

Ruch Biblijny i Liturgiczny

NR 4

ROK L

1997

A R T Y K U Ł Y

Zdzisław J. Kapera

INTERPRETACJE ARCHEOLOGICZNE OSIEDLA QUMRAŃSKIEGO.

Zwięzły przegląd hipotez w pięćdziesięciolecie odkryć nad Morzem Martwym

W 1997 roku mija pięćdziesiąt lat od pierwszych odkryć nad Morzem Martwym. W ciągu półwiecza dominowała, a właściwie dominuje nadal, przyjęta z początkiem lat 1950. robocza hipoteza esseńska. W jej świetle rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym to teksty napisane lub posiadane przez esseńczyków, a osiedle przebadane w pierwszej połowie lat 1950. przez o. Rolanda Guerin de Vaux i jego zespół to monastyczne osiedle tej fascynującej wspólnoty religijnej. W ostatnim piętnastoleciu, a ściślej od r. 1980, pojawiają się coraz to nowe propozycje interpretacji, próbujące wyjaśnić zarówno pochodzenie manuskryptów jak i ustalić funkcję osiedla Chirbet Qumran. Celem niniejszego artykułu jest wyłącznie sumaryczna prezentacja nowych propozycji zakończona zasygnalizowaniem własnego stanowiska.

Warto przypomnieć na początek niniejszych rozważań słowa o. R. de Vaux komentujące rozliczne hipotezy lat 1950: „Dyskusje dookoła manuskryptów z Qumran nie cichną i wciąż wysuwa się coraz nowe i sprzeczne hipotezy. Oczywiście wszystkie te hipotezy powołują się na badania tekstów. Teksty te jednak zostały znalezione w pewnym konkretnym otoczeniu, które może dopomóc do ich wyjaśnienia. Żywiłem naiwną nadzieję, że poszukiwania przedsięwzięte w grotach skalnego zbocza Qumran i w ruinach Chirbet Qumran uspokoją tę gorączkę i że archeologia, dostarczając pewnych danych obiektywnych, zakreśli granice pomysłowości interpretatorów. Wielu zastosowało się do tych granic, lecz inni je przekroczyli i w niektórych nowszych publikacjach krzywdzi się bardzo archeologię, a także archeologów”¹.

Z powyższych słów przebija zniecierpliwienie o. R. de Vaux atakami S. Zeitlina, negującego starożytność zwojów², R. Lachemana widzącego w serii odkryć nad Morzem Martwym powieść kryminalną³, R. Dussauda odrzucającego r. 68 po Chr. jako datę zburzenia Chirbet Qumran przez Rzymian⁴, czy H. Del Medico negującego istnienie esseńczyków w ogóle⁵. Być może te ciągłe ataki połowy i końca lat 1950. skłoniły go do szybkiej publikacji w postaci odrębnej książki serii wykładów archeologicznych o badaniach Chirbet Qumran wygłoszonych dla Akademii Brytyjskiej w r. 1959⁶. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że wykłady spotkały się z pozytywną aprobatą nie tylko archeologów brytyjskich, np. sławnej Kathleen M. Kenyon⁷, ale nawet niektórych jego oponentów. G. R. Driver, który kilka lat później zdecydował się jednak opublikować swoją wersję hipotezy o zelockim pochodzeniu rękopisów, napisał we

¹ R. de V a u x, *Manuskrypty z Qumran i archeologia* [w:] P. Benoit i in., *Studia biblijne i archeologiczne*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1963, s. 201.

² S. Z e i t l i n, *The Dead Sea Scrolls and Modern Scholarship*, Philadelphia 1966.

³ E. R. L a c h e m a n, *The So-Called Bar Kokba Letter*, „Jewish Quarterly Review” 44 (1953/1954), s. 290.

⁴ R. D u s s a u d, „Syria” 25 (1958), s. 3.

⁵ H. E. D e l M e d i c o, *L'enigme des manuscrits de la Mer Morte*, Paris, Plon 1957, s. 97 i 100.

⁶ R. de V a u x, *L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte*, Oxford University Press, London 1961.

⁷ Por. jej wstęp do wydania w jęz. angielskim pracy o. R. de Vaux: „This publication of his lectures is a monument to his skill as excavator, as a historian, and as an authority on the Scrolls themselves. It is completely authoritative statement on the archaeological evidence, and this to an archaeologist seems conclusive for the dating of the Scrolls” (zob. nota 11, s. VI).

wstępie do wydania monografii o. R. de Vaux następujące słowa: „Jakość pracy o. de Vaux jest widoczna na każdej stronie”. Wykłady są „uczciwym i akuratnym przedstawieniem faktów i zdrową oceną interpretacji na nich opartej”⁸. Nic dodać, nic ująć. Krytycy hipotezy esseńskiej ucichli do czasu publikacji obszernej monografii G. R. Drivera⁹. Kiedy o. R. de Vaux zdecydowanie hipotezę zelocką odrzucił¹⁰, cisza zapadła na pełne piętnaście lat.

Dużą rolę w ustabilizowaniu interpretacji Chirbet Qumran jako centrum wspólnoty esseńczyków odegrało drugie, tym razem w wersji angielskiej, wydanie syntezy o. R. de Vaux. Książka *Archeologia a rękopisy znad Morza Martwego* ukazała się w roku 1973, a więc już po śmierci o. R. de Vaux¹¹. Jak łatwo porównać, wydania w języku francuskim i angielskim mają te same plany i fotografie, ale tekst angielski jest poszerzony o jedną trzecią; efekt ciągłej pracy – jak przypuszczam – nad dziennikiem wykopalisk¹² i analizy znalezisk, a także konieczności wzięcia pod uwagę nowych wykopalisk nad Morzem Martwym (m. in. P. Bar-Adona)¹³, jak i nowszych propozycji np. hipotezy K. H. Rengstorfa (o której poniżej). Jak sam autor zauważył, największym zmianom uległ rozdział trzeci, ‘Ruiny [Chirbet Qumran] i teksty’, „w którym element interpretacji jest większy niż w poprzednich [rozdziałach]”¹⁴. Nie uległa jednak zmianie główna teza wykładów londyńskich, sformułowana już w r. 1958: „Ona [tj. archeologia] nas poucza, że na miejscu zburzonych urzędów żydow-

⁸ Por. s. V we wstępie do wydania w jęz. francuskim *L'archéologie...* (powtórzonemu przy poprawionym wydaniu w jęz. angielskim).

⁹ G. R. D r i v e r, *The Judaean Scrolls. The Problem and a Solution*, B. Blackwell, Oxford 1964.

¹⁰ Por. artykuły recenzyjne o. R. de V a u x: *Esseniens ou Zelotes? A propos d'un livre recente*, „Revue Biblique” 73 (1966), s. 212–235; *Essenes or Zealots? Some Thoughts on a recent Book*, „New Blackfriars” 47, No. 552 (1966), s. 396–410 oraz *Essenes or Zealots?*, „New Testament Studies” 13 (1966/1967), s. 89–104. W języku polskim publikację G. R. Drivera oceniał ks. E. D a b r o w s k i, *Nieoczekiwany spór. Polemika wokół odkryć w Qumran*, „Znak” 19 (1967), s. 835–845 i W. Tyloch w recenzji na łamach „Euhemera” 13,3 (1969), s. 169–174.

¹¹ R. de V a u x, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, Oxford University Press, London 1973. .

¹² Notatnik o. R. de Vaux odcyfrował pierwotnie Robert Donceel. Został on jednak opublikowany w r. 1994 przez o. J.-B. Humberta. Por. niżej nota 26.

¹³ Por. publikacje finalne: P. B a r - A d o n, *Another Settlement of the Judaean Desert Sect at 'En-el-Ghuweir on the Shores of the Dead Sea*, BASOR Nr. 227 (1977), s. 1–25 i tegoż *Excavations in the Judaean Desert, 'Atiqot*. Hebrew Series 9, Jerusalem 1989.

¹⁴ R. de V a u x, *Archaeology...*, s. X.

skich umieściła się jakaś społeczność w Chirbet Qumran, być może za czasów Jana Hirkana, a mało prawdopodobne jest, by wcześniej; że była tutaj na pewno za Aleksandra Janneusza. Budowle początkowo skromne szybko się powiększyły. Zostały uszkodzone na skutek trzęsienia ziemi, zapewne tego, które Józef [Flawiusz] wyznacza na r. 31 przed Chr. Miejsce to było opuszczone podczas większej części panowania Heroda i zostało ponownie zajęte w czasach najbliższych naszej erze. Ta sama społeczność odbudowała wówczas i ponownie użytkowała budynki. Żyła ona tam aż do 68 r. naszej ery. Takie są ramy, których archeologia dostarcza historykom i interpretatorom tekstów, lecz poza tą końcową datą, jaką ustala, nie daje jasnej odpowiedzi na zagadnienia, o których dyskutują¹⁵.

Tak więc z początkiem lat 1970. we wszystkich encyklopediach i słownikach biblijnych, w podręcznikach archeologii Palestyny, a nawet podręcznikach historii starożytnej znalazła się identyfikacja osiedla qumrańskiego z centrum wspólnoty esseńskiej nad Morzem Martwym, zwykle z przywołaniem tekstu Pliniusza Starszego, z księgi V *Historii Naturalnej*, będącego podstawą interpretacji przeprowadzonej przez o. R. de Vaux. Tekst ten często bywa przywoływany, ale rzadko przytaczany w całości. Brzmi on następująco: „Na stronie zachodniej [jeziora Asfaltytes] mieszkają tak daleko od brzegów jak jest szkodliwe essenowie, lud samotny i różniący się od wszystkich innych ludów w świecie; bez kobiet, zrzekłszy się związków miłosnych, bez pieniędzy, żyje w towarzystwie palm. Towarzystwo ich zawsze równe odradza się ciągle przez przybyszów, albowiem wielu tu przybywa takich, co sprzykrzywszy sobie życie i pędzeni burzą losu, obyczajają ich przyjmują. Tak przez tysiące wieków [rzecz do wiary nie podobna], utrzymuje się naród, w którym się nikt nie rodzi. Tak dla nich płodnym jest obrzydzenie życia innych. Za nimi leżało niegdyś miasto Engadda, drugie po Jerozolimie co do płodności pól i palmowych gajów; teraz jest drugim stosem gruzów. Stąd wychodząc twierdza Masada na skale, a jest ona niedaleko od Asfaltytes. I do tego miejsca jest Judea¹⁶”.

Bazując na powyższym przekazie o. R. de Vaux stwierdzał: „[...] świadectwo Pliniusza nie jest decydujące samo w sobie. Lecz jeśli teksty z Qumran przedstawiają podobieństwo z tym, co wiemy o esseńczykach skądinąd, i jeśli ruiny w Qumran odpowiadają temu, co Pliniusz pisze o osiedlu esseńczyków, to można przyjąć jego świadectwo jako prawdziwe, a to świadectwo z kolei potwierdza esseński charakter zrzeszenia. Nie ma tutaj błędnego koła, lecz argument na podstawie zbieżności, argument dający taką pewność, jaką historyk

¹⁵ R. de Vaux, *Manuskrypty...*, s. 215.

¹⁶ Przekład J. Łukaszewicza, K. Pliniusza Starszego, *Historii Naturalnej ksiąg XXXVII*, Poznań 1845, t. 2, s. 287 n.

bardzo często musi się zadowolić”¹⁷. Szkoda, że wszyscy ci, którzy tak ochoczo przyjęli hipotezę esseńską, odnośnie do której jeden z jej współkreatorów, nasz rodak Józef Tadeusz Milik¹⁸, zawsze podkreślał, że jest to hipoteza robocza, i którzy zbudowali wokół niej powszechny consensus, milczeniem pomijali inne słowa o. R. de Vaux: „Nigdy nie miałem zamiaru udowodniać za pomocą archeologii, że zrzeszenie z Qumran było esseńskie lub spokrewnione z esseńczykami. Archeologia nie może tego udowodnić: jest to kwestia doktrynalna, na którą należy szukać odpowiedzi w tekstach, nie w ruinach. Jeśli jednak znaleziono w pismach z Qumran punkty styczne czy podobieństwa z wierzeniami lub zwyczajami esseńczyków, można pytać archeologię, czy zaprzecza ona temu zbliżeniu, czy też je potwierdza. Odpowiedź, jak tego należałoby się spodziewać, nie będzie bez względu na decyzję.” [spacja moja, ZJK]¹⁹.

Powszechna negacja tych niezwykle trzeźwych słów o. R. de Vaux w połączeniu z zablokowaniem do r. 1993 dostępu do zwojów grotty czwartej, zawierającej najwięcej manuskryptów prawnodoktrynalnych związanych ze wspólnotą qumrańską, musiała doprowadzić do rewolty niektórych uczonych młodszej generacji nie akceptujących ustaleń pionierów qumranologii. Wobec braku nowych tekstów rozpoczęli oni odważny atak na interpretację wyników badań archeologicznych Chirbet Qumran. Nastąpił on na marginesie walki o dostęp do nieopublikowanych zwojów²⁰. Z ostrą krytyką ustaleń o. R. de Vaux pierwszy wystartował Norman Golb (1980), potem R. Eisenman (1983) i wreszcie Ph. R. Davies (1988). Co ciekawe, żaden z nich nie był profesjonalnym archeologiem. N. Golb ściśle współpracował z francuskimi archeologami, ale badającymi okres średniowiecza. R. Eisenman zorganizował dwie eksploracje rejonu Qumran nad Morzem Martwym z końcem lat 1980., ale nastąpiło to już po opublikowaniu jego wywodów. Ph. R. Davies napisał co prawda syntetyczną monografię archeologiczną Chirbet Qumran dla naukowo-popularnej serii dotyczącej archeologii Palestyny, ale, o ile wiem, w badaniach archeologicznych nie brał udziału. Poparcia udzielił im autor niniejszych słów organizując z ramienia Komisji Orientalistycznej PAN, Oddział w Krakowie, nieortodoksyjne kolokwia qumranologiczne w Mogilanach k. Krakowa i w samym Kra-

¹⁷ R. de Vaux, *Manuskrypty...*, s. 220.

¹⁸ Por. J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, IW PAX, Warszawa 1968.

¹⁹ R. de Vaux, *Manuskrypty...*, s. 215–216.

²⁰ Por. Z. J. Kapera, *Półwiecze sporu o zwoje znad Morza Martwego* (w:) M. Salamon, Z. J. Kapera, red., *Studia Classica et Byzantina Alexandro Krawczuk Oblata*, The Enigma Press, Kraków 1996, s. 237–280.

kowie, gdzie w latach 1987, 1989, 1991, 1993 i 1995 ogłoszono szereg wartościowych referatów dotyczących także archeologicznych aspektów osiedla Chirbet Qumran i rejonu Wadi Qumran²¹. I to właśnie w tzw. rezolucji mogilańskiej z r. 1989, domagającej się uwolnienia zwojów z rąk kartelu naukowego, znalazł się także postulat rychłej publikacji wyników badań archeologicznych o. R. de Vaux²², co nieoczekiwanie zbiegło się w czasie z decyzjami Szkoły Biblijnej.

Widząc swego rodzaju rewolucję archeologiczną w nowych propozycjach i de facto podrywanie w sposób zasadniczy uznanego powszechnie autorytetu o. R. de Vaux, ojcowie dominikanie z Jerozolimy zdecydowali się na definitywną publikację materiałów archeologicznych uzyskanych z przebadania Chirbet Qumran i Ain Feszkhā w latach 1951–1956. Z końcem lat 1980., z inicjatywy szefów École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem na czoło zespołu archeologów powołano Roberta Donceela, profesora archeologii śródziemnomorskiej z Uniwersytetu Katolickiego w Louvain-la-Neuve²³. Ale to nie on, który przede wszystkim zajął się odcyfrowaniem ‘dziennika wykopalisk’ o. R. de Vaux, lecz jego małżonka, która podjęła się zweryfikowania materiałów odkopanych przez o. R. de Vaux, stała się w r. 1991 zaczynem nowej rewolucji w interpretacji archeologicznej ruin znad Wadi Qumran. Po przeglądnięciu wszystkich materiałów, nie tylko o. R. de Vaux, ale także J. M. Allegro, który przeprowadził niewielkie, ale warte uwagi badania sondżowe Chirbet Qumran z początkiem lat 1960. oraz negowanych przez o. R. de Vaux materiałów z badań cementarzyska qumrańskiego przeprowadzonych przez R. H. Steckolla w połowie lat 1960. doszła do nieoczekiwanego wniosku; że przebadane w latach 1950. osiedle to nic innego jak villa z przełomu er²⁴. Sławne ‘skryptorium’

²¹ Por. abstrakty publikowane na łamach „Sprawozdania z Posiedzeń Naukowych. Polska Akademia Nauk Oddział w Krakowie” [poczynając od tomu XXXI/1 (1987)] i w „The Qumran Chronicle” [poczynając od vol. 1, no. 1 (1989)] oraz pełne teksty niektórych referatów na łamach rocznika „Folia Orientalia” [w tomie XXV, 1988 zawierającym najważniejsze referaty z 1987 r.] oraz w ramach serii ‘Qumranica Mogilanensia’ publikowanej przez The Enigma Press, Kraków od 1990 r.

²² Por. *The Mogilany Resolution 1989* [w:] Z. J. Kapera, red., *Mogilany 1989. Papers on the Dead Sea Scrolls offered in memory of Jean Carmignac*, Vol. 1, The Enigma Press, Kraków 1993, s. 16.

²³ R. D o n c e e l, *Reprise des travaux de publication des fouilles au Khirbet Qumrân*, „Revue Biblique” 99 (1992), s. 557–573. Por. Z. J. K a p e r a, *Chirbet Qumran: osiedle mnichów czy villa rustica?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 49 (1996), 18–28.

²⁴ R. D o n c e e l, P. D o n c e e l-V o ù t e, *The Archaeology of Khirbet Qumran* [w:] J. Collins i in., red., *Methods of Investigation of the Dead Sea*

o. R de Vaux okazało się dla niej po prostu typowym *triclinium* (a ściślej *coenaculum*)²⁵, a nierozpoznany przez o. R. de Vaux zespół instalacji przemysłowych, to swego rodzaju wytwórnia balsamu²⁶.

Niezadowoleni z wyników badań oo. dominikanie odebrali materiały z rąk Donceelów i sami rozpoczęli ich publikację w r. 1994. O. J.-B. Humbert, znany archeolog Szkoły Biblijnej w Jerozolimie i Alain Chambon przedstawili jak dotąd pierwszy tom publikacji badań zawierający album fotograficzny wykopalisk, zrekonstruowany z brudnopisu 'carnet des fouilles' o. R. de Vaux oraz listę zachowanych fotografii wykonanych podczas badań lub w obrębie ruin Khirbet Qumran i Ain Feshkha²⁷. O. J.-B. Humbert nie tylko zaopatrzył album w sumaryczne plany pozwalające umiejscowić każdą oryginalnie wykonaną fotografię, ale dla celów tejże publikacji sfotografował wszystkie loculi brakujące w dokumentacji fotograficznej o. R. de Vaux. Dzięki jego wysiłkom archeologowie mają do dyspozycji niezastąpiony instrument badawczy do weryfikacji swoich propozycji. W dalszej kolejności planowane są tomy poświęcone ceramice, naczyniom i lampkom, naczyniom kamiennym, szkłu i narzędziom metalowym, monetom, inskrypcjom i graffiti i wreszcie syntezie archeologicznej. Trwają uciążliwe prace nad konserwacją i rekonstrukcją naczyń i innych obiektów (np. narzędzi rolniczych). Zainteresowanie wzbudzone tomem pierwszym, z dziennikiem wykopalisk, zaowocowało już wydaniem jego przekładu na język niemiecki, a przygotowuje się też przekład na język angielski. Tom wzbogacono w międzyczasie o wstępną analizę monet i listę zachowanych artefaktów archeologicznych²⁸. Choć daleko jeszcze do obiecannej przez o. J.-B. Humberta syntezy, jest to już bardzo wiele w porównaniu z tym, czym dysponowano z końcem lat 1980.

Wracając do rewolty uczonych z lat 1980., to naczelne miejsce należy się prof. N. Golbowi z Instytutu Orientalistycznego w Chica-

Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects, New York Academy of Sciences, New York 1994, s. 1–38. Por. Z. J. K a p e r a, *Khirbet Qumran: No More a Monastic Settlement*, „The Qumran Chronicle” 2,2 (February 1993), s. 75–77.

²⁵ P. D o n c e e l - V o ù t e, 'Coenaculum' – *La salle à l'étage du locus 30 a Khirbet Qumrân sur la Mer Morte* [in:] G. Gyselen, red., *Banquets d'Orient* [Res Orientales, vol. IV], Peeters, Louvain 1992, s. 61–84.

²⁶ P. D o n c e e l - V o ù t e, *Les ruines de Qumrân réinterprétées*, „Archaeologia” nr 298 (1994), s. 24–35.

²⁷ *Fouilles de Khirbet Qumrân et de Ain Feshkha*. [Volume] I. *Album de photographies. Répertoire du fonds photographique Synthèse des notes de chantier du Pere Roland de Vaux présentés par J.- B. H u m b e r t et A. C h a m b o n*, Éditions Universitaires, Fribourg/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994.

²⁸ Por. *Volume IA*, 1996.

go, autorowi tzw. hipotezy jerozolimskiej²⁹. W roku 1980 przedstawił on³⁰ jak to dziś się ocenia, chociaż nie nowatorską, bo bardzo podobne (choć Golbowi nieznane!) były poglądy K. H. Rengstorfa z Münster³¹, to jednak frapującą propozycję odnośnie do pochodzenia rękopisów znad Morza Martwego. Miały one zostać przewiezione z Jerozolimy i ukryte w rejonie Qumran w trakcie I powstania przeciwko Rzymianom. Zamieszkiwanie osiedla qumrańskiego przez esseńczyków zostało przez niego odrzucone, przede wszystkim na bazie archeologii, a podstawą reinterpretacji osiedla było m.in. wskazanie przez N. Golba na fundamentalnie różne od opisu Pliniusza cechy tzw. monasteru esseńskiego: ewidentne resztki fortyfikacji i ślady profesjonalnej obrony pacyficznie jakoby nastawionych esseńczyków oraz podkreślenie braku w tekstach śladów zalecenia celibatu przy znacznej liczbie grobów kobiet i dzieci na cmentarzystku przyległym do osiedla.

Prof. R. Eisenman z Uniwersytetu w Long Beach, Kalifornia, budując własną wizję interpretacji rękopisów znad Morza Martwego jako tekstów należących do zelocko nastawionych judeo-chrześcijan z kręgu Jakuba Starszego podjął się w r. 1983 wręcz fundamentalnego ataku na paleografę tekstów qumrańskich nie pasującej do jego wizji datowania poszczególnych rękopisów oraz do zanegowania szeregu archeologicznych ustaleń o. R. de Vaux³².

²⁹ Por. N. G o l b, *Kto spisał rękopisy znad Morza Martwego?*, „Przegląd Powszechny” 1989, nr 9/817, s. 294–310. Definitywne przedstawienie hipotezy: N. G o l b, *Who Wrote the Dead Sea Scrolls. The Search for the Secret of Qumran*, Scribner, New York 1995. Por. jej omówienia w jęz. polskim: W. C h r o s t o w s k i, *Qumran 40 lat później*. „Przegląd Powszechny” 1987, nr 12, s. 391–396; Z. J. K a p e r a, *Aktualny stan badań nad rękopisami z Qumran*, „Euhemer” 1989, nr 2/4, s. 33–57; S. M ę d a l a, *Nowa hipoteza na temat pism znad Morza Martwego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 26,1 (1988), s. 117–136.

³⁰ N. G o l b, *The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls*, „Proceedings of the American Philosophical Society” 124 (1980), s. 1–24.

³¹ Według propozycji K.-H. Rengstorfa biblioteka qumrańska była częścią biblioteki Świątyni Jerozolimskiej, zaś osiedle qumrańskie i najbliższa okolica jej posiadłością ziemską. Por. publikacje książkowe R e n g s t o r f a: *Hirbet Qumran und die Bibliothek vom Toten Meer*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1960 oraz *Hirbet Qumran and the Problem of the Library of the Dead Sea Caves*, E. J. Brill, Leiden 1963.

³² R. H. E i s e n m a n, *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran: A New Hypothesis of Qumran Origins*, E. J. Brill, Leiden 1983 i *James the Just in the Habakkuk Peshet*, E. J. Brill, Leiden 1986. Por. przedruk w zbiorze prac Eisenmana: *The Dead Sea Scrolls and the First Christians*, Element, Shaftesbury 1996, s. 3–110 i 111–217. Popularną wersję hipotezy

Prof. Ph. R. Davies, z Uniwersytetu w Sheffield, kilka lat po publikacji dość tradycyjnej syntezy odkryć archeologicznych w Chirbet Qumran i Ain Feszka³³ nieoczekiwanie podjął próbę frontalnej negacji ustaleń o R. de Vaux w r. 1988. Zanegował wpływ rekonstrukcji historii osiedla qumrańskiego na podstawie analizy samych rękopisów. De facto, w świetle archeologii, osiedle zostało zasiedlone dopiero pomiędzy 100 a 75 r. przed Chr., a nie po r. 135 przed Chr. Podobnie religijne uprzedzenia prowadzących badania doprowadziły do zdefiniowania osiedla jako obiektu monastycznego, a jego mieszkańców jako prawdziwie średniowiecznych mnichów. Wskazał na zbyt wielkie zaufanie pokładane w ustaleniach paleografii zwojów³⁴.

Wielogodzinne dyskusje prowadzone w Mogilanach (i nie tylko tam) nad hipotezą N. Golba przekonały niżej podpisanego do podjęcia pierwszych w Polsce studiów nad archeologią rejonu Chirbet Qumran. Biorąc pod uwagę kluczową rolę, jaką w interpretacji osiedla odgrywa sąsiadujące z nim cmentarzysko, podjęto próbę nowej analizy tegoż. Wygłoszone w Nowym Jorku (w r. 1992)³⁵ i w Budapeszcie (w r. 1995)³⁶ referaty, wskazujące na konieczną ostrożność przy bezkrytycznym przyjmowaniu ustaleń o R. de Vaux z lat 1950. i 1960. odnośnie grobów qumrańskich spotkały się z pewnym zainteresowaniem. Wysunięta propozycja powiązania wielkości cmentarzyska nie tylko z osiedlem, ale także ze stoczeniem w okolicy jakiejś bitwy, już zaowocowała nowymi propozycjami innych badaczy³⁷.

R. H. Eisenmana można znaleźć w M. B a i g e n t, R. L e i g h, *Zwoje znad Morza Martwego Historia pewnego oszustwa*, Da Capo, Warszawa 1994.

³³ Ph. R. D a v i e s, *Qumran*, Luttworth Press, Guilford 1982.

³⁴ Ph. R. D a v i e s, *How Not to Do Archaeology: The Story of Qumran*, „Biblical Archaeologist” 51 (1988), s. 203–207.

³⁵ Z. J. K a p e r a *Some Remarks on the Qumran Cemetery* [w:] *Methods...*, s. 97–113.

³⁶ Z. J. K a p e r a, *Recent Research on the Qumran Cemetery*, „The Qumran Chronicle” 5,2 (October 1995), s. 123–132.

³⁷ Por. niżej hipotezę Y. Magena i A. Droriego, jak też S. S h a p i r o, *Concerning the Identity of Qumran*, „The Qumran Chronicle” 7 (1997) (w druku). S. Shapiro wiąże groby qumrańskie z bitwą pod Papyron (= Qumran!) w r. 65 przed Chr. Tradycyjnej interpretacji cmentarzyska jako miejsca pochówku członków sekty esseńskiej nadal broni M. B r o s h i, *The Archaeology of Qumran – A Reconsideration* [w:] D. Dimant, U. Rappaport, red., *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, E. J. Brill, Leiden 1992, s. 103–115 oraz Qumran – die Archäologische Erforschung: Ein Überblick, [w:] J. B. Bauer, red., *Qumran – Ein Symposium*, Graz 1993, s. 63–72.

Ogłoszenie wstępnej analizy artefaktów archeologicznych przez Donceelów w r. 1992, którzy uprzednio nie zajmowali się problematyką qumrańską, a specjalizowali się w archeologii okresu cesarstwa rzymskiego, spowodowało ostrą ripostę oficjalnego zespołu i, jak się wydaje, wpłynęło na odebranie praw do publikacji syntezy materiału qumrańskiego belgijskiej parze. Z drugiej jednak strony przełamało zahamowania innych uczonych nie podzielających istniejącego consensusu. Wielu z nich zdecydowało się (czasem zbyt szybko) na publiczne przedstawienie swoich własnych dociekań i propozycji. Wyliczymy je kolejno:

Prof. H. Stegemann z Göttingen zaproponował w swej monografii odkryć nad Morzem Martwym z r. 1993, że Ain Feszka i Qumran to centrum produkcji i przepisywania manuskryptów. Tak naprawdę to zaproponował nawet istnienie w Chirbet Qumran esseńskiego wydawnictwa (Verlagshaus). Skóry baranów i owieczek hodowanych w najbliższej okolicy obrabiano w garbarni w Ain Feszka, zaś zapisywano w samym Qumran w zespole pomieszczeń na południe od wieży. Przepisywane teksty były następnie sprzedawane, ewentualnie rozprowadzane pośród różnych grup esseńskich³⁸.

O. J.-B. Humbert z École Biblique zaproponował w r. 1994 nową analizę ruin qumrańskich, z której wynikałoby, że esseńczycy zbudowali tam (w jakiś czas po kampanii Gabiniusa z 57 r. przed Chr.) miejsce kultu na bazie hasmonejskiej villi, przypuszczalnie pozostające w zależności od fortecy Hirkanii. Odkryte na terenie Chirbet Qumran kościane depozyty miałyby pochodzić z ofiar rytualnych. Północna zagroda byłaby miejscem składania ofiar, a tzw. 'refektarz' przedśionkiem na przynoszone ofiary. W efekcie Chirbet Qumran widzi jako religijne centrum wspólnot esseńskich znad Morza Martwego w I w. po Chr.³⁹

Y. Magen i gen. A. Drori, z końcem 1993 r. zaproponowali kolejną odmianę willowej interpretacji Qumran. We wczesnej fazie farmę, będącą w posiadaniu rodziny Hasmoneuszy, zamieszkiwali lojalni względem nich osadnicy, prawdopodobnie zdemobilizowani żołnierze. Na cmentarzysku przy osiedlu zostały pochowane ofiary, w tym także kobiety i dzieci, walk toczonych w dolinie Jordanu przez Heroda oraz zniszczenia przez ogień osiedla w latach 40–37

³⁸ H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes des Täufer und Jesus*, Herder, Freiburg 1993. Por. J. Zangeneberg, *Hartmut Stegemann's Synthesis on the Dead Sea Scrolls*, „The Qumran Chronicle” 4 (1994), s. 93–111.

³⁹ J.-B. Humbert, *L'Espace Sacré à Qumrân: Propositions pour l'archéologie*, „Revue Biblique” 101 (1994), s. 161–211. Por. też jego: *Chirbet Qumran: un site énigmatique*, „Monde de la Bible” 86 (1993), s. 13–21.

przed Chr. Co więcej Y. Magen i gen. A. Drori przeprowadzili niewielkie badania w bezpośrednim sąsiedztwie ruin Chirbet Qumran z końcem 1993 r. i odkryli niezliczone ilości pestek daktylowych. W efekcie sugerowali oni, że w Qumran prowadzono masową produkcję dżemów daktylowych⁴⁰.

W tymże samym 1994 r. uczeni australijscy, A. D. Crown i L. Cansdale, akceptując interpretację triclinium wysuniętą przez P. Donceel wysunęli interpretację założenia qumrańskiego jako portu na brzegu Morza Martwego i swego rodzaju oberży czy karawanseraju podróżujących drogą pachnideł, soli i asfaltu w kierunku Jerozolimy. Zaskakująca liczba grobów na pobliskim cmentarzystku byłaby uzasadniona wysoką śmiertelnością wśród podróżujących⁴¹.

Najnowszą hipotezę z 1997 r. (a właściwie przypomnienie jego zapomnianej propozycji) zawdzięczamy prof. A. Lemaire'owi z Paryża. Widzi on w zabudowaniach Chirbet Qumran miejsce nauczania, rodzaj esseńskiego 'beit midrasz' z przygotowaniem i wytwarzaniem rękopisów oraz z biblioteką⁴².

Przedstawione powyżej propozycje i hipotezy robocze wchodzą stopniowo w obieg naukowy. Coraz częściej podlegają krytyce innych uczonych i są stopniowo modyfikowane (jak 'willowa' hipoteza robocza Donceelów) lub zaciekle bronione (jak 'jerozolimska' hipoteza N. Golba). Coraz szersze kręgi zdaje się zataczać wersja 'willowa', mimo odrzucenia jej przez oficjalnych wydawców zwojów, gdyż podważa podstawowy kanon qumranologii: bezpośredni związek między esseńczykami, ruinami i grotami, w których ukryto rękopisy. Jak już wyżej zauważono podejmują ją w wersji własnej gen. A. Drori i Y. Magen oraz o. J.-B. Humbert. Zwalczają ją archeologowie izraelscy związani z M. Broshim (byłym dyrektorem Muzeum Księgi)

⁴⁰ Do dziś relacjonowane poglądy A. Droriego i Y. Magena nie przybrały formy drukowanej. Por. jedynie obszerne omówienie A. R a b i n o v i c h, *Operation Scroll. Recent revelations about Qumran promise to shake up Dead Sea Scrolls scholarship*, „Jerusalem Post Magazine” z 6 maja 1994, s. 6–10.

⁴¹ Por. L. C a n s d a l e, *Qumran and the Essenes. A Re-Evaluation of the Evidence*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1997 oraz A. D. C r o w n, L. C a n s d a l e, *Qumran – Was it an Essene Settlement?*, „Biblical Archaeology Review” 20,5 (1994), s. 24–35, 73–78.

⁴² A. L e m a i r e, *Qoumrân: sa fonction et ses manuscrits* [w:] E.-M. L a p e r r o u s a z, red., *Qoumrân et les Manuscrits de la mer Morte*, Cerf, Paris 1997, s. 117–149. Por. jego wcześniejszą publikację: *L'enseignement essénien à l'école de Qoumrân* [w:] *Homage Nikiprowetzky*, Paris, s. 191–203.

i J. Magness, archeolog śródziemnomorski z Bostonu⁴³. Koncepcję Donceelów bierze pod uwagę Ph. R. Davies⁴⁴. Akceptuje ją, od początku jej ogłoszenia, także autor niniejszych słów, na razie nie identyfikując definitywnie mieszkańców starożytnego osiedla⁴⁵.

Jest rzeczą zaskakującą, jak w ciągu jednego pokolenia interpretacja osiedla qumrańskiego uległa gruntownej zmianie. Wszystkie ustalenia o. R. de Vaux są aktualnie podważane – poczynając od ustaleń szczegółowych (np. chronologii najstarszego okresu zasiedlenia) po syntetyczną interpretację całościową ruin jako antycznego osiedla o charakterze monastycznym zamieszkałego przez esseńczyków. Prorocze okazały się jego słowa cytowane na początku artykułu, bowiem dyskusje wokół rękopisów z Qumran nadal nie cichną. Jest rzeczą zaskakującą, że dzisiejsze hipotezy niemal nie powołują się na wyniki badań tekstów qumrańskich, lecz bazują na wynikach eksploracji archeologicznych zachodnich wybrzeży Morza Martwego – od Jerycha na północ po oazę En Boqeq na południu poprzez Rujm el-Bahr, nowe badania w samym Qumran i okolicznych grotach, poprzez Qasr el-Yahud, 'Ain el-Ghuweir, 'Ain el-Turaba, En Gedi i Masadę. Niezwykle ważną rolę w reinterpretacji artefaktów archeologicznych odgrywają także nowe odkrycia z okresu Drugiej Świątyni w Jerozolimie. Dziś nie ulega wątpliwości, że przy aktualnym stanie badań rejonu Pustyni Judzkiej nawet sam o. R. de Vaux nie odważyłby się chyba ponownie narzucić swojej wizji osiedla qumrańskiego – jak to uczynił w trzy lata po zakończeniu prac w Chirbet Qumran i Ain Feszka w r. 1959, przed pełną publikacją rezultatów swych badań. Zbyt wielu uwierzyło mu przedwcześnie i bez zastanowienia, za co dziś – czterdzieści lat po zakończeniu badań – płacimy posiadaniem nadal kilku hipotez roboczych, w tym nadal 'esseńskiej', która niczym domek z kart chwieje się na naszych oczach. Choć, gwoli prawdy, zwolennicy tej hipotezy powołując się na dotąd niepublikowane odkrycia z r. 1996, głoszą znów jej odnowienie i zdobycie niepodważalnych dowodów powiązania ruin, grot i rękopisów z esseńczykami⁴⁶. Entuzjastom tych rewelacji (na razie

⁴³ J. M a g n e s s, *A Villa at Khirbet Qumran?*, „Revue de Qumran” 16,3 (Dec. 1994), s. 397–419 oraz: [What Was Qumran?] *Not a Country Villa*, „Biblical Archaeology Review” 22,6 (1996), s. 38, 40–47, 72–73.

⁴⁴ Ph. R. D a v i e s, *Khirbet Qumran Revisited* [w:] M. D. Coogan, J. Ch. Exum, L. E. Stager, red., *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology in Honour of Philip J. King*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY 1994, s. 126–142.

⁴⁵ Por. Z. J. K a p e r a, *Khirbet Qumran: A Monastic Settlement or a villa rustica?*, „The Qumran Chronicle” 6 (1996), s. 93–114.

⁴⁶ Por. dotąd niepublikowany wykład E. Eshel, *The Newly Discovered Qumran Ostraca* wygłoszony w trakcie Międzynarodowego Sympozjum nt.

prasowych) pragnę przypomnieć pewne zapomniane wydarzenie z dziejów qumranologii.

W r. 1969 znakomity hebraista brytyjski, prof. D. Winton Thomas, współautor cenionego wydania *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, stojący na uboczu entuzjasta i użytkownik tekstów qumrańskich, wygłosił publiczny wykład w Cambridge pt. 'The Dead Sea Scrolls: what may we believe?' Trzeźwość i dalekowzroczność wyrażonych wtedy ocen i prognoz jest godna podziwu. Zwrócił on uwagę na powszechnie akceptowany 'dogmatyczny schemat interpretacji zwojów'. W skład schematu wchodziły cztery elementy: 1. same zwoje; 2. budynki odkopane w Qumran; 3. grupa ascetyczna, która, jak sądzono, żyła w tych budynkach i napisała przynajmniej część tekstów; 4. grupa ta w momencie niebezpieczeństwa ukryła rękopisy w grotach. Ten schemat interpretacyjny traktowany jako całość znaczy tyle, że ruiny Chirbet Qumran, ludzie, którzy w nich żyli, zwoje i groty są wzajemnie powiązane. Ten schemat, podkreśla D. Winton Thomas, jest przez wielu akceptowany jako rzeczywiście udowodniony (dosłownie napisał, cytując: This pattern of interpretation is thought by many to be virtually proved). Jednakże – pisze dalej D. Winton Thomas – ten schemat 'jest zbudowany na szeregu przypuszczeń i jego przedwczesna akceptacja może raczej przeszkodzić niż pomóc w badaniach zwojów. Musimy podkreślić słuszność, jeśli nie konieczność, traktowania ruin, grot i zwojów jako niezależne i różne pola badań'⁴⁷. I czyż nie miał racji? Czyż z negacji religijnego charakteru budowli qumrańskich, które uprzednio uważano za ruiny jakiegoś fortu rzymskiego, nie wyrosła hipoteza N. Golba? Czy z odrzucenia scriptorium nie powstała hipoteza Donceelów? Czyż nie brak uczonych, którzy odrzucają bezkrytyczną identyfikację ascetycznej grupy z Qumran z esseńczykami? Czyż data złożenia depozytu w grotach nie bywa podważana?

Należy zgodzić się z D. Wintonem Thomasem, że dotąd nie udowodniono na sto procent związku między ruinami, zwojami i grotami. Jak długo ta kwestia pozostanie otwartą, tak długo jedynie możemy postulować istnienie grupy, którą nazywamy wspólnotą qumrańską, a której istencjonalność jest nadal dyskusyjna dla kolejnego pokolenia archeologów i biblistów. Tym, którzy z takim przekonaniem już głoszą znalezienie brakującego ogniwa w jednym z ostra-

Zwoju Miedzianego w Manchester w dn. 11.09.1996 r. Oficjalną publikację ostraków z qumrańskiego muru obiecano na łamach „Israel Exploration Journal”. Jedyna publikowana informacja to notka w „Archaeology” (New York) w nr 2 (1996), s. 21.

⁴⁷ Por. D. W i n t o n T h o m a s, *The Dead Sea Scrolls: what we may believe* [w:] J. Macdonald, red., *Dead Sea Scrolls Studies 1969* [= ALUOS vol. 6], Leiden 1970, s. 9–10.

ków z muru okalającego ruiny oraz w dużej ilości gwoździ sandałów odkrytych w r. 1996 w sąsiedztwie grot qumrańskiego klifu, pragnę przypomnieć raz jeszcze słowa o R. de Vaux: „Nigdy nie miałem zamiaru udowadniać za pomocą archeologii, że zżerzenie z Qumran było esseńskie lub spokrewnione z esseńczykami. *A r c h e o l o g i a* *n i e m o ż e t e g o u d o w o d n i ć*: jest to kwestia doktrynalna, na którą należy szukać odpowiedzi w tekstach, nie w ruinach”⁴⁸. Tymczasem w ostatnich latach drogi archeologów i publikujących teksty wyraźnie się rozchodzą. Archeologowie mają coraz więcej pytań i odpowiadają na nie przy pomocy archeologii, a filologowie coraz rzadziej widzą teksty jako pochodzące z jednorodnej sekty esseńskiej. Mimo to droga do nowego consensusu jest otwarta. Należy go uporczywie szukać bez przedzeń we wszechstronnej dyskusji.

Kraków

ZDZISŁAW J. KAPERA

Ks. Franciszek Mickiewicz SAC

KONCEPCJE ŚWIĄTYNI W TEKSTACH WSPÓLNOTY Z QUMRAN

Pośród różnych zagadnień żywo interesujących pierwszych chrześcijan był temat świątyni, który znalazł swój wyraz w wielu księgach nowotestamentalnych. Kiedy doszło do zderzenia, a następnie do definitywnego rozłamu między Synagogą a Kościołem, pisarze chrześcijańscy poczuli konieczność dania jasnej odpowiedzi na pytanie, czy i w jakim stopniu nowy lud Boży jest związany takimi rzeczywistościami starotestamentalnymi jak: Prawo, ofiary, kult świątynny. W rezultacie stwierdzają, że wspólnota chrześcijan nie tylko potrzebuje już nowego kultu (J 4, 21–24), a w związku z tym też nowej świątyni, ale wręcz jest duchową świątynią (1 P 2,5), świątynią Bożą (Ef 2,20; 1 Kor 3,16n; 2 Kor 6,16), domem Chrystusa (Hbr 3,6), świątynią Ducha Świętego (1 Kor 6,19). Autor Apokalipsy zapowiada nawet, że w Jerozolimie niebieskiej nie będzie już świątyni (Ap 21,22), lecz tylko „przybytek Boga z ludźmi” (21,3).

⁴⁸ R. de V a u x, *Manuskrypty...*, s. 215.

H. Wenschkewitz w swoim artykule pisanym w 1932 r. pokazywał, że w judaizmie palestyńskim nie ma żadnych wypowiedzi, które by poprzedzały nowotestamentalną doktrynę o Kościele jako duchowej świątyni. W oparciu o znane sobie dzieła starał się więc wykazać, że autorzy Nowego Testamentu ideę świątyni duchowej i eschatologicznej zaczerpnęli z literatury hellenistycznej, opierając się zwłaszcza na stoickim i platońskim ujęciu człowieka, jak też na doktrynie filońskiej¹. Publikując wyniki swoich badań, H. Wenschkewitz nie mógł jeszcze nic wiedzieć o bogatej myśli żydowskiej, którą wydobyto na światło dzienne dopiero wraz z odkryciami w Qumran².

Tymczasem okazuje się, że właśnie teksty qumrańskie zawierają bardzo bogatą teologię świątyni, która mogła w jakiś sposób wpływać na myśl pisarzy chrześcijańskich. Esseńczycy defitywnie zerwali ze sprawowanym w Jerozolimie kultem świątynnym, gdyż uważali go za nieczysty i zbezczeszczonej przez kapłanów z królewskiego rodu Hasmoneuszów, jak to dosadnymi sformułowaniami wyjaśniają w dziele zwanym: *Niektóre z nakazów Tory* (zob. zwłaszcza 4Q397). Na miejsce krwawych ofiar wprowadzili modlitwę, studium Prawa i wspólne spożywanie pokarmów, nacechowane elementami sakralnymi. Nie znaczy to bynajmniej, że przestali uważać, iż świątynia jako taka jest ustanowiona z woli Boga, który w niej zechciał zamieszkać pośród swego ludu. Co więcej, w znalezionych w Qumran księgach temat świątyni pojawia się bardzo często, a ich autorzy uważają go wręcz za fundamentalny dla całej wspólnoty. Z tego względu w niniejszym artykule chcemy zatrzymać się nieco na dłużej nad różnymi koncepcjami świątyni we wspólnocie esseńczyków, starając się też tym sposobem ukazać dalszy kontekst, który mógł przyczynić się do ukształtowania nowotestamentalnej idei duchowej świątyni.

1. ŚWIĄTYNIA NORMATYWNA

Wydobyty na światło dzienne w 1967 r. przez Y. Yadina tekst pochodzący z jedenastej groty z Qumran i nazwany przez niego *Zwojem Świątynnym* (The Temple Scroll – 11QT) od razu wzbudził

¹ Zob. H. W e n s c h k e w i t z, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffen Tempel. Priest und Opfer im Neuen Testament*, „Angelos” 4 (1932) 77–230.

² Na gruncie polskim wielkim osiągnięciem naukowym jest opublikowanie ponad 300 manuskryptów niebiblijnych, hebrajskich i aramejskich, w tłumaczeniu P. M u c h o w s k i e g o, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at - Masada*, Kraków 1996. Przytaczane w tym artykule fragmenty z pism qumrańskich będą cytowane z tego właśnie wydania, choć trzeba przyznać, że w wielu miejscach dawny przekład W. Tylocha ma jednak lepszy język i styl.

wśród uczonych wielkie zainteresowanie. Kilka było tego przyczyn. Pierwszą z nich był sam wiek rękopisu, datuje się go bowiem na II w. przed Chr.³ Oznacza to, że dzieło to mogło towarzyszyć esseńczykom od początku ich istnienia i być może miało też pewien wpływ na inne dzieła, powstające później w łonie samej gminy. Drugą przyczyną wielkiego zainteresowania Zwojem jest poruszana w nim tematyka. Zasadnicza część Zwoju mianowicie zawiera opis świątyni, która ma być zbudowana na polecenie Boga, oraz zaprowadzonego w niej kultu (kolumny 3–47). Właśnie interpretacja tej części sprawia uczynom największą trudność, czego przyczyną jest także to, że klucz do rozwiązania problemu znajduje się we fragmencie 11Q19 29,3–10, który jest jednak tekstem bardzo enigmatycznym. Czytamy w nim m. in. „Uświęcę świątynię mą chwałą, umieszczając nad nią moją chwałę, aż do owego dnia błogosławieństwa, gdy stworzę mą świątynię, wznosząc ją dla mnie, na wszystkie dni, zgodnie z przymierzem, które zawarłem z Jakubem w Betel” (11Q19 29, 8–10). Sam Y. Yadin w oparciu o ten fragment uważał, że Zwój Świątynny opisuje dwie świątynie. Według niego, w całym dziele autor ma na myśli ziemską świątynię, którą Bóg nakazał Izraelitom zbudować w Ziemi Obiecanej. Jednakże jest świadom tego, że w czasach nowego stworzenia Bóg sam stworzy swoją świątynię, zgodnie z przymierzem zawartym „z Jakubem w Betel”, która na zawsze zastąpi świątynię doczesną⁴.

Inni uczeni jednak reprezentowali odmienne zdania. J. Maier widzi tu opis tylko jednej świątyni i sprawowanego w niej kultu, a opis ten byłby idealnym przedstawieniem Drugiej Świątyni istniejącej za czasów esseńczyków⁵. B. Z. Wacholder również opowiada się za tym, że Zwój Świątynny opisuje tylko jedną świątynię, aczkolwiek uważa, na podstawie 11QT 29, że autor dzieła, który tak mocno podkreśla Boży zamiar zamieszkania pośród swego ludu „na zawsze”, opisuje nie świątynię czasową, lecz wieczną i stworzoną w czasach eschatologicznych przez samego Boga. Dla podtrzymania swej pozycji tłumaczy ponadto kłopotliwy spójnik *cad* jako „w czasie”⁶ pod-

³ Szczegółowe omówienie różnych kryteriów przemawiających za tym okresem powstania rękopisu można znaleźć w takich opracowaniach jak: W. Tyloch, *Zwój Świątynny* (część I), Euhemer 129 (1983) 3, s. 6–7; tenże, *Zwój Świątynny* (część II), Euhemer 131 (1984) 1, s. 3–6; A. Caquot, *Le rouleau du temple de Qumrân*. Introduction. Traduction, „Études Théologique et Religieuses” 53 (1978) 445–447.

⁴ Por. Y. Yadin, *The Temple Scroll: The Hidden Law of the Dead Sea Sect*, New York 1985, s. 113.

⁵ J. Maier przedstawia swą opinię w dziele: *Die Tempelrolle vom Toten Meer*, München 1978, s. 67–69.

⁶ Por. B. Z. Wacholder, *The Dawn of Qumran: The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness*, Cincinnati 1983, s. 22–24.

czas gdy zwyczajne jego znaczenie, przyjęte też w polskim tłumaczeniu, jest: „aż do”. Podobną, choć nieco zmodyfikowaną opinię przedstawia Judith L. Wentling, według której zarówno w Zwoju Świątynnym, jak też w oczekiwaniach wspólnoty z Qumran pojawia się tylko jedna świątynia – eschatologiczna. Sądzi ona, że esseńczycy, którzy czuli się niejako na wygnaniu, żywili nadzieję, iż powrócą do sprawowania posługi przed Bogiem w nowej świątyni, jak niegdyś wygnańcy babilońscy, a w owym czasie *Torah* (którą stanowiły dla nich: Zwój Świątynny i Księga Jubileuszów) będzie obowiązującą normą w społeczeństwie odnowionym na bazie jego przymierza z Bogiem⁷.

Pośród tych różnych wzajemnie wykluczających się hipotez, najbardziej na uwagę zasługuje opinia F. Garcia Martinez, który nawiązuje do wypowiedzi Y. Yadina. Widzi on w Zwoju Świątynnym opis dwu świątyń: ziemskiej, którą mają wybudować Izraelici według przepisów objawionych Mojżeszowi, oraz eschatologicznej (wspomnianej w 11Q19 29,9–10), którą Bóg sam zobowiązał się stworzyć przy końcu czasów i nią zastąpić na zawsze przybytek doczesny. Jeśli jednak chodzi o świątynię ziemską, opisy Zwoju nie dotyczą – według F. Garcia Martinez – świątyni istniejącej realnie za czasów esseńczyków. Zwój Świątynny ukazuje raczej ś w i ą t y n i ę n o r m a t y w n ą, tzn. – innymi słowy – przedstawia model i wzór świątyni, który ma w przyszłości służyć gminie z Qumran przy budowaniu przybytku dla Boga na ziemi⁸.

Trzeba przyznać, że rękopisy z Qumran rzeczywiście nie mogłyby z takim zachwytem mówić o istniejącej wówczas Drugiej Świątyni, gdyż ich autorzy uważali ją za zbezczeszczoną i odrzucili uczestnictwo w jej kulcie (por. CD 6,12). W świetle Zwoju Świątynnego, arcykapłan Drugiej Świątyni nie był godny swego urzędu, kalendarz liturgiczny był błędny, zaś kult sprofanowany i w ogóle niezgodny z objawionymi przez Boga wskazówkami. W tym kontekście można się zgodzić z tym, że Zwój Świątynny opisuje świątynię normatywną – w tym sensie, że przedstawia przepisy i normy objawione Izraelitom przez samego Boga, według których należało wybudować przybytek i ustanowić kult prawdziwie odpowiadający woli Jahwe. Być może – jak stwierdza A. Caquot – Zwój Świątynny odnosi się do cza-

⁷ Por. J. L. W e n t l i n g, *Unraveling the Relationship between 11QT, the eschatological Temple, and the Qumran Community*, „Revue de Qumran” 53 (1989) 70–72.

⁸ Por. F. G a r c i a M a r t i n e z, „La Nueva Jerusalem” y el templo futuro de los Mss. de Qumran, w: dz. zb., *Salvación en la Palabra*. Targum – derash – berith. En memoria del profesor Diez Macho, Madrid 1985, s. 582. Odnośnie do tego por. też t e n ź e, *Rollo del Templo (11QTc temple)*. Bibliografía sistemática, „Revue de Qumran” 12 (1986) 425–440.

sów, w których miałyby zażądzać zasady i hasła esseńskie, choć z drugiej strony nie stanowi on konstytucji na czasy eschatyczne i mesjańskie (znajdujące swe odzwierciedlenie np. w *Regule Wojny*), gdyż jego horyzont jest w pełni ziemski i historyczny⁹.

2. ESCHATOLOGICZNA ŚWIĄTYNIA MATERIALNA

Choć w pewnym sensie da się utrzymać twierdzenie Caquota, to jednak trzeba przyznać, że tekst *Reguły Wojny* jest zbyt złożony, by jego idee eschatologiczne można było bez problemu odseparować od norm i przepisów *Zwoju Świątynnego*. Przedmiotem Reguły Wojny – jak sugeruje już sama nazwa książki – jest eschatologiczna wojna, w której Synowie Światłości (członkowie sekty) mieli definitywnie pokonać Synów Ciemności. Opisuując poszczególne oddziały oraz ich zadania, 1QM ukazuje też obowiązki, które w czasie tej decydującej bitwy mają pełnić kapłani. Mają oni mianowicie nie tylko na swój sposób kierować bitwą i zachęcać do walki (por. 1QM 7,8–9,9; 10,2nn), ale także „sprawować służbę przed Bogiem” (2,1–3), „pełnić obowiązki podczas ich okresów świątecznych” (2,4), „pełnić obowiązki przy ofiarach całopalnych i ofiarach rzeźnych, przygotowywać wonne kadzidła..., dokonywać odkupienia za całe Jęgo zgromadzenie” (2,5).

Analizując tę księgę, L. Gasto¹⁰ zauważa, że chodzi w niej raczej o ofiary składane przez kapłanów na polu bitwy. Jednakże inne teksty zdają się przeczyć takiej interpretacji¹¹. Jak wskazuje wyraźnie 1QM 7,3–4, Synowie Światłości wyruszają na wojnę Bożą z Jerozolimy, zaś ich kapłani do walki zbrojnej wkładają na siebie szaty arcykapłana, których nie powinni nosić w świątyni (7,10n). Terminologia wymienionych ofiar w 1QM 2,5 (całopalenia: *’ólôt*, ofiary krwawe: *z’bahîm*, wonne kadzidła: *miqteret nihôah*) wskazuje dość wyraźnie na ofiary składane na ołtarzu („stole chwały”) w świątyni jerozolimskiej. W tym kontekście godna uwagi jest też apostrofa

⁹ Arcykapłan np. nie otrzymuje tu namaszczenia, lecz tylko święte szaty (15,16), świątynia, którą Bóg każe Izraelitom wybudować, zostanie przez Niego samego zastąpiona budowlą wieczną (29,9–10), zaś wojna prowadzona przez króla przeciw nieprzyjaciółom wyraźnie ludzkim różni się od eschatologicznej wojny „synów światłości” przeciwko „synom ciemności”, która jest przedmiotem Reguły Wojny. Por. A. C a q u o t, dz. cyt., s. 449.

¹⁰ *No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*, Leiden 1970, s. 126.

¹¹ Takiego zdania jest też E. P. S a n d e r s *Jesus and Judaism*, London 1991, s. 83–84.

z uroczystego przemówienia, które kapłan ma wygłosić przed rozpoczęciem bitwy: „Rozraduj się wielce Syjonie, wśród radosnych okrzyków ukaz się Jerozolimo i weselcie się wszystkie miasta Judy! Otwórz na zawsze twoje bramy, aby przyniesiono tobie bogactwa narodów. Królowie ich będą służyć tobie i pokłonią się tobie wszyscy twoi ciemiężyciele i lizać będą proch nóg twoich” (1QM 12,12–14; por. 19,5–7; Ap 21,24–26). Słowa te, jak również inne teksty qumrańskie (por. 1QM 19,7–8; CD 12,1–2; apokryficzny psalm Pochwała Syjonu) świadczą o tym, że u esseńczyków nigdy nie wygasła cześć do Syjonu i do Jerozolimy, oraz że ciągle uważali ją oni za miejsce Bożego królowania i miasto święte.

Tą samą atmosferę otoczony jest także tekst nazwany przez qumranologów *Opisem Nowej Jerozolimy* (NJ). Jego kopie, choć w drobnych zaledwie fragmentach, znaleziono w różnych grotach, co wskazywałoby na to, że tekst ten, napisany po aramejsku, był bardzo popularny we wspólnocie z Qumran¹². Zawiera on opis wizji nowej Jerozolimy i odbudowanej świątyni, wzorowany na Ez 40–48. W nadnaturalnej wizji Boży mierniczy oprowadza wizjonera po Świętym Mieście i mierzy poszczególne jego części. Przy tej okazji przekazuje też przepisy rytualne odnoszące się do liturgii sprawowanej w świątyni. Język tego utworu, jak zauważa M. Baillet, jest ponadto zbliżony do stylu Dn 7, co sprawia, że należy go zaliczyć do gatunku literackiego zwanego apokaliptycznym¹³. Na to samo wskazuje też J. Starcky, stwierdzając, że w opublikowanym przez niego fragmencie z IV grotty (4Q554) mówi się o wielkiej wojnie przy końcu czasów, w której do walki przystępują Kittim, Edom, Moab i Ammonici, co znajdujemy także w 1QM 1,1–2¹⁴. Fragmentaryczność dostępnego nam utworu nie pozwala niestety stwierdzić jednoznacznie, czy chodzi w nim o kontynuację ziemskiej Jerozolimy i świątyni, czy też o Boże dzieło dni ostatecznych.

Jakkolwiek by nie było, Opis Nowej Jerozolimy, Reguła Wojny oraz inne teksty mówiące o Syjonie i o zbudowanym na nim sanktuarium (m. in. Komentarz do Ps 37: 4QpPs 37) wskazują na to, że esseńczycy usilnie oczekiwali dnia z bliżej nie określonej przyszłości, w którym zostanie przywrócony w pełni zgodny z Prawem kult

¹² Zostały odnalezione skrawki jego kopii: 1Q32, 2Q24, 4Q554–555, 5Q15, 11Q18. Najbardziej obszerny tekst dostarcza fragment 5Q15. Na temat ich publikacji zob. S. M e d a l a, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 84; F. G a r c i a M a r t í n e z, dz. cyt., s. 563.

¹³ Por. M. B a i l l e t, *Fragments araméens de Qumran 2. Description de la Jerusalem Nouvelle*, „Revue Biblique” 62 (1955), ss. 234, 244.

¹⁴ Odnośnie do tego por. F. G a r c i a M a r t í n e z, dz. cyt., s. 577–578, 587.

w realnie istniejącej Drugiej Świątyni¹⁵. Uważając jednocześnie, że to właśnie oni reprezentują prawdziwe kapłaństwo, żywili mocną nadzieję, iż sprawowanie tego kultu zostanie powierzone im samym, synom Sadoka. W tym kontekście nie jest rzeczą wykluczoną, że – według ich oczekiwań – rytzy i ceremonie sprawowane w tej materialnej świątyni eschatologicznej miały być zgodne z normami i przepisami Zwoju Świątynnego.

Teksty te potwierdzają nasze przekonanie, że esseńscy uważali swą separację od „niegodziwego kultu” tylko za tymczasową i przejściową. Ponieważ jednak nie byli w stanie wypełnić nakazów Bożych w najbliższej przyszłości, w łonie ich wspólnoty niemal bezwiednie dokonała się spirytualizacja kultu. Fakt ten zaś wprowadza nas w trzecią koncepcję świątyni, bardzo charakterystyczną dla myśli qumrańskiej, a w innych kręgach żydowskich nie znaną przed przyjściem Chrystusa: w ideę wspólnoty rozumianej jako duchowa świątynia Boża.

3. WSPÓLNOTA – DUCHOWĄ ŚWIĄTYNIĄ BOŻĄ

Trzeba na wstępie zauważyć, że drogę do tej spirytualizacji kultu przygotowywał już Stary Testament. Ps 40 i 50 na przykład, odwołując się do prorockiej krytyki kultu, ukazują, że składane w świątyni ofiary nie są adekwatną odpowiedzią na dobroć wszechmocnego Boga (por. Iz 66, 1–2). Ponieważ celem ich było, w gruncie rzeczy, uwielbienie i dziękczynienie składane Bogu, nic dziwnego, że w pewnym momencie same te akty uwielbienia i dziękczynienia zaczęto uważać za wyższe od ofiar (Ps 50,23; 69,30–32; por. Oz 14,2)¹⁶. Do takiej stopniowej spirytualizacji kultu przyczyniło się w dużym stopniu przeobrażenie religii żydowskiej w religię Prawa. Dla wielu wydawało się być może, iż nowe znaczenie przyznane Prawu wzmacniało kult, gdyż to gwarantowało regularne składanie ofiar. Nastroj tej epoki właściwie wyrażają słowa Syracha: „Kto zachowuje Prawo, mnoży ofiary, a kto zważa na przykazania, składa ofiary dziękczynne” (35,1).

¹⁵ Momentem tym być może miał być, według nich, zapowiadany w Regule Wojny dzień eschatologicznej bitwy i triumfu nad wrogami i nieprzyjaciółmi Boga. Odnosnie do tego por. E. P. S a n d e r s, dz. cyt., s. 84; L. S k w a r c z e w s k i, *Starotestamentowy kult ofiarniczy w Liście do Hebrajczyków a w manuskryptach i dokumentach z Qumran* (Sprawy biblijne XXIII), Poznań–Warszawa–Lublin 1970, s. 83.

¹⁶ Tendencja ta była jeszcze silniejsza w diasporze, gdzie Żydzi żyli z dala od kultu sprawowanego w Jerozolimie. Por. R. J. M c K e l v e y, *The New Temple*, New York – Oxford 1969, s. 43–44.

Tajniki życia społeczności esseńskiej, opisane obszernie już przez Józefa Flawiusza¹⁷, z pism qumrańskich poznajemy bezpośrednio dzięki *Regule Zrzeszenia*, która ukazuje jej podstawy doktrynalne, głównie zaś ceremonie i rytę, a która – ze względu na swój charakter – miała w owej wspólnotce równie wielki (choć o innej naturze) autorytet co Zwój Świątynny¹⁸. Pismo to bardzo mocno akcentuje, że każdy członek zgromadzenia ma rzetelnie badać i wiernie przestrzegać Prawo (1QS 1,6.12–15; 3,3–6.8–11; 5,7–13; 6,9n i in.). „Przez ducha prawości i pokory zostanie odkupiony jego grzech. Przez upokorzenie swej duszy wobec wszystkich ustaw bożych oczyści się jego ciało” (3,8n). Lektura Reguły Zrzeszenia i innych dokumentów z Qumran pozwala nam poznać, że esseńczycy byli świadomi szczególności wybraństwa Bożego¹⁹. Uważali oni siebie za prawdziwy Izrael, za lud Nowego Przymierza (por. np. CD 6,12.19; 20,12; 1QpHab 2,3), za społeczność „wybranych” i „świętych” (1QM 12,1–5), za „ludzi roztropnych z Aarona”, którymi byli kapłani, i „mędrców z Izraela” – którymi byli świeccy (por. CD 6,2n), podczas gdy stary Izrael uznawali za naród pozbawiony rozsądku i mądrości (CD 5,17). Byli oni przekonani, że Bóg wezwał ich do innego sposobu pokuty za siebie samych i za grzechy całego Izraela (1QS 8,10; 9,3–5), ale jednocześnie za ich wierność swemu powołaniu obdarzył „wieczną radością w nieskończonym życiu i wieńcem chwały ze wspaniałą szatą wiekuiestej światłości” (4,7–8; por. 1QM 12,1–5)²⁰.

Dopiero na tym dość obszernie zarysowanym tle wyraźniej jawi się idea wspólnoty jako świątyni Bożej, omawiana szerzej zwłaszcza przez B. Gärtnera i R. J. McKelveya²¹. Idea ta bowiem w gruncie

¹⁷ Zob. *Wojna żydowska*, II, 8,2–13, Poznań 1980 s. 161–166.

¹⁸ Por. S. Mę d a l a, dz. cyt., s. 85; W. T y l o c h, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1963, s. 65.

¹⁹ Odnośnie do samorozumienia wspólnoty z Qumran zob. także J. M. C a s c i a r o R a m i r e z, *Qumrân y el 'Nuevo Testamento*. (Aspectos eccelesiológicos y soteriológicos), Pamplona 1982, s. 130–135.

²⁰ Nie chodzi tu z pewnością o wieczność w naszym rozumieniu wiecznego trwania po śmierci. W pismach qumrańskich zachowuje się starotestamentalne rozumienie terminu *’ôlâm*, który oznacza praktycznie trwanie czegoś „przez całe życie”, stałość, trwałość i niezmiennosc. Por. E. J e n n i, *’ôlâm Ewigkeit*, w: THAT, t. II, kol. 233–243. Odnośnie do przekonania o szczególnym wybraństwie wspólnoty esseńskiej w Dokumencie Damascyńskim, por. P. R. D a v i e s, *The Ideology of the Temple in the Damascus Document*, JJS 33 (1982), s. 290–291.

²¹ Por. B. G ä r t n e r, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, Cambridge 1965 (zwl. ss. 1–46); R. J. McKelvey, dz. cyt., s. 46–53. N. K o u l o m z i n e, *L’Église – temple de l’Esprit Saint*, w: dz. zb., *L’Église dans la Liturgie*. Conférences Saint-Serge XXVI^e Semaine d’Études Liturgique. Paris 26–29 Juin 1979, Roma 1980, 167–182,

rzeczy wypływa z przeświadczenia, że Bóg obdarzył społeczność esenicyków szczególnymi przywilejami. Bardzo wyraźnie widać to w 1QS 8,4–9, w tekście, który w naszej refleksji zasługuje na szczególną uwagę. Czytamy w nim następujące słowa: „Kiedy będzie tak w Izraelu, Rada zrzeczenia będzie prawdziwie gotowa jako wieczna plantacja, święty dom Izraela, najświętsza rada Aarona, świadkowie prawdy na sąd, wybrańcy woli bożej do dokonania odkupienia ziemi i przekazania niegodziwym ich zapłaty. Będzie ona murem wypróbowanym, drogocennym kamieniem węgielnym. Nie zadrzą jej podwaliny i nie osuną się ze swego miejsca. Będzie najświętszym przybytkiem dla Aarona, z wieczną wiedzą przymierza prawa, składającym ofiarę miłej woni. Będzie domem doskonałości i prawdy w Izraelu”.

We fragmencie tym, gromadzącym w sobie istotne przywileje duchowe gminy z Qumran, najbardziej rzucają się w oczy metafory, które mają ścisły związek ze świątynią jerozolimską. Wspólnota qumrańska to *hêt qôdeš l'jîsrâ'el* oraz *qôdâšîm l'ah'rôn*. Nazwy te oznaczają dwa główne jej elementy składowe: świeckich, określanych jako Izrael, i kapłanów, występujących pod imieniem Aarona, a jednocześnie nawiązują do dwu zasadniczych części świątyni jerozolimskiej: do miejsca Świętego i do Świętego świętych, gdzie miał wstęp tylko arcykapłan. Dwukrotne powtórzenie tego drugiego wyrażenia (ww. 5–6 i 8–9) podkreśla dominującą rolę elementu kapłańskiego we wspólnocie²². Gmina ta jest ponadto porównana do „wiecznej plantacji” lub „rośliny” (*matta'at 'ôlām*). Również to wyrażenie jest czasem używane jako nazwa Zrzeczenia (1QS 9,8 mówi wręcz o „świętej roślinie”; por. też CD 1,7; Jub 1,16; 7,34). B. Gärtner²³ sugeruje, że jest to metafora wzięta z Ez 47,1–12, użyta jako obraz świątyni. Trzeba jednak stwierdzić, że w cytowanej wizji Ezechiela bujna roślinność widniejąca po obu stronach rzeki wpływającej ze świątyni nie jest obrazem samej świątyni, lecz jej dobroczynnego działania i Bożej łaski względem narodu izraelskiego. Podobnie też w Ps 92,14n człowiek jest porównany do rośliny zasadzonej „w domu Pańskim” i korzystającej z błogosławieństwa obficie spływającego z przybytku. Zdaje się więc, że również w 1QS określenie to ma analogiczne znaczenie i wskazuje na dobroczynną rolę wspólnoty porównywanej do świątyni.

z pewnym sceptycyzmem odnosi się do tezy, według której wspólnota z Qumran miałyby świadomość, iż, tworzy świątynię zastępującą świątynię jerozolimską.

²² Por. W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran*, dz. cyt., s. 101, przyp. 10; R. J. McKelvey, dz. cyt., s. 49.

²³ Dz. cyt., s. 28.

Wspólnota ta została ponadto wybrana „do dokonania odkupienia ziemi” oraz jest przybytkiem „składającym ofiarę miłej wonności” (*laqrīb rēah nîhōah*). Oba te ostatnie terminy, również w Starym Testamencie często występujące razem, nie oznaczają samej ofiary, lecz „miłą woń” unoszącą się z ofiary (por. Wj 29,18; Kpł 26,31; Lb 28,2). Rozwinięcie obu tych zdań znajduje się w 1QS 9,3–5, gdzie czytamy: „Tak winno być w Izraelu..., by dokonać odkupienia za winy przestępstwa i sprzeniewierzenia grzechu, i dla łaski dla ziemi, bez mięsa ofiar całopalnych i tłuszczu ofiary rzeźnej. Ofiara warg (*f'rūmat šefātajim*) jest według prawa niczym woń (*nîhōah*) sprawiedliwości, a doskonała droga jest jak dobrowolna ulubiona ofiara pokarmowa (*nidbad minhat rācōn*). „Wynika z tego tekstu, że poprzez wierne wypełnianie Prawa całe życie członków gminy qumrańskiej, zarówno kapłanów, jak też świeckich, nabierało wymiaru ofiarniczego. Uważali oni, że ich zadaniem jest wyjednywać dla ziemi łaskę i przebaczenie nie za pośrednictwem ofiar całopalnych, ale pokutą, doskonałością życia i ofiarą warg²⁴ (por. też 1QS 5,6). Te duchowe ofiary i połączona z nimi modlitwa zajmują miejsce materialnych ofiar składanych w Jerozolimie.

Reasumując, można stwierdzić, że w Qumran była żywa idea duchowej świątyni odnoszonej do wspólnoty eseneńczyków. Byli oni przekonani, że odkąd zbezczeszczona świątynia jerozolimska przestała reprezentować objawienie i prawdę Bożą, ich zrzeczenie przejęło jej podstawowe funkcje, do których należało przede wszystkim wypełnianie Prawa, oraz dokonywanie odkupienia ziemi przez upokorzenie siebie, doskonałe życie i modlitwę. Doskonała wierność Bożym przykazaniom, z którego wypływa doskonałość i świętość życia, zapewnia trwałość i niezniszczalność wspólnoty, mającej charakter wybitnie kapłański i sakralny²⁵. Jest ona zatem świątynią w tym sensie, że stanowi miejsce święte i wybrane przez Boga, w którym jest On obecny i działa. Bóg swoich wybranych ustanowił wieczną własnością i zamieszka z nimi „na zawsze” (por. 11QT 29,7n), jak w sanktuarium jerozolimskim, jeśli oni ze swej strony zawsze pozostaną wierni Jemu i Jego Prawu.

²⁴ Por. R. J. M c K e l v e y, dz. cyt., s. 50; J. A. D r a p e r, *The twelve apostles as foundation stones of the heavenly Jerusalem an the foundation of the Qumran community*, „Neotestamentica” 22 (1988) 50.

²⁵ W tym kontekście na szczególną uwagę zasługują m. in. artykuły: H. M u s z y Ń s k i, *Chrystus – fundament i kamień węgielny Kościoła w świetle tekstów qumrańskich*, Warszawa 1982, s. 58–62; A. C a q u o t, *La secte de Qoumrân et le Temple* (Essai de synthèse), „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses” 72 (1992), s. 10.

4. ŚWIĄTYNIA ESCHATOLOGICZNA ZBUDOWANA PRZEZ BOGA

W kilku innych pismach qumrańskich znajdują się jeszcze teksty, które wyraźnie wskazują na eschatologiczne oczekiwania wspólnoty z Qumran i na przekonanie, że sam Bóg przy końcu czasów zbuduje sobie doskonałą świątynię. Pierwszym z nich jest Midrasz na czasy ostateczne, zwany też *Florilegium* (4QFlor = 4Q174), gdyż zawiera wybór różnych tekstów i cytatów biblijnych, zaopatrzonych w krótki komentarz. Porusza on zasadniczo dwa tematy: zapewnia, że Bóg wybuduje wspólnocie „świątynię ludzką” (4Q174 1,6), oraz przypomina Jego obietnicę daną niegdyś Dawidowi, że jego dynastia zostanie utrwalona na wieki (4Q174 1,7–13; por. 2 Sm 7,11nn). Czytamy w nim m. in.: „Odnosi się to do domu, który wzniosą dla niego w ostatnich dniach, jak zostało napisane w Księdze Mojżesza: „Świątynię Pana wzniosą twoje ręce. JHWH będzie królować na wieki wieków (Wj 15,17–18). Odnosi się to do domu, do którego nie wejdzie (...) Ammonita, Moabita, bękart, obcy ani osiedleńiec nigdy, gdyż moi święci są tam. Wieczna chwała będzie zawsze widziana nad nim. Obcy nie spustoszą go więcej tak, jak spustoszyli na początku świątynię Izraela z powodu ich grzechów. I powiedz, aby wybudować Mu świątynię ludzką, aby ofiarowywano mu w niej przed nim, uczynki Prawa” (4 Q174 1,2–7).

W całym tekście najbardziej dyskutowanym wyrażeniem jest: „świątynia ludzka” (*mqdš 'dm*). F. García Martínez uważa, że chodzi tu o zbudowaną „w końcu dni” świątynię eschatologiczną, którą opisuje autor Reguły Wojny i Wizji Nowej Jerozolimy²⁶. D. R. Schwartz odnosi to wyrażenie do świątyni Salomonowej, wskazując w ten sposób na to, że we *Florilegium* nakładają się na siebie obrazy trzech świątyń: Salomonowej, współczesnej autorowi i zbezczeszczonej, a także ostatecznej, zbudowanej przez Boga²⁷. R. J. McKelvey²⁸ natomiast, idąc w ślad za Gärtnerem i A. Dupont-Sommerem, widzi tu świątynię materialną czasów eschatologicznych.

Analiza tego krótkiego i niejasnego w gruncie rzeczy tekstu prowadzi nas na jeszcze inną interpretację. 4Q174 1,4 akcentuje bowiem, że w domu czasów ostatecznych są „święci Boży”, zaś

²⁶ F. García Martínez, dz. cyt., s. 588. Odnośnie do innych interpretacji tego wyrażenia („świątynia uczyniona przez ludzi, „świątynia wśród ludzi”) zob. W. T y l o c h, *Florilegium z IV groty Qumran*, „Euhemer” 89 (1973) 3, s. 90n, przyp. 33.

²⁷ Por. D. R. S c h w a r t z, *The Three Temples of 4Q Florilegium*, „Revue de Qumran” 10 (1979–81), s. 83–91.

²⁸ Dz. cyt., s. 51.

w 1,6–7 wyraźnie czytamy, że „uczynki Prawa” zastępują ofiary. Poza tym (co egzegeci zdają się zbyt łatwo pomijać) cały tekst mówiący o świątyni stanowi integralną część komentarza do obietnicy z 2 Sm 7,10nn, zgodnie z którą Bóg zobowiązał się zapewnić trwałość dynastii Dawidowej, również nazwanej terminem „dom” (1,1–2.7nn). Tak więc autor tego utworu z jednej strony posługuje się terminologią Reguły Zrzeszenia, z drugiej zaś strony spośród bardzo wielu różnych znaczeń terminu *bajit* wybiera sens „wspólnoty ludzkiej” i „potomstwa (Dawidowego)”. Wyrażenie „świątynia ludzka” oznacza więc raczej świątynię żywą, którą stanowią członkowie gminy z Qumran²⁹. Powstała ona z woli Bożej, podobnie jak dzięki interwencji samego Boga powstanie z potomstwa Dawidowego Mesjasz, „aby wybawić Izrael” (1,13), a jej zadaniem jest utrwalenie Bożego panowania na ziemi. Co więcej, wspólnota qumrańska stanowi nawet antycypację eschatologicznego królestwa Bożego³⁰.

Obraz ten uzupełnia inny fragment, który posiada wśród różnych pism qumrańskich wielkie znaczenie. Chodzi mianowicie o 11QT 29,7–10, w którym po wspomnieniu ofiar zanoszonych do świątyni dla uzyskania przychyłności Boga autor pisze (ciągle wkładając słowa w usta samego Boga): „Będą mi ludem, a ja będę dla nich na wieki i będę mieszkać z nimi po wsze czasy. Uświęcę świątynię mą chwałą, umieszczając nad nią moją chwałę, aż do dnia błogosławieństwa, gdy stworzę mą świątynię, wznosząc ją dla mnie, na wszystkie dni, zgodnie z przymierzem, które zawarłem z Jakubem w Betel”.

Z tekstu tego wynika jasno, że przy końcu czasów, „w dniu błogosławieństwa” Bóg stworzy sobie własny przybytek, który zastąpi świątynię wówczas istniejącą. Już przy omawianiu „świątyni normatywnej” ze Zwoju Świątynnego wspomnieliśmy powyżej, że egzegeci tekst ten interpretują na wiele różnych sposobów. Stąd też w gruncie rzeczy ma rację O. Betz, gdy stwierdza, że z samego tekstu nie da się do końca zrozumieć, czy chodzi o świątynię z kamieni, czy też o żywą świątynię wspólnoty zbawionych³¹.

Wydaje się, że można tu przyjąć interpretację, którą podaje w swym artykule M. O. Wise³². Zauważa on mianowicie, iż central-

²⁹ Za taką interpretacją tego wyrażenia opowiadają się: E. P. Sanders, dz. cyt., s. 84; W. Tyllich, *Florilegium*, dz. cyt., s. 89; S. Mędała, dz. cyt., s. 77.

³⁰ Por. S. Mędała, *Tradycja o wieczności Mesjasza i redakcja J 12,34*, RBL 28 (1975), s. 205

³¹ O. Betz, *Die Bedeutung der Qumranschriften für die Evangelien des Neuen Testaments*, „Bibel und Kirche” 40 (1985) 2, s. 61

³² *The Covenant of Temple Scroll XXIX*, 3–10, *Revue de Qumran* 53 (1989) 49–60.

nym miejscem tego tekstu jest w. 10, który mówi o przymierzu z Jakubem w Betel. Słowa te przywodzą na pamięć 3 różne teksty starotestamentalne: Rdz 28,13–29; 35,1–15; Kpł 26,42. Dwa pierwsze fragmenty opisują chwilę, kiedy Jakubowi objawia się Bóg w Betel. Nie ma w nich terminu „przymierze”, lecz z ich słownictwa łatwo da się odczytać, że chodzi tam właśnie o przymierze Jakuba z Bogiem. W Rdz 28 Bóg obiecuje Jakubowi dać ziemię na własność oraz być z nim obecnym (ww. 13–16), w zamian za co Jakub postanawia czcić Boga, zbudować Mu „dom” oraz składać Mu dziesięcinę (ww. 21–22). W Rdz 35 Bóg powtarza Jakubowi wszystkie swe poprzednie obietnice oraz nakazuje Jakubowi, aby zbudował Mu ołtarz (w. 1). Kpł 26,42 wreszcie niejako streszcza oba opisy słowami: „Wtedy (gdy Izraelici będą posłuszni Bogu) przypomnę sobie moje przymierze z Jakubem, przymierze z Izaakiem i przymierze z Abrahamem”. W rozdziale tym jest także mowa o świątyni: „Umieszczę pośród was mój przybytek” (w. 11) oraz o obietnicy obecności: „Będę chodził wśród was, będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem” (w. 12). Uderzające jest to, że oba te wiersze znalazły się, po niewielkiej modyfikacji, w 11QT 29,7.9: „Będą mi ludem, a ja będę dla nich na wieki i będę mieszkać z nimi po wsze czasy”; „stworzę mą świątynię”

Jak stwierdza M. O. Wise przy końcu swego artykułu, przymierze z 11QT 29 nie ma za przedmiot budowę świątyni materialnej. Chodzi tu o coś więcej. Podobnie jak niegdyś patriarchom, tak teraz esseńczykom Bóg obiecuje obecność, domagając się od nich jednocześnie (czego wyrazem jest cała pozostała część księgi), by byli wierni Jego nakazom i przepisom kultycznym. W czasach ostatecznych rzeczywiście stworzy nową świątynię, przybytek doskonały, który będzie istniał przez „wszystkie czasy” (w. 9–10). Nikt jednak nie wie, jak on będzie wyglądał, ani też w jaki sposób Bóg będzie w nim przebywał. Być może będzie to sposób przebywania inny niż w dawnej świątyni jerozolimskiej, jednakże sam istotny fakt Jego obecności nie zmieni się, gdyż Bóg obiecał, że „zamieszka z ludźmi na zawsze” (por. 11QT 29,7–8)³³.

5. MOŻLIWOŚĆ WPLYWU PISM QUMRAŃSKICH NA PISMA NOWEGO TESTAMENTU

Jak mogliśmy się zorientować w powyższych rozważaniach, cała duchowość wspólnoty z Qumran była przepojona oczekiwaniami eschatologicznymi, których przedmiotem była wieczna nagroda od

³³ Por. tamże, s. 59.

Boga za okazywaną Mu wierność, mesjasz oraz świątynia czasów ostatecznych. Jeśli chodzi o temat świątyni, jest rzeczą interesującą to, że esseńczycy potrafili pogodzić ze sobą różne jej koncepcje, nie zważając na istniejące między nimi pewne napięcia. Z jednej bowiem strony odrzucali zbezczeszczone kult w świątyni jerozolimskiej i dlatego uważali, że oni stanowią obecnie prawdziwą, duchową świątynię Bożą. Z drugiej jednak strony czekali na przywrócenie w czasach ostatecznych kultu prawowitego i legalnego, żywiąc zarazem nadzieję, że w owych ostatnich dniach sam Bóg wybuduje im swój przybytek, który będzie już istniał wiecznie. Pogodzenie obu tych koncepcji umożliwiło przekonanie, że gmina esseńska stanowi wspólnotę świętą (1 QS 8,6), gdyż wiernie przestrzega czystości rytualnej i zachowuje Prawo Mojżeszowe, i dlatego zasługuje na to, by Bóg zamieszkał w niej wręcz tak, jak mieszkał w świątyni jerozolimskiej, oraz by przy końcu czasów, przywracając kult legalny i godziwy, powierzył jej kapłanom objęcie wszelkiej pieczy nad sanktuarium.

W tym miejscu natychmiast dostrzegamy zasadniczą różnicę między poglądami esseńskimi a nowotestamentalną Apokalipsą św. Jana. Albowiem podczas gdy esseńczycy zasadniczo uważali swą separację od sanktuarium jerozolimskiego tylko za czasową i przejściową (nie byli zresztą w stanie przewidzieć wtedy zburzenia Świętego Miasta), Apokalipsa św. Jana (pisana już po tej katastrofie) utrwała raczej przekonanie, że świątynia jerozolimska, spalona przez Rzymian, już nigdy nie podniesie się ze zgliszcz i gruzów. Opisując miasto Niebieskiej Jerozolimy, stwierdza: „A świątyni w nim nie dojrzałem: bo jego świątynią jest Pan, Bóg wszechmogący oraz Baranek” (Ap 21,22).

Ta dość istotna różnica między ostatnią księgą kanonu chrześcijańskiego a pismami z Qumran nie wyczerpuje jednak zachodzących między nimi relacji. Na początku niniejszego artykułu wyszliśmy od stwierdzenia, że w wielu księgach nowotestamentalnych spotykamy ideę świątyni duchowej, którą stanowi wspólnota chrześcijan. Analizując te teksty oraz pisma qumrańskie, zauważamy, że istnieją między nimi uderzające podobieństwa, które – wbrew pozorom – dają wiele do myślenia.

1. *Zwój Świątynny* – 11QT 29,7–10 – wyraża przeświadczenie, że Bóg wybrał wspólnotę esseńczyków i obiecuje im, że będzie z nimi obecny przez wszystkie czasy: „Będą mi ludem, a ja będę dla nich na wieki i będę mieszkać z nimi po wsze czasy”. Natomiast na początku Janowej wizji Nowej Jerozolimy, w Ap 21,3, czytamy: „Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi, i będą oni jego ludem, a On będzie Bogiem z nimi”. Oba pisma opierają się na tych samych tekstach starotestamentalnych (zwłaszcza na Kpł 26,11–12 i Ez 37,26–27) oraz nawiązują do starożytnego przymierza Boga z ludźmi, które

Bóg nigdy nie przestaje przestrzegać, a które w czasach ostatecznych osiągnie doskonałość i trwałość. W obu pismach autorzy dodają do tego myśl, że spełnienie się Bożych obietnic, wynikających z przymierza, wymaga jednak tego, by ludzie wiernie wypełniali Boże nakazy (11QT 29,3–6; Ap 21, 8.27).

2. Tę ostatnią myśl podkreśla też inny utwór qumrański, a mianowicie *Florilegium*. Stwierdzając, że wspólnota z Qumran stanowi „świątynię ludzką”, którą utworzył sobie sam Bóg i która jest święta, jego autor zapewnia dalej, że ze względu na tę świętość przybytku (wspólnoty) nie może wejść do niego żaden człowiek nieczysty lub obcy (4Q174 1, 4). Podobnie też św. Jan w Ap 21, 27 oświadcza w odniesieniu do Świętego Miasta Jeruzolimy Niebieskiej: „A nic nieczystego do niego nie wejdzie ani ten, co popełnia ohydę i kłamstwo, lecz tylko zapisani w księdze życia Baranka”. Tę samą myśl odnajdziemy także w Ap 21,8; 1 Kor 6,9–11; 2 Kor 6,17. We wszystkich tych działach jest mowa o eschatologicznej wspólnotce ludzi z Bogiem, która ma charakter święty i dlatego można ją określać symbolicznym mianem świątyni, a do której z natury rzeczy nie mogą należeć trwający w nieprzyjaźni z Bogiem. Nie jest wykluczone, że punktem wyjścia tego kategorijskiego orzeczenia zarówno we *Florilegium*, jak też w tekstach nowotestamentalnych jest zapewnienie z Iz 52, 1: „Oblecz się w szaty najokazalsze, o Święte Miasto, Jeruzalem! Bo już nie wejdzie nigdy do ciebie żaden nieobrzezany ani nieczysty”.

3. W idei duchowej świątyni, między pismami esseńskimi i nowotestamentalnymi istnieją liczne podobieństwa w przedstawianiu myśli, które głównie wynikają z tego, że autorzy opisów posługują się tymi samymi symbolicznymi obrazami i tekstami starotestamentalnymi. Św. Paweł w swych listach (por. 1 Kor 3,16; 6,19; 2 Kor 6,16; Ef 2,19–22) rozwija ideę „żywej świątyni” złożonej z chrześcijan. W jego refleksjach służy ona głównie jako motywacja napomnień moralnych³⁴. Św. Paweł przy jej pomocy przypomina adresatom ich wewnętrzną godność i świętość wynikającą z przyjęcia chrztu i zjednoczenia się z Bogiem. Odkupieni przez Chrystusa i pojednani przez Niego z Bogiem, a także stanowiąc mieszkanie Ducha Świętego, chrześcijanie mają troszczyć się o jedność między sobą i o świętość swego ciała oraz wiernie służyć Bogu żywemu. Ślad tej idei znajduje się jeszcze w 1 P 2,4–5, o ile jednak u św. Pawła świątynia jest miejscem, gdzie mieszka Bóg, o tyle w Liście św. Piotra chrześcijanie, będąc duchową świątynią, stanowią „święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar” (2,5). W wypowiedziach

³⁴ Opracowanie tego tematu można znaleźć w książce K. R o m a n i u k a, *Motywacja napomnień moralnych w listach św. Pawła* (Sprawy biblijne XXIV), Poznań–Warszawa–Lublin 1971.

tych dostrzegamy wiele podobieństw z ideą wspólnoty jako świątyni, która była tak bardzo rozwijana w społeczności z Qumran.

Można by oczywiście uznać, że różne te zbieżności i podobieństwa są wyłącznie przypadkowe i wynikają nie z tego, że św. Jan czy św. Paweł znali dobrze dzieła esseńskie, lecz z tego, że w owym czasie istniał ściśle określony sposób interpretowania symboli starotestamentalnych, znany i rozumiały dla każdego, choćby tylko odrobinę wtajemniczonego czytelnika. Jednakże możliwość wpływu pism esseńskich na dzieła chrześcijańskie jest bardzo wielka. Chrześcijanie mieli wiele okazji do kontaktów z tymi ludźmi, którzy cieszyli się „powszechnie opinią wielce świątobliwych” i którzy „nie osiedlali się w jednym mieście, lecz w każdym mieszkało ich wielu”³⁵. Wskazuje się na to, że wzmianka z Dz 2,5 o „pobożnych Żydach” przechowuje pamięć o nawróceniu się w dniu Pięćdziesiątnicy pewnej ilości esseńczyków, którzy swą postawą mogli później wpłynąć na tryb życia pierwszych chrześcijan jerozolimskich, pozostających w surowej wspólnocie majątkowej (por. Dz 2,44–45; 4,32–35)³⁶. Nie można więc wykluczyć, że również autor Apokalipsy św. Jan lub św. Paweł zetknął się z esseńczykami, którzy po zburzeniu osiedla w Qumran skryli się w Antiochii i Efezie³⁷. W takim przypadku Apokalipsa chrześcijańska stanowiłaby też swoiste narzędzie polemiki z ich oczekiwaniami na wzniesienie świątyni eschatologicznej i przywrócenie legalnego kultu, zaś św. Paweł dostosowywałby idee zrzeczenia z Qumran do języka i wymogów chrześcijańskich.

Cokolwiek by nie myśleć na ten temat, nie można wszakże zaprzeczyć, że w pierwszych dziesiątkach lat istnienia Kościoła było żywe wzajemne przenikanie idei i nurtów teologicznych między judaizmem a chrześcijaństwem. Z jednej bowiem strony Apostołowie starali się chrystianizować środowisko żydowskie, z którego przecież wyszli, w którym żyli i za które czuli się odpowiedzialni. Z drugiej zaś strony, w swych pismach, które Kościół uznał za święte i zobowiązujące, nie mogli oderwać się od swych naturalnych korzeni

³⁵ Por. J. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, II, 8.2 i 4; dz. cyt., s. 161, 162.

³⁶ Tekst grecki w Dz 2,5 mówi o *Iudaioi, andres eulabeis*, przy czym ten ostatni termin brzmi po aramejsku *hasin* i jest prawdopodobnie źródłosłowem określenia grupy *essenoi*. Ponadto odkrycia archeologiczne wykazują, że w Jerozolimie mieszkało wielu esseńczyków w odrębnej dzielnicy, sąsiadującej z domostwami pierwszych chrześcijan. Odnośnie do tego por. O. B e t z, R. R i e s n e r, *Jeżus, Qumran i Watykan. Kulisy Trzeciej Bitwy o Zwoje znad Morza Martwego*, Kraków 1994, s. 151–154

³⁷ Tak sugeruje np. G. C h a l v o n - D e m e r s a y, *Le symbolisme du Temple et le Nouveau Temple*, „Recherches de Science Religieuse” 82 (1994) 187.

i byli niejako zmuszeni mówić językiem znanym adresatom, czerpiąc przy tym nie tylko ze skarbcza literatury starotestamentalnej, cieszącej się autorytetem i nabożnym szacunkiem tak pośród Żydów, jak i chrześcijan, ale również z dziedzictwa i zdobyczy literatury pozabiblijnej. Trzeba rzec, że to wzajemne przenikanie się, które wszakże nie obyło się bez starć, konfliktów czy też nawet prześladowań ze strony Żydów, w gruncie rzeczy wyszło na dobre dla Kościoła, nie tylko bowiem ubogaciło jego myśl, ale też zapewniło mu solidne podstawy teologiczne.

Oltarzew

Ks. FRANCISZEK MICKIEWICZ SAC

Ks. Stanisław Piech

**DYSERTACJE
O TEMATYCE BIBLIJNEJ I LITURGICZNEJ
NA WYDZIALE TEOLOGICZNYM
UNIwersYTETU Jagiellońskiego
W LATACH 1945–1954**

Historiografia polska posiada już kilka prac poświęconych doktorom teologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Karol Lewicki opublikował wykaz doktorów promowanych na Wydziale Teologicznym UJ w latach 1796–1939 wraz z tytułami ich prac¹. W szczegółowych zagadnieniach pióra autora niniejszego artykułu omówiono zagadnienia: ustawodawstwa uniwersyteckiego w kwestii uzyskiwania stopnia doktora, kształtowania się instytucji promotora, problematyki podejmowanej w dysertacjach oraz służbę Kościołowi i Ojczyźnie doktorów teologii promowanych w okresie od przywrócenia Wydziałowi Teologicznemu prawa doktoryzacji w 1880 r. (zawieszono

¹ R. Lewicki, *Wykaz promowanych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1796–1939*, „*Nasza Przeszłość*” 7:1958, s. 309–318.

w 1847 r.) aż do osławionej *Sonderaktion Krakau* w 1939 r.² Nie posiadamy natomiast, z wyjątkiem doktorów teologii, księży diecezji tarnowskiej, całościowej pracy poświęconej 188 promowanym w latach 1945–1954, a więc w ostatnim okresie życia fakultetu w strukturach Uniwersytetu Jagiellońskiego³. W opracowaniu niniejszym ze względu na charakter czasopisma uwzględniono jedynie dysertacje o tematyce biblijnej i liturgicznej, do których dołączono także tytuły rozpraw w jakiś sposób tematycznie z nimi powiązanych.

Z USTAWODAWSTWA UNIWERSYTECKIEGO

Pierwsza w Polsce odrodzonej ustawa o szkołach akademickich z 1920 r. ustanawiała doktorat jako wyższy stopień naukowy we wszystkich uczelniach. O promocję doktorską można było ubiegać się po uzyskaniu stopnia niższego, złożeniu rygarozów i przedstawieniu pracy naukowej napisanej w języku polskim lub łacińskim⁴. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (WRiOP) wydało w 1924 r. szczegółowe rozporządzenie w tej sprawie dla wszystkich państwowych szkół akademickich. Wedle tych przepisów kandydat winien wykażać się dyplomem ukończenia ze stopniem naukowym (magistra, licencjata) jednej z tych szkół i przedłożyć przepisaną na maszynie rozprawę, która miała świadczyć o jego uzdolnieniu do samodzielnej pracy i stanowić istotne wzbogacenie określonej dyscypliny naukowej. Na podstawie pisemnej opinii komisji egzaminacyjnej Rada Wydziału przyjmowała rozprawę i dopuszczała kandydata do ustnego egzaminu ścisłego zwanego rygorozum. Egzamin ścisły obowiązywał z przedmiotu głównego, w zakres którego wchodziła dysertacja oraz z jednego pobocznego, wiążącego się bezpośrednio z głównym. Rozprawa odrzucona w jednej uczelni nie mogła być powtórnie rozpatrywana w innej szkole akademickiej. Powtarzanie zaś nieudanego rygorozum było możliwe tylko jeden raz i to nie wcześniej niż po upływie jednego roku⁵. Na wydziałach teologicznych wprowadzenie w życie powyższego rozporządzenia wymagało ustanowienia niższego stopnia akademickiego z teologii.

² S. P i e c h, *Doktorzy teologii promowani na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1880–1939*, „*Analecta Cracoviensia*” 21–22:1989/90, s. 447–478; tenże, *Doktorzy teologii promowani w Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1880–1939 w służbie narodu i Kościoła*, „*Rocznik Krakowski*” 56:1990, s. 211–223.

³ *Księża diecezji tarnowskiej doktorzy teologii Uniwersytetu Jagiellońskiego (1916–1954)*, „*Currenda*” 142:1992, s. 703–714.

⁴ „*Dziennik Urzędowy Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego*” 3:1920, nr 20, poz. 134, art. 95.

⁵ Tamże, 7:1924, nr 20, poz. 207.

W 1928 r. Ministerstwo wydało zarządzenie ustalające program studiów i egzaminów na stopień magistra na wydziałach teologii katolickiej w uniwersytetach państwowych⁶. Nadal jednak nie było szczegółowych przepisów określających warunki uzyskiwania stopnia doktora teologii.

W roku akad. 1929/30 Wydział Teologiczny UJ w oparciu o rozporządzenie ministerialne z 1924 r. opracował w tej sprawie własny projekt regulaminu, uzgodniony z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Projekt zyskał uznanie Ministerstwa. Regulamin ten zachowując wymagania ministerialne dopominał się ponadto świadectwa biskupa diecezjalnego względnie wyższego przełożonego zakonnego stwierdzające, że kandydat posiada *moralne kwalifikacje do godności doktora teologii*. Temat pracy można było wybrać z jednej z następujących grup przedmiotów: filozoficzno-dogmatycznej, biblijnej, historyczno-kanonistycznej i moralno-praktycznej. Po pomyślnych dwóch recenzjach Rada Wydziału przyjmowała rozprawę i dopuszczała kandydata do rygorozum.

Egzamin główny (rigorosum principale) obejmował grupę dyscyplin, z zakresu których została napisana rozprawa. Kandydat winien był wykazać ogólne opanowanie całego materiału, a ponadto w swym przedmiocie fachowym pogłębienie specjalnych zagadnień na podstawie szczegółowego studium. Egzamin poboczny (rigorosum secundarium seu minus principale) obejmował grupę filozoficzno-dogmatyczną. Jeżeli ta grupa była przedmiotem egzaminu głównego, wówczas przy pracy z dogmatyki lub apologetyki do egzaminu pobocznego wybierano dwie spośród następujących dyscyplin: egzegeza Starego lub Nowego Testamentu, historia Kościoła, patrystyka i teologia moralna. Gdy zaś dysertacja była z zakresu filozofii, egzamin ten odbywał się również z dwóch spośród wymienionych wyżej przedmiotów z wyjątkiem studiów biblijnych, w miejsce których wprowadzano pedagogikę. Kandydat wybierający za przedmiot egzaminu głównego grupę biblijną winien był wykazać się znajomością języków greckiego i hebrajskiego, a także aramejskiego i syryjskiego. Rygoroza odbywały się w dwóch terminach. Najpierw doktorant zdawał rygorozum główne trwające 2 godz., później poboczne (1,5 godz.). Obydwa egzaminy winny być złożone w ciągu jednego roku po przyjęciu rozprawy przez Radę Wydziału. W wypadku niepomyślnego wyniku jednego egzaminu kandydat mógł go powtórzyć, najwcześniej jednak po upływie trzech miesięcy. Powtórna ocena niedostateczna powodowała uchylenie doktoryzacji. Po pomyślnych rygorozach Rada Wydziału określała ich ogólną ocenę oraz osobną ocenę

⁶ Tamże, 11:1928, nr , poz. 131.

dysertacji⁷. Ministerstwo WRiOP zezwoliło w 1930 r., aby aż do wydania szczegółowych przepisów w tej sprawie, (których nie doczekano się do końca istnienia fakultetu w UJ), przeprowadzano doktoryzację na podstawie, omówionego wyżej regulaminu wypracowanego przez krakowski Wydział Teologiczny⁸. Regulamin ten obowiązywał także po 1945 r.

Ustawą o szkolnictwie wyższym i o pracownikach naukowych z dnia 15 grudnia 1951 r. wprowadzono w uczelniach polskich na wzór rosyjski stopień kandydata nauk⁹. Księża, których dysertacje zostały przyjęte przed wydaniem tej ustawy mogli do 12 lipca 1952 r. uzyskać tytuł doktora teologii na podstawie warunków określonych rozporządzeniem Ministerstwa WRiOP z 1924 r. i obowiązującego datą szczegółowego regulaminu krakowskiego¹⁰. Zaprzestano otwierania nowych przewodów doktorskich. Dopiero 5 listopada 1953 r. Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego wyjaśniło, że na wydziałach teologicznych stosuje się nadal przepisy w sprawie nadawania stopnia doktora teologii [...] obowiązujące przed wejściem w życie wspomnianej ustawy (z 15 XII 1951)¹¹. Po wznowieniu przewodów doktorskich regulamin krakowski obowiązywał nadal aż do usunięcia fakultetu ze Wszechnicy Jagiellońskiej w 1954 r.

WYKAZ DOKTORÓW TEOLOGII PROMOWANYCH NA PODSTAWIE DYSERTACJI Z ZAKRESU STUDIUM PISMA ŚWIĘTEGO I LITURGIIKI

W zestawieniu obok nazwiska, imienia, przynależności diecezjalnej lub zakonnej doktora, daty i miejsca urodzenia starano się podać także datę i uczelnię uzyskania niższego stopnia naukowego oraz stanowisko zajmowane w owym czasie w Kościele, względnie miejsce zamieszkania. Przejrzano wszystkie maszynopisy rozpraw zachowane w Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie

⁷ Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego (AUJ) WT II 271, Projekt regulaminu uzyskania stopnia doktora teologii.

⁸ Tamże, Ministerstwo WRiOP do Dziekanatu Wydziału Teologicznego UJ, Warszawa 30 VI 1930.

⁹ Dziennik Ustaw Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej 1952, nr 6, poz. 38, art. 22, 43

¹⁰ AUJ WT II, Ministerstwo Szkół Wyższych i Nauki do Rektora UJ, Warszawa 20 V 1952.

¹¹ Tamże, Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego do Rektora UJ, Warszawa 5 XI 1953

zwracając szczególną uwagę nie tylko na ich tytuły i objętość ale przede wszystkim na ich zawartość treściową¹². Na podstawie *Liber promotionum Universitatis Jagellonicae* podano w wykazie dokładną datę promocji oraz nazwisko promotora¹³.

1. Gliński Kazimierz Efrem OP,
ur. 4 XII 1910 Żółkiew; 1937 licencjat w Międzynarodowym Ateneum „Angelicum” w Rzymie; starszy asystent na Wydziale Teologicznym UJ.
Studia nad bojaźnią w Starym Testamencie. Terminologia bojaźni Bożej w Starym Testamencie, ss. 111, 1 nlb.
3 lipiec 1946 Aleksy Klawek
2. Kłoniecki Felicjan, archidiec. gnieźnieńska,
ur. 28 V 1909 Osowiec k. Bydgoszczy; 1946 mgr UJ; wykładowca w Seminarium Duchownym w Gnieźnie.
Gody syna królewskiego (Mt. 22,2–14) i Wieczera wielka (Łk 14, 16–24). Tożsamość czy podobieństwo? Studium krytyczno-literackie, ss. VIII, 108.
9 listopad 1946 Aleksy Klawek
3. Drozd Gerard Jan, SDS,
ur. 10 X 1914 Halemba; 1945 mgr UJ; Superior kolegium w Krakowie.
Saduceizm a epikureizm.
12 czerwiec 1948 Michał Godlewski
4. Papier Stanisław, diec. kielecka,
ur. 23 XI 1919 Janina w Kieleckiem; 1946 mgr UJ.
Idea Boga-Króla w psalmach, ss. III, 113, 1 nlb.
28 czerwiec 1948 Józef Kaczmarczyk
5. Markłowski Konrad, diec. katowicka,
ur. 17 II 1912 Królewska Huta (dziś Chorzów); 1937 mgr UJ; wikariusz w Bogucicach.

¹² AUJ WT II 275, *Elenchus examinum rigorosorum et promotionum ad gradum in Facultate theol. Cracoviensi*, p. 266–267, 272, 274–276, 279, 295, 297, 303–304, 310, 306, 308, 329–330, 335, 338, 340–341, 344, 347–348, 351, 358, 360–361, 366, 369, 376; WT II 276, *Album promotionum Facultatis Theologicae Universitatis Jagellonicae Cracoviensis ab Anno Domini 1950*, nr 8, 13, 17, 22–23, 34, 39–40, 52, 65, 71, 76, 82, 88, 101, 104, 107, 118, 123, 127.

¹³ AUJ S II 524 *Liber promotionum Universitatis Jagellonicae ab anno 1932*, nr 10020, 10033, 10188, 10200, 10202, 10234, 10255, 10260, 10276, 10287, 10289, 10329, 10495, 10502, 10512, 10535, 10623, 10572, 10588, 10608, 10613, 10618, 10645, 10652, 10663, 10690–10691, 10702–10704, 10722, 10729–10730, 10732, 10742–10743, 10748.

Księga Koheleta, Wstęp, tłumaczenie i komentarz.

28 czerwiec 1948

Józef Kaczmarczyk

6. Dowsilas Józef, archidiec. krakowska,
ur. 4 XI 1907 Kraków; 1938 mgr UJ;
katecheta szkoły powszechnej w Suchej Beskidzkiej.
Patriotyzm według Nowego Testamentu, ss. 98, 2 nlb.
23 październik 1948 Józef Kaczmarczyk
7. Tokarz Michał, diec. tarnowska,
ur. 30 XI 1915 Kolbuszowa Górna; 1945 mgr UJ;
katecheta w Dąbrowie Tarnowskiej.
List św. Pawła do Galatów, ss. 142.
26 styczeń 1949 Jan Krzemieniecki
8. Grzybek Stanisław, diec. częstochowska,
ur. 14 kwiecień 1915 Lipnica Murowana; 1938 mgr UJ;
prokurator Częstochowskiego Seminarium Duchownego.
Księga Estery, Przekład i komentarz, ss. 263, 6 nlb.
14 luty 1949 Aleksy Klawek
9. Lesiak Władysław, diec. tarnowska,
ur. 2 IV 1908 Jodłowa k. Pilzna; 1946 mgr UJ;
dyrektor Referatu Duszpasterskiego Kurii Diecezjalnej w Tarnowie.
Błogosławieństwa w kazaniu na górze (Mt S, 1–12; Lk 6, 17–23), ss. VII, 94.
18 marzec 1949 Władysław Wicher
10. Gryglewicz Feliks, diec. częstochowska,
ur. 21 IX 1909 Korzuszyn k. Włocławka; 1932 mgr UJ;
proboszcz w Niegowonicach.
Pierwsza Księga Machabejska, Wstęp, przekład i komentarz,
11 maj 1949 Tadeusz Glemma
11. Kołtuń Dłopolski Karol Wiesław; archidiec. wrocławska,
ur. 8 VI 1914 Zabłocie na Zaolziu; 1939 mgr UJ;
dyrektor „Caritas” Administracji Apostolskiej Śląska Opolskiego.
Symbolika ksiąg proroczych Starego i Nowego Testamentu ze szczególnym uwzględnieniem literatury apokaliptycznej, ss. III, 152.
17 maj 1949 Władysław Wicher
12. Curyło Ludwik, diec. tarnowska,
ur. 21 X 1908 Kupienin k. Tarnowa; 1945 mgr UJ;
proboszcz w Piotrkowicach.
Wskreszenia w Ewangeliach.
30 czerwiec 1949 Władysław Wicher

13. Haratym Edward SI,
ur. 13 X 1917 Łopiennik Dolny k. Krasnegostawu; 1948 mgr UJ.
Księga Daniela, Wstęp – nowy przekład – komentarz, ss. V, 183.
7 lipiec 1950 Jan Krzemieniecki
14. Baksik Sylwester, diec. katowicka,
ur. 29 XII 1900 Mikulczyce na Śląsku Opolskim; 1935 mgr UJ;
katecheta Śląskich Technicznych Zakładów Naukowych w Katowicach.
Księga Judyty, Wstęp ogólny, tłumaczenie z oryginału greckiego Septuaginty z komentarzem egzegetycznym oraz wstęp szczegółowy z obszerniejszym uwzględnieniem problemu historyczno-geograficznego, ss. 233.
21 październik 1950 Władysław Wichler
15. Zdanowicz Stanisław, archidiec. wileńska,
ur. 18 XII 1906 Rzesza; 1934 mgr Uniwersytet Wileński.
Liturgiczny kult św. Jadwigi na Śląsku. Studium liturgiczno-historyczne, ss. XXI, 121, 4 nlb.
21 grudzień 1950 Tadeusz Glemma
16. Wójtowicz Stanisław, diec. tarnowska,
ur. 20 IV 1912 Grudna Dolna; 1945 mgr UJ;
prokurator Seminarium Duchownego w Tarnowie.
Dwa listy św. Pawła do Tesaloniczan ze specjalnym uwzględnieniem kwestii eschatologicznej, ss. 188, 1 nlb.
19 marzec 1951 Piotr Stach
17. Mróz Józef, archidiec. lwowska,
ur. 10 IV 1914 Draganówka k. Tarnopola; mgr Uniwersytet Lwowski; Kraków.
Pierwszy list św. Pawła Apostoła do Tymoteusza, Wstęp, nowy przekład i komentarz, ss. 174, 1 nlb.
28 maj 1951 Piotr Stach
18. Perkowski Leonard, diec. płożka,
ur. 18 IV 1913 Kromolów k. Zawiercia; 1945 mgr UJ;
proboszcz w Sikórze.
Kościół jako ciało mistyczne Chrystusa na podstawie listów św. Pawła, ss. 157.
16 czerwca 1951 Piotr Stach
19. Kos Jan, diec. tarnowska,
ur. 30 III 1917 Podegrodzie; 1949 mgr UJ;
wikariusz w Tuchowie.
List św. Jakuba i św. Judy, Wstęp – nowe tłumaczenie i komentarz, ss. 136.
30 czerwca 1951 Piotr Stach

20. Rzepka Tomasz, diec. tarnowska,
ur. 18 IX 1913 Krzyżanowice k. Bochni; 1946 mgr UJ;
katecheta w Mielcu.
Introdukcja, tłumaczenie i komentarz Listu do Efezjan, ss. 127.
11 październik 1951 Piotr Stach
21. Kiełtyka Józef Stanisław OCist.,
ur. 20 III 1914 Górna Wieś; 1946 mgr UJ; opactwo w Mogile.
Życie i kult pośmiertny bł. Wincentego Kadłubka, ss. XVI, 273.
8 listopad 1951 Tadeusz Glemma
22. Badawika Teodor Wiktor, diec. tarnowska,
ur. 7 listopad 1915 Dymitrów Mały; 1947 mgr UJ;
wikariusz w Lipnicy Murowanej k. Bochni.
Listy św. Piotra Apostoła, ss. 365, 1 nlb.
24 listopad 1951 Piotr Stach
23. Kowalski Ludwik, diec. tarnowska,
ur. 13 VI 1901 Koszary; 1937 mgr Uniwersytet Lwowski;
proboszcz w Limanowej.
Dzieje kultu bł. Kingi, ss. XXII, 293.
4 czerwiec 1952 Tadeusz Glemma
24. Rak Romuald, diec. katowicka,
ur. 29 XII 1920 Brzezinka; 1947 mgr UJ.
Muzyka Starego Testamentu.
19 VI 1952 Piotr Stach
25. Maciaszek Józef, archidiec. lwowska,
ur. 4 VI 1909 Halicz k. Stanisławowa; 1933 Uniwersytet Lwow-
ski; Gliwice.
Listy św. Jana Apostoła, Wstęp – przekład – komentarz.
1 lipiec 1952 Piotr Stach
26. Lachowski Józef, archidiec. lwowska,
ur. 24 VII 1915 Byble k. Rohatyna; 1950 mgr UJ.
*Męka Pana Jezusa na podstawie św. Marka z uwzględnieniem
pozostałych Ewangelii. Tłumaczenie i komentarz rozdz. XI–XVI*,
ss. 163.
15 lipiec 1952 Piotr Stach
27. Turkowski Stanisław Jan, archidiec. lwowska,
ur. 6 X 1919 Sanok; 1949 mgr UJ.
*Św. Pawła Apostoła list do Tytusa i drugi list do Tymoteusza.
Wstęp, nowy przekład z oryginału greckiego i komentarz*, ss. IX,
176, 2 nlb.
15 lipiec 1952 Piotr Stach

28. Naumczyk Antoni CM,
ur. 30 IV 1925 Nashus New Hampshire, USA; 1950 mgr UJ.
Księga Sędziów. Wstęp, przekład, komentarz, ss. 275, 4 nlb., 2
mapy.
12 grudzień 1953 Aleksy Klawek
29. Nowakowski Henryk Stefan, diec. sandomierska,
ur. 21 V 1923 Mnin, k. Końskich; 1950 mgr UJ; Sandomierz.
*Nauka o aniołach w Nowym Testamencie. Rozprawa z zakresu
teologii biblijnej*, ss. XIII, 197, 1 nlb.
12 grudzień 1953 Aleksy Klawek
30. Peter Michał Kazimierz, archidiec. poznańska,
ur. 23 VIII 1922 Kcynia k. Szubina; 1951 mgr UJ.
Księga proroctw Malachiasza, Przekład i komentarz.
18 grudzień 1953 Aleksy Klawek
31. Komasa Michał, diec. częstochowska,
ur. 28 IX 1914 Królówka; 1946 mgr UJ; Sosnowiec.
Komentarz drugiego listu świętego Pawła do Koryntian, ss. 307,
7 nlb.
30 czerwiec 1954 Aleksy Klawek
32. Żarnowiecki Kazimierz, archidiec. poznańska,
ur. 21 IV 1910 Gniezno; 1949 mgr UJ; Szczecin.
*Zarys i charakterystyka dziejów odrodzenia liturgicznego w Eu-
ropie na przełomie XIX i XX wieku*, ss. II, 173.
2 sierpień 1954 Aleksander Usowicz
33. Stefaniak Ludwik Walenty CM,
ur. 23 III 1930 Przechowo k. Świecia; 1952 mgr UJ; Kraków.
Zmartwychwstanie Chrystusa i wiernych w listach św. Pawła,
ss. 124, 1 nlb.
13 wrzesień 1954 Władysław Smereka
34. Zwierz Jan, diec. tarnowska,
ur. 8 IX 1903 Grądy k. Brzeska; 1950 mgr UJ; katecheta w Rop-
czycach.
*Ewangelia według św. Marka bez Męki Pańskiej. Przekład z tek-
stu greckiego i komentarz*, ss. VIII, 231.
30 wrzesień 1954 Władysław Smereka
35. Szwagrzyk Tadeusz Stanisław, diec. częstochowska,
ur. 14 XI 1923 Ligota Wielka k. Miechowa; 1949 mgr UJ.
*Tabernakulum ołtarzowe w prawie kanonicznym (rozprawa
prawno-historyczna)*, ss. 163.
13 października 1954 Władysław Smereka

36. Woronowski Franciszek, archidiec. lwowska,
ur. 6 XI 1914 Maziarnia Wawrzkowa k. Kamionki Strumiłowej;
1950 mgr UJ; Brusno Nowe k. Lubaczowa.
*Komentarz do listów św. Pawła do Kolosan i do Filemona
z uwzględnieniem kwestii teologicznych i społecznych.*
13 października 1954 Władysław Smereka
37. Dąbrowski Stanisław, archidiec. krakowska,
ur. 10 IV 1903 Zaborowo; 1950 mgr UJ; katecheta gimnazjalny
w Krakowie.
Proroctwo Micheasza – przekład i komentarz.
14 października 1954 Aleksy Klawek

Wymienionych wyżej 37 doktorów stanowiło 19,7% ogółu promowanych (188) na Wydziale Teologicznym UJ w latach 1945–1954. Pod względem przynależności diecezjalnej na czoło wśród nich wysuwali się księża diecezji tarnowskiej (9). Na drugim miejscu znaleźli się duchowni wysiedleni z archidiecezji Iwowskiej (5). W dalszej kolejności byli doktorzy z diecezji częstochowskiej (4) i katowickiej (3). Po dwóch należało do archidiecezji: krakowskiej i poznańskiej po jednym do archidiecezji: gnieźnieńskiej, wileńskiej, wrocławskiej, i diecezji: kieleckiej, plockiej i sandomierskiej. Nie zawsze w tym czasie przestrzegano zasady promowania przez profesora prowadzącego pracę doktoranta na swoim seminarium naukowym. Dlatego wśród promotorów pojawiały się nazwiska profesorów innych dyscyplin naukowych: T. Glemma – historia Kościoła w Polsce, J. Krzemieniecki – prawo kanoniczne, W. Wicher – teologia moralna i A. Usowicz – filozofia.

Zaledwie 32 (17% ogółu doktorów teologii UJ owego czasu) zostało promowanych na podstawie rozpraw o tematyce biblijnej. Studium Pisma Świętego, zapewne ze względu na konieczną znajomość języków: greckiego i semickich nie cieszyło się zbyt dużym wzięciem wśród doktorantów, chociaż na Wydziale Teologicznym UJ wykładał ks. Aleksy Klawek, wybitny biblista i orientalista, członek Polskiej Akademii Nauk¹⁴. Wśród prac o tematyce biblijnej szczególną uwagę zwraca 26 przekładów wraz z komentarzem do całych ksiąg świętych. Stanowią one 81% wszystkich dysertacji biblijnych. Doktoranci przełożyli, opatrzyli wstępem i komentarzem 8 starotestamentalnych ksiąg (Sdz, Jdt, Est, 1 Mch, Koh, Dn, Mi, Ml) i 18 z Nowego Testamentu (Mk, 2 Kor, Ga, Ef, Kol, 1–2 Tes, 1–2 Tm, Tt, Flm, Jk, 1–2 P, 1–3 J, Jud). Małym zainteresowaniem cieszyły się zagadnienia historyczno-liturgiczne. Tylko 5 doktorów (2,7% ogółu) zostało

¹⁴ J. C h m i e l, *Ks. profesor Aleksy Klawek (1890–1969), biblista i orientalista*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 48:1995, s. 52–55.

promowanych na podstawie dysertacji o tej tematyce. Trzy spośród nich poświęcono kultowi świętych i błogosławionych (św. Jadwiga Śląska, bł. Kinga i bł. Wincenty Kadłubek). W poszukiwaniu przyczyn tak znikomego zainteresowania problematyką liturgiczną należy upatrywać w nieobsadzeniu katedry teologii pastoralnej, w zakresie której wchodziła liturgika po przejściu na emeryturę ks. Antoniego Bystrzonowskiego w 1948 r.¹⁵ Stan ten, utrzymany do końca działalności fakultetu w strukturach Uniwersytetu, w decydujący sposób zaważył na znikomej liczbie dysertacji liturgicznych.

Kraków

Ks. STANISŁAW PIECH

KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. Sylwester Jędrzejewski SDB

**DIALOGICZNOŚĆ PRZYMIERZA
A POCZĄTEK GRZECHU**

Nie ma takiego elementu w orędziu chrześcijańskim, który nie byłby częściową odpowiedzią na pytanie o zło.

Katechizm Kościoła Katolickiego 309

Spotykając się z zagadnieniem istnienia i działania zła, człowiek chce znaleźć jego wyjaśnienie w odniesieniu do samego siebie, do swojego, konkretnego przypadku. Intetpretuje zatem zło najczęściej w sensie fizycznym, jako własne, przeżywane przez siebie cierpienie tu i teraz. Koncentruje się na sobie, co jest zrozumiałe. Refleksja jednak musi iść dalej. Na wyższym poziomie myśli znajduje się zło w postaci nieuchronnej śmierci człowieka. Takie myślenie jest już natury ogólnej. Sens fizyczny staje się problemem etycznym, bada-

¹⁵ S. P i e c h, *Katedra teologii pastoralnej w Uniwersytecie Jagiellońskim*, „Analecta Cracoviensia” 27:1995, s. 557–558.

nym na gruncie różnych nurtów w filozofii. Kwestia zła jednak znajduje swoje rozwiązanie wyłącznie na gruncie religijnym, gdzie własne doświadczenie skonfrontowane jest nie tylko z wiedzą ogólną ale i z Objawieniem. Zło przyjmuje wymiar moralny, gdzie nie jest tylko 'doświadczane' i 'sprawiane'. Syntezą wydaje się być spotkanie w sobie doświadczenia zła doznawanego bądź czynionego z przeżyciem miłości Boga. W tym kontekście rozwiązania aspirujące do obiektywności napotykać trudności nierozwiązywalne. Stają się obiektywne relatywnie. Wynika to zarówno z epistemologicznego statusu Biblii jak i z niepowtarzalnego, niezwykle indywidualnego przeżycia zła i doświadczenia Boga: misterium iniquitatis i misterium boni. „Usiłując zrozumieć grzech, trzeba najpierw uznać *głęboką więź człowieka z Bogiem* ponieważ poza tą relacją zło grzechu nie ujawnia się w swojej prawdziwej istocie jako odrzucenie Boga i przeciwstawienie się Mu, ciężąc w dalszym ciągu na życiu człowieka i na historii” (KK 386).

W poszukiwaniu wyjaśnienia zła funkcjonują w biblistyce różne modele: model odpowiedzialności indywidualnej, model odpowiedzialności kolektywnej, model odpowiedzialności Boga, model mesjański (cierpiącego Sługi), model upadku-grzechu w Rdz 2–3 (który można też nazwać modelem paradygmatu protohistorycznego)¹. Wszystkie poprzedzające modele zdają się zawierać czy też są wyprowadzone z tego ostatniego. Znane są też paradygmaty, na których opierają się we współczesnej teologii różne koncepcje wyjaśniania zaistnienia zła: paradygmat teologiczny, socjologiczny, feministyczny, psychologiczny, kosmologiczno-metafizyczny². Wydaje się, że można przyjąć jeszcze jeden model: model przymierza, w którym odnajdujemy postulowaną przez KKK 386 'głęboką więź człowieka z Bogiem'. Przymierze byłoby tutaj kluczem żydowskiej, zawartej w ST, paradosi³ o grzechu człowieka. Źródłem dla tego modelu jest również Rdz 2–3.

DIALOGICZNOŚĆ PRZYMIERZA STAROTESTAMENTALNEGO

W Biblii odnajdujemy kilka opisów zawierania przymierzy. Odnoszą się one bądź do tego synajskiego, tworzącego 'lud Przymierza', bądź do jego odnowień i uaktualnień historycznych.

¹ Zob. V. M a n n u c c i. *Il problema del male: 'modelli' di soluzione nell'Antico Testamento*. *Vivens Homo* 3:1992 nr 2, 195–223.

² Przedstawia je pokrótce S. W i e d e n h o f e r. *Główne formy współczesnej teologii grzechu pierwotnego*. *Communio* 11:1991 nr 4, 87–102.

³ Znaczenie tego terminu komentuje J. C h m i e l. *Biblia, tradycja, hermeneutyka*. *RBL* 46:1993 nr 3–4, 128–134.

Przymierze jest metaforą określającą więź z Bogiem. Pierwszym elementem przymierza jest jego dialogiczność. Już pole semantyczne terminu *berit* sprowadzić można do ujęcia relacji międzypersonalnej jako programowego działania w budowaniu trwałości więzi. Nierzadko przymierze oparte jest o symbolikę relacji małżeńskiej (np. Oz; M1) czy też relacji synowskich (np. Jr). Przymierze w ST jawi się jako wezwanie człowieka przez Boga do dialogu⁴. Dialog ten uwiadacza się w opisie zawarcia przymierza w Wj 19–20, a jego wyrazem jest mowa Boża do Mojżesza oraz polecenie przekazania tych słów do akceptacji ludowi. Na dialogiczny charakter przymierza, wskazuje forma warunkowa z Wj 19,19,5: ‘jeśli będziecie słuchać głosu mego’. Forma warunkowa zawiera w sobie pewne możliwości, z których dwie są oczywiste: akceptacja bądź odrzucenie. Na dialogowy charakter przymierza wskazuje obwarowanie go pewnymi normami, mającymi charakter zobowiązań. Zobowiązania człowieka zostały wyrażone w formie Dekalogu, zaś zobowiązania ze strony Boga to stwierdzenie o szczególnej własności pośród narodów – Wj 19, 5. Szerzej wypowiedź o zamiarach Boga wyraża tekst Wj 23, 20–33, zbudowany dwudzielnie: ja (Bóg) wam – wy (lud) mnie⁵. Ta dwudzielność doskonale ilustruje wezwanie do dialogu, ukazane jako możliwość, przy czym autorytet Boga nie pozwala wątpić w jego deklaracje. Możliwości zatem tkwią w decyzjach człowieka.

Kolejnym potwierdzeniem formy dialogicznej przymierza jest wypowiedź ludu z Wj 24,3: ‘Wszystkie słowa, jakie wyrzekł Jahwe wypełnimy’. Po odczytaniu Księgi Przymierza po raz wtóry brzmi ta sama aklamacja, z charakterystycznym dodatkiem: ‘i będziemy posłuszni’ – Wj 24,7. Zobowiązanie do posłuszeństwa słowom Jahwe ujawnia całą gamę możliwości, które w jak najbardziej negatywnym sensie ukażą się w historii Izraela. Autorzy biblijni ukażą to jawisko poprzez specjalne słownictwo, wyrażające relację dialogiczną. W opisie odnowienia przymierza zawartym w Wj 34 również widoczne są uwarunkowania, wskazujące na relacyjność w dialogu Boga z Izraelem. 34,11 ujawnia zależność między wypełnianiem warunków przymierza a posiadaniem ziemi.

W Pwt stylizowanej na szereg mów Mojżesza, znajdujemy wiele różnorodnie wyrażanych zachęt odnoszących się do zachowywania przymierza: 4,40; 28,1.15.58. Szczytem dialogiczności wydaje się być tutaj formuła ‘dwóch dróg’ z Pwt 30,15: ‘Daję przed twoje oblicze dziś życie i dobro oraz śmierć i zło’⁶, ukoronowane przez ‘wybierajcie’

⁴ A. B o n o r a. *Człowiek w Starym Testamencie*. Communio 2:1982 nr 2, 13.

⁵ Formuła ta w mniej lub bardziej zmienionej postaci pojawia się 19 razy w ST.

⁶ Lepiej wyraża to LXX, poprzez zestawienie przeciwieństw; życie – śmierć; dobro – zło.

z 30,19. Warunkowe 'o ile' z 26,17 w powiązaniu z wyrażeniem woli w dialogu (16,18) podkreśla wręcz konieczność zaangażowania, również emocjonalnego w realizacji przymierza. Dialogiczność zostaje wzmocniona stwierdzeniem o możliwości wypełnienia słów Boga (30,11) i o obecności słowa na ustach i w sercu, aby można je było wypełnić (30,14).

Podobnie w opisie przymierza zawartego przez Jozuego w Sychem, znajdujemy elementy dialogu partnerów przymierza. Najpierw forma warunkowa *im* – 'jeśli', wyrażająca przynajmniej dwójką możliwość – Joz 23,12. Następnie aklamacja wolitywna z Joz 24,21: 'Będziemy Jahwe służyć', określająca pozytywną decyzję, możliwą tylko w ramach dialogu w przymierzu.

Odnalezienie Księgi Prawa w okresie reformy Jozjasza, stało się inspiracją do odnowienia przymierza. W wyroczni Huldy pod adresem Jozjasza (2Krl 22,15–20) znajduje się wyraźne stwierdzenie odnoszące się do oceny przez Jozjasza dotychczasowego życia narodu. Pokuta króla jest swoistym dialogiem z Bogiem przebacającym. Podobnie w następującym potem akcie odnowy przymierza, znajdują się pozytywne zobowiązania wobec Boga, wzywającego lud do życia w świetle prawa przymierza. Dialogiczność tego aktu ukazuje się pierwiej w możliwości pozytywnej odpowiedzi, a potem w słowach: 'I cały lud przystąpił do przymierza' – 2Krl 23,3.

Przymierze z Dawidem (2Sm 7; 1Krn 17; Ps 89; Ps 132) [przymierze *stricte*, zawierające charakterystyczne elementy przymierza: przytoczenie przeszłości i warunków na przyszłość, odniesienie suwerena do wasala, zobowiązanie suwerena oraz formuła przymierza; brak wezwania świadków], zaświadczone przez 2Sm 23,4 odsłania nowe aspekty dialogiczności przymierza. Owa dialogiczność ujawnia się nie tyle w samej obietnicy-przymierzu z Dawidem, ile w jego konsekwencjach. Skutki proroctwa Natana będą wypełniać się z czasem w formie zapowiedzi nowego przymierza. Przywołam tutaj tylko te, zawierające najczęściej konkluzję formuły przymierza, jak najbardziej w konwencji dialogicznej: 'Ja będę im Bogiem, oni będą mi ludem: Jr 24,7; 31,31–33; 32,38–41.

Jr 31,31–32 obrazuje nowe przymierze negatywnie, tzn. jakim ono nie będzie. Wersety 33–34 przedstawiają pozytywne cechy nowego przymierza. Bóg sam 'wypisze' nowe prawo we wnętrzu odnowionego ludu, czyli udzieli wewnętrznego daru, mocą którego prawo to stanie się wyrazem dążeń i pragnień człowieka. Dialog polegał będzie na ustalaniu wewnętrznej harmonii, wewnętrznej relacji. Istota różnicy starego i nowego przymierza jest tak głęboka, że odmienia ona porządek rzeczywistości. Nie może bowiem w nowym przymierzu dojść do spotkania woli człowieka z nakazami zewnętrznymi (prawo), jako że człowiek prawo nosił będzie w swoim sercu. Dialogiczność zatem przenosi się na płaszczyznę wewnętrzną, której

wyrazem jest to, co odnajdujemy w Rdz 1,27 (P). Jr akcentuje antropologiczną stronę dzieła zbawienia, poprzez ukazanie znajomości słabości ludzkiej kondycji. Dialogiczność polega tutaj na uświadomieniu konieczności przyjęcia tego, co Bóg obiecał uczynić dla swego ludu, oraz na wezwaniu do szczerego dialogu z Bogiem (podkreśla to kontekst sądu).

DIALOGICZNOŚĆ PRZYMIERZA 'W CHRYSZTUSIE'

Proroctwo Jeremiasza o nowym przymierzu (Jr 31,31–34) zapowiada odpuszczenie występków i zapomnienie o grzechach. W sposób nader wyraźny nawiązują do tego słowa konsekuracyjne nad winem w opisach Wieczery paschalnej Jezusa Mt 26,28; Mk 14,24; Łk 22,20). Niedwuznacznie również opisy te odnoszą czynności i słowa Jezusa do przymierza synajskiego. Jeśli tamto przymierze posiadało wyraźne elementy dialogiczne, to należy domniemywać, że Jezus i ten wymiar przejmuje i tak rozumie wypełnienie przymierza w sobie samym. Element dialogiczności stanowi polecenie 'czynienia tego na Jego pamiątkę' – Łk 22,19, czyli polecenie nieustannego dialogu z Bogiem przez pośrednictwo Jezusa. Pośrednictwo owo odnosi się najwyraźniej do ekspiacyjnej śmierci za grzechy i jako takie rozumiane jest w Rz 3,25, Ef 1,7 i Kol 1,13.

Innym elementem dialogicznym jest, bazujące na istocie przymierza synajskiego, ustanowienie poprzez Eucharystię nowego ludu przymierza. Polecenie 'czynienia tego' z Łk 22,19 musi odnosić się do kogoś (w znaczeniu kolektywnym), kto istotnie będzie to 'czynił'. Ten imperatyw w kontekście nowego przymierza stanowi niezwykle mocny argument eklezjotwórczy. Kościół zaś to przecież szczególnie miejsce teologiczne realizacji dialogicznego spotkania Boga ze swoim ludem. Prawdą jest, że Mt ani Mk nie zawierają takiego przekazu, ale przecież nie ulega wątpliwości, że ustanowienie Eucharystii dokonuje się w ramach żydowskiej Paschy, której niepodobna rozumieć inaczej niż tak jak ona sama wyjaśniała się w historii Izraela – była zasadniczym faktorem tworzącym lud przymierza.

DIALOGICZNOŚĆ PRZYMIERZA A RDZ

Z punktu widzenia krytyki historyczno-literackiej istotne są badania nad elementami struktury przymierza w Rdz 3⁷. Tekst ten uważam za prezentujący teologię Przymierza⁷, na co wskazuje kilka

⁷ Zob. szerzej S. Jędrzejewski. *U korzeni zła*. Rdz 1–11 w interpretacji apokaliptyki żydowskiej. Lublin 1997.

przesłanek płynących z innych tekstów należących do grupy 'jahwistycznych'. Opis potopu w Rdz 6–9 kończy się przymierzem Boga z Noem. Rdz 3,15 wydaje się domagać gwarancji wypełnienia się obietnicy Jahwe, co stanowi element klasycznego przymierza. Inne elementy to: suweren – Jahwe, uzasadnienie przekleństwa – Przymierza 'ponieważ to uczyniłeś'.

Elementem dialogicznym wydaje się być stwierdzenie z Rdz 2,18: „Nie jest dobrze, żeby człowiek był sam”⁸. Stwierdzenie to określa elementarną strukturę człowieka, w której występuje pewien brak i na nim zasadza się pierwszy grzech. Jeśli uznać, że *adam* oznacza rodzajowo człowieka, to zwrot ten mówi o człowieku tęskniącym za Bogiem, za bardzo personalnym dialogiem z Nim. Jest więc założeniem hagiografa, że trwający uprzednio dialog został przerwany czy też zaistniała w nim jakaś przeszkoda. Kluczem zatem wydaje się być przekonanie autora o dialogicznym charakterze przymierza z Bogiem i o odczuwanej a niewyjaśnionej barierze w dialogu. Odczucie owo zasadza się na dostrzeganym i przeżywanym dramacie realizacji przez Boga przekleństw zawarowanych w traktacie przymierza. Suponuje się tutaj zatem istnienie jakiegoś przymierza najbardziej pierwotnego, które acz nieznanne, ale stanowiło model dla przymierza synajskiego.

Poznanie dobra i zła, bycie jak Bóg to zlekceważenie suwerena Jahwe w Przymierz, życie według własnego zamysłu, działanie na swoją odpowiedzialność, postawienie siebie w roli Boga, twórcy Przymierza. Wyrażenie 'poznali że są nadzy' wprowadza w terminologię nierządu w Przymierz. Nierząd zaś był negacją jahwizmu. Wydaje się jednak, że Jahwista występując z pozycji jednego z członków Ludu Przymierza, szuka jakiegoś innego, pierwotnego, hipotetycznie uniwersalnego Przymierza, w którym zawarte są przymierza partykularne. R. Koch⁹ odnosi Rdz 2–3 do Przymierza synajskiego po wyjściu z Egiptu, podczas gdy C. H. Dood mówi o drugim wyjściu po niewoli babilońskiej, gdzie owa niewola byłaby rozciągnięta i uniwersalnie odnoszona do pierwszego grzechu. Właśnie ten grzech daje o sobie znać poprzez fakt licznych buntów ludu o twardym karku (Wj 32,9; 33,3–5; Pwt 9,6) i oznacza negatywną jakość ludzkiego doświadczenia egzystencji.

Rdz 4,7 mówi o grzechu, który czyha na człowieka. Taki stan rzeczy domagał się ciągle, w dialogu potwierdzenia przez Boga istoty

⁸ H. S p a e m a n n. *Erbsünde in biblischer Sicht*. W: GuL 3:1992, 212–220.

⁹ R. K o c h. *Il peccato nel Vecchio Testamento*. La rottura dell'Alleanza. Roma 1973, 109–121.

przymierza, co wyraża wiele późniejszych aktów odnowienia przymierza. Problemem staje się więc potrzeba wyjaśnienia negatywnego stanu dialoga w przymierzu. Można zatem powiedzieć, że podstawową przesłanką autora Rdz 2–3 jest przekonanie i głębokie odczucie jakiejś niewłaściwości w realizacji Przymierza człowieka z Bogiem.

Przymierze Boga z człowiekiem wydaje się być ujęte jako istniejące od stworzenia: ‘Czy nie On twym ojcem, który cię posiadł, on uczynił cię i stworzył cię?’ (Pwt 32,6). Przymierze synajskie uwyrażnia element wspólnototwórczy w ramach historii zbawienia. Poszukiwane i przeczuwane przez hagiografa pierwotne przymierze zdaje się być antropotwórcze. Człowiek bowiem w świetle Biblii istnieje jako taki w pełnym swym znaczeniu, o ile pozostaje w relacji do Boga. Relacja ta, o charakterze dialogicznym może być stanem pozytywnym bądź negatywnym. Właśnie te możliwości wskazują na dialogiczność przymierza. Stan negatywny w dialogu przymierza domaga się interwencji Boga. Ma to być – w świetle prorockich zapowiedzi nowego przymierza – interwencja szczególna, przywracająca pozytywny stan relacji w dialogu, przy czym owa pozytywność nosi cechy stałości. Stałość nie oznacza tutaj trwałości dobra w człowieku, ale trwałą możliwość zbawienia, którą przyniósł Jezus Chrystus, a która w nieustannym dialogu eucharystycznym, uobecniającym i uaktualniającym ciągle nowe przymierze we krwi Jezusa, staje się permanentną możliwością człowieka. Ma to być również interwencja ustanawiająca nowe przymierze, które staje się sensowne, jeśli przewartościowuje to stare, niedoskonałe, jako że było zrywane przez jednego z partnerów. Takim przymierzem jest to, które ma moc zbawczą i które jest źródłem życia, w przeciwieństwie do tego, które stało się przyczyną śmierci. ‘Jeżeli nie będziecie spożywać ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie’ – J 6, 53. Takie ujęcie dialogiczności przymierza pozwala mówić o przymierzu jako modelu wyjaśniania zaistnienia zła w nie tylko w Rdz 3, ale w całej Biblii.

Ks. Julian Warzecha SAC

BŁOGOSŁAWIĆ CZY WIELBIĆ PANA? W sprawie przekładu

Każdy język, dopóki jest używany, mówiony, ulega rozwojowi. Powstają nowe słowa i wyrażenia, a niektóre powoli zanikają bądź stają się mało zrozumiałe czy nawet niezrozumiałe. Tak jest – jak się wydaje – z czasownikiem „błogosławić” (*brk Pi, eulogein*) odnoszonym do Boga. We współczesnym języku polskim nie używa się bowiem zwrotu „błogosławić Pana” czy „błogosławić Panu”. Używa się go natomiast w tym znaczeniu, że Bóg komuś błogosławi („Niech was błogosławi Bóg Wszechmogący”), lub że człowiek błogosławi człowieka (np. rodzice udzielają błogosławieństwa nowożeńcom). Gdy zaś spotykamy się z sytuacją, że człowiek ma błogosławić Boga (Bogu), jesteśmy wtedy zakłopotani lub nawet bezradni. Przez błogosławienie rozumiemy bowiem życzyć komuś szczęścia, sprowadzać je z pomocą Boga na bliskie nam osoby. Jak jednak można życzyć szczęścia Bogu? Z takimi sytuacjami spotykamy się szczególnie w Psalmach, np. w Ps 103, 1–2:

„Błogosław, duszo moja, Pana,
i całe moje wnętrze – święte imię Jego!
Błogosław, duszo moja, Pana,
i nie zapominaj o wszystkich Jego dobrodziejstwach!”

Z łatwością zauważymy, że modlący się tymi słowami chce chwalić Boga, dziękować Mu za otrzymane dobrodziejstwa. Dlaczego jednak nie używa łatwiejszych, bardziej jednoznacznych dla nas słów (np. *hll Pi* – „chwalić” lub *jdh Hi* – „dziękować, wyznawać”). Zapewne chce samym tym słowem (*brk*) wyrazić myśl, że Bóg jest dawcą wszelkiego dobra i szczęścia, zwłaszcza życia. Hebrajczyk taki właśnie sens podkładał pod to słowo. Trochę podobnie było później z tymi, którzy wyżej przytoczony czy podobny fragment odmawiali w języku greckim (*eulogein*) lub łacińskim (*bene-dicere*), pod warunkiem że znali te języki. W jednym i drugim przypadku słowo to znaczy „dobrze mówić o (kimś)”. Podobne skojarzenia miały dawniejsze pokolenia Polaków, gdy mówiły „błogosławić Boga (Bogu)”. Pierwotnie bowiem „błogo-sławić” było odpowiednikiem wyrażenia „dobrze mówić”. Obecnie jednak takie znaczenie jest zupełnie niewyczuwalne. Przekonują o tym reakcje zwłaszcza młodych ludzi przy takich sformułowaniach. Trzeba im długo wyjaśniać, o co tu chodzi.

Czy więc nie byłoby lepiej – zamiast zawiłych wyjaśnień – znaleźć bardziej zrozumiałe słowo, by oddać – choć w przybliżeniu – sens zwrotu „błogosławić Boga”? Okazuje się, że próbowano to już u nas czynić. Takie usiłowania spotykamy w Biblii Tysiąclecia, np. Wj 18,10 i Ezd 7,27, gdzie w tekście oryginalnym zachodzi imiesłów *baruk*, tłumaczony zwykle przez słowo „błogosławiony”. Podobne próby można także znaleźć w naukowym komentarzu S. Łacha do Księgi Psalmów, który przytoczony wyżej urywek z Ps 103 przekłada trochę inaczej:

„Chwal, duszo moja, Jahwe
i całe moje wnętrze święte imię Jego!
Chwal, duszo moja, Jahwe
i nie zapominaj wszystkich Jego dobrodziejstw¹”.

Łatwo jednak zauważyć, że ten tłumacz nie postępuje konsekwentnie, gdyż w następnym psalmie (104, 1.35) używa już słowa „błogosławić”. Jest to o tyle ciekawe, że zarówno Ps 103 jak i 104 są hymnami, a słowo *barak* występuje w nich na początku i końcu w figurze stylistycznej zwanej inkluzją. Dlaczego więc nie przekładać go jednakowo? Tę rozbieżność można więc chyba tłumaczyć pewnym niezdecydowaniem. Pozostając już tylko przy Ps 103 trzeba zauważyć, że wybór słowa „chwalić” nie jest najlepszy. Pojawia się ono bowiem w wielu innych miejscach Biblii jako odpowiednik hebrajskiego słowa *hll* i innych.

W związku z tym można by stosować w podobnych kontekstach słowo „wielbić”. Jest ono zupełnie zrozumiałe i w zasadzie oddaje sens słowa hebrajskiego. Powiedziałem „w zasadzie”, gdyż nie wyraża ono – jak hebrajskie *barak* – tej myśli, że Bóg jest źródłem wszelkiego dobra i szczęścia. Ale czy jest ona obecna we współczesnym rozumieniu słowa „błogosławić”? Według mnie jest to bardzo wątpliwe. Podobna sytuacja zachodzi także przy przekładzie innych ważnych teologicznie pojęć hebrajskich, np. *hesed* – „dobroć, łaska” lub *śedaqah* – „sprawiedliwość”. Wiadomo przecież dobrze, iż nie ma dla nich pełnego i precyzyjnego odpowiednika, a w związku z tym przy ich tłumaczeniu coś się traci z ich znaczenia. Musimy więc w każdym przypadku szukać możliwie najlepszego odpowiednika.

Tę „stratę” treści zawartej w słowie hebrajskim *barak* „wyrównuje” nam pozostały tekst utworu, który mówi, za co ktoś chce wielbić (*barak*) Boga. Zobaczmy choć część takich „intencji” dziękczynnych w Ps 103:

„On odpuszcza wszystkie twoje winy,
On leczy wszystkie twe niemoce,
On życie twoje wybawia od zguby,

¹ S. Ł a c h, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PST VII, 2), Poznań 1990, s. 437.

On wieńczy cię łaską i zmiłowaniem,
 On twoje dni nasycy dobrami:
 odnawia się młodość twoja jak orła” (w. 3–5).

Za użyciem słowa „wielbić” w omawianym zastosowaniu przemawia też fakt, iż występuje ono w ramach chwaleń Boga. Często stoi ono obok innych słów wyrażających tę myśl, np. *hll Pi* – „chwalić” (Ps 113,1; 117,1; 135,1.3) i *jdh Hi* – „dziękować, wyznawać” (Ps 33,2; 105,1; 106, 1; 107,1).

W całej tej dyskusji warto również wziąć pod uwagę, iż np. w języku niemieckim dawno już odróżnia się sytuację, gdy Bóg „błogosławi” człowieka (*segnen*) i gdy człowiek „błogosławi” Boga (*preisen*).

Można by jeszcze rozważyć tę propozycję w zastosowaniu do imiesłowu *baruk*. Występuje on zwykle w postaci formuły, zwłaszcza w tekstach późniejszych. Jej wypowiedzenie stwierdza radość i szczęście tego, do kogo się odnosi, zaś w ustach osoby ją wypowiadającej oznacza solidarność z tym, komu się gratuluje lub życzy takiego stanu. Z wielu przykładów przytoczmy dość dawny tekst: „Na to rzekł Dawid do Abigail: Błogosławiony niech będzie Pan, Bóg Izraela, za to, że cię wysłał dziś na spotkanie ze mną. Niech będzie błogosławiony twój rozsądek, błogosławiona bądź i ty za to, żeś powstrzymała mnie dzisiaj od rozlewu krwi, i że nie wymierzyłem sobie sprawiedliwości na własną rękę” (1 Sm 25, 32n). Jak widać, formuła została tu użyta aż trzy razy, w tym jeden raz jest odniesiona do Boga.

Szczegółne miejsce miała ona w środowisku kultowym. Tutaj jednak miała ona wyłącznie cel pochwalny i występuje zwykle w hymnach czy dziękczynieniach. Ciekawe, że ta formuła w takim znaczeniu i zastosowaniu nie pojawia się w księgach prorockich². Już same więc jej dzieje zdają się zachęcać do tego, by szukać zrozumiałego odpowiednika dla słowa *barak*.

Jeśli więc przyjmiemy dla słowa *barak* Pi odpowiednik „wielbić”, w to dla *baruk* zamiast „błogosławiony” mielibyśmy „uwielbiony”. Jako ewentualne odpowiedniki nasuwają się też wyrazy „pochwalony” i „chwalebny”. Wydaje się jednak, iż szukanie innego słowa dla imiesłowu *baruk* nie jest tak naglące jak przy formie osobowej. Imiesłów „błogosławiony” w odniesieniu do Boga jest bowiem łatwo zrozumiały poprzez skojarzenie choćby z błogosławieństwami ewangelicznymi (Mt 5,3–11). Można stąd łatwo wyczuć, że Bóg jest pełnią szczęścia, z której nam udziela.

Pozostaje wreszcie rzeczownik *b^erasah*, tradycyjnie tłumaczony w języku polskim przez „błogosławieństwo”. Zdaje się, iż jest on

² Por. J. Scharbert, *brk*: w: TWATI, kol. 808–841, zwł. 814–824.

trudniejszy niż imiesłów *baruk* w przypadku, gdy chce się Bogu oddać błogosławieństwo. W takim znaczeniu nie jest jednak stosowany w Starym Testamencie. Zachodzi natomiast kilka razy w Nowym Testamencie, a konkretnie w Ap 5,12n; 7,12. Przytoczmy ten pierwszy tekst: „Baranek zabity jest godzien wziąć potęgę i bogactwo, i mądrość, i moc, i cześć, i chwałę, i błogosławieństwo (*eulogian*). A wszelkie stworzenie, które jest w niebie i na ziemi, i pod ziemią, i na morzu, i wszystko, co w nich przebywa, usłyszałem, jak mówiło: Zasiadającemu na tronie i Barankowi błogosławieństwo (*eulogia*) i cześć, i chwała, i moc, na wieki wieków”. Wydaje się, iż bez większych trudności można by tu w obu przypadkach przełożyć eulogia przez „uwielbienie”. Takie bowiem przymioty jak potęga, mądrość i moc przynależą Bogu i za to Go wielbimy. Poza tym grupa słowna odpowiadająca hebrajskiemu *barak* w znacznym stopniu straciła w Nowym Testamencie odcień błogosławieństwa, a przyjęła charakter pochwały³. Nasuwa się też fragment pieśni, inspirowanej bez wątpienia przytoczonym tekstem Apokalipsy: „Niech będzie chwała i cześć i uwielbienie Jezusowi”, gdzie prawdopodobnie „błogosławieństwo” zastąpiono „uwielbieniem”. Jest to więc świadectwo poszukiwania zrozumiałego odpowiednika dla wyrazu *eulogia*.

Ciekawa jest jeszcze, i dla naszych rozważań pożyteczna, sprawa przymiotnika odsłownego (czasownikowego) *eulogetos* w Nowym Testamencie. Występuje on tu tylko osiem razy (Mk 14, 61; Łk 1, 68; Rz 1, 25; 9,5; 2 Kor 1,3; 11,31; Ef 1,3; 1 P 1,3 – odnoszony zasadniczo tylko do Boga – w Mk 14,61 do Jezusa). Z natury swej forma ta wyraża nie tylko stronę bierną, ale i czynną⁴. W omawianym przypadku można by *eulogetos* przekładać przez „godny błogosławieństwa”. W każdym razie sama forma wyrazu *eulogetos* powinna skłaniać do poszukiwania lepszego niż „błogosławiony” jego odpowiednika. „Błogosławiony” brzmi bowiem jak imiesłów. Tymczasem w j. greckim NT jest inna postać imiesłowu perfecti passivi, mianowicie *eulogemenos*. I co ciekawe – nie jest on nigdzie (poza Łk 1,42 o Jezusie) zastosowany do Boga. Nie są w pełni zadowalające również takie możliwości, jak „pochwalony”, „chwalebny” czy „uwielbiony”, gdyż są one także imiesłowami. Może więc bardziej odpowiedni byłby przymiotnik „wspaniałały”? Słowo to wywoływałoby myśl o wspaniałomyślności Boga, która chyba byłaby bliska błogosławieństwu? Od „wspaniale myśleć” jest przecież blisko do „dobrze mówić o kimś”.

Formy osobowe od słowa *eulogein* są w tym zastosowaniu bardzo rzadkie (Łk 2,28.34; Jk 3,9). Ciekawe, że BT tłumaczy to słowo w Jk

³ Por. G. H. L i n k, *eulogia Segen*, w: *Begriffslexicon zum Neuen Testament II*, red. L. Coenen i in., Wuppertal 1986, s. 1119–1127, zwł. 1124.

⁴ Por. J. W. R o s ł o n, *Gramatyka języka greckiego*, Warszawa 1990, s. 338.

3,9 przez „wielbimy”. Jest to też świadectwo, że tłumaczenie słów *brk/eulogein* nie od dziś związane jest z poważnymi trudnościami i rozterkami.

Wysuwane tu propozycje miałyby większy sens, gdyby w polskich tłumaczeniach Biblii, zwłaszcza Psalterza, bardziej uzgodnić terminologię pochwalną. W BT np. słowo „uwielbić” oddaje przynajmniej sześć czasowników hebrajskich: *rum* (Wj 15,2), *šḥh* (Ps 29;2; 95,6), *gdł* (Ps 34,4); *jdḥ* (Ps 7,18), *kbd* (Ps 50,15) i *hll* (Ps 56,5.11). Imiesłów „uwielbiony” jest odpowiednikiem trzech słów: *baruk* (Wj 18,10; Ezd 7,27), *kbd* (Ez 28,22) i *qdsz* (Ez 28,25). Są to; co prawda, synonimy, ale większa jednoznaczność i konsekwencja w tłumaczeniu wydaje się z wielu względów potrzebna. Podobnie skomplikowana jest sytuacja ze słowem „wysławiać”. Dalsze porównania wykraczałyby jednak poza zakres tego opracowania.

Ołtarzew

Ks. JULIAN WARZECHA SAC

SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

SPRAWOZDANIE PREZESA POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE ZA ROK 1996

I. STAN TOWARZYSTWA

1.1. Z końcem roku 1996 Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie liczyło 392 członków. W roku sprawozdawczym przyjęto 9 nowych członków.

W ostatnich miesiącach odeszli do wieczności:

- mgr Wiktor Zębaty (wieloletni skarbnik PTT)
- ks. kan. mgr Waclaw Heczko (członek Komisji Kontrolującej w poprzednim zarządzie)

1.2. Poprzednie Walne Zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie miało miejsce 14 lutego 1996 r. i dokonało wyboru nowych władz Towarzystwa na okres trzech lat.

Ukonstytuowany wówczas Zarząd Towarzystwa działał w roku sprawozdawczym w następującym składzie:

1.2.1. Zarząd:

Prezes: ks. dr Kazimierz Panuś

Wiceprezes: o. dr Józef Marecki OFM Cap

Sekretarz: ks. mgr Kazimierz Moskała

Skarbnik: tymczasowo do chwili powołania nowego p. mgr Wiktor Zębaty

od września 1996 – ks. mgr Andrzej Mójżeszko

Bibliotekarz: ks. dr Jan Bednarczyk

Kierownik Sekcji Wydawniczej: ks. doc. dr hab. Stefan Koperek CR

1.2.2. Komisja kontrolująca:

Przewodniczący: ks. dr Kazimierz Waliczek

Członkowie: ks. doc. dr hab. Jan Wal

ks. lic. Czesław Świniarski

1.2.3. Sąd koleżeński:

Przewodniczący: ks. inf. dr Stefan Cichy

Członkowie: ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel

o. dr hab. Jan Mazur OSPPE

1.3. ZEBRANIA ZARZĄDU

Spełniając wymogi statutowe Zarząd odbył w roku sprawozdawczym 4 zebrania:

7 kwietnia 1996, 19 czerwca 1996, 4 grudnia 1996 i 18 lutego 1997 r.

Na pierwszym spotkaniu zatwierdzono kierowników sekcji za wyjątkiem sekcji filozoficznej i dogmatycznej, których stanowiska wakowały. Na zebraniu tym p. mgr Wiktor Zębaty zrezygnował z funkcji skarbnika z powodu nasilającej się choroby. Zarząd zaakceptował plan komputerowego opracowania bazy danych Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie w oparciu o program Microsoft Access. Podjęto także decyzję powołania Sekcji Teologii Życia Wewnętrznego oraz przyjęto nowych członków.

Na drugim zebraniu została zaprezentowana komputerowa lista członków PTT w Krakowie. Dzięki temu po raz pierwszy dysponujemy w miarę aktualną informacją dotyczącą naszego Towarzystwa. Umożliwia to m.in. szybkie i sprawne prowadzenie korespondencji, co mogli Wielce Szanowni Członkowie Towarzystwa zauważyć otrzymując okolicznościowe życzenia wielkanocne i bożonarodzeniowe oraz chociażby zaproszenie na dzisiejsze walne zebranie. Wspomniana wyżej baza danych zrobiona w oparciu o program Microsoft Access jest systematycznie uzupełniana. W ramach zebrania przyjęto także nowych członków.

Na trzecim zebraniu zarząd powołał ks. mgra Andrzeja Mójżeszkę na skarbnika PTT. Omówione zostały planowane pod patronatem PTT sympozja (*Akcja Katolicka zadaniem dla świeckich* – Sekcja Socjologiczno-Pastoralna, *Felix Saeculum Cracoviae* – Sekcja Historyczna). Zastanawiano się nad problemem upowszechnienia wiedzy o PTT w środkach masowego przekazu. Zarząd zwrócił się z prośbą o powołanie o. Mariana Sojki CSsR na rzecznika prasowego Towarzystwa. Sporo uwagi poświęcono przy-

gotowaniu Walnego Zebrania, które w dużej mierze poświęcone zostanie uczczeniu złotego jubileuszu czasopisma „Ruch Biblijny i Liturgiczny” wydawanego przez Sekcję Biblijno-Liturgiczną PTT w Krakowie. Zebrani wysłuchali cennych informacji ks. doc. dra hab. Jerzego Chmiela nt. form upamiętnienia tego ważnego wydarzenia jak również na temat poszerzenia komitetu redakcyjnego o nowe osoby. Obecny na zebraniu ks. inf. dr Stefan Cichy wyraził zgodę na współredagowanie pisma. Ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel przedstawił również dzieje Studium Syndonologicznego, które zostało powołane przed 15 laty uchwałą Zarządu PTT w Krakowie i nadal rozwija swą działalność [szczegółowe informacje na ten temat zostały opublikowane w numerze 3 (1996) RBL]. Postanowiono także kontynuować dalsze rozmowy nt. zblżenia do PTT w Krakowie wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego.

Zebranie czwarte odbyło się w dniu 18 02 1997. Jego problematykę zdominowało omówienie form uczczenia złotego jubileuszu czasopisma „Ruch Biblijny i Liturgiczny” i aktualnego Walnego Zebrania. Postanowiono uhonorować medalami i dyplomami Towarzystwa dwie osoby: ks. doc. Jerzego Chmiela (red. naczelny RBL) i o. Franciszka Małaczyńskiego OSB (wieloletni członek redakcji RBL). Na prośbę Kurii Metropolitalnej w Częstochowie podjęto uchwałę o utworzeniu nowej sekcji terenowej w Częstochowie. Sprawą tą z polecenia Ordynariusza zajmuje się ks. dr Teofil Siudy. Zarząd zwróci się do ks. dra D. Oko i ks. A. Olszewskiego z prośbą o podjęcie się zadania kierowników wakujących sekcji dogmatycznej i filozoficznej.

II. DZIAŁALNOŚĆ TOWARZYSTWA

2.1. W ramach PTT w Krakowie działa nominalnie 12 sekcji specjalistycznych i 6 sekcji terenowych, przy czym sekcje filozoficzna i dogmatyczna faktycznie zawiesiły swoją działalność. PTT w Krakowie ma także własną Sekcję Wydawniczą w postaci wydawnictwa „Unum”.

2.1.1. Sekcja Biblijna. Przewodniczący – ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonk. Sekcja w tym roku nie organizowała spotkań.

2.1.2. Sekcja Apologetyczno-Religioznawcza. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Tadeusz Dzidek. Sekcja nie organizowała w 1996 żadnego formalnego spotkania. Miały natomiast miejsce spotkania nieformalne członków sekcji, których celem była konsultacja i współredakcja podręcznika pt. *Teologia fundamentalna*. Ich owocem jest oddany do druku pierwszy z pięciu tomów pt. *Człowiek-filozofia-Bóg*. Tomy następne są w przygotowaniu.

2.1.3. Sekcja Historyczna. Jej pracami kieruje ks. dr Andrzej Bruzdziński. Sekcja podejmowała szereg inicjatyw. Jednak nie zostało złożone sprawozdanie i księga sekcyjna.

2.1.4. Sekcja Homiletyczna. Przewodniczącym sekcji jest ks. dr Kazimierz Panuś.

W roku sprawozdawczym 1996 sekcja homiletyczna spotkała się trzykrotnie. Było to w ramach:

1. spotkania wykładowców homiletyki (23 II 1996, w budynku Wyższego Seminarium Duchownego Księża Misjonarzy przy ul. Stadam 4).

W spotkaniu wzięło udział 10 profesorów z Krakowa, Tuchowa i Stadnik. Podkreślono doniosłą rolę dla rozwoju polskiej homiletyki serii wydawniczej *Redemptoris Missio*, której przewodzi o. dr Wiesław Przyczyna. Redaktor tej serii – obecny na spotkaniu – zaprezentował plany wydawnicze na rok 1996. Ze szczególnym odzewem spotkały się wydane w tej serii „Rekolekcje dla dzieci”.

2. warsztatów homiletycznych (30–31 V).

Członkowie sekcji wzięli udział w majowych warsztatach homiletycznych, które prowadził o. James A. Wallace (USA).

3. IV sympozjum homiletycznego (24–25 X) w Wyższym Seminarium Diecezji Sosnowieckiej.

Sympozjum podjęło zagadnienie słuchacza słowa Bożego. W trakcie obrad podjęto problem przygotowania akademickiego podręcznika z historii kaznodziejstwa. Pracami tymi kieruje kierownik Sekcji Homiletycznej.

2.1.5. Sekcja Liturgiczna. Sekcję prowadzi ks. dr Stanisław Szczepanec. Sekcja w tym roku nie organizowała spotkań.

2.1.6. Sekcja Misjologiczna. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Marian Pawlos CM. W roku sprawozdawczym Sekcja opracowała referat pt. *Pojęcie inkulturacji w posynodalnej adhortacji Jana Pawła II «Ecclesia in Africa», a rozumienie tego terminu w świetle Reguł, Konstytucji i zwyczajów Zgromadzenia Misji*. Referat ten został wygłoszony na sympozjum z okazji 300-lecia kościoła Św. Krzyża w Warszawie. Członkowie sekcji wzięli także udział w spotkaniu poświęconym misjom w Indiach, jakie miało miejsce w Kurii Metropolitalnej 13 grudnia ub. r.

2.1.7. Sekcja Prawa Kanonicznego. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Józef Rapacz.

2.1.8. Sekcja Teologii Moralnej. Sekcję prowadzi ks. dr Kazimierz Kaczmarczyk. W roku sprawozdawczym sekcja zorganizowała jedno spotkanie, w ramach którego ks. prof. dr hab. Krzysztof Szczygiel wygłosił referat *Problemy bioetyczne w społeczeństwie pluralistycznym*.

2.1.9. Sekcja Socjologiczno-Pastoralna. Pracami sekcji kieruje ks. dr Stefan Dobrzański. Skupia ona ok. 20 członków, głównie wykładowców teologii pastoralnej i katolickiej nauki społecznej. W dniu 14 grudnia w gmachu OO. Franciszkanów Sekcja zorganizowała sympozjum nt. Akcji Katolickiej. Wzięło w nim udział dwóch biskupów i liczni świeccy i duchowni co wskazuje na aktualność podjętej problematyki. W sumie wygłoszono 8 wykładów – niektóre z nich miały charakter komunikatów.

2.1.10. Sekcja Sztuki Sakralnej. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Zdzisław Kliś.

Sekcja zorganizowała w dniu 15. 11. drugą już sesję poświęconą odnawianemu kościołowi Św. Krzyża w Krakowie. W jej ramach wygłoszono 11 referatów, w tym takich znakomitych znawców sztuki jak p. prof. dr hab. Jan Samek i p. prof. dr hab. Jerzy Gadomski. Te i inne artykuły zostały złożone do druku i ukażą się jako drugi tom *Studia do dziejów kościoła Św. Krzyża w Krakowie*.

2.1.2. Sekcja Dogmatyczna i Filozoficzna – praktycznie nie funkcjonowała w roku sprawozdawczym, gdyż mimo usilnych zabiegów nie udało się Zarządowi znaleźć kierowników sekcji.

2.2. Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie działa także poprzez swoje sekcje terenowe. I tak:

2.2.1. Sekcja Terenowa w Katowicach. Prace sekcji koordynuje ks. dr Antoni Reginek. W roku sprawozdawczym sekcja odbyła dwa zebrania połączone z wykładami i dyskusją. Podczas pierwszego spotkania, które miało miejsce dnia 23 maja w Piekarach Śl. zostały wygłoszone prelekcje związane z muzyką sakralną. Ks. doc. dr hab. Janusz Wycisło, dziekan Wydz. Hist. PAT mówił na temat *Geneza i rozwój ilościowy pieśni piekarskich (od XVII w. do czasów współczesnych)* a ks. dr Antoni Reginek omówił *Najstarsze śpiewy liturgiczne w języku ojczystym na Śląsku*. W spotkaniu wzięli też udział członkowie Oddziału Śląskiego Polskiego Związku Chórów i Orkiestr.

Kolejne zebranie Sekcji katowickiej miało miejsce 25 listopada. Podczas tego spotkania ks. prałat dr Jerzy Pawlik wygłosił wykład na temat *Język ojczysty jako droga do tożsamości*. Zebranie miało miejsce w Wyższym Seminarium Duchownym w Katowicach, a obok członków katowickiej Sekcji PTT wzięło w nich także udział liczne grono studentów teologii. Członkowie PTT Sekcji w Katowicach brali też czynny udział w zorganizowaniu w łączności z Górnośląskim Międzyuczelnianym Tow. Akademickim „Universitas” sympozjum naukowego w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym na temat *Piękno zagrożone*. Sympozjum miało miejsce 6 i 7 listopada 1996.

2.2.2. Sekcja Terenowa w Kalwarii Zebrzydowskiej. Sekcją kieruje o. dr Romuald Kośla. W roku sprawozdawczym sekcja odbyła siedem spotkań, w tym jedno sympozjum i jedno spotkanie o charakterze dokształcającym dla najmłodszych kapłanów. W ramach zebrania referaty wygłaszali p. prof. Teresa Kukułowicz, o. prof. Luigi Padovese OFMCap, ks. prof. dr hab. Ignacy Dec oraz profesorowie Wyższego Serninarium OO. Bernardynów. W dniach 10 i 11 IX 1996 sekcja zorganizowała sympozjum naukowe z okazji XXV-lecia pracy bernardyńskich misjonarzy w Zairze.

2.2.3. Sekcja Terenowa w Przemyślu. Pracami sekcji kieruje ks. dr hab. Marian Wolicki. W roku sprawozdawczym sekcja odbyła pięć spotkań z referatami ks. dra Romana Wawry, ks. dra Mariana Rojka (trzykrotnie) i ks. dra Tadeusza Śliwy. Z racji wyznaczonej na dzień dzisiejszy sesji pedagogicznej z ks. abpem kierownik sekcji przeprasza, iż nie może przybyć.

2.2.4. Sekcja Terenowa w Tarnowie. Przewodniczącym sekcji od 18 października ub. r. jest ks. dr Zbigniew Wolak. Sekcja odbyła trzy zebrania. Na pierwszym (12 11 1996) omawiano praktyczne aspekty kultu Eucharystii w seminariach duchownych i parafiach. Podstawę dyskusji stanowił wykład ks. dr B. Margańskiego *Formacja eucharystyczna alumnów*. W dniu 10 12 1996 zebranie rozpoczęło się referatem ks. dra W. Szczebaka nt. *Józef Bąba – twórca muzealnictwa w Polsce*. Dyskusja toczyła się wokół estetycznych i wychowawczych aspektów sztuki religijnej oraz współczesnych problemów związanych z wystrojem obiektów sakralnych. Kolejne zebranie otwarł referat ks. dr Z. Wolaka *Logika w głoszeniu wiary*. W dyskusji zwrócono uwagę na ograniczenia stosowności logiki do teologii oraz na możliwości wykorzystania analiz logicznych języków potocznych (filozofowie). Omówiono także problemy związane z przygotowaniem sesji naukowych w roku 1997, w szczególności sympozjum z cyklu *Nauka i wiara*, które odbędzie się w kwietniu.

2.2.4. Sekcja Terenowa w Tuchowie. Kierownik sekcji o. dr Stanisław Bafia CSsR. Sekcja nie przedstawiła sprawozdania ze swej działalności.

2.2.5. Sekcja Terenowa w Rzeszowie. Kierownik sekcji ks. dr Stanisław Nabywaniec. Sekcja ta znajduje się wciąż w stanie organizacji. Zarząd nie dysponuje danymi o jej działalności.

III. UWAGI KOŃCOWE

Sprawozdanie z działalności skarbnika oraz Sekcji Wydawniczej PTT w Krakowie zostanie złożone oddzielnie.

Podsumowując działalność Zarządu na przestrzeni ostatniego roku za swoisty sukces należy uznać komputerowe opracowanie składu osobowego PTT w Krakowie, nawiązanie bliższych kontaktów z Wrocławiem i innymi towarzystwami. Czynione są także wysiłki na rzecz szerokiej informacji o Towarzystwie w mediach.

Natomiast na przestrzeni ostatniego roku nie udało się Zarządowi ożywić działalności niektórych sekcji. Organizowanie spotkań sekcyjnych w większości wypadków nie spotykało się z szerokim odzewem i spotkania te gromadziły zwykle od kilku do kilkunastu osób. Chlubnym wyjątkiem są prace Sekcji Socjologiczno-Pastoralnej, Historycznej, Historii Sztuki i Homiletycznej. Sympozja organizowane przez te sekcje miały duże audytorium i stanowiły znaczące wydarzenie odnotowywane przez prasę. Dorobek tych sekcji ukazuje się w osobnych publikacjach zbierających wygłoszone wtedy referaty.

Zarząd pragnie wyrazić szczerą wdzięczność wszystkim aktywnym członkom Towarzystwa, którzy mimo wielorakich trudności i przeszkód czynią wszystko, aby działalność Towarzystwa była kontynuowana i służyła dalszemu ubogaceniu polskiej myśli teologicznej.

Kraków

Ks. KAZIMIERZ PANUŚ

Ks. Jerzy Chmiel

DAWID W BIBLIJ. XVII KONGRES ACFEB, LILLE 1997

W dniach 1–5 września 1997 r. w Uniwersytecie Katolickim w Lille miał miejsce XVII Kongres Association Catholique Française pour l'Etude de la Bible (= ACFEB) na temat: „Figures de David à travers la Bible” (co należałoby przetłumaczyć: Wyobrażenia Dawida poprzez Biblię). ACFEB

jest stowarzyszeniem katolickich egzegetów francuskich i frankofońskich, które urządza co roku spotkania naukowe, a co parę lat kongresy na wybrane tematy biblijne.

Temat tegorocznego kongresu był rozpracowywany zarówno w konferencjach plenarnych, jak i w grupach seminaryjnych.

Z prelegentów obrazy biblijnego Dawida referowali:

J. Briend (Inst. Kat., Paryż): Literatura i historia w Księgach Samuela;

J. Vermeylen (Bruksela): Dom Saula i dom Dawida;

A. Wenin: Dawid królem: od Goliata do Betszeby;

Ph. de Robert: Synowie Dawida (opowiadanie o sukcesji w perspektywie antropologicznej);

Ph. Abadie (Lyon): Dawid w Księgach Kronik;

J.-M. Auwers: Psalmi Dawida i Dawid psalmów;

J. Lust (Leuven): Dawid według Septuaginty;

J.-M. Van Cangh (Leuven): Dawid u Synoptyków;

R. Goetschel (Paryż): Mesjasz, syn Dawida, w Talmudzie i w literaturze rabinistycznej;

Cl. Coulot: Dawid w pismach z Qumran;

J.-P. Deremble, Dawid w sztuce (ograniczył się tylko do witraży).

Z grup seminaryjnych warto wymienić:

P. Beauchamp: Dawid po Dawidzie. Analiza formuł o Dawidzie jako wciąż żyjącym (np. Oz 3,5);

J. Bernard: Dawid i grzech pierworodny;

R. Kuntzmann: Dawid a Świątynia.

Inne seminaria miały za temat wyobrażenia Dawida w pismach nowotestamentalnych (Mk, Łk) i ciekawą relację do Pięcioksięgu.

Normalnie materiały kongresów ACFEB są publikowane w znanej serii wyd. Cerf w Paryżu „Lectio divina”. Należy się zatem spodziewać publikacji materiałów i z tego kongresu w Lille.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

Ks. Władysław Zuziak

EUROPEJSKA FEDERACJA UNIwersYTETÓW KATOLICKICH (FUCE).

Na kanwie Konferencji w Krakowie 1997

W dniach 16–19 kwietnia 1997 r. odbyło się w Krakowie posiedzenie robocze Rektorów Federacji Uniwersytetów Katolickich Europy (FUCE). Spotkanie było połączone z Międzynarodowym Sympozjum 18.04.97 w Col-

legium Novum UJ oraz w Seminarium Księży Zmartwychwstańców (ul. Pawlickiego 1). Sympozjum zorganizował Zarząd Federacji Uniwersytetów Katolickich, mający siedzibę w Paryżu, wspólnie z Papieską Akademią Teologiczną w Krakowie.

Celem Sympozjum, które miało miejsce w Krakowie z okazji 600-lecia istnienia Wydziału Teologicznego, było doprowadzenie do spotkania rektorów uniwersytetów i wyższych uczelni katolickich z całej Europy, ze szczególnym uwzględnieniem rektorów i dziekanów z Europy Zachodniej a powstającymi. Chodziło o nawiązanie między uczelniami prowadzonymi przez tych rektorów wstępnych kontaktów i ewentualne zaproszenie uczelni z Europy Środkowo-Wschodniej do członkostwa bądź *de plein droit*, bądź też *membres associés* FUCE. Ważną rolą konferencji była również wymiana doświadczeń w budowaniu społeczeństwa humanistycznego pomiędzy posiadającymi tradycję i dorobek ośrodkami z Europy Zachodniej a powstającymi dopiero Instytutami Teologicznymi i Wyższymi Seminariami Duchownymi z krajów byłego Związku Radzieckiego. W sympozjum wzięli udział Rektorzy wszystkich uczelni europejskich zrzeszonych w FUCE. Kraków stał się na kilka dni miejscem, gdzie rektorzy z Kowna, Kijowa, Lwowa, Bukaresztu, Lublany mogli wyznienić poglądy ze swymi kolegami z Paryża, Lille, Lyonu, Rzymu, Bochum i z wielu innych ośrodków myśli europejskiej. Jest to kolejny krok na drodze integracji społeczeństw Europy Środkowo-Wschodniej z kulturą, od której te społeczeństwa były przez dziesięciolecia oderwane. Ważne jest, jak się wydaje, że do tego spotkania doszło właśnie w Krakowie, w roku jubileuszu Wydziału Teologicznego, zbiegającym się z kanonizacją bł. Jadwigi i z wizytą Papieża w Ojczyźnie.

Europejska Federacja Uniwersytetów Katolickich (FUCE), która była wspólnie z PAT gospodarzem sympozjum, organizuje cyklicznie konferencje na temat roli uniwersytetów katolickich w Kościele i społeczeństwie, a także podejmujące wyzwania, jakie stawia przed katolicyzmem współczesność, m.in. dotyczące problemu społeczeństwa obywatelskiego, zagadnień etycznych w ekonomii czy w medycynie. Przed trzema laty podobna do zorganizowanej w Krakowie konferencja, połączona ze zjazdem rektorów uniwersytetów i wyższych szkół katolickich, odbyła się na Uniwersytecie w Louvain (1994) i dotyczyła uniwersyteckiego kształcenia studentów.

FEDERATION DES UNIVERSITES CATHOLIQUES EUROPEENNES (FUCE), mająca siedzibę w Paryżu i Louvain-la-Neuve, jest częścią, powstałej w 1924 r. FEDERATION INTERNATIONALE DES UNIVERSITES CATHOLIQUES (FIUC). Do Federacji należą rektorzy uniwersytetów i wyższych uczelni katolickich z większości państw europejskich, z przewagą przedstawicieli Europy Zachodniej. Federacja w całości utrzymuje się ze składek członków. Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie przystąpiła do FIUC w roku 1978, na XII Zjeździe Generalnym tej organizacji w Porto Allegre (Brazylia) i od tego czasu bierze aktywnie udział w jej programach badawczych. Powierzenie zorganizowania Konferencji w Krakowie było w dużej mierze dowodem uznania dla PAT i dla jej wkładu w realizowanie programu FIUC.

Celem Federacji jest zacieśnianie współpracy między poszczególnymi uczelniami katolickimi, dokładne określenie zadań uczelni katolickich

w życiu społecznym oraz promocja badań interdyscyplinarnych w zakresie teologii – etyki – ekonomii – pedagogiki. FIUC i FUCE kładą nacisk na poszukiwanie wspólnej płaszczyzny dla wyników współczesnej nauki i nauki Kościoła – ważne są tutaj próby wypracowania wspólnego języka, który mógłby obejmować całe bogactwo kultury i nauki dzisiejszej. Osiągnięcia naukowe Uniwersytetów zrzeszonych w FIUC i FUCE są wysoko cenione w innych środowiskach naukowych, ponieważ dewizą tych organizacji jest rzetelność i bezkompromisowość w podejmowaniu i próbach rozwiązywania problemów współczesności, także tych najbardziej kontrowersyjnych. Jak to ujął w swojej pracy *L'idée d'une grande université catholique dans le monde aujourd'hui* z 1967 r. Th. Hesburgh, ówczesny przewodniczący FIUC, „Uniwersytet nie może się bać podejmowania wszystkich pytań – nawet i tych najtrudniejszych – i odpowiadać na nie w atmosferze wolności i odpowiedzialności”.

B. przewodniczący FUCE prof. Michel Falise na łamach „Nouvelle Brèves” nr 69 w 1990 r. tak formułował cele organizacji i zrzeszonych w niej Uniwersytetów: „Uniwersytet Katolicki wychodzi naprzeciw potrzebom Kościoła i społeczeństwa obywatelskiego. Dlatego też musi prowadzić dialog, konfrontować naukę i kulturę z wiarą chrześcijańską. W społeczeństwo obywatelskie Uniwersytet wnosi otwartość wykształconych przez siebie młodych ludzi, wdraża zasady moralne, troszczy się o wymiar moralny i religijny życia ludzkiego oraz podejmuje badania interdyscyplinarne dotyczące najważniejszych problemów naszych czasów. Zaś Kościołowi umożliwia obecność w życiu intelektualnym, daje świadectwo wiarygodności i rzetelności prób rozwiązywania przez Kościół problemów współczesności, pomaga również odnajdywać najlepsze rozwiązania wobec trudności na jakie napotyka Kościół w związku z rozwojem kultury i nauki”. Często również M. Falise podkreśla, że autonomia uczelni katolickich i rzetelność w dziedzinie badań naukowych, to jedyna droga do szanowania katolickich ośrodków przez naukowców z uczelni świeckich.

Europejska Federacja Uniwersytetów Katolickich, w połączeniu z Międzynarodową Federacją Uniwersytetów Katolickich realizując tak wytyczone cele wychodzą również dalej, poza relacje Kościół – społeczeństwo. Udostępniają wyniki swoich badań licznym organizacjom międzynarodowym, dostarczają m.in. bogatego materiału badawczego Agendum Unii Europejskiej i FAO, od 1962 r. współpracują także z UNESCO. Wspólnie z UNESCO realizowane są liczne programy badawcze dotyczące m.in.: praw człowieka, nadziei i zagrożeń wynikających z integracji europejskiej, pokoju i bezpieczeństwa na świecie, głodu, uzależnień młodzieży a także, coraz bardziej aktualnej, bioetyki.

FUCE obecnie zrzesza przeszło 200 uczelni katolickich z całej Europy. Po Konferencji w Krakowie spodziewane jest w przyszłości przystąpienie do niej kolejnych kilkunastu uczelni.

ŚP. KS. PROF. DR HAB. LECH REMIGIUSZ STACHOWIAK (1926–1997)

Na początku czerwca, w gronie redakcji „Biblii Częstochowskiej”, odwiedziliśmy Profesora w jego skromnym mieszkaniu w Łodzi. Nic nie wskazywało wówczas, że jest to nasze ostatnie ziemskie spotkanie. Wspominał o niedawnym zjeździe koleżeńskim w rodzinnej Wrześni, z okazji 50-lecia matury. Snuliśmy plany dalszej współpracy, licząc na jego fachową pomoc. Przyjął chętnie przekazane Mu do oceny przekłady ksiąg biblijnych, obiecując zabrać się do nich w lipcu. Śmierć przyszła nagle w dniu 1 sierpnia; dowiedziałem się o niej z wiadomości Radia Watykańskiego w dniu pogrzebu. Nie mogąc spełnić obowiązku „pogrzebania ze czią ciała” zmarłego Profesora, pragnę tym wspomnieniem oddać hołd wybitnemu uczoneму i gorliwemu kapłanowi.

1. ŻYCIORYS

Lech Remigiusz Stachowiak urodził się 24 maja 1926 roku w Poznaniu z matki Stanisławy z d. Chudzińskiej i ojca Ignacego Stachowiaka, porucznika W.P., inspektora Zakładu Ubezpieczeń Wzajemnych w Poznaniu. Wykształcenie podstawowe i średnie otrzymał we Wrześni w woj. poznańskim. Jesienią roku 1939 wysiedlony z terenów zajętych przez Rzeszę, spędził wraz z rodzicami lata okupacji w województwie kieleckim. Po powrocie do Wrześni w r. 1945, ukończył tam naukę w Państwowym, Gimnazjum i Liceum o profilu humanistycznym. Świadectwo dojrzałości otrzymał w czerwcu 1947, i w tym samym roku wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi. Po dwu latach studiów filozoficznych, w październiku r. 1949, został skierowany przez bpa Michała Klepacza na dalsze studia teologiczne do Fryburga Szwajcarskiego. Tam też otrzymał święcenia kapłańskie z rąk bpa Fr. Charrière w dniu 20 sierpnia 1952 r.

Dalsze studia uniwersyteckie odbywał nadal we Fryburgu, pod kierunkiem dominikańskich egzegetów tej miary co M. E. Boismard, F. M. Braun czy C. Spicq. Ten ostatni był promotorem pracy doktorskiej ks. Stachowiaka z zakresu biblistyki (22.6.1955), ocenionej „summa cum laude” i ogłoszonej drukiem we Fryburgu w r. 1957. Zaraz po doktoracie rozpoczął ks. Stachowiak specjalistyczne studia w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, osiągając kolejno bakalaureat (1956), licencjat (1957) i kandydaturę ad doctoratum (1958). W roku 1958 uczestniczył też w naukowej podróży do Libanu, Syrii, Jordanii, Egiptu i Izraela, celem zapoznania się z badaniami archeologicznymi (Qumran) i topografią krajów biblijnych.

Wyprawie tej przewodniczył szwajcarski profesor Herbert Haag, twórca sławnego Bibel-Lexikon (w leksykonie Haaga znajdują się później liczne hasła przygotowane przez ks. Stachowiaka).

Po powrocie do kraju w r. 1958, ks. Stachowiak został profesorem Piśma świętego i zarazem wychowawcą w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Jednocześnie przygotowywał pod kierunkiem prof. K. Prümma SJ rozprawę doktorską z zakresu nauk biblijnych, którą w r. 1962 przedłożył w Papieskim Instytucie Biblijnym. Praca ta, zatytułowana *Die paulinischen Paränesen und die Unterweisung über die zwei Geister in Qumran*, zyskała ocenę „summa cum laude” i zapewniła Mu tytuł doktora nauk biblijnych. W r. 1963 uzyskał na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim stopień doktora teologii na podstawie ogublikowanej uprzednio pracy *Chrestotes, ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart*. Ówczesny rektor KUL, ks. prof. Marian Rechowicz, zaproponował Mu wówczas podjęcie dalszej pracy naukowej w kierunku habilitacji. W roku 1966 został powołany w skład Komisji Kwalifikacyjnej, jaka przy niemożności wyjazdów na studia rzymskie miała nadawać w KUL-u uprawnienia do wykładania katolickiej biblistyki w Polsce. W tym samym roku ks. rektor Granat powierzył Mu wykłady na sekcji biblijnej KUL-u. Rozprawa habilitacyjna, będąca podsumowaniem dotychczasowych badań ks. dra Stachowiaka, została przedstawiona do oceny Wgdziałowi Teologicznemu KUL w maju 1967 roku pt. *Genesa i rozwój dualistycznej antropologii qumrańskiej*. Kololowium habilitacyjne (25.11.1967) było podstawą nadania ks. Stachowiakowi tytułu naukowego docenta, zatwierdzonego w następnym roku przez Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego. Wówczas też Rada Wydziału Teologicznego KUL powierzyła Mu Katedrę Filologii Biblijnej, która po reorganizacji Szkoły Biblijnej została przemianowana na I Kat. Egzegezy Książ ST. Profesorem nadzwyczajnym mianowano Go w r. 1974, a profesorem zwyczajnym w r. 1981.

Do przejścia na emeryturę (1996) dojeżdżał systematycznie z Łodzi do Lublina z wykładami, pełniąc jednocześnie szereg funkcji na KUL-u. Przez kilka kadencji był przewodniczącym Senackiej Komisji do spraw Nauki. Był też czynnym członkiem Towarzystwa Naukowego KUL (od r. 1983) oraz Międzynarodowej Organizacji Studiów nad ST (IOSOT, od r. 1977). Z licznych prac redakcyjnych należy wymienić zwłaszcza redakcję Biblii Tysiąclecia (Stary Testament, od r. 1970), serii komentarzy KUL-owskich do ST w „Pallottinum” (od 1978), czy tzw. „Biblii Lubelskiej” (St. od r. 1986). W Encyklopedii Katolickiej KUL kierował redakcją działu teologii biblijnej a od r. 1985 współredagował poczytną serię książkową *Jak rozumieć Pismo św.* W latach 1988–1993 pełnił obowiązki przewodniczącego biblistów polskich, organizując doroczne sympozja biblijne. Do najbardziej prestiżowych wyróżnień ks. prof. Stachowiaka należy członkostwo w Papieskiej Komisji Biblijnej (od 15.1.1990 roku do śmierci). Wiązało się to z uciążliwymi wyjazdami każdego roku na sesje do Rzymu. Po upływie pięcioletniej kadencji prosił więc o zwolnienie z tych prac; na osobistą prośbę Ojca św. pozostał jednak do końca. Te wszystkie prace, a zwłaszcza wyjątkowe kompetencje naukowe, zapewniły ks. Profesorowi w gronie polskich biblistów szczególnie prestiż.

2. DOROBEK NAUKOWY

Chcąc scharakteryzować niezwykle bogatą twórczość naukową ks Stachowiaka, trzeba przypomnieć, iż blisko 40 lat (od 1958 do śmierci) wykładał On egzegezę całego Pisma św. w Łódzkim Seminarium Duchownym i tamtejszej filii Akademii Teologii Katolickiej. Tak szeroki zakres wykładów, w połączeniu ze specjalistycznymi badaniami w ramach prac katedry na KUL-u, pozwolił na dokonanie cennych syntez, zarówno w formie monografii książkowych jak i artykułów encyklopedycznych. Cechowała je zawsze oryginalność ujęć i znajomość najnowszych nurtów w biblistyce światowej.

Główną dziedziną zainteresowań Profesora była egzegeza tekstu Staroego i Nowego Testamentu. Poświadczeniem tego nurtu pracy są wielkie komentarze biblijne: do Księgi Jeremiasza (1967), Barucha i Lamentacji (1968), Ewangelii św. Jana (1975) i do Izajasza i (1996). Pozwalają one wnikać w bogactwo warsztatu naukowego i potwierdzają rzetelne przygotowanie do trudnej pracy egzegety. Dzięki świetnej znajomości języków obcych, zwłaszcza niemieckiego, wyniki badań ks. Stachowiaka są dostępne również poza granicami Polski. Z egzegezą wiąże się ściśle szereg przekładów ksiąg biblijnych z języków oryginalnych. Oprócz wymienionych wyżej trzeba tu wymienić tłumaczenie Listu Jakuba w Biblii Tysiąclecia (1965), a w jej następnych wydaniach także przekład Psalmów i Księgi Daniela (1971). Ucząc języka aramejskiego, nieraz zwracałem uwagę studentów na solidność tego ostatniego przekładu.

Zainteresowania filologiczne ks. Profesora zdradzają artykuły poświęcone wokalizacji rękopisów qumrańskich w świetle materiałów porównawczych. Oprócz materiału dydaktycznego znajdujemy tam wiele cennych spostrzeżeń z dziedziny gramatyki i fonetyki hebrajskiej w jej historycznym rozwoju. Syntetyczne spojrzenie na kwestie filologiczne zawiera artykuł *Biblijne języki* w EK II.

Obok filologii, poczesne miejsce w badaniach ks. Stachowiaka zajmowały zawsze zagadnienia historyczno-biblijne, równie istotne dla współczesnej egzegezy. Przykładem może być nowa interpretacja historycznych uwarunkowań tradycji kapłańskiej. Przedstawił ją Profesor w referacie o tzw. „przykazaniu noachickim” podczas światowego kongresu biblistów w Wiedniu w sierpniu 1980 r. W późniejszych pracach wiele uwagi poświęcał także środowisku historycznemu, w jakim powstawała Księga Izajasza.

Kolejną dziedziną zainteresowań ks. Stachowiaka była teologia biblijna. Zagadnienia teologiczne jako wynik krytycznej egzegezy tekstu podejmował On zwłaszcza w odniesieniu do najdawniejszych tradycji literackich Staroego Testamentu, przedstawiając je w kolejnych etapach rozwojowych. Synteza tych tematów pojawia się często w monograficznych artykułach Encyklopedii Katolickiej. Szczególnie miejsce w swych badaniach poświęcał tradycjom etycznym, zarówno w ścisłym jak i w szerszym znaczeniu tego słowa. Zupełną nowością jest podjęty już w doktoracie temat historii parenezy biblijnej na tle tradycji mądrościowych. Autor wskazuje na środowiska, w jakich taka refleksja się rozwijała, oraz na czynniki sprzyjające jej rozwojowi. Najważniejsze opracowania z tego cyklu, napisane po niemiecku, kreślą linię łączącą początki mądrości sentencjonalnej, pielęgnowanej

przez „starszych” i przekazywanej ustnie, z formalnymi parenezami grupującymi te popularne refleksje etyczne w charakterystyczne zbiory, których przekładów dostarcza literatura międzytestamentalna. Na tym tle rozwija się w NT pouczenie moralne stanowe, wraz z szeregiem gatunków literackich, jak katalogi cnót, kodeksy postępowania w rodzinie itp.

Na koniec trzeba wspomnieć o opracowaniu przez ks. Stachowiaka historii polskiej biblistyki. Dotychczas istniały w tej dziedzinie tylko drobne przyczynki, szczególnie zaś zaniedbany był okres XIX wieku. W ramach wielotomowej *Historii Teologii Katolickiej* w Polsce (pod. red. ks. bpa Rechowicza) przedstawił ks. Stachowiak rozwój biblistyki pod trzema zaborami, a następnie w początkach niepodległości Polski. Te trudne dziesięciolecia ilustrują powolny wzrost refleksji egezygetycznej na ziemiach polskich. Pozwala to dostrzec, jak wyzwalała się ona z zależności apalogetycznych, z funkcji czysto pastoralnych, aby wreszcie dołączyć do głównego nurtu naukowych badań biblijnych. Uzupełnieniem tego opracowania jest artykuł *Katolicka biblistyka polska 1900–1945*. Tu akcent spoczywa na latach międzywojennych, kiedy to polska biblistyka stała się prawdziwie współczesną.

Skrótowe z konieczności opracowanie dorobku naukowego ks. prof. L. R. Stachowiaka wskazuje na rozległość Jego zainteresowań i na ogromny wkład w naukową biblistykę polską. Princeps exegetarum Poloniae z całą pewnością zasługuje na szereg szczegółowych prac, które ukazały ten dorobek bardziej całościowo i dogłębnie. Jako Jego uczeń i współpracownik, muszę na koniec podkreślić Jego walory dydaktyczne i wielką kulturę osobistą. To wszystko pozwala żywić nadzieję, że Jego trud wychowawczy i wzór Uczonoego będą długo owocowały w przyszłych pokoleniach polskich biblistów.

Lublin

Ks. ANTONI TRONINA

BIBLIOGRAFIA PUBLIKACJI KS. PROF. L. R. STACHOWIAKA

1956

1. Der Christ und die Güte. „Schweizerische Kirchenzeitung” 124 (1956) 433–435. 464–466.

1957

2. Chrestotes, ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart. Fribourg (Suisse) 1957, ss.VI+ 137 (Studia Friburgensia NF 17).

1958

3. Hoffnung und Verzweiflung in biblischer Sicht, „Anima” 13 (1958) 111–118 (wspólnie z H. Haagem).

1959

4. Güte, art. w: Bibeltheologisches Wörterbuch (wyd. J. B. Bauer), Graz 1959 (3. wyd. 1967), 648–657.

1960

5. [Rec.]: E. Pax Epiphaneia. München 1955, RBL 13 (1960) 365–369.
6. Refleksje nad biblijnym pojęciem pokory, RBL 13 (1960) 199–216.

1961

7. Dzieje ostatnich sporów biblijnych, „Znak” 13 (1961) 943–969.
8. Etyka Zrzeszenia z Qumran a etyka św. Pawła, w: Ze współczesnej problematyki biblijnej. Lublin 1961, s. 115–130.

1963

9. Die Antithese Licht – Finsternis, ein Thema paulinischer Paränese, „Tübingen Theologisches Zeitschrift” 143 (1963) 385–421.
10. Paraenesis paulina et Instructio de duobus spiritibus in „Regula Qumranensi”, „Verbum Domini” 41 (1963) 245–250.
11. Człowiek między światłem a ciemnością według św. Pawła, w: Studia biblijne i archeologiczne. Poznań 1963, 179–197.
12. Modlitwa w Piśmie św. AK 66 (1963) 299–309.

1964

13. Teologiczno-biblijna problematyka czasu, RBL 17 (1964) 291–303.
14. Traktat teologiczno-moralny o dwóch duchach w regule Zrzeszenia z Qumran, AK 67 (1964) 219–228.

1965

15. List św. Jakuba, w: Pismo święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia) w przekładzie z języków oryginalnych, Poznań 1965 (i kolejne wydania).

1966

16. V Międzynarodowy Kongres Studiów Starego Testamentu w Genewie, CT 36 (1966) 238–244.

1967

17. Spór między Jahwe a Izraelem (Jr 2,1–20), RBL 20 (1967) 72–85.
18. Jeremiasz – prorok Izraela, CT 37 (1967) 35–48.
19. [Rec.] Księga Jeremiasza w BT wyd. 1, RTK 14 (1967) 89–92.
20. Księga Jeremiasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Poznań 1967, ss. 536 (PSST X, 1).
21. Hass, art. w: Bibeltheologisches Wörterbuch (wyd. J. B. Bauer), Graz 1967 (wyd. 3) s. 664–669.
- 21a. Teologiczny temat dwóch duchów w pismach qumrańskich, ZN KUL 10 (1967) z. 3, s. 37–52.

1968

22. Fäulnis, art. w: Bibel-Lexikon (wyd. H. Haag, Einsiedeln 1968 (wyd. 2), kol. 472–473).
23. Güte, art. tamże, kol. 646.
24. Langmut, art. tamże, kol. 1015.
25. Sanfmut, art. tamże, kol. 1521.

26. Sauerteig, art. tamże, kol. 1528.
 27. Verfolgung; art. tamże, kol. 1816–1817.
 28. Vielen (die), art. tamże, kol. 1848–1849.
 29. Lamentacje. Księga Barucha. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Poznań 1968, ss. 182 (PSST X, 2).
 30. Biblijna koncepcja człowieka, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2. Warszawa 1968, s. 209–226.

1969

31. W poszukiwaniu chrześcijańskiego sensu Starego Testamentu, AK 72 (1969) 418–426.
 32. Bóg działa w historii zbawienia ku Chrystusowi, WDŁ. 43 (1969) 243–257.
 33. Geneza dydaktycznego schematu dwóch dróg w piśmiennictwie qumrańskim i międzytestamentalnym, RBL 22 (1969) 75–85.
 34. Zagadnienie dualizmu antropologicznego w Starym Testamencie i literaturze międzytestamentalnej, STV 7 (1969) nr 2, s. 3–32.

1970

35. Teologia życia w Starym Testamencie, RTK 17 (1970) z. 1, s. 12–21.
 36. Pouczenia moralne w starszych tradycjach prorockich, ZN KUL 13 (1970) nr 1, s. 3–10.
 37. Nowe wydanie krytyczne Biblii Hebrajskiej, RBL 23 (1970) 232–234.

1971

38. Na ile prawdy i normy Starego Testamentu zachowały wartość dla kształtowania dzisiejszej doktryny moralnej, AK 76 (1971) 208–218.
 39. Apokaliptyka i eschatologia u progu ery chrześcijańskiej, AK 77 (1971) 57–68.
 40. Historia i eschatologia u proroków, RTK 18 (1971) z. 1, s. 85–95.
 41. Księga Jeremiasza, w: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*, wyd. 2, Poznań 1971., s. 907–968.
 42. Księga Daniela, tamże, s. 1030–1050.
 43. Księga Psalmów, tamże, s. 570–711 (współtłumacz A. Jankowski).

1972

44. Odwieczne pochodzenie Słowa (J 1,1–5), RBL 25 (1972) 156–168.
 45. Symboliczne czynności jako forma przekazu prorockiego, w: *Współczesna biblistyka katolicka (1945–1970)*. Red. J. Łach, M. Wolniewicz, Warszawa 1972, s. 79–90.
 46. Starotestamentalna koncepcja Boga, RTK 19 (1972) z. 1, s. 61–72.

1973

47. [Rec.]: Ist Adam am allem schuld? Pr. zbior. Innsbruck 1971. STV 11,2 (1973) 327–333.
 48. Adam, art w EK I (1973), kol. 67–70.
 49. Alleluja, tamże, kol. 377–378.
 50. Amhaarec, tamże, kol. 454.

51. Angelofania, tamże, kol. 549.
 52. Anioł w ST i literaturze międzytestamentalnej, tamże, kol. 605–607.
 53. Antropologia biblijna – ST, tamże, kol. 690–692.
 54. Antropomorfizm w Piśmie św., tamże, kol. 703.
 55. Apokaliptyka, tamże, kol. 753–755.
 56. Apokryfy ST, tamże, kol. 758–761.
 57. Asceza – judaizm, tamże, kol. 785–786.
 58. Aszera, tamże, kol. 1022–1023.
 59. Asztarte, tamże, kol. 1023.
 60. Baal, tamże, kol. 1227–1228.
 61. Babilońska niewola, tamże, kol. 1238–1239.
 62. Baltazar, tamże, kol. 1289.
 63. Bałhochwalstwo, tamże, kol. 1295–1296.
 64. Rozwój norm moralnych w historii zbawienia Starego Testamentu, AK 81 (1973) 39–49.
 65. Spotkanie Jezusa z Nikodemem, RTK 20 (1973) z. 1, s. 69–81.
 66. Literackie i egzegetyczne problemy perykopy o chlebie z nieba (J 6,22–59), STV 11,2 (1973) 57–74.
 67. Teologia słowa prorockiego w Starym Testamencie, w: Z zagadnień kultury chrześcijańskiej, Warszawa 1973, 111–118.
 68. Prorocy i księgi prorockie, w: Wstęp do Starego Testamentu (red. S. Łach), Poznań 1973, 373–500.

1974

69. Godność mesjańska Jezusa w Ewangelii Janowej, w: Mesjasz w biblijnej historii zbawienia (red. S. Łach), Lublin 1974, 363–373.
 70. Modlitwa arcykapłańska (J 17), RTK 21 (1974) z. 1, s. 85–94.
 71. Bóg w pismach starotestamentalnych i literaturze międzytestamentalnej, w: O Bogu dziś (red. B. Bejze), Warszawa 1974, 155–170.
 72. Eschatologia Ewangelii według św. Jana, w: Materiały Kongresu Biblistów w Krakowie (red. S. Grzybek i J. Chmiel), Kraków 1974, 150–173.
 73. Pismo święte o powstaniu życia, AK 83 (1974) 371–382.
 74. Jak rozumieć biblijne wypowiedzi o człowieku, STV 12,1 (1974) 167–176.

1975

75. Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Poznań 1975, ss. 456 (PSNT IV).
 76. Ewangelia według św. Jana, w: Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu. Poznań 1975, 359–514.
 77. List św. Jakuba, tamże, 1041–1066.
 78. Pierwszy list św. Piotra, tamże, 1067–1090.
 79. Drugi list św. Piotra, tamże, 1091–1104.
 80. Pierwszy list św. Jana, tamże, 1105–1127.
 81. Drugi list św. Jana, tamże, 1128–1130.
 82. Trzeci list św. Jana, tamże, 1131–1133.

83. List w. Judy, tamże, 1134–1138.

84. Dobry Pasterz (J 10,1–21), RTK 22 (1975) z. 1, s. 75–84.

85. Tematy teologiczno-biblijne: choroba, uzdrowienie, problematyka zła, WDL. 49 (1975) 80–88.

86. Filologiczne uwagi do Reguły Zrzeszenia, w: Materiały do wykładów z biblistyki (red. S. Łach, M. Filipiak), Lublin 1975, 167–183.

1976

87. Elementy eklezjalne w objawieniu Starego Testamentu, ZN KUL 19 (1976) nr 1, s. 11–21.

88. Rozwój nauk biblijnych w XIX i pocz. XX wieku, w: Dzieje teologii katolickiej w Polsce w wieku XIX i XX (red. M. Rechowicz), t. 3, Lublin 1976, 33–66.

89. Ostatni dialog Jezusa z niewierzącym światem, w: Warszawskie Studia Biblijne (red. J. Frankowski, B. Widła), Warszawa 1976, 111–120.

90. Auf den Spuren der Paränese im Alten Testament, CT 46 (1976) fasc. spec., s. 58–79.

91. Królestwo Boże w najstarszych tradycjach Starego Testamentu, w: Królestwo Boże w Piśmie świętym (red. S. Łach, M. Filipiak), Lublin 1976, 11–16.

92. Osiem błogosławieństw na tle pojęć etycznych mieszkańców Palestyny w epoce Chrystusa, RTK 23 (1976) z. 1, 49–59.

93. Baranek – ST, art. w EK II (1976), kol. 4.

94. Bar Kochba, tamże, kol. 33.

95. Baruch, tamże, kol. 89–90.

96. Barucha księga, tamże, kol. 90–91.

97. Belial, tamże, kol. 201.

98. Biblia III. Tekst ST, tamże, kol. 389–394.

99. Biblijna teologia – ST, tamże, kol. 469–472.

100. Biblijne języki, tamże, kol. 476–481.

101. Biblijny styl, tamże, kol. 492–494.

102. Błuznierstwo – ST, tamże, kol. 669–670.

103. Błogosławieństwo – ST, tamże, kol. 682–683.

104. Bojaźń Boża – ST, tamże, kol. 740–741.

105. Bóg w ST, tamże, kol. 902–909.

1977

106. A Bogiem było Słowo (J 1,1). Pochodzenie i sens Janowego określenia Logos, w: Studia z filozofii Boga t. 3 (red. B. Bejze), Warszawa (1977) 121–123.

107. Osiem błogosławieństw na tle pojęć etycznych mieszkańców Palestyny, w: Bóg, Dekalog, Błogosławieństwa, Modlitwa (red. A. Święcicki), Kraków 1977, 135–147.

108. Filologiczne uwagi do Reguły Zrzeszenia, cz. 2, w: Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki, t. 2 (red. S. Łach, M. Filipiak, H. Langhammer), Lublin 1977, 141–163.

109. Grzech narodu i możliwość ratunku według Iz 1,2–17, RTK 24 (1977) z. 1, s. 5–9.

1978

110. Międzynarodowy Kongres International Organization for the Study of the Old Testament w Göttingen (21–26 VIII 1977), ZN KUL 21 (1978) nr 1, s. 90–91.
111. W poszukiwaniu parenezy w Starym Testamencie, CT 48 (1978) fasc. 2, s. 35–57.
112. Pouczenia etyczne w literaturze międzytestamentalnej, CT 48 (1978) fasc. 3, s. 43–62.
113. Katolicka biblijstka polska 1900–1945, w: W kierunku kultury chrześcijańskiej, Warszawa 1978, 551–567.
114. Die sittlichen Mahnungen in der intertestamentalen Literatur, CT 48 (1978) fasc. spec., s. 4160.
115. Prorocy jako zjawisko religijne starożytnego Wschodu, RTK 25 (1978) z. 1, s. 23–36.
116. Problematyka zła w Starym Testamencie, w: Studio lectionem facere (red. S. Łach, J. Szlaga), Lublin 1978, 198–202.
117. Idea życia po śmierci, tamże, 217–220.
118. Die „ekklesialen” Bilder und Formen im Alten Testament, ZN KUL 21 (1978) nr. spec., s. 49–57.

1979

119. Dwa aktualne zagadnienia teologiczno-biblijne, w: MPWB t. 3, Lublin 1979, 99–106.
120. Posłannictwo Deuteroizajasza w świetle Iz 40,1–11 i późniejszej tradycji tego tekstu, STV 17 (1979) nr 1, s. 57–70.
121. Nadchodzący dzień Jahwe (Iz 2,6–22), RTK 26 (1979) z. 1, s. 25–34.
122. Charyzmat, art w: EK III (1979), kol. 92–93.
123. Chasydyzm, tamże, kol. 101–102.
124. Chrystus Janowy, tamże, kol. 368–370.
125. Ciało ludzkie – ST, tamże, kol. 443–444.
126. Cierpienie – ST, tamże, kol. 478–479.
127. Cierpliwość – ST, tamże, kol. 481.
128. Cud – ST, tamże, kol. 645–648.
129. Daniel, tamże, kol. 1003–1004.
130. Daniela Księga, tamże, kol. 1010–1011.

1980

131. Die Paränese im Qumran-Schrifttum, Folia Orientalia 21(1950) 117–128.
132. Wizja chwały Jahwe a misja Izajasza proroka (Iz 6,1–13), RTK 27 (1980) z. 1, s. 15–26.
133. Wartości etyczne tradycji o przymierzu, w: Biblia księga życia Ludu Bożego (red. S. Łach, M. Filipiak), Lublin 1980, 19–27.
134. Odpuszczenie grzechów w pismach prorockich, tamże, 61–70.
135. Ks. Aleksy Klawek jako egzegeta i tłumacz Biblii, RBL 33 (1980) 191–201.
136. Prorocy – słudzy słowa, Katowice 1980, ss. 285.
137. Biblijny obraz małżeństwa: od Starego do Nowego Testamentu, ZN KUL 23 (1980) nr 3, s. 17–24.

1981

138. Wyrok na Babilon w ocenie Iz 13,1–22, RTK 28 (1981) z. 1, s. 13–23.
139. Der Sinn der sogenannten noachitischen Gebote (Gen IX, 1–17), w: Congress Volume Vienna 1980, Leiden 1981, 395–404 (Vetus Testamentum Supplement 32).
140. Die Prophetie als religiöses Phänomen des Alten Orients; w: Dein Wort beachten, Leipzig 1981, 58–75.
141. Die Sendung Deuterojesajas im Lichte von Jes 40,1–11, tamże, 102–115.
142. Komentarze do czytań biblijnych (Iz, Jr, Ba, J), w: Komentarze biblijne do czytań liturgicznych red. S. Łach, t. 1–4. Lublin 1981.

1982

143. Idea życia po śmierci w Starym Testamencie, w: MPWB t. 5, Lublin 1982, 9–26.
144. Biblijny obraz małżeństwa, tamże, 163–168.
145. Imperium neoasyryjskie a Juda w połowie w. VIII, RTK 29 (1982) z. 1, s. 29–44.
146. Przymierze a przykazania noachickie (Rdz 9,1–17), ZN KUL 25 (1982) nr 1, s. 17–27.

1983

147. Badania nad napomnieniami moralnymi św. Pawła w XX w. CT 53 (1983) fasc. 2, s. 47–64.
148. Koncepcja człowieka w Starym Testamencie, w: MPWB t. 6, Lublin 1983, 13–23.
149. Wystąpienie Izajasza wobec Achaza, tamże, 111–128.
150. Eschatologia Księgi Izajasza, CT 53 (1983) fasc. 3, s. 25–36.
151. Usprawiedliwienie starotestamentalne a doskonałość ewangeliczna, w: Kultura życia wewnętrznego, Wrocław 1983, 23–36.
152. Das Problem der Eschatologie im Buche Jesaja, CT 53 (1983) fasc. spec., s. 133–145.
153. Die Erforschung der paulinischen Paränesen im XX. Jahrhundert, tamże, 177–194.
154. Dualizm w Piśmie św., art w: EK IV (1983). kol. 262–264.
155. Duch w Biblii i literaturze międzytestamentalnej, tamże, kol. 278–280.
156. Duch Boży, tamże, kol. 280–281.
157. Dusza ludzka III. A: Pismo św., tamże, kol. 381.
158. Dzień Jahwe, tamże, kol. 590–591.
159. El, tamże, kol. 872.
160. Elohim, tamże, kol. 900–901.
161. Eschatologia – ST, tamże, kol. 1107–1109.
162. Ewa, tamże, kol. 1368–1370.

1984

163. Stary Testament o Bogu jedynym, transcendentnym i osobowym, w: W kręgu Dobrej Nowiny (red. J. Szłaga), Lublin 1984, 111–127.

164. Druga pieśń o Słudze Jahwe (Iz 49,1–15), RTK 31 (1984) z. 1, s. 31–42.

165. Maryja w Kanie Galilejskiej, w: U boku Syna (red. J. Szlaga), Lublin 1984, 85–94.

166. Od „zgromadzenia Jahwe” do Kościoła. Elementy eklezjalne w Starym Testamencie, w: Kościół w świetle Biblii (red. J. Szlaga), Lublin 1984, 9–20.

1985

167. Opowiadanie biblijne o potopie na tle historii początków, AK 95 (1985) 96–109.

168. Dary Ducha dla potomka Dawidowego oraz jego przyszłe powszechne królestwo pokoju (Iz 11,1–10), w: MPFWB t. 6, Lublin 1985, 23–37

169. Groźby Tritoizajasza dla odstępców i obietnice dla gorliwych (Iz 65,1–25), RTK 32 (1985) z. 1, s. 33–46.

1986

170. Książę pokoju (8,23b–9,6), RTK 33 (1986) z. 1, s. 23–35.

1987

171. Społeczność Boża po powrocie z niewoli (Iz 56,1–12), RTK 34 (1987) z. 1, s. 5–22.

172. Co to jest eschatologia biblijna?, w: MPWB t. 8, Lublin 1987, 7–16.

173. Eschatologia w Iz 24–27, tamże, 41–50.

1988

174. Potop biblijny, Lublin 1988 (wyd. 3, 1996), ss. 186 (Jak rozumieć Pismo św. 4).

175. Dawid a Saul na tle genezy monarchii izraelskiej, STV 26 (1988) nr 1, s. 15–36.

1989

176. Rzeczy „dawne” i rzeczy „nowe” w wypowiedziach Deuteroizajasza, RTK 35 (1989) z. 1, s. 15–25.

177. Stary Testament w świetle ostatnich badań krytycznych, RBL 42 (1989) 1–10.

178. Gehenna, art w: EK V, kol. 928.

179. Gilgamesz, tamże, kol. 1078–1079.

180. Głowa – ST, tamże, kol. 1139–1140.

181. Głód – ST, tamże, kol. 1146–1147.

182. Gnoza I. 1–4, kol. 1208–1210.

183. Góra – St, tamże, kol. 1368–1369.

1990

184. Wstęp do Starego Testamentu (red. Stachowiak), Poznań 1990, ss. 496. (Wstęp do Pisma św. t. III).

185. Ogólna charakterystyka proroków, tamże, 237–270.

186. Prorocy więksi, tamże, 271–314.13

187. Księga Psalmów, tamże, 347–383.

188. Założenia teologiczne jahwistycznego i kapłańskiego opisu potopu (Rdz 6,5–9,17), w: *Studium Scripturae anima theologiae. Prace ofiarowane Ks. Prof. St. Grzybkowi* (red. J. Chmiel, T. Matras), Kraków 1990, 291–301.

1991

189. *Księga Izajasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1991, ss. 293, (Biblia Lubelska).

1992

190. Akcenty ekologiczne w opisie potopu Rdz 6–9, RTK 38–39 (1991–1992) z. 1, s. 17–26.

1993

191. Zbawcze działanie Boże a grzechy Izraela według Iz 59,1–21, w: *Agnus et Sponsa. Prace ofiarowane o. Prof. A. Jankowskiemu OSB* (red. T. Dąbek, T. Jelonek), Kraków 1993, 271–280.

192. Myśl religijna i teologiczna Księgi Izajasza, RT 40 (1993) z. 1, s. 21–41.

193. Grzech – ST, art. w: EK VI (1983), kol. 265–267.

194. Grzech pierwotny I – ST, tamże, kol. 282.

195. Hebrajczycy, tamże, kol. 606–607.

1994

196. Eschatologiczny los Jerozolimy i jej ludu. Refleksje biblijne nad Iz 66,6–25, ŁST 3 (1994) 239–246.

197. Problem prozelityzmu w judaizmie do I wieku po Chrystusie, RT 41 (1994) z. 1, s. 55–64.

1995

198. Akcenty uniwersalistyczne w księgach Jonasza i Rut, RT 42 (1995) z. 1, s. 17–25.

199. [Rec.] A. Świderkówna, Rozmowy o Biblii, ŁST 4 (1995) 245–246.

1996

200. Geneza Księgi Izajasza 1–39, RT 43 (1996) z. 1, s. 43–53.

201. *Księga Izajasza I (1–39). Wstęp – przekład z oryginału komentarz*. Poznań 1996, ss. 500 (PSST IX, 1).

202. *Księga Izajasza II–III (40–66). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*. Poznań 1996, ss. 356.

203. Walka z kultem Baala w Starym Testamencie, w: *Światła Prawdy Bożej. Ks. Prof. L. Stachowiakowi w 70. rocznicę urodzin* (red. E. Szewc), Łódź 1996, s. 263–270.

1997

204. Sprawiedliwość i doskonałość w Starym Testamencie, w: *W posłudze Słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona Ks. Prof. J. Kudasiewiczowi z okazji 70-lecia urodzin* (red. S. Bielecki i in.), Kielce 1997, 136–142.

205. Księga Jeremiasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz. Lublin 1977 (Biblia Lubelska).

206. Isztar, art w: EK VII (1977)

207. Izajasz, tamże

208. Izajasz Księga, tamże

209. Izrael – ST, tamże

210. Jahwe, tamże

211. Jana Ewangelia, tamże

212. Jeremiasz, tamże

213. Jeremiasza Księga, tamże

214. Biblijna koncepcja etosu wyzwolenia społecznego. w: Życie społeczne w Biblii (red. A. Witaszek), Lublin 1997, 57–66.

Lublin

Ks. ANTONI TRONINA

O. Franciszek Małaczyński OSB

Ś.P. O. ADRIEN NOCENT OSB (1913 – 1996)

Dnia 9 grudnia 1996, w Opactwie św. Anzelma w Rzymie przeszedł do wieczności o. Adrien Nocent OSB, emerytowany profesor Akademii św. Anzelma, jeden z współzałożycieli Papieskiego Instytutu Liturgicznego i redaktor naczelny kwartalnika *Ecclesia Orans*. Miał 83 lata życia, 63 lata życia zakonnego i 58 lat kapłaństwa.

O. Nocent urodził się w Marcinelle w Belgii w roku 1913. Mając 19 lat wstąpił do Opactwa benedyktyńskiego w Maredsous, gdzie otrzymał imię Adrian. Pierwsze śluby złożył 15 stycznia 1933 roku, 31 lipca 1938 roku został wyświęcony na kapłana. W czasie drugiej wojny światowej pełnił obowiązki kapelana wojskowego. Wolne chwile wykorzystywał na studium ojców Kościoła.

W czasie studiów teologicznych w Opactwie Mont-César w Louvain o. Nocent spotkał dwóch wybitnych autorów w dziedzinie liturgii: o. Bernarda Capelle i o. Bernarda Botte. Pod ich wpływem skoncentrował się na studiach liturgii. W roku 1952 zaczął wykładać w ośrodku „Lumen vitae” w Brukseli. W roku 1956, mając 43 lata, rozpoczął studia w Wyższym Instytucie Liturgicznym w Paryżu, równocześnie studiował w Ecole pratique des hautes études na Sorbonie. Obydwie uczelnie ukończył z dyplomami. W roku 1960 rozpoczął wykłady na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii św. Anzelma w Rzymie. Razem z ojcami Salwatorem Marsili OSB i Cyprianem Vaggagini OSB zorganizował Papieski Instytut Liturgiczny,

który najpierw stanowił sekcję Wydziału Teologicznego, a później stał się samodzielnym Wydziałem Liturgicznym i przygotował wykładowców liturgii oraz pracowników odnowy liturgii w diecezjach całego Kościoła. O. Nocent wykładał historię ksiąg liturgicznych i mocno podkreślał, że odnowa liturgii musi się opierać na dobrej znajomości źródeł starożytnych i średniowiecznych. O. Nocent prowadził również seminaria naukowe i promował wielu doktorów z różnych kontynentów.

Znając jego przygotowanie, Rada do Wykonania *Konstytucji o liturgii* wielokrotnie powierzała mu prace nad częściami nowych ksiąg liturgicznych. Utworzona później Kongregacja Kultu Bożego prosiła o wyrażenie opinii o projektowanych księgach. O. Nocent publikował wiele książek i artykułów, w których uzasadniał zmiany wprowadzone w liturgii i wskazywał, że tzw. „nowe” obrzędy często są powrotem do pierwotnej tradycji Kościoła. Był ceniony jako konferencjonista i w czasie ferii akademickich odwiedził z wykładami Kanadę, Stany Zjednoczone, Kamerun, Senegal i Togo. Odwiedził także ponad 30 diecezji we Włoszech.

Po przejściu na emeryturę o. Nocent został w Opactwie św. Anzelma w Rzymie jako redaktor naczelny nowo założonego kwartalnika „Ecclesia Orans”. Pozyskał wielu wybitnych współpracowników i postawił kwartalnik na wysokim poziomie naukowym.

Ufamy, że Bóg wynagrodzi trud wiernego sługi, z którego pracy korzysta cały Kościół.

Tyniec

O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB

R E C E N Z J E i P R Z E G L Ą D Y

Ks. BOGDAN PONIŻY, *Korzenie przestania biblijnego Nowego Testamentu*, Gniezno 1997, str. 188.

Omawiany cykl konferencji pod wyżej podanym tytułem powstał z inicjatywy ks. prof. dra hab. Henryka Muszyńskiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego, który jako biblista chciał tą drogą przybliżyć szerszemu ogółowi wiernych objawione w Piśmie świętym słowo Boże. Powyższe konferencje zostały wygłoszone na falach „Radia Maryja” w dniach od 30.03 do 13.07. 1996 i połączone były po ich wygłoszeniu z dyskusją „na żywo”, co znalazło swój wyraz w pytaniach stawianych prelegentowi i w odpowiedziach umieszczonych po każdej konferencji. Z wydrukowanych zarówno konferencji jak i odpowiedzi wynika, że zostały one pozytywnie przyjęte i Autor tych konferencji osiągnął zamierzony przez siebie cel: przybliżyć słuchaczom tak bardzo potrzebną nam znajomość Pisma świętego.

Należy się Autorowi wygłoszonych i wydrukowanych konferencji wielkie uznanie, zarówno za przekazaną konsekwentnie treść jak i sposób re-

alizacji zamierzonego celu. Przede wszystkim Autor przekazując treść głównie Nowego Testamentu „osadził” ją w Starym Testamencie. Uodowodnił w swoich konferencjach słuszność augustynowskiej zasady, że „Nowy Testament zawiera się już w Starym, a Stary tłumaczy się przez Nowy”.

Bardzo dobrze postąpił Autor zaczynając swoje konferencje od omówienia roli i znaczenia świątyni jerozolimskiej, największej świętości narodu wybranego, wokół której skupiało się całe życie Izraelitów. Bardzo słusznie, Autor omawiając rolę i znaczenie świątyni prezentuje ją na dwóch poziomach: na poziomie historycznym i teologicznym. Informacje historyczne o wszystkich trzech świątyniach (Salomona, Zorobabela i Heroda) pozwalają Autorowi wyciągnąć słuszny wniosek, że świątynia jest „domem Ojca”, jest znakiem obecności Bożej, jest miejscem w którym działał Mesjasz i gdzie miała miejsce tajemnica paschalna (por. s. 30n). Takie ustalenie zagadnienia pozwala ks. Poniżemu na wyciągnięcie bardzo słusznego wniosku, że Kościół Jezusa Chrystusa jest „domem modlitwy dla wszystkich narodów” (s. 34). Nawet człowiek jest świątynią Boga. Tu powołuje się Autor na wypowiedź św. Pawła: „Czy nie wiecie, że świątynia Boga jest święta i wy nią jesteście?” (1 Kor 3,11).

Wnioski teologiczne, jakie Autor wyciąga ze swoich refleksji pozwalają na postawienie tezy, że jego wypowiedź jest nie tylko konferencją, ale jest jak sam wielokrotnie to stwierdza (por. ss. 124; 135; 156; 175; 187 itd) katechezą, tzn. jest takim pouczeniem, które nie tylko oświeca umysł człowieka ale działa na jego wolę umacnia wiarę i świadomość religijną człowieka. Można powiedzieć, że właśnie z tej racji powyższe konferencje – katechezy zasługują na szczególne uznanie.

Jerozolima, jako miejsce, gdzie stała świątynia promieniowała swoją świetnością na inne miasta Ziemi Świętej takie jak Betlejem i Nazaret, gdzie mieszkający Izraelici mieli zawsze zwrócone oczy na miejsce, w którym przebywał Jahwe i gdzie mieszkali jak mówi prorok Ezechiel, Chwała Pańska. Z tej racji rodziła się u wierzących Izraelitów tęsknota za świętym miejscem i pragnienie częstego tam pielgrzymowania.

Mówiąc o pielgrzymowaniu Izraelitów do Jerozolimy słusznie Autor omawianej pozycji zwraca uwagę na cel pielgrzymek. Był nim udział modlitewny w trzech największych świętach narodowych jak Pascha, Pięćdziesiątnica i Święto Namiotów. (s. 112). Wszystkie te święta omawia Autor w aspekcie historycznym i teologicznym. Mówiąc o znaczeniu historycznym świąt Autor zaznacza, że odgrywały one „istotną rolę dla jedności narodo-religijnej Izraela, zarówno w okresie przedkrólewskim, jak i później, gdy nastąpiło zjednoczenie całego Izraela pod władzą jednego monarchy” (por. s. 113). Bardzo słusznie Autor po przedstawieniu historii powstawania świąt przechodzi do podkreślenia ich teologicznego znaczenia. Mówi, że „Istota tych świąt osadzała się na autentycznym spotkaniu pielgrzymów z żywym Bogiem” (s. 117) . „Uradowałem się, gdy mi powiedziano; pójdziemy do domu Pana” (Ps 122,1). Każdą swoją tezę Autor potwierdza cytatami z Pisma Świętego. Jest to jak zaznacza tytuł pracy, sięgnięcie do korzeni przesłania Nowego Testamentu.

Mówiąc o Nazarecie i o Betlejem, jak również o Jerozolimie, uwrażliwia słuchacza swoich wypowiedzi, jak również późniejszego czytelnika całej

pozycji, na rolę, jaką te miasta odegrały później w chrześcijaństwie. „Nazaret, jak stwierdza ks. Ponizy; to miejsce początku Tajemnicy Wciele-
nia, to strażnica ukrytego życia Syna Bożego” (s. 99). Tam znajduje się
dzisiaj najwspanialsza świątynia upamiętniająca scenę zwiastowania, wy-
budowana w 1969 r. z napisem na posadzce w grocie wmontowanej w świą-
tynię: „Hic Verbum Caro factum est”. Jakże to dziś ubogaca i wzmacnia
wiarę każdego pielgrzyma, który odwiedza tę bazylikę.

W tym samym duchu opisuje ks. Ponizy historię miasta Betlejem i rolę
synagog, zbudowanych przez Izraelitów po zburzeniu świątyni, a które
uświęcał swoją modlitwą i obecnością sam Jezus Chrystus „swoim zwycza-
jem w dzień szabatu” (s. 127).

Omawianą pracę uzupełniają jeszcze dodatki dotyczące sekty religijnej
Samarytan, których życie koncentrowało się w mieście Nablus, w centrum
Palestyny, a którzy przez swoją odrębność religijną wywarli znaczny wpływ
na Izraelitów zamieszkujących Judeę i Galileę. Mimo nieopryjacielskiej
postawy Samarytan do Żydów, to jednak św. Łukasz przytacza opowieść
o miłosiernym Samarytaninie (Łk 17,11–19) jako dowód, że trzeba umieć
zawsze wznieść się ponad osobiste animozje i być jak Chrystus zawsze mi-
łosiernym.

Dobrze, że Autor omawia w swej pracy inne ugrupowanie religijno-
polityczne, którego działalność odbiła się silnym echem w Nowym Testa-
mencie (por. s. 177) a które przez swoją ortodoksję i swoją koncepcję Boga
raz po raz popadało w konflikt z nauką Jezusa Chrystusa. Dobrze się stało,
że Autor poruszył ich, temat, bo w ten sposób ukazał przesadne przywią-
zanie faryzeusza do litery prawa (s. 181) i w ten sposób wypunktował róż-
nice między ich nauczaniem a nauczaniem Ewangelii.

Książkę kończy refleksja na temat diaspory i „Madrości Salomona”,
ukazując spotkanie się chrześcijaństwa z hellenizmem wykazując jak
chrześcijaństwo stało zawsze na straży wiecznotrwałych wartości nauki
Chrystusa i Jego Ewangelii.

Reasumując całość wypowiedzi książki ks. Ponizego należy z uznaniem
podkreślić jej wielką wartość i korzyści, jakie z niej może osiągnąć każdy,
kto weźmie tę katechezę do ręki i w oparciu o nią będzie pragnął zgłębić
swoją wiedzę o Biblii. Książka jest napisana językiem komunikatywnym,
jasnym i zrozumiałym, dlatego czyta się ją wielkim zainteresowaniem.
Gdyby Autor miał kiedyś zamiar wydać ją jeszcze raz, byłoby dobrze, żeby
dołączył do niej mapę Palestyny, szczególnie z czasów Chrystusa jak rów-
nież kilka fotografii miast, o których mówi w swej pracy, np. Jerozolimy,
Betlejem czy Nazaretu. Fotografie ożywiłyby opisywaną treść i utrwaliłyby
ją w pamięci czytelników.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

JOACHIM GNILKA, *Paulus von Tarsus Apostel und Zenge*, (Herder),
Freiburg 1997, ss. 321.

Do renomowanej serii komentarzy *Herders theologischer Kommentar
zum Neuen Testament* dołączono kolejny już suplement. Wykładający
ostatnio w Monachium Joachim Gnilka po dobrze przyjętej i wznawianej
monografii *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* daje całościowe

ujęcie osoby i dzieła Pawła z Tarsu. W samej herderowskiej serii ukazały się dotąd komentarze tegoż autora do Listu do Kolosan, Efezjan, Filipian i Filemona. Dwa z tych (List do Efezjan i Filipian) miały aż cztery wydania. Tym samym można spodziewać się, że synteza dokonana u schyłku kariery naukowej opiera się na rzetelnych badaniach dokonanych wcześniej.

Praca podzielona jest na 10 rozdziałów o bardzo zróżnicowanej objętości, w zależności od zakresu omawianego zagadnienia. Po sześć stron poświęca autor dla omówienia młodości i wychowania Szawła (rozd. II) oraz jego działalności prześladowczej, zakończonej powołaniem na apostoła (rozd. III). Ponad sto dziesięć stron zajmuje omówienie działalności misjonarskiej (rozd. IV) i niemal tyle samo przedstawienie Pawła jako teologa (rozd. VI). Syntetyczne i krótkie są rozdziały: omawiający historię badań i zagadnienie ich źródeł (rozd. I), ukazujący Pawła jako człowieka (rozd. VII), podejmujący próbę rekonstrukcji ostatniego okresu życia Apostoła (rozd. VIII), prezentujący stan badań odnośnie do chronologii (rozd. IX). Nowatorski w porównaniu z dotychczasowymi monografiami poświęconymi Pawłowi jest rozdział ukazujący rozwój wspólnot zakładanych przez Apostoła (rozd. V). Na tle życia społecznego ówczesnego *polis* w sposób plastyczny kreśli autor obraz życia pierwszych wspólnot kościelnych. Dzieło kończy prezentacja obrazu Pawła, jaki się wyłania z Pism popawłowych, przy czym osobno zostają potraktowane Dzieje Apostolskie, Listy Pasterskie oraz Listy do Kolosan i Efezjan (rozd. X).

W ostatnim czasie brakło tego typu monografii. Porównując opracowanie J. Gnilki z jednym z ostatnich opracowań, którego autorem jest G. Bornkamm (pierwsze wydanie – 1969, trzecie – 1977), dostrzec można nowość w ujęciu katolickiego egzegety. Gdy G. Bornkamm trzyma się tradycyjnego schematu, który ukazywał najpierw „życie i dzieło” (część I) a następnie „teologię” Pawła (część II), katolicki egzegeta wplata prezentację teologii Apostoła w narrację o jego życiu. Takie ujęcie owocuje dynamicznym przedstawieniem teologii Pawła.

Jako pierwszorzędne źródła dla poznania osoby i dzieła Pawła przyjmuje J. Gnilka siedem Listów uznawanych za pochodzące od Apostoła (Rz, 1–2 Kor, Ga, Flp, 1 Tes, Flm). Wskazuje także zastrzeżenia, które trzeba uwzględnić korzystając z materiału zawartego w Dziejach Apostolskich. Zarówno przyjęcie istnienia wcześniejszego schemata dla opisu „nawrócenia” w Dziejach, jak też uznanie uwarunkowań w momencie pisania Listu do Galatów, prowadzi do wniosku, że „zdarzenie pod Damazkiem” miało charakter powołania w podwójnym sensie. Z jednej strony bowiem było to powołania na Apostoła, z drugiej do wiary w Jezusa.

Po raz pierwszy w tego rodzaju syntezie korzysta autor z tego, co dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* określa jako „ujęcie socjologiczne”. J. Gnilka idzie m.in. za rozległymi badaniami, jakie prowadził w odniesieniu także do Pawła G. Theissen stosując metody socjologii (*Studien zur Soziologie des Urchristentums*) oraz zdobycze psychologii (*Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*). To ujęcie widać najwyraźniej w rozdziale piątym, traktującym o rozwoju wspólnoty kościelnej.

Oryginalny jest także podział w zakresie prezentacji doktryny Pawła (rozd. VI). Po wskazaniu „fundamentu” teologii Pawłowej autor daje zna-

mienną triadę: teologia (o Bogu), kosmologia (świat z jego złożonością, antropologia (człowiek). Ukazanie sytuacji człowieka ma miejsce po raz drugi w kolejnej triadzie: człowiek nie zbawiony, głoszenie Chrystusa, człowiek zbawiony. Wreszcie ostatni punkt w prezentacji teologii Pawła zatytułowany jest „Wspólnota i lud Boży”. Ta stosunkowo krótka eklezjologia obejmuje trzy zagadnienia: teologia wspólnoty, sakramenty wspólnoty oraz stary i nowy lud Boży.

W omówieniu zagadnień chronologii św. Pawła autor wychodzi od danych relatywnych, jakich dostarczają Listy, by przejść do konfrontacji Dziejów z faktami historii powszechnej. Korzysta tu J. Gnilka ze stosunkowo świeżych badań, których autorem jest R. Riesner (*Die Frühzeit des Apostels Paulus*, Tübingen 1994).

Z serii herderowskich komentarzy do poszczególnych ksiąg nie przetłumaczono na język polski żadnego. Z suplementów teże serii ukazały się w Polsce jak dotąd dwa tłumaczenia: R. Schnackenburga *Nauka moralna Nowego Testamentu* (Warszawa 1983) oraz ostatnio J. Gnilki *Jezus z Nazaretu*. Z dużym pożytkiem dla polskiego czytelnika mogłaby ukazać się w języku polskim także omawiana pozycja, zwłaszcza, że obszernie polskojęzyczne opracowania autorstwa E. Dąbrowskiego powstały jeszcze w latach czterdziestych: *Święty Paweł. Życie i pisma* oraz *Dzieje Pawła z Tarsu* (1947). Ostatnie zaś tłumaczenia w tej dziedzinie to J. Steinmanna *Paweł z Tarsu* (1965) oraz J. Ch. Pollock *Paweł Apostoł* (1971). Tymczasem zainteresowanie postacią Apostoła w ostatnim czasie wzrasta, zwłaszcza wśród młodych i aktywnych na polu ewangelizacji katolików, dla których Paweł jest wzorem osobowym: tak dla ich życia jak i aktywności w Kościele.

Kraków

Ks. ROMAN PINDEL

A. BORRELLI, A. DE LA FUENTE I AR. PUIG (ed.), *La Biblia i el Mediterrani* (*La Bible et la Méditerranée*. Actes del Congrès de Barcelona 18–22 de setembre de 1995 (Scripta Biblica 1), vol. I–II, Montserrat 1997).

„Biblia i cywilizacja śródziemnomorska” – tak można na język polski przetłumaczyć temat kongresu, jaki miał miejsce w Barcelonie w 1995 r. W językach krajów śródziemnomorskich jest wyrażenie „Méditerranée”, co można by dosłownie oddać po polsku jako „Śródziemnomorskość”, a co obejmuje wszystkie problemy związane z tym obszarem kuli ziemskiej. Akta tego ciekawego kongresu, wydane w dwu tomach, zawierają artykuły w języku hiszpańskim i katalońskim (tytuł zbioru), i kastelańskim, oprócz innych języków kongresowych, co świadczy o przewadze iberyjskiej. Wprowadzenia dokonał L. Alonso Schökel, jak najbardziej kompetentny ze względu na swoje powiązania kulturowe. Ważny artykuł przedstawił B. J. Malina, *Mediterranean Cultural Anthropology and the New Testament* (I, 151–178), który ma korzenie śródziemnomorskie chyba przez swoją polską genealogię. Czy czasami nie przesunięto akcentu z elementów semickich na śródziemnomorskie, to trzeba byłoby stwierdzić z uważnej lektury tego ciekawego zbioru.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI:

WYDAWNICTWO „VOCATIO”
02-798 Warszawa, ul. Mielczarskiego 10/18

Chrostowski Waldemar ks., *Rozmowy o dialogu*. W-wa 1996, s. 310.

WYDAWNICTWO „MEDIUM”
00-810 Warszawa, ul. Srebrna 16

Wi dła Bogusław, *Antropologia egzystencjalna Apokalipsy Janowej*.
W-wa 1996, s. 414.

ŁÓDZKIE TOWARZYSTWO NAUKOWE
91-447 Łódź, ul. Piotrkowska 179

Problemy społecznego ruchu naukowego. Łódź 1996, s. 206.

UWAGA PRENUMERATORZY

Prenumerata kwartalnika
RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

za rok 1998 wynosić będzie:

roczna 18 zł
półroczna 9 zł

Uprzejmie prosimy o dokonywanie prenumeraty na konto
Redakcji

(Kraków PKO nr 10202892-24660-270-1-111)

SPIS TREŚCI

Błogosławieństwo Apostolskie Papieża Jana Pawła II dla Redakcji i Czytelników	(wklejka)
---	-----------

ARTYKUŁY

ZDZISŁAW J. KAPERA, Interpretacje archeologiczne osiedla qumrańskiego. Zwięzły przegląd hipotez w 50-lecie odkryć nad Morzem Martwym	237
Ks. FRANCISZEK MICKIEWICZ SAC, Koncepcje świątyni w tekstach wspólnoty z Qumran	250
Ks. STANISŁAW PIECH, Dysertacje o tematyce biblijnej i liturgicznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1945–1954	266

KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. SYLWESTER JEDRZEJEWSKI SDB, Dialogiczność Przywierza a początek grzechu	276
Ks. JULIAN WARZECHA SAC, Błogosławić czy wielbić Pana? W sprawie przekładu	283

SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

Ks. KAZIMIERZ PANUŚ, Sprawozdanie Prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie za rok 1996	287
Ks. JERZY CHMIEL, Dawid w Biblii. XVII Kongres ACFEB, Lille 1997	292
Ks. WŁADYSŁAW ZUZIĄK, Europejska Federacja Uniwersytetów Katolickich (FUCE). Na kanwie Konferencji w Krakowie 1997	293

NEKROLOGI

Ks. ANTONI TRONINA, Śp. Ks. Prof. dr hab. Lech Remigiusz Stachowiak (1926–1997). Bibliografia	296
O. FRANCISZEK MAŁACZYŃSKI OSB, Śp. O. Adrien Nocent, OSB (1913–1996)	308

RECENZJE I PRZEGLĄDY

Książki nadesłane do Redakcji	314
-------------------------------------	-----

INDEX

Benedictio Apostolica Ioannis Pauli PP. II Redactioni ac Lectoribus impartita	(insertio)
---	------------

ARTICULI

Z. J. KAPERA, De interpretationibus archaeologicis Qumran. Repertorium hypotheseum in 50 annos post inventionem	237
F. MICKIEWICZ SAC, De figuris templi in scriptis e Qumran ..	250
S. PIECH, De dissertationibus biblicis et liturgicis in Facultate Theologica Universitatis Jagellonicae in annis 1945–1954 ...	266

COMMENTARII – REFLEXIONES – PASTORALIA

S. JĘDRZEJEWSKI SDB De dialogo Foederis et initio peccati ..	276
J. WARZECHA SAC, Benedicere an laudare Dominum? Quomodo traducendum est?	283

RELATIONES ET NOTITIAE

K. PANUŚ, Relatio Praesidis de activitate Societatis Theologorum Polonorum Cracoviae anno 1996	287
J. CHMIEL, Figures de David à travers la Bible. XVII ^e Congrès ACFEB, Lille 1997	292
W. ZUZIAK, Fédération des Universités Catholiques Européennes (FUCE). De conventu Cracoviae 1997	293

NECROLOGIAE

A. TRONINA, In memoriam Lech Remigiusz Stachowiak (1926–1997). Bibliographia	296
F. MAŁACZYŃSKI OSB, In memoriam Adrien Nocent OSB (1913–1996)	308

RECENSIONES ET REPERTORIA 309

Libri ad Redactionem missi	314
----------------------------------	-----