

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 1

ROK XLII

1989

MATERIAŁY Z SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH W ŁODZI 1988

Ks. Lech Stachowiak

STARY TESTAMENT W ŚWIETLE OSTATNICH BADAŃ KRYTYCZNYCH

Od chwili rozpoczęcia nowożytnych badań naukowo–krytycznych w początkach w. XIX a właściwie jeszcze wcześniej, prace nad Starym Przymierzem nie ustały nigdy. Dociekania prowadzono w różnych kierunkach, objęto nimi niemal wszystkie tematy i księgi Starego Testamentu, choć w dość różnym stopniu. Wysunięto tysiące hipotez, przyjmowanych, uściślanych, dyskutowanych lub odrzucanych. Niektóre zagadnienia doprowadziły w wyniku dyskusji do szeroko rozumianego zgodnego stanowiska podzielanego przez zdecydowaną większość krytyków, do rodzaju „sententia communis” teologii tradycyjnej. Począwszy od lat sześćdziesiątych, a zwłaszcza po Soborze Watykańskim II krytycy katolicy zerwali definitywnie z koncepcją własnego, ekskluzywnego kierunku badań krytycznych, włączając się szeroko do wielkich przedsięwzięć analitycznych, następnie zaś syntetycznych biblistyki. Dziś większość tych ostatnich prac zakrojonych na wielką skalę ma charakter międzywyznaniowy, gdzie uczeni katolicy odgrywają nader często, by nie powiedzieć prawie zawsze znaczącą rolę. By posłużyć się przykładem, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, liczący już sześć tomów, skupia wśród autorów przyczynków, a nawet w kolegium wydawczym, wybitnych uczonych zarówno ewangelickich wszelkich kierunków, anglikańskich, katolickich obok prawosławnych i żydowskich. Sama egzegeza krytyczna pozwala tylko sporadycznie wyczuć akcenty konfesjonalne, zresztą nigdy nie eksponowane czy przeciwstawne innym.

Dobre przygotowanie tego nastawienia i jego rozwój można zaobserwować już w *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, (zakończonym dwuczęściowym t. X w r. 1979). Słownik ten uwzględnia, jak wiadomo, w mniejszym lub większym stopniu (zależnie od daty powstania tomu)¹, zagadnienia starotestamentalne i to nie tylko związane z LXX. Dzieło to rozpoczęte w 1932 roku było od pierwszych zeszytów wykładnikiem teologicznych poglądów biblistyki ewangelickiej i jest wiernym odzwierciedleniem zmieniających się kolejno tendencji krytyki biblijnej, historii form literackich i redakcji. Ale nie tylko. Jeżeli w pierwszych tomach cytaty czy referencje bibliograficzne z dzieł uznanych autorytetów biblistyki katolickiej obu testamentów są dość rzadkie, by nie powiedzieć wyjątkowe, to począwszy od późnych lat pięćdziesiątych stają się coraz to częstsze, by nawet przeważać w niektórych hasłach ostatnich tomów. Co prawda wiąże się to z dynamicznym rozwojem biblistyki katolickiej w tamtych latach, ale nadto oznacza porzucenie zakorzenionej głęboko nieufności wzajemnej na rzecz obowiązującej odtąd zasady: biblistyka dzieli się nie tyle na ewangelicką, katolicką czy żydowską, ale na krytyczną i bezkrytyczną, na otwartą na osiągnięcia współczesnej wiedzy historycznej i literackiej oraz na egzegezę uważaną nadal jeszcze za podporę założeń własnej teologii, światopoglądu czy nawet narzędzie apologetyki.

Byłoby jednak błędem uważać współczesną krytykę za ponadwyznaniową, „niezależną”, nie związaną z określonym światopoglądem religijnym. Ten ostatni jest dobrze wyczuwalny nawet w najbardziej krytycznych wypowiedziach. Nie potrzeba chyba przekonywać, że katolicki krytyk biblijny, przedstawiający zaślugać na to miano, gdyby całkowicie utracił z oczu własne założenia teologiczne.

Kiedy kardynał Augustyn Bea zamieścił w r. 1964, jako wstęp do tomu VII wzmiankowanego już ThWNT, swoje *Gedanken zum Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament*², wywołało to wśród wielu biblistów obu Testamentów sporą sensację. Ale czytając jego słowa pełne otwartości ekumenicznej, nie dostrzegamy w nich ani cienia irenizmu, by użyć terminologii z encykliki *Humani Generis* Piusa XII³. Z jednej strony wielki uczyony stwierdza, że dzięki wspomnianemu wielkiemu słownikowi biblijnemu „naukowa współpraca krytyków różnych wyznań w dziedzinach związanych z problemami religijnymi jest dziś nie tylko możliwością, ale rzeczywistością” (s. 2); sąd ten można by jeszcze ściślej i dobitniej wypowiedzieć o pierwszych sześciu tomach *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Z drugiej strony kard. Bea stwierdza niedwuznacznie, iż „każdy krytyk wykładając poszczególne kluczowe teksty biblijne, wnosi z konieczności własne naukowe i wyznaniowe założenia

¹ Pierwsze trzy tomy czyniły to nader ramowo, znacznie szerzej t. IV—VII, dwa ostatnie tomy (1969—1973) są znów związane pod tym względem. Odpowiada to zresztą szerzonym założeniom redakcyjnym.

² Wstęp ten ma charakter dodatku do wspomnianego tomu z oddzielną paginacją; rozprowadzono go z kartą tytułową tomu.

³ „Acta Apostolicae Sedis” 42 (1950) 568—578 (*Enchir. Biblicum*, Napoli—Roma 1954², nr 611—620; o „irenizmie” nr 620).

i nie jest w stanie nigdy wyswobodzić się od nich”⁴. Dziś właśnie te założenia stają się coraz częściej i wnikliwiej przedmiotem badań. W dalszej części referatu powrócimy do tego tematu w związku ze współczesną krytyką Pięcioksięgu.

Ramy niniejszego referatu nie pozwalają omówić wszystkich dyskutowanych problemów ani przedstawić ważniejszych proponowanych rozwiązań. Pewnymi wskaźnikami mogą być czołowe krytyczne czasopisma naukowe ostatnich lat, zwłaszcza ZAW, VT, „Biblische Zeitschrift”, JBL oraz ogólnosiwiatowe Kongresy Starego Testamentu, np. odbywające się co trzy lata kongresy IOSOT. Wśród tych ostatnich na baczność uwagę zasługuje ramowy program takiego Kongresu w r. 1989 w Lowanium. Przewiduje on następujące zagadnienia aktualne: problem ujęcia deuteronomistyczno – deuteronomicznego, szczególnie w obrębie dziejopisarstwa biblijnego, dalej zagadnienie ujęcia genezy Pięcioksięgu, nadto wybrane problemy profetyzmu, głównie Izajasza i Jeremiasza wraz z kilku problemami pism późniejszych, m.in. dzieła kronikarskiego. Właśnie pierwsze dwa z wymienionych tematów wybijają się zdecydowanie na pierwszy plan. Zresztą problem dzieła deuteronomistycznego i tradycji deuteronomicznej wiąże się wielorako z zagadnieniem genezy Pięcioksięgu i to nie tylko w wymiarze „deuteronomicznej” redakcji końcowej Pięcioksięgu, ostatnio często wysuwanej jako hipoteza godna uwagi⁵. Dalszym wykładnikiem nowych, współczesnych nurtów biblistyki ST są nowe wprowadzenia do ST oraz dość zwięzłe próby przedstawienia całości teologii Starego Testamentu, różne od standardowych dzieł Prockscha, Eichrodta czy von Rada, by pominąć jeszcze dawniejsze. Ani jedno, ani drugie nie chcą eliminować czy zastępować uznanych powszechnie syntez ukazujących się w coraz to nowych wydaniach i przekładach⁶ — by wspomnieć tylko polski przekład teologii von Rada⁷ — lecz szukają nowych dróg nawiązując do aktualnych tendencji biblistyki Starego Testamentu. Tytułem przykładu wymieńmy tylko akceptowaną szeroko introdukcję do ST Rolfa Rendtorffa⁸, zasługującą w pełni na przekład na język polski. W odróżnieniu od tradycyjnych wprowadzeń Sellina – Fohrera⁹, O. Eissfeldta¹⁰ czy naszego *Wprowadzenia do Starego Testamentu*¹¹ obecnie przygotowywanego do druku w drugim wydaniu, Rendtorff łączy ściśle księgi ST z historią w ujęciu biblijnym oraz z instytucjami Starego Przymierza. Charakterystyczne jest także to, że punktem wyjścia au-

⁴ „Jeder Forscher, der die einzelnen einschlägigen Stellen deutet, bringt notwendigerweise für die Deutung die eigenen wissenschaftlichen und konfessionellen Voraussetzungen mit sich und wird sich nie ganz losmachen können von ihnen” (s. 2).

⁵ Wydaje się ku niej skłaniać R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen 1983.

⁶ Należy tutaj także wymienić *Einleitung in das Alte Testament* O. Kaisera, którego piąte wydanie ukazało się w Gütersloh 1984.

⁷ *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986.

⁸ Dz. cyt., przyp. 5.

⁹ *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1969¹¹.

¹⁰ *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964³.

¹¹ *Wstęp do Starego Testamentu*, red. St. Łach, Poznań 1973.

tora jest nie historia narodu wybranego we współczesnym sensie tego słowa, lecz przebieg wydarzeń opowiadany przez Biblię, następnie zaś skonfrontowany z danymi pozabiblijnymi. Dopiero na tej podstawie zastanawia się on nad związkami historycznymi tych wydarzeń, rezygnując z prowadzenia refleksji nad faktami czy zdarzeniami nie przedstawianymi przez Biblię. Również księgi biblijne nie stanowią punktu wyjścia lecz punkt dojścia refleksji nad instytucjami Starego Testamentu. Autor ten rozpoczyna od omawiania struktur i form społecznych Izraela, a więc rodziny, rodu, pokolenia i gminy, ich stosunków prawnych, kultu, instytucji politycznych, by przez rozważanie profetyzmu dojść do formowania się poszczególnych ksiąg biblijnych. Obok refleksji nad etiologiami w najdawniejszych przekazach, wydaje się u niego do głosu dochodzić kierunek zwany niekiedy „teologią narratywną”, kładący nacisk na uczestnictwo w procesie identyfikacji obecności Boga w historii w dawniejszych i nowszych przekazach¹².

Innym charakterystycznym rysem krytyki starotestamentalnej jest koncentracja na kanonicznej postaci końcowej poszczególnych ksiąg z jednoczesnym ograniczeniem refleksji nad historią form, tradycji i redakcji i to nie tylko w studiach nad Pięcioksięgiem. Oczywiście pozostają one nadal nieodzowne, przestają być jednak celem samym w sobie czy celem nadrzędnym pracy egzegetycznej. Tak np. wspomniany już Rendtorff widzi genezę księgi Izajasza nie w zestawieniu trzech samodzielnych części w ramach (nader trudnej zresztą do ustalenia) końcowej redakcji, lecz jako zamierzoną wielowarstwową kompozycję powstałą w okresie dość długiego czasu¹³.

Największa różnorodność współczesnych poglądów krytycznych zarysowuje się w rozumieniu genezy Pięcioksięgu, a ostatnio także w roli tradycji deuteronomistycznej w opracowaniach końcowych większości ksiąg Starego Testamentu. W refleksjach nad Pięcioksięgiem sytuacja — ogólnie biorąc — jest taka, że właściwie żaden z autorów nie decyduje się na odrzucenie tradycyjnego systemu „źródeł”, obowiązującego od czasów Wellhausena i Gunkela, ale niemal wszyscy wprowadzają modyfikacje lub wysuwają zastrzeżenia podważające w mniejszym lub większym stopniu tradycyjny układ źródeł tak co do charakteru, daty powstania jak i roli w powstaniu kanonicznej postaci Pięcioksięgu. Hans Heinrich Schmid¹⁴ stawia w swoim artykule na temat perspektyw badań nad Pięcioksięgiem szereg pytań naświetlających dobrze aktualną sytuację w omawianej dziedzinie: „W opisie tych źródeł często popada się w sprzeczności. Czy są one dostarczycielami materiałów czy też zbiorami utartych już przekazów? Czy zawierają one podania, opisy historyczne lub refleksje teologiczne? Czy stoją za nimi indywidualne osoby o wielkich walorach literackich czy też całe szkoły narracyjne? Czy są one zbieraczami, redaktorami czy wręcz

¹². Praktycznie stosuje tę teologię w swej rozprawie doktorskiej Z. Pawłowski, *Wiara i przymierze w „najstarszej tradycji” Pięcioksięgu*, Lublin 1988, maszynopis.

¹³. Rendtorff, dz. cyt., 211.

¹⁴. *Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung*, w: *Congress Volume Vienna 1980*. VT Suppl. XXXII, Leiden 1981, 375—394. Artykuł ten jest poszerzoną wersją referatu wygłoszonego na X Kongresie IOSOT w Wiedniu w r. 1980.

autorami? Czy są one wiernymi rzecznikami tradycji, czy raczej twórcami oryginalnych dzieł? Gdzie kończą się te źródła? Na wędrownie narodu po pustyni, na wkroczeniu do ziemi Kanaan czy też jeszcze później? Czy elohista ma w ogóle początek a jahwista koniec? i gdzie należy ich szukać?¹⁵ Metodologicznie obok rozważań wychodzących od najdawniejszych postaci tych źródeł i tradycji, postępujących ku najmłodszym aż do redakcji końcowej całości (rozważanej dotąd zwykle marginesowo), coraz to częściej dają się słyszeć postulaty analizy w odwrotnym kierunku: punktem wyjścia byłaby dobrze dziś uchwytna postać ostateczna tekstu, stamtąd zaś stopniowo do wcześniejszych postaci aż do najbardziej dawnych, dziś uchwytnych początków ewt. przedliterackich.

Przyczyny takiego ujęcia są dość złożone. Chodzi o inne, dalekie od współczesnego rozumienia, mocno zróżnicowane w poszczególnych warstwach spojrzenie na opowiadane wydarzenia i instytucje. Postać utrwalona w ostatej, kanonicznej wersji ksiąg jest nie tylko ostatnim słowem autora biblijnego, ale bezspornym punktem wyjścia dla rozważań krytyczno-literackich, nadal niezbędnych. W tym kontekście wielu przedstawicieli takiego ujęcia nie chce mówić o „historii redakcji”, lecz woli „krytykę redakcji” lub raczej „krytykę recepcji”¹⁶. Jest to tym bardziej oczywiste, że wiele faktów przejmowanych jako pewne stanęło w ostatnich latach pod znakiem zapytania. Konkretnie proponują zwolennicy tego ujęcia jako punkt wyjścia refleksji styk między Pięcioksięgiem a dziełami historii deuteronomistycznej¹⁷. Inni szukają uchwytnych wpływów prorockich na redakcję Pięcioksięgu, jak np. Hans-Christoph Schmidt w swoim artykule *Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie*¹⁸. Píše on, że „...końcowa redakcja Pięcioksięgu nie powinna być uważana za kompilację utartych tradycyjnych opracowań historii zbawienia, lecz jako żywy proces aktualizacji. Chodzi w nim o to, by przy wolnym użyciu tradycyjnych źródeł wbudować w zasadnicze historiozbowcze ustalenia, wyobrażenia o Bogu i o człowieku, jakie mieli piszący prorocy”.

Wobec wahań datacji w ustalaniu tradycyjnych źródeł nie jest to łatwa droga. Wielu krytyków widzi dobrze¹⁹, że takie ujęcie utrudnia przekroczenie progu, jakim jest koniec państwa Judy i niewola babilońska, choć niektórzy umieszczają tradycję deuteronomiczną na dość długo przed upadkiem monarchii judzkiej. Postulowane ujęcie ma to jeszcze do siebie, że powraca do całościowego ujęcia Biblii, gdzie nie tylko tradycje o przodkach i obietnicach dla nich odgrywają swą rolę, ale także wielki nurt profetyzmu, biblijnej mądrości, a nawet dzieła kronikarskiego²⁰. Dotychczasowe ujęcie diachroniczne najdawniejszych tradycji pozostawiało wiele niedomówień i otwartych pytań na temat ich wzajemnego stosunku.

15. Art. cyt., 375—376.

16. Tamże, 380.

17. Por. M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zum Verhältnis beider Geschichtswerke*, Zurich 1981.

18. VT 32 (1982) 170—189, tutaj s. 188.

19. Zob. np. H. H. Schmid, art. cyt., 380.

20. W. Johnstone, *Reactivating the Chronicles Analogy in Pentateuchal Studies with special Reference to the Sinai Pericope in Exodus*, ZAW 99 (1987) 16—37.

Współczesna biblistyka Starego Testamentu znajduje się niewątpliwie w stadium przejściowym, co najdobitniej wskazuje stan badań nad Pięcioksięgiem. „Bardzo wiele z tego, co dotąd było uważane za oczywiste w krytyce Pięcioksięgu stało pod znakiem zapytania. Jednakże równie stało się wyraźne, że nie uzyskano powszechnie przyjmowanego poglądu na tematy genezy Pięcioksięgu. Być może różnice i sprzeczności stały się w porównaniu z dotychczasowymi badaniami jeszcze liczniejsze niż poprzednio”²¹. Skoro żaden z krytyków nie odrzuca „źródeł” globalnie, przynajmniej w sensie zmodyfikowanej hipotezy wellhausenowskiej, nasuwa się pytanie, w jakich granicach zachowały one jeszcze swoją tożsamość? Najpierw należy zauważyć, że odpowiedź na to pytanie będzie brzmiała dość różnie, jeżeli wyść tradycyjnie od analizy literackiej księgi Rodzaju i rozszerzyć ją następnie na pozostałe części pięcioczęścioksięgu, lub też jeżeli zacząć od krytyki ostatniej kanonicznej postaci tekstu rozważanej łącznie. Pierwsze spojrzenie jest już choćby dlatego problematyczne, że istnieją trudności w ustaleniu kontynuacji i zakończenia źródeł uważanych za najdawniejsze, nie mówiąc już o problemie przydziału do jednego z nich. Jest rzeczą powszechnie znaną, że wiele większych lub mniejszych urywków Pięcioksięgu opiera się nawet mocno hipotetycznemu przydziałowi do „źródła”, a postępujące badania wcale nie zmniejszyły ich liczby. Nie przysporzyły też pewności refleksje nad genezą, datą i wzajemnym stosunkiem tych tradycji. Przyjrzyjmy się im bliżej.

Przez wiele dziesiątków lat uchodziło za rzecz bezsporną, że jahwista stanowi najstarsze spośród uchwytnych dziś źródeł, rozumianych bardzo różnie; wreszcie zgodzono się na jego powstanie w czasach Dawida lub raczej Salomona, rozumiejąc go między innymi jako rodzaj narodowego eposu²². Choć nie wszyscy godzili się na tak dawną genezę jahwisty, większość wskazywała na dawniejszy okres monarchii judzkiej. Przeciw takiej koncepcji wysuwano trudność w udowodnieniu w tych czasach istnienia jedności ogólnoisraelskiej. Egzegeza i badania historyczne nie pozwalają na jej wykazanie w czasach Dawida i Salomona ani też ich bezpośrednich następców. Dość problematyczną stała się też hipoteza amfiktyonii²³ lub przejście od niej do monarchii²⁴. Przy tej sposobności przenoszono czas działalności jahwisty na późniejszy okres monarchii, a więc w pobliże genezy prądu deuteronomicznego. Między współczesnymi krytykami koncepcja „późnego” jahwisty jest dość często spotykana, choć wszyscy oni wskazują na żywy jego kontakt z tradycjami wczesnej monarchii lub nawet czasów wcześniejszych, a także z tradycjami prorockimi. Należy jednak zauważyć, że takie eksponowanie „późnego” jahwisty nie da się pogodzić z klasyczną hipotezą „źródeł” Pięcioksięgu, mimo że jej formalnie nie obala.

²¹ H. H. Schmid, art. cyt., 380. Zob. też R.N. Whybray, *The Making of the Pentateuch. A methodological Study*, Sheffield 1987.

²² R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart 1978, 87.

²³ Pojęcie zob. J. Szlaga, *Amfiktionia*, EK I, 452.

²⁴ Tak G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Göttingen 1976¹⁰, 11.

Z jeszcze bardziej uzasadnioną krytyką spotkało się „źródło” elohistyczne, datowane tradycyjnie na lata średniej lub późniejszej monarchii i umieszczone chętnie na terenie państwa północnego. Dziś krytyka niezbyt często mówi o E jako „źródle” obok jahwisty, uważając elohistę albo jako uzupełnienie do J²⁵ albo jako pewne stadium redakcyjne w obrębie jahwisty, często określane jako JE zwane też tradycyjnie — począwszy od Wellhausena — „źródłem jehowistycznym”²⁶. Radykalni zwolennicy późnego jahwisty rozważają nawet możliwość istnienia przedjahwistycznego elohisty. W każdym razie istnienie elohisty przynajmniej jako oddzielnego prądu myśli historycznej czy teologicznej nie może budzić wątpliwości, jak wykazał przekonująco McEvenue²⁷.

Odnosnie źródła kapłańskiego (P) nie wysunięto takich zastrzeżeń. Nie kwestionuje się też okresu niewoli ewentualnie epoki perskiej jako czasu powstania tej tradycji, jeśli pominąć hipotezę (dość zresztą odosobnioną) uczonog żydowskiego Z. Zevita²⁸, który umieszcza tradycję kapłańską przed niewolą babilońską. Tym niemniej w ramach dyskusji nad pozostałymi źródłami, a zwłaszcza ich stosunku do P, pojawiły się wątpliwości, czy należy źródło to uważać za oryginalny, zwarty opis całości dziejów ludu Bożego od historii początków do wejścia do Ziemi Obiecanej czy też za owoc pracy redakcyjnej. Poddano nowym analizom redakcyjnym opis potopu (Rdz 6–9) uważany dotąd za charakterystyczny przykład współistnienia tradycji J i P²⁹, ostatnio zaś w bieżącym roku Peter Weimar³⁰ zajął się kapłańską historią Abrahama ze specjalnym uwzględnieniem Rdz 17. Uczony ten wykazał złożoność redakcyjną tego rozdziału uważanego dotąd za specyficznie kapłański; ostateczną redakcję tego opowiadania należy przypisać autorowi kapłańskiemu, który połączył nurt JE w ujęciu deuteronomistycznym z pierwotną relacją kapłańską. Znacznie większą autonomiczność przypisuje tradycji kapłańskiej w nieco wcześniejszym artykule w ZAW uczony szwedzki G. Larsson³¹, opierając się na metodzie strukturalnej i statystycznej. Ani jedna ani druga praca nie daje podstaw do rozumienia tradycji kapłańskiej jako rodzaju reinterpretacji „źródła” jahwistyczno–elohistycznego, ale postuluje dalsze staranne prace krytyczno–redakcyjne i to w najmłodszych warstwach Pięcioksięgu.

W tym kontekście zaznacza się nader aktywna rola tradycji deuteronomicznej. Tradycji tej nigdy nie przypisywano dzieła w rodzaju trzech pierwszych źródeł, ale jedynie nowe spojrzenie teologiczne na dawniejsze „źródła”. Współczesna krytyka przypisuje D o wiele znaczniejszą rolę niż dawniej, co

25. C. Westermann, *Genesis I, 2*, Neukirchen 1981, 390—391. 424. 435.

26. Pojęcie zob. H. Vorländer, *Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes*, Frankfurt 1978.

27. E.S. McEvenue, *The Elohist at Work*, ZAW 96 (1984) 315—332.

28. *Converging Lines of Evidence Bearing on the Date of P*, ZAW 94 (1982) 481—511.

29. Krytyczne stanowisko zajmuje w tej kwestii E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken*, Stuttgart 1983, zwł. 27—50.

30. *Gen. 17 und die priesterschriftliche Abrahamgeschichte*, ZAW 100 (1988) 22—60.

31. *The Documentary Hypothesis and the Chronological Structure of the Old Testament*, ZAW 97 (1985) 316—333.

więcej czyni to „źródło” — a raczej kierunek deuteronomistyczny — współodpowiedzialnym lub wręcz odpowiedzialnym za ostatnią, kanoniczną postać Pięcioksięgu. Niestety prace nad relacją między pracą kapłańską a deuteronomistyczną, częściowo z pewnością zbieżne, ledwie się rozpoczęły, a wyrażane stanowiska krytyczne nie wróżą rychłego osiągnięcia zasadniczej przynajmniej zgodności.

Po tym dość minorowym przeglądzie prac krytycznych nasuwa się praktyczne pytanie: jaki model krytyczny można czy należy stosować we własnych refleksjach egzegetycznych czy badaniach krytycznych nie tylko nad Pięcioksięgiem, lecz także nad zagadnieniami pokrewnymi? Niewiele wyjaśnia postulat ścisłego oddzielania elementów pewnych od niepewnych, jak to postuluje R. Smend³², zwłaszcza że ilość tych drugich wydaje się wzrastać. Pozostaje oprzeć się, jak dotychczas, na zasadniczej zgodności większości krytyków. Mimo wielkich osiągnięć krytyki dziś przeważa model w głównych zarysach tradycyjny, wymieniający cztery „źródła”, choć w innym sensie niż wywodząca się od Wellhausena klasyczna hipoteza. Trzy spośród nich dały wielkie opisy historyczne częściowo zależne od siebie. Wszyscy egzegeci krytyczni liczą się z obszerniejszymi dodatkami, wywodzącymi się z kolejnych redakcji, różnią się jednak znacznie w oznaczaniu ich etapów i środowisk, w jakich następowały. Wiodącą rolę w procesie redakcyjnym odegrała tradycja kapłańska, a ostatnio raczej deuteronomistyczna³³. Redakcja ta nie miała na celu jedynie kompilacji, zestawienia, czy harmonizacji tradycyjnych danych³⁴, lecz chciała dać nową interpretację, dobrze wyczuwalną w strukturze końcowej postaci Pięcioksięgu³⁵. Nastąpiło to, jak zresztą przypuszczała dawniejsza krytyka, w późnym okresie niewoli lub po niej. W każdym razie katastrofa narodowa 587 r. i jej następstwa wywarły zasadniczy wpływ na ukierunkowanie teologiczne nowej interpretacji. Współzależność redakcji kapłańskiej i deuteronomistycznej, podobnie jak relacja źródła deuteronomicznego do kierunku deuteronomistycznego, bynajmniej nie identycznych, wymaga szeregu dalszych prac szczegółowych. Ważne jest to, że punkt ciężkości badań przesunął się na końcową postać kanoniczną Pięcioksięgu, choć droga do wczesnych przekazów okresu monarchii nie stała się tym samym wcale łatwiejsza.

Przedstawione zmiany w spojrzeniu na powstanie Pięcioksięgu miały jeszcze szersze tło, dotyczące także pozostałych ksiąg Starego Testamentu. Chodzi o spojrzenie na historyczny rozwój objawionego Słowa Bożego w Starym Testamencie. Właśnie tutaj najbardziej widoczny jest wkład własnych koncepcji kulturowo-historycznych. Zbyt łatwo zapominamy, że teoria źródeł Pięcioksięgu Wellhausena, nawet po kolejnych modyfikacjach, zakłada charak-

³² Dz. cyt.

³³ Najbardziej radykalnie przedstawia to R. Rendtorff, *Das Alte Testament*, 171—172.

³⁴ H. Donner, *Der Redaktor. Ueberlegungen zum vorkritischen Umgang mit der Heiligen Schrift*, Hensch 2 (1980) 1—30. Na uwagę zasługują jego refleksje odnośnie pracy redaktorskiej w ogólności.

³⁵ Zob. artykuł: H. Ch. Schmitt, *Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie*, VT 32 (1982) 185—189.

terystyczny, linearny rozwój historii lub że teoria rozwoju gatunków literackich Gunkela — od form prostych do bardziej złożonych — opiera się na podobnych założeniach. Nasuwa się pytanie, czy wytrzymuje krytykę przesądzenie diametralnie różne o istnieniu od samych początków Izraela wiary opartej na historii, której produktem byłby zdaniem np. G. von Rada narodowy epos historyczny z czasów Salomona zawarty u jahwisty?³⁶ Wspomniany już krytyk ostatnich lat H. H. Schmidt³⁷ uważa oba rozwiązania za echo szerszych poglądów na historię, przyjętych w XIX w. i na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych obecnego stulecia. Uważa on, że historia ludu wybranego i jego objawionej myśli są zjawiskiem nader złożonym, nie podlegającym prostym prawom rozwojowym. Takie ujęcie przemawia do współczesnego człowieka swą analogią do naszych czasów i problemów, równie złożonych jak tamte. Ostatnie badania nad historią, jej etapami potwierdzają zdecydowanie tę różnorodność i ostrzegają przed stosowaniem zbytnich uproszczeń zarówno w pracy egzegetycznej jak też i biblijno—teologicznej.

Wnioski, jakie się nasuwają z tych rozważań są liczne i sięgają dość daleko. Pierwszym dobrze widocznym w poprzednich rozważaniach skutkiem, jest rewaloryzacja młodszych, a nawet najmłodszych tradycji biblijnych zawartych w późnych księgach. Nie są one dziś uważane za produkt drugorzędnej, wtórnej refleksji lub nawet za przejaw dekadencji teologicznej. W tym kontekście przesunięcia dat źródeł uważanych dotąd za najstarsze, nie wydaje się absurdalne, co już omówiono wyżej. Dzieło kronikarskie, a zwłaszcza 1—2 Krn, znalazło się dziś w centrum zainteresowania jako godny uwagi etap rozwoju myśli biblijnej, nie bez znaczenia dla zrozumienia genezy Pięcioksięgu³⁹. Dziś bada się starannie nie tylko ewentualne najstarsze źródła czy postaci⁴⁰ ksiąg prorockich czy dydaktycznych, ale ich końcowe postacie, okazujące się zazwyczaj owocem dłuższej pracy redakcyjnej.

Ponieważ rozwój myśli biblijnej nie odbywa się linearnie, większe znaczenie przysługuje wydarzeniom powodującym zasadniczy zwrot w dziejach i myśleniu narodu Bożego. Za takie uważał np. G. von Rad rozpad amfiktyonii i utworzenie monarchii w Izraelu; pogląd ten dominuje jeszcze dziś w bieżącej egzegezie. Tymczasem hipoteza amfiktyonii spotyka się coraz to częściej z krytyką⁴¹, a rzeczywistość monarchii okazała się w swych początkach nader złożona⁴². Trudno też w niej o wykazanie środowiska powstania tradycji historycz-

³⁶. Tak G. von Rad, *Das ernste Buch Mose*, 10 i cz.

³⁷. Art. cyt., 382—389.

³⁸. Por. np. B. Peckham, *The Deuteronomistic History of Saul and David*, ZAW 97 (1985) 190—209. W jęz. polskim: L. Stachowiak, *Saul a Dawid na tle genezy monarchii izraelskiej*, StTheolVars 26,1 (1988) 15—36. Ostatnio: M. Görg, *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels*, Wiesbaden 1988.

³⁹. W. Johnston, art. cyt.

⁴⁰. Tendencja do przypisywania wielkiej wartości zwłaszcza dawnym przekazom uważa Schmidt (art. cyt.) za tendencję wywodzącą się jeszcze z epoki romantyzmu.

⁴¹. Najbardziej radykalnie przeprowadził tę krytykę G. Fohrer, *Altes Testament „Amfiktyonie” und Bund?* „Theol. Literaturzeitung” 91 (1966) 801—816; 893—904. Wielu krytyków przyjmuje ją jednak jeszcze dziś.

⁴². Zob. uw. 38.

nych i refleksji teologicznej. Toteż dziś krytyka koncentruje się na bezspornym fakcie katastrofy narodowej 587 r. przed Chr. i niewoli babilońskiej. Spowodowały one zmianę w sposobie myślenia narodu i nadały jego religijności nowy kierunek. Nic więc dziwnego, że redakcje końcowe powstałe właśnie w tym czasie, znalazły się w centrum zainteresowania krytyki. Prawda, że założenia te wymagają wielu prac analitycznych, literackich i filologicznych, ale rozwój badań zmierza wyraźnie w tym kierunku.

Zmianie uległa wreszcie ocena stosunku tradycji biblijnych do pozabiblijnych przekazów staroschodnich, choć bynajmniej nie w sensie uzależnienia wątków Starego Testamentu od tamtych. Można to pokazać na przykładzie opisu potopu biblijnego. Pomijając propozycje skrajne i odosobnione, np. krytycznego skądinąd egezety z Izraela Rapporta, który wzbrania się przyjąć jakąkolwiek zależność Rdz 6–9 od znanego eposu Gilgamesz⁴³, trzeba powiedzieć, iż niemal wszyscy krytycy podkreślają przy wspólnych motywach kulturowych oryginalność argumentacji teologicznej opowiadania biblijnego; chodzi nie tylko o atmosferę monoteizmu, ale i motywy sprowadzenia kataklizmu takie jak powszechna grzeszność, inicjatywa Boża wynikająca z Jego stwórczej woli, gwarancje dla świata popotopowego itp.

Przytoczone uwagi dotyczyły głównie problemów związanych z Pięcioksięgiem, ale sięgały swym wpływem także na inne zagadnienia współczesne Starego Testamentu. Niepodobna w niniejszym referacie omówić ich choćby pobieżnie. Chodziło raczej o naszkicowanie kierunków, w które zmierza współczesna krytyka Starego Testamentu. Z pewnością nie chce ona być ostatnim słowem w debacie nad dawnym posłannictwem Boga do Jego ludu. Takie słowo wypowiedział w swym zbawczym czynie i w Nowym Testamencie sam Jezus Chrystus. Chce ona jednak przybliżyć współczesnemu człowiekowi końca XX wieku bogactwo mądrości Bożej, kierowane przecież do określonej społeczności w określonym czasie. Chce, byśmy łatwiej i pełniej odnaleźli się jako lud Boży nowy, ucząc się odczytywać słowo Pańskie, które przemawia i fascynuje wczoraj i dziś.

Łódź

KS. LECH STACHOWIAK

⁴³. I. Rapport, *Tablet XI of the Gilgamesh Epic and the Biblical Flood Story. A Refutation of the generally held View that Genesis 6–9 is based upon a Babylonian Prototype*, Tel Aviv 1981.

Ks. Tadeusz Brzegowy

JERUZALEM — MIASTO POKOJU. PRZYCZYNEK DO TEOLOGII ZBAWIENIA W PSALMACH

Zbawienie jest pojęciem kluczowym języka biblijnego. Gdy w języku greckim pojęcie to oddaje jeden termin *sodzō*, to w hebrajskim autorzy muszą się

uciekać do całej gamy terminów, obrazów, metafor. Ich podstawowe znaczenie to „być ocalonym”, „być uwolnionym od nieszczęścia czy niebezpieczeństwa”. Chodzi tu zawsze o akt opieki, wyzwolenia, wykupu, uleczenia, zwycięstwa. Terminami najbliższymi, najczytelniejszymi metaforami, najdokładniejszymi synonimami „zbawienia” w Biblii hebrajskiej i zwłaszcza w psalmach są „życie” i „pokój”. „Życie” według psalmistów to jakieś niezachwane trwanie i rozwijanie aktywności na tym świecie, to jakaś potrzeba i możliwość jego przedłużenia i wzbogacenia, to ostatecznie jakaś pełnia życia w uszczęśliwiającym zjednoczeniu z Bogiem¹. Zaś „pokój”, to nie tylko brak wojny, ale to dobrobyt codziennego istnienia, jakaś harmonia bycia człowieka z Bogiem, z bliźnimi, z sobą samym, to suma dóbr towarzyszących sprawiedliwości, to triumf nad nieprzyjaciółmi, to bezpieczne mieszkanie w urodzajnej ziemi, to wszystko, przez co Bóg jest z nami (Kpł 26,1–13), słowem — to pełnia szczęścia².

Izrael wierzył niezachwianie, że zbawienie jest darem Boga (Ps 44,4.7n) i że poza Bogiem nie ma zbawienia (Iz 43,11 por. 47,15; Oz 13,4). Wszelkie ludzkie środki na nic się tu nie zdadzą (Ps 33, 16–19), gdyż tylko Bóg jest zbawicielem (Ps 27,1; 35,3; 37,39n; 62,7 etc). Jahwe zbawiał w historii, w czasie obecnym, i wyglądano Jego ostatecznego zbawienia przy końcu czasów. Wspomnienie ocalań w przeszłości Izraela było dla pobożnych motywem niezachwianej ufności w godzinach ucisku (Ps 22,6; 107,13.19.28).

Klasycznego przykładu zbawienia w historii narodu wybranego dostarczała Jeruzolima: Sennacheryb drwił sobie z Jahwe, jakoby On był w stanie ocalić Jeruzolimę z rąk Asyryjczyków (2 Krl 18,30–35). Ale Izajasz przyrzeka w imię Jahwe ocalenie. (2 Krl 19,34; 20,6). Tej samej nocy moc Boża pobiła nieprzyjaciół, a rankiem Izraelici mogli oglądać ich zagładę (2 Krl 19,35). Ten ostatni przykład stanowi znakomite wprowadzenie do rozważań nad związkiem, jaki zachodzi między Jeruzolimą i zbawieniem.

Albowiem to ze swej królewskiej stolicy Jahwe odbywał sąd, wymierzał sprawiedliwość. Ale ten sąd nie był celem sam dla siebie i nie był nigdy ostatnim słowem Boga nad stworzeniem. Dokonując sądu, który jest raczej skarceniem, Bóg otwierał drogę zbawienia. Boże szafowanie sprawiedliwości było właściwie zawsze ocaleniem jakichś zagrożonych wartości, uciśnionego narodu czy jednostki³. Jak w boskim wymiarze sprawiedliwości, tak i w rozdawnictwie zbawienia Jeruzolima jest uprzywilejowanym miejscem na ziemi. Stąd, to znaczy z miejsca obecności Jahwe, spływa zbawienie najpierw na samo Miasto Święte (1), na króla Izraela (2), na naród wybrany (3) i na wszystkie narody (4).

1) Wymowny i wzruszający obraz Jeruzolimy jako „miasta pokoju” przynosi Ps 122, utkany w asonancji wyraźnych i ukrytych z imieniem miasta. Nazwa miasta „Jeruzalem” została użyta w psalmie trzy razy, co na pewno jest za-

¹ Por. J. W. Rosłon, *Zbawienie jako życie w oparciu o Księgę Psalmów*, RBL 39 (1986) 177–197; C. Lesquirit — P. Grelot, *Zbawienie*, STB 1117–23.

² Por. X. Léon – Dufour, *Pokój*, STB 700–705.

³ H. Cazelles, *Juges*, DBSuppl IV, 1396.

mierzone, wyznaczając trzy sekcje utworu: na końcu introdukcji (ww. 1–2) i na rozpoczęcie dwóch strof psalmu (ww. 3–5 i 6–9). Dla starożytnych Hebrajczyków było rzeczą zupełnie naturalną, że *nomen est omen*. Pobobnie rzecz się miała wśród starożytnych pisarzy greckich, którzy nazwę Jerozolimę najczęściej interpretowali jako *hórasis eirēnēs*⁴, skąd wzięto się łacińskie tłumaczenie nazwy u św. Hieronima „visio pacis”⁵. W tłumaczeniach tych pierwszy składnik nazwy *jrw* jest związany z rdzeniem hebrajskim *r’h*, widzieć. Sławny hymn średniowieczny „Caelestis urbs Jerusalem, beata visio pacis” spopularyzował tę interpretację i zepchnął na dalszy plan inne⁶. Współcześni autorzy zaznaczają najczęściej tę paronomazję, ale w odniesieniu tylko do drugiej części nazwy. I tak A. Weiser⁷ ujmuje to zjawisko następująco: „W języku oryginalnym dźwięczy w słowach «pokój» i «zbawienie» (*šālôm*) druga część składowa nazwy Jerozolimy, co dla ludzi starożytnych było czymś więcej niż tylko wyszukaną grą wyrazów”. L. Alonso Schökel i A. Strus⁸ nawiązując do autorów starożytnych, uważają że Ps 122 spożytkowuje dźwiękowe podobieństwa obydwóch części imienia Jerozolimy. Starożytnego poety, jak i słuchacza — odbiorcy poezji, nie interesowała naukowa etymologia nazwy⁹, lecz wystarczało mu dźwiękowe podobieństwo wyrazów, by kojarzyć ich znaczenia. Przykłady podobnych ludowych etymologii w Starym Testamencie są bardzo liczne, choćby wspomnieć takie imiona jak Abraham, Jakub, Izrael. Druga część nazwy *jrwsłm* jest oczywiście związana w psalmie z wyrazem *šālôm*, pokój. Zaś pierwsza część tej nazwy *jrw*, dzięki temu, że Jerozolima była uważana za miasto par excellence i mogła być określana po prostu mianem „miasta”, jak Rzym słowem „Urbs”, została skojarzona z hebrajskim wyrazem *ir*, tzn. miasto. Przejście dźwiękowe *jrw* — *jeru* — *iru* — *ir* wydaje się całkiem naturalne. Tak więc konstrukcja psalmu da się widzieć w owym muzyczno—dźwiękowym założeniu poety. Introdukcja (1–2) zapowiada temat psalmu: jak radosną jest rzeczą znaleźć się w obrębie miasta Jerozolimy z delikatną asonancją *je ru ša lāim* — *šeraik* (Jeruzalem — twoje bramy). Pierwsza strofa (3–5) rozwija temat miasta, ośrodek kultu i sądownictwa „Jeruzalem, zbudowane jak miasto” (3a) z dość wyraźną konsonancją *jeru* — *ir*. W drugiej strofie temat miasta pozostaje

⁴ Euzebiusz z Cezarei, In Ps 75: „Salēm men gar hermēneuetai eirēnē. Hierousalēm de horasis eirēnēs. Według św. Hieronima, PL 23, 783. Także Filon, Orygenes, Cyryl Al., Prokopiusz i in. Zob. F. Wutz, *Onomastica sacra*, Leipzig 1914, 110 i passim.

⁵ Św. Hieronim, *Liber de nominibus hebraicis*, PL 23, 829: „Salem enim pax interpretatur, Jerusalem autem visio pacis”. Tłumaczeniem tym chętnie posługuje się św. Augustyn w *Enarrationes in Psalmos*. Zob. F. Wutz, *Onomastica sacra*, 109 i passim.

⁶ Inne tłumaczenia to *horos eirēnēs* „góra pokoju” (hebr. *har šālôm*), lub *hieron eirēnēs* „sanktuarium pokoju”, przy zastosowaniu greckiej etymologii do pierwszej części imienia. Zob. F. Wutz, *Onomastica sacra*, 238 i passim.

⁷ A. Weiser, *Die Psalmen* (ATD 14/15), Göttingen⁶ 1963, 500; podobnie rzecz objaśniał A. F. Kirkpatrick, *The Book of the Psalms*, Cambridge 1957, 741.

⁸ L. Alonso Schökel — A. Strus, *Salmo 122, Canto al nombre do Jérusalén*, Bib 61 (1980) 234—250.

⁹ W naukowej etymologii nazwa „Jeruzalem” znaczy tyle co „fundacja (boga) Szalema”. Zob. G. Fohrer, *Siōn*, TWNT VII, 292 n; M. Burrows, IDB II, 843; A. Negev, w: *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, Jerusalem 1972, 166.

w „twierdzach” i „pałacach” (w.7), ale poeta koncentruje się na rozwinięciu drugiej części nazwy *šālôm*. Słowo *šālôm* występuje tu trzy razy w trzech kolejnych wersetach, a w czwartym wersecie jest za nie postawione słowo bardzo bliskie znaczeniowo *tôb*, dobro. Z tym kluczowym słowem *šālôm* współdźwięczą liczne terminy, znowu nagromadzone z premedytacją: *ša'âlû, š'elôm, j'ru-šālaim, jišlajû, šālôm, šalwâh, šālôm*¹⁰. Każdy werset kończy się zaimkiem dzierzawczym drugiej osoby żeńskiej, przez co strofa uzyskuje nie tylko tak rzadki w poezji hebrajskiej rym, ale też swoisty nastrój uczuciowy: poeta przemawia do Jerozolimy jakby była osobą, piękną dziewczyną, narzeczoną ludu czy matroną. Ona ma swoje sługi (por. Ps 102, 15) i swoich przyjaciół, którzy ją kochają. Oto tekst tej strofy:

- Ps 122, 6 Niech się modlą o pokój dla Jeruzalem,
niech będą bezpieczni ci, co ją miłują¹¹
7 Niech będzie pokój w twoich murach,
dostatek w twoich pałacach!
8 Przez wzgląd na moich braci i moich bliskich
będę mówił: „Pokój niech będzie w tobie!”
9 Przez wzgląd na dom Jahwe, Boga naszego,
będę prosił o dobro dla ciebie.

Tak więc pokój napełnia całą Jerozolimę. Ten „pokój” w naszym fragmencie oznacza, podobnie jak w innych teologicznych wypowiedziach ST, pełnię wszelkich dóbr, ich spokojne i bezpieczne zażywanie, a więc pełnię zbawienia. Ale to zbawienie nie jest jakąś magiczną siłą, przysługującą Miastu Świętemu. Psalmista bowiem życzy tego pokoju — zbawienia Jerozolimie jako daru Bożego, o to zbawienie się modli i do takiej modlitwy zachęca innych (por. Ps 69,36). To zbawienie płynie z miejsca obecności Jahwe, z domu Pańskiego. Wychodząc stąd, zbawienie napełnia całe Miasto Święte i udziela się wszystkim „miłującym Jerozolimę”, braciom i przyjaciołom psalmisty, pokoleniom Izraela.

2) W architektonicznej strukturze Jerozolimy „dom Jahwe” i „dom Dawida” stanowiły jedną całość, nadającą całemu miastu charakter podwójnej stolicy. Ps 122 wyraził to pięknie, kładąc na początku i na końcu opisu Jerozolimy „dom Jahwe” a dokładnie w środku poematu — „dom Dawida”. Jest więc zrozumiałe, że zbawienie, które wychodzi z domu Pańskiego, spowija przede wszystkim „dom Dawida”, tzn. panującego króla i wszystko, co z nim jest związane.

Psalmy 2 i 110 ukazują wyraźnie, jak Jahwe ze Syjonu staje „po prawicy” króla, by go wspierać w rozprawie z narodami pogańskimi. Zwycięstwo króla i jego ocalenie pochodzi wyłącznie od Jahwe. Ps 20 ukazuje uroczystą liturgię

¹⁰ Por. H. Gunkel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt* (HAT), Göttingen⁵ 1968, 543.

¹¹ Tak TM. Kierując się względami stylistycznymi i pewnym Ms hebrajskim, BHS uważa za prawdopodobną lekcję *ôhâlajik* „twoje namioty”. Tak czytał już Gunkel. Ale propozycji tej sprzeciwia się wyraźnie wersja ll Q Ps^a *whbjk*. Por. M. Dahood, *Psalms. Introduction, Translation, and Notes* (Anchor Bible 16—18), Garden City—New York¹¹ 1982, vol. 3, 207.

na Syjonie na intencję króla „w dniu ucisku” (w. 2). Król składa Bogu liczne ofiary i całopalenia (w. 4). Wspólnota kultowa wyraża swe prośby przez usta chóru śpiewaków. Cała ta modlitwa koncentruje się znów wokół prośby, spinającej w jedno cały utwór: „Niech cię ocali imię Boga Jakuba” (w. 2) i „Jahwe, zbaw króla!” (w. 10). W środku rozlega się wyrocznia zapewniająca zbawienie: „Teraz wiem, że Jahwe ocali swego pomazańca” — *attāh jādaṭī kī hō-šā Jahwe mēšihō* (w. 7). Ocalenie ma przyjść nie przez rydwany czy przez konie, tzn. siłę oręża, lecz przez „moc imienia Jahwe” i przez „możne czyny zbawczej Jego prawicy” (ww. 7.8). I zbawienie to ma przyjść właśnie ze Syjonu: „Niech (Jahwe) ześle tobie pomoc ze świątyni, nie cię wspiera ze Syjonu!” (w. 3).

Zaś Ps 18 przedstawia sytuację po odniesionym zwycięstwie: król przychodzi do świątyni (w. 7) i tu śpiewa swoje dziękczynienie dla Jahwe¹². Według nagłówka psalmu i 1 Sm 22 śpiewakiem jest sam Dawid i wskazówka ta wciąż zachowuje swoją wartość¹³. We wstępnej inwokacji król nazywa Boga takimi tytułami: „mocy moja”, „ostoję moja”, „twierdzo moja”, „wybawicielu mój”, „skała moja”, „tarczo moja”, „rogu zbawienia mego”, „obrono moja” (ww. 2–3). Biblia Jerozolimska dołącza do w. 2 jeden stych z paralelnego 2 Sm 22,3: „wybawicielu mój, wybawiłeś mnie z ucisku”. Uderza ogromne nagromadzenie tych określeń Boga, z których wszystkie bez wyjątku charakteryzują Jahwe jako obrońcę i wybawiciela¹⁴. Wszystkie te określenia mają uwypuklić pojęcie centralne, że mianowicie Jahwe jest wybawicielem (*mēfallēti*) i zbawicielem (*mōšiq*). Wydaje się, że te tytuły wywodzą się z jerozolimskiego środowiska prawa azylu. W tym sakralnym języku doniosłą rolę miało pojęcie „skały” (*sūr*). Święta Skała, na której była zbudowana świątynia, uchodziła za niewzruszony punkt oparcia dla całego świata (Ps 125,1). Z biegiem czasu obraz ten przeniesiono na Jahwe, który teraz sam zostaje nazwany „skalą niewzruszoną”¹⁵. Do Niego jako do „twierdzy”, „ostoi”, „tarczy” ucieka się król w godzinie niebezpieczeństwa. Bo „Jahwe ...jest twierdzą zbawienia (*mā’ōn jēšū’ōt*) dla swego pomazańca” (Ps 28,8).

Zbawienie, jakiego król oczekuje od Boga, jest o wiele szersze, aniżeli ocalenie przed atakami nieprzyjaciół. Jak szeroko pojmowane jest to zbawienie, widać najlepiej w Ps 21, który jest liturgiczną, świątynną modlitwą za króla, liturgią sprawowaną w obecności króla, najprawdopodobniej w dzień koronacji czy jej rocznicy, a może liturgią dziękczynną za odniesione zwycięstwo¹⁶. Utwór wykazuje wiele podobieństw strukturalnych z psalmem poprzednim (20), albowiem są tu również elementy dziękczynienia, prośby i występuje wy-

¹² H. J. Kraus, *Psalmen* (BKAT 15,1–2), Neukirchen—Vluyn⁴ 1972, 141; A. Deissler, *Die Psalmen*, Leipzig 1965, Bd. 1, 81 nn.

¹³ O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen³ 1964, 555; A. Lancelotti, *Salmi* (NVB 18), Roma 1977, vol. 1, 157.

¹⁴ Por. S. Emilia Ehrlich, *Określenia Boga w I Księdze Psalmów*, RBL 30 (1977) 41.

¹⁵ Ps 18,3; 19,15; 27,5; 31,3.4; 42,10; 62,3; 71,3; 78,35.

¹⁶ Deissler, *Psalmen*, 92 n. Inni autorzy często akcentują niekreśloność sytuacji Psalmu.

rocznia prorocka czy kapłańska. Ale najbardziej widoczna jest ta zbieżność w temacie: jak poprzednio tak i teraz chodzi o zbawienie królewskie.

Temat został znakomicie uwypuklony przez strukturę psalmu, w której możemy z łatwością wyróżnić introdukcję (w. 2) i konkluzję (w. 14), przejściowy wiersz 8, oraz dwie sekcje, ww. 3–7 i 9–13¹⁷. Zamieszczony na początku i na końcu utworu zwrot „Jahwe *b^eūzzekā*” (ww. 2 i 14) i tworzący znakomitą inkluzję dla całego psalmu, wskazuje na źródło zbawienia królewskiego (w. 2b). Zaś dwie strofy korpusu psalmu są zbudowane na zasadzie paralelizmu antyteycznego: pierwsza rozwija w pięciu formułach temat zbawienia królewskiego, a druga również w pięciu formułach ukazuje zagładę nieprzyjaciół króla. Jest oczywiste, że ta druga strofa, jak każdy paralelizm antyteyczny, ma za zadanie uwypuklić myśl zasadniczą, w tym przypadku zbawienie króla. Zagłada nieprzyjaciół zawiera klęskę w bitwie (w. 9) zniszczenie przez ogień (w. 10), eksterminację potomstwa (w. 11) niepowodzenie przewrotnych planów (w. 12), ucieczkę, może uprowadzenie do niewoli (w. 13). Jest to więc zagłada totalna. Jakże wspaniałe musi być — przez antytezę — zbawienie króla! Oto lista dobrodziejstw, jakie spływają na króla od Boga:

- w. 3 spełnienie pragnień serca i życzeń warg
- w. 4 błogosławieństwo, złota korona, *bir^ekôt t ôb*
- w. 5 życie najdłuższe, wieczne, *hajjîm ‘ôlām wā^eed*
- w. 6 chwała zbawienia i dostojeństwo, *kābôd j^e šû^eat*
- w. 7 błogosławieństwo wieczne, radość *b^erākôt lā^ead*

przed Bożym obliczem

Z łatwością można zauważyć, że zgromadzone tu pojęcia, obrazy, symbole, nie tworzą rozwoju myśli, lecz raczej są poetyckim drażnieniem centralnego pojęcia „życia po najdłuższe dni, na wieki i na zawsze” (w. 5)¹⁸. Najbliższym synonimem tego „życia” jest *j^ešû‘āh*, zbawienie Boże (w. 6). Jak w Ps 133,3 synonimem zbawienia jest tutaj błogosławieństwo. W naszym fragmencie pojęcie to występuje dwukrotnie w ww. 4 i 7 i za każdym razem w liczbie mnogiej *bir^ekôt*, *b^erākôt*. Nie jest to pluralis abstractionis, jak nie jest abstrakcją zbawienie. Jest to pluralis intensitatis, dla wyrażenia bogactwa i pełni owego błogosławieństwa¹⁹.

Zbawienie królewskie jest kompletne i doskonałe. Niesie ono w sobie wszystko, co zdolne było pomyśleć serce króla i co zdołały wypowiedzieć jego wargi. Tę pełnię wyraża również symbol „złota najczystsze”, rzeczy boskiej par excellence. W promieniach tego zbawienia postać króla jaśnieje boskim blaskiem, staje się odbiciem Jego chwały i łaski. Boskie atrybuty „chwała i blask” (*hôd w^ehādār*) stają się teraz udziałem króla (por. Ps 96,6; 104,1). W tym też świetle należy czytać zasadniczą modlitwę króla o „życie wieczne” (*hajjîm ‘ôlām*). Czy chodzi tu tylko o długie osobiste życie króla na ziemi? I czy może chodzi tu tylko o przedłużenie jego egzystencji w długim trwaniu dy-

¹⁷. W. Quintens, *La vie du roi dans le Psaume 21*, Bib 56 (1975) 516—541.

¹⁸. Tamże.

¹⁹. P. Joüon, *Grammaire de l’hébreu biblique*, Rome 1965, § 136 g; M. Dahood, *Psalms III*, 379 n.

nastii zgodnie z obietnicą 2 Sm 7?

Poważni egzegeci uważają, że chodzi tu o coś więcej²⁰. „Życie króla na wieki” powinno również stać się partycypacją w pełni życia Jahwe. Musi tu chodzić również o szczęśliwe życie króla po jego śmierci. Król modli się, aby — raz „dołączony do ojców” — mógł na zawsze oglądać zbawienie, które Jahwe przyniósł swemu ludowi na zawsze przez niego i przez przedstawicieli jego dynastii.

3) Zbawienie, jakie Bóg zlewa na Jerozolimę i na swego pomazańca, jest ostatecznie przeznaczone dla Izraela, dla całego ludu wybranego i każdego pojedynczego Izraelity.

Nie inaczej bowiem jak przez króla panującego na Syjonie, w Izraelu zapanać pokój i sprawiedliwość, a kraj napełni się obfitością wszelkich dóbr (Ps 72,3–7.16). Nie kto inny jak król Dawidowy ma wybawić (*gāāl*) biednych i uciśnionych z nędzy i ocalić (*jāša Hif*) ich życie od śmierci (Ps 72,13–14). Przez tego króla spełni się obietnica dana Abrahamowi i błogosławieństwo Boże spłynie na Izraela i na wszystkie narody (72,17). Toteż osadzenie na Syjonie króla Dawidowego jest według Ps 2 bożym aktem zbawczym²¹.

Ps 147B, 12–13 zaprasza Jerozolimę do wielbienia Boga za to, że umacnia jej bramy i błogosławi jej synom oraz zapewnia pokój granicom, tzn. rozciąga swą opiekę nad całą ziemią Izraela. Dlatego uciśniony, znajdujący się w jakimkolwiek niebezpieczeństwie, Izraelita zwracał swój wzrok i myśli ku Jerozolimie, ku „świętemu pałacowi Jahwe” (Jon 2,5–8), skąd spodziewał się ratunku i pociechy. Patrząc na biedę i ucisk „swojego ludu” (Ps 14,4–5), psalmista woła do Jahwe jako jedynej ucieczki:

„Niechże się okaże ze Syjonu zbawienie Izraela!
Kiedy Jahwe odmieni losy swego ludu,
rozraduje się Jakub, ucieszy się Izrael.”

(Ps 147,7).

Psalmista wygląda i oczekuje dla całego Izraela jakiegoś totalnego obrotu spraw, zbawczego zwrotu obejmującego wszystkie dziedziny życia²², który przyniósłby ludowi radość i wesele. Ten zwrot powinien nadejść „ze Syjonu”, z siedziby Boga Izraela. Pan, „co mieszka na Syjonie” (Ps 9,12) i jest „królem na wieki wieków” (Ps 10,16)²³, jest wzywany jako „ucieczka dla uciśnionego” i „mściciel krwi ubogich” (Ps 9,10.13). On może biedaka „podnieść z bram śmierci” (9,14), a ten po ocaleniu stanie w „bramach Córy Syjońskiej”, by wysławiać wielkość Bożego zbawienia (ww. 14.15). Jakże znamienne jest to ze-

²⁰ A. Deissler, *Psalmen*, 93; tenże: *Das lobpreisende Gottesvolk in den Psalmen*, w: *Sentire Ecclesiam*, Festschrift für K. Rahner, Freiburg 1961, 326; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München⁶ 1969, Bd. 1, 332; Quintens, art. cyt., 531.

²¹ R. Press, *Jahwe und sein Gesalbter*. Zur Auslegung von Psalm 2, ThZ 13 (1957) 329.

²² Zwrot *šûb* ('et) *š'êbût* znaczy „odmienić czyjś los na lepsze, przywrócić do poprzedniego szczęścia”. Por. Iz 52,8; Ps 53,7; 126,1; Nah 2,3. Zob. F. Zorell, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, 826.

²³ Psalm 9 i 10 w TM rozdzielone, stanowią niewątpliwie jedność literacką, o czym świadczą akrostych alfabetyczny oraz starożytne przekłady LXX i Vg.

stawienie w dwóch kolejnych wierszach dwóch zwrotów: *ša'ārê māwet i ša'ārê bat*—Sijjôn²⁴. W tej antytezie „bramy śmierci” — „bramy Córy Syjońskiej” — miasto Jerozolima jawi się jako uosobienie życia, młodości, szczęścia.

Psalmiści wiedzieli doskonale, że życie nie jest jakąś siłą ze siebie wychodzącą ani w sobie ugruntowaną²⁵. W tym względzie oni widzą się jako całkowicie zależni od Boga. Tylko On jest „Bogiem mego życia” (Ps 42,9), tylko „przy Tobie jest źródło życia” (Ps 36,10) — wyznają psalmiści z całą pokorą. Tylko u Niego jest zbawienie i nie ma go u książąt tego świata. Gdy nieprzyjaciele naigrawają się z psalmisty, że Bóg go absolutnie nie ocali, to on wyznaje, że Jahwe jest jego tarczą i woła doń: „Powstań Jahwe, zbaw mnie, Boże mój!” (Ps 3,3.8). Znane z historii Arki zawołanie: *qûmâh Jahwe!* (Lb 10,35), wskazuje, że psalmista spodziewa się ratunku od tronu Jahwe na Syjonie. I rzeczywiście: „Jahwe odpowiedział mi z góry swej świątyni” (w. 5) i poraził nieprzyjaciół psalmisty (w. 8). W konkluzji może psalmista podjąć szydercze słowa jego wrogów, ale w przeciwnym sensie: „U Jahwe jest zbawienie!” (w. 9). Ta piękna inwersja jest odzwierciedleniem całkowitej odmiany losu psalmisty, jaka się dokonała w świątyni²⁶.

Jak bogate jest to zbawienie, ukazuje Psalm 146: Jahwe, Bóg Syjonu, który „króluje na wieki” (w. 10), jest pomocą dla Izraela, a więc oddaje sprawiedliwość uciśnionym, daje chleb głodnym i wolność jeńcom, przywraca wzrok niewidomym, podnosi pochylonych, miłuje sprawiedliwych, strzeże przychodniów, chroni sierotę i wdowę (ww. 5–9). Trzeba się strzec przed pochopnym, a niestety jakże częstym, ograniczaniem tego zbawienia psalmistów do sfery ziemskiego życia, do doczesnych dóbr ziemskich, do uwolnienia z niewoli, z rąk nieprzyjaciół, podźwignięcia z choroby. Jeszcze wyraźniejszy obraz zbawienia jawi się w Ps 85, jednym z najpiękniejszych psalmów, włączonym do zbioru Korachitów²⁷. Znajdujący się w głębokiej niedoli²⁸ Izrael błaga Boga o zbawienie: „Odnów nas, Boże, Zbawco nasz!” (w. 5a) i ponawia wyznanie: „Ty sam odnowisz nasze życie” (w. 7). Jest oczywiste, że Izrael modli się tu o nowe, pełniejsze życie²⁹, a więc takie, gdy Bóg „odpuści winę swojemu ludowi” (w. 3), kiedy „udzieli pokoju swoim świętym”, kiedy „Jego Chwała zamieszka na ziemi”, kiedy „miłość i wierność spotkają się razem”, a „sprawiedliwość i pokój się ucałują” (9–12). Słusznie zinterpretował ten psalm Euzebiusz z Cezarei³⁰ mówiąc, że to zbawienie dokonało się w Jezusie Chrystusie i że to

²⁴. A. Deissler, *Psalmen*, 57.

²⁵. H. J. Kraus, *Theologie der Psalmen* (BKAT 15/3), Neukirchen—Vluyn 1979, 204.

²⁶. Por. J. S. Kselman, *Psalms 3: A Structural and Literary Study*, CBQ 49 (1987) 572—580.

²⁷. E. Lipiński, *Psaumes I. Formes et genres littéraires*, DBSuppl IX, 86—92; tenże: *Le Psaume 85. Le salut set proche*, „Assemblées du Seigneur” 5 (1966) 24—31.

²⁸. Często egzegeci uważali, na podstawie wyrażenia *šabtâ šebît* (w. 2), że tą niedolą jest wygnanie. Jednakże ten zwrot należy rozumieć tak samo jak wyrażenie *šub šebût* w Ps 14,7, tzn. „odmienić los”. Lipiński, *Le Psaume 85*, s. 24, nota 2; Dahood, *Psalms II*, 286.

²⁹. *New English Bible* przekłada „give us a new life”.

³⁰. PG 23,1020 n.

zbawienie ujrzał na Syjonie Symeon, gdy wziął na swe ręce Jezusa i rzekł: „Nunc dimittis servum tuum, quia viderunt oculi mei salutare tuum” (Łk 2,29–30).

Toteż miejsce obecności Boga na Syjonie jest dla psalmistów źródłem życia. Tutaj „synowie Adama chronią się w cieniu Jego skrzydeł”, tutaj On „syci ich tłuszczeniem swego domu”, „poi potokiem swoich rozkoszy”, „albowiem w Tobie jest źródło życia i w Twojej światłości oglądamy światłość” (Ps 36,8–10). Tutaj w cieniu Miejsca Najświętszego, pod rozpiętymi skrzydłami cherubinów, znajduje pobożny upragniony azyl, obronę przed prześladowcami. Tu bierze udział w uczcie ofiarnej *šelāmim*, dającej wspólnotę z Bogiem i z braćmi. Na dziedzińcach domu Pańskiego Izraelita pije z „kielicha zbawienia” (Ps 116B,13.19). Tutaj psalmistę spowija światłość, inny symbol zbawienia, łaskę Bożą (Ps 36,8). Wpatrując się w Boga w świątyni, psalmista dochodzi do wniosku, że „łaska Twoja jest cenniejsza od życia” (Ps 63,4.5). To światło, to zbawienie, ta łaska jest na Syjonie tak obfita, że psalmista porównuje ją do rosy Hermonu: „Jak rosa Hermonu, która spada na górę Syjon; bo tam udziela³¹ Jahwe błogosławieństwa, życia na wieki” (Ps 133,3). Rosa w okolicach góry Hermon jest tak obfita, iż rankiem ma się wrażenie jakoby nocą spadł rzęsisty deszcz³². Tak też obficie Bóg wylewa na Syjonie swe błogosławieństwo i „życie na wieki”. Wyrażenie *hajjîm qd hā’ôlām* (życie na wieki) jest nieraz tłumaczone jako długie życie na ziemi³³. Ale już sama rosa w Iz 26,19 symbolizuje zmartwychwstanie i nieśmiertelność. Pełnia życia, jakiej szukał pobożny u Boga na Syjonie, była oczywiście czymś więcej niż nawet najdłuższe życie na ziemi. Świadczą o tym rozliczne wypowiedzi Psalterza.

Najpiękniejsze świadectwo tej wiary zostawił pewien mędrzec izraelski w Ps 73, który zagłębiając się w trudnym problemie powodzenia grzeszników, o mało nie uległ pokusie „światowego myślenia” (w. 15). Na udręczone serce spłynęło jednak nieoczekiwane światło Boże, skoro psalmista „wszedł *él miqdêšê Êl*”. Jedni egzegeci tłumaczą to ostatnie określenie przez „tajemnice Boże” albo „święte sprawy Boże”³⁴. Inni sądzą, że w określeniu tym jest zawarte Pismo święte, objawienie mądrości Bożej (por. Prz 9,1–7; Syr 14,21–27). Ale dzisiaj coraz liczniejsi egzegeci widzą tu określenie świątyni³⁵, a użyta tu liczba mnoga staje się zupełnie zrozumiała w świetle podobnych

31. Hebr. *siwwāh* (RSV „has commanded”, BJ „a voulu”) z biernikiem rzeczy przydzielonej nabiera znaczenia „udzielać, obdarowywać” (La Bible de la Pléiade „a conféré”).

32. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, London³ 1895, 65. Piszący te słowa miał możliwość doświadczyć tego zjawiska podczas podróży po Jordanii.

33. Tak np. interpretuje L. E. Toombs, *The Psalms. w: The Interpreter's One—Volume Commentary on the Bible*, ed. by Ch.M. Laymon, Nashville—New York 1971, 298.

34. J. Prado, *De Veteris Testamenti doctrina sive de libris didacticis V.T.* (Praellectiones Biblicae, ed. H.Simón), Torino—Madrid 1954, vol. 2, 238. Podobnie Buber, Kittel, Psalterium Pianum, Biblia Tysiąclecia.

35. E. Beaucamp, *Voie nouvelle pour l'exégèse du Psaume 73*, w: *Studia Hierosolymitana in onore di P. B. Bagatti* (Studii Biblici Franciscani Collectio Maior 23), Jerusalem 1976, vol. 2, 44–46. Tak też uważają H. Schmidt, H.J. Kraus, J. Harvey, S. Łach.

ugaryckich określeń mieszkania bóstwa. Zarówno Septuaginta jak i Wulgata oddały termin w liczbie pojedynczej „sanctuarium Dei”. Teraz psalmista widzi nieuchronną ruinę grzeszników i swoje szczęśliwe przeznaczenie:

- Ps 73, 23 Lecz ja nieustannie jestem z Tobą,
 Tyś ujął moją prawicę;
 24 Prowadzisz mnie według swojej rady,
 i na koniec przyjmujesz mnie do Chwały.
 25 Kogóż mam w niebie poza Tobą?
 A gdy z Tobą jestem, nie cieszy mnie ziemia.
 26 Niszczę moje ciało i moje serce,
 opoką mego serca i częścią moją — Bóg na wieki.

Znalazszy się w obecności Boga, psalmista czuje Jego podtrzymującą i prowadzącą obecność: „Tyś ujął moją prawicę”. Bóg prowadzi psalmistę ku ostatecznemu spełnieniu, ku novissima (*áhar*), które jawi się diametralnie inaczej niż *áhârít* grzeszników: „na koniec przyjmujesz mnie do chwały”. Kierując się LXX (*meta doksēs*) i Wulgatą (*cum gloria*), trzeba by hebrajskie *kābōd* tłumaczyć jako *accusatif de maniére*³⁶ „z chwałą”³⁷. Tutaj jednak „chwała” zdaje się być uosobionym atrybutem Bożym, Bożym majestatem, hipostatą³⁸. I dlatego „przyjmujesz mnie do chwały”, znaczy tyle co „do siebie”³⁹. Godne zauważenia jest też użycie czasownika *lāqah*, który w dwóch sławnych przypadkach Henocha (Rdz 5,24) i Eliasza (2 Krl 2,1) wyraża nie co innego jak porwanie do nieba, wniebowzięcie. W Ps 49, który traktuje o tej samej materii co Ps 73, termin ten wyraża wyzwolenie z „mocy szeolu” (w. 16). Wobec tej świetlanej perspektywy, kiedy opoką i wiecznym dziedzictwem staje się Bóg, wszelkie ziemskie dobra i korzyści tracą swój blask. Nawet „ciało”, a więc całe to obecne życie psalmisty z tym wszystkim, co dobrego może zaoferować w sferze fizycznej (*bāšār*) czy duchowej (*lebāb*), nie ma większego znaczenia. Psalmista gotów jest wyrzec się tego wszystkiego dla dobra najwyższego, jakim jest Bóg⁴⁰.

4) Zbawienie skumulowane w Mieście Bożym jest tak obfite, że nie może się ograniczyć tylko do synów Izraela. W przyszłych czasach rozleje się ono jak potężna rzeka na wszystkie kraje i narody. Taką wizję Jerozolimy „rodzącej” dla Boga wszystkie narody ziemi kreśli Psalm 87. Pieśń ta wychwala najpierw założoną na świętej górze siedzibę Najwyższego (Króla), przez Niego ukochaną i umacnianą (ww. 2.5). Korpus psalmu stanowią wiersze 4–6, a ich tematem jest rodzenie się na Syjonie:

³⁶. Joüon, *Grammaire*, § 102 s i 126 d.

³⁷. Tak tłumaczy S. Łach, *Psalmy*, Poznań 1986, 183. Natomiast Bible de Jérusalem „derrière ta gloire tu m’attireras”.

³⁸. Por. M. Weinfeld, *kābōd*, TWAT IV, 34.

³⁹. Nasz przekład reprezentują również: *Psalterium Pianum*, BT, Borowski i in.

⁴⁰. „In conclusione: vita con Dio, sentita e goduta con visione «mistica», oltre la tomba, sarebbe quanto il Salmo 73 ci offre come soluzione al lancinante problema che per lungo periodo ha tormentato l’anima ebraica nei suoi migliori rappresentanti, le cui luci sono state come bagliori forieri del N.T.”

- Ps 87, 4 Wpiszę⁴¹ Rahab i Babel wśród tych, co mnie znają,
oto Filistea i Tyr razem z Kusz:
„Ten się tam narodził”.
- 5 A Syjon będą nazywać matką:
„Każdy bowiem urodził się w niej”
i Najwyższy sam ją umacnia.
- 6 Jahwe wylicza w spisie narody
„Ten się tam narodził”.

W tych wersetach poeta jakby „podśluchiwał” słowa czynionych przez Boga zapisów i ujmuje je w formę wyroczni⁴². Sporządzanie dokładnych rejestrów prawdziwych synów Izraela było wielką troską jego przywódców zarówno w dobie formowania się Izraela na pustyni (por. Lb 1–3; 26) jak i w czasach odbudowy po niewoli (por. Ez 2; Ez 13,9). Obraz ten przeniesiony na plan duchowy dał początek idei „księgi żywych”, sporządzanej w niebie przez samego Boga, a zawierającej imiona wszystkich sprawiedliwych, tzn. członków wspólnoty Bożej (por. Ps 69,29; Dn 12,1; Ap 20,15). Treść Bożego zapisu jest bardzo ciekawie wkomponowana w korpus psalmu, stanowiąc pewną stylistyczną całość, chiastyczną i rymującą się:

- w.4b zeh jullad šām
w.5a iš w^eiš jullad bāh
w.6b zeh jullad šām

Przez ten akt rejestru jakaś osoba zostaje urzędowo uznana za „obywatela” miejsca, w tym wypadku Jerozolimy, miasta Bożego. Akt ten więc oznacza duchowe „usynowienie”, Bożą adopcję. Owa adopcja rozciąga się na Rahab, Babel, Filistę, Tyr i Kusz, podjęte w zaimkach *zeh* (dwukrotnie) i *iš w^eiš*. Obydwa zaimki w naszym kontekście odnoszą się do zbiorowości, a drugi zawiera nadto ideę kompletności „jak jeden mąż, każdy”⁴³. Ten środkowy element chiasmu wyraża myśl zasadniczą⁴⁴. I oto „ten” staje się w punkcie szczytowym „każdy”, a przysłówek „tam” zostaje zastąpiony złożeniem zaimkowym „w niej”, czyli w Jeruzolimie. I dlatego mało prawdopodobna jest opinia Krausa⁴⁵, że chodzi tu o Izraelitów rozproszonych w diasporze z prozelitami spośród innych narodów. Psalm ukazuje, i to z wielką emfazą, wizję wejścia do ludu Bożego licznych, tzn. wszystkich ludów ziemi. W wyliczeniu tym nie chodzi autorowi o podkreślenie myśli, że nawet tacy wrogowie Izraela jak Egipt (Rahab) czy Babilon zostaną przyjęci do grona synów Boga, ale wyliczając narody dokładnie z czterech stron świata względem Palestyny, wyraził powszechność, uniwersalizm owego nawrócenia. W ten oto sposób Jeruzolima ujawni swoje

⁴¹ Hebr. *'azkîr*, dosłownie „wspomnę, wymienię”, w świetle w. 6 i w powiązaniu z nazwą urzędnika dworskiego *mazkîr*, którego zadaniem było spisywanie wydarzeń (2 Sm 8,16; 1 Krn 4,3), nabiera znaczenia „wpisywać”. Por. BDB 271; Zorell, *Lexicon VT*, 209.

⁴² H. J. Kraus, *Psalmen*, 601.

⁴³ „man für man, jeder wer es auch sei” — HAL 42.

⁴⁴ Por. J. Breck, *Biblical Chiasmus: Exploring Structure for Meaning*, BThB 17,2 (1987) 70–74.

⁴⁵ *Psalmen*, 604 n.

duchowe macierzyństwo względem narodów: „A Syjon będą nazywać matką” (w. 5a). Tekst masorecki ma lekcję „a będą mówić o Syjonie”, ale w tym przypadku lepsza jest lekcja LXX: *Mētēr Siōn erei anthrōpos*. Należy więc uzupełnić tekst hebrajski i czytać: *w^elassijōn ēm jē’amar*⁴⁶. Psalm bowiem rozwija ten sam obraz co Drugi Izajasz, obraz Syjonu jako matki⁴⁷. Jest tylko jedna różnica: gdy w prorockich przedstawieniach te ludy jawią się jako niższa kategoria w porównaniu z rodowitymi Izraelitami, to tu wszyscy są równi.

Oni to razem zbratani z ludem Izraela, usynowieni jako lud Boży, łączą się w zgodnej liturgii na Syjonie: „I tańcząc śpiewać będą: wszystkie moje źródła są w tobie” (w. 7). Ten ostatni zwrot TM jest najrozmaiciej poprawiany poczynając od starożytnych przekładów⁴⁸, ale niepotrzebnie, gdyż zawiera on bardzo dobrą myśl: Jak Bóg był nazywany „źródłem życia”, tak teraz Matka Jerozolima, mieszkanie Najwyższego, zawiera w sobie źródło, co więcej wszystkie prawdziwe źródła. Za F. Zorellem⁴⁹ możemy powtórzyć: „*Fontes lucis, gaudii, pacis, spei, denique omnes fontes quorumvis bonorum habemus in te, o Sion, o sancta Christi ecclesia!*”. I tu znajdujemy się w sercu i u szczytu teologii Syjonu. Jest to już Syjon mesjański. W 4 Ezd zostanie powiedziane, że Syjon jest „matką wszystkich nas”, a św. Paweł to potwierdzi „Jeruzalem jest naszą matką” (Ga 4,26). Św. Augustyn wszystko to zrekapitułował mówiąc, że w Ps 87 śpiewa się o mieście, którego my jesteśmy mieszkańcami, jeśli jesteśmy chrześcijanami⁵⁰.

Tarnów

KS. TADEUSZ BRZEGOWY

⁴⁶. Tak czytają W.S. McCullough, Kraus, NEB. Zob. BH.

⁴⁷. J. H. Schmitt, *The Motherhood of God and Zion as Mother*, RB 92 (1985) 564: „Psalm 87 is the happiest depiction of Mather Zion. The Psalm, though quite difficult in the Masoretic vocalization, is a marvelous glorying in the motherhood of Zion”. Por. R. Lack, *La symbolique du Livre d’Isaïe*, Rome 1973, 220—228; R. Abramek, *Psalm 87 o Matce narodów i źródle ich życia*, „Jasna Góra” 4 (1986) zesz. 2, 17—25; A. Colunga, *Jerusalém, la Ciudad del Gran Rey*, EstB 14 (1955) 272.

⁴⁸. Por. BHS. Ale już św. Hieronim w przekładzie iuxta Hebraeos tłumaczył „omnes fontes mei in te”. Tak też czynią Prado, Łach, BT.

⁴⁹. F. Zorell, *Psalterium ex hebraeo latinum*, Romae 1928, 154.

⁵⁰. *Enarrationes in Ps 86*, nota 1. PL 37, 1100. Por. G. Bedouelle, *Pragnienie oglądania Jerozolimy*, „Communio” 6 (1986) nr 2, 57—70.

Ks. Antoni Tronina

ŚWIADECTWA EPIGRAFICZNE O POCZĄTKACH IZRAELA

Wczesna historia szczepów, które z czasem przyjmą wspólną nazwę „Izrael”, pełna jest niejasności. Wyjdźmy od danych Księgi Rodzaju, która przedstawia przodków Izraela jako półkoczowników, przemieszczających się stop-

niowo w granicach „żyznego półksiężyca” poprzez Kanaan w kierunku Egiptu. Otóż w epoce późnego brązu ok. 1550—1200 prz. Chr. takie grupy nomadyczne poświadczane są zarówno w dokumentach klinowych (*Sūtu*) jak i egipskich (*Szaśu*). Pojawiali się oni nie tylko na stepowych terenach granicznych, ale także w lesistych górach Kanaanu, po obu stronach rzeki Jordan. W razie potrzeby zmieniali miejsce pobytu.

Nomadzi górcy w kraju rolniczym jakim był Kanaan, wykazywali mniejszą ruchliwość niż grupy koczujące na stepie i w pustyni. Powodem ich wędrówek do Egiptu była przede wszystkim konieczność szukania pokarmu dla ludzi i bydła. W Delcie Nilu wilgotność była znacznie wyższa niż w ich ojczyźnie. Taki też był zapewne powód przybycia do Egiptu biblijnych patriarchów¹.

W samym Kanaanie epoki późnego brązu struktura ekonomiczna miast—państw opierała się na rolnictwie i handlu. Nomadzi stanowili trzecią siłę polityczną w kraju². Żyli oni na marginesie społeczeństwa cywilizowanego, zwłaszcza w górach, gdzie nie sięgała kontrola państwa. Zajmowali się głównie pasterstwem kóz i owiec, zorganizowani w szczepy pod wodzą „wielkiego człowieka”. W tekstach hieroglificznych pojawiają się oni najczęściej jako rabusie, napadający na karawany kupieckie i stanowiący zagrożenie nawet dla wojsk faraona. Z drugiej strony, zarówno Egipt jak i kananejskie miasta—państwa korzystały z ich usług jako wojsk zaciężnych.

Od czasu odczytania hieroglifów egipskich zaczęto doszukiwać się wzmianek o Izraelu w odkrytych dokumentach. Ale Izrael jako liga dwunastu „pokoleń” powstać miał dopiero po wyjściu z Egiptu i osiedleniu się w Kanaanie. Dla Egiptu zresztą przybycie „patriarchów” nie było wydarzeniem szczególnej wagi. Od dawna jego granica na wschód od Deltę Nilu kontrolowała migrację nomadów z pustyni. Służyły temu celowi twierdze i posterunki wojskowe.

Papirus Anastasi VI zawiera ciekawy list, pisany około roku 1200 prz. Chr., a będący sprawozdaniem funkcjonariusza granicznego: „Zakończyliśmy przepuszczanie szczepów Szaśu z Edomu przez twierdzę Meremptacha w Teku (-Sukkot?)³ aż do sadzawek Per—Atum (-Pitom) Meremptacha w Teku, aby ocalić życie im i ich trzodom, dzięki wspaniałomyślności faraona, dobrego słońca każdego kraju”⁴.

Ten interesujący dokument może być ilustracją do biblijnego opisu przybycia przodków Izraela do Egiptu (Rdz 46,28; 47,1). Pochodzi on z czasów niewiele późniejszych od wędrówek „synów Jakuba” i dotyczy nomadów Szaśu z Edomu, sąsiadującego z Kanaanem⁵. Nadto wspomniane w tym raporcie

1. Zob. Rdz 12,9—10: „Abram przeniósł swój obóz coraz dalej, aż do Negebu. A gdy nastał głód w tej krainie, wywędrował Abram do Egiptu, by tam koczować⁵ (*gūr*).

2. Zob. M. Weippert, *Canaan, conquest and settlement of*. w: IDBSupl. (1976), 125n.

3. Por. W. Helck, *Tkw und die Ramsesstadt*, VT 15 (1965) 35—48.

4. Przekład wg ANET 259.

5. Od połowy 18. dynastii, tj. od XV wieku Egipcjanie zdają się rozróżniać nomadów Szaśu z południą (Negeb) i nomadów 'Apiru z północy (Kanaan). Tak W. Helck, *Die Bedrohung Palästinas durch einwandernde Gruppen am Ende der 18. und am Anfang der 19. Dynastie*, VT 18 (1968) 472—480.

miejsowości znane nam są z biblijnej relacji Księgi Wyjścia (1,11), co pośrednio potwierdza pobyt przodków Izraela w Egipcie⁶. „Faraonem ucisku” musiał być w takim razie Ramzes II, a wydarzenia opisane na początku Księgi Wyjścia miały miejsce na przełomie XIV i XIII wieku⁷. Natomiast historycy nie potrafią do dziś wskazać kto był „faraonem Wyjścia”: czy tenże Ramzes II, który panował 67 lat (1304—1237)⁸, czy jego syn Meremptach (1236—1223), czy też dopiero Seti II (1216—1210).

Sławna stela Maremptacha z piątego roku jego panowania (1231) niewiele tu pomaga wyjaśnić. Opowiada ona o sytuacji politycznej za czasów tego władcy i wymienia tereny zależne od Egiptu bądź też kontrolowane przezeń. Mówiąc o walkach z Libijczykami, opiewa skutki tej wyprawy na terenie Kanaanu, kontrolowanym dotychczas przez Hetytów. W zakończeniu wykazu czytamy:

„Pośród Dziewięciu Łuków⁹ żaden nie podnosi głowy.

Tehenu¹⁰ jest poddany, Hatti uspokojony.

Kanaan zdobyty ze wszystkim złem swoim,

Askalon uprowadzony, opanowany Gezer,

Jenoam obrócony w nicłość.

Izrael jest zniszczony i nie ma w nim więcej nasienia¹¹.

Charu stała się jak wdowa dla Egiptu¹².

Interpretacja tego tekstu ciągle jeszcze nie jest jednomyślna¹³. Dla nas ważna jest wzmianka o „Izraelu”, najstarsza i jedyna dotychczas w dokumentach egipskich. Determinatyw osobowy wskazuje, że chodzi tu o grupę etniczną, a nie o nazwę miejscową, jak w przypadku Gezer, Jenoam i Aszkelonu¹⁴. Z tekstu wynika tylko tyle, że w drugiej połowie XIII wieku żyła gdzieś w Palestynie grupa ludzi nazywających się „Izraelem” (egipskie *j-si-r-i-ṯ-r*). Gdyby utoż-

⁶ Zob. na ten temat monografię S. Herrmanna, *Israels Aufenthalt in Ägypten*, Stuttgart 1970 (SBS 40).

⁷ Tak np. J. Jelito, *Historia czasów Starego Testamentu*, Poznań 1961, 143, a ostatnio H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel I*, Göttingen 1984, 85n. Inicjatorem polityki prześladowań wobec przodków Izraela byłby wówczas poprzednik Ramzesa II, faraon Seti I (1318—1304 prz. Chr.).

⁸ Chronologia egipska wg M. Marciniak, *Historia Starożytnego Egiptu*. w: *Starożytny Egipt* (red. A. Szczudłowska), Warszawa 1978, 135.

⁹ Jest to określenie ludów zobowiązanych do posłuszeństwa i służby wojskowej na rzecz faraonów. Obok Górnego i Dolnego Egiptu, w skład tej Dziewiątki wchodziło jeszcze siedem okolicznych krajów.

¹⁰ Tehenu to egipska nazwa Libii, należącej do „Dziewiątki”.

¹¹ Egipski wyraz *prt* ma dwa znaczenia: „ziarno siewne” i „potomstwo”, co pozwala dwojako tłumaczyć ten tekst, bądź o zniszczeniu zasiewów, bądź też o wytepieniu mieszkańców kraju. Dawną interpretację „steli Izraela” wspomina E. Drioton, *Egipt faraonów*, Warszawa 1970, 185 (Biblioteka „Problemów” 153).

¹² ANET 376n. W tekście gra słów między nazwą Charu (Syria i Palestyna), a *charit* „wdowa”.

¹³ Różne wyjaśnienia zestawia P. Montet, *Egipt i Biblia*, Warszawa 1968, 25—27; stamdą też zaczerpnięto przekład tekstu.

¹⁴ G. W. Ahlström i D. Edelman, *Mernephtah's Israel*, JNES 44 (1985) 59—61 z faktu, że Izrael występuje tu obok Kanaanu wnioskują, iż nazwa ta oznacza region Palestyny, zapewne jej część górską, rzadko zaludnioną, bądź też Zajordanię.

samić tę grupę z przodkami historycznego Izraela, wówczas trzeba by datować wyjście z Egiptu jeszcze za panowania Ramzesa II.

Ale, jak słusznie wywodzi H. Donner¹⁵, równie dobrze taka wspólnota mogła istnieć w górach Kanaanu jeszcze zanim Mojżesz wyprowadził z Egiptu swoich „Hebrajczyków” (*‘ibrijjîm*)¹⁶. W onomastyce zachodniosemickiej musiało imię Izrael występować już w XIII wieku, skoro spotykamy je w jednym ze spisów posiadaczy rydwanów w Ugarit jako nazwę osobową¹⁷. André Lemaire łączy nazwę Izraela z imieniem własnym *sr’l* na ostrakonach nr 42 i 48 ze Samarii, i wyprowadza od eponima szczepu Asrielitów w pokoleniu Manasse (Lb 26,31; Joz 17,2; 1 Krl 7,14)¹⁸. Etymologia tego imienia wywodzi się od rdzenia *jsr* „być prawym, rzetelnym, wiarygodnym” lub też *śrh* „walczyć”: El walczy, wspomaga¹⁹. W każdym razie jest to imię teoforyczne, którego drugi człon świadczy jeszcze o kulcie bóstwa El (ilu), znanego dziś dobrze jako głowa panteonu semickiego²⁰.

Dane „steli Izraela” zgodne są z innymi dokumentami egipskimi. Potwierdzają one, że u schyłku późnego brązu i na początku wczesnego żelaza powstawały w Syrii—Palestynie nowe organizmy polityczne. Obok dawnych miast—państw, i wyrosłych z nich państweczek terytorialnych, zaczęły się pojawiać nowe ludy, których solidarność wzajemna była wynikiem nie tyle zamieszkiwania na jednym terytorium, co raczej wspólnoty krwi.

Aramejczycy występują po raz pierwszy w tekstach z czasów Amenhotepa II, a więc już w XIV wieku, a ponownie za panowania Meremptacha²¹. Kolejno pojawiają się Moabici (w piątym roku Ramzesa II, tj. około 1300), Edomici (w ósmym roku Meremptacha: 1228), wreszcie Filistyni (w ósmym roku Ramzesa III, tj. 1190). Po upadku władzy egipskiej w Kanaanie, zadomowili się tam ci ostatni jako koloniści Ramzesa III, zajmując kolejne miasta—państwa. Wówczas także Aramejczycy, Edomici, Moabici, Ammonici oraz Izraelici przekształcili swoje ligi plemienne w państwa narodowe, rządzone przez królów. Miało to miejsce zwłaszcza na terytoriach położonych na skraju dawnej cywilizacji mejskiej późnego brązu. Według cytowanego już papirusu Anastasi VI, Edomici należeli do grup nomadów Szaśu, podobnie jak Moabici²². Inne ludy schyłku drugiego tysiąclecia należały zapewne do tego samego środowiska półkoczowników, przechodzących do stanu życia osiadłego.

¹⁵ *Geschichte des Volkes Israel*, I, 92.

¹⁶ Ich relacja etymologiczna do ^cApiru tekstów egipskich i Habiru inskrypcji klinowych jest dziś powszechnie kwestionowana. Zob. D. N. Freedman—B. E. Willoughby, *‘ibrî*, w: TWAT V, 1039—1056.

¹⁷ KTU 4.623.3: *jsril*. O zmianie S na ś zob. R. Marcus, *The Hebrew Sibilliant Sin and the Name Yisrā’el*, JBL 60 (1941) 141—150.

¹⁸ *Asriel, śr’l et l’origine de la confederation israelite*, VT 23 (1973) 239—243.

¹⁹ Por. Rdz 32,29: „Bo walczyłeś z Bogiem (El) i ludźmi, i zwyciężyłeś”. Podobnie Oz 12,4—5. O innych wyjaśnieniach imienia zob. H. J. Zobel, *jiśrā’el*, w: TWAT III, 988n.

²⁰ J. J. M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon*, Baltimore 1972, 121—134. Por. imiona Ja^cqobel, Ishq—el na skarabeuszach egipskich.

²¹ Zob. H. Klengel, *Historia i kultura starożytnej Syrii*, Warszawa 1971, 57n.

²² Jeśli stela z Balu^ca jest moabicka. Zob. R. Dussaud, *L’inscription de la stèle de Balu^ca*, Syria 34 (1957) 399n.

Lista topograficzna zachowana w świątyni Ramzesa II w Zachodniej Amarah w Nubii zawiera sześć nazw (nr. 93—98), poprzedzonych określeniem Szaśu, „nomadzi”: Śa—ra—r, Ra—ba—n—tu, Pi—ś—pi—ś, Śa—ma—ta, Ja—h—wa, Tu—r—ba—ra²³. Powszechnie przyjmuje się, że pierwsza z tych nazw oznacza biblijny Seir, a konsekwentnie dalsze winny odnosić się do okolic Edomu²⁴. Ponieważ w Starym Testamencie objawienie imienia Jahwe wiąże się z tymi właśnie okolicami, próbowano dowodzić, że dokonało się ono już około roku 1400 prz. Chr. na południowych krańcach Kanaanu. Co więcej, szukano w egipskich dokumentach poparcia dla hipotezy o madianickim pochodzeniu kultu Jahwe²⁵. Ostatnio D.B. Redford²⁶ utożsamia wprost wymienione w świątyni Ramzesa II gromady Szaśu z „Izraelem” na steli Meramptacha.

Tymczasem identyfikacja Śa—ra—r ze Seirem bynajmniej nie jest udowodniona, skoro w innych tekstach egipskich występuje pisownia poprawna Śe—ra (z jednym r). Ponadto katalog topograficzny Ramzesa III (1198—1166) z Medinet—Habu wymienia podobne nazwy Rabanta, Turabura oraz Jiha w kontekście geograficznym centralnej Syrii, a więc na północ od Kanaanu²⁷. Nomadzi Szaśu, zwani w źródłach akadyjskich Sūtu, byli wówczas powszechnie znani na obszernych terenach pomiędzy Syrią a Egiptem²⁸. Nie wiemy jednak, czy zwrot „Szaśu Jahwa” można tłumaczyć jako „kraj nomadów Jahwe”. Prawdopodobnie istnieje lingwistyczny związek między obu nazwami. Wskazuje na to czas (XIII—XII wiek) i środowisko (Edom—Seir). Ale egipska nazwa „Jahwa” może równie dobrze oznaczać kraj czy miejsce, jak i górę, bóstwo, czy nawet człowieka. Nie da się wnikać zbyt głęboko w szczególności spotkania „Izraela” z Jahwe²⁹.

Samo imię Jahwe jako Boga Izraela spotykamy poza Biblią dopiero w inskrypcjach z pierwszego tysiąclecia przed Chr. Najstarszym dotychczas świadectwem jest stela Meszy, króla Moabu z połowy IX wieku. Mesza opowiada o wyzwoleniu swego kraju spod jarzma Izraela (por. 2 Krl 3,4—27) i o swej akcji odwetowej, podczas której zabrał on „naczyńia Jahwe”³⁰.

23. Trzy ostatnie nazwy zachowały się także na topograficznej liście Amenhotepa III (1417—1379) w nubijskim Soleb. Zob. S. Herrmann, *Der Name Jhw' in den Inschriften von Soleb*, w: *Fourth Congress of Jewish Studies: Papers I*, Jerusalem 1967, 213—216.

24. I tak Rabantu byłaby tożsama z biblijną Libną (Lb 33,20; Pwt 1,1). Por. B. Mazar, *Yahweh came out from Sinai*, w: *Temples and High Places in Biblical Times*, Jerusalem 1981, 5—8. M. Görg, *Punon — ein weiterer Distrikt der S'šw—Beduinen*, BN 19 (1982) 15—21 czytuje *pwnw* z listy Ramzesa II jako Punon na liście postojów Izraela, Lb 33,42n.

25. Por. R. Michaud, *Moise, histoire et théologie*, Paris 1979, 57n.

26. *The Ascalon Relief at Karnak and the Israel Stela*, IEJ 35 (1985) 188—200.

27. Zob. M. C. Astour, art. *Yahwe*, w: IDBSupl (1976), 971.

28. W. F. Albright identyfikuje „synów Seta” (*b'ne—Šet*) w Lb 24,17 z tymi nomadami, osiedlonymi w południowej Zajordanii. Y. Aharoni i B. Mazar uważają, że „kraj Szutu” to dawna nazwa Gileadu, w którym mieszkali także tajemniczy Kuszyci z Ha 3,7: Kuszani (/) Madian. Por. G. Cornfeld, *Archaeology of the Bible*, London 1976, 58n.

29. Zob. H. Donner, dz. cyt., 101.

30. Por. N. Mendelicki, *Stela króla Meszy*, *Collectanea Theologica* 57 (1987) fasc.2, s. 40—42.

Inskrypcje izraelskie z VIII—VI w. przed Chr.³¹ zawierają tetragram zawsze w formie pełnej: JHWH. Dopiero teksty aramejskie z Elefantyny podają pisownie skróconą: JHW lub JHH. Tak więc najstarsze świadectwa epigraficzne potwierdzają wiarygodność tekstu masoreckiego i przemawiają za wywodem Imienia Bożego od czasownika hwj'jh „być”³².

Spośród ostatnio opublikowanych tekstów trzeba koniecznie wspomnieć tutaj o inskrypcjach z Kuntillet 'Ażrud. W ruinach małego zajazdu położonego około 50 km na południe od biblijnego Kadesz Barnea, znaleziono mianowicie obok licznych rysunków na wapie także bardzo ciekawe napisy, datowane na przełom IX i VIII wieku prz. Chr.³³ Jedna z inskrypcji zawiera słowa: *brkt. 'tkm. ljhwh. šmrn. wl' šrth*, „błogosławię Cię przez Jahwe z Samarii i przez Jego aszerę”. Taką właśnie interpretację tego trudnego zdania potwierdzają inne napisy, w których zachodzi inna nazwa miejscowa: *jhw. tmn. w' šrth*, „Jahwe z Teman i Jego aszera”. Przymyślnie Kuntillet 'Ażrud (nowohebr. Horvat Teiman), leżące na drodze z Gazy do portu Eilat, stanowiło rodzaj „sanktuarium” królewskiego, gdzie władcy judzcy zatrzymywali się przed wypłynięciem na Morze Czerwone. Tam też mogli otrzymywać specjalne błogosławieństwo kapłańskie przed wyprawą wojenną³⁴.

Określenie „Jahwe z Samarii” pochodzi przypuszczalnie od pielgrzyma, który normalnie uczestniczył w kulcie państwa północnego. Potwierdza to teorię, iż kult Jahwe mógł przybierać rozmaite formy lokalne. Fraza „Jahwe z Teman” jest trudniejsza do wyjaśnienia. Nazwa „Teman” może oznaczać ogólnie ziemie południowe, ale była też używana jako synonim Edomu³⁵. Kantyng Habakuka (Ha 3,3) wymienia tę nazwę w paraleli z „górami Paranu”. Ponieważ region ten leżał na terytorium Edomidów, inskrypcja mogła by dowodzić kultu Jahwe w Edomie, potwierdzając „hipotezę kenicką”, według której Bóg Izraela był pierwotnie czczony przez grupy nomadów południowych, a przodkowie Izraela poznali Go właśnie podczas wędrówki na Południu³⁶.

Wzmianka o Temanie w Ha 3,3 pozwala jednak uniknąć uciekania się do takiej hipotezy: „Jahwe przybył z Teman”, czyli po prostu z pustyni południowej, i ta okolica jest poświęcona Jego szczególną obecnością. Nasuwa się tu analogia z archaicznym epitetem Jahwe, zachowanym w Kantyngu Debory (Sdz 5,5) i w Ps 68,9: *zeh Sinai*, „ten ze Synaju”. Miejsce, w którym znaleziono inskrypcje z formułą *JHWH TMN* było etapem postoju dla Izraelitów udających się na Południe. Nie wiemy, jak dokładnie przebiegała granica judzko—edomicka. W każdym razie odkryty w Kuntillet 'Ażrud tekst błogosławieństwa

31. Ich wykaz zob. TWAT III, 536.

32. Stan dyskusji sprzed ćwierćwiecza przedstawił A. Klawek w art. z 1964 r. pt. *Imię Jahwe w świetle najnowszej dyskusji*, przedruk. w zbiorze: *Cale życie z Biblią*, Poznań 1981, 170n.

33. Ich wydawca, Z. Meshel sądził pierwotnie, że chodzi tu o czasy królowej Atalii, później jednak przesunął datację na rządy Joasza Izraelskiego (797—782), którego imię znalazł w jednym z tekstów.

34. Por. 2 Krl 8,20n i 14,7.22.

35. Zob. R. de Vaux, *Teman, ville ou région d'Edom?*, RB 76 (1969) 379—385.

36. Por. J. A. Emerton, *New Light on Israelite Religion*, ZAW 94 (1982) 9—10.

dowodzi, iż pielgrzymi mieli szczególną świadomość więzi Jahwe z Temanem, i spodziewali się Jego opieki na tym terenie.

Ciągle zagadkowe pozostaje natomiast wyrażenie „Jahwe i Jego aszera”. Można je porównywać i inskrypcją grobową z VIII wieku znaną w Chirbet el-Qom, 14 km na zachód od Hebronu. Oto najnowsza rekonstrukcja tego tekstu i jego odczytanie, jakie zaproponował J.M. Hadley:

ʾrjhwh.h^cšr. ktbh Uriasz Bogacz napisał to:
brk. ʾrjhwh.ljhwh Błogosławiony niech będzie Uriasz przez Jahwe;
wmsrjh.lʾšrth.hwš^clh od wrogów jego przez swą aszerę go wybawił.
lʾnjhw ...przez Oniasza ...
wlʾšrth ...i przez Jego aszerę ...³⁷.

Inaczej czyta tekst Z. Zevit, który zwrot *lʾšrth* w trzeciej linii tłumaczy wolaczem: „o Aszero, wybaw go!”³⁸ Taka interpretacja wiąże się z teorią, że w popularnych wyobrażeniach Izraelitów bogini Aszera była uważana za małżonkę Jahwe, podobnie jak w panteonie ugaryckim była ona małżonką Ela. Dopiero ostra polemika prorocka miała spowodować zakaz ustawiania przy ołtarzu Jahwe posągów Aszery (Pwt 16,21). Teoretycznie takie wyjaśnienie jest możliwe, a potwierdza je fakt kultu bogini Anaty wśród Żydów z Elefantyny jeszcze w V wieku przed Chr. Zachodzi jednak trudność natury gramatycznej: zwrot *ljhwh wlʾšrth* musiałby wówczas być uzupełniony dodatkiem w rodzaju np. *ʾšth* „jego żona” (jak w Rdz 12,5.11; 20,14 itd.). Dlatego właśnie wydawca tekstów z Kuntillet ʾAzrud ostatecznie podaje takie tłumaczenie³⁹.

Przypuszczalnie chodzi we wspomnianych inskrypcjach wczesnoizraelskich o drewniany symbol bogini Aszery, którego łączenie z kultem Jahwe jest wielokrotnie poświadczone w tekstach Starego Testamentu. Religijność ludowa mogła ją oczywiście czcić jako towarzyszkę Jahwe, ale same inskrypcje nie dowodzą bezpośrednio takiej relacji⁴⁰.

Lublin

KS. ANTONI TRONINA

³⁷. *The Khirbet el-Qom Inscription*, VT 37 (1987) 50—63.

³⁸. Z. Zevit, *The Khirbet el-Qom Inscription Mentioning a Goddess*, BASOR 255 (1984) 39—47. Tak samo M. S. Smith, *God Male and Female in the Old Testament: Yahweh and His Asherah*, Theological Studies 48 (1987) 333—340.

³⁹. Z. Meshel, *Did Yahweh Have a Consort?* BARev 5 (1979) 31.

⁴⁰. Zob. J. C. de Moor, art. *Ašerah*, w: TWATI, 473—481. M. Weinfeld, *Kuntillet ʿAjrud Inscriptions*, Studi Linguistici e Epigrafici 1 (1984) 124 przypomina w tym kontekście poprawkę S. Nyberga w Pwt 33,2: *mjmnw ʾšrt lmw* „po Jego (-Jahwe) prawicy Aszera”.

Ks. Roman Bartnicki

NAJNOWSZE ROZWIĄZANIA PROBLEMU SYNOPTYCZNEGO

Problem synoptyczny nadal, albo lepiej powiedzieć: na nowo, żywo jest dyskutowany. W pierwszej połowie XX wieku triumfowała teoria dwóch źródeł. Stała się ona jakby dogmatem powszechnie przyjmowanym przez egzegetów. W pracach naukowych po prostu zakładano, że Ewangelia Marka była głównym źródłem Mateusza i Łukasza, z którego korzystali oni niezależnie od siebie, a ponadto, również niezależnie od siebie, korzystali ze źródła zawierającego wypowiedzi Jezusa (Q). Tylko nieliczni uczeni potrafili się oprzeć naciskowi opinii ogółu. We Francji głównym przedstawicielem tej grupy był ojciec Marie–Joseph Lagrange¹, w Niemczech Adolf Schlatter², i Karl Heinrich Rengstorf³, w Anglii opat John Chapman⁴ i opat (a później biskup) Christopher Butler⁵.

Teoria dwóch źródeł nie rozwiązała jednak wszystkich problemów synoptycznych i dostrzegano jej braki. Toteż usiłowano ją zmodyfikować lub zastąpić innym rozwiązaniem. Zwolennicy teorii dwóch źródeł dyskutowali, czy Mateusz i Łukasz korzystali z Ewangelii Marka w obecnym ujęciu, czy z jakiegoś „Urmarka”. Dostrzegano szereg trudności z hipotetycznym źródłem Q. Doszukiwano się w nim warstw redakcyjnych lub usiłowano zrekonstruować przypuszczalnie jego recenzje, inni wysuwali wątpliwości, czy Q w ogóle istniało jako źródło pisane. Po drugiej wojnie światowej powstają coraz to nowsze wyjaśnienia problemu synoptycznego. Wśród rozwiązań alternatywnych w stosunku do teorii dwóch źródeł można wyróżnić teorie przyjmujące wiele źródeł, teorie przyjmujące pierwszeństwo Marka i zaprzeczające istnieniu źródła Q oraz teorie przyjmujące pierwszeństwo Mateusza, aramajskiego lub greckiego, i zaprzeczające istnienia źródła Q. Pojawiają się także próby modyfikowania teorii dwóch źródeł. Dość liczne są prace podkreślające rolę tradycji ustnej. Te różnorodne rozwiązania zostaną zasygnalizowane w niniejszym artykule na podstawie najnowszych, reprezentatywnych prac.

1. MODYFIKACJE TEORII DWÓCH ŹRÓDEŁ

Należy podkreślić, że teoria dwóch źródeł nadal cieszy się dużą popularnością, będąc jednym z filarów egzegezy zwłaszcza niemieckojęzycznej, ale nie tylko. Bibliści tego kręgu przyjmują ją za rodzaj aksjomatu uważając, że inne wyjaśnienia są niewystarczające, i na niej opierają swoje badania. Próby mo-

1. M. J. Lagrange, *St. Matthieu*, Paris 1923.

2. A. Schlatter, *Erläuterungen zum NT*, 3 tomy, Stuttgart 1887–1904.

3. K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1975¹⁴.

4. J. Chapman, *Matthew, Mark and Luke. A Study in the Order and Interrelation of the Synoptic Gospels* (pośmiertnie wydał J.M.T. Barton), London 1937.

5. B. C. Butler, *The Originality of St. Matthew*, Cambridge 1951.

dyfikacji tej teorii podejmowali zwłaszcza: K. Parker⁶, R.L. Lindsey⁷, A. Fuchs⁸. Ostatnio nowe propozycje przedstawili: J. Carmignac i W. Schmitzals.

Punktem wyjścia teorii Carmignaca⁹ jest twierdzenie, że Mk, Mt oraz dokumenty wykorzystane przez Łukasza zredagowane zostały w jęz. hebrajskim. Najwcześniej spisana została hebr. Mk oraz zredagowany również w jęz. hebr. Zbiór mów, nazywany przez egzegetów niemieckich źródłem Q. Kompilator chciał połączyć Mk i Zbiór mów w jedno dzieło i z tej okazji przekształcił tekst hebrajski Marka, opuszczając pewne szczegóły, dorzucając inne. To właśnie z tego uzupełnionego Marka (*Marc Complète*) korzystali Mateusz i Łukasz. Również ta zaginiona Ewangelia zredagowana była w jęz. hebrajskim. Zaginięcie uzupełnionego Marka tłumaczy J. Carmignac tym, że dzieło to nie zostało przetłumaczone na jęz. grecki i podzieliło los najstarszej literatury hebrajsko–chrześcijańskiej.

Autor pierwszej Ewangelii znał uzupełnionego Marka, ale dołączył do niego różne dokumenty, szczególnie Ewangelię Dzieciństwa (r. 1–2), pewne przypowieści (13,36–53), opisy chrystofanii (28,9–20). Był prawdziwym autorem, który grupował słowa Jezusa w programowe mowy (5,1–7,29), opuszczał fragmenty, które wydawały mu się niestosowne dla adresatów jego Ewangelii, wprowadzał własne zwroty, dorzucał niekiedy elementy nowe, zaczerpnięte z tradycji ustnej (np. 16,17–19), często cytował Stary Testament.

Ewangelię Łukasza poprzedziły cztery źródła: Mk hebr., Zbiór mów, uzupełniony Marek, Mt hebr. Łukasz pochodząc z Antiochii, nie znał hebrajskiego i nie mógł bezpośrednio korzystać z tych czterech dzieł, ani z innych źródeł. Postarał się więc o przetłumaczenie na jęz. grecki owych źródeł, czego dokonał jakiś chrześcijanin znający oba języki. Jego własne źródła zawierały przede wszystkim Ewangelię Dzieciństwa (1,5–2,52), opis ostatniej podróży Jezusa do Jerozolimy (9,51–18,14), świadectwo dotyczące męki i zmartwychwstania (22,1–24,53).

Łukasz skomponował klamry wiążące różne elementy, na całości wycisnął swoją osobowość, skracając szczegóły, które wydawały się mniej ważne, pomijając fragmenty, które mogły dziwić jego czytelników (np. chodzenie po wodzie — Mk 6,45–52; dyskusja na temat tradycji faryzeuszy — Mk 7,1–23, itd.). Łukasz prawie nic nie dorzucał do swoich źródeł, ale często je skracał (nawet w Ojciec nasz, Łk 11,2–4).

Teoria J. Carmignaca istotnie wychodzi od przyjęcia dwóch pierwotnych dokumentów w jęz. hebrajskim, ale później dość skomplikowanie tłumaczy proces kształtowania się tradycji synoptycznych prowadzący do powstania dzi-

⁶. K. Parker, *The Gospel before Mark*, Chicago 1953.

⁷. R. L. Lindsey, *A New Approach to the Synoptic Gospels*; A Modified two–Documents Theory of the Synoptic Dependence and Interdependence, NT 5 (1963) 239–263.

⁸. A. Fuchs, *Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas*. Ein Beitrag zur Quellenkritik (An Bib 49), Roma 1971.

⁹. J. Carmignac, *La naissance des Evangiles Synoptiques*, Paris 1984.

siejszych Ewangelii i w pewnym sensie zbliża się ona do teorii przyjmujących wiele źródeł. Recenzenci pracy Carmignaca odnieśli się z rezerwą zwłaszcza do jego twierdzeń o hebrajskim oryginale Mk i Mt i wczesnej dacie ich powstania; P. Grelot uznał jego badania za stratę czasu¹⁰. Warto jednak odnotować, że G. Howard w książce opublikowanej w 1987 r. dowodzi, że w British Library odnalazł oryginalną kopię Mt w jęz. hebrajskim, ukrytą w mało znanym, czternastowiecznym rękopisie. Howard uważa, hebr. Mt i grecka Mt to najprawdopodobniej dwie edycje, w różnych językach, tego samego materiału tradycji, żadna z nich nie jest tłumaczeniem drugiej¹¹.

Własne rozwiązanie problemu synoptycznego, modyfikujące klasyczną teorię dwóch źródeł zaproponował także W. Schmithals¹². Dowodzi on, że Marek zależy od dokumentu podstawowego (*Grundschrift*) i pierwszej redakcji źródła Q, czyli od Q¹. Już po zredagowaniu Ewangelii Marka nastąpiła redakcja końcowa źródła Q. Na Ewangelii Marka i źródle Q opierali się Mateusz i Łukasz, mając do dyspozycji także źródło własne.

Zasadniczą rolę w teorii Schmithalsa odgrywa istnienie „Dokumentu podstawowego” (*Grundschrift*). Stwierdza on, że o jego istnieniu można wnioskować już na podstawie wzmianki Papiasza o nieuporządkowanym „Marku”, który był podstawą opracowania Ewangelii Marka. W. Schmithals wymienia cały szereg egzegetów, którzy przyjmowali istnienie takiego Dokumentu. Był on najstarszą spisana Ewangelią, zredagowany został wkrótce po zburzeniu Jerozolimy. Napisany jako podręcznik misyjny służył celom katechetycznym. Jego autor był doskonałym teologiem, którego można postawić obok Pawła i Jana. Nawet jeśli przy redagowaniu dzieła posłużył się formami opowiadań rozpowszechnionymi w jego środowisku, to nie można go uważać jedynie za zbieracza tradycji; „Dokument podstawowy” w całości i w szczegółach jest jego literackim dziełem.

Ewangelia Marka zachowała istotę „Dokumentu podstawowego” co do zakresu, kolejności i brzmienia. Marek do swoich źródeł dodał jedynie motywy dotyczące sekretu mesjańskiego i orientację misyjną. Ewangelista jest nam nieznanym, zredagował swe dzieło około r. 75 po Chr.

Teorię W. Schmithalsa uznać można za nawiązanie do tych prób modyfikacji teorii dwóch źródeł, które widziały zależność Marka od wcześniejszego dokumentu, nazywanego bądź „Urmarkiem”, bądź też „Dokumentem podstawowym” oraz dostrzegaly różne etapy redakcyjne źródła Q.

Także we własnych badaniach literackich nad Mt 9,35–11,1 i tekstami pa-

¹⁰. P. Grelot, *Les évangiles ont-ils été composés en hébreu? Note sur: J. Carmignac, La naissance des évangiles synoptiques*, w: P. Grelot, *Évangiles et tradition apostolique. Réflexions sur un certain „Christ hébreu”*, Paris 1984, 173–187, szczeg. 187; tenże, *L'origine des évangiles. Controverse avec J. Carmignac*, Paris 1986. Przyczynliwszą recenzję napisał S. Sloyan, w: CBQ 47 (1985) 745–747.

¹¹. G. Howard, *Was the Gospel of Matthew Originally Written in Hebrew*, „Bible Review” 2 (1986) nr 4, 15–25; tenże, *The Gospel of Matthew according to a Primitive Hebrew Text*, Macon 1987.

¹². W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1985, zwłaszcza ss. 318–335, 384–431.

ralelnymi¹³ doszedłem do wniosku, że w niektórych przypadkach można mieć wątpliwości, czy spośród tekstów paralelnych za najstarszy należy uważać tekst Marka i od niego wyprowadzać pozostałe teksty. Wydaje się, że bezpieczniej jest przyjąć, że część tekstów z Mt 9,35–11,1 i ich paralele z Mk i Łk pochodzą nie z Mk, lecz z dokumentu wcześniejszego od Mk, z którego korzystał także redaktor Mk. Drugim zasadniczym źródłem dla Mt 9,35–11,1 było źródło, z którego pochodzi też część paralelnych tekstów Łukasza.

Moja analiza Mt 9,35–11,1 i tekstów paralelnych doprowadziła więc do postulatu, by dla tych tekstów przyjąć dwa zasadnicze źródła: źródło wspólne dla Mt i Łk (w teorii dwóch źródeł-Q) oraz źródło z którego czerpali materiał: Mateusz, Marek i Łukasz. Do wyjaśnienia zależności pomiędzy Mt 9,35–11,1 i tekstami paralelnymi wystarczy hipoteza dwóch źródeł, ale w formie zmodyfikowanej; należy przyjąć, że wykorzystano dwa źródła: jedno znane było wszystkim synoptykom (źródło S), drugie tylko Mateuszowi i Łukaszowi (Q). W ten sposób wysunięta została również propozycja zmodyfikowania teorii dwóch źródeł. Zaproponowane rozwiązanie unika przyjmowania dużej ilości źródeł, a z drugiej strony udoskonala teorię dwóch źródeł.

2. TEORIE PRZYJMUJĄCE WIELE ŹRÓDEŁ

Powstały liczne teorie przyjmujące wiele źródeł. Już w 1924 r. hipotezę czterech źródeł wysunął B.H. Streeter¹⁴. Miały to być: Ewangelia Marka, Q, oraz źródła własne ewangelistów, czyli M i L. Ta teoria znalazła wielu zwolenników wśród egzegetów anglosaskich, była też modyfikowana. Natomiast teorie, jakie wysunęli W.L. Knox¹⁵ oraz R. Devresse¹⁶ nie zdobyły uznania egzegetów.

Oryginalną próbę rozwiązania problemu synoptycznego przedstawił A. Gaboury¹⁷, najpierw w formie tezy doktorskiej w 1962 r., a następnie w publikacji z r. 1970. Zaproponował on rozróżnić dwa rodzaje materiałów będących bazą dla trzech synoptyków: 1. Ewangelię starożytną, zawierającą perykopy, gdzie Mt, Mk i Łk są paralelni między sobą; jest to Mk 1,1–13, oraz 6,14–16,8 i odpowiednio miejsca w Mt i Łk; 2. zbiór małych fragmentów uzupełniających, które w różny sposób zostały rozłożone przez każdego z ewangelistów w intervallum, czyli w Mk 1,14–6,13 i odpowiadających mu miejscach w Mt i Łk. A. Gaboury znalazł znaczącego propagatora swej teorii w osobie X. Léon-Dufoura, ale spotkała się ona także z krytyką.

¹³ R. Bartnicki, *Uczeń Jezusa jako głosiciel ewangelii*. Tradycja i redakcja Mt 9,35–11,1, Warszawa 1985, zwłaszcza ss. 240–244.

¹⁴ B. H. Streeter, *The Four Gospels*. A Study of Origins. London 1924, 1956⁹.

¹⁵ W. L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels*, t. 1, Cambridge 1953.

¹⁶ R. Devresse. *Les Évangiles et l'Évangile*, Paris 1963.

¹⁷ A. Gaboury, *La structure des évangiles synoptiques*. La structure – type à l'origine des Synoptiques, Leiden 1970.

¹⁸ Interwencje X. Léon-Dufoura znajdują się w kilku dziełach zbiorowych: *De Jésus aux évangiles*, Paris 1967, 5–16; *Jesus and Man's Hope*, Pittsburg 1970, 9–35; *Introduction à la Bible*, édition nouvelle. *L'annonce de l'évangile*, Paris 1976, 181–185.

Bardziej u nas znana jest hipoteza M.E. Boismarda¹⁹, który przyjął istnienie czterech pisanych dokumentów podstawowych: A, B, C, D, a w procesie formowania się Ewangelii wyróżniał dwa etapy: etap pośredni i redakcji ostatecznej. Swoją teorię M.E. Boismard zmodyfikował i jeszcze bardziej skomplikował w trzecim tomie swej Synopsy z r. 1977²⁰.

Teoria Boismarda znalazła zwolenników, ale także i krytyków. U. Luz stwierdził, że jest ona najbardziej rozbudowana i przemyślana spośród wszystkich alternatyw w stosunku do hipotezy dwóch źródeł. Ma ona ten plus, który równocześnie jest minusem, że może wyjaśnić właściwie wszystkie fenomeny synoptyczne, gdyż jest tak skomplikowana, że integruje w sobie w mniejszym lub większym stopniu wszystkie inne hipotezy²¹. Sam Boismard w 1980 r. uprościł swoją hipotezę i zbliżył ją do teorii dwóch źródeł²².

Teorię bardziej prostą niż Boismard, ale też przyjmującą więcej źródeł, zaproponował ostatnio Ph. Rolland²³. Zamiast siedmiu hipotetycznych dokumentów Boismarda przyjmuje on istnienie czterech takich dokumentów. Obie teorie zgodne są co do złożonego charakteru Mk, która według obu hipotez łączy elementy przedmateuszowe i przedlukaszowe. Zgadza się także przecząc wszelkim bezpośrednim powiązaniom pomiędzy aktualnymi Ewangelią Mateusza, Marka i Łukasza: ich podobieństwa wyjaśniane są wyłącznie korzystaniem ze wspólnych źródeł. Obydwie teorie przyjmują też istnienie dokumentu Q, który zawiera tradycję wspólną Mateusza i Łukasza. Hipoteza Ph. Rollanda, choćby z tej racji, że jest jedną z najnowszych zasługuje na nieco bardziej wnikliwe omówienie.

Zdaniem Ph. Rollanda źródłami naszych obecnych Ewangelii były cztery dokumenty: Ewangelia Dwunastu (D), Ewangelia hellenistyczna (H), Ewangelia pawłowa (P), klasyczne źródło Q.

Ewangelia Dwunastu (D) to najstarszy dokument, zawierający tradycje wspólne Mateuszowi, Markowi i Łukaszowi, zredagowany w jęz. semickim w Jerozolimie, w bardzo wczesnym okresie istnienia Kościoła.

Ewangelia hellenistyczna (H) powstała dzięki temu, że Ewangelię Dwunastu przetłumaczono na jęz. grecki i poszerzono o dużą ilość nowych tradycji, podkreślających uniwersalność orędzia chrześcijańskiego. Miejszem redakcji była prawdopodobnie Antiochia w okresie rządów Heroda Agryppy (r. 41—44).

19. P. Benoit — M. E. Boismard, *Synopse de quatre évangiles en français avec parallèles des apocryphes et des Peres*, t. 2, Commentaire, Paris 1972, 15—17. W rzeczywistości cały tom 2 jest dziełem Boismarda.

20. M. E. Boismard — A. Lamouille, *L'évangile de Jean*. Commentaire (Synopse des quatre évangiles en français, t. 3), Paris 1977.

21. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, t. 1 (EKK 1,1), Neukirchen 1985, 30.

22. M. E. Boismard, *La vie des évangiles*. Initiation à la critique des textes, Paris 1980.

23. Prezentował ją Ph. Rolland najpierw w artykułach: *Les Prédécesseurs de Marc*, RB 89 (1982) 370 nn.; tenże, *Première harmonie évangélique?*, RB 90 (1983) 23 nn.; tenże, *Les évangiles des premières communautés chrétiennes*, tenże, 161 nn., a ostatnio w książce: Ph. Rolland, *Les premiers évangiles, Un nouveau regard sur le problème synoptiques* (LD 116), Paris 1984.

Ewangelia pawłowa (P) — to inne opracowanie Ewangelii pierwotnej, sporządzone w Filipi lub w Efezie około r. 58.

Źródło Q, czyli Ewangelia Bojących się Boga, to dokument starannie skomponowany, o nastawieniu uniwersalistycznym, zawierający głównie naukę Jezusa. Z niego pochodzi cały materiał wspólny Mateusza i Łukasza. Tradycje zebrane w Ewangelii Bojących się Boga zredagowane były najpierw w języku semickim, a następnie przełożone na jęz. grecki; prawdopodobnie w Cezarei.

Ewangelia Marka powstała z połączenia Ewangelii hellenistycznej i Ewangelii pawłowej. Marek nie był jedynie kompilatorem, lecz narratorem, który wzbogacał dane źródeł dodając opowiadaniu żywości, wyrażając uczucia opisywanych osób, komponując własny portret Jezusa, który w jego Ewangelii jest bardzo uczuciowy, malowniczy, otwarty na świat pogański. Skomponował swe dzieło w Rzymie około r. 67.

Łukasz korzystał przynajmniej z dwóch dokumentów: Ewangelii pawłowej (P) i Ewangelii Bojących się Boga (Q). Można przypuszczać, że miał do dyspozycji także spisane opowiadanie o dziecięctwie Jezusa, a pewne materiały zaczerpnął z tradycji ustnej. Łk mogła powstać w Filipi, równocześnie z Mk.

Głównymi źródłami Mateusza była Ewangelia hellenistyczna (H) i Ewangelia Bojących się Boga (Q). Mateusz wykorzystał także tradycje ustne, a być może także spisane — w przypadku Ewangelii Dzieciństwa, pewnych przypowieści i innych opowiadań. Ewangelia Mateusza została zredagowana w Antiochii po r. 70.

Tak więc, zdaniem Ph. Rollanda, Mateusz i Łukasz nie zależą wprost od Mk, lecz od jego poprzedników: Ewangelii hellenistycznej i Ewangelii pawłowej.

Teoria Rollanda jest ciekawa, ani zbyt prosta, ani zbyt skomplikowana i powinna być uwzględniana przy rozpatrywaniu problemu synoptycznego. Wychodzi ona poza kwestie czysto literackie i usiłuje omawiane dokumenty osadzić w życiu rozwijającego się, pierwotnego Kościoła. Ale właśnie te przesłanki jego hipotezy mają charakter czysto spekulatywny i nie są pewne. Nieluszną jest sformułowana przez Rollanda (s. 247) naczelna zasada, że ewangelista z dostępnego mu źródła wszystko przejmował nic nie opuszczając. Na tej zasadzie bazuje jego koncepcja powstawania Ewangelii. Tymczasem choćby tekst J 20,30 może być dowodem na to, że przynajmniej Jan opowiada tylko o pewnych znakach Jezusa, choć znane mu były także inne. Jeśli zaś Marek nie zamieszcza pokutnego kazania Jana Chrzciciela, lecz zadowala się jego zapowiedzią Mocniejszego (1,7–8), to jedynym możliwym powodem nie jest chyba to, że nie był mu dostępny żaden przekaz pokutnego kazania. Mógł on także umyślnie ograniczyć się do wypowiedzi Jana Chrzciciela o Jezusie, gdyż bardzo dobrze wyraża ona główny rys jego Ewangelii, chcącej ukazać kim jest Jezus. W Ewangelii Jana w ogóle nie występuje określenie „Chrzciciel”, gdyż relacja Jana ewangelisty koncentruje się całkowicie na świadectwie danym przez Jana Chrz. o Jezusie. Wydaje się więc, że ewangelisci mogli kierować się nie tylko chęcią dokładnego przekazania dostępnej im tradycji, lecz także innymi moty-

wami. Argumenty za wspólnym źródłem Marka i Łukasza (s. 88—106) nie są zbyt mocne. Także twierdzenie o związkach tego źródła ze środowiskiem pawłowym (s. 153—157) oparte jest na słabych dowodach. Na podstawie bowiem kilku zbieżności terminologicznych, w dodatku gdy niektóre słowa użyte są w innym zestawieniu i znaczeniu, trudno wnioskować o takich związkach²⁴. Pomimo tych zastrzeżeń stwierdzić trzeba, że hipoteza Rollanda jest poważnym głosem w dyskusji nad problemem synoptycznym.

3. TEORIE PRZYJMUJĄCE PIERWSZEŃSTWO MARKA I ZAPRZECZAJĄCE ISTNIENIA ŹRÓDŁA Q

Za drugi typ alternatywnych rozwiązań w stosunku do teorii dwóch źródeł uznać można tezę przyjmującą pierwszeństwo Ewangelii Marka i zaprzeczającą istnienia źródła Q. Teza ta nawiązuje do popularnej dawniej hipotezy wzajemnej zależności synoptyków. Wspólny dla Mateusza i Łukasza materiał, obejmujący zwłaszcza mowy, w całości przypisywany jest tradycji ustnej (J. Jeremias, H.Th. Wrege, G. Schille, S. Petrie²⁵). W ramach tej hipotezy za najpoważniejsze trzeba uznać dzieło M.D. Gouldera²⁶, który utrzymuje, że najstarszą spośród synoptycznych jest Ewangelia Marka. Mateusz pisząc swe dzieło nie miał prawie żadnych innych źródeł (nie licząc bardzo skąpej tradycji ustnej) poza tą Ewangelią. Ewangelia Mateusza jest właściwie poszerzeniem, drugim wydaniem Marka i powstała na wzór judaistycznych midraszów. Łukasz opierał się na Ewangeliach Marka i Mateusza, ale jego pierwszorzędnym źródłem był Marek.

Tezy Gouldera przeciwko istnieniu źródła Q krytyce poddał m.in. bp K. Romaniuk²⁷. Zwolennicy tej hipotezy, podobnie zresztą jak zwolennicy pierwszeństwa Mateusza musieli by dokładniej wyjaśnić układ i literacki kształt Ewangelii Łukasza, jeśli opiera się ona na Ewangeliach Mateusza. Dlaczego Łukasz w stopniu stosunkowo nieznacznym wykorzystał Mt? Przede wszystkim muszą dać odpowiedź na pytanie, dlaczego Łukasz nie zachował mów z Ewangelii Mateusza.

4. TEORIE PRZYJMUJĄCE PIERWSZEŃSTWO MATEUSZA I ZAPRZECZAJĄCE ISTNIENIU ŹRÓDŁA Q

Trzecim typem alternatywnych rozwiązań jest teza o pierwszeństwie Mateusza (zwalczana jest teza o pierwszeństwie Marka i istnieniu źródła Q). Także ta teza nawiązuje do dawnej hipotezy wzajemnej zależności synoptyków. Mamy tu do odnotowania dwa warianty.

²⁴. Por. rec. K. Stock, Bb 68 (1987) 130—132.

²⁵. J. Jeremias, *Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle Q*, ZNW 29 (1930) 147—149; G. Schille, *Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums. II Das Evangelium des Matthäus als Katechismus*, NTS 4 (1957—58) 101—114; S. Petrie, „Q” is only what you make it, NT 3 (1959) 28—33; H.Th. Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt* (WUNT 9), Tübingen 1968.

²⁶. M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*, London 1974.

A. Odnowienie hipotezy pierwotnej Ewangelii aramejskiej.

Pierwszy wariant można by nazwać odnowioną hipotezą Ewangelii pierwotnej; według niej trzej synoptycy opierają się na pierwotnej Ewangelii aramejskiej, której autorstwo przypisywane jest Mateuszowi. W różny sposób łączy się ich wzajemną zależność; niekiedy przyjmuje się istnienie jeszcze innego źródła (które nie jest identyczne z Q), tak że w rezultacie powstaje tu swego rodzaju teoria dwóch lub więcej źródeł. Zwolennikami tego wariantu są zwłaszcza katolicy, ale także nie – katolicy. Spośród dawniejszych powinni być wspomniani: M.P. Vannutelli²⁸, L. Cerfaux²⁹, L. Vaganay³⁰, P. Benoit³¹, z nowszych M. Lowe i D. Flusser³², a zwłaszcza C. Tresmontant³³.

C. Tresmontant sądzi, iż jest w stanie udowodnić, że najstarszą Ewangelią, od której zależą dwie pozostałe jest Ewangelia Mateusza, Marek i Łukasz korzystali jednak nie z aktualnego, greckiego tekstu Mateusza, lecz z oryginału hebrajskiego. Obecna pierwsza Ewangelia jest dosłownym tłumaczeniem semickiego oryginału.

Mateusz miał być przetłumaczony na jęz. grecki już przed r. 40. Nowe tłumaczenie hebrajskiego Mateusza doprowadziło do powstania Ewangelii Łukasza, co nastąpiło między r. 40 a 60. Jeszcze później Ewangelia hebrajska została znowu na nowo przetłumaczona przez Marka, z poważnymi opuszczeniami, między r. 50 a 60.

Poważne zarzuty przeciwko tej hipotezie sformułował Ph. Rolland. Jego zdaniem teza o pierwszeństwie Mateusza w obecnej zawartości treści natrafia na poważne trudności. Argumentuje tym, że Mateusz grecki napisany został w epoce, w której społeczność chrześcijańska całkowicie się już odseparowała od wspólnoty żydowskiej (zob. Mt 21,43; 27,15), co jeszcze nie nastąpiło w r. 58, w czasie aresztowania Pawła (zob. Dz 21,20; 23,9). Czyli Mt powstała stonkowo późno.

Nie można też uważać Ewangelii Łukasza na zbyt starożytną. Napisana została razem z *Dziejami Apostołów*. Łk została więc zredagowana po r. 62, czyli po dacie ostatniego wydarzenia opisanego w *Dziejach*.

²⁸ M. P. Vannutelli, *De evangeliorum origine*, Roma 1923; tenże, *Les Evangiles synoptiques*, RB 22 (1925) 32nn. 311nn. 505nn.; 23 (1926) 27 nn.; tenże, *Quaestiones de synopticitis evangelis*, Roma 1939².

²⁹ L. Cerfaux, *A propos des sources der troisième évangiles: Proto-Luc ou Proto-Matthieu*, EThL 12 (1935) 5nn.; tenże, *Encore la question synoptique*, EThL 15 (1938) 330 nn.; tenże, *La Mission de Galilée dans la tradition synoptique*, EThL 27 (1951) 369nn.; 28 (1952) 629 nn.

³⁰ L. Vaganay, *La question synoptique*, EThL 28 (1952) 238 nn.; oraz książka: *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail*, Paris 1954. Na zarzuty wysuwane przeciwko jego rozwiązaniu L. Vaganay odpowiedział w artykule, który w syntetycznym ujęciu przedstawił jeszcze raz jego teorię: *Autour de la question synoptique*, EThL 31 (1955) 343—356.

³¹ P. Benoit, *L'Évangile selon saint Matthieu* (Bible de Jerusalem), Paris 1972⁴.

³² M. Lowe — D. Flusser, *Evidence Corroborating a Modified Pro-Matthean Synoptic Theory*, NTS 29 (1983) 25—47.

³³ D. Tresmontant, *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Évangiles*, Paris 1983.

Zdaniem Rollanda kolejność powstawania Ewangelii proponowana przez Tresmontanta nasuwa również trudności. Jego zdaniem, trudno przypuścić, by Łukasz nic nie zachował z Ewangelii Dzieciństwa Mateusza, którą zastąpił swoją własną. Trudno zrozumieć, dlaczego miałyby zniszczyć wspaniałe kompozycje do wyobrażenia o Marku, który beztrudno wyrzuca opowiadanie Mateusza o dzieciństwie Jezusa, kazanie na górze, prawie wszystkie przypowieści, chrystofanie, nakaz misyjny. Ph. Rolland stwierdza, że ewangelisci nie byli obrazoburcami, jak to wynikałoby z książki Tresmontanta. Zachowywali oni troskliwość i skrupulatnie tradycję, interpretując autentyczne słowa i gesty Jezusa³⁴.

B. Hipotezy przyjmujące grecką Ewangelię Mateusza za źródło dla pozostałych synoptyków

Drugim wariantem teorii przyjmujących pierwszeństwo Mateusza i zaprzeczających istnienia źródła Q są te hipotezy, które rezygnują z Mateusza aramajskiego bądź hebrajskiego i zadowolają się greckim Mateuszem jako źródłem dla obydwu pozostałych synoptyków. Dawniej taki pogląd głosił zwłaszcza B.C. Butler³⁵. W nowszych czasach z zapalem misjonarza i świadomością swego powołania usiłuje odnowić starą hipotezę Griesbacha W. R. Farmer³⁶. Nie jest on w tych usiłowaniach samotny, bo także B. Orchard³⁷, D.L. Dungan³⁸, H.H. Stoldt³⁹ przyjmują kolejność: Mt—Łk—Mk i uważają, że Łukasz korzystał z Mt, a Marek jest wyciągiem (skrótem) z Mt i Łk. W ten sposób odżyła hipoteza Griesbacha—Owena. Jej współcześni zwolennicy nazywają ją: Two—Gospel Hypothesis — hipoteza dwóch Ewangelii — już sama ta nazwa jest przeciwstawieniem i wyzwaniem w stosunku do teorii dwóch źródeł.

Zwolennicy tej hipotezy uważają, że Mk nie była pierwotnie zamierzona jako dzieło, które miałyby stanąć obok Mt i Łk; jako Ewangelie zredagowane

³⁵ B. C. Butler, *The Originality of St. Matthew. A Critique of the Two—Document Hypothesis*, Cambridge 1951.

³⁶ W. R. Farmer, *The Synoptic Problem*, New York 1964, 1976²; tenże, *The Lachmann Fallacy*, NTS 14 (1967—68) 441 nn.; tenże, *Modern Developments of Griesbach's Hypothesis*, NTS 23 (1976—77) 275 nn.; tenże, *The Present of the Synoptic Problem*, Perkins Journal 32 (1978) 1 nn.; tenże, *Occasional Notes on Some Points of Interest in NT Studies*, Macon 1980; tenże, *Jesus and the Gospel*, Tradition, Scripture and Canon, Philadelphia 1982.

³⁷ B. Orchard, *Matthew, Luke and Mark*, Manchester 1976. Por. też tenże, *Are all Gospel Synopses Biased?*, ThZ 34 (1978) 149 nn.; tenże, *The Making of a Synopsis*, w: *Wort in der Zeit*. Fest. Rengstorf, red. W. Haubeck — M. Bachmann, Leiden 1980, 24 nn.; tenże, *Why THREE Synoptic Gospels? A Statement of the Two-Gospel Hypothesis*, Jr TheolQuart 46 (1979) 240 nn.; tenże, *The Two-Gospel Hypothesis or Some Thoughts on the Revival of the Griesbach Hypothesis*, DownRev 98 (1980) 267 nn.; tenże, *A Synopsis of the Four Gospels in a New Translation Arranged According to the Two-Gospel Hypothesis*, Macon 1981; tenże, *A Synopsis of the Four Gospels in Greek, arranged according to the Two-Gospel Hypothesis*, Macon 1983.

³⁸ D. L. Dungan, *Mark—The Abridgement of Matthew and Luke*, w: *Jezus and Man's Hope*, red. D. Hadidian, t. 1, Pittsburgh 1970, 51—97; tenże, *Theory of Synopsis Construction*, Bb 61 (1980) 325 nn.

³⁹ H. H. Stoldt, *Geschichte und Kritik der Markushypothese*, Göttingen 1977.

zostały tylko dwa dzieła: Mateusza i Łukasza i stąd wywodzi się też nazwa: hipoteza dwóch Ewangelii.

Istnieją dwie wersje tej hipotezy. Jedną, której reprezentantem jest W. R. Farmer, przyjmuje, że wszystkie trzy Ewangelie synoptyczne zostały zredagowane po śmierci Piotra w latach 65—75. Druga, której protagonistą jest angielski benedyktyn B. Orchard, przesuwając daty powstania twierdząc, że Ewangelia Mateusza została napisana przed r. 44, Łukasza przed r. 62, a Marka wkrótce po Łk (65—70). W takim wypadku jest możliwe, że pierwsza Ewangelia została napisana przez samego apostoła Mateusza. Przesuwanie daty powstania Mt poza r. 70 i w konsekwencji twierdzenie, że nie jest on autorem znanej pod jego imieniem Ewangelii, jest — zdaniem B. Orchard — sprzeczne z danymi tradycji.

Na uwagę zasługuje zwłaszcza hipoteza w wersji B. Orchard, choćby z tej racji, że ostatnie jego prace⁴⁰ ukazały się zaledwie przed kilkoma miesiącami. W hipotezie Orcharda wielką rolę odgrywają świadectwa Ojców Kościoła, poświęcona im jest znaczna część ostatniej jego książki. Na ich podstawie, ale także w oparciu o kryteria literackie przeprowadza on krytykę pierwszeństwa Marka, czyniąc to w sposób nieco demagogiczny. Warto zapoznać się z jego argumentami.

Zdaniem B. Orcharda hipoteza dwóch Ewangelii jest bardzo prosta, nie odwołuje się do żadnych hipotetycznych dokumentów, przemawiają za nią świadectwa patrystyczne i historyczne. Natomiast hipoteza dwóch źródeł a priori odrzuca starożytne świadectwa unikając wszelkich sugestii, które wskazywałyby na bezpośrednie powiązania między apostołami i Ewangeliami. Hipoteza dwóch źródeł przyjmuje istnienie źródła Q, które miało być ważnym dokumentem w pierwszym pięćdziesięcioleciu po zmartwychwstaniu Jezusa, który jednak beztrzęszo został zagubiony.

Ponieważ zgodnie z zasadami egzegezy wypracowanymi w czasach Oświecenia uznanie patrystycznych świadectw, że apostoł Mateusz był autorem Ewangelii noszącej jego imię, uchodziło za nienaukowe, trzeba było w inny sposób wyjaśnić jak powstały Ewangelie. Niezdolni do uznania naocznych świadków — apostołów za autorów całych Ewangelii, egzegeci widzieli w nich amalgamat różnych „źródeł”, częściowo zawierających oryginalny materiał pochodzący od apostołów (ale różnili się co do zakresu tego materiału), częściowo pochodzący z innych źródeł.

Aby z tego materiału mogła powstać uporządkowana, spójna całość, wymyślili końcowych redaktorów dwóch źródeł, tj. redaktora Ewangelii Marka (lub jej recenzję) i redaktora źródła Q. Dalszym założeniem hipotezy pierwszeństwa Marka, jest to, że końcowy redaktor Mateusza pracował niezależnie od końcowego redaktora Łukasza, wykorzystując Mk, Q i inne jeszcze, własne źródła. Ale hipoteza dwóch źródeł nie wyjaśniła jeszcze dzięki czemu dzie-

⁴⁰ Jest to książka: B. Orchard — H. Riley, *The Order of the Synoptics. Why three Synoptic Gospels?*, Macon 1987 oraz artykuły: *The Solution of the Synoptic Problem*, *Scripture Bulletin* 18 (1987) 2—14 oraz: *The Formation of the Synoptic Gospels*, *DowRev* 106 (1988) 1—16.

ło to tak szybko zostało zaakceptowane przez wszystkie chrześcijańskie Kościoły. Należałoby wyjaśnić, dlaczego przypisane zostało apostołowi Mateuszowi, jeśli tak mało miało z nim wspólnego. Sponuje się, że główne Kościoły już zaakceptowały Ewangelię pochodzącą od Marka, a więc od postaci drugorzędnej w porównaniu z autorytetem Piotra czy Pawła. Dlaczego więc — pyta B. Orchard — powagę dzieła zredagowanego w oparciu o Mk trzeba było wesprzeć przypisując go fałszywie apostołowi Mateuszowi? B. Orchard widzi w tym miejscu wielką słabość hipotezy dwóch źródeł. Żąda ona od nas zbyt wiele domagając się byśmy wierzyli, że główne Kościoły (Jerozolima, Antiochia, Korynt, Rzym) mogły zostać kompletnie oszukane, albo mogły zaakceptować takie oszustwo; zbyt wiele ludzi o tym „wiedziało”, by jakaś grupa czy jakiś Kościół był w stanie podsunąć taką apokryficzną Ewangelię całemu Kościołowi bez żadnych protestów.

Zdaniem B. Orcharda te zasadnicze braki hipotezy pierwszeństwa Marka całkowicie ją dyskredytują. Ale wskazują na to także fenomeny literackie, zwłaszcza układ perykop, ich „zygzakowata” kolejność.

Porządek perykop już dla Griesbacha był decydującym czynnikiem, wskazującym na zależność Mk od Mt i Łk. Griesbach pisał: „Możesz zobaczyć własnymi oczami, że Marek miał przed sobą dzieła Mateusza i Łukasza i ustawicznie je konsultował, biorąc z każdego z nich to, co uważał za pożyteczne dla swoich czytelników. Raz odkładał na bok Mateusza, za chwilę odkładał Łukasza, lecz zawsze wracał do tego samego miejsca, w którym tekst uprzednio zostawił. Griesbach sporządził tabelę pokazującą, jak Marek „skakał” z jednej do drugiej Ewangelii. Porządek perykop odgrywa dużą rolę w dowodzeniu H. Rileya i B. Orcharda.

B. Orchard wyjaśnia, że Mt powstała, by zarządzić potrzebom pierwotnego Kościoła w Jerozolimie, który potrzebował podręcznika o charakterze jednocześnie apologetycznym, dydaktycznym i administracyjnym, w prostej formie przedstawiającym syntezę ewangelii o królestwie Bożym. Powinien on dać odpowiedź na zarzuty krytyków i być pożytecznym vademecum dla wędrownych kaznodziejów. Skomponował go w jęz. greckim Mateusz — jako celnik najbardziej wykształcony wśród apostołów, zanim Piotr opuścił Judeę, tj. nie później niż w r. 43—44.

Łk powstała około r. 63, by zarządzić potrzebom kościołów założonych przez Pawła. Paweł sam poinstruował Łukasza jak ma przygotować nową wersję orędzia ewangelicznego, opartą o schemat Mt, lecz z wykorzystaniem innych, oryginalnych źródeł. Łukasz usunął materiał, który mało interesował Greków, a dodał materiał, dzięki któremu mógł przedstawić Jezusa na wzór greckich, zwyczajnych bohaterów, a zwłaszcza ukazać Go w roli przebaczącego Zbawcy, który może uwolnić grecki świat z niewoli wad i zepsucia.

Paweł potrzebował poparcia Piotra, by Łk mogła być zaakceptowana przez cały Kościół, włącznie z żydującymi. Najlepiej byłoby, gdyby Piotr w swoim własnym Kościele, złożonym z nawróconych z judaizmu i pogaństwa (zob. Rz, *passim*), publicznie ogłosił, że w jego opinii nowa Ewangelia, zredagowana przez Łukasza, całkowicie pozostaje w zgodzie z tradycją. Piotr uczynił to w ten sposób, że wygłaszając podczas liturgicznych zebrań serię przemówień po-

służył się zwojami, na których spisane były Mt i Łk. Piotr przygotował swoje przemówienie przy pomocy swego sekretarza Marka, zaznaczając na zwojach zawierających Mt i Łk te fragmenty, które miał zamiar opowiedzieć, dodając do nich niewielkie uzupełnienia na podstawie własnych doświadczeń. Zaznaczał także miejsca, w których miał przejść od jednej do drugiej Ewangelii. Zachowywał taką kolejność wydarzeń, w jakiej były one zapisane w Łk.

Mk jest zapisem przemówień Piotra, skrupulatnie notowanych przez jego ucznia, Marka. Łączy ona perspektywy Mateusza i Łukasza. Powstała niewiele później niż Łk.

Również do hipotezy B. Orcharda odnieść można zastrzeżenia Rollanda co do kolejności powstawania Ewangelii: Mt—Łk—Mk. Ponadto tę skrótową prezentację jego poglądów zakończyłbym następującymi spostrzeżeniami.

Pozytywnie ocenić trzeba dowartościowanie świadectw patrystycznych. Przy wyjaśnianiu genezy Ewangelii powinny one zawsze być uwzględnione. Słuszna jest krytyka zwolenników teorii dwóch źródeł, którzy zlekceważyli wypowiedzi Ojców Kościoła. Być może jest to dziedzictwo wieku Oświecenia, tak niechętnego tradycji kościelnej, ale nie należy zapominać, że hipoteza Griesbacha powstała również w wieku XVIII.

Wobec teorii dwóch źródeł wyrażano już niejednokrotnie sprzeciwu poszukując alternatywnych rozwiązań. Słuszne jest więc chyba także stwierdzenie, że na podstawie samej krytyki literackiej nie da się rozwiązać problemu synoptycznego.

Historia kompozycji Ewangelii synoptycznych została odtworzona bardzo sugestywnie na podstawie danych owego Testamentu i wypowiedzi patrystycznych, które — zdaniem B. Orcharda — potwierdza także krytyka literacka. Przedstawiona hipoteza zawiera jednak również hipotetyczne przesłanki, oparte jedynie na przypuszczeniach. Rzeczywiście jesteśmy już przyzwyczajeni do poglądu, że spośród obecnych Ewangelii najstarszą jest Marka. Z danymi tradycji teorię dwóch źródeł wystarczająco uzgadniało wyjaśnienie, że wcześniej istniała już aramajska Ewangelia Mateusza, co odrzuca omówiona hipoteza.

Hipoteza dwóch Ewangelii jeszcze raz pokazała, że problem synoptyczny jest bardzo trudny do wyjaśnienia i teorii dwóch źródeł bynajmniej nie można uważać za oczywistą. Wśród alternatywnych wyjaśnień zajmuje ona bardzo poważne miejsce i powinna być uwzględniana przy omawianiu problemu synoptycznego.

5. ODNOWIONA HIPOTEZA TRADYCJI USTNEJ

Z reporterskiego obowiązku odnotować należy również odrodzenie hipotezy tradycji ustnej, do czego przyczynili się zwłaszcza: J. W. Doeve⁴¹, C. F. D.

⁴¹ J. W. Doeve, *La formation des évangiles. Problème synoptique et Formgeschichte* (RechBib 2), Bruges 1957, 70 nn.

Moule⁴², P. Gaechter⁴³, J.M. Rist⁴⁴. Na uwagę zasługuje zwłaszcza praca ostatniego autora.

J.M. Rist badał wzajemny stosunek Ewangelii Marka i Mateusza. Usiłował wykazać, że Marek i Mateusz pisali swe Ewangelie niezależnie od siebie i obydwaj opierali się na tradycji ustnej. Gotów jest zgodzić się z tymi egzegetami, którzy uważają, że Ewangelia Mateusza powstała wcześniej od Ewangelii Marka, ale kwestia pierwszeństwa nie ma dla niego większego znaczenia. W swoim dziele nie zajmuje się problemem literackiej zależności pomiędzy Łukaszem i Markiem i dlatego w podsumowaniu swych badań stwierdza, że nie może występować przeciwko istnieniu źródła Q, z którego mógł korzystać Mateusz oraz Łukasz, dla którego źródłem ponadto mógł być Marek.

Uczeni skandynawscy, H. Riesenfeld⁴⁵ i B. Gerhardsson⁴⁶, a ostatnio także grupa egzegetów niemieckich rozwinęli badania nad tradycją ustną, poprzedzającą Ewangelie spisane. Wśród tych ostatnich należy wymienić zwłaszcza R. Riesnera⁴⁷, ale także nazwiska: R. Feneberg⁴⁸, B. Reicke⁴⁹, A.F. Zimmermann⁵⁰. Gruntowne badania tradycji ustnej, z uwzględnieniem także tradycji pozabiblijnych, przeprowadził badacz amerykański, W.H. Kelber⁵¹. Przekazowi ustnemu ewangelii w jęz. aramajskim (syryjskim) obszerną fachową pracę poświęcił ostatnio P. Perrier⁵². Egzegeci ci nie zajmują się wprost problemem synoptycznym, nie wyjaśniają przyczyny podobieństw i różnic między Ewangeliami synoptycznymi, lecz starają się wykazać wiarygodność tradycji ustnej poprzedzającej Ewangelie spisane. Dowodzą, że nauka Jezusa przekaza-

⁴² C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament*, London 1962, 1981³, 107 nn.

⁴³ P. Gaechter, *Das Matthäusevangelium*, Innsbruck 1965, 18.

⁴⁴ J. M. Rist, *On the Independence of Matthew and Mark* (MS SNTS 32), Cambridge 1978.

⁴⁵ H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of „Formgeschichte“* (TU 73), Berlin 1957; tenże, *The Gospel Tradition and its Beginnings*, StEv (1959) 43 nn.

⁴⁶ E. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, (ASNU 22), Lund — Kopenhagen 1961, 1964²; tenże, *Tradition and Transmission in Early Christianity* (CN 20), Lund 1964; tenże, *Die Anfänge der Evangelientradition*, Wuppertal 1977; tenże, *Der Weg der Evangelientradition*, w: *Das Evangelium und die Evangelien*, red. P. Stuhlmacher, Tübingen 1983, 79—102; tenże, *The Gospel Tradition* (Coniectanea Biblica NT Series 15), Malmö 1986.

⁴⁷ R. Riesner, *Jesus als Lehrer* (WUNT 2. Reihe 7), Tübingen 1981, 1984²; tenże, *Der Ursprung der Jesus — Überlieferung*, ThZ 38 (1982) 493 nn.

⁴⁸ R. Feneberg, *Formgeschichte und historischer Jesus*, w: R i W. Feneberg, *Das Leben Jesu im Evangelium* (QD 88), Freiburg 1980, 19 nn.

⁴⁹ B. Reicke, *Die Entstehungsverhältnisse der synoptischen Evangelien* (ANRW II, 25,2), Basel 1984, 1758 nn.; tenże, *The Roots of the Synoptic Gospels*, Philadelphia 1986.

⁵⁰ A. F. Zimmermann, *Die urchristlichen Lehrer. Studien zum Tradentenkreis der „didaskaloï“ im frühen Urchristentum* (WUNT, 2. Reihe 12), Tübingen 1984.

⁵¹ W. H. Kelber, *The Oral and Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q*, Philadelphia 1983.

⁵² P. Perrier, *Karozoutha. Annonce orale de la bonne nouvelle en arameen et évangiles greco-latins*, Paris 1986.

zywana były w utrwalonych formach, a ówczesne sposoby przekazywania tradycji gwarantują, że została przekazana bez zniekształceń.

Należy nadmienić, że również niektórzy inni uczeni, zwłaszcza francuskojęzyczni, przyjmując różnorodne rozwiązania problemu synoptycznego, dostrzegają także i podkreślają rolę tradycji ustnej w procesie powstawania Ewangelii. Tak więc czasy współczesne ponownie dowartościowały znaczenie tradycji ustnej dla genezy Ewangelii synoptycznych.

Także współcześnie istnieje więc bogata panorama poglądów na temat problemu synoptycznego. Po długotrwałej dyskusji na ten temat, wydawało się po drugiej wojnie światowej, że na terenie międzynarodowym i interkonfesyjnym zwyciężyła teoria dwóch źródeł. Ph. Vielhauer stwierdził w 1955 r., że krytyka literacka synoptyków wraz z teorią dwóch źródeł osiągnęła swój kres⁵³. W. Marxsen określił tę teorię w r. 1964 jako „pewną”⁵⁴. Ten pogląd powtarzany jest nadal w wielu podręcznikach⁵⁵. Ph. Vielhauer wyraził przekonanie, że wszystkie nowe próby nie są w stanie jej obalić. Mogą one jedynie wzmocnić świadomość, że jest to tylko teoria⁵⁶.

Jednak na forum międzynarodowym dyskusja trwa nadal i jej tenor nieco się zmienia. W 1971 r. R. Morgenthaler w ten sposób pisał o publikacjach na ten temat: „Ogólnie biorąc pokazują one wyraźnie, że problem synoptyczny wcale nie został rozwiązany i dyskusja nad nim na nowo rozgorzała”⁵⁷. Sytuację lat siedemdziesiątych dobrze charakteryzuje tytuł artykułu M.E. Boismarda, mówiący o impasie teorii dwóch źródeł⁵⁸. Trafnie też podsumował dyskusję na ten temat F. Lentzen–Deis stwierdzając, że anglojęzyczni egzegeci przyjmują zazwyczaj wiele źródeł, bibliści niemieccy są zwolennikami teorii dwóch źródeł, natomiast badacze francuscy podkreślają rolę tradycji ustnej oraz rozwijają strukturalne i lingwistyczne metody badań. W konkluzji F. Lentzen–Deis stwierdza, że teoria dwóch źródeł nie jest żadnym „dogmatem”⁵⁹. Pod tym stwierdzeniem chciałby się podpisać także autor niniejszego opracowania.

Warszawa

KS. ROMAN BARTNICKI

⁵³. Ph. Vielhauer, ThLZ 80 (1955) 652.

⁵⁴. W. Marxsen, *Einleitung in das Neue Testament*, Gütersloh 1964³, 106.

⁵⁵. Zob. np. E. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testaments*, Stuttgart 1983⁴, 79.

⁵⁶. Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin 1981³, 278.

⁵⁷. R. Morgenthaler, *Statistische Synopse*, Zürich 1971, 312.

⁵⁸. M.E. Boismard, *The Two Source Theory at an Impasse*, NTS 26 (1980) 1—17.

⁵⁹. „Ist nun aber ganz sicher kein Dogma”. F. Lentzen – Deis, *Entwicklungen in der synoptischen Frage?*, ThPh 55 (1980) 550.

O. Marian B. Arndt OFM

NOWE ODKRYCIA ARCHEOLOGICZNE W REJONIE GÓRY NEBO

Biblijna Góra Nebo (Pisga) jest znana przede wszystkim jako miejsce, z którego Mojżesz oglądał Ziemię Obiecaną i w którym umarł (Pwt 32,49; 34,1). Pwt umiejscawia Górę Nebo w Moabie, naprzeciwko Jerycha. Według 2 Mch 2,4–6 Jeremiasz na Górze Nebo ukrył święty namiot, arkę i ołtarz kazania.

Miasto o tej samej nazwie znajdowało się na południowych zboczach góry. Miasto Nebo było jednym z etapów wędrówki Izraelitów przez pustynię (Lb 33,47), zostało przydzielone pokoleniu Rubena (Lb 32,3.38; 1 Krn 5,8). Dzisiejsza nazwa — Chirbet el—Muchayyet.

Nazwa Nebo, związana aż do epoki bizantyjskiej z ufortyfikowaną miejscowością Nebo, dzisiaj odnosi się tylko do góry, którą okoliczni beduini znają jako Dżebel Nebo.

Współcześni bibliści i geografowie są zgodni w lokalizacji Góry Nebo: ok. 16 km w linii prostej na wschód od ujścia Jordanu do Morza Martwego, ok. 9 km w linii prostej na północny zachód od Madaby i ok. 30 km na południowy zachód od Ammanu. Przy ustaleniu lokalizacji punktem orientacyjnym były ruiny Siyagha, znajdujące się ok. 3 km na zachód od geograficznie najwyższego szczytu Góry Nebo, położone na niższym wzniesieniu¹.

Ruiny Siyagha, zbadane w latach trzydziestych przez archeologów franciszkańskich ze Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie, okazały się rozległym bizantyjskim kompleksem monastycznym². Monaster został zidentyfikowany jako sanktuarium Mojżesza dzięki opisom pielgrzymów: pątniczki Eterii³ i Piotra Iberiusza⁴, którzy odwiedzili to miejsce w IV—V w.

Pątniczka Eteria wyruszyła z Jerozolimy, przez Jerycho dotarła do Livias przeprawiając się przez Jordan. Z Livias w towarzystwie prezbitera, który znał okolicę, udała się w kierunku miasta Esbus (biblijne Heszbón). Przy VI mili skręcili na południe i zeszli do Źródeł Mojżesza, aby później wspiąć się na Górę Nebo do sanktuarium Mojżesza.

Pielgrzym Piotr Iberiusz, biskup monofizycki z Gazy, po kuracji w gorących wodach Ma'in, zatrzymał się w sanktuarium Mojżesza. Miejscowi chrześ-

¹ F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*. I, Paris, 1938. 381 nn.

² Zob. S. J. Saller, *The Memorial of Moses on Moun Nebo*, (Collectio Maior 1) Jerusalem, Part I: The Text 1941; Part II: The Plates 1941; Part III: The Pottery 1950.

³ Pierwsze wydanie: J. F. Gamurrini, *S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad Loca Sancta* (Biblioteca dell'Academia Storico-giuridico IV), Roma 1887; zob. również A. Bludau, *Die Pilgerreise der Aetheria* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XV 1/2), Paderborn 1927, 1—249; P. Geyer, (wyd.) *Itinera Hierosolymitana saeculi III—VIII* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XXXVIII), Vindobonae 1898, 35—101, o podróży na G. Nebo: s. 50—55.

⁴ R. Raabe, *Petrus der Iberer, ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts*, Leipzig 1895.

cijanie wiele opowiedzieli mu o cudownych początkach sanktuarium i o sławie, jaką cieszy się ono u okolicznych chrześcijan.

Informacje, dotyczące relacji między drogą rzymską, Źródłami Mojżesza i sanktuarium Mojżesza na Górze Nebo, zawarte w opisie Eterii, potwierdziły lokalizację biblijnej Góry Nebo. Również pielgrzym Teodozjusz (530 r.) z miejscem śmierci Mojżesza łączy „wodę, której wytrysnięcie spowodował Mojżesz”⁵. Świadcstwo Teodozjusza jest ważne ze względu na bliskość topograficzną miejsca śmierci Mojżesza (Góra Nebo) i źródeł. Nadając źródłom ważnym dla całej okolicy imię „Mojżesza”, chciano je jak gdyby oddać w opiekę tego, który już raz na pustyni zapewnił obfitą wodę dla ludu⁶. Do źródeł o nazwie „Mojżesza” przylgnęła z czasem tradycja o wydarzeniu opisanym w Wj 17,1–7 i Lb 20,1–11. Zresztą pomiędzy Górą Nebo a Synajem jest wiele źródeł noszących imię Mojżesza⁷.

Źródła znane dzisiaj jako 'Ayoun Musa wytryskują na północ od szczytu Góry Nebo i spływają do doliny o tej samej nazwie — Wadi 'Ayoun Musa (Dolina Źródeł Mojżesza). Informacje zawarte w opisie Eterii w zestawieniu z pozostałościami historycznymi, widocznymi w dolinie, od pewnego czasu budziły zainteresowanie archeologów.

WADI 'AYOUN MUSA — HISTORIA BADAŃ

Wadi 'Ayoun Musa ogranicza Górę Nebo od północy, oddzielając ją od przeciwległego pasma, na szczycie którego przebiegała droga rzymska łącząca Jerozolimę, Jerycho, Livias, Esbus i Filadelfię (Amman)⁸. Topografię tego miejsca opisała pątniczka Eteria. Z Livias drogą rzymską udała się w kierunku Esbus aż do szóstego kamienia milowego (były liczone od Esbus), od którego był już widoczny po przeciwnej stronie klasztor na Górze Nebo. Tutaj też zoczyła z drogi, schodząc do doliny i w pobliżu Źródeł Mojżesza znalazła klasztor z wieloma mnichami. Po modlitwie wspięła się na Górę Nebo. Na podstawie tego opisu zidentyfikowano ruiny Siyagha jako biblijną Górę Nebo⁹.

Źródła bogate w wodę, oaza zieleni i piękno tego miejsca przyciągały różnych podróżników. W 1864 r. zszedł do źródeł M. de Luynes¹⁰. W następnych latach H.B. Tristram¹¹ i C.R. Conder¹² badali groty w pobliżu źródeł, a

5. Geyer, dz. cyt., 145, 16–21.

6. Saller, I. dz. cyt., 337, przyp. 1.

7. B. Meistermann, *Guide du Nil au Jourdain par le Sinaï et Pétra*, Paris 1909, 50–52, 237, 303–305.

8. M. Piccirillo, *The Jerusalem–Esbos Road and its Sanctuaries in Transjordan* (Studies in the History and Archeology of Jordan III), Amman 1987.

9. Saller, I, dz. cyt., 333–340.

10. M. LeDuc de Luynes, *Voyage d'exploration à la Mer Morte à Pétra et sur la rive gauche du Jourdain*, I, Paris 1874, 153 n.

11. H. B. Tristram, *The Land of Moab*, London 1874, 335–337.

12. C. R. Conder, *Heth and Moab — Explorations in Syria in 1881 and 1882*, London 1885, 131 n; T e n z e, *The Survey of Eastern Palestine*, London 1889, 89 n.

A. Musil¹³ i N. Glueck¹⁴ weszli na północno–zachodni szczyt Al–Meszhad (zidentyfikowany później jako twierdza Moabitów), znajdujący się w bezpośrednim sąsiedztwie źródeł, i zebrali tam ceramikę z epoki żelaza i ceramikę nabatejską. Bardziej systematyczne badania przeprowadzili franciszkanie — B. Bagatti i S. Saller; odnotowali dwie grupy ruin na zachód od źródeł¹⁵ i opublikowali dane dotyczące zawartości grobu ze średniego brązu¹⁶. Poszukiwania kontynuował M. Piccirillo. Zidentyfikował on cmentarzysko (E), znajdujące się na zboczu, w odległości ok. 200 metrów w kierunku zachodnim od źródeł po północnej stronie ścieżki, natomiast po jej południowej stronie odnalazł kilka grup ruin z okresu bizantyjskiego.

Na terenie winnic, nawadnianych ze źródeł, znajdują się ruiny ze śladami mozaik (D); jednak ze względu na powstające w tym miejscu zabudowania rolnicze, ruiny nie są na razie dostępne do badań archeologicznych. Następna grupa ruin przylega bezpośrednio do ścieżki od strony południowej (B). Ruiny wykopane w latach 1986—1987 rozpoznano jako kościół (nazwany kościołem diakona Tomasza) z przyległym monastylem. Na następne ruiny (A), jeszcze bardziej na zachód, natknął się w 1983 r. właściciel winnicy, kopiąc ziemię na podwórku między współczesnymi zabudowaniami rolniczymi. Znalezisko, odsłonięte w latach 1984—1986, zidentyfikowano jako kościół z małym kompleksem monastycznym nazwanym „Kaianos”. Te dwa najnowsze odkrycia dokonane przez M. Piccirillo zostaną szerzej omówione¹⁷.

MONASTYR KAIANOSA

Kompleks monastyru Kaianosa usytuowany jest na pochyłości terenu opadającego w kierunku południowym. W północnej części kompleksu znajduje się kościół, którego część północna (ze względu na wyżej wzmiankowaną pochyłość terenu) jest wykuta w tufowym podłożu, a południowa stoi na nasypie.

¹³. A. Musil, *Arabia Petraea*. I: *Moab*, Wien 1907, 342—346.

¹⁴. N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine*. I (AASOR 14), Philadelphia 1933, 1—113. 24—27; tenże, *Explorations in Eastern Palestine*. II (AASOR 15), Philadelphia 1935, 1—149. 110.

¹⁵. Saller, I, dz. cyt., 7. 335 przypis 2.

¹⁶. Saller — B. Bagatti, *The Town of Nebo* (Khirbet el–Mekharryat) with a brief survey of other ancient Christian Monuments in Transjordan (Collectio Maior 7), Jerusalem 1949, 24—29, Pl. 4—9.

¹⁷. Dotychczasowe publikacje: M. Piccirillo, *Una chiesa nell'Wadi Ayoun Mousa ai piedi del Monte Nebo*, *Liber Annuus* 34 (1984) 307—318; Tenże, *Monte Nebo — Ayoun Mousa — Le fontane di Mosè*, w: M. Piccirillo (red.), *I mosaici di Giordania*, Roma 1986, 72—73; M. Piccirillo, *Campagna archeologica al Monte Nebo*, w: tenże (red.), *Ricerca storico–archeologica in Giordania VI* (1986), *Liber Annuus* 36 (1986) 350—351; Tenże, *Muharryat. La ricerca archeologica al Monte Nebe*, *Archiv für Orientforschung* 33 (1986) 176.

Publikacje w druku:

M. Piccirillo — E. Alliata, *La chiesa del monastero di Kaianos alle Ayoun Mousa sul Monte Nebo*, w: Omaggio U. Fasola, *Pont. Ist. Arch. Crist.*, Roma 1987; M. Piccirillo, *Archaeological Excavations at Ayoun Mousa — Mount Nebo 1984—1987*, ADAJ (1987); Tenże, *Chiese e Mosaici di Madaba* (Collectio Maior 33), Jerusalem 1988.

Otynkowana północna ściana tufowa służyła częściowo jako ściana kościoła. Kościół był trzynawowy, z prostokątnym prezbiterium, zwróconym ku wschodowi i podniesionym o jeden stopień względem nawy głównej. Nawy boczne są nieproporcjonalnie szerokie — 3 metry, natomiast nawa główna liczy 4,3 metra. Dach oparty był na dwóch rzędach łuków o 1,3 metra prześwitu pomiędzy filarami. Brama w środku fasady łączyła kościół z pomieszczeniami klasztornymi, których nie można było odsłonić ze względu na stojące w tym miejscu zabudowania rolnicze z lat trzydziestych. W późniejszym okresie brama została zamurowana, co pozwala przypuszczać, że wybito nową w ścianie południowej, jednak jest ona też niedostępna do badań archeologicznych.

Najciekawsze i najpiękniejsze są mozaikowe posadzki, dające wyobrażenie o całości mimo poważnych uszkodzeń. Pole mozaiki w prezbiterium jest dekorowane wzorami geometrycznymi (przenikające się ośmiokąty) i otoczone pasmem meandrów i kwadratów. Przestrzeń nawy głównej, obramowana splotem, jest dekorowana siatką z kwiatami w pustych polach, a środek nawy głównej — okrągłym medalionem z motywami geometrycznymi. Na zachodnim krańcu nawy głównej znajduje się scena z trzema postaciami ludzkimi i wielbłądem. Z lewej strony przedstawiony jest młody mężczyzna w krótkiej tunice. Przy głowie zostało utrwalone jego imię — *Fidos*. Prawdopodobnie był diakonem, gdyż imię to jest również wyliczone razem z imionami kilku diakonów w innej inskrypcji. Postać z winogronami w środku sceny jest zniszczona. Czytelne jest jedynie imię — *Jōannēs*. Trzecia postać, której głowa, niestety, jest zniszczona, to anonimowy poganiacz wielbłądów: półnagi mężczyzna, z przepaską na biodrach i płaszczem przerzuconym przez prawe ramię, uzbrojony w łuk i miecz, w prawej ręce trzyma bat. Najprawdopodobniej jest to arabski żołnierz, chrześcijanin z plemienia Ghassanidów, które ok. VI w. przyjęło chrześcijaństwo. Ghassanidowie zostali w tym czasie zjednoczeni przez uznanego za króla Harith al-A'radż (529—569), któremu cesarz Justynian nadał tytuł fylarch i patricius¹⁸. Przedstawiony wizerunek żołnierza odpowiada starożytnym opisom Arabów¹⁹.

Na mozaikach naw bocznych i w interkolumnium znajdują się również motywy geometryczne. W nawie północnej zachowały się fragmenty postaci jeźdźca na koniu: końskie kończyny, noga jeźdźcy i ostrze lancy. Uzbrojony poganiacz wielbłądów w nawie środkowej i jeździec z lancą w nawie północnej sugerują jakiś związek z pobliską rzymską fortecą, zwaną obecnie el-Mehatta (stacja), przy drodze rzymskiej z Livias do Esbus²⁰. Nie wiadomo jednak, czy w drugiej połowie VI w. stacjonował tam jeszcze garnizon.

Na uwagę zasługują mozaikowe inskrypcje. W centrum medalionu nawy głównej najprawdopodobniej była inskrypcja dedykacyjna, w której znajdo-

¹⁸. T. Parker, *The Roman Frontier in Central Jordan*, BAR Inter. Ser. 1987, 727. Zob. również: F—M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*. II, Paris 1952, 376—380.

¹⁹. *Ammiani Marcellini rerum gestarum libri qui sepersunt*, XIV 4,3 wyd.: A. Selem, *Le storie di Ammiano Marcellino* (Classici Latini), Torino² 1973, 70—73.

²⁰. Zob.: S. Waterhouse Douglas — R. Ibach, *The topographical survey*. Hesbon 1973, Andrews University Seminary Studies 13 (1975) 217—233. szczeg. 224 Fig. 11.

wało się imię biskupa Madaby. Pozwoliłoby to dokładnie określić czas powstania posadzki, ale niestety, napis jest całkowicie zniszczony. Oprócz imion Fidosa i Jana z opisanej sceny z zachodniej części nawy głównej, inne inskrypcje przytaczają różne imiona dobrodziejów. Tuż przed bramą znajduje się inskrypcja: „Za odpoczynek prezbitera Teodora”. Na zachodnim krańcu nawy północnej zostały wpisane w mozaikę tylko imiona: *Anastasia* i *Sabina*²¹. Między pierwszym a drugim filarem południowego interkolumnium znajduje się inskrypcja: „Za zbawienie (i za) ofiarę Matrony”²². Inne inskrypcje zawierają podobne formuły. Między trzecim a czwartym filarem, w tym samym rzędzie, zawarta jest prośba o zbawienie dla diakonów: *Fidos*, *Thōma*, *Elpidios*, oraz zakonnika Kasiseos. W trzecim północnym interkolumnium w inskrypcji z podobną prośbą są imiona Salamanosa, Pawła i Maksyma. Oprócz imion Salamanos i Kasiseos imiona zachodzące w inskrypcjach są pochodzenia grecko-łacińskiego.

Około 15 cm pod opisaną posadzką kościoła znajduje się druga, wcześniejsza posadzka mozaikowa. Motywy dekoracyjne są podobne do motywów na górnej posadzce. Prezbiterium jest udekorowane siatką z kwiatami i zamknięte obramowaniem w spłoty. W środku prezbiterium znajduje się grecka inskrypcja, uszkodzona przy zakładaniu górnej posadzki: „Na pamiątkę Kaianosa i za odpoczynek naszego ojca Rabebosa oraz Jana, za zbawienie Kasiseosa...”. Z inskrypcji wynika, że w kościele został pochowany Kaianos i dlatego monaster nazwano jego imieniem. Pod posadzką prezbiterium istotnie odnaleziono grób. Tytuł „nasz ojciec” używany był między innymi w odniesieniu do przełożonego klasztoru²³, w tym wypadku odnosiłby się do opata monasteru przy sanktuarium Mojżesza. W takim znaczeniu ujęty jest też w inskrypcji Prokapis, odnalezionnej w 1985 r. w pomieszczeniach na zachodnim stoku Góry Nebo, poza obrębem właściwego monasteru²⁴. Natomiast inskrypcja z imieniem „opata Robebosa” w kaplicy pogrzebowej, odkrytej w 1986 r. na wschód od monasteru na Górze Nebo, sugeruje, że chodzi o tę samą osobę — mimo zmiany samogłoski — „naszego ojca Rabebosa” z inskrypcji w kościele Kaianosa²⁵. Wynikałoby z tego, że klasztor w Wadi 'Ayoun Musa podlegały opatowi centralnego monasteru na Górze Nebo²⁶.

21. Imię Anastazja jest znane z kościoła świętych Lota i Prokopiusza w mieście Nebo; S. J. Saller — B. Bagatii, *The Town of Nebo*, 183. Imię Sabinus zachodzi w kościele św. Jerzego w tej samej miejscowości; S. J. Saller — B. Bagatti, dz. cyt., 168.

22. Imię Matrona jest w jednej z inskrypcji kościoła w Chirbet el-Wahadneh; M. Piccirillo, *Chiese e mosaici della Giordania settentrionale* (Collectio Minor 30), Jerusalem 1981, 20; oraz w napisie dedykacyjnym w Quweismeh: tenże, *Le chiese di Quweismeh — Amman*, *Liber Annus* 34 (1984) 329—340, 337.

23. Y. Meimaris, *Sacred Names, Saints, Martyrs and Church Officials in the Greek Inscriptions and Papyri pertaining to the Christian Church of Palestine*, Athens 1986, 239—248.

24. M. Piccirillo (red.), *Ricerca storico-archeologica in Giordania V* (1985), *Liber Annus* 35 (1985) 431.

25. Tenże, *Campagna archeologica al Monte Nebo*, w: tenże (red.), *Ricerca storico-archeologica in Giordania VI* (1986), *Liber Annus* 36 (1986) 349.

26. S. J. Saller, *The Memorial of Moses*. I, s. 206 n.

Również w prezbiterium, pomiędzy obramowaniem dekoracyjnego pola mozaiki a murem północnym, znajduje się inskrypcja, uszkodzona w czasie budowy kościoła górnego. Ranga i wyjątkowość tej inskrypcji wynika z tego, że jest ona napisana w rzadko spotykanym języku, a mianowicie w pewnej odmianie języka aramejskiego, zwanej językiem chrześcijańsko–palestyńskim. Inskrypcja w tłumaczeniu brzmi: „Czytający (niech) wspomni dobre dzieła naszego pana Gayyan’a kapłana (lub syna) Kasiseosa oraz dziedziców, którzy zrobili (lub naprawili) części (lub wyposażenie)...”²⁷. Inskrypcja najprawdopodobniej powtarza tekst poprzedniej inskrypcji w języku greckim. Imię „Gayyan” zostałyby w takim wypadku przetranskrybowane na grecki — „Kaiano”²⁸.

Pole posadzki nawy środkowej jest obramowane splotami liści akantu, wewnątrz których przedstawione są zwierzęta. Od strony zachodniej, wewnątrz zawijasów, zamiast zwierząt, są mocno uszkodzone inskrypcje greckie z imionami duchownych i dobrodziejów: Obedos, Salamanos i Papionos. Wewnętrzne pole posadzki podzielone jest na dwie części. Część wschodnią tworzy medalion z zachodzącymi na siebie okręgami i splotami, a w samym środku medalionu znajduje się inskrypcja mówiąca o założeniu mozaiki w czasie biskupa Cyrusa²⁹. Biskup Cyrus z Madaby jest znany z inskrypcji w baptysterium katedry Madaby. Według dotychczasowych obliczeń spełniał swój urząd przed rokiem 531³⁰. Tę datę potwierdza również stylistyka wykonania dolnej mozaiki kościoła Kaianosa. Część zachodnią nawy głównej zdobią sploty winorośli, wśród których przedstawione są sceny z życia rolniczego i pasterskiego oraz zwierzęta. Ostatnią inskrypcję, częściowo uszkodzoną już w starożytności, odnaleziono pomiędzy stopniem bramy a obramowaniem z akantu. Niestety została ona zniszczona przez nieznanego sprawcę w nocy po odkryciu, zanim została sfotografowana; znana jest tylko z notatki Piccirillego. Inskrypcja wspominała imiona: Milich i Fedus syn Amriliosa. W przeciwieństwie do imion z górnej mozaiki, imiona dolnej są pochodzenia semickiego³¹.

Od strony historycznej i artystycznej mozaika przedstawia jeden z najstarszych przykładów prac mozaikarzy ze szkoły Madaby³². Niektóre inskrypcje mają charakter modlitwy za zmarłych, znalazło to pełne uzasadnienie po odnalezieniu pod podwójną warstwą mozaik dwu grobów pełnych ludzkich kości, co świadczy o wielokrotnym ich użyciu.

Pierwotny kościół i monastyr Kaianosa w 'Ayoun Musa został zbudowany w czasie biskupa Cyrusa, na początku VI w., na pamiątkę opata Rabebose i in-

²⁷. E. Puech, *L'inscription christo–palestinienne d' Ayoun Mousa (Mont Nebo)*, *Liber Annuus* 34 (1984) 319–328.

²⁸. Puech, art. cyt., 322 n.

²⁹. Piccirillo, *Una chiesa nell' Wadi Ayoun Mousa*, 314.

³⁰. Tenze, *La „cattedrale” di Madaba*, *Liber Annuus* 31 (1981) 299–322. 314 n.

³¹. Zob.: H. Wuthnow, *Die semitischen Menschnennamen*, Leipzig 1930.

³². M. Piccirillo, *The Continuity of the Artistic Tradition of the Mosaics in Jordan from the 5th to the 8th Century A.D.* The Recent Archaeological Evidence, w: A. Effenberger (red.), *Die Kunst in den östlichen Grenzgebieten des byzantinischen Reiches in der Zeit zwischen Justinian und dem Arabereinfalle*. Kolloquium von 18 bis 19 Februar 1988, Staatliche Museen zu Berlin (w druku).

nych osób pochowanych w grobach. Kościół został zburzony i odbudowany w drugiej połowie tego samego wieku. Z ceramiki wynika, że kompleks monastyczny Kaianosy został definitywnie opuszczony na początku VII w., ponieważ nie ma śladów ceramiki późnobyzantyjskiej z okresu Omajjadów³³.

KOŚCIÓŁ DIAKONA TOMASZA

Drugi kościół w Wadi 'Ayoun Musa został odkryty i odkopany w latach 1986—1987. Kościół wraz z małym monastylem jest położony tuż przy ścieżce, która łączyła źródła z drogą rzymską. Niewielki monastyr, złożony z kilku pomieszczeń, przylegał do kościoła od strony południowej. Ponieważ całość jest usytuowana na zboczu, cele są położone niżej w stosunku do poziomu kościoła. Mury, solidnie zbudowane z ciosanych kamieni, zachowały się na wysokości od 1 do 2 m. Ściany wewnętrzne były pokryte grubą warstwą tynku. Kościół jest trzynawowy—z dwoma pomieszczeniami po obu stronach prezbiterium i z dwiema bramami — od zachodu i od południa. Dach był oparty na czterech filarach i na dwóch półfilarach. Odnaleziono dobrze obrabowane kamienie (klińce), które tworzyły łuk triumfalny. Zwornik sklepienia jest ozdobiony krzyżem. Odnaleziono jeszcze inne elementy architektoniczne ozdobione krzyżami.

Prezbiterium, podwyższone o dwa stopnie względem nawy, jest prostokątne. Ołtarz został wmurowany w środku prezbiterium już po ułożeniu posadzki mozaikowej. Jednocześnie pod ołtarzem została ustawiona kamienna kustodia dla relikwiarza, która pokryła rysunek baranka na mozaice w centrum kompozycji. Niedaleko stopnia prezbiterium odnaleziono marmurowy relikwiarz, który jednak nie mieści się w kustodii. Prezbiterium zamknięte było przez balustradę złożoną z czterech kolumniek i dwóch, charakterystycznych dla kościołów bizantyjskich tego regionu, rzeźbionych płyt (*pluteus*). Jedna z nich ma inskrypcję: „Za odpoczynek Amriliosa”. Zmarły Amrilios mógłby być tą samą osobą, która była wspomniana w jednej inskrypcji dolnej mozaiki kościoła Kaianosy. W późniejszym czasie w nawie południowej została dodana balustrada typu *transenna*.

Kościół posiadał dwie bramy. Brama zachodnia, w fasadzie, prowadziła do kościoła z niewielkiego dziedzińca, zamkniętego murem obwodowym, który otaczał cały monastyr. Brama południowa łączyła kościół z celami zakonników.

Piękne posadzki mozaikowe, w doskonałym stanie, są jednym z najlepszych przykładów dzieł mozaikarzy szkoły Madaby z połowy VI w. Oprócz niewielkich uszkodzeń w części zachodniej, naprawianych jeszcze w czasie funkcjonowania kościoła, posadzka może być uważana za nietkniętą.

Powierzchnia prezbiterium jest udekorowana czterema drzewami owocowymi oraz zwierzętami: lwem i zebu (bliżej stopnia), oraz barankiem (w cen-

³³. Studium ceramiki: E. Allia, *La ceramica dello scavo*, w: M. Piccirillo, *Una chiesa nell'Wadi Ayoun Mousa*, 316—317.

trum)³⁴. Podobne motywy znajdują się również w innych kościołach regionu z tej epoki³⁵. Zestawienie lwa i zebu naprzeciwko siebie może mieć znaczenie symboliczne — mesjańskiego królestwa rajskiego pokoju³⁶. Wyjaśnia to inskrypcja z Iz 65,25 nad podobną sceną w pomieszczeniu przylegającym od północy kościoła na akropolu w Ma'in³⁷ (ok. 10 km w linii prostej na południe od Góry Nebo): „lew będzie jadł słomę jak wół”. Jednak lew na mozaice w prezbiterium kościoła diakona Tomasza nie wydaje się być pokojowo usposobiony.

Również baranek umieszczony w centrum prezbiterium z pewnością nie jest przypadkową dekoracją. Wprawdzie motyw baranka jest bardzo powszechny w mozaikach tej epoki, lecz tutaj już samo usytuowanie rysunku w centrum prezbiterium przemawia za jego wyjątkowym znaczeniem. Baranek bowiem nie jest przedstawiony jako jedno z wielu zwierząt ani nie jest elementem sceny pasterskiej. Podobne znaczenie ma baranek otoczony nimbem, umieszczony na tle palmy, w centrum kaplicy (aktualnie w Muzeum Archeologicznym w Madabie)³⁸. W prezbiterium kościoła św. Jerzego w mieście Nebo również został przedstawiony baranek na tle drzewa³⁹. Najprawdopodobniej baranek przedstawiony w centrum pomieszczenia, w naszym wypadku — w prezbiterium, oznacza samego Chrystusa jako „Agnus Dei”⁴⁰.

W nawie głównej kompozycja jest obramowana pasem ze splotami liści akantu w żywych kolorach. Wśród splotów akantu przedstawione są ptaki i owoce, a w rogach — twarze otoczone liśćmi⁴¹. Główny obraz w nawie centralnej przedstawia sploty winorośli wyrastających z amfory. Sploty winorośli

³⁴. M. Piccirillo, *Campagna archeologica al Monte Nebo*, 351.

³⁵. Np. na mozaice „raj” w Muzeum Archeologicznym w Madabie: M. Piccirillo (red.), *I mosaici di Giordania*, Roma 1986, 57 Fig. 36; oraz w kościele świętych Lota i Prokopiusza w mieście Nebo: dz. cyt., 69 Fig. 53 i Tav. VI.

³⁶. Podobne sceny są przedstawione w kościele św. Jerzego w mieście Nebo na mozaice Jana Ammoniusza: S.J. Saller — B. Bagatti, *The Town of Nebo*, Pl. 29,3; na mozaice zwanej „rajem” w Muzeum Archeologicznym w Madabie: B. Bagatti, *Il significato dei mosaici della scuola di Madaba (Transgiordania)*, 34 (1957) 139—160. 145 n; oraz w baptysterium „katedry” Madaby: M. Piccirillo, *La „cattedrale” di Madaba*, Liber Annus 31 (1981) 299—322. Tav. 63—96.

³⁷. R. de Vaux, *Une mosaïque byzantine a Ma'in*, RB 57 (1938) 227—258; M. Piccirillo, *Le antichità bizantine di Ma'in e dintorni*, Liber Annus 35 (1985) 339—364. 342 n. Fig. 2 Foto 13.

³⁸. S. J. Saller — B. Bagatti, *The Town of Nebo*, 236 n. Pl. 39,1; M. Piccirillo, *Madaba. w: tenze* (red.), *I mosaici di Giordania*, Roma 1986, 34—58. 56n. Fig. 35.

³⁹. Saller — Bagatti, dz. cyt., 67. Fig. 8, Pl. 23,1.

⁴⁰. P. Testini, *Gli animali tra apparato decorativo e simbologia*, w: M. Piccirillo, *I mosaici di Giordania*, 135—142. 137; Saller — Bagatti, dz. cyt., 108.

⁴¹. Podobne motywy znajdują się w Dżerasz: Saller — Bagatti, dz. cyt., 281. Pl. 46. 48.

Twarze w rogach obramowania to często personifikacje pór roku lub żywiołów, jak np. w kościele św. Apostołów w Madabie: U. Lux, *Die Apostel—Kirche in Madaba*, ZDPV 84 (1968) 106—129; i w kościele el—Chadir również w Madabie: U. Lux, *Eine altchristliche Kirche in Madaba*, ZDPV 83 (1967) 165—182.

Maski otoczone liśćmi pierwotnie miały znaczenie dionizyjskie, na mozaikach bizantyjskich stały się fantazyjną dekoracją.

tworzą dosyć regularne kręgi, po trzy w ośmiu rzędach. Wewnątrz kręgów, utworzonych przez zawijasy winorośli, przedstawione są sceny z życia pasterskiego, polowań, uprawy winorośli oraz zwierzęta dzikie i hodowlane. Młody myśliwy jest podpisany imieniem Stefanos. Każde interkolumnium jest udekorowane motywami geometrycznymi, tylko jedno ma rysunek ryby.

Nawy boczne mają skromniejszą dekorację. Nawa północna posiada niewielkie kwiaty, zaś południowa — siatkę z większymi kwiatami wewnątrz pół siatki. Poza tym w nawie południowej, przed bramą, znajduje się wyjątkowy motyw, medalion z orłem w pozycji heraldycznej. Z boków głowy znajdują się litery A i Ω , a pod spodem napis: *Thōma diak(onos)* (Tomasz diakon) stąd nazwa kościoła. Taki motyw orła znajduje się też w interkolumnium i w obramowaniu głównego pola mozaiki w kościele św. Jerzego w mieście Nebo⁴². Sztuka chrześcijańska podkreślała często cechy pozytywne orła i przyznawała mu rolę symbolicznego pośrednika między niebem a ziemią, z łatwością też przejęła legendę o odmładzaniu się orła. Na tej podstawie orzeł stał się symbolem Chrystusa Zmartwychwstałego i Wstępującego do nieba⁴³. Identyczny motyw orła otoczonego wieńcem z literami A i Ω obok górnej części ciała znajduje się w koptyjskiej steli pogrzebowej⁴⁴, czyli jest symbolem życia i zmartwychwstania. Tutaj ozdobny medalion najprawdopodobniej oznacza „koronę” (nimb, wieniec), a litery A i Ω nadają całości znaczenie wyraźnie chrystologiczne.

Na podstawie zebranej ceramiki wiadomo, że kościół został opuszczony definitywnie w epoce Omajjadów. Czas budowy został określony na podstawie porównań stylistycznych mozaiki posadzkowej z innych kościołów tej okolicy na pierwszą połowę VI w.

* * *

Eteria ze swego pobytu w Wadi 'Ayoun Musa wylicza kilka elementów; obok źródeł odwiedza niewielki kościół oraz monaster. Żadnego z dwóch odkrytych kościołów, z powodu umiejscowienia i czasu budowy, nie można identyfikować z kościołem, który odwiedziła Eteria. Pisze ona, że kościół stał „naprzeciwko Góry Nebo”, zaś monaster, cele zakonników, znajdowały się po tamtej stronie. To nieprecyzyjne wyrażenie sama wyjaśnia: „źródła wpływały między kościołem a monastylem”. Zatem po tej stronie (na północ) od źródła były cele zakonników⁴⁵. Monaster widziany przez Eterię mógłby raczej mieć związek z grotami częściowo wykutymi w skalnej ścianie, nieco na połud-

⁴². Saller — Bagatti, dz. cyt., 72. Pl. 28,2.

⁴³. P. Testini, *Il simbolismo degli animali nell'arte figurativa paleocristiana*, w: *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo* (XXXI Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo), Spoleto 1985, 1107—1179. 1143 nn.

⁴⁴. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* III/2, kol. 2835; zob. również: H. R. Hall, *Coptic and Greek texts of the christian period from ostraka, stelae etc.*, in the *British Museum*, London 1905; H. Maguire, *Earth and Ocean. The Terrestrial World in Early Byzantine Art*, London 1987, 65.

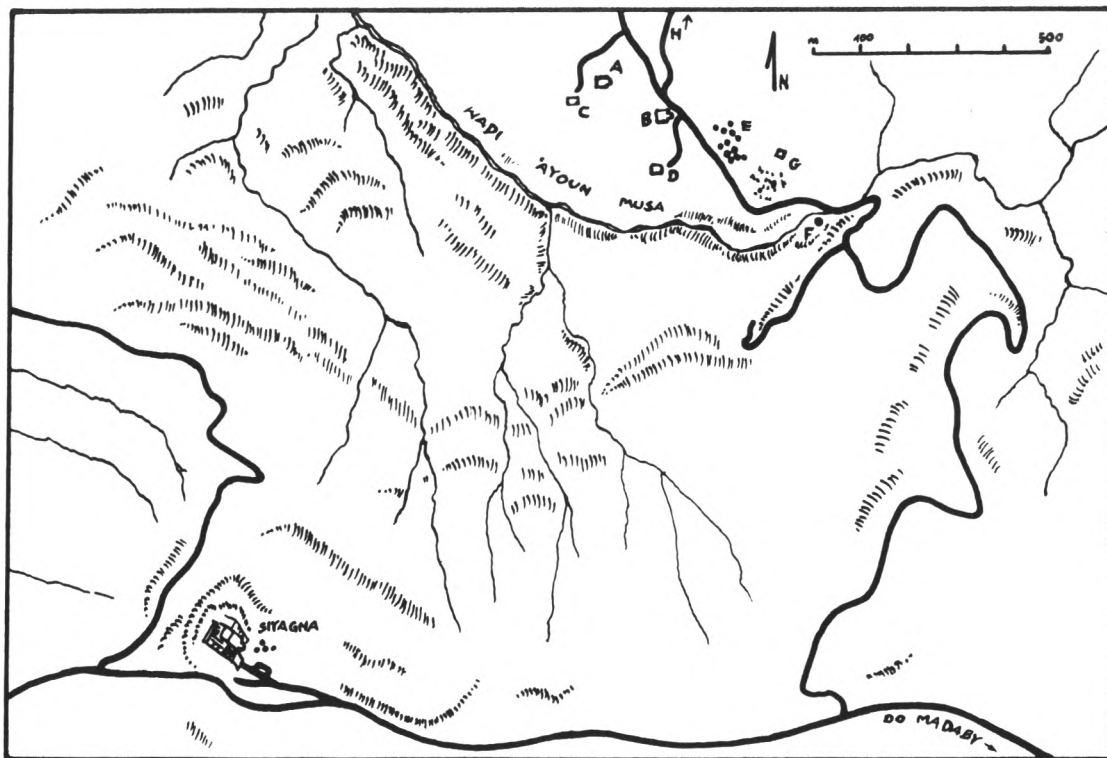
⁴⁵. M. Piccirillo, *Archaeological Excavations at Ayoun Mousa — Mount Nebo 1984—1987*, ADAJ 1987 (w druku).

nie od źródeł⁴⁶. W każdym bądź razie odkryte kościoły i monastyny oraz inskrypcje w kościele Kaianosy są pierwszym świadectwem archeologicznym o obecności zakonników w Wadi 'Ayoun Musa.

Kłodzko

O. MARIAN B. ARNDT OFM

⁴⁶. Fotografia: Saller, *The Memorial of Moses*, II, Pl.13.



Dolina Źródeł Mojżesza (Wadi Ayoun Musa)

A — Monaster Kaianosa, B — Kościół Diakona Tomasza, C — niezbadane ruiny, D — ruiny ze śladami mozaik, E — cmentarzysko, F — Źródła Mojżesza (Ayoun Musa), G — Al-Meszhad (twierdza Moabitów), H — do drogi rzymskiej i do ruin rzymskiej fortecy el-Mehatta



Inskrypcja Kaianosa
z dolnej mozaiki prezbiterium



Medalion z kościoła Diakona Tomasza

Ks. Jan Flis

JAK OPRACOWAĆ KONKORDANCJĘ BIBLIJNĄ?

Chcąc odpowiedzieć na pytanie postawione w tytule niniejszego komunikatu, pożytecznym wydaje się przypomnienie — może tylko trochę inaczej usystematyzowane — pewnych podstawowych zagadnień z tym związanych. Kolejność ich ekspozycji będzie następująca:

- istota konkordancji w ogóle, a biblijnych w szczególności wraz z zarysem historii powstawania tych ostatnich (I),
- bardziej znane i używane najczęściej konkordancje biblijne (II),
- rodzaje konkordancji biblijnych (III),
- bardziej typowe możliwości używania konkordancji (IV).

Przedmiotem ostatniego punktu (V) będzie wskazanie na poważne niedopatrzenie polskiej bibliistyki, która — pomimo niewątpliwie wielu osiągnięć — ciągle nie daje, a nawet wydaje się nie dostrzegać potrzeby możliwie najszybszego opracowania tego rodzaju nieodzownej pomocy dla polskich chrześcijan.

I

Pierwsze i najbardziej fundamentalne zagadnienie niniejszych rozważań stanowi odpowiedź na pytanie: czym jest konkordancja w ogóle, a dalej konkordancja biblijna?

Termin „konkordancja”, zapożyczony z języka łacińskiego (*concordantiae*), używany zwykle w l.mn. przyjął się powszechnie chyba we wszystkich językach europejskich. Może jedyną zmianą było tylko to, że w tytułach konkordancji nowożytnych używa się tego terminu raczej w l.poj. I tak: we francuskim i angielskim spotyka się termin — *Concordance*, w niemieckim — *Konkordanz*, w hiszpańskim — *Concordancia*, węgierskim — *Konkordacia* i polskim — *Konkordancja*¹.

Termin ten wskazuje na opracowanie, zwykle dość obszerne, zawierające spis wyrazów występujących w jakimś dziele, czy dziełach pewnego autora ze wskazaniem miejsc ich występowania². W bibliografiach językoznawczych spotyka się dużo tego rodzaju publikacji³.

Konkordancja biblijna, może najczęstszy przykład publikacji określanych

¹ Tylko wyjątkowo spotyka się inne tytuły np. w języku rosyjskim: „Simfonia ili alfavitnyj ukazatel k. Swjaščennomu Pisaniju” Korntal² 1970 albo G. Passelck, F. Po-swick, *Table pastorale de la Bible. Index analytique et analogique*, Paris 1954.

² „Concordance, a book in which the more important words of a volume or collection of writings are arranged alphabetically, part of a passage of its use specifically given”, *The Encyclopedie Americana*, New York—Chicago—Washington 1963, t. 7, s. 463.

³ Przykładowo można wymienić: C. Cowden, *Complete Concordance to Sheakspeare*, London 1845, E. A. Fay, *Dante's Works* Boston 1889, J. Stindlova, *Konkordancni a frekvenčni index k slezskym pisnim Petra Berruče*, Praha 1969 oraz konkordancja do Koranu, którą w 1842 sporządził Flügel.

nazwą „konkordancja”, wskazuje więc księgę biblijną, rozdział, wiersz, w którym poszczególne wyrazy zostały użyte oraz przytacza krótki kontekst danego wystąpienia celem łatwiejszego zrozumienia przekazywanej treści. Mówiąc inaczej i trochę obrazowo, konkordancja biblijna pokazuje wyraz biblijny jakby w wymiarze pionowym (głębi), ograniczając do rozsądnego minimum przytaczanie wymiaru poziomego (kontekst bliższy).

Za ojca konkordancji biblijnych (pater concordantiarum) powszechnie uważa się Hugona a Sancto Caro (1200?—1263). Pracowity dominikanin z klasztoru św. Jakuba w Paryżu, a późniejszy kardynał, na czele około 500 zakonników, w przeciągu 15 lat opracował pierwszą, znaną dziś konkordancję biblijną, opierając ją na szacownym tłumaczeniu Vulgaty. Ta pierwsza konkordancja nie wyglądała najciekawiej. Przypominała raczej bardzo długi wypis tajemniczych liczb i liter (skrótów)⁴. Dopiero dzięki późniejszym przeróbkom i uzupełnieniom w następnych wydaniach stawała się adekwatniej tym, na co jej tytuł wskazywał. Tu można by jeszcze wspomnieć, że w średniowieczu powstawało wiele konkordancyjnych opracowań. Niestety dziś są one mniej znane, ponieważ pozostały jedynie w rękopisach, dostępnych współcześnie jedynie w poważniejszych bibliotekach⁵.

W XVI w. — zgodnie z odrodzeniowym hasłem „powrotu do źródeł” — pojawiły się także pierwsze konkordancje biblijne bazujące na tekstach oryginalnych. R. Isaak ben Nathan opublikował konkordancję opartą na tekście hebrajskim ST (Wenezja) w 1523, a Sixtus Betuleius na tekście oryginalnym NT⁶. W tym też wieku powstała konkordancja opracowana przez R. Estienne, któremu ponadto zawdzięczamy powszechnie przyjmowany podział Biblii na wersety⁷. Jeszcze trochę później pojawiły się pierwsze konkordancje wielojęzyczne⁸.

II

Od tamtych czasów — mimo wielkiej pracowitości opracowań tego rodzaju — opublikowanych zostało dużo różnych konkordancji, opieranych

4. Hugo Carensis, *Concordantiae S. Jacobi*, Paris 1230. Por. *Concordance de la Bible NT*, Paris 1983, s. XVIIIIn.

5. „In einer Reihe von Bibliotheken liegen überdies alte, nie gedruckte Konkordanz-Manuskripte, die Pariser Nationalbibliothek allein soll zehn solchen Handschriften aus dem 14. Jahrhundert besitzen!”, H. H. Schmid, *Von Konkordanzen, ihren Zielen und Problemen*, w: K. Huber, H. H. Schmid, *Züricher Bibel-Konkordanz*, Zürich 1968, s. IX.

6. *NT concordantia graeca*. Symfonia, e sylleksis tes diathekes tes kaines, Basel 1546.

7. *Concordantiae Bibliorum utriusque Testamenti, Veteris et Novi, novae et integrae*, Paris 1555.

8. Np. H. Estienne, *Concordantiae Testamenti Novi graeco-latinae*, Paris 1594, C. Kircher, *Concordantiae VT graecae*. Ebreis vocibus respondententes, Francfort 1607, F. Lanckisch, *Concordantiae Bibliorum Germanico-Hebraico-Graecae*, Leipzig 1677. Można by tu wspomnieć o zamiarze najprawdopodobniej urzeczywistnionym około 1990 r. przez Opactwo Maredsous. Będzie to *Concordance analytique de la T. O. B.* (Tradition Oecumenique de la Bible) jako konkordancja hebrajsko-grecko-francuska.

bądź to na tekstach oryginalnych, bądź na najróżniejszych tłumaczeniach na języki nowożytne. Zwłaszcza w ostatnim wieku, a dokładniej w ostatnim 30-leciu możemy zauważyć jakby ponowny rozkwit tego rodzaju publikacji. Pośród dziś najbardziej znanych można by wyliczyć następujące:

- S. Mendelkern *VT concordantiae hebraicae atque chaldaicae*, Graz² 1955;
 G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebraischen AT*. Stuttgart 1958;
 A. Handy, *Concordance of the Septuagint*, London 1937;
 E. Hatch, H. A. Redepath, *A Concordance to the Septuaginta and Other Greek Versions of the Apokryphal Books*, Oxford 1897—1906, Graz 1954;
 E. Peultier, L. Etienne, L. Gantois, *Concordantiarum universae Scripturae Sacrae Thesaurus*, Paris² 1939;
Novae concordantiae Bibliorum Sanctorum iuxta vulgatam versionem critice editam quas digessit Bonifatius Fischer OSB, Stuttgart-Bad Canstatt 1977;
 W.F. Moulton, A.S. Geden, *A concordance to the Greek NT*, Edinburgh³ 1950;
 A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen NT*, Stuttgart¹¹ 1959;
 R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zurich—Frankfurt a. M. 1958;
Vollständige Konkordanz zum griechischen NT, Berlin—New York 1978—83;
Computerkonkordanz zum NT graece, Berlin—New York 1980;
 H. Bachman, W.A. Slaby, *Konkordanz zum NT graece von Nestle-Aland*, 26. Auflage, Berlin—New York³ 1987.

Ponadto ukazało się bardzo dużo konkordancji bazujących na nowożytnych tłumaczeniach. Wymieniając w kolejności chronologicznej pierwszych konkordancji danego języka, były to konkordancje: niemieckie, angielskie, holenderskie, szwedzkie i duńskie⁹. Wśród tego rodzaju przykładowo można by wskazać na m.in.:

- w angielskim: J. Moffat, *Concordance of the Bible in the Moffat Translation*, London 1950; J. Strong, *Exhaustive Concordance of the Bible*, New York—Nashville²⁷ 1967;
 francuskim: *Concordances des Sainte Ecritures d'après les versions Second et Synodale*, Paris 1886; G. Passeleck, F. Poswick¹⁰, *Concordance de la Bible de Jérusalem*, Paris—Turnhout 1982 oraz *Concordance de la Bible NT*, Paris 1983;
 hiszpańskim: S. Garcia Rodriguez przystosował ostatnio wymienioną konkordancję, powstałą z inicjatywy S. Joanny d'Arc, do potrzeb języka hiszpańskiego jako: *Concordancias de la Biblia NT*, Bilbao 1975;

⁹ E. Mangelot, *Concordance de la Bible*, W: Dictionnaire de la Bible Paris 1899, t. 2, kol. 892—905.

¹⁰ Por przypis 1.

- włoskim: G. Carraro dostosował do języka włoskiego konkordancję opr. przez G. Passeleck, F. Poswick jako *Concordanza pastorale della Bibbia*, Bologna 1979;
- niemieckim: K. Huber, H.H. Schmid, *Züricher Bibel-Konkordanz*, Zürich 1969;
Bremer Biblische Hand-Konkordanz oder alphabetisches Wortregister der Heiligen Schrift, Frankfurt a.M. 1967,
Bibel von A bis Z. Wortkonkordanz zum revidierten Luther-text, Stuttgart 1970;
 oraz opublikowana ostatnio: F.J. Schierse, *Konkordanz zum Einheitsübersetzung der Bibel*, Düsseldorf 1985;
- niderlandzkim: H.W. Noordmans, *Concordantiae op den Bijbel in de nieuwe vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap OT*, Kampen 1971.

III

Już w dotychczasowych rozważaniach dawało się łatwo dostrzegać przynajmniej kilka podstawowych rodzajów konkordancji.

Pierwszy podział, może najbardziej podstawowy, bierze za kryterium rodzaj tekstu biblijnego stanowiącego fundament opracowania. W rezultacie można mówić o konkordancjach opartych na tekstach oryginalnych Biblii, na jej tłumaczeniach, a także o konkordancjach wielojęzycznych¹¹.

Drugie kryterium bierze pod uwagę zakres tekstu biblijnego, jakiego dana konkordancja dotyczy. Wyróżnia się więc konkordancje bazujące na całej Biblii albo na jej częściach, np. ST czy NT¹². Kolejne kryterium bierze pod uwagę proces przygotowawczy opracowania. Wówczas mówi się o konkordancjach tradycyjnych, gdzie cały sztab ludzi — dzięki benedyktyńskiej pracowitości — pracując przynajmniej kilka lat, przygotowywał daną konkordancję. Współcześnie zaś, dzięki wprzęgnięciu nowoczesnej elektroniki (komputery) w tenże proces można mówić także o konkordancjach komputerowych¹³. Często mając do dyspozycji już wydrukowany egzemplarz konkordancji nie jest łatwo rozstrzygnąć, jaką metodę zastosowano, by ją opracować. Ostatecznie bowiem końcowy rezultat pracy jest taki sam. Na szczęście jednak autor konkordancji zwykle daje wzmiankę o metodzie, albo już w tytule, albo we wstępie do swojej pracy.

Kolejne kryteria podziałów biorą pod uwagę sposób uprzystępniania opracowanych tekstów. Wtedy wyróżnia się konkordancje wyrazowe (werbalne)

¹¹. H.H. Schmid, dz. cyt., s.X.

¹². Np. O. Odelain, R. Sequineau, *Concordances de la Bible. Les Psaumes*, Paris 1980. Warto w tym miejscu ponadto zaznaczyć, że np. bibliści katolicycy uznają za częściowe także konkordancje opracowane przez protestantów, które nie uwzględniają ksiąg deuterokanonicznych.

¹³. Np. *Computerkonkordanz zum NT graece*, Berlin—New York 1980; H. Bachman, W.A. Slaby, *Konkordanz zum NT graece von Nestle-Aland*, 26. Auflage, Berlin—New York³1987 czy w przyp. 8 wskazana zapowiedziana: *Concordance analytique*.

i rzeczowe (realne)¹⁴. Za twórcę werbalnych powszechnie uważa się ww. Hugona a S. Caro. Za tego, który dał początek tym ostatnim św. Antoniego z Padwy (1195—1231)¹⁵. Konkordancje werbalne podają alfabetycznie uporządkowane wyrazy w ich najbliższym kontekście. Realne zaś grupują te konteksty według ich tematycznej treści. Wtedy mamy do czynienia z konkordancjami realno—dogmatycznymi, moralnymi itp. Konkordancje te upodobiają się więc do leksykonów czy słowników biblijnych. Ze względu zaś na obszerność udostępnianego materiału można jeszcze mówić o konkordancjach naukowych, podręcznych, a nawet kieszonkowych¹⁶.

IV

Konkordancje biblijnych — podobnie jak i innych pomocy służących hermeneutyce biblijnej — mogą używać różni ludzie, z różnych powodów i w różny sposób. Nie można rościć sobie tutaj pretensji do wyczerpującego omówienia wszystkich sytuacji. Ograniczymy się przeto jedynie do wskazania najważniejszych możliwości oraz najbardziej typowych zastosowań konkordancji.

Najpierw krótka odpowiedź na pytanie: kto może i powinien używać konkordancji biblijnych? Niewątpliwie pierwszymi spośród użytkowników konkordancji są bibliści i teologowie. Jedni i drudzy powinni bowiem je traktować, po edycjach tekstów, za najbardziej nieodzowny instrument pracy¹⁷. Historyk może po nią sięgnąć, aby np. szybko odnaleźć w Biblii interesujące go realia Starożytnego Wschodu. Językownawca użyje jej szukając np. korzeni słów i zwrotów badanych przez niego w językach nowożytnych, np. „Antychryst”, „Salomonowy wyrok” itp.

Konkordancję może także wziąć do rąk każdy chrześcijanin, który chce życie własne i innych karmić Słowem Bożym¹⁸. Po konkordancję sięgną więc: — seminarzyści przygotowujący prace seminaryjne (por. KO 23n, DFK 16), — duszpasterze chcący możliwie najwłaściwiej zrozumieć Boże Orędzie, by dzisiaj je aktualizować (por. KO 24, EN 43, 78), — katecheci starający się nasycić katechezę „sokiem ewangelicznym” (por. EN 54)¹⁹ oraz

¹⁴ E. Dąbrowski, *Konkordancja biblijna*, w: PEB, Poznań—Warszawa—Lublin, t. 1, s. 667n.

¹⁵ *Concordantiae morales Sacrae Scripturae* opublikowane drukiem w Rzymie 1623 wg manuskryptu z klasztoru Ara coeli.

¹⁶ Za kieszonkowe można uznać te konkordancje, które dołączone są do pewnych wydań tekstów Pisma św., por. H.H. Schmid, dz. cyt., s. XV. Podręczną: *Handkonkordanz* H. Schmollera, a naukową np. konkordancja, którą opracował G. Lisowsky.

¹⁷ K. Romaniuk, *Les chemins de l'exegese du NT*, Le Puy—Lyon—Paris 1963, s. 17; H. Schurmann, *Die exegetische Seminararbeit*, Leipzig 1969, s. 5.

¹⁸ „concordance est le premier outil de tous ceux qui veulent méditer la Bible et en approfondir la lecture” J. Bajard, *Un nouveau projet pour le CIB—Maredsous: Une concordance analytique de la T.O.B.*, „Interface” 28 (1988) 6.

¹⁹ F.J. Schierse, *Konkordanz zur Einheitsübersetzung der Bibel*, Düsseldorf 1985, s. 5.

— każdy kto rzeczywiście chce prawdziwie poznawać Księgę ciągle będącą „mądrością prowadzącą do zbawienia” (por. 2 Tm 3,14; por. 1 P 1,23; 2 Tes 3,1)²⁰.

Nie wyczerpawszy naturalnie w pełni zakresu osób mogących sięgnąć po konkordancje biblijne podane zostaną teraz najbardziej typowe powody i z nimi związane możliwości ich używania.

Wśród nich należałoby wskazać przede wszystkim:

- a) Chęć wyszukania pewnych informacji w używaniu słów języka biblijnego przez któregoś z autorów ksiąg NT czy ST, np. najczęściej występujące liczby, tajemnicze określenia itp.
- b) Potrzeba względnie szybkiego odszukania interesującego tekstu lub tekstów, niestety, niezbyt dobrze pamiętanych. Nie jest wykluczone, że dla wielu czytających Biblię właśnie ta sytuacja może być najczęstszym powodem sięgania po konkordancję. Częstości jednak nie należałoby utożsamiać z ważnością i dlatego można by tu przestrzec przed wnioskiem, że taki właśnie powód jest najważniejszym. Szukając potrzebnych tekstów konkordancja spełnia rolę podpory dla ludzkiej pamięci i stanowi rodzaj użytecznego kompendium²¹, ale nie tylko kompendium. Może właśnie nieodzowność posiadania rodzaju kompendium podczas dysput średniowiecznych stanowiła jakby swoiste *Sitz im Leben*, w którym powstawały pierwsze konkordancje biblijne²². W tej sytuacji nie dziwi, że w szeregu wydań biblijnych tekstów od 1530 r. pojawia się jako dodatek podręczna mała konkordancja²³. To stosuje się również współcześnie, np. przy wydawaniu tekstu NT w języku polskim wg Biblii Tysiąclecia wydrukowana została uzupełniająca konkordancja zatytułowana: „Skorowidz doktrynalny”²⁴.
- c) Najważniejszym jednak powodem i najlepszym wykorzystaniem możliwości, jakie daje konkordancja biblijna nie jest traktowanie jej jako „Nachschlagewerk” ale jako wspinały instrument hermeneutyki biblijnej (*Arbeitinstrument*). Protestantkie adagium „*Scriptura sua ipsius interpres*” już dawno przestało być jedynie dewizą polemizujących protestantów. Stało się ono także jedną z głównych zasad również katolickiej hermeneutyki biblijnej. Konkordancja biblijna ułatwia bowiem zasadniczo wyszukiwanie miejsc paralelnych (paralelizmów leksykalnych a także rzeczowych). W ten sposób używając konkordancji łatwiej zauważyć się obszerność treści biblijnej. Biblię traktuje się jako jedność, patrzy się na słowa biblijne z różnych punktów widzenia i podziwia się prawdziwą głębię i „mądrość jej słów”²⁵.

²¹. F.J. Schierse, dz. cyt., s. 5.

²². H.H. Schmid, *Von Konkordanzen*, dz. cyt., s. VIII n.

²³. Tamże, s. XV.

²⁴. *Pismo święte NT* w przekładzie z języka greckiego, Poznań—Warszawa—Lublin 1974, s. 699—731.

²⁵. „Man lernt die Bibel unter verschiedenen Gesichtspunkten lesen und muss immer wieder über die Weisheit ihrer Worte staunen” F.J. Schierse, dz. cyt., s. 5; por. *Bibel von A bis Z*. Wortkonkordanz zum revidierten Luthertext, Stuttgart 1970, s. 3.

Kończąc pozostałaby jeszcze odpowiedź na tytułowe pytanie: jak dzisiaj można opracować konkordancję biblijną? Oczywiście zawsze jest możliwa odpowiedź zachęcająca do metody tradycyjnej, dzięki której zespół ludzi po długiej i żmudnej pracy przygotowuje egzemplarz jednego z rodzajów konkordancji biblijnych. Takie jednak opracowanie niestety nigdy nie daje absolutnej pewności, że rzeczywiście wszystkie miejsca występowania danego wyrazu zostały naprawdę uwzględnione. Przecież nigdy nie można wykluczyć, nawet przy najsolidniejszej pracy, że urzeczywistni się przysłowie, iż „errare humanum est”.

Uniknięcie ostatnio wspomnianego niebezpieczeństwa błędu oraz zasadnicze skrócenie cyklu przygotowawczego opracowywania konkordancji biblijnej jest dziś możliwe dzięki użyciu nowoczesnej elektroniki z jej idealnym wprost urządzeniem dla interesującego nas przedsięwzięcia, jakim są komputery. Dotychczas jednak w polskiej literaturze biblijnej nie pojawiła się — przynajmniej otwarcie — żadna konkordancja biblijna opracowana przy pomocy tej nowoczesnej metody. Ponadto trzeba powiedzieć, że nasza biblistyka w ogóle nie posiada wielu publikacji tego rodzaju²⁶. Ciągłe brak jest nawet konkordancji do NT wg Biblii Tysiąclecia²⁷ i w ogóle brak jest jakiegokolwiek konkordancji do całej Biblii w polskim tłumaczeniu. Powszechnie mówi się, że w niemieckiej biblistyce w wiekach XVIII/XIX trwał rozkwit „konkordancyjnego gatunku” to z pewnością w naszej biblistyce okres taki na pewno jeszcze nie nadszedł.

Widząc tę sytuację chciałoby się powiedzieć, że wprawdzie na pewno przesadą jest żartobliwe stwierdzenie jednego z informatyków, że już w NT była mowa o konieczności binarnego przekazywania informacji, kiedy Jezus powiedział: „Niech mowa wasza będzie tak, tak, nie, nie ...” (Mt 5,37) to jednak także na pewno nieopublikowanie dotąd tak ważnej pomocy w polskiej literaturze biblijnej, do może najbardziej popularnego tłumaczenia Biblii, powodowane lękiem przed „nowym” chyba można uznać za poważne niedopatrzanie.

Giełczew

KS. JAN FLIS

²⁶. Praktycznie bowiem jedyną prawdziwą konkordancję NT opublikował ostatnio bp K. Roman i uk, *Konkordancja do Pisma świętego NT*, Warszawa 1985, jednakże wskutek oparcia jej na mało popularnym tłumaczeniu, nie może ona stać się przedmiotem powszechniejszego użytku. Zresztą jej nakład został szybko zupełnie wyczerpany. Dawniejsze zaś, mianowicie: J. Zieliński, *Konkordancja czyli miejsca z Pisma świętego wedle tłumaczenia D.J. Wujka TJ*, Toruń 1900; F.S. Feldheim, *Skarbiec Pisma świętego. Konkordancja rzeczowa*, Kielce 1924; *Konkordancja biblijna czyli alfabetyczny wykaz wyrazów Pisma świętego z tłumaczeniem imion*, Białystok 1939; E. Dąbrowski, *Konkordancja podręczna Pisma św.*, Poznań 1955 i O.E. Trzeciak, *Podręczna konkordancja biblijna*, Poznań 1967 — ze względu na przestarzałość tłumaczeń, na których bazie je zrobiono, a także ze względu na profil tych opracowań, a nade wszystko ze względu na zupełną dziś niemożliwość ich nabycia, również nie można polecić jako użyteczną pomocą tym wszystkim, którzy chcą lepiej poznać biblijne Orędzie.

²⁷. Konkordancja bpa K. Romaniuka oparta została na tłumaczeniu tegoż samego autora.

Bp Władysław Ziółek

HOMILIA WYGŁOSZONA PODCZAS MSZY ŚW. NA ROZPOCZĘCIE SYMPOZJUM (Łódź, 13 IX 1988 r.)

1. Opatrzność Boża sprawiła, że tegoroczne spotkanie naukowe biblistów polskich rozpoczęło się w dniu liturgicznego wspomnienia św. Jana Chryzostoma, którego wszak także profesorowie *Sacrae Scripturae* zaliczają do swoich niebiańskich przewodników i opiekunów. Ten zbieg obecnego spotkania z dzisiejszym wspomnieniem uznać wypada za okoliczność szczęśliwą, zachęcającą do powierzenia Bogu zamierzeń przyświecających Księżom Profesorom za przyczyną Świętego, który w swej bogatej i znoejnej aktywności pasterskiej nie ustawał w wykładaniu orędzia natchnionych Ksiąg.

Z kolei miłej mi osobiście inicjatywie zawdzięczam, że na siedzibę tegorocznych obrad Księża Profesorowie zechcieli wybrać Łódzkie Seminarium Duchowne, przybyć więc do Łodzi i zamieszkać w tym oto domu. Jako gospodarz tutejszej diecezji prawdziwie cieszę się tym faktem i dlatego wszystkich Czcigodnych Uczestników zjazdu proszę o przyjęcie słów jak najserdeczniejszego powitania i życzeń owocnej pracy. Byłbym wielce rad, gdyby w gościnie, jaką zdołamy zaofiarować, Księża Profesorowie mogli doświadczyć serdeczności i żeby ona, zgodnie z naszym pragnieniem, dobrze sprzyjała podejmowanym tu i odpowiedzialnym trudom intelektualnym. Jedno z drugim zwykle się spleta. Niechże więc i tym razem splecie się pomyślnie w Łodzi, mieście wielkiego trudu fizycznego, ale i zarazem wielkiej także pracy umysłowej, jaka się tu dokonuje w szkołach wyższych i instytutach badawczych.

2. „A gdy był sam, pytali Go ci, którzy przy Nim byli, razem z Dwunastoma, o przywość (Mk 4,10).

Drodzy Bracia! Ta scena ewangeliczna znów się przepięknie odradza. W tej oto chwili raz jeszcze staje się na powrót żywa. Bo jak inaczej, jakim innym terminem określić Wasze zgromadzenie, jeśli nie tym właśnie. Ono nie jest jedynie podobne do tamtego według kilku zewnętrznych oznak podobieństwa. Nie jest też tylko pewną jego ilustracją, jakąś tylko współczesną jego odbitką, lecz rzeczywistym spotkaniem uczniów Pańskich ze swoim Mistrzem i Nauczycielem. I znów zapytam: czy można by inaczej pojąć to Wasze wspólne zejście się, Bracia Mili? Przecież gdyby było wolno, gdyby trzeba było spojrzeć na nie innym okiem, zatraciłoby ono swą najgłębszą wymowę i prawdę chrześcijańską, której jest nośnikiem i świadkiem.

Chrystus umarł, ale i zmartwychwstał, Chrystus żyje. A my, Jego wyznawcy i uczniowie, jesteśmy w Pawłowym znaczeniu tego terminu — Chrystusowi. Stanowimy więc część Ciała Chrystusowego, tworzymy wspólnie z Nim — Głową naszą — jeden Kościół, świętą spójność wiary, nadziei i miłości. Dlatego nie sposób nie pomyśleć o tym, że gdy zgłębiający treści Ksiąg natchnionych gromadzą się na wspólne swoje debaty naukowe, czynią to wzorem pierwszych wybrańców Jezusowych, którzy poszli za Nim i towarzyszyli Mu wszędzie, dokąd ich prowadził, współtworzyli rzeszę Jego słuchaczy, a potem gdy był sam, przybliżali się doń i pytali o sens Jego słów. Gdy więc jedni spośród rzeszy zdumiewali się nad mowami Jezusa, gdy zastanawiali się, kim mógł być ten, który zwracał się do nich z niezwykłą mocą, gdy inni, oburzeni, umyślali jak by go zabić, ci przybliżali się do Niego, żeby Go zapytać o przypowieść.

W każdym razie nie potrafiej inaczej wyobrazić sobie istoty obecnego spotkania. Owszem, jest to spotkanie specjalistów w dziedzinie biblistyki, ludzi wykwalifikowanych i świątłych, legitymujących się cenzusami naukowymi najwyższej rangi, gotowymi do stawiania w zawody z tegimi umysłami, ale jest to nade wszystko spotkanie uczniów Pańskich, pozostających bezustannie w Chrystusowej szkole, wciąż zapartaczonych w Nauczyciela, najwierniej przysłuchujących się Mu, najserdeczniej w Nim rozmiłowanych, najgorliwiej, krok w krok, towarzyszących Siewcy, który nadal wychodzi, ażeby siać. I troskliwie dbających o to, żeby żadne z ziaren nie upadło na grunt jałowy, skąd zwykle jakieś

ptaki je wydziubują, deszcz wymywa, gdzie upalne słońce je przypala, uśmiercając świeże pędy.

Pozwólcie Bracia, że ponownie postawię sobie pytanie: czy wolno mi inaczej niż tak oto spojrzeć na Was i Was tutaj powitać, i po przyjacielsku przyjąć. Wszak w tym spojrzeniu wyrażam podziw i szacunek dla trudu, jakiego się podejmujecie dla dobra prawdy Chrystusowej; podziw i szacunek dla Was, szczególnych miłośników słów Pańskich, ich opiekunów i strażników.

W ten sposób rozpoczęte dziś obrady, które bez wątpienia muszą mieć charakter specjalistyczny, powiążą w jedno dwa ich wyróżniki: naukowość i religijność. Powiążą, a nie rozdziela i nie wyznaczą każdemu z nich oddzielnego miejsca, jak gdyby one spotkać się nie mogły, jak gdyby w ogóle wolno nam było je rozdzielać, przyjmując jedno, nie bacząc na drugie. Jak gdyby tymczasem, zważywszy na naukowy cel spotkania, miało się stać stosowne zapomnienie o zapisie Markowym: „A gdy był sam, pytali Go ci, którzy przy Nim byli, razem z Dwunastoma, o przypowieść”. Do kogo pójść i kogo innego pytać? Zgromadzenie liturgiczne wplecione w program obrad jest w tym względzie z Waszej, Bracia strony, i odpowiedzią na to pytanie, i jednocześnie wyjściem ku myślom, jakie ja z kolei przed Wami rozsnuwam w spotkaniu z Waszymi intencjami.

3. Z dzisiejszej antyfony mszalnejszej na wejście wyjmuję jeszcze, ten oto fragment zdania z Księgi proroka Izajasza: „Pan mówi: Moje słowa, które włożyłem Ci w usta, nie zejda z warg twoich...” (Iz 59, 21). Gdybym jednak zatrzymał się przy tym jedynie, urwanym wyrazie starotestamentalnego przesłania prorockiego, nie zdołałbym wypowiedzieć do końca myśli, jakie w postaci serdecznych życzeń gromadzą mi się w duszy, a które chciałbym odsłonić bez reszty, niczego nie ukrywając. Zaglądam przeto do księgi proroka i czytam dobrze znany, częstokroć powtarzany nakaz Boży: „Duch mój, który jest nad tobą i słowa moje, które włożyłem ci w usta, nie zejda z twoich własnych ust ani z ust twoich dzieci, ani z ust potomków twoich synów, odtąd i na zawsze — mówi Jahwe”. Taka jest niezmienna i nasza wspólna misja, każdego z nas, by karmić słowem Bożym jako najpożywniejszym pokarmem, jak słodkim miodem, jak soczystym owocem. Różne są tylko szczegółowe powołania, do jakich Pan nas wezwał i dary, jakimi nas ubogacił: „On ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego ...” (Ef 4, 11–12).

Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że Biblia, że wszystko, co związane naukami bliższymi cieszy się w świecie, także w Polsce powodzeniem. Jest też wiadome, jak bardzo poważnymi osiągnięciami w sferze twórczości naukowej i popularyzatorskiej poszczycić się mogą polscy bibliści. W tym względzie postęp, jaki się u nas dokonał zarówno w zakresie personalnym jak i materialnym, w kadrcie nauczycielskiej i w jej publikacjach, w ciągu niespełna trzydziestu ostatnich lat jest prawdziwie ogromny. Tego dowodzić nie potrzeba. Wypada niemniej to zaznaczyć, godzi się to przy różnorodnych okazjach, przy tej także, głośno i publicznie, i z satysfakcją odnotować. I za dzieło już dokonane wyrażać polskim bibliotom wdzięczność. Każdy z pasterzy, każdy z odbiorców dokonaj Księży Profesorów oraz bibliotom świeckich powinien się poczuwać do obowiązku wyrażania swej wdzięczności bez oczekiwania na jakiś specjalny akt podziękowania zbiorowego. Stąd i mój wdzięczny ukłon w kierunku tak znakomitego grona osób związanych z Kościołem mozołną pracą nad Biblią i nad jej przekazem polskiemu społeczeństwu.

Jednocześnie niepodobna nie uświadomić sobie bardzo poważnych jeszcze braków w obcowaniu naszych chrześcijan z Pismem świętym w życiu chrześcijańskim, które jakże jeszcze niedostatecznie karmi się Słowem Bożym. Przed nami zatem wiele pracy nad urzeczywistnieniem Bożego nakazu z Księgi Izajasza: „i słowa moje, które włożyłem ci w usta, nie zejda z twoich własnych ust ani z ust twoich dzieci, ani z ust potomków twoich synów, odtąd i na zawsze”.

W tym zdaniu i w zdaniach je okalających zawarta jest i nasza, współczesna, pilna potrzeba takiego nakarmienia Polaków zbawczym orędziem Boga, by ono było z pokolenia na pokolenie jego mową, żeby ono nie zeszło czyli nie zniknęło z ich ust. Tym bardziej jest to potrzeba bardzo bliska, że trzeba nam dzisiaj na nowo uczyć się mowy. I nie wolno nam zaprzepaścić szansy nauczenia się mowy czerpanejszej ze skarbniicy słów, jakich

Bóg przykazał nam strzec i przekazywać wschodzącemu pokoleniu, by i ono mówiło słowem Boga. Nie wypełnić nakazu Bożego oznaczałoby przyjęcie mowy obcej, a zatem i utratę swej chrześcijańskiej tożsamości. Wielkie to niebezpieczeństwo w obecnej naszej chwili, bardzo trudnej, przypominającej krętą drogę z czyhającymi na nas rozpadlinami, pełną zasadzek i złudnie świejących światła.

Sytuacja nasza jest poniekąd podobna do tej, w jakiej misję swą spełniał Prorok, Deutero czy Trito – Izajasz, któremu Bóg zlecił urząd pocieszyciela. Miał iść, by „opatrzyć rany serc złamanych, by zapowiadać wyzwolenie jeńcom i więźniom swobodę” (Iz, 61,1). Ale natrafił na lud, już nie tyle uparty i butny, jak w okresie przedwygnanowym, ile raczej przedziwnie małoduszny. To się chyba w jakiejś mierze znów powtarza. To jest przynajmniej sygnał, i tymczasem tylko sygnał, wielkiego problemu dzisiejszej społeczności naszej, sygnał naszego rodzimego problemu.

W pracy nad zaradzeniem tej potrzebie wszyscy musimy mieć swój udział, według otrzymanych talentów i zleconych nam misji. Ku Czcigodnym Księzom Profesorom znów będzie się wyglądać z nową nadzieją, z oczekiwaniem na fachową pomoc, w zrozumieniu, że nie sposób będzie Księzom, jak zwykle, ominąć mozołu ściśle pojmowanej pracy naukowej, ale i w przeświadczeniu, że jej wyniki przyjdą z pożytkiem praktyce życia chrześcijańskiego tak bardzo przecież zgłodniałej pożywnego pokarmu słowa Bożego.

Pragnę życzyć więc Księzom Profesorom, Najmilszym Braciom, żeby i teraz, w godzinach swojego dorocznego spotkania, i później, w pracy badawczej, nauczycielskiej i popularyzatorskiej zaznawali jak najwięcej radości z obcowania z Panem naszym, który zgłębiając Pisma musi mieć wiele do powiedzenia. I żeby z tych szczególnych narad i posiedzeń modlitewnych Księża wychodzić mogli tak bardzo oczarowani Dobrą Nowiną, iżby z potrzeby serca rozbiegli się do innych braci, do nas wszystkich, rozpowiadając, co usłyszeli w odpowiedzi na pytanie o przypowieść. Niech Złotousty, niestrudzony w obwieszczaniu Ewangelii w najtrudniejszych sytuacjach, św. Jan, Doktor Kościoła, wyjedna wszystkim tu obecnym i tym, którzy przybyć nie mogli, jak najwięcej światła Ducha Bożego. Amen

Łódź

BP WŁADYSŁAW ZIÓŁEK

O. Hugolin Langkammer OFM

HOMILIA WYGŁOSZONA PODCZAS MSZY ŚW. 14 IX 1988 r.

Nie zawsze czytania liturgiczne Mszy św. są tak tematycznie dobrane jak w święto „Podwyższenia Świętego Krzyża” przypadające na dzień 14 września. Jest on drugim dniem naszych obrad tegorocznego, 26 sympozjum polskich biblistów, w Łodzi. Pierwsze czytanie wyjęte jest z Lb (21,4b–9). Wąż miedziany umieszczony przez Mojżesza na wysokim palu na polecenie Pana, miał się stać znakiem eschatologicznego ocalenia. W ten sposób została wprowadzona Ewangelia o krzyżu, jedynym narzędziu zbawienia. Dokonał go definitywnie, raz na zawsze, Bóg przez swojego Syna. J 3,13-17 wykorzystuje wspomniany tekst z Lb 21, 4b-9 dla podkreślenia myśli o „wywyższeniu Syna Człowieczego” na krzyżu. Tam dokonało się zbawienie, a każdy kto wierzy w ukrzyżowanego Jezusa, którego Bóg wywyższył do chwały już na krzyżu, nie zginie, lecz otrzyma życie wieczne. Taki bowiem był cel posłannictwa Syna Bożego — nasze zbawienie. W pośrodku pierwszego czytania i Ewangelii, czyli w pośrodku myśli o wywyższeniu, znajdujemy tekst drugiego czytania z Flp 2,6-11. Jest to starszy hymn na cześć Chrystusa uniżonego i Chrystusa wywyższonego.

Szkoda, że nie dołączono do tej pieśni chrystologicznej krótkiego wprowadzenia,

pozbawiając go znaczenia parantetycznego: „To dążenie niech was ożywia, ono też było w Chrystusie Jezusie” (Flp 2,5). Dosłownie: „*touto phroneite en hymin* — to wszystko rozważcie, powtórzcie, kopiujcie w was, co było w Jezusie Chrystusie”. A więc chodzi o dokładne czynienie tego, co „czynił” Jezus Chrystus. A to opisuje część pierwsza hymnu. Odwieczny Syn Boży nie tracąc nic ze swej boskości „wyniszcza” samego siebie. Jest to tzw. biblijna kenoza, całkowite obumarcie samemu sobie, ogołocenie, rezygnacja ze swego Ja, aby wola Boża mogła się w sposób jak najdoskonalszy realizować w Chrystusie i przez Niego. Bóg przyjmuje więc postać człowieka. Pan staje się sługą, Wszechmocny uniża się, absolutny Władca staje się posłusznym aż do śmierci. Aby tę kenozę Chrystusa jeszcze bardziej unaocznic i podkreślić zarazem tajemnicę złości ludzkiej z jednej strony, a doskonałego pełnienia woli Bożej z drugiej strony, św. Paweł dodaje już od siebie: „a była to śmierć krzyżowa”. Krzyż znak przekleństwa, hańby, głupoty, staje się znakiem zwycięstwa nad wszelkim złem, staje się zbawieniem. Tylko droga kenozy doprowadziła do wywyższenia. O nim mówi druga część pieśni, mówi proroco pierwsze czytanie i dzisiejsza Ewangelia. Ewangelista powtórzy tę myśl w J 8,27 wiążąc ze śmiercią krzyżową pełnię objawienia się Jezusa: „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że Ja Jestem ...”. Tak Jahwe Bóg objawił Siebie w ST jako Boga w swojej absolutnej i ontycznej egzystencji oraz w swojej zbawczej proegzystencji. Na innym miejscu ewangelista to wywyższenie Chrystusa na krzyżu formuluje jeszcze inaczej: „Syn Człowieczy został teraz otoczony chwałą, a w Nim Bóg został otoczony chwałą ...” (J 13,32).

Ojciec Święty był tak łaskawy i skłonił się ku prośbom episkopatu naszego i pobożnego ludu Bożego. Przedłużył Kościołowi w Polsce rok Maryjny aż do 8 grudnia 1988 r.

Spróbujmy więc dzisiejsze teksty liturgiczne rozważyć maryjnie. Jan Paweł II w encyklice maryjnej „Redemptoris Mater” posłużył się obrazem kenozy w relacji do Matki Najświętszej: „U stóp krzyża, Maryja uczestniczy przez wiarę we wstrząsającej tajemnicy tego wyniszczenia. Jest to chyba najgłębsza w dziejach człowieka „kenoza” wiary (18)”.

Czy nie można kontynuować myśli Ojca Świętego w kierunku wywyższenia. Przecież Jezus z krzyża powiada do Maryi, do swojej Matki: „Niewiasto, oto Syn Twój” (J 19,26). Maryja stoi jakby na równi z innymi niewiastami i z uczniem umiłowanym pod krzyżem. Jezus jednak w godzinie swojej chwały i uwielbienia — a to jest myśl Janowa — jakby wyrывa Maryję z ziemi, ze „stania”, wtedy kiedy właśnie przeżywa swoją kenozę i podnosi ją do rangi Matki wierzących. Maryja jest tą niewiastą, która pełniła wolę Bożą podobnie jak Jej Syn, aż do śmierci krzyżowej, zmieniając nieposłuszeństwo Ewy w rajną w posłuszeństwo niewiasty nowej ekonomii zbawczej pod krzyżem. Maryja uwierzyła w Jezusa, dosłownie tak jak to powiada Chrystus Janowy w dzisiejszej Ewangelii: „aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne” (3,15). Krzyż jest więc dla Maryi podobnie jak dla Chrystusa ośrodkiem kenozy i przyczyną wywyższenia. Krzyż jest tą tajemnicą odkupienia naszego, która domaga się całkowitego obumarcia.

My, polscy egzegeci, podobnie jak cały naród polski pozostajemy pod szczególną opieką Matki Najświętszej. Trzeba ją jednak wciąż i na nowo „przyjmować”, jak kiedyś uczeń umiłowany pod krzyżem. Została nam dana przez odwieczne Słowo i daje nam jako nasza Matka wciąż na nowo Słowo Boże, Chrystusa, abyśmy mogli Go przekazać innym. To jest nasze szczególne zadanie. Żeby ten przekaz miał być zbawczy, potrzebna jest w życiu naszym „maryjna kenoza”, potrzebne jest zrozumienie istoty krzyża Chrystusowego, jedynej prawdziwej i autentycznej mądrości Bożej (por. 1 Kor 2,1-16).

Niech Matka Najświętsza, Stolica Mądrości, pomaga nam w tym niezwykle ważnym, zaszczynnym a jakżeż odpowiedzialnym zadaniu. Amen.

Ks. Tadeusz Matras

XXVI SYMPOZJUM POLSKICH BIBLISTÓW Łódź, 13—14 września 1988 r.

Łódź — miasto „czerwone”, reymontowskiej ziemi obiecanej, nieustannego rytmu pracy; miasto, w którym najwięcej kobiet na świecie podejmuje trójzmiانową pracę, a w okresie międzywojennym największe skupisko ludności żydowskiej — zaprosiło w 1988 r. biblistów polskich na swoje coroczne spotkanie. Bramy dla nich otworzyła najstarsza uczelnia wyższa w tym mieście — Seminarium Duchowne łódzkiej diecezji.

Bibliści obradowali w dniach 13—14 września 1988 r.

Spotkanie otworzył prezes Sekcji Biblistów o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM zaznaczając, że jest ono przede wszystkim spotkaniem koleżeńskim wszystkich pochyłających się nad tym samym tekstem ksiąg natchnionych. Ale jest ono również odzwierciedleniem tego, co dzieje się w bibliстыce, w jakim kierunku prowadzone są badania w zakresie tej dyscypliny naukowej i jakimi mogą się wykazać osiągnięciami.

O. Prezes podziękował za serdeczne i gościnne przyjęcie w Łodzi gospodarzom: ks. bpowi Ordynariuszowi oraz ks. bpowi Rektorowi Seminarium. Złożył życzenia ks. bpowi Adamowi Lepie obejmującemu urząd rektora Seminarium jak również ustępującemu z tego stanowiska ks. drowi Stanisławowi Gradowi.

Zakomunikował o wyniesieniu do godności biskupiej ks. prof. dra hab. Jana Szlagi — prorektora KUL, który jako czternasty biblista w okresie powojennym został biskupem w Polsce.

Wspomniał zmarłego w tym roku ks. dra Franciszka Józwiaka, profesora bibliстыki w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Wspólnie z uczestnikami spotkania polecił w modlitwie zmarłych biblistów miłosierdnemu Bogu.

O sekretarzowanie spotkania poprosił: ks. Tadeusza Matrasa (Kraków) i ks. Stanisława Hałasa SCJ (Stadniki).

Uczestników spotkania powitał również bardzo serdecznie rektor łódzkiego Seminarium Duchownego ks. bp Lepa pocytując za zaszczyt dla teje uczelni a także dla miasta gościć tych, którzy odczytując i interpretując zawarte słowo Boże w natchnionych księgach, przekazują go jako niezbędny pokarm duchowy wierzącemu człowiekowi. Życzył zebrany, aby włożony w dniach pobytu w Łodzi trud intelektualny nie poszedł na marne, lecz przyniósł najlepsze owoce.

Sesji przedpołudniowej przewodniczył ks. prof. dr hab. Jan Łach (Warszawa). Podczas niej wygłoszono dwa referaty i komunikat: ks. prof. dr hab. Lech Stachowiak (Lublin), *Stary Testament w świetle ostatnich badań krytycznych*; ks. dr Tadeusz Brzegowy (Tarnów), *Jeruzalem, miasto pokoju. Przyczynek do teologii zbawienia w Psalmach*; ks. dr Jan Flis (Lublin), *Jak opracować konkordancję biblijną?*

Ks. prof. L. Stachowiak przedstawił dociekania nad interpretacją Starego Testamentu w ostatnich czasach zwłaszcza po Soborze Watykańskim II. Największą bowiem różnorodność współczesnych poglądów krytycznych zarysowuje się w rozumieniu genezy Pięcioksięgu a także roli tradycji deuteronomistycznej w opracowaniach końcowych większości ksiąg Starego Testamentu. Referat pokazał, w jaki sposób współczesna krytyka biblijna stara się przybliżyć człowiekowi końca XX wieku bogactwo mądrości Bożej kierowane do wybranej społeczności w określonym czasie.

Ks. dr T. Brzegowy wychodząc z założenia, że w wierze Izraela zbawienie uznawano za dar jedynie Boga, pokazał, iż Jerozolima dostarczała klasycznego przykładu zbawienia w historii narodu wybranego. W rozdawnictwie jego uchodziła za szczególnie uprzywilejowane miejsce na ziemi. Stąd, z miejsca obecności Jahwe, służyło zbawienie na samo Miasto święte, na króla Izraela, na naród wybrany oraz na wszystkie narody. Psalmi podają nam wymowny i wzruszający obraz Jerozolimy jako „miasta pokoju”.

Ks. dr. J. Flis przedstawił problem konkordancji w ogóle a biblijnych w szczególności wraz z zarysem historii ich powstania. Zestawił bardziej znane i używane konkordancje biblijne, ich rodzaje i zastosowania. Zwrócił uwagę na brak polskiej konkordancji biblijnej do recepcyjnego tekstu Pisma św., który mobilizuje polską bibliстыkę do jak

najszybszego podjęcia kroków zmierzających do uzupełnienia tak poważnego braku.

W popołudniowej sesji przewodnictwo przejął ks. prof. dr hab. Jan Kanty Pytel (Poznań). Komunikat wygłosił ks. dr Antoni Tronina (Lublin), *Świadectwa epigraficzne o początkach Izraela*.

W odkrytych dokumentach egipskich i inskrypcjach izraelskich szukał śladów pojawienia się szczepów izraelskich w ziemi kananejskiej. W dokumentach egipskich z drugiej połowy XIII wieku przed Chr. spotykamy informacje, że gdzieś w Palestynie żyła „grupa ludzi nazywających się Izraelem, krajem nomadów Jahwe”. Inskrypcje wczesno-izraelskie wspominają o religijności Izraela, który u schyłku drugiego tysiąclecia zmienił się z półkoczowników przechodząc do stanu życia osiadłego. Szukając zaś chleba dla ludzi a paszy dla trzód wędrował do sąsiedniego Egiptu.

W dalszej części spotkania odbyły się wybory nowego zarządu Sekcji Bibliistów.

Pierwszy dzień obrad zakończono Mszą św. koncelebrowaną w kaplicy seminarialnej pod przewodnictwem ks. bpa dra Władysława Ziółka — biskupa diecezjalnego Łodzi. Podczas Mszy św. ks. Biskup wygłosił homilię, w której przyrównał zgłębiających treści ksiąg natchnionych, gromadzących się na wspólne debaty naukowe, do pierwszych wybrańców Jezusowych, towarzyszących wszędzie Mistrzowi, słuchających Jego nauki, a gdy pozostawał sam pytających o sens wypowiedzianych słów. Pasterz przypominał o posługiwaniu sobie bardzo poważnych braków u naszych chrześcijan w posługiwaniu się Pismem św. i korzystaniu z niego. Życzył, by uczestnicy spotkania w pracy badawczej, dydaktycznej i popularizatorskiej zaznali jak największą radość z obcowania z naszym Panem, „który zgłębiającym Pisma musi mieć wiele do powiedzenia” i żeby z tą odczytaną treścią poszli do ludzi.

Drugi dzień obrad rozpoczęto Mszą św. koncelebrowaną pod przewodnictwem ks. bpa dra Edwarda Samseła (Łomża). Homilię podczas niej wygłosił o. prof. Hugolin Langkammer OFM. Analizując teksty liturgiczne z uroczystości Podwyższenia Krzyża Św. starał się w niej ukazać, że dla Maryi, podobnie jak dla Chrystusa, krzyż był ośrodkiem kenozji i przyczyną wywyższenia. Odwołując się do *Redemptoris Mater* przypominał apel Jana Pawła II, że stojącą Matkę Bolesną pod krzyżem trzeba wciąż na nowo „przyjmować”, jak kiedyś uczynił to umiłowany uczeń Jezusa.

Obradom w tym dniu przewodniczył ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel (Kraków). Referat wygłosił: ks. doc. dr hab. Roman Bartnicki (Warszawa), *Najnowsze rozwiązania problemu synoptycznego*, zaś komunikat: o. dr Marian B. Arndt OFM (Kłodzko), *Nowe odkrycia w rejonie góry Nebo*.

Ks. doc. R. Bartnicki dostrzegając ciągłe żywą dyskusję nad problemem synoptycznym, którego wprawdzie nie rozwiązała w pełni teoria dwóch źródeł, mówił o modyfikacji tej teorii, o teoriach przyjmujących wiele źródeł, teoriach przyjmujących pierwszeństwo Marka lub Mateusza i zaprzeczających istnienia źródła Q oraz o odnowienie tradycji ustnej. Przedstawiona bogata panorama poglądów na temat problemu synoptycznego zmierzała do stwierdzenia, iż teoria dwóch źródeł niesie w sobie wiele prawdopodobieństwa.

O dr M. Arndt OFM złożył sprawozdanie z prowadzonych w ostatnich latach poszukiwań i badań naukowych w rejonie góry Nebo, znanej z Biblii jako miejsce, z którego Mojżesz miał oglądać Ziemię Obiecaną i na której zakończył życie. Opisy pielgrzymów z IV i V wieku przekazały wiele informacji o sanktuarium Mojżesza, mającym przetrwać się w wielkim bizantyjski kompleks monastyczny, dostarczyły również materiału do zlokalizowania biblijnej góry Nebo. Badania zidentyfikowały z nią ruiny Sinygha.

Dużo czasu tak w pierwszym jak również w drugim dniu sesji przeznaczono na dyskusję. Przyniosła ona wiele cennych uzupełnień, wyjaśnień i spostrzeżeń, których nie mogły uwzględnić ograniczone czasem referaty i komunikaty. W dyskusji akcentowano konieczność przygotowania i upowszechniania nie tylko tekstów biblijnych, ale również pomocniczych w spotkaniu z Pismem św. w formie: synopsy, konkordancji, antologii czy słownika filologicznego hebrajsko i grecko-polskiego. Zwrócono także uwagę na jednolitość używanych tekstów biblijnych zwłaszcza w brewiarzu.

Dr Zdzisław Kapeła (Kraków) poinformował uczestników sesji o założeniach Międzynarodowego Kolokwium Qumranologicznego w Mogilanach k. Krakowa na te-

mat problemów związanych z odkryciami nad Morzem Martwym. Najbliższe spotkanie, we wrześniu 1989 r., skoncentruje się wokół dwóch tematów: *Mistrz Sprawiedliwości i jego rola w świetle rękopisów z Qumran* oraz *Odkrycia w Qumran a chrześcijaństwo*. Proponował wydanie antologii tekstów qumrańskich, prosząc o współpracę w przygotowaniu ich przekładów.

W czasie spotkania przekazano komunikat kard. Fr. Macharskiego — przewodniczącego Komisji Nauki Episkopatu Polski, informujący o VI Kongresie Teologów Polski w 1989 r. na temat *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe bizantyjsko-słowańskie*.

Bibliści wybrali nowy zarząd swej sekcji. Dotychczasowy prezes o. prof. H. Langkammer OFM po jedenastu latach kierowania sekcją ustąpił z zajmowanego stanowiska. Prezesem został wybrany ks. prof. zw. dr hab. Lech Stachowiak (Lublin—Łódź), wiceprezesem: ks. prof. ndzw. dr hab. Jan Łach (Warszawa) a członkami zarządu: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel (Kraków), ks. prof. ndzw. dr hab. Jan Kanty Pytel (Poznań) i ks. doc. dr hab. Tomasz Jelonek (Kraków).

Bibliści wysłali telegramy do Ojca świętego, przewodniczącego Komisji Nauki Episkopatu Polski — kard. Franciszka Macharskiego i przewodniczącego Rady Naukowej Episkopatu Polski — bpa Alfonsa Nossola. Nie zapomnieli o bibliściach — seniorach — księżach profesorach F. Gryglewiczu, Cz. Jakubcu, J. Stepnii i F. Kloneckim wysyłając do nich listy z pozdrowieniami.

Ks. doc. J. Chmiel — naczelny redaktor *Ruchu Biblijnego i Liturgicznego* przypomniał o 40-leciu tegoż czasopisma, prosząc o jego propagowanie wśród studentów teologii.

O. Prezes podsumowując sesję podziękował za gościnność gospodarzom Seminarium oraz za trud włożony w czasie pobytu biblistów w Łodzi. Nowemu Zarządowi sekcji złożył najlepsze życzenia błogosławieństwa Boga w trudnej pracy podejmowanej przez zespół polskich biblistów.

Ks. bp Władysław Ziółek — ordynariusz łódzki zamykając swoim słowem sympozjum udzielił jego uczestnikom pasterskiego błogosławieństwa.

W spotkaniu w Łodzi brało udział 68 biblistów polskich z różnych ośrodków naukowych kraju.

Kraków

KS. TADEUSZ MATRAS

LISTA UCZESTNIKÓW SYMPOZJUM

1. O. Abramek Rufin Józef ZP, 42 200 Częstochowa, ul. Kordeckiego 2
2. O. Arndt Marian B., OFM, 57 300 Kłodzko, ul. Daszyńskiego 1
3. Ks. Bartnicki Roman, 00 498 Warszawa, ul. Książęca 21
4. Ks. Brzegowy Tadeusz, 33 100 Tarnów, ul. Kapitulna 2
5. Ks. Chmiel Jerzy, 31 003 Kraków, ul. Podzamcze 8
6. Ks. Chmura Edward, 37 700 Przemyśl, ul. Zamkowa 5
7. Ks. Chrostowski Waldemar, 02 107 Warszawa, ul. Dickensa 5
8. Ks. Czajkowski Michał, 00 132 Warszawa, ul. Grzybowska 16—22912
9. Ks. Czerski Janusz, 48 300 Nysa, ul. Bramy Grodzkiej 5
10. O. Czyż Stanisław OMI, 64 211 Obrza, ul. Szkolna 12
11. O. Dąbek Tomasz Maria OSB, 30 375 Kraków—Tyniec, ul. Benedyktyńska 37/39
12. Ks. Dreja Antoni, 41 809 Zabrze, ul. Sikorskiego 102
13. Ks. Dykiel Zbigniew MSF, 60 176 Poznań, ul. Małoszyńska 34
14. Ks. Dyrda Jan, 66 001 Zawada
15. Ks. Flis Jan, 22 454 Giełczew k. Lublina
16. Ks. Gądecki Stanisław, 62 200 Gniezno, ul. Seminaryjna 2
17. Ks. Gąsiorkiewicz Paweł, 02 005 Warszawa, ul. Lindley'a 12
18. Ks. Gębalski Marek, 00 193 Rzym, via Pietro Cavalini 38
19. Ks. Gołębiowski Marian, 89 800 Włocławek, ul. S. Karnkowskiego 3
20. Ks. Hałas Stanisław SCJ, 32 422 Stadniki

21. Ks. Hanelt Tadeusz, 62 200 Gniezno, ul. Seminaryjna 2
22. Ks. Hareźga Stanisław, 37 700 Przemyśl, ul. Zamkowa 5
23. Ks. Jachym Jan, 91 033 Łódź, ul. św. Antoniego 4
24. O. Jasiński Sebastian OFM, 45 018 Opole, pl. Wolności 2
25. Ks. Jelonek Tomasz, 31 127 Kraków, ul. Kochanowskiego 3/2
26. S. Jezierska Ewa Józefa OSU, 50 140 Wrocław, pl. Nankiera 16
27. Kapera Zdzisław, 30 408 Kraków, ul. Borsucza 3/88
28. Ks. Krawczyk Roman, 08 110 Siedlce, ul. 1 Maja 56
29. O. Langkammer Hugolin OFM, 20 039 Lublin, ul. Nowotki 7
30. Ks. Leks Paweł SCJ, 32 422 Stadniki
31. Ks. Lenik Adam, 30 523 Kraków, ul. Zamojskiego 2
32. Bp Lepa Adam, 90 457 Łódź, ul. św. Stanisława 14
33. Ks. Lisiak Józef SAC, 05 850 Ożarów Mazowiecki, ul. Kilińskiego 20
34. Ks. Loska Tadeusz SJ, 30 250 Kraków, ul. Zaskale 1
35. Ks. Lubomirski Mieczysław SJ, 31 501 Kraków, ul. Kopernika 26
36. Ks. Łach Jan, 01 842 Warszawa, ul. Reymonta 10/238
37. Ks. Major Marek, 08 110 Siedlce, ul. Floriańska 5
38. Ks. Matras Tadeusz, 31 058 Kraków, ul. Stradomska 4
39. Ks. Mędała Stanisław CM, 00 047 Warszawa, Krakowskie Przedmieście 3
40. Ks. Ochliński Jan SVD, 48 300 Nysa, ul. Rodziewiczówny 15
41. Bp Odzimek Adam, 26 600 Radom, ul. Sienkiewicza 13
42. Ks. Olszewski Ludwik, 17 312 Drohiczyn n/Bugiem, ul. Kościelna 10
43. Ks. Ordon Hubert SDS, 20 057 Lublin, ul. Junoszy 7
44. Ks. Paprocki Tadeusz, 15 077 Białystok, ul. Warszawska 46
45. Ks. Pawlak Leonard FDP, 04 627 Warszawa – Anin, ul. Odsieczy Wiednia 13
46. Ks. Pindel Roman, 31 352 Kraków, ul. Pod Strzechą 16
47. Ks. Pisarek Stanisław, 40 050 Katowice, ul. gen. Zajączka 2
48. Ks. Poniży Bogdan, 60 830 Poznań, ul. Krasieńskiego 11/2
49. Ks. Pytel Jan Kanty, 60 348 Poznań, ul. Skarbka 23
50. O. Rosłon Józef Wiesław OFMConv, 00 225 Warszawa, ul. Zakroczymska 1
51. Ks. Rumianek Ryszard, 01 653 Warszawa, ul. Dewajtis 3
52. Bp Samsel Edward, 18 400 Łomża, ul. Sadowa 3
53. Ks. Sieg Franciszek SJ, 02 532 Warszawa, ul. Rakowiecka 61
54. Ks. Sielicki Tomasz TChr, 61 120 Poznań, ul. Panny Maryi 4
55. O. Sikora Adam OFM, 45 018 Opole, pl. Wolności 2
56. Ks. Strycharz Edward TChr, 61 120 Poznań, ul. Panny Maryi 4
57. Ks. Strzelecki Stanisław, 15 057 Białystok, ul. B. Chrobrego 10/65.
58. Bp Suski Andrzej, 09 400 Płock, ul. Nowowiejskiego 2
59. Ks. Szewc Eugeniusz, 91 826 Łódź, ul. Pasterska 14
60. O. Szojda Damian OFM, 40 760 Katowice – Panewniki, ul. Panewnicka 76.
61. Ks. Szymanek Edward TChr, 61 120 Poznań, ul. Panny Maryi 4
62. O. Świerczek Edmund OFM, 31 069 Kraków, ul. Bernardyńska 2
63. Ks. Tronina Antoni, 20 039 Lublin, ul. Nowotki 7
64. Ks. Witaszek Gabriel CSsR, 33 170 Tarnów – Tuchów, ul. Wysoka 1
65. Ks. Włodarczyk Stanisław, 42 200 Częstochowa, ul. św. Barbary 43
66. Wojciechowski Michał, 02 956 Warszawa, ul. Królewiczka Jakuba 13/2
67. Ks. Zawiszewski Edward, 83 130 Pelplin, Plac Mariacki 7
68. Bp Ziółek Władysław, 90 459 Łódź, ul. Worcella 1

WSPOMNIENIA

Ks. Marian Gołębiwski

WSPOMNIENIE O KS. FRANCISZKU JÓŹWIAKU (1931—1988)

Ks. Franciszka Józwiaka poznałem jeszcze w latach seminaryjnych jako profesora Pisma świętego Nowego Testamentu w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Był rok 1959, kiedy to ks. Franciszek Józwiak stawiał pierwsze kroki na drodze — o ile tak można powiedzieć — kariery profesorskiej. Miał wówczas 28 lat (ur. 11 lipca 1931 roku w Lubrańcu); przybył do nas po świeżo ukończonych studiach biblijnych na KUL, które rozpoczynał pod kierunkiem znanego i zasłużonego biblisty — ks. prof. E. Dąbrowskiego, a kontynuował pod kierunkiem ks. prof. F. Gryglewicza. Pelen entuzjazmu i taktu podjął wykłady z Nowego Testamentu, które stanowiły egzegetyczno — homiletyczny komentarz do perykop ewangelijnych na okres Adwentu. W wykładach tych było coś z retoryki i kaznodziejstwa. Wydawało się, że młodemu wykładowcy nie tyle chodziło o przekazanie pewnej sumy wiadomości biblijnych, ile raczej o żywy kontakt z Pismem świętym, z autentycznym Słowem Bożym. W następnych latach zmieniły się zarówno styl, treść jak i forma wykładów. Widać było nieustanne poszukiwanie nowych form, ujęć i rozwiązań w zakresie — jakże bogatej — problematyki biblijnej. Dochodziło doświadczenie i krytycyzm wobec samego siebie; i to może ceniliśmy najbardziej u naszego księdza Profesora.

W roku 1965 obronił na Wydziale Teologicznym KUL pracę doktorską, pisaną pod kierunkiem ks. prof. F. Gryglewicza, pt. *Święty Jan Chrzciciel a Qumran*.

Od roku 1976 miałem możliwość współpracować z ks. Franciszkiem już jako młodszy kolega na stanowisku wykładowcy, a później profesora, Pisma świętego Starego Testamentu w Seminarium Włocławskim. Mogłem poznać go jako dobrego kolegę, szczerze zatroskanego o poziom wiedzy biblijnej w seminarium, chętnie służącego radą i wprowadzającego mnie w tajniki i problemy tej — tak ważnej i zarazem trudnej — dyscypliny teologicznej. Więzy przyjaźni, które wówczas zostały zadziergnięte, pogłębiły się jeszcze w okresie, kiedy współpracowałem z nim jako rektorem seminarium na stanowisku prefekta studiów, by w roku 1983 zastąpić go w funkcji rektora naszego seminarium. Utrwały mi się żywo w pamięci nasze wspólne coroczne wyjazdy na krajowe Zjazdy Biblijne; obecność na nich zawsze wysoce sobie cenil i dlatego chętnie brał w nich udział. Cieszył się również z tego, że mógł gościć biblistów polskich w Seminarium Włocławskim w 1980 roku. Zrezygnowawszy ze stanowiska rektora seminarium (1983 r.), mógł całkowicie poświęcić się pracy naukowej i dydaktycznej. Niestety od roku 1985 zaczęło coraz bardziej szwankować jego zdrowie.

Większość swego — niezbyt długiego życia — poświęcił ks. Franciszek pracy naukowej. Żywo interesował się wszystkimi osiągnięciami w dziedzinie biblistyki. Na bieżąco uzupełniał swój księgozbiór nowymi pozycjami biblijnymi. Najchętniej korzystał z francuskiej literatury biblijnej. Wydawała mu się bardziej eklezyjalna, a mniej akademicka w porównaniu, np. z literaturą niemiecką. Nie uznawał w biblistyce kultywowania „sztuki dla sztuki”. Świadczą o tym jego artykuły, które odznaczają się pewnym „nagięciem” praktycznym. W szczególnie interesował się tematyką qumrańską, a potem Dziejami Apostolskimi. W tej ostatniej dziedzinie miał dość wyraźny wkład poprzez współudział w tłumaczeniu Dziejów Apostolskich, które w Biblii Poznańskiej opatrzył wstępem i komentarzem. Artykuły swoje zamieszczał w opracowaniach zbiorowych, w czasopiśmie naukowych i popularnych. W ostatnich latach skłaniał się coraz bardziej do publicystyki i popularyzacji Pisma świętego. W związku z tym sprowadzał z zagranicy pozycje bibliograficzne o takim właśnie charakterze. Warsztat naukowy jakim dysponował był imponujący. Liczył bowiem 1600 woluminów i zgodził z testamentem został przekazany do biblioteki seminaryjnej.

Dorobek pisarski ks. profesora F. Józwiaka liczy około 50—ciu pozycji drukowanych. Załączony poniżej aneks bibliograficzny ukazuje jego różnorodność i zakres. Podejmując próbę systematyzacji można go sprowadzić do kilku działów: tłumaczenia, artykuły i komentarze ściśle naukowe, recenzje i sprawozdania, homilie i biogramy oraz artykuły pojawiające się na łamach *Ładu Bożego* i *Kroniki Diecezji Włocławskiej*. Współpracował też z *Encyklopedią Katolicką* KUL pisząc hasła o „Ateneum Kapłańskim”, hasła biblijne i biogramy o niektórych — bardziej znaczących — teologach ze środowiska włocławskiego. W 1962 roku — podczas Zjazdu Bibliistów Polskich w Gnieźnie — wygłosił referat na temat *Mesjanizmu w literaturze z Qumran*. Oprócz krajowych zjazdów biblijnych chętnie uczestniczył w różnych sympozjach i naukowych kongresach zagranicznych (np. Pastoraltagung w Wiedniu).

Z przeglądu prac magisterskich pisanych pod jego kierunkiem widać, że ostatnio bardzo interesowała go problematyka przypowieści Jezusowych. Nosił się z zamiarem opracowania na seminarium naukowym wszystkich przypowieści Jezusa. Chodziło mu o ukazanie myśli teologicznej i zbawczej poszczególnych przypowieści. Tematykę przypowieści dawał też do opracowania słuchaczom Instytutu Wyższej Kultury Religijnej. Natomiast w dawniejszych pracach magisterskich przeważały tematy z *Dziejów Apostolskich*, z *Ewangelii Łukasza* i Jana, *Listu św. Pawła do Galatów* oraz *Listów Apostolskich* (np. Jakuba). W pewnym okresie fascynowała go bogata symbolika biblijna, np. soli i chleba. Nie brakło też w kręgu zainteresowań tematu radości chrześcijańskiej.

Nie lubił wykładów suchych, zbyt erudycyjnych, obciążonych niepotrzebnym balastem egzegetycznym. Stąd też w jego wykładach przeważały zagadnienia z teologii biblijnej z dużą orientacją ekumeniczną. Dostłownie w ostatnich kilku latach odkrywał bogactwo duchowości biblijnej. Zamierzał pod kątem duchowości opracować *Ewangelie św. Jana*. Tematy też z duchowości biblijnej coraz częściej przewijały się w jego wykładach.

Ksiądz Franciszek Józwiak kochał Biblię i żył nią na co dzień. Z jej bogactwa czerpał całą garścią, by duchowymi treściami ubogacić siebie i innych. Pozostał w naszej pamięci jako mądry i zrównoważony profesor, dobry i szanowany kolega, wzorowy kapłan, skromny i nie goniący za pochwałami, chociaż ceniony przez wszystkich, którzy mieli szczęście z nim się spotkać. Odszedł do Pana niespodziewanie 28 marca 1988 roku. Pogrzb jego — przy współudziale pięciu biskupów — odbył się dnia 30 marca br. Pochowany został na cmentarzu włocławskim w kwaterze kapłańskiej. Requiescat in pace!

Włocławek

Ks. MARIAN GOŁĘBIEWSKI

BIBLIOGRAFIA PRAC KS. PROF. FRANCISZKA JÓZWIAKA

1. Inauguracja roku akademickiego na KUL—u, AK 55 (1957) 293, 463—465 (sprawozdanie).
2. J. Steinmann, Saint Jean Baptiste et la spiritualité du désert, Paris 1955, ss. 192, RTK 5 (1958) 109—110 (recenzja).
3. Wspomnienie o ks. Profesorze Stysiu, HD 28 (1959) 436 (wspólnie z ks. J. Pytlem).
4. Seminarium naukowe bibliistów polskich, RTK 7 (1969) 135—138 (sprawozdanie).
5. Pierwsze świadectwo o św. Szczepanie, KDW 46 (2963) 26—29.
6. Mesjanizm w literaturze z Qumran, RTK 10 (1963) 35—42 (referat).
7. Obmycia w Qumran a chrzest Jana Chrzciciela, AK 68 (1965) 338, 137—151.
8. Rewizja *Dziejów Apostolskich* w Biblii Tysiąclecia, Poznań 1966.
9. Tęsknota, Gość Niedzielny 53 (1967) 318.
10. *Dzieje Apostolskie*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, pr. zbiorowa, Poznań 1969, 299—332.

11. Święty Jan Chrzciciel a Qumran, AK 77 (1971) 376, 123—135.
12. Homilie, w: Ze stołu Słowa Bożego, pr. zbiorowa, Poznań 1972 (cykl A)
 - 1° Pochodnią jest Twe Słowo dły mych stóp.
 - 2° Nie przyszedłem wzywać sprawiedliwych
 - 3° Będziecie mi królestwem kapłanów i ludem świętym
 - 4° Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało
 - 5° Kto mnie przyjmuje was przyjmuje
 - 6° Jestem łagodny i pokorny sercem
 - 7° Dziś, jeśli głos mój usłyszysz
 - 8° Pozwólcie obojga rósć aż do żniwa
 - 9° Cena królestwa Bożego
 - 10° Wszyscy spragnieni pójdzcie do wody
 - 11° Dom mój będzie... dla wszystkich narodów
 - 12° Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego
 - 13° Czemu zwątpiłeś małej wiary
 - 14° Kto chce iść za mną ... niech weźmie swój krzyż
13. Świadek Jana Chrzciciela o Jezusie Chrystusie w świetle IV-tej Ewangelii, AK 81 (1973) 386, 414—433.
14. Ateneum Kapłańskie, w: Encyklopedia Katolicka, t. 1, Lublin 1973, 1043—1044.
15. Znaczenie modlitwy w dziełach św. Łukasza, w: Studia z teologii św. Łukasza, pr. zb. pod red. F. Gryglewicza, Poznań 1973, 125—140.
393, 29—43.
16. Ks. Jan Adamecki, KDW 56/1973/177—192.
17. Komentarze do tekstów liturgicznych, pr. zb., Warszawa 1973—1975 (cykl A B C).
18. Jezusa kazał ubiczować i wydał na ukrzyżowanie, AK 83/1974/393, 29—43.
19. Paweł VI, Przemówienie do Komitetu dla Spraw Rodziny, AK 83 (1974) 395, 332—335 (tłum.).
20. Rodzina szkołą świętości, AK 83 (1974) 395, 336—346.
21. Tłumaczenie Dziejów Apostolskich, Wstęp i komentarz, w: Biblia Poznańska, t. 3, Poznań 1975, 289—347.
22. Życie duchowe pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej, AK 84 (1975) 398, 424—438.
23. H. Langkammer, Wprowadzenie i komentarz do ewangelicznych opisów męki Pańskiej, Lublin 1975, ss. 152, AK 86 (1976) 404, 467—470 (recenzja).
24. Współczesne Wujkowi tłumaczenia innowiercze, Studia Gnesnensia, 1 (1975) 372—374.
25. Studia Gnesnensia, AK 87 (1976) 405, 189—194 (recenzja).
26. Maltretowanie Jezusa, w: Męka Jezusa Chrystusa, pr. zb. pod red. ks. F. Gryglewicza, Lublin 1975, 59—65.
27. Posługa (diakonia) w parafii, AK 90 (1978) 415, 319—322 (sprawozdanie).
28. Ks. Wincenty Dudek, KWD 61 (1978) 191—192.
29. Teolog — Ekuumenista, Sp. Ks. Wincenty Dudek, 1908—1978, AK 91 (1978) 419, 461—465.
30. Cierniem ukoronowanie, (Cz. I w Ewangeliach), w: Encyklopedia Katolicka, t. 3, Lublin 1979, 472.
31. Duszpasterstwo w środowisku robotniczym, AK 92 (1979) 422, 463—466 (sprawozdanie).
32. Biblia, Historia, Nauka, AK 94 (1980) 427, 335—339.
33. Duszpasterstwo w środowisku wiejskim, AK 95 (1980) 429, 152—155 (sprawozdanie).
34. Męka Chrystusa w Dziejach Apostolskich, AK 97 (1981) 437, 443—456.
35. Jezus Chrystus jest ten sam, wczoraj, dziś i na wieki, AK 99 (1982) 442, 400—413.
36. Trzeba się zawsze modlić, Ład Boży 5 (359) 1982, 1.
37. Otwórz się, tamże, 8 (362) 1982, 2.
38. Mesjasz musi cierpieć, tamże, 2.
39. Co mam czynić, tamże, 15 (369) 1982, 2.
40. Spotkanie, tamże, 2.
41. Łukasz lekarz najmiłszy, tamże, 2 (373) 1983, 2.

42. Dziś się spełniły te słowa, tamże, 2.
43. Chrystus Królem, tamże, 24 (421) 1984, 1.
44. Poglądy mesjańskie w Qumran i Jana Chrzciciela, AK 102 (1984) 451, 407—424.
45. Przemienienie, Ład Boży 5 (428) 1985, 2.
46. Dom Boży, tamże, 2.
47. Męka w Dziejach Apostolskich, w: Męka Jezusa Chrystusa, pr. zb. pod red. F. Grylewicza, Lublin 1986, 215—227.
48. Nawrócenie — powrót do Boga w pierwotnym Kościele, AK 104 (1985) 455—456, 122.132.
49. Dzisiaj — jeśli głos Jego usłyszycie, Ład Boży 6(481) 1985,3.
50. Treść duchowa słowa Bożego w liturgii eucharystycznej, AK 109 (1987) 471, 252—263.
51. Droga krzyżowa Jezusa w Ewangeliach, Ład Boży 7 (508) 1988, 3.
52. Redaktor „Ateneum Kapłańskiego” (bp Kazimierz Majdański), Wczoraj i Dziś, wyd. specjalne, 13 III 1988. s. 11.

zestawił KŚ. MARIAN GOŁĘBIEWSKI

Ks. Jan Kuś

KS. PROF. WŁADYSŁAW SMOLEŃ (1914—1988)

Smoleń Władysław (1914—1988), ksiądz, doktor teologii i filozofii, historyk i historyk sztuki, profesor nadzwyczajny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, konserwator zabytków sztuki kościelnej. Ur. 31 X 1914 r. w Męcinie (woj. nowosądeckie) w rodzinie robotniczo—chłopskiej, był synem Władysława i Anny Tyleckiej, Szkoły średnie typu klasycznego ukończył w Tarnowie. Studia teologiczne rozpoczął w seminarium duchownym w Tarnowie, gdzie w r. 1938 otrzymał święcenia kapłańskie, następnie kontynuował je na Wydziale Teologicznym UJ, pod kierunkiem ks. prof. K. Michalskiego oraz ks. prof. M. Morawskiego, i ukończył w r. 1946 ze stopniem doktora teologii. W tym też roku podjął dalsze studia, na Wydziale Filozoficznym UJ — pracując już jako prefekt szkolny w Mielcu — w zakresie historii i historii sztuki. W r. 1950 uzyskał stopień magistra historii, a później doktorat na podstawie rozprawy pt. *Udział chłopów galicyjskich w powstaniu 1846 r.*

Mianowany przez władze diecezjalne w r. 1950 organizatorem i dyrektorem Muzeum i Archiwum Diecezjalnego w Tarnowie wykazał na tym stanowisku niezwykłą energię i zdolności organizacyjne w gromadzeniu zbiorów, a przede wszystkim nowatorstwo w zakresie ekspozycji zabytków. W tym samym roku zostaje również mianowany konserwatorem zabytków sztuki kościelnej diecezji tarnowskiej.

W r. 1957 ks. Smoleń obejmuje kierownictwo nowoutworzonej w KUL katedry sztuki kościelnej. Po habilitacji przeprowadzonej w r. 1963 na Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu — na podstawie dysertacji *Ołtarz Wita Stwosza w Krakowie na tle polskich źródeł literackich* — otrzymał tytuł docenta. Wybrany w tymże roku przez Radę Wydziału Humanistycznego KUL dziekanem, sprawuje tę godność przez dwa lata, a w r. 1965 zostaje wybrany przez Senat KUL rektorem tej uczelni — jednak z przyczyn od siebie niezależnych godności tej nie sprawował. W r. 1966 otrzymuje ks. Smoleń nominację na profesora nadzwyczajnego KUL. Wkrótce potem z jego inicjatywy utworzono na tej uczelni katedrę konserwacji teoretycznej i technologii dzieł sztuki.

Równoległe z zajęciami dydaktycznymi w swojej katedrze prowadzi ks. Smoleń ożywioną działalność jako: kurator katedry archeologii klasycznej i historii sztuki starożytnej; wicedyrektor Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych; kierownik Muzeum Uniwersyteckiego KUL; członek redakcji czasopisma *Archiwa, Biblioteki i Muzea*

Kościelne; członek-korespondent Wydziału Historyczno-Filologicznego Towarzystwa Naukowego KUL.

Powoływany był też ks. Smoleń do różnych komisji działających na rzecz ochrony dzieł sztuki: od r. 1960 do r. 1980 był członkiem Komisji Episkopatu d/s Sztuki. Jest autorem ustawodawczego aktu Episkopatu Polski z r. 1973, pt. *Normy postępowania w sprawach sztuki kościelnej* opublikowanego we wszystkich organach urzędowych kurii diecezjalnych w Polsce. Brał udział w pracach Ogólnopolskiej Komisji Sztuki powołanej przez Konferencję Episkopatu Polski, w Komisji Episkopatu d/s Sanktuariów Maryjnych i Komisji Nagród im. Brata Alberta. Był również członkiem Zespołu Doradczego Ministra Kultury i Sztuki d/s ekspozycji sakralnych we wnętrzach kościelnych. Z ramienia Episkopatu układał też scenariusze wielu wystaw sztuki kościelnej i czuwał nad ich realizacją.

Przez trzydzieści lat pracy ks. Smolenia w KUL zainteresowania naukowe, dydaktyczne i organizacyjne koncentrowały się wokół zagadnień: ikonografii, sztuki średniowiecza i nowoczesnej, kościelnego rzemiosła artystycznego, sztuki ludowej i ochrony zabytków kościelnych. W tym okresie poza wykładami w katedrze uniwersyteckiej wygłosił ponad 50 referatów na różnych spotkaniach, konferencjach i sesjach w sektorze naukowym, kościelnym i państwowym. M.in. wygłosił referat na Międzynarodowym Kongresie Mariologicznym w Saragossie. Organizował kilkudniowe seminaria z muzealnictwa i zabytkoznawstwa dla pracowników kurii diecezjalnych i zakonnych w Polsce, pracujących w zakresie ochrony zabytków. Wraz z Instytutem Sztuki PAN urządził sesję naukową na Jasnej Górze dotyczące inwentaryzacji zabytków kościelnych i brał udział w przygotowaniu katalogu zabytków dla Częstochowy.

Zywił ks. Smoleń żarliwy kult dla Matki Boskiej. Z wielkim pietyzmem przygotował dokumentację historyczną do Jej obrazów słynących łaskami, która to dokumentacja w każdym wypadku stanowiła podstawę do starań o ich koronację. Należę tu m.in. wymienić obrazy w katedrze lubelskiej oraz w kościele w Janowie Lubelskim.

Ogłosił ks. Smoleń drukiem ponad 100 pozycji naukowych z rozmaitych dziedzin różnych czasopismach kościelnych krajowych i zagranicznych. W redakcji watykańskiego *L'Osservatore Romano* poza już opublikowanymi artykułami czeka na druk 45 nowych. W r. 1987 ukazała się poważna praca ks. Smolenia, pt. *Ilustracje świąt kościelnych*, a krótko przed zgonem zdołał wykończyć „dzieło życia”, pt. *Jasna Góra. Skarb kultury narodowej*.

W swej katedrze w KUL wychował ks. Smoleń 150 magistrów i 20 doktorów historii sztuki, pracujących w muzealnictwie, w ochronie zabytków kościelnych i wykładowców sztuki kościelnej w seminarjach duchownych różnych zakonów i diecezji w Polsce.

Znaczne też zasługi położył ks. Smoleń dla Muzeum Uniwersyteckiego im. ks. Władzińskiego w Lublinie. W okresie jego kadencji dyrektorskiej znacznie wzrosły zasoby Muzeum — mocno uszczuplone i zniszczone w czasie wojny, a teraz gorliwie zbierane na terenie całej diecezji i ze znanstwem porządkowane. W ostatnim okresie swego życia ks. Smoleń zdołał, dzięki osobistym usilnym staraniom, pozyskać dla Muzeum cenną kolekcję inż. arch. Tadeusza Litawińskiego z Zakopanego i unikalny księgozbiór inż. arch. Jana Bukowskiego z Wrocławia. Również swe własne zbiory i zasobny księgozbiór przekazał Muzeum oraz Bibliotece Zakładu Historii Sztuki Kościelnej.

Zmarł ks. Smoleń tragicznie 20 VI 1988 r. w Lublinie, pochowany został 28 VI w Męcinie. Odznaczony był Medalem za Obronność Kraju, Złotym Krzyżem Zasługi, Krzyżem Kawalerskim Orderu Polonia Restituta.

Kraków

KS. JAN KUŚ

J. W. BOGUNIOWSKI *SDS Domus Ecclesiae, Der Ort der Eucharistiefeier in den ersten Jahrhunderten*. Rom—Kraków 1987.

Celem omawianego studium, jak zaznacza sam autor, jest przedstawienie miejsca sprawowania Eucharystii oraz przedstawienie natury tego miejsca. Może to mieć korzystny wpływ na rozwiązania architektoniczne nowych świątyń oraz na kształt sprawowanej w nich liturgii.

Te założenia sprawiły, że pierwsza część pracy koncentruje się na źródłach biblijnych i historycznych. Rozdział I poświęcono wnikliwemu omówieniu wyrażenia „łamiąc chleb po domach” (Dz 2, 46) oraz tradycji, tzw. kościołów domowych. Pozwala to na postawienie tezy, iż pierwotnym miejscem sprawowania Eucharystii był dom rodzinny. Nie wyklucza to gromadzenia się chrześcijan w innych miejscach: w świątyni, w synagodze, na miejscach otwartych. Chodziło jednak w tych wypadkach tylko o głoszenie nauki albo o uczestniczenie w nabożeństwach synagogałnych. Fakt sprawowania Eucharystii nie czynił z domu miejsca sakralnego, ani nie oznaczał jego wyłącznego przeznaczenia do czynności kultycznych. W związku z tym nie podejmowano też żadnych adaptacji pomieszczeń do celów liturgicznych. Głównym elementem skupiającym uwagę uczestników gromadzenia był przenośny stół — ołtarz.

W czasach poapostolskich (rozd. II), jak stwierdzają to pisma ojców Kościoła, Eucharystię sprawowano w dalszym ciągu w domach prywatnych. Nowością jest fakt przekazywania takiego domu w całości, albo niektórych jego pomieszczeń, gminie chrześcijańskiej. Dzieje się tak zwłaszcza w większych ośrodkach miejskich. Taki dom stawał się centrum życia i działalności gminy. Bywały tam mieszkania dla „starszych”, zwłaszcza przybyszów z innych gmin, co w tamtych czasach było zjawiskiem powszechnym; bywały też wydzielane pomieszczenia dla nauczania, udzielania chrztu i sprawowania Eucharystii. Oprócz tego rodzaju domów, w dalszym ciągu można mówić o liturgii sprawowanej w miejscach przypadkowych. Wśród innych wymienia się cmentarze (katakumby), ale dopiero począwszy od połowy II wieku. Mogło to wiązać się z pogańskimi zwyczajami stypy, którą chrześcijanie zastępowali „łamaniem chleba”. Pod koniec II w. pojawiają się w prowincjach wschodnich specjalne budowle wznoszone dla chrześcijańskiej służby Bożej. W następnym wieku podobne zjawisko obserwujemy i w prowincjach zachodnich, jednak z wyłączeniem Rzymu. Prawdopodobnym wyjaśnieniem tego stanu rzeczy jest sytuacja Imperium Rzymskiego. Wprawdzie trwa okres prześladowania chrześcijan, ale im dalej od centrum, tym większa była tolerancja.

Rozdz. III w całości poświęcony jest omówieniu wyników wykopalisk archeologicznych. Autor na wstępie zaznacza, iż nie należy przypisywać zbyt wielkiej wagi tym badaniom, gdyż mogą one stanowić tylko uzupełnienie, a w niektórych wypadkach potwierdzenie przekazów pisanych. Niemniej jednak prace prowadzone na terenie Palestyny pozwalają stwierdzić, że już pod koniec I w. istniały domy—kościół w Nazarecie i Kafarnaum, związane z „domem Maryi” i z „domem Piotra”. Wiele uwagi poświęca Autor odkryciom w Dura—Europos oraz tzw. rzymskim kościołom tytularnym. W pierwszym wypadku chodzi o budowlę typu synagogałnego z wyraźnymi przystosowaniami do sprawowania kultu chrześcijańskiego (chrzest, Eucharystia). Miejscość ta należała do Rzymu w latach 165—256 (ostatni rok jest datą zburzenia miasta), dlatego z tego właśnie okresu musi pochodzić wspomniana budowla. Wiadomości dotyczące tzw. rzymskich kościołów tytularnych określają je, jako budowle typu domowego, pochodzące z przełomu III i IV w., a więc jeszcze sprzed edyktu mediolańskiego. Badania archeologiczne wskazują na fakt, iż były to domy prywatne, przeznaczone w całości lub częściowo do sprawowania kultu chrześcijańskiego i odpowiednio do tego zaadaptowane.

Za najważniejszy w całej pracy można uznać rozdz. IV, który przedstawia aspekty teologiczne miejsca sprawowania Eucharystii. Jego pierwsza część nadaje zupełnie nowe znaczenie słowu: miejsce, czy raczej pramiejsce, stwierdzając, że to Chrystus i

zgromadzenie liturgiczne jest „miejscem sprawowania Eucharystii”. Autor rozważa najpierw stosunek Pana Jezusa do świątyni jerozolimskiej. Posługując się tekstami Starego i Nowego Testamentu przedstawia teologię świątyni, stwierdzając, iż w rzeczywistości Nowego Prawa Jezus Chrystus jako Bóg—Człowiek jest jedynym prawdziwym i doskonałym „miejscem kultu”. W dalszym ciągu tych rozważań gmina chrześcijańska, zwłaszcza zgromadzona dla sprawowania liturgii zostaje przedstawiona jako widzialna obecność Jezusa na ziemi. Dlatego właśnie ta gmina stanowi kontynuację Jezusa, jako „pramiejsca” sprawowania Eucharystii. W tym sensie zdanie: „trwali jednomyślnie w świątyni” (Dz 2,46) oprócz znaczenia przestrzennego wskazuje na trwanie w Chrystusie oraz w zjednoczeniu zgromadzenia liturgicznego. Dalszy ciąg tego zdania: „łamiąc chleb po domach” wskazuje nowy kierunek, który doprowadził do ukształtowania się „domu—kościół”. Wtedy ujęcie ściśle teologiczne „miejsca sprawowania Eucharystii” przyjmuje znaczenie przestrzenne. Gmina chrześcijańska bowiem dla własnego „ureczywistnienia się w czasie” potrzebowała pomieszczenia. To niezbędne pomieszczenie spełniało zawsze funkcję służebną. Wykorzystanie w tym celu domu rodzinnego było nawiązaniem do tradycji rodzinnego charakteru żydowskiej uczy pascchalnej. „Dom—kościół” rozpatrywany w takim znaczeniu jest przestrzenią wielofunkcyjną, ale pozostaje materialnym „miejscem sprawowania Eucharystii”, które to sprawowanie stanowi czynność najważniejszą w życiu gminy chrześcijańskiej.

Uwzględniając interdyscyplinarny charakter pracy, należy stwierdzić, że osiąga ona zamierzony cel, bo ukazując naturę „miejsca sprawowania Eucharystii” przyczynia się do pełniejszego zrozumienia obecności Chrystusa w Kościele i w sprawowanej przez Kościół liturgii. Przedstawiając zaś bardzo wszechstronnie przestrzenne rozumienie tego miejsca, pozwala dostrzec ewolucję, jaka dokonała się na drodze od wiecznika do właściwej świątyni chrześcijańskiej.

Kraków

KS. WŁADYSŁAW BOMBA CM

TARSYCJUSZ SINKA CM, *Zarys liturgiki*, Gościkowo—Paradyż 1988², ss. 392.

Wszyscy, zarówno uczący, jak uczący się, są przekonani o roli i znaczeniu podręczników w procesie dydaktycznym. Dlatego również w odniesieniu do nauczania seminaryjnego nieustannie powtarzają się apele o opracowanie tego rodzaju materiałów pomocniczych.

W dziedzinie liturgii takim podręcznikiem była *Liturgika* Wierusza—Kowalskiego (Warszawa 1956). Odnowa liturgii dokonująca się w dobie posoborowej sprawiła, że w znacznej mierze opracowanie to zdezaktualizowało się. Po trzydziestu latach ks. Tarsycjusz Sinka CM wydał *Zarys liturgiki*. Obecnie ukazuje się drugie wydanie tej pracy. Sam fakt powtórnego wydania w tak krótkim czasie świadczy o zapotrzebowaniu na podręcznik.

We wstępie Autor zaznacza: „Zarys liturgiki przeznaczony jest przede wszystkim dla alumnów, jako pomoc zarówno w studium liturgiki, jak i w całym wtajemniczeniu liturgicznym (...) Może on także służyć katechetom, organistom i lektorom w wypełnianiu ich posług w zgromadzeniu liturgicznym”. Tak sformułowane cele sprawy, że układ podręcznika dokładnie odpowiada programowi nauczania liturgiki w polskich seminariach duchownych i obejmuje: ogólne wprowadzenie do liturgii, prawo liturgiczne, historię liturgii, symbolikę liturgiczną, rok liturgiczny, Mszę św., liturgię godzin i liturgię sakramentów. Zaletą takiego układu poszczególnych części jest wierność schematowi zawartemu w ratio studiorum. Równocześnie jednak powoduje rozdzielenie, np. Eucharystii od pozostałych sakramentów, czy liturgii godzin od roku liturgicznego, które to części w sposób naturalny są ze sobą związane.

Na uwagę zasługuje obszerna bibliografia obejmująca: dokumenty Stolicy Apostolskiej (w układzie chronologicznym), księgi liturgiczne dla diecezji polskich oraz literaturę (wybór), encyklopedie, słowniki i czasopisma. Wszystko to może stanowić pomoc dla

tych, którzy korzystając z podręcznika, będą podejmowali własne prace nad dalszym pogłębieniem wiadomości.

Przeznaczenie opracowania również dla katechetów, organistów i lektorów sprawia, że Autor bardzo dużo uwagi poświęca zagadnieniom ściśle praktycznym i muzyce. Jest to o tyle cenne, że dostarcza wiele podstawowych wiadomości, użytecznych przy opracowaniu obrzędów w zgromadzeniu liturgicznym i staje się pomocą w zrozumieniu ich historycznego i symbolicznego znaczenia. Temu celowi służy też dodatek, w którym znalazły się podstawowe informacje dotyczące wyboru formularzy liturgii eucharystycznej i liturgii godzin.

Kraków

KS. WŁADYSŁAW BOMBA CM

ALAIN MARCHADOUR, *Lazare. Histoire d'un récit. Récits d'une histoire*, Paris (Les éditions du Cerf) 1988, str. 290 (Lectio divina 132).

Alain Marchadour jest profesorem egzegezy w Tuluzie. Opublikował już kilka książek głównie z zakresu teologii biblijnej. Omawianą pracę poświęca Janowej relacji o wskrzeszeniu Łazarza, zwracając szczególną uwagę także na okoliczności powstania tego fragmentu Ewangelii (J 10,40 — 11,54) i jego miejsce w całości Janowego przekazu Dobrej Nowiny oraz na historię interpretacji i zainteresowanie, jakie postać Łazarza wzbudzała i wzbudza do dzisiaj w różnych środowiskach.

We wstępie autor krótko przedstawia cztery części swojej pracy, w których zajmuje się kolejno genezą tekstu, jego miejscem w kontekście całości Ewangelii według św. Jana i charakterystycznymi dla niej sposobami wypowiedzania się, odniesieniem tekstu do historii, dziejami egzegezy perykopy o Łazarzu i występowaniem Łazarza w literaturze i sztuce religijnej a także świeckiej.

Rozważania pierwszej części poprzedzone są podaniem własnego przekładu autora J 10,40 — 11,54. W przypisach uzasadnia przyjęte przez siebie wyrażenia, niekiedy odbiegające od dotychczasowych przekładów francuskich. Dalej A. Marchadour omawia źródła Ewangelii św. Jana analizując hipotezy postawione przez autorów najpoważniejszych komentarzy, jakie ukazały się w bieżącym stuleciu. Zwraca uwagę na konieczność stawiania hipotez w drodze do odkrycia właściwego przebiegu dziejów tekstu a zarazem na ograniczenia z nich wynikające.

W części drugiej autor omawia po kolei sceny wchodzące w skład opisu, zwracając uwagę na początku na podobieństwo wyrażen w 10,40 i 11,54, tworzących jakby ramy perykopy. Centralne miejsce rozdziału w całości Ewangelii wynika według autora nie z chiastycznej kompozycji czwartej Ewangelii, zgodnie z hipotezą Ch. Rau, według której kolejne rozdziały J 1—17 mają swoje odpowiedniki: 1—17, 2—16, 3—15 itd., lecz stanowi konsekwencję logicznego podziału całości: zakończenie pewnej sekcji i wprowadzenie do opisu Męki. Dalsze rozdziały są poświęcone osobom występującym w opisie, jak również polom semantycznym związanym z określeniem miejsca wydarzenia, jego związku z wiarą oraz z tematyką śmierci i życia.

Część trzecia zawiera rozważania na temat związku tekstu z historią: opinie różnych komentatorów na temat historycznego charakteru J 10,40 — 11,54 i jego znaczenia teologicznego (związek zmartwychwstania Łazarza ze zmartwychwstaniem Jezusa), możliwy wpływ środowiska powstania tekstu, mentalności religijnej ukształtowanej w oparciu o Stary Testament i relacje z wydarzeń paschalnych. Ostatecznie autor stwierdza, że trudno jest powiedzieć coś konkretnego o historyczności wskrzeszenia Łazarza na tle podstawowej prawdy o historyczności Jezusa Chrystusa, stwierdzić, co należy do pierwotnego opisu przekazującego prawdę o fakcie, który rzeczywiście miał miejsce, a co jest późniejszym rozwinięciem. Tekst jest przede wszystkim nośnikiem prawdy teologicznej o działaniu Jezusa Chrystusa, które przyniosło nam zbawienie.

W ostatniej części pracy autor podaje różne sposoby interpretacji perykopy o Łazarzu w pismach Ojców Kościoła, zwraca uwagę na brak odniesienia do postaci Łazarza w tekstach pierwotnego Kościoła i ponownie zainteresowanie tą postacią od końca II wieku

w sztuce i literaturze chrześcijańskiej, zamieszczając cztery reprodukcje malowideł z rzymskich katakumb. Omawia także współczesne hipotezy, według których, np. Łazarz, umiłowany uczeń, miałby być autorem czwartej Ewangelii (J.N. Sanders), albo symbolicznym wyrazicielem eschatologicznych dążeń każdego chrześcijanina (J. Cayrol). Krytycznie ocenia analizowane teorie, uzupełniając swoje rozważania oparte zasadniczo o prace teologów sięgając także do współczesnej literatury. Różne ujmowanie postaci Łazarza przez współczesnych pisarzy świeckich, choć nieraz dalekie od chrześcijańskiej interpretacji, świadczy, jak głęboko przekaz ewangeliczny oddziałuje na dzisiejszego człowieka.

Informacje podane w tekście uzupełniają wykaz bibliografii. Odnalezienie miejsc interesujących przy opracowywaniu zagadnień szczegółowych ufatwiają indeksy cytatów biblijnych, starożytnej literatury chrześcijańskiej, apokryfów i innych tekstów starożytnych oraz nowożytnych autorów. Praca jest gruntownym przedstawieniem problematyki związanej z postacią Łazarza i powinien korzystać z niej każdy biblista.

Kraków—Tyniec

O. TOMASZ M. DĄBEK OSB

P. JOUNEL, *La Messe hier et aujourd'hui*, O.E.I.L. Paris 1986 ss. 173.

Prezentowane opracowanie, jak częściowo wskazuje i tytuł, podzielone zostało na dwie grupy tematyczne, ukazujące problematykę Mszy św. w czasach przeszłych (s. 9—51) i obecnie (s. 54—154), przy czym obie części mają inne założenia formalne. Całość dzieła zamyka interesujący indeks rzeczowy (s. 155—167), spis zamieszczonych ilustracji (s. 169) oraz spis treści (s. 171—173). Warto już tu zauważyć, iż fotografie stanowią ciekawy zestaw starożytnych scen związanych z Eucharystią.

Pierwszy blok tematyczny jest dość schematycznym zarysem historii Mszy św. zatytułowanym: *Dwadzieścia wieków historii*. Autor przebiega ten okres rozpoczynając od uwag o Uczcie Pana i jej relacji do Eucharystii Kościoła, przy świadomości dziedzictwa Izraela. Z kolei wyodrębnia obrazy Eucharystii w Kościele judeochrześcijańskim, Kościele świata grecko-rzymskiego, czasach męczenników. Po tych informacjach związanych z Kościołem pierwotnym P. Jounel kreśli ogólne uwagi o konsekwencjach pokoju zapoczątkowanego przez cesarza Konstantyna.

Eucharystia czasów Ojców, a więc wykształtowanie się bardziej jednoznaczne Mszy św. ukazuje nowe elementy ewolucji uwarunkowanej także czynnikami zewnętrznymi. Następnie wyróżnione przez francuskiego badacza okresy to Eucharystia czasów inwazji barbarzyńców, w epoce karolińskiej, w wiekach średnich, w czasie reformy katolickiej, w odnowie liturgicznej i bezpośrednio przed Soborem Watykańskim II.

Druga część prezentowanej książki, bardziej obszerna opatrzona została tytułem: *Eucharystia niedzielną*. W jej ramach można wyróżnić trzy grupy tematyczne. Pierwsza poświęcona została tzw. ramom celebracji. Idzie tu m.in. o problem dnia Pańskiego, zgromadzenie ludu. Nieco uwagi poświęca także autor teologicznym znaczeniom domu Bożego, ołtarzowi, księgom liturgicznym, kielichowi, szatom liturgicznym. Analizuje także bliżej gesty liturgiczne oraz kwestię śpiewów.

Liturgia Słowa, to druga grupa tematyczna w ramach omawiania Eucharystii niedzielnej. W Eucharystii uczestniczy lud grzeszny a zarazem i radosny, który słucha słowa Bożego. Składają się na nie prorocy, apostołowie i Ewangelia, jak to określa sam autor. Słyszany głos Chrystusa łączy się ściśle z głosem Kościoła. Centrum liturgii Słowa stanowi dobra nowina Jezusa Chrystusa, która ma moce ożywiające i odnawiające. Po tych słowach Bożych wychodzi siewca, aby siać, jak podkreśla Jounel, oby na dobrą glebę. Wszystkich zgromadzonych na słuchaniu słowa winna łączyć jedna wiara i jeden chrzest, ale w odnowionej liturgii mają oni modlić się nie tylko za siebie, ale za wszystkich ludzi.

Trzecia grupa w ramach omawianej drugiej części, poświęcona jest liturgii Eucharystii. Autor podejmuje najpierw przybliżenie teologiczno-zbawczego rozumienia chleba i wina, które są ofiarowywane dla chwały Bożej i zbawienia świata. Z Eucharystii płynie zobowiązanie czynienia dziękczynienia zawsze i wszędzie ze świadomością czuwania, jak

to czynił Chrystus przed swoją męką. Sprawowana Eucharystia spełniana jest na pamiątkę Chrystusa, ale w Duchu Św. i we wspólnocie świętych aż do skończenia świata. Z kolei autor omawia bliżej cztery istniejące w dawnym mszale Modlitwy eucharystyczne. Chrystus dając nam swój Chleb nie zapomina o chlebie ziemskim (Modlitwa Pańska), a jednocześnie obdarza nas pokojem. Łamanie chleba jest bezpośrednim aktem poprzedzającym spożywanie i picie. Ciało oraz Krwi. Tak posileni chrześcijanie są zdolni być świadkami Chrystusa w każdym miejscu i czasie.

Prezentowane opracowanie jest bardzo czytelnym wprowadzeniem w celebrację i przeżywanie Eucharystii. Nie jest ono jeszcze tak bogate, jak to wprowadził dopiero nowy Mszał rzymski. Autor stara się wskazać na wiele elementów związanych bezpośrednio z życiem codziennym chrześcijanina, które winno dokonywać się w mocach Eucharystii. Szerokie sięganie do Pisma św. ułatwia zrozumienie teologicznych prawd wskazanych przy poszczególnych momentach sprawowania Mszy św., a zatem i pełniej w niej uczestniczyć. Francuska publikacja jest napisana komunikatywnym językiem, a jednocześnie nie unika trudnych prawd wynikających z teologii Eucharystii oraz całokształtu zagadnień z nimi związanych.

Odszukanie interesujących problemów ułatwia cenny indeks rzeczowy, który z drugiej strony jest także uświadomieniem bogactwa poruszanej tematyki. Także w polskiej literaturze, mimo iż przeżyliśmy Krajowy Kongres Eucharystyczny, jest oczekiwana stosowna publikacja bardziej przystępna dla szerszego grona, oparta na bogatym materiale biblijnym. Ten ostatni właściwie wykorzystany daje okazję przybliżenia całokształtu teologii Eucharystii.

Warszawa

KS. ANDRZEJ DZIUBA

T. FEDERICI, *Per conoscere Lui e la potenza della Resurrezione di Lui*. Per una lettura teologica del lezionario, Ciclo B, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987, ss. 586.

W grudniu 1987 roku, w serii wydawniczej „Puteoli Resurgentes”, ukazała się kolejna pozycja prof. Tommaso Federici, o znanym już nam tytule: *Aby poznać Jego i moc Jego Zmartwychwstania* (por. RBL 3(1987) 267—268).

Podczas, gdy pierwsza pozycja, zajmowała się czytaniem liturgicznymi Roku „A”, omawiana dzisiaj książka, poświęcona jest lekturze teologicznej czytań biblijnych Roku „B”. Jak sam Autor podkreśla, obie te pozycje, mają do spełnienia to samo zadanie: dopomóc „poznać Chrystusa Zmartwychwstałego w Duchu Św., na chwałę Ojca”. Profesor podkreśla jeszcze raz, biblijne, pełne życia wyrażenie *poznać*. Mówi, że „jest to rzeczywistość, dzięki której ludzie „od wieków poznani przez Boga”, otrzymują łaskę; wspańiałomyślny, darmowy i niezniszczalny dar Ducha, który jest nieustannie poznawany, coraz bardziej miłowany, akceptowany, tłumaczony, wymieniany między sobą, przeżywany, przepowiadany, celebrowany i pieczętowany świadectwem”.

Pierwsza część tej książki, jest pewnego rodzaju „kluczem”, do właściwego wykorzystania, podanego w tej książce, bogatego materiału biblijno—teologiczno—liturgicznego. Prof. Federici, w sposób bardzo prosty a przekonujący, ukazuje technikę odczytywania Słowa Bożego, które by mogło nadawać właściwy sens celebrowanej liturgii, musi być osadzone w kontekście Roku Liturgicznego. W przeciwnym razie, wielkie Tajemnice Boże, przeżywane w ciągu roku, nie będą mogły być odpowiedzią na tajemnicę Zmartwychwstania Pana. Po krótkim przypomnieniu czym jest homilia, Autor przechodzi do opisu lekcjonarza roku „B”. Najpierw podaje uwagi związane z Ewangelią św. Marka, po czym akcentuje wielkie tematy teologiczno—liturgiczne, tworzące schemat całościowej wizji, a więc: najpierw Bóg Ojciec, Duch Św. i Chrystus, Początek Ewangelii”, jej treść i „Koniec” (1,1; 16,15—20). Następnie, nowi ludzie: nawrócenie, wiara i dzieła, wspólnota Kościoła w Chrystusie, i inne. Na koniec tej części książki, T. Federici prezentuje schemat Ewangelii Janowej, jako że Kościół w *Lekcjonarzu Roku „B”*, proponuje ponad 40 perykop tej Ewangelii, do wykorzystania. Podobnie jak poprzednio, Autor zwraca naszą uwagę, na wielkie tematy Janowej Ewangelii.

W drugiej części książki, obejmującej prawie 360 stron, Autor przechodzi do interesującej, fachowej analizy lekcjonarza, cyklu „B”, pozwalającej mu później, ukazać bogactwo treści, osadzonej w rytmie Roku Liturgicznego. Z właściwą sobie erudycją, w bardzo cierplivej, mrówczej pracy, wydobywa ze skarba biblijnego, teologicznego, każdej lektury z osobna. Nie jest to tylko przykładowe studium niektórych lektur, ale ogromnie ciekawe, twórcze i pożyteczne, kompleksowe studium lekcjonarza cyklu „B”, uwzględniające 34 niedziele zwykłe, oprócz okresowych, a także dodatkowe, 80 stronicowe opracowanie lekcjonarza na uroczystości i święta podczas Roku Liturgicznego. Drugą część tej książki, kończy *Dodatek o Psalmach*, pomagający odróżnić ich rodzaj literacki.

Zakończenie książki jest bardzo krótkie: najpierw Autor przypomina, że tym który nas prowadzi, jest Duch Św., który wyposaża człowieka w łaskę „poznania”. Autor ma nadzieję, że ta pozycja książkowa, może być pomocna kapłanom pracującym w parafiach, ich współpracownikom — „mistagogom”, katechetom i innym. Po zapoznaniu się z obiema pozycjami możemy stwierdzić, że nadzieje prof. Federiciego na pewno się spełniają. Jego przygotowanie biblijne, teologiczne i liturgiczne sprawiło, że powstało wspaniałe dzieło, ze wszech miar godne zainteresowania i przetłumaczenia, by udostępnić je innym.

Łomianki

KS. ADAM DURAK SDB

Der Prozess gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung herausgegeben von Karl Kertelge (Quaestiones Disputatae 112). Freiburg—Basel—Wien 1988, s. 236.

Jest to praca zbiorowa wydana pod redakcją Karola Kertelge, a zawierająca następujące artykuły: Joachim Gnilka, *Proces Jezusa według Marka i Mateusza z rekonstrukcją historycznego przebiegu* (11—40); Karlheinz Müller, *Możliwość i wykonanie żydowskiego wyroku Najwyższego Sądu w procesie przeciw Jezusowi z Nazaretu* (41—83); Ingo Bröer, *Proces przeciw Jezusowi według Mateusza* (84—110); Gerhard Schneider, *Postępowanie przeciw Jezusowi na podstawie trzeciej Ewangelii* (Łk 22, 54—23, 25). *Redaktionskritik i historyczne wątpliwości* (111—130); Walter Radl, *Dodatkowe przekazy u Łukasza? Pytania w świetle historii tradycji u Łk 22, 67f; i 23, 6—12* (131—147); Hubert Ritt, *Mowa obrończa za wiernością metod. Tezy do topografii i chronologii męki Janowej* (183—190); Fritzleo Lentzen—Deis, *Przekaz o męce jako model działania? Rozważania o pragmatycznym językoznawstwie wobec egzegetycznych metod.* (191—232).

Jak zauważa na wstępie K. Kertelge, teologiczna interpretacja *Passionsgeschichte* znalazła nowy impuls w oparciu o pełniejsze zrozumienie historycznych wydarzeń w świetle prawa rzymskiego połączonych z wyrokiem żydowskiego trybunału.

W dwóch pierwszych artykułach (Gnilka, Müller) autorzy rzucają nowe światło na teksty ewangeliczne poprzez sumienne wykorzystanie danych prawa rzymskiego, literatury hellenistycznej, przepisów judaizmu opartych na Talmudzie i Misznie. Wyakcentowanie roli świątyni jako uprzywilejowanego miejsca gry pomiędzy władzą żydowską a rzymskim imperium (Müller, 75nn) usprawiedliwia wyrok Sanhedrynu, a ciężar odpowiedzialności ponoszą Rzymianie w osobie Piłata.

Na uwagę zasługują rozważania Schneidera na temat tekstu Łukasowego, w którym podkreśla tezę o wyjątkowości źródła Łukasowego do Męki Jezusa.

Ostatni artykuł rzuca pomost między tekstem ewangelijnym a współczesną rzeczywistością poprzez rozumienie opisu męki Jezusa jako pragmatycznego modelu oddziaływania. Lentzen—Deis wykorzystując dane pragmatyki lingwistycznej zastanawia się nad historią męki jako wydarzenia zbawczego, która oddziałują na czytelnika i zmusza go do postawienia pytań odnośnie do sensu cierpień Jezusa i Jego przejmującej śmierci. Męka Jezusa Chrystusa jako zasadnicze wydarzenie tworzy nową egzystencję ludzką zarówno jednostki, jak i wspólnoty, stając się modelem postępowania.

Omawiany tom *Quaestiones Disputatae* zawierający cenne artykuły umożliwi z pewnością interesującym się tematem Męki Pańskiej śledzenie aktualnych dyskusji.

Kraków

KS. JERZY WOŹNIAK CM

KS. KAZIMIERZ GRELA, *Konkordancja Nowego Testamentu*. Cz. I: A—Ó. Cz. II: P—Ż, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1987, ss. 499+548, cena zł 3200.

Już w styczniu 1989 r. ukazała się od dawna zapowiadana *Konkordancja Nowego Testamentu* oparta na tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia. Autorem opracowania jest ks. Kazimierz Grela, który od czasów kleryckich marzył i przygotowywał się do takiego przedsięwzięcia. W r. 1981 przedstawił pracę magisterską na seminarium hermeneutyki biblijnej PAT pt. „Polskie konkordancje biblijne” (mszp. Archiwum PAT). Plan opracowania konkordancji werbalnej do tekstu tłumaczenia BT dojrzał u niego — jak wyznaje sam w postwowie — już od r. 1977, „kiedy nie było jeszcze w Polsce żadnej katolickiej konkordancji słownej w pełnym tego słowa znaczeniu”. Autor wykonywał pracę metodami tradycyjnymi, to znaczy przy pomocy fiszekowania, bez użycia komputera. „Dorobił się” w ten sposób 80 tys. fiszek, z którymi od seminarium (naukowego i duchownego) wędrował jako wikariusz kilku parafii, licząc na pomoc Bożą i wyrozumiałość proboszczów. Jedno i drugie widocznie dopisywało, skoro praca mogła wreszcie ukazać się drukiem.

Konkordancja NT ks. Greli oparta jest na tekście tłumaczenia Biblii Tysiąclecia, a mianowicie wydania 8. Nowego Testamentu z r. 1982. Ponieważ Biblia Tysiąclecia stała się niejako *textus receptus* polskojęzycznej liturgii, konkordancja ta ma duże znaczenie duszpasterskie. Podkreśla to w przedmowie wydawca konkordancji ks. prof. Stanisław Grzybek. A więc najpierw z okazji liturgii słowa, dalej podczas katechizacji, w prowadzeniu wszelkiego rodzaju kręgów biblijnych, podczas wspólnej lub indywidualnej lektury Pisma św., wreszcie w przygotowywaniu homilii, kazań i różnych przemówień. „Powinna ona (tzn. konkordancja — JCh.) znaleźć się na biurku każdego kapłana, a nawet świeckiego człowieka, którego praca jest w jakiś sposób związana z Biblią” (s. 6).

Konkordancja werbalna musi się opierać na konkretnym tłumaczeniu. Poprzednie polskie bazowały albo na przekładzie Wujka (np. ks. J. Zielińskiego, Toruń 1900, ks. F. St. Feldehima, Kielce 1924), albo na Biblii Gdańskiej (anonimowa *Konkordancja*, Białystok 1939, 3 wyd. Kraków 1982), albo na tłumaczeniu NT przez ks. E. Dąbrowskiego (Poznań 1955). Bp K. Romaniuk postarał się o konkordancję do własnego przekładu Nowego Testamentu (Warszawa 1985). Na pewno ukażą się jeszcze inne konkordancje; bardzo potrzebna jest do Starego Testamentu Biblii Tysiąclecia. A kiedy zostanie ogłoszony polski przekład ekumeniczny — wierzę, że takie czasy nadejdą! — wówczas będzie jeszcze jedna, wspólna, która godnie zajmie miejsce konkordancji do wielowiekowego przekładu Wujkowego. Póki co jednak, korzystajmy z tych, które już są dostępne, a więc bpa Romaniuka i ks. Greli, i cieszymy się, że skarbiec biblijny coraz to szerzej otwiera się dla wszystkich (por. KO 21—26; KL 51).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL