

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

NR 1

ROK XLIX

1996

*Księdzu Profesorowi Stanisławowi Grzybkowi  
z okazji osiemdziesiątych urodzin*

*Redakcja*

A R T Y K U Ł Y

**Ks. Henryk Witczyk**

## **HISTORYCZNO-PROROCKIE TŁO DZIEŁA KRONIKARSKIEGO**

Dzieło Kronikarskie (1—2 Krn; Ezd; Ne) to kolejna — po Historii Deuteronomistycznej — próba przedstawienia dziejów ludu Izraela, poczynając od Adama, a kończąc na czasach współczesnych autorowi. Dominuje w nim motyw tożsamości Izraela jako narodu będącego równoprawnym partnerem innych narodów, ale równocześnie jako wybranego przez Boga, a zatem umieszczonego w centrum historii powszechnej<sup>1</sup>. Wszystkie księgi, które doń przynależą, przenika także duch żarliwej troski o zgodny z prawem kult Boga Jahwe, który

<sup>1</sup> Tę złożoną tożsamość Izraela pokazują przede wszystkim genealogie. Por. L. Alonso Schökel, *Cronicas, Esdras, Nehemias*, (LLS 6), Madrid 1976, 15n.

winien być sprawowany w Jerozolimie<sup>2</sup>. Dlatego też Dzieło Kronikarskie, do niedawna niedoceniane, słusznie bywa w ostatnich latach stawiane w rzędzie takich dzieł jak Pięcioksiąg i Historia Deuteronomistyczna. Jego autor nie chce jednak pisać na nowo historię Izraela albo uzupełniać powstałe już wcześniej pisma historyczne. Stawia sobie inny cel. Z prezentowanych przez siebie dziejów Izraela chce wyciągnąć dla swego czasu i dla środowiska, w którym żyje, właściwą lekcję<sup>3</sup>. By tę lekcję odczytać i zrozumieć, trzeba najpierw określić środowisko i czasy, z których wyrasta dzieło Kronikarza.

Panuje opinia, że Kroniki oraz Księgi Nehemiasza i Ezdrasza pochodzą od jednego autora i z początku stanowiły części jednego dzieła: Kroniki zostały wydzielone jako odrębny utwór około roku 400 przed Chrystusem<sup>4</sup>. Nie brak jednak głosów przeciwnych powszechnie przyjmowanemu pogładowi o pierwotnej jedności Dzieła Kronikarskiego. Niektórzy autorzy powstanie Ksiąg Ezdrasza i Nehemiasza sytuują około roku 400, ale Księgi Kronik łączą z sytuacją nieustannego zagrożenia Judy ze strony Ptolomeusza albo Seleucydów w III w. przed Chrystusem<sup>5</sup>.

Jednakże za jednością 1—2 Krn i Ezd—Ne — oprócz języka i stylu — przemawia wspólny temat główny: świątynia i sprawowany w niej kult; święta i ofiary prezentowane są z widoczną sympatią, jednakową we wszystkich czterech księgach. Drugą cechą wspólną dla wszystkich ksiąg tego dzieła są genealogie i statystyki. Znaczący jest też fakt, że końcowe wersty 2 Krn powtarzane są dosłownie na początku Ezd 1,1—3a<sup>6</sup>.

Do najważniejszych wydarzeń tego okresu dziejów Izraela, z którego wyrasta Dzieło Kronikarskie, należy odbudowa świątyni przez Zorobabela oraz rekonstrukcja murów Jerozolimy i podniesienie jej statusu politycznego do rangi stolicy prowincji dzięki staraniom Nehemiasza. Fakty te niewiele by znaczyły, gdyby nie nastąpiła reforma religijno-moralna, przeprowadzona przez Ezdrasza.

<sup>2</sup> Por. T. Brzegowy, Teologia kultu Bożego u Kronikarza, AK 99, 1 (1982), 429—442; S. Hermann (*Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Berlin 1981, 365) pisze nawet: „Es gehört zu den wichtigsten Anliegen der alttestamentlichen Chronikbücher, die Bedeutung des Temples zu Jerusalem und seines Kultus herauszustellen”.

<sup>3</sup> Por. G. von Rad, Die levitische Predigt in den Bücher der Chronik, w: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1961, 248—261.

<sup>4</sup> Por. J. M. Myers, *I Chronicles*, (AB 12), New York 1986, XVIII; M. Grant, *Dzieje dawnego Izraela*, Warszawa 1991, 223; R. Smend, *La formazione del Antico Testamento*, Brescia 1993, 297.

<sup>5</sup> Por. P. Welten, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern*, WMANT 42, Neukirchen 1973.

<sup>6</sup> Por. M. Filipiak, *Człowiek współczesny a Stary Testament*, Lublin 1982, 37n.

## 1. ODBUDOWA ŚWIĄTYNI

Na podstawie licznych świadectw Starego Testamentu można wyróżnić kilka stadiów przeżyć i doświadczeń związanych z odbudową świątyni: ból z powodu jej zniszczenia i braku, niepokój towarzyszący odbudowie, radość z odbudowanego domu Bożego.

### *Ból z powodu zburzenia świątyni*

Zburzenie świątyni było najpoważniejszym znakiem gniewu Bożego i opuszczenia Izraela przez Boga. Doświadczenie tego gniewu i tej nieobecności Boga w świadomości sporej części wygnańców w Babilonii budziło niepokój. Rodził się z niego ból, ale też i postawa szczególnej wierności wobec Jerozolimy i jej dawnej świątyni<sup>7</sup>. Jej wyrazem poetyckim są takie utwory jak: Ps 137,1—2.4—6; 42,4—5; Lm 2,1.6n. Dlatego też już w niewoli prorok-kapłan Ezechiel kreślił plany przyszłej świątyni (por. Ez 40—46). Chciał w ten sposób jakby skrócić cierpienia Izraelitów na wygnaniu, którzy nie mogli sprawować kultu Boga JHWH zgodnie z prawem Przymierza.

### *Niepokój czasu odbudowy*

Żydzi deportowani do Babilonii dostali w roku 538 od Cyrusa pozwolenie na powrót do Jerozolimy i odbudowę świątyni. Persowie bowiem traktowali podbite przez siebie narody z większą tolerancją niż Asyryjczycy czy Babilończycy. Pozwalali na to, aby narody te zachowywały właściwą sobie kulturę, sposób życia, a zwłaszcza kultę odziedziczone po przodkach.

Człowiek imieniem Szeszbassar, najprawdopodobniej Żyd noszący imię babilońskie, potomek deportowanego króla Jojakina (por. Ezd 1), otrzymuje zadanie przeniesienia z Babilonii do Jerozolimy wszystkich sprzętów i naczyń, zrabowanych ze świątyni przez Nabuchodonozora. Jemu też zostaje powierzona administracja cywilna w Palestynie. Dzieło odbudowy świątyni nie zostało jednak podjęte natychmiast po przybyciu do Jerozolimy. Miasto i kraj znajdowały się w ciężkiej sytuacji. Susza i spowodowane przez nią słabe zbiory osłabiły zapas repatriantów i ich zainteresowanie odbudowaniem świątyni. Każdy z nich rychło zajął się własnymi sprawami. Szybko powstała opinia, że „jeszcze nie nadszedł czas, aby odbudowywać dom Pański” (Ag 1,2)<sup>8</sup>. Dopiero dwa lata później „Zorobabel i Jozue, i szereg braci ich: kapłanów i lewitów oraz wszyscy, którzy przyszli z niewoli do Jerozolimy, zabrali się do dzieła” odbudowy świątyni (Ezd 3,8; por. Ezd 5,16, gdzie zaszczyt położenia fundamentów nowej świątyni przy-

<sup>7</sup> Por. L. Alonso Schökel, C. Carniti, *I Salmi*, t. II, Roma 1993, 754n.

<sup>8</sup> Por. M. Metzger, *Breve storia di Israele*, 31990, 170.

pisany jest Szeszbassarowi<sup>9</sup>. Nie zostało ono jednak wówczas ukończone z powodu sprzeciwu arystokracji Samarii (por. Ezd 3,1—4,5). Kronikarz opowiada o przyczynie tego sprzeciwu: pomiędzy repatriantami a ludnością, która pozostawała wówczas w Palestynie, zwłaszcza Samarytanami, wybuchło nieporozumienie. Żydzi, którzy powrócili z Babilonii nie chcieli się zgodzić na współpracę Samarytan w odbudowie świątyni. Twierdzili, że żadna ręka niegodna nie może nosić kamieni na budowę domu Bożego. Samarytanie napisali skargę do króla perskiego. Ten nakazał zatrzymać odbudowę „buntowniczego miasta” (por. Ezd 4,1—23). Jak może wynikać z Ag 1,3—11 oraz 2,15—17 na kilka lat przed rokiem 520 powróciła większa część wygnańców. Od czasu rozpoczęcia pracy przy odbudowie świątyni upłynęło prawie piętnaście lat; nie zdołano jednak wyjść poza fundamenty. Budowa została całkowicie zatrzymana. Wspólnota była zbyt biedna i zbyt zniechęcona, by ją móc kontynuować.

W obliczu takiej sytuacji w roku 520 występują prorocy Aggeusz i Zachariasz, by wezwać lud do kontynuowania dzieła odbudowy świątyni<sup>10</sup>. Z treści ich prorocत्व wynika, że rzeczywiste powody opóźnień w budowie świątyni były nieco poważniejsze niż sprzeciw Samarytan i zakaz króla perskiego. Okazało się mianowicie, że kiedyś wygnańcy płakali za świątynią; po powrocie do kraju szybko zapomnieli o jej roli i zajęli się swymi codziennymi troskami i interesami (por. Ag 1,2). Stan ducha we wspólnocie był krytyczny; sprzeczne interesy różnych grup społecznych prowadziły do powstawania ostrych podziałów. „Wspólnota w istocie dzieliła się wyraźnie na dwie nie dające się pogodzić ze sobą części: jedni — przeważnie byli to wygnańcy — kierowali się w swoim postępowaniu wzniosłymi ideałami prorockimi oraz wiarą i tradycjami ojców; drudzy — prawdopodobnie należała do nich większość rodzimej ludności — wchłonęli tak wiele z pogańskiego otoczenia, że ich religia nie była już jahwizmem w czystej postaci. W miarę jak nadzieja ustępowała rozczarowaniu, synkretyzm niewątpliwie przybierał na sile”<sup>11</sup>.

Prorocy dostrzegają, że w gruncie rzeczy chodzi jeszcze o coś ważniejszego niż sama świątynia z kamieni. Zagrożona jest wrażliwość ludu na obecność Boga w Jerozolimie; brak chęci odbudowy świątyni jest tego znakiem. Podstawowe pytanie brzmi następująco: czy Judejczycy odbudują swe życie w ojczyźnie z Bogiem czy bez Boga. To właśnie w kontekście takich zagrożeń rozbrzmiewa głos proroków

<sup>9</sup> O tym, jak można pogodzić ze sobą te rozbieżne informacje, pisze J. Bright, *Dzieje Izraela*, Warszawa 1994, 379.

<sup>10</sup> „Nie ma potrzeby podkreślać faktu, że świątynia i kult należą do istoty działalności proroka Aggeusza”. E. Testa, *I profeti della restaurazione*, w: *Il messaggio della salvezza*, t. IV, Torino 1985, 488. To samo dotyczy Zachariasza (Za 1—8).

<sup>11</sup> J. Bright, dz. cyt., 380.

Aggeusza i Zachariasza. Głoszą oni, że zbliża się czas królowania samego Boga w Jerozolimie. Jednakże zanim ono się rozpocznie, winna zostać odbudowana świątynia. W roku 520 Aggeusz skierował swe orędzie bezpośrednio do najwyższego kapłana Jozuego i do namiestnika Zorobabela, potomka Jojakina, zarządzającego Jerozolimą (por. Ag 1,1,5—6,7—11)<sup>12</sup>. Pod wpływem słów proroka Zorobabel, Jozue i „Reszta” Izraela zabiera się do dzieła odbudowy świątyni (por. Ag 1,12; Ezd 5,1n).

Dwa miesiące po prorocztwie Aggeusza rozbrzmiewa orędzie Zachariasza. Prorok ten nie tylko wzywa do odbudowy świątyni, ale wskazuje na mesjański i kultowy charakter całego dzieła odnowy życia wspólnoty izraelskiej. Jego orędzie ma bardzo interesującą formę; składają się nań wizje i działania proroka. Poprzez swe wizje Zachariasz chce powiedzieć, że Bóg przebacza swemu ludowi i chce wrócić do Jerozolimy, do świątyni. Prawda ta wyrażona została w pewnym ciągu obrazów, z których każdy odsłania inny, coraz to ważniejszy jej aspekt. I tak:

— 1,8—17: jeździec na koniu wśród mirtów w dolinie. Oznacza to, że wyzwolenie jest bliskie. Pan wraca ze zmiłowaniem do Jeruzalem;

— 2,1—4: cztery rogi i czterej rzemieślnicy. Jerozolima, uwolniona od gnębiących ją wrogów, rychło zostanie odbudowana;

— 2,5—16: człowiek ze sznurem mierniczym. Nowa Jerozolima nie będzie miała murów. Przychodzić do niej będą wszystkie ludy ziemi;

— 3,1—10: arcykapłan Jozue oskarżony przez szatana; odziany w brudne szaty, a następnie przebrany w czyste. Przed arcykapłanem Bóg kładzie kamień, a na tym kamieniu jest siedem oczu. Wizja ta oznacza, że Bóg w jednym dniu zgładzi winę swego ludu oraz będzie czuwał nad budową nowej świątyni;

— 4,1—14; złoty świecznik i dwie oliwki, jedna z prawej, druga z lewej strony. Świecznik jest znakiem Ducha Bożego, który będzie wspierał wysiłki odbudowujących świątynię (por. w. 6). Dwie oliwki obok świecznika to zapowiedź nowego sposobu sprawowania władzy. W nowej wspólnocie Izraela będzie ona bowiem należała do potomka Dawida (książę) i do arcykapłana. Władza polityczna i religijna mają być jednakowo ważne. Głównym zadaniem nowej władzy ma być sprawowanie kultu Boga żywego (wskazuje na to wyrażenie: „stoją przed Panem”, odnoszone zazwyczaj do kapłanów pełniących służbę przed Arką Przymierza — por. 1 Krl 8,10n);

— 5,1—4: latający zwój. Oznacza on przekleństwo. Spadnie ono jako kara za złodziejstwo i krzywoprzysięstwo, ale już nie na cały

<sup>12</sup> Aggeusz i Zachariasz wiązali z Zorobabelem, przedstawicielem dynastii Dawidowej, swe nadzieje mesjańskie. Aggeusz nazwał go „pieczęcią JHWH”, czyli wybrańcem, poprzez którego Bóg zamierza wypełnić swe plany względem Izraela. Por. M. Metzger, dz. cyt., 171.

kraj, lecz na złodzieja i jego dom, oraz na tego, kto fałszywą przysięgą bezceści imię Boga. Ponieważ nie dotknie ono całego kraju, a więc i nowej świątyni, jest więc sens ją budować;

— 5,5—11: dzban z siedzącą w jego wnętrzu kobietą, przeniesiony do kraju Szinear. Kobieta ta oznacza bezbożność. Z nowej wspólnoty Izraela usunięta zostanie wszelka bezbożność; będzie ona oddalona do ziemi pogan. Szinear najprawdopodobniej oznacza Babilonię. Tym bardziej zatem należy budować świątynię dla Jahwe;

— 6,1—8,15: cztery rydwany wybiegające spomiędzy dwóch gór, lecące na cztery strony świata. Otrzymują one od Boga rozkaz: „Obiegnijcie ziemię wokoło!” (w. 7). Na uwagę zasługują zwłaszcza te, które pędzą w kierunku północnym: „one sprawią, że Duch mój spocznie w krainie Północy”, czyli w Mezopotamii, w Babilonii i w Asyrii. Duch samego Boga podźwignie i przyprowadzi do Jerozolimy wszystkich wygnañców. Wszyscy Izraelici są powołani przez Boga, by tworzyć nowy Izrael. Ci, którzy już powrócili, nie powinni się zniechęcać i odstępować od dzieła budowy nowej świątyni. „Z dalekich stron przybędą ludzie i będą budować świątynię Pańską”.

Zachariasz wzywa do odbudowania świątyni nie tylko poprzez głoszenie swych wizji, ale także poprzez podjęcie działań, które mają obudzić nadzieję na przyjście Mesjasza. Sporządza koronę i wkłada ją na głowę Zorobabela (6,12)<sup>13</sup>. Pod adresem ukoronowanego Zorobabela prorok wypowiada wyrocznię dotyczącą ciągłości dynastii Dawidowej („na miejscu swoim wyrośnie” — w. 12b; por. Ag 2,23; „będzie nosił odznaki majestatu” — w. 13b) oraz budowy świątyni („On zbuduje świątynię Pańską” — w. 13a). Podobnie jak pierwszą świątynię miał zbudować według słów proroka potomek Dawida, tak też i drugą zbuduje kolejny z jego potomków.

Niezależnie od wizji w Księdze Zachariasza wyodrębnia się trzy perykopy (3,8—10; 4,6—10; 6,9—15), które najprawdopodobniej pochodzą z diariusza proroka. Zapisane w nich zostały informacje o interwencjach proroka sprzed roku 519, w których chodziło o zachęcenie namiestnika, kapłanów i lud do odbudowy świątyni. Można w nich odkryć rytuał fundacji świątyni, nawiązujący w pewnej mierze do podobnego rytuału sumeryjsko-akkadyjskiego<sup>14</sup>. Na rytuał ten składały się następujące elementy:

— przepowiednia kapłanów w sprawie założenia świątyni (3,8; 6,11);

— określenie właściwej daty (3,10a);

<sup>13</sup> Za takim rozumieniem w. 12 opowiadają się liczni egzegeci, m.in. E. Testa, dz. cyt., 493—495.

<sup>14</sup> Por. A. Petitjean, *Les oracles du Proto-Zacharie. Un programme de restauration pour la communauté juive après l'exil*, Paris—Louvain 1969, 161—270.

- usunięcie zgliszczy (4,7a);
- podkreślenie niemocy ludzi (4,6b);
- uznanie potęgi Ducha Bożego (4,6b);
- ryt oczyszczenia (3,9);
- odpowiedni fundator (3,8b; 6,12);
- kamień węgielny, nad którym dokonuje się rytu oczyszczenia (3,9a; 4,7c)<sup>15</sup>.

Zachariasz bez wątpienia zdawał sobie sprawę z różnicy, jaka istniała między wielkimi świątyniami asyryjsko-babilońskimi, ośrodkami religijnymi i cywilnymi wielkich imperiów a skromną świątynią na Syjonie; między potężnymi kapłanami Marduka lub Aszszura a biednym arcykapłanem w Jerozolimie, między „wielkim królem” Persów, który rządził całym światem a nie znaczącym zarządcą Jerozolimy. Mimo to potrafił w tym wszystkim, co było małe i skromne, w odbudowie świątyni w Jerozolimie, dostrzec wielką chwałę czasów mesjańskich i Mesjasza. Tą swoją wizją pragnął natchnąć wspólnotę Izraela.

#### *Radość z odbudowanej świątyni*

Po odbudowaniu świątyni radykalnie zmieniły się warunki życia wspólnoty Izraela (por. Za 3,10; 5,9—14). Spływają na nią liczne łaski i błogosławieństwa Boga. Ziemia na powrót stała się urodzajna, a niebo zsyłało obfity deszcz. „Teraz zasiewy jego będą rosły w spokoju, winnice okryją się owocami, ziemia wyda plony, niebiosy dostarczą rosy” (Za 8,12; por. Ag 2,18—19b). Błogosławieństwa te obejmą przede wszystkim budowniczych nowej świątyni. Najpierw kapłanów, którzy wypowiedzieli pomyślną przepowiednię; błogosławieństwo to symbolizuje korona, włożona na głowę arcykapłana Jozuego (6,11 — według późniejszej wersji tekstu)<sup>16</sup>, oraz tron, ustawiony dla niego po prawej stronie tronu potomka Dawidowego (6,13b).

W jeszcze większym stopniu błogosławieństwo powinno objąć postać Zorobabela, prawdziwego założyciela świątyni (por. 6,12c.13a). Tekst 6,12, który Biblia Jerozolimską tłumaczy: „tam, gdzie jest Odrośl, coś wyrośnie”, nawiązując do etymologii imienia Zorobabel („zaszczepiony w Babilonii” albo „nasienie Babilonii”) każe się domyślać, że jako założyciel świątyni sprawi on, iż coś pewnego „wyrośnie”: po prostu on sam „wyrośnie” jako odrośl na ściętym pniu dynastii Dawidowej. Podobnie jak fundatorzy świątyni asyro-babilońskich przywidzieje tzw. „hod”, czyli królewski majestat mający swe

<sup>15</sup> Sens poszczególnych czynności szczegółowo wyjaśnia E. Testa, dz. cyt., 497—500.

<sup>16</sup> Tak przyjmuje na przykład Biblia Jerozolimską.

źródło w Bogu, blask potęgi przerażającej wrogów<sup>17</sup>. W ten sposób zarówno władza religijna jak i polityczna cieszą się jednakową godnością i współdziałają ze sobą<sup>18</sup>.

Wreszcie, błogosławieństwo jako skutek odbudowania świątyni obejmuje cały lud. Nastaje bowiem czas pokoju i dostatku (por. Za 3,10; 1 Krl 5,5; 2 Krl 18,31). Stąd też uczucie radości dominuje w momencie ukończenia budowy świątyni w roku 515 (por. Ezd 6,14—22).

W odbudowanej i poświęconej świątyni gromadzi się odrodzony „Izrael”; nie jest to już naród mający własną organizację państwową, ale wspólnota kultowa, która jednoczy się i umacnia przez uroczyste obchodzenie świąt ku czci JHWH. Do wspólnoty tej należą również repatrianci; okazują się bardziej wierni starym tradycjom niż Żydzi, którzy pozostawali w Palestynie. To oni wniosą największy wkład w reformę Izraela jako wspólnoty religijnej<sup>19</sup>.

## 2. REORGANIZACJA SPOŁECZNO-POLITYCZNA JEROZOLIMY I JUDY

Po zakończeniu odbudowy świątyni w 515 r. nastąpił okres, o którym Kronikarz niewiele mówi. Jedyne z lektury tekstów Trito-Izajasza, Abdiasza i Malachiasza dowiadujemy się czegoś więcej na temat kształtu życia w odradzającej się wspólnocie żydowskiej w Jeruzolimie. Prorocy ci oskarżają siebie współczesnych o sceptycyzm i zaniedbywanie praktyk religijnych; najgroźniejszym zjawiskiem stają się coraz liczniejsze małżeństwa mieszane. Nie lepiej wyglądała sytuacja na płaszczyźnie życia politycznego. Judea w pierwszych latach dominacji perskiej nie miała własnej autonomii administracyjnej; nie będąc samodzielną prowincją stanowiła część Samarii i podlegała jej rządcom. Taka sytuacja, dodatkowo zastrzona dawnymi prawdzie, ale ciągle żywymi animozjami między królestwem północnym i południowym, prowadziła do nieustannych konfliktów. Ten stan rzeczy pogarszał jeszcze fakt, że klasę rządzącą w Samarii stanowili ludzie pochodzący z obcych narodów, przeniesieni w ten region przez Asyryjczyków.

<sup>17</sup> Por. A. Petitjean, dz. cyt., 294nn.

<sup>18</sup> M. Bič (*Das Buch Sacharja*, Berlin 1962, 85) sądzi, że mamy tutaj do czynienia z podwójnym mesjanizmem. W tekście tym bowiem można się dopatrywać poglądu rozwiniętego w późniejszym okresie (pisma qumrańskie i *Testament Dwunastu Patriarchów*), a mówiącego o Mesjaszu z rodu Aarona i o Mesjaszu Izraela.

<sup>19</sup> Por. M. Metzger, dz. cyt., 171n.



W roku 445 przybywa do Jerozolimy Nehemiasz<sup>20</sup> i podejmuje przerwane prace nad odbudową miasta i jego murów. Były one potrzebne po to przede wszystkim, aby Jerozolima, w dużej mierze wyludniona i zrujnowana, mogła stać się stolicą nowej prowincji. Świadectwem opowiadającym o tej działalności Nehemiasza są jego własne „pamiętniki” (por. Ne 1,1—7,5; 11,1n; 13,4—31). Przybywa on jako „zarządca Judei” (5,14) i z całą energią podejmuje prace nad odbudową Jerozolimy i jej murów. Były one potrzebne po to przede wszystkim, aby miasto to, w dużej mierze wyludnione i zrujnowane, mogło stać się stolicą nowej prowincji.

Jednakże ubóstwo mieszkańców Jerozolimy, niechęć okolicznych chłopów do porzucania odziedziczonej po praojcach ziemi na rzecz życia w zrujnowanym mieście oraz wrogie wobec niego działania wojskowe sąsiadów (zwłaszcza Sanballata, zarządcy Samarii i Tobiasza, zarządcy Zajordanii) oraz oszczerstwa rzucone na niego na dworze w Suzie utrudniały realizację zamierzonego dzieła odbudowy. Zostało ono jednak ukończone w dosyć krótkim czasie. Dzięki Nehemiaszowi i jego wpływom na dworze w Suzie Judea ostatecznie staje się autonomiczną prowincją, a Jerozolima jej stolicą.

W obliczu rażących niesprawiedliwości społecznych Nehemiasz jako autonomiczny zarządca Judei wydaje cały szereg rozporządzeń, które mają na celu wprowadzenie większego ładu społecznego i poprawę warunków życia warstw zubożałych z powodu nieurodzajów i najazdów wrogów. Ogłasza prawo darowania długów i restytucji zabranej za nie ziemie; sam rezygnuje z przynależnych mu jako zarządcy wpływów z podatków (por. Ne 5). Po dwunastu latach, gdy wygasł jego mandat, Nehemiasz powrócił do Babilonii. W latach późniejszych przybywa na nowo do Jerozolimy, by przeciwdziałać wkradającym się w życie Judy nieładowi. Brał się on stąd, że ludność niechętnie dawała dziesięcinę na utrzymanie personelu świątyni. Kapłani i lewici zmuszeni byli szukać samodzielnie środków utrzymania. To prowadziło do zaniedbywania kultu. W szabat chętnie uprawiano handel z kupcami przybywającymi z innych prowincji; swoistą modą stały się małżeństwa z cudzoziemkami. W tej sytuacji

<sup>20</sup> Wciąż dyskutowana jest sprawa chronologii przybycia Ezdrasza i Nehemiasza do Jerozolimy (por. S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg historycznych*, Gniezno 1992, 92n). J. Bright (dz. cyt., 393—418) podaje szereg argumentów przemawiających za tym, że najpierw przybył Nehemiasz. Tę samą kolejność przejmują L. Alonso Schökel (dz. cyt., 204). Natomiast F. M. Cross (*A Reconstruction of the Judean Restoration*, JBL 94(1975), 4—18) w oparciu o zrekonstruowaną przez siebie genealogię arcykapłanów końca VI i V stulecia (por. Ne 12,10n.22) dochodzi do wniosku, że nie ma większych trudności w umieszczeniu Ezdrasza przed Nehemiaszem. Wydaje się jednak, że podjęcie głębokich reform życia społecznego hebrajskiej przez Ezdrasza było możliwe tylko dlatego, że poprzedziły je reformy Nehemiasza. Tak też sądzi J. M. Myers, dz. cyt., XXIX.

Nehemiasz zażądał od ludu regularnego składania dziesięciny dla świątyni oraz przestrzegania szabatu. Nade wszystko z całą surowością zakazał małżeństw mieszanych. Wrogo odnosił się do Samarytan. Bowiem od czasu upadku królestwa północnego ludność Samarii tak się przemieszała z etnicznie obcymi przybyszami, że według niego utraciła prawo do miana prawdziwych wyznawców Boga JHWH. Również inni cudzoziemcy, jako poganie, budzili jego gniew.

Największą jego zasługą było bez wątpienia podniesienie Judy do rangi autonomicznej prowincji ze stolicą w Jerozolimie. Nie bez znaczenia były także wszystkie postanowienia wydane w sprawie utrzymania świątyni i jej personelu. Jego wezwania, kierowane do rodaków, by nie żenili się z kobietami obcego pochodzenia, wymagały jednak jeszcze mocniejszej argumentacji. Dostarczył jej Ezdrasz.

### 3. ODNOWA ŻYCIA RELIGIJNO-MORALNEGO

Nehemiasz ocalił wspólnotę żydowską w Judzie w sensie fizycznym: zapewnił jej status autonomicznej prowincji, bezpieczeństwo i uczciwy zarządek. Jako człowiek świecki nie był w stanie, mimo podejmowanych wysiłków, radykalnie zreformować jej życia wewnętrznego. Potrzebna reforma nastąpiła dopiero pod koniec piastowania przez niego urzędu zarządcy. W roku 430 przybywa do Jerozolimy jako pełnomocnik rządu perskiego kapłan Ezdrasz. W roku następnym otrzymuje od Artakserksesa upoważnienie do promulgowania Prawa, a w 428 rozpoczyna swe reformy<sup>21</sup>. Ezdrasz nie przybył sam, lecz — zgodnie z udzielonym mu pozwoleniem — ze znaczną liczbą kapłanów, lewitów i ludzi świeckich (por. Ezd 7,13).

Zadanie Ezdrasza, jak wynika z dokumentu zachowanego w Ezd 7,12—26, było odmienne niż zadanie Nehemiasza. Dotyczyło jedynie spraw religijnych. Nie był on zarządcą cywilnym, lecz kimś w rodzaju ministra stanu do żydowskich spraw religijnych. Miał doprowadzić do uregulowania żydowskich praktyk religijnych, poważnie zaniedbanych w poprzednich dziesięcioleciach. Reforma życia religijnego w Judzie miała opierać się na Prawie, które Ezdrasz przyniósł ze sobą. Reskrypt królewski upoważniał go do nauczania Żydów wszystkich przepisów „Prawa Boga Niebios” (Ezd 7,12.25n). Nie znaczy to, że mógł on wszystkich ludzi pochodzenia izraelskiego zmuszać do posłuszeństwa Prawu. Tego rodzaju postępowanie byłoby sprzeczne z zasadą tolerancji, przyjętą przez władców perskich jako podstawowa norma regulująca stosunki społeczne w ich imperium. Znaczyło to raczej, że wszyscy, którzy poczuli się do dochowywa-

<sup>21</sup> Taką chronologię początkowego okresu działalności Ezdrasza przyjmuje L. Alonso Schökel, dz. cyt., 204.

nia wierności kultowi sprawowanemu w świątyni jerozolimskiej, czyli nazywali się Żydami, są obowiązani ułożyć swoje sprawy zgodnie z Prawem, przyniesionym przez Ezdrasza. Wynikało to z dekretu królewskiego: dla Żyda nieposłuszeństwo temu Prawu równało się nieposłuszeństwu „rozkazowi królewskiemu” (por. Ezd 7,26)<sup>22</sup>. Jednocześnie oznaczało to, że judejsko-jerozolimską wspólnotą religijną chronioną jest przez prawo państwa perskiego. Stała się społecznością, która wszystkie swe sprawy regulowała według własnego Prawa, ale uznawanego przez władzę państwową. Persowie dobrze wiedzieli, że takie uregulowanie spraw życia religijnego w prowincji Judy gwarantuje porządek na płaszczyźnie życia społecznego i stabilność polityczną.

Ezdrasz rozpoczął swe dzieło od uroczystego czytania księgi Prawa podczas Świąta Namiotów (por. Ne 8). Zdawał sobie sprawę z tego, że rozwiązanie najtrudniejszych problemów, jakimi były małżeństwa mieszane i niesprawiedliwość społeczna, nie może dokonać się przez przymus administracyjny. Nadużycia, które wstrząsnęły Nehemiaszem, nie zanikły i było w nie uwikłanych wielu przedniejszych obywateli, nie wyłączając członków rodziny arcykapłańskiej (por. Ezd 10,18; Ne 13,28). Aby przeprowadzić zamierzoną odnowę życia moralnoreligijnego, Ezdrasz pozyskał najpierw książąt i starszyznę ludu, przekonując ich do wierności Prawu. To oni nakazali ludowi zebrać się w ciągu trzech dni w Jerozolimie pod groźbą wykluczenia ze wspólnoty i konfiskaty mienia (por. Ezd 10,6—8). Gdy zebrał się wielki tłum ludu, Ezdrasz wygłosił napomnienia. Wszyscy, oprócz niewielu sprzeciwiających się, zdecydowali się postępować tak, jak orzekł Ezdrasz, prosząc tylko o czas na rozpatrzenie poszczególnych przypadków. Ostatecznie wszystkie małżeństwa mieszane rozwiązano w ciągu trzech miesięcy (por. Ezd 10,9—5).

Najważniejszy moment działalności odnowicielskiej Ezdrasza przypadł na czas kilka tygodni później. Były to wydarzenia opisane w Ne 9—10. Mieszkańcy Jerozolimy i Judy zgromadzili się, aby uroczyście wyznać swe grzechy, a następnie zawrzeć umowę, że będą żyć według przepisów Prawa (por. 9,38; 10,29). Szczególny nacisk położono na to, że w przyszłości nie będą zawierać małżeństw z osobami spoza Izraela, powstrzymają się od pracy w szabat i nie będą ściągać długów w każdym siódmym roku. Ustanowili też coroczny podatek na potrzeby świątyni. Zobowiązali się dopilnować, by drzewo dla ołtarza, pierwociny płodów ziemi i dziesięciny były regularnie dostarczane zgodnie z wymaganiami Prawa.

Ponieważ reformy, na które się wówczas zgodzono, były w dużej mierze zgodne z wcześniejszymi staraniami Nehemiasza, jest rzeczą rozsądną, że w tym momencie zbiegały się działania namiestnika

<sup>22</sup> Por. J. Bright, dz. cyt., 400.

świeckiego i kapłana Ezdrasza. Zapewne jeden wspierał drugiego. Nadużycia, które piętnował Nehemiasz, były dokładnie tymi samymi, które swą działalnością edukacyjno-kultową ukrócił Ezdrasz. Jeżeli przybycie Ezdrasza rzeczywiście przypadło na czas drugiej kadencji Nehemiasza jako zarządcy — co się przyjmuje w niniejszej rekonstrukcji dziejów wspólnoty powygnaniowej w Jerozolimie — to działania reformatorskie jednego i drugiego w dużej mierze przebiegały równocześnie i osiągnęły swój szczyt w tym samym czasie. Odnowienie przymierza z Bogiem, oparte na przyjęciu Prawa jako normy życia społeczności judejskiej, opisane w Ne 10, przedstawia ostateczny wynik wysiłków obydwu reformatorów. Jakkolwiek Nehemiasz wcześniej podjął zdecydowane działania przeciwko rozprężeniu religijnemu, to jednak potrzebował powagi Prawa przyniesionego przez Ezdrasza i mającego poparcie dekretu królewskiego, aby zapewnić swoim przedsięwzięciom trwałą skuteczność. Z drugiej strony również Ezdrasz, jakkolwiek otrzymał od Persów pełną władzę, aby wprowadzić Prawo, potrzebował poparcia świeckiego zarządcy, jeśli jego reforma naprawdę miała zostać skutecznie wprowadzona w życie<sup>23</sup>. Nie ulega jednak wątpliwości, że to właśnie księga Prawa, stworzyła podstawę dla reform. Moralna powaga Prawa, rozpoznanego przez wszystkich jako autentyczne Prawo Mojżesza, wzbudziła również ogólną gotowość do wprowadzenia ich w życie<sup>24</sup>.

Prawo to, uroczystie przyjęte na nowo przez lud, stało się konstytucją wspólnoty powygnaniowej. Wielkość dzieła Ezdrasza polega na tym, że dokonał reorganizacji tej wspólnoty wokół Prawa. Odbudowana świątynia zapewniła Żydom miejsce zebrań i status wspólnoty kultowej. Nie mogło jednak być mowy o odrodzeniu dawnych instytucji narodowych. Gdyby nie działalność Ezdrasza, prowadzona w ramach politycznej stabilizacji zapewnionej przez Nehemiasza, a skupiająca prawdziwych wyznawców JHWH wokół Prawa, Izrael nie mógłby na dłuższą metę przetrwać. Pograżyłyby się w płytkim nacjonalizmie, który doprowadziłby go do ostatecznej zagłady albo też rozplynąłby się w świecie pogańskim. Dzięki Prawu, popartemu

<sup>23</sup> Por. S. Hermann, dz. cyt., 389—391.

<sup>24</sup> Nie wiadomo dokładnie, jakie Prawo Ezdrasz przyniósł z Babilonii. Niektórzy uczeni przypuszczają, że chodzi o „Kodeks Świętości” (Kpł 17—26), inni wskazują na przepisy kultowe zawarte w Kpł 1—7 i 11—15 albo tzw. „dokument kapłański” (P), który zachował urzędowe tradycje przedwygnaniowej świątyni. Nie brak poważnych głosów, które twierdzą, że była to Księga Prawa Pańskiego, znaleziona w czasach Jozjasza w świątyni jerozolimskiej (2 Krl 22), albo względnie pełny Pięcioksiąg. Przemawia za tym fakt, że jego główne elementy już istniały od dawna, oraz że niemal na pewno zebrano je w całości jeszcze przed czasami Ezdrasza. Poza tym, jak wynika z treści Dzieła Kronikarskiego, na kształt życia wspólnoty powygnaniowej ogromny wpływ miał tak dokument kapłański (P) jak i Księga Prawa (Deuteronomium). Por. M. Metzger, dz. cyt. 177; L. Alonso Schökel, dz. cyt., 278.

sankcją rządu perskiego, żydowska wspólnota powygnaniowa otrzymała status, który pozwolił jej, mimo braku własnego państwa, istnieć jako dający się określić podmiot. Wprawdzie politycznie podlegała Persji, to jednak miała upoważnienie regulować swe sprawy wewnętrzne zgodnie z Prawem swego Boga. W ten sposób dokonało się dziejowej wagi przejście Izraela od narodu do wspólnoty religijnej, skupionej wokół Prawa. Wspólnota ta miała następujący kształt: rolę przewodnika pełnił najwyższy kapłan; składanie ofiar zostało powierzone tylko i wyłącznie kapłanom sadokickim: lewici mieli za zadanie przygotowywać ofiary, wykonywać śpiew i strzec bram świątyni. Muzykami byli tzw. niewolnicy świątyni. W kulcie dominują ofiary ekspiacyjne. Wśród największych świąt szczególną rolę zaczyna pełnić wielki dzień przebłagania ze swoim rytuałem przenoszenia grzechów wspólnoty na kozła (por. Kpł 16). Oprócz kapłanów i kultu w nowej wspólnocie najważniejszą pozycję zdobywa Prawo, które reguluje całe jej życie. Nie jest ono odbierane jako jakiś ciężar, lecz jako największy dar Boga. Staje się źródłem największej radości (por. Ne 8,12; Ps 1; 18; 118)<sup>25</sup>. By mogło rzeczywiście regulować każdą sferę życia, winno być znane, wyjaśniane i nauczane. W związku z tym w synagogach i w szkołach wyjaśnia się Prawo i aplikuje je do codziennego życia. W ten sposób nieustannie wzrasta autorytet księgi Prawa.

Odtąd najważniejsze dla prawdziwego Żyda będzie dochowywanie wierności Prawu Mojżeszowemu. Na dalszy plan natomiast zejdzie jego tożsamość etniczna i polityczna, a nawet regularne uczestnictwo w kulcie świątynnym, niemożliwe dla Żydów w diasporze. Dzięki temu również cudzoziemcy, którzy przyjmą Prawo i poddadzą się obrzezaniu, będą mogli jako prozelici należeć do wspólnoty religijnej, skupionej wokół Jerozolimy <sup>26</sup>.

\* \* \*

Kronikarzowi nie chodziło o powtórne pisanie historii Dawida; nie chce też uzupełniać Historii Deuteronomistycznej o elementy kapłańskie. Nie zamierza również uzasadniać prawa kapłanów i lewitów. Nawet jeżeli eksponuje postać Dawida, nie dąży do budzenia nadziei na restaurację jego dynastii. Nie chciał też podejmować walki z Samarytanami — prezentując Jerozolimę jako stolicę teokracji, w której wznosi się świątynia Boga oraz pałac króla.

Cel główny Kronikarza był inny: pragnął budzić wiarę w Królestwo (królowanie) Boga, skonkretyzowane w żydowskiej wspólno-

<sup>25</sup> Por. H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, München 1962, 264—272.

<sup>26</sup> W końcu V wieku Jerozolima, a zwłaszcza sprawowany w niej kult oraz wykładane Prawo, stają się źródłem inspiracji religijnej dla Żydów na całym świecie. Por. J. M. Myers, dz. cyt., XXX.

cie powygnaniowej, zreformowanej przez Nehemiasza i Ezdrasza. By założyć swe królestwo na ziemi, Bóg wybrał Abrahama, ojca przymierza, i pochodzący od niego lud. To przymierze zostało potwierzone i odnowione w przymierzu z Dawidem i jego potomstwem. Z powodu nieposłuszeństwa potomków Dawida i całego ludu, królowanie Boga w Izraelu zostało zawieszane na dramatyczny czas niewoli babilońskiej. Ale tragedia ta nie była definitywną zagładą ludu, nie stanowiła zerwania więzi z przeszłością. Przyniosła coś zupełnie nowego. Kronikarz pokazuje, że wprawdzie został zniszczony splendor zewnętrzny ludu przymierza, ale zachowane zostały jego główne cechy: nie ma wprawdzie króla, ale jest świątynia i Prawo. To poprzez te dwie główne instytucje teraz Bóg króluje w Izraelu.

Kronikarz napisał swe dzieło, by umocnić tradycyjną wiarę Izraela w jego wybór i misję. Izrael jest naprawdę ludem, w którym króluje Bóg. Pokazuje w nim, że historia Izraela staje się de facto teologią Izraela jako Królestwa Boga. Mając w pamięci dzieło deuteronomistyczne oraz patrząc na doświadczenia niewoli i czas powygnaniowy pozwala dostrzec wielkość ludu skupionego już nie wokół króla, lecz wokół świątyni i Prawa. Takiego Izraela chce mieć Bóg: „królestwo kapłanów i lud święty” (Wj 19,6). Jego życie ma być jedną wielką służbą Bożą, sprawowaną w świątyni i w życiu codziennym, zgodnym z Prawem Boga.

Lublin

KS. HENRYK WITCZYK

**Ks. Zdzisław Malecki**

## STRUKTURA LITERACKA PROLOGU KSIĘGI DEUTEROIZAJASZA (Iz 40,1—11)

Ogólnie egzegeci dzielą księgę Deuteroizajasza na dwie części, poprzedzone wprowadzającym w treść prologiem. Prolog obejmujący Iz 40,1—11 prezentuje główne myśli Deuteroizajasza uwzględniając także powołanie proroka<sup>1</sup>. Samą księgę Deut-Iz dzielą egzegeci na dwie części, z których pierwsza obejmuje hymny na cześć Jahwe Wyba-

<sup>1</sup> Por. A. Richter, *Hauptlinien der Deuterojesaja, Forschung von 1964—1979* w: C. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas*, Stuttgart 1981, 89—90.

wiciela (Iz 40,12—49,7), zaś część druga mówi o odnowie Syjonu (Iz 49,8—55,13).

Ponieważ w prologu nie zostało wymienione konkretnie imię proroka, dlatego niektórzy egzegeci odrzucają twierdzenie, że jest tu mowa o powołaniu proroka lub o jakiejś konkretnej osobie.

C. Westermann<sup>2</sup> w swojej analizie prologu wychodzi z założenia, że nie da się w nim określić jednego gatunku literackiego. Jego zdaniem, w prologu przewija się szereg wezwań, nakazów, zachęt wśród których dominuje jedno wezwanie: „pocieszcie, pocieszcie mój lud”. Według niego strukturalnie prolog jest jednością, w której występują wszystkie formy pojawiające się później w całej księdze proroka. Cały prolog dzieli się na cztery części, w których widzi te same formy literackie, które pojawiają się później w księdze. I I tak np. ww. 1—2 (cz. I) C. Westermann określa jako wyrocznie zbawczą lub zapowiedź zbawienia. W w. 3—5 określa jako mowę sądową, zaś w ww. 6—8 widzi mowę dyskusyjną lub sporną. Prawdopodobnie, jego zdaniem, można by tu dopatrzyć się opisu powołania proroka. Końcowe wiersze 9—11 stanowią eschatologiczną pieśń pochwalną<sup>2</sup>.

Analizując cały prolog księgi Deuteroizajasza C. Westermann analogicznie stawia tezę, że jak w prologu tak i w całej księdze występują te same główne idee, co pozwala na postawienie tezy, iż nie jest ona zbiorem luźnych opowiadań, lecz stanowią zwartą całość i jest jednością pochodzącą od jednego autora.

Inny sposób interpretacji prologu reprezentuje K. Elliger<sup>3</sup>.

Dzieli on tekst prologu na trzy części. Wiersze 1—2 = cz. I, wiersze 3—5 = cz. II, wiersze 6—8 = cz. III. Zdaniem K. Elligera cały prolog jest wprowadzeniem do całej księgi i zawiera w sobie treść orędzia proroka. W tym prologu widzi on opis powołania proroka, choć tu nie występuje imię proroka. Ten opis, jego zdaniem, jest podobny do opisów innych powołań prorockich i słusznie ma miejsce na początku całej księgi. Wiersze 1—8, choć dzieli on na części, to jednak stanowią całość i prezentują specyficzny rodzaj przeżycia powołania przez proroka, w którym jest położony większy akcent na samo powołanie niż na misję, jaką powołanemu udzieli Bóg. Zdaniem K. Elligera, to powołanie miało miejsce w Babilonii wśród wygnańców. Można przyjąć, mówi wspomniany wyżej autor, że to powołanie miało miejsce w dzień wstąpienia Boga na tron w dzień Nowego Roku.

Przeciwnego zdania jest egzegeta J. M. Vincent<sup>4</sup>. Twierdzi on, że nie da się obronić tezy, iż Iz 40,6—8, względnie 1—8, należy za-

<sup>2</sup> Por. C. Westermann, dz. cyt. 7.

<sup>3</sup> Por. K. Elliger, *Deuterojesaja*, Bib. Kom. XI/1, 1978, 4.

<sup>4</sup> Por. J. M. Vincent, *Studien zur literarischen Eigenart und zur gustigen Heimat von Jesaja*, kap. 40—55, „Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie” 5(1977) 197—203.

liczyć do gatunków opisów powołań. Jego zdaniem, ten prolog jest opisem wydarzenia kultowego i jest przekazaniem orędzia w formie rytualnej. Tła do tego opisu należy szukać w przeżyciu uroczystości święta Nowego Roku. Możliwe, że ten opis był mistycznym przeżyciem proroka, a wszystkie te trzy części tego opisu są usytuowaniem sceny, jaka odbywała się w niebie na narodzie u Jahwe. Autor przedstawił tu w tym prologu własne przeżycie kultowe w sposób literacki.

Przedstawionym tu hipotezom C. Westermann, K. Elligera i J. M. Vincenta o powstaniu i formie prologu Iz 40,1—9 lub 1—11, przeciwstawił się K. Kiesow<sup>5</sup>. Punktem wyjścia dla jego refleksji są wiersze 3—5, wokoło których rozwija się cała treść prologu. Kiesow główny akcent kładzie na treść w. 1: „Pocieszcie, pocieszcie mój lud”. Stoi on na stanowisku, że cała dotychczasowa dyskusja na temat gatunku literackiego Iz 40,1—11 mało rozróżnia między formalnymi strukturami interesującego nas tekstu a kontekstem treści, który to kontekst tej treści jest zasadniczym punktem do dyskusji. Dla Kiesowa jako środowisko powstania tego tekstu jest wezwanie do głoszenia nowego dzieła: „Głos się odzywa: wołaj” (w. 6), pewien imperatyw oraz druga część jego wystąpienia zawierająca samą treść orędzia (ww. 6b—8). Wiersze 1.2 i 9.10 w swojej strukturze są prawie indentyczne i zawierają instrukcję dla herolda, który ma głosić misję. Ta instrukcja jest mową samego Boga wypowiedaną podczas narady przed tronem Jahwe.

P. R. Merendino<sup>6</sup> odrzuca tę tezę, by wiersze 1—2 określić jako wołanie posłańca lub wyrocznię zbawczą. Przyjmuje on, że struktura tych wierszy jest taka sama, jak struktura eschatologiczna pieśni pochwalnych. Pieśni te zawierają dwie części: pierwsza składa się z mocnych imperatywów, a druga daje uzasadnienie tych rozkazów i występuje w czasie przeszłym. Można poznać treść tych pieśni, ponieważ ich forma najbardziej się zachowała w Iz 44,23;48,20; 49,13; 51,1—3a. Chodzi w nich o wezwanie do słuchania, że Jahwe uwolnił swojego sługę Jakuba. Iz 51,1—3 zawiera pocieszające wołanie i ma tę samą strukturę jak inne pieśni pochwalne<sup>7</sup>.

Tekst interesującego nas prologu Iz 40,1—2 nie jest, według Merendino, wydaniem rozkazu. Jego hymniczna forma wskazuje, że zapowiedź radosnej przyszłości, jak również głoszenie jej i przekazywana treść mówią o dokonaniu zbawienia. Tekst prologu jest zbudowany na wzór eschatologicznej pieśni pochwalnej, przez którą Jahwe chce wezwać swój lud do radości.

<sup>5</sup> Por. K. Kiesow, *Exodustexte im Jesajabuch. Literaturkritische und motivgeschichtliche Analysen*, OBO 24(1979) 16—17.

<sup>6</sup> Por. P. R. Merendino, *Der Erste und der Letzte. Eine Untersuchung von Jes 40—48*, SVT 31(1981) 23n.

<sup>7</sup> Por. P. R. Merendino, dz. cyt. 24n.



Również umieszczenie tego tekstu na początku księgi Deuteroizajasza ma swoje znaczenie dla określenia właściwego gatunku literackiego. Trzeba go najprawdopodobniej rozumieć jako tytuł dla całej księgi, tj. jako słowo pociechy dla narodu, który już odpokutował nałożoną na niego karę i czeka na radosną przyszłość.

Wbrew różnym próbom egzegetów ograniczania prologu do wierszy 1—8 oraz jego podziału na różne części, K. Kiesow<sup>8</sup> i inni uważają wiersze 1—11 za całość, w której jest zawarta podwójna instrukcja skierowana do jakiegoś herolda.

We wszystkich próbach określenia gatunku tego prologu trzeba pamiętać, że wiersze 1.2 stanowią swoisty wstęp i są wprowadzeniem we właściwy temat. Trudność pojawia się wtedy, gdy chcemy określić wyraźnie kogo należy rozumieć przez słowa: „pocieszcie lud mój” i słowa z w. 2 „przemawiajcie do serca Jeruzalem”. Kogo trzeba rozumieć przez „lud” i „Jeruzalem”? J. M. Vincent widzi w wyrażeniach „lud” i „Jeruzalem” mieszkańców Jerozolimy.<sup>9</sup> Według K. Kiesowa lud i Jeruzalem to jedno i to samo; to wspólnota osób zamieszkujących Jerozolimę, a nie ludzi w niewoli albo ludzi będących w drodze z niewoli, jak o tym mówi Iz 43,20. Wypowiedzi egzegetów na ten temat nie są jednoznaczne. Należy się jednak przychylić do zdania, że wiersze 1.2 mówią już o ludziach wracających po niewoli do ojczyzny, czyli do Jeruzalem.

Z przeglądu powyższych hipotez różnych egzegetów trudno jest jasno określić gatunek literacki tego prologu. Wielu autorów rozumie ten prolog jako wyrocznię zbawczą albo jako relację z narady, jaka odbywała się w niebie w obecności Boga-Jahwe. Jeszcze inni rozumieją ten prolog jako instrukcję daną heroldowi do dalszego przekazania jej ludowi. Nieliczni egzegeci widzą w tym prologu opis powołania proroka (Deuteroizajasza) podobny do opisu, jaki znajduje się w Iz r.6.

Wydaje się jednak, że na to pytanie, jaki jest rodzaj literacki prologu, można dać najlepszą odpowiedź rozważając związek tego prologu z całą pozostałą częścią Deuteroizajasza. Trzeba się zgodzić ze zdaniem wielu egzegetów<sup>10</sup>, że rozdziały Deuteroizajasza 40—55 są zbiorem luźnych jednostek literackich zebranych w niewoli babilońskiej przez późniejszego autora — redaktora i nie pochodzą od jednego autora. Rozwijają one dwa centralne tematy: wielkość i majestat Boga-Jahwe oraz wielkość Syjonu jako miejsca centralnego kultu Boga w Jerozolimie.

<sup>8</sup> Por. dz. cyt. 62.

<sup>9</sup> Por. J. M. Vincent, *Studien*, dz. cyt. 216.

<sup>10</sup> Por. W. Caspari, *Lieder und Gottessprüche der Rückwandler*, BZAW 65(1934) 244; S. Mowinkel, *Die Komposition des deuterojesajanschen Buches*, ZAW 49(1931) 88n.

Do tego zbioru dołączono później wstęp tj. 40,1—11, także treściowo ułożony zgodnie z resztą pozostałej księgi. Tak rozumiany prolog jest planowo ułożonym tekstem, jasno i wyraźnie wprowadzającym w pełne zrozumienie pozostałej księgi. Można w nim rozróżnić sam wstęp wprowadzający w temat, zawarty w wierszach 1,2, oraz resztę wierszy 3—11, które, napisane w tonie optymistycznym, wzywają do uwielbienia Boga, który uwolnił (przez Cyrusa) naród z niewoli. Tekst prologu zachęca naród już wolny od kultu i uwielbienia Boga, który jako zwycięzca kroczy na czele swego ludu powracającego z niewoli.

Jednoznaczne i pełne nadziei są tu słowa prologu (w. 10):

„Oto Pan Bóg przychodzi z mocą  
i ramię Jego dźmierzy władzę.  
Oto nagroda z Nim idzie  
i przed Nim jego zapłata”

Częstochowa

KS. ZDZISŁAW MAŁECKI

**Zdzisław J. Kapera**

## **CHIRBET QUMRAN: OSIEDLE MNICHÓW CZY VILLA RUSTICA?**

Ruiny Chirbet Qumran i sąsiadującego z nimi cmentarzyska rozciągają się na krańcu Pustyni Judzkiej, na marglowej terasie, wznoszącej się 50 m nad północno-zachodnim brzegiem Morza Martwego, które znajduje się 338 m poniżej poziomu morza. Do brzegu Morza Martwego jest około 1 km, do Jerycha (w kierunku północnym) 13 km, do Jerozolimy przez pustynię Judzką około 15 km. U stóp terazy, korytem Wadi Qumran przepływa okresowy potok. Nad ruinami dominuje klif, w którego stokach natrafiono na dużą liczbę naturalnych jaskiń, w tym kilka zawierających starożytne rękopisy (tzw. groty 1, 2, 3, 6 i 11). W terasie wydrążono kilka grot sztucznych (groty 4, 5, 7, 8, 9, 10), gdzie również znaleziono manuskrypt<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Por. J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Warszawa 1968, s. 7.

Do połowy lat osiemdziesiątych naszego stulcia uznawano za pewnik<sup>2</sup>, że odkopane w latach 1951—1956 przez O. Rolanda de Vaux i jego zespół<sup>3</sup>, osiedle Chirbet Qumran<sup>4</sup> to monastyczne założenie eseneńczyków. Mieli oni tam żyć w okresie pomiędzy ok. 130 r. przed Chr. a 68 r. po Chr. Przypomnijmy zasadnicze ustalenia R. de Vaux:

*Warstwa Ia* (ok. 130—100 przed Chr.):

Na ruinach budowali z okresu żelazo II wzniesione zostały nowe budynki. W sąsiedztwie okrągłej cysterny zbudowano dwie inne, prostokątne. W obrębie ogrodzenia zainstalowano nowy piec garncarski. Datowanie tej fazy jest bardzo utrudnione. Jak sędzi J. T. Milik „niezależnie od tego, czy faza ta trwała dziesięć, dwadzieścia czy czterdzieści lat, pewne jest, że w jakimś etapie panowania Hirkana I (135—104) osiedle to weszło w najbardziej kwitnący okres swoich dziejów”<sup>5</sup>.

*Warstwa Ib* (ok. 100—31 przed Chr.):

Osiedle zostaje poszerzone w kierunku zachodnim i południowym. Masywna konstrukcja dwu, a nawet trzy kondygnacyjna pokrywa cały teren pierwotnego założenia. Dostępne zbiorniki wodne powiększone zostały o cztery dodatkowe cysterny plus dwie łaźnie rytualne. Wodę do nich doprowadzał w okresie zimowych opadów akwedukt biegnący od tamy przegradzającej Wadi Qumran.

Centralny, wschodni, niemal kwadratowy blok mieszkalny, o boku 37 m, z wejściem od północy, strzegła wysoka wieża (10 × 10 m u podstawy) o wzmocnionych u dołu murach do ponad 1,3 m grubości. W obrębie tego bloku znalazły się sala z niskimi ławami wokół ścian zwana czasem Salą Zebrań, tzw. „skryptorium”, kuchnia a w sąsiedztwie tejże zespół przemysłowy, zawierający m. in. farbiarnię, dwa piece garncarskie i inne obiekty (np. magazyn narzędzi).

Zachodni blok zabudowany również uległ rozbudowie. Znalazły się w nim warsztaty, przechowalnie owoców i spichrze na ziarno. Zidentyfikowano tam młyn, piec garncarski oraz paleniska do wytopu metali. Na południe od nich zlokalizowane były stajnie.

*Warstwa II* (4 przed Chr. — 68 po Chr.):

Po trzęsieniu ziemi w r. 31 przed Chr. osiedle zostało opuszczone i po pewnym czasie przywrócone do życia przez tą samą grupę

<sup>2</sup> Por. słowniki biblijne i encyklopedie archeologiczne z tych lat.

<sup>3</sup> W zespole tym czynnie udzielał się wychowanek KUL, ks. J. T. Milik, poczynając od końca 1952 r. Por. J. T. Milik, *Moja praca w Jerozolimie*, „Duszpasterz Polski Zagranicą” 5 (1954), ss. 157—161; *Dwa lata pracy naukowej w Jerozolimie*, tamże, 7 (1956), ss. 28—34.

<sup>4</sup> Pogląd ugruntowany publikacją O. R. de Vaux, *L'archéologie et les manuscrits de la mer Morte*, London 1961. Por. także J. T. Milik, *Historia monasteru eseneńskiego nad brzegami Morza Martwego*, „Duszpasterz Polski Zagranicą” 8 (1957), ss. 616—626.

<sup>5</sup> Por. J. T. Milik, *Dziesięć lat....*, s. 52.

ludzi z końcem panowania Heroda Wielkiego. Niektóre pomieszczenia pozostały jednak nieodbudowane, zmiany polegały na lepszym wykorzystaniu przestrzeni dotąd nie pokrytej dachem.

*Warstwa III* (68 — do przynajmniej 74 po Chr.):

Po zniszczeniu warstwy II przez wojska cesarza Wespazjana na terenie osiedla przebywali jakiś czas rzymscy żołnierze (co najmniej do zdobycia Masady w r. 74 po Chr.). Jediną znaczącą zmianą było skierowanie akweduktu do jednej wielkiej cysterny.

*Warstwę IV* (okres drugiego powstania przeciw Rzymianom, pod wodzą Bar Kochby) jako nieistotną — pomijamy. Jest jednak ona poświadczona znaleziskami kilku monet. W tekstach znad Morza Martwego, ściślej z grot Wadi Murabba<sup>at</sup>, prawdopodobnie to osiedle zwane jest „Fortecą Sprawiedliwych” (Mesad Hassidin).

Taki mniej więcej obraz archeologiczny osiedla prezentował O. Roland de Vaux, jego współpracownicy i uczniowie<sup>6</sup>. Tylko nieliczni uczeni byli w stanie wyrazić swoje własne, odrębne zdanie. W wypadku jego ucznia, Prof. E.-M. Laperrousaza krytyka ograniczyła się do ewentualnego podziału okresu II na dwie części z jeszcze jednym krótkotrwałym opuszczeniem osiedla ok. r. 6 po Chr.<sup>7</sup> Polemiki O. R. de Vaux z Prof. G. R. Driverem (współtwórcą teorii o zelockim pochodzeniu rękopisów)<sup>8</sup> czy H. M. del Medico<sup>9</sup> (który chyba nie bardzo umiał korzystać z wyników badań archeologicznych) z lat 1960-tych uciszyły oponentów. Poza Prof. D. Wintonem-Thomasem, który w r. 1967 odrzucił w ogóle powiązanie między osiedlem, grotami i rękopisami jako nie do końca udowodnione<sup>10</sup>, nikt przez lata nie próbował podważać wniosków O. R. de Vaux.

Dopiero w wiele lat po śmierci O. R. de Vaux znalazł się uczony, który potrafił po nowemu spojrzeć na wyniki badań Chirbet Qumran. Norman Golb, z Uniwersytetu w Chicago, bo o nim tu mowa,

<sup>6</sup> Por. ostatnio J. Murphy O'Connor, *Qumran, Khirbet* [w:] *Anchor Bible Dictionary*, t. 5, ss. 590—594 oraz R. de Vaux, M. Broshi, *Qumran, Khirbet and Ein Feshkha* [w:] E. Stern, ed., *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Jerusalem 1995, t. , ss. 1235—1241.

<sup>7</sup> Por. E.-M. Laperrousaz, *Qumran et découvertes au désert de Juda* [w:] *Dictionnaire de la Bible Supplément*, t. 9, Paris 1978, ss. 764—766.

<sup>8</sup> G. R. Driver, *The Judaean Scrolls: The Problem and a Solution*, Oxford 1965 i replika R. de Vaux, „New Testament Studies” 13 (1966/67), s. 89—104.

<sup>9</sup> H. E. del Medico, *L'énigme des manuscrits de la mer Morte*, Paris 1957 i replika R. de Vaux, *Manuskrypty z Qumran i archeologia* [w:] *Studia biblijne i archeologiczne*, Poznań—Warszawa—Lublin 1963, ss. 201—223 i tabl. 16—23.

<sup>10</sup> D. Winton-Thomas, *The Dead Sea Scrolls: What may we Believe?* „The Annual of Leeds University Oriental Society” 6 (1969), ss. 7—20.

jeszcze za życia O. R. de Vaux został zmuszony do napisania pracy doktorskiej zgodnej z hipotezą esseńską. Ale nigdy jej nie wydał, aby sobie samemu nie przeczyć. Dopiero w r. 1980, siedem lat po śmierci O. R. de Vaux, odważył się zaprezentować nową hipotezę mówiącą o jerozolimskim pochodzeniu rękopisów z grot wokół Qumran<sup>11</sup>. Przez pięć kolejnych lat nikt nie napisał słowa krytyki wobec nowo przedstawionej propozycji. A była ona wręcz rewolucyjna. Osiedle z Qumran jawiło się w niej jako forteca na obrzeżach Judei, rękopisy nie pochodziły od Esseńczyków, lecz z bibliotek Jerozolimy. Streścił tezę N. Golba jedynie radziecki uczony, J. D. Amusin z Leningradu, w swej qumrańskiej monografii z r. 1983<sup>12</sup>. I tyle. W r. 1985 N. Golb wydrukował ponownie swe wnioski w czasopiśmie „Biblical Archaeologist”<sup>13</sup>. Choć na łamach tego czasopisma nie znalazł odezwu, artykuł został zauważony przez członka Komisji Orientalistycznej Krakowskiego Oddziału P.A.N., dr. Z. J. Kapera, który przy życzliwym poparciu Prof. dr hab. T. Lewickiego zorganizował wkrótce potem I Międzynarodowe Kolokwium Qumranologiczne w Mogilanach, w r. 1987<sup>14</sup>. W trakcie spotkania nowa hipoteza została nie tylko gruntownie przedstawiona, ale szczegółowo przeanalizowana przez kilkudziesięciu uczestników, zarówno qumranologów jak i biblistów<sup>15</sup>. Choć profesor N. Golb nikogo nie przekonał do końca, hipoteza wreszcie weszła do obiegu naukowego; choć nie odezwały się autorytety, ich uczniowie zaczęli zwalczać nową hipotezę. Przybrało to tak zaskakujące formy jak zaproszenie Prof. N. Golba na Kongres Qumranologiczny w Groningen w r. 1989, a następnie odmówienie mu prawa prezentacji i obrony swej hipotezy, podczas gdy F. Garcia Martinez (sekretarz najpoważniejszego czasopisma w branży, „Revue

<sup>11</sup> N. Golb, *The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls*, „Proceedings of the American Philosophical Society” 124 (February 1980), ss. 1—24.

<sup>12</sup> J. D. Amusin, *Kumranskaya obščina*, Moscow 1983, s. 266.

<sup>13</sup> N. Golb, *Who Hid the Dead Sea Scrolls?*, „Biblical Archaeologist” 48 (1985), pp. 68—82.

<sup>14</sup> Opublikowany pod odrębnym tytułem tom 25, 1988 rocznika „Folia Orientalia” [Z. J. Kapera, red., *The First International Colloquium on the Dead Sea Scrolls (Mogilany near Cracow: My 31- June 2, 1987)*, Wrocław 1989] nie zawiera niestety tekstu N. Golba. Po jego wystąpieniu w Mogilanach pozostało jedynie streszczenie. Por. N. Golb, *The Hypothesis of Jerusalem Origin of the Qumran Scrolls* [w:] „Sprawozdania z Posiedzeń Naukowych. Polska Akademia Nauk. Oddział w Krakowie” 31/1, Styczeń—czerwiec 1987, ss. 74—75. Por. także N. Golb, *Kto spisał manuskrypty znad Morza Martwego?*, „Przegląd Powszechny” Nr 9, 817 (1989), ss. 294—310.

<sup>15</sup> Por. Z. J. Kapera, *Aktualny stan badań nad rękopisem z Qumran*, „Euhemer” 1989, nr 2—4 (152), ss. 40—43 i tegoż, *Międzynarodowe Kolokwium Qumranologiczne w Polsce. Krótka prezentacja wniosków*, „Przegląd Orientalistyczny” 1988, nr 2 (146), ss. 169—176.

de Qumran”), przeprowadził niemal godzinną analizę wywodów N. Golba odrzucając zdecydowanie jego wnioski<sup>16</sup>.

Analiza archeologiczna osiedla Chirbet Qumran zaproponowana przez N. Golba jest godna uwagi z dwu względów. Po pierwsze niektóre z jego propozycji są przekonujące. Nie ulega wątpliwości, że uwagi dotyczące ufortyfikowania osiedla są łatwe do weryfikacji. Wizja pokojowych eseneczyków klóci się z ewidentnymi murami okalającymi Chirbet Qumran. Mają one 60 cm grubości; oglądałem i mierzyłem je osobiście. Aby je pokonać i wdrzeć się do osiedla, Rzymianie zastosowali system podkopów, co jednoznacznie poświadcza F. Moore Cross, uczestnik wykopalisk, w swojej monografii z r. 1958<sup>17</sup>. Wieża jest solidnie wzmocniona (grubość murów u dołu 1,3 m jak wyżej wzmiankowano). Co więcej jej mur zewnętrzny był pokryty obrabianymi blokami kamiennymi<sup>18</sup>. Można rzec: może nie forteca, ale z pewnością miejsce solidnie ufortyfikowane. Fakt ten dał asumpt N. Golbowi do zanegowania identyfikacji osiedla jako założenia pokojowo nastawionych eseneczyków opisanych przez Pliniusza Starszego w jego *Historii Naturalnej* (V, 73)<sup>19</sup>.

Po drugie: niewątpliwą zasługą N. Golba jest nie tylko fakt przerwania milczenia wokół ruin Chirbet Qumran. Być może pojawienie się jego nowej interpretacji ruin spowodowało w konsekwencji zajęcie się wreszcie przez Francuską Szkołę Biblijną finalną publikacją wykopalisk. Jak wiadomo, O. R. de Vaux zdołał jeszcze przed śmiercią przygotować do druku poszerzoną, jednakże nadal tylko wstępną, syntezę znalezisk<sup>20</sup>.

Po śmierci O. R. de Vaux w r. 1971, jego następca, O. Pierre Benoit przez niemal 15 lat nie zainteresował się materiałami złożonymi w Palestine Archaeological Museum (Muzeum Rockefellera) a częściowo w Muzeum w Ammanie, choć było rzeczą oczywistą, że ktoś wreszcie upomni się o finalną publikację. Jak się wydaje, École bawiła się w psa ogrodnika i np. O. R. de Vaux potępił drobne poszukiwania R. H. Steckolla na cmentarzu qumrańskim i ocenił negatywnie jako amatorskie i dokonane przez Scherlocka Holmesa arche-

<sup>16</sup> F. Garcia Martinez. A. S. van der Woude, *A 'Groningen' Hypothesis of Qumran Origins and Early History*, „Revue de Qumran” 14, nr 56 (April 1989), ss. 521—541.

<sup>17</sup> Por. F. Moore Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Garden City NY 1958, s. 45.

<sup>18</sup> N. Golb, *Who Wrote the Dead Sea Scrolls. The Search for the Secret of Qumran* New York 1995, s. 11, fig. 2.

<sup>19</sup> N. Golb, *Chirbet Qumran and the Manuscripts of the Judaean Wilderness: Observations on the Logic of Their Investigation*, „Journal of Near Eastern Studies” 49 (1990), ss. 105—108.

<sup>20</sup> Publikacja R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London 1973 jest mniej więcej o 1/3 obszerniejsza od wydania w jęz. francuskim z r. 1961.

ologii<sup>21</sup>. Tymczasem to właśnie R. H. Steckoll opublikował jedyne pełne relacje o dwu odkrytych grobach łącznie z interpretacją materiału kostnego na wysokim profesjonalnym poziomie<sup>22</sup>. Nie zamierzam tu krytykować École, ale chcę po prostu zwrócić uwagę na ambiwalentny stosunek tej szkoły do materiałów archeologicznych z Chirbet Qumran.

Koniec końcem, gdy skandal wokół publikacji samych zwojów zaczął narastać, zdecydowano się podjąć pewne decyzje. W r. 1985 z inicjatywy Dyrektora École O. Jan-Luc Vesco i archeologia, O. Jean-Baptiste Humberta powołano zespół do publikacji qumrańskich wykopisk koordynowany przez Profesora Roberta Donceela z Instytutu Archeologii Katolickiego Uniwersytetu w Louvain-la-Neuve. Warto tu może przypomnieć, że UCL związany był blisko z odkryciami nad Morzem Martwym. To wychowanek tego uniwersytetu, Phillipe Lippens dopomógł w ustaleniu lokalizacji pierwszej groty qumrańskiej, zaś w r. 1953 na sugestię O. R. de Vaux ekipa z Louvain przebadła ruiny Chirbet Mird, starożytną Hyrcanie, na Pustyni Judzkiej<sup>23</sup>.

W skład nowego, interdyscyplinarnego zespołu weszli: Robert Donceel, archeolog, jego żona Paulina Donceel-Voûte, również archeolog śródziemnomorski, specjalista od mozaik i okresu rzymskiego, oraz m.in. siedmiu innych uczonych z UCL. Nadto analizę monet zlecono Christianowi Augé (CNRS, Paryż) i Françoise de Callatay (Cabinet des médailles, Biblioteka Królewska w Brukseli). Badania finansowano z budżetu uczelni i paryskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych. Prace konserwatorskie wykonywano w laboratoriach samego UCL i w instytucjach francuskich<sup>24</sup>. Apel École o pomoc w sfinansowaniu prac laboratoryjnych ukazał się na łamach „Revue de Qumran”.

Jak dotąd zespół Roberta Donceela opublikował oficjalnie niewiele: krótki, ale wręcz sensacyjny raport z przeglądu zabytków przechowywanych w PAM, École i Ammanie;<sup>25</sup> zaskakującą reinterpretację sławnego „skryptorium”<sup>26</sup> i wstępne wyniki o charakterze syntetycznym na sympozjum qumranologicznym w Nowym Yorku,

<sup>21</sup> *Archaeology...*, s. 48.

<sup>22</sup> R. H. Steckoll, *Preliminary Excavation Report on the Qumran Cemetery*, „Revue de Qumran” 6,23 (Febr. 1968), ss. 323—334.

<sup>23</sup> R. Donceel, *Louvain, en 1953, dans le désert de Judée*, „Louvain” Avril 1993, ss. 18—19.

<sup>24</sup> R. Donceel, *Reprise des travaux de publication des fouilles au Khirbet Qumrân*, „Revue Biblique” 99 (1992), ss. 557—573 passim.

<sup>25</sup> Jak wyżej.

<sup>26</sup> P. Donceel-Voûte, „Coenaculum” — *La salle a l'étage du locus 30 a Khirbet Qumrân sur la Mer Morte* [w:] *Banquets d'Orient* (Res Orientales IV), Louvain 1992, ss. 61—84 i teŹe: *Le „cenacle” de Khirbet Qumran sur la Mer Morte*, „Louvain” Avril 1993, ss. 16—17.

w grudniu 1992 r.<sup>27</sup> Są one jednak tak rewelacyjne, że nie waham się ocenić ich — jako archeolog — jako zasadnicze, wobec których nie uda się prawdopodobnie utrzymać dotychczasowego obrazu osiedla.

Pierwsze sygnały o odmiennej interpretacji osiedla Chirbet Qumran znalazły się w sławnej już audycji telewizyjnej o odkryciach nad Morzem Martwym zaprezentowanej przez amerykańską stację NOVA 15.10.1991 r.<sup>28</sup> Zinterpretowanie ruin osiedla jako bogatej, letniskowej willi z wczesnego okresu rzymskiego zaskoczyło specjalistów. Wielu z nich zainteresowało się reinterpretacją sławnego osiedla mnichów esseńskich. Dlatego w 1992 r. w Nowym Jorku, w trakcie kolokwium qumranologicznego, kiedy Pani Donceel zaczęła dokumentować swoje wywody materiałem porównawczym z terenu Ziemi Świętej i Nabatei, specjaliści przeżyli autentyczny szok<sup>29</sup>. Wszystko wskazuje na to, że zmiana frontu École, która zdecydowała się wydać pod własną egidą notatki O. R. de Vaux z wykopalisk, to rezultat odrzucenia interpretacji Donceelów przez École<sup>30</sup>.

Kiedy w r. 1993 publikowałem streszczenie archeologicznych referatów z sympozjum nowojorskiego pod znamienym tytułem „Chirbet Qumran nie jest już więcej osiedlem mnichów”<sup>31</sup> i przy okazji streszczenia referatu Donceelów dość dosadnie oceniłem działalność archeologiczną O. R. de Vaux, po raz pierwszy w życiu musiałem ocenzurować mój własny tekst, aby nie postawić belgijskich kolegów w niezręcznej sytuacji. Dla mnie było autentycznym skandalem, że w trakcie przeglądania materiałów odkryto dziesiątki pudeł z fragmentarycznie zachowanymi obiektami, bez numerów inwentarza i bez danych stratygraficznych, a tylko z numerami *loci*. Na dodatek, obiekty te ukazują osiedle qumrańskie w zupełnie nowej sytuacji. Co gorsza, datowanie obiektu jest poważnie podminowane faktem, że odnaleziono zaledwie 2/7 zewidencjonowanych monet, których inter-

<sup>27</sup> R. Donceel, P. Donceel-Voûte, *The Archaeology of Khirbet Qumran* [w:] M. O. Wise i in., red., *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site*, New York 1994, ss. 1—32 i dyskusja na ss. 32—38.

<sup>28</sup> Program oglądnięto 13 mln widzów. Tekst programu wszedł do sprzedaży. Por. L. H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia — Jerusalem 1994, s. 27.

<sup>29</sup> Por. wypowiedź E. Meyersa, przewodniczącego posiedzenia z referatem P. Donceel-Voûte, i innych osób zabierających głos w dyskusji (zob. nota 27 powyżej).

<sup>30</sup> Z planowanej pięciotomowej edycji w r. 1994 ukazała się część pierwsza: *Fouilles de Khirbet Qumrân et de Ain Feshkha. I. Album de photographies. Répertoire du fonds photographique. Synthèse des notes de chantier du Père Roland de Vaux* OP présentés par J.-B. Humbert OP Alain Chambon, Fribourg-Göttingen 1994. Notatki R. de Vaux opublikowano na ss. 291—368.

<sup>31</sup> Z. J. Kapera, *Khirbet Qumran No More a Monastic Settlement*, „The Qumran Chronicle” 2,2 (February 1993), ss. 73—84.



pretacja w wielu wypadkach budziła wątpliwości jeszcze w latach 1960-tych.

Przejdźmy jednak do udokumentowanych obserwacji Donceelów.

A. Wstępne wyniki przeglądu obiektów archeologicznych  
łącznie z ujawnionymi po raz pierwszy:

1. Ze 150 fragmentów szkła zdołano zidentyfikować i skleić niekompletne 89 obiektów: balsamariów, buteleczek, kubków, kieliszków, perełek. Niemal wszystkie techniki szklane, łącznie z najbardziej luksusowymi (tzw. szkła „syryjskie”) są w Qumran reprezentowane. Wyjątek stanowi tzw. szkło mozaikowe („millefiori”). Warto dodać, że część szkła zdaje się stanowić tzw. materiał podstawowy, masę szklaną, surowiec do bardziej rafinowanej technologii szkła dmuchanego. Co więcej typologicznie i ornamentacyjnie szkła są niezwykle zbliżone do lokalnego szkła z Herculanium koło Pompei. Jak pamiętamy, Herculanium zostało zniszczone w trakcie wybuchu Wezuwiusza w r. 77 po Chr., tj. w dekadę po sugerowanym przez R. de Vaux zniszczeniu Chirbet Qumran <sup>32</sup>.

2. W inwentarzu monet doliczono się znalezienia aż 1231 monet brązowych i srebrnych, w tym 561 srebrnych ze sławnego skarbu z locus nr 120, przechowywanego w trzech dzbanach i 42 brązowych z locus nr 103. Jest to wyjątkowa duża liczba monet jak na tak małe osiedle. O zaginięciu znacznej (5/7) części materiału numizmatycznego z poszczególnych warstw już wzmiankowałem. Cenne monety ze skarbów w większości znalazły się, mimo iż zostały rozproszone po Muzeach Jordanii, Jerozolimy i USA. Zaginęły przede wszystkim tzw. luźne monety z wykopalisk, dla badań nad chronologią osiedla najważniejsze <sup>33</sup>.

3. Bazy i kręgi kolumn noszą wyraźne ślady pokrycia stiukiem i dekorowania. Przypomnijmy w tym kontekście znaleziska z pałaców Heroda Wielkiego (np. na Masadzie). Znaleziono też kolorowe płyty kamienne używane w podłogach typu *opus sectile* <sup>34</sup>.

4. Najbardziej spektakularnymi obiektami luksusu okazały się wapienne urny na postumentach, otaczane na kole, rzeźbione dłutem, pokryte kaneluowanymi pasami. Obiekty takie po ostatnich badaniach w Jerozolimie kojarzymy z bogatymi rezydencjami patrycjusz ze wzgórza Ofel i stoków Tyropeonu <sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Cf. R. Donceel-Voûte, *The Archaeology...*, ss. 7—9; Ch. Fontaine, *Études et restauration des verres*, „Archeologia” (Paris) No. 298, Fevrier 1994, ss. [28—29].

<sup>33</sup> R. Donceel, *Reprise...*, ss. 558—561; R. Donceel, P. Donceel-Voûte, *The Archaeology...*, ss. 3—6.

<sup>34</sup> R. Donceel, *Reprise...*, s. 565; R. Donceel, P. Donceel-Voûte, *The Archaeology...*, s. 14.

<sup>35</sup> R. Donceel, *Reprise...*, s. 564; R. Donceel, P. Donceel-Voûte, *The Archaeology...*, ss. 10—13.

5. Liczne ułamki białą malowanej ceramiki zwanej „pseudonabatejską” pochodzą najprawdopodobniej z atelier w rejonie Jerozolimy. Nie brak także fragmentów wschodnich *sigillata* i delikatnych naczyń typu „egg-shell” (o ściankach cienkich jak skorupka jajka)<sup>36</sup>.

6. Sławne małe dzbanuszki, zwane czasem „esseńskimi” najprawdopodobniej są związane z lokalną produkcją esencji zapachowych. Przypomnieć tu należy, że Strabon, Pompejusz Trogiusz i Józef Flawiusz a także autorzy arabscy informują nas o produkcji w tym rejonie perfum, kosmetyków jak też perfumowanego asfaltu używanego przez starożytnych Egipcjan do mumifikacji zmarłych<sup>37</sup>.

7. Pośród licznych lampek wyróżnia się grupa obiektów „herodiańskich” z wydłużonym dziubkiem, nieznaną dotąd w literaturze archeologicznej. O. R. de Vaux wziął pod uwagę w swej analizie 64 lampki, a po zweryfikowaniu materiału przez Państwo Donceelów ich liczba wzrosła aż do 172 sztuk<sup>38</sup>. Marginalnie dodam, że niektóre z nich zostaną wkrótce opublikowane w kolejnym tomie z serii „Qumranica Mogilanensia” 1995.

8. Pieczęcie i oznakowane ciężarki świadczą o aktywności gospodarczej i handlowej. Pozostaje wyjaśnić jej charakter.

9. Znaleziska z Chirbet Qumran obfitują w obiekty metalowe zwłaszcza związane z pracą na roli<sup>39</sup>.

#### B. Proponowana reinterpretacja osiedla Chirbet Qumran

Całość osiedla wyraźnie dzieli się na trzy części:

1. *pars urbana*: rejon mieszkalny w kwadracie północno-wschodnim osiedla z wieżą od strony północnej, tzw. *pyrgos*, znany z osiedli hellenistyczno-rzymskich. Takie wieże strażnicze ze składami zapasów w podziemiu przy dostępie wyłącznie od góry są typowe w krajobrazie śródziemnomorskim.

2. Część przemysłowa czy też rejon warsztatów rzemieślniczych znajdował się po stronie zachodniej i południowej osiedla. Tu znaleziono różne piece i instalacje ogrzewcze, zespół basenów i rezerwuarów wodnych. Warto zauważyć, że większość budynków było z pewnością jednopiętrowych.

<sup>36</sup> R. Donceel, P. Donceel-Voûte, *The Archaeology...*, s. 10. Por. uwagi J. Magness (*The Community at Qumran in Light of Its Pottery* [w:] M. O. Wise i in., red., *Methods...*, ss. 43, 45), która jednak nie miała pełnego dostępu do zbiorów ceramiki qumrańskiej.

<sup>37</sup> P. Donceel-Voûte, *Qumran*, „Archeologia” Nr. 298 (Fevrier 1994), ss. 32—33.

<sup>38</sup> R. Donceel, *Reprise...*, s. 561; R. Donceel, P. Donceel-Voûte, *The Archaeology...*, ss. 6—7. Por. też uwagi J. Magness (*The Community...*, s. 42, 46) o lampkach z Qumran.

<sup>39</sup> R. Donceel, *Reprise...*, s. 565; R. Donceel, P. Donceel-Voûte, *The Archaeology...*, s. 13.

3. Trzeci rejon osiedla to ogrody od strony wschodniej ograniczone z jednej strony załamującym się klifem wapiennym nad Wadi Qumran i grubym murem oddzielającym je od cmentarzyska.

4. Wieża strażnicza, dominująca nad osiedlem, została ufortyfikowana w ostatniej fazie jego rozwoju. W jej sąsiedztwie znajdują się wejścia z jednej strony do części rzemieślniczej, z drugiej do dość monumentalnej części rezydencjonalnej<sup>40</sup>.

5. Sławne skryptorium, po dokładnym odtworzeniu odręcznych notatek O. R. de Vaux, okazało się po prostu *coenaculum*, miejscem spożywania wieczerzy, na piętrze, w miejscu lepiej wietrznym i z pięknym widokiem na Morze Martwe oraz rejon od Jerycha po Engedi. Sławne stoły, na których esseńscy skrybowie pisać mieli teksty Starego Testamentu, to po prostu fragmenty glinianych ław z *triclinium*. Takie sale przyjmowania posiłków na leżąco są świetnie znane archeologom śródziemnomorskim także z tego rejonu, np. ze stolicy Nabatei, Petry. Rekonstrukcje qumrańskiego *coenaculum* potwierdzają pewne szczegóły wyposażenia tej sali, które musiały służyć za miejsca osadzenia amfor z winem i wodą, które tradycyjnie mieszano przed podaniem do stołów<sup>41</sup>.

Tak więc parafrazując archeologów można stwierdzić, że Chirbet Qumran to typowa *villa rustica* z okresu hellenistyczno-rzymskiego, osiedle o charakterze otwartym, które nie tylko przyjmowało, ale przede wszystkim dostarczało artykułów codziennego, ale nie powszechnego, użytku o ważkich walorach handlowych i wysokim stopniu opłacalności produkcji<sup>42</sup>.

Co w takim razie ze zwojami? Donceelowie odpowiadają (cytując): „Można powiedzieć, że między tekstami z grot a osiedlami jest tylko jeden związek; osiedle nie ma związku z autorami tekstów; ani z kopistami rękopisów, ani z tymi, którzy je czytali, ale tylko z tymi, którzy je ukryli w pobliżu miejsca, gdzie dziś znajdują się ruiny Chirbet Qumran”<sup>43</sup>.

Donceelowie nie podają bliższych analogii z osiedlem qumrańskim. Być może ich nie zauważyli lub uważają plan jądra willi za tak typowy, że aż oczywisty. Tak chyba jednak nie jest. Podobne założenia istnieją na terenie rzymskiej Palestyny, choć to, którego plan jest uderzająco zbliżony do Qumran, pozostaje nieopublikowane. Chodzi mi o małą willę rolniczą Qasr el-Lega w sąsiedztwie Umm el-Rihan (n pn.-zach. od Samarii). Wzniesiono ją na planie kwadratu. Wewnątrz ogrodzenia rozpoznamy ufortyfikowaną wieżę w narożu i baseny z wodą. Obiekt ten jest datowany ceramiką na I w. p.n.e./

<sup>40</sup> P. Donceel-Voûte, *Qumran...*, s. 34.

<sup>41</sup> Por. wyżej, n. 26 oraz R. Donceel, P. Donceel-Voûte, *The Archaeology...*, ss. 27—31.

<sup>42</sup> P. Donceel-Voûte, *Qumran...*, s. 35.

<sup>43</sup> jw.

/I w. n.e., a więc dokładnie tak samo jak Chirbet Qumran. Dla mnie osobiście zaskakujące są zbliżone wymiary obu założeń — centralnych ok. 40 na 40 m<sup>44</sup>.

Czy więc Ch. Qumran było osiedlem zamieszkałym przez wyjątkową grupę ludzi, czy też wyjątkowym ośrodkiem przemysłowym? Donceelowie wypowiadają się jednoznacznie. To „villa rustica”<sup>45</sup>, a nie mnisie osiedle. I osobiście się z tym zgadzam. Problem związku między rękopisami, osiedlem a esseńczykami należy rozważyć ponownie.

Kraków

ZDZISŁAW J. KAPERA

## KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

**Ks. Franciszek Mickiewicz SAC**

### **„SYNU, ODPUSZCZAJĄ CI SIĘ TWOJE GRZECHY”. (Mk 2,1–12).**

Każdy człowiek, niezależnie od tego, jaką wyznaje religię i w jakiego Boga wierzy, nosi w swoim sercu osobiwą świadomość tego, że jest istotą grzeszną. Z jednej strony, uznaje swą wyższość nad innymi stworzeniami, swą wielkość i mądrość, z drugiej jednak strony, czuje wewnątrz siebie niezrozumiałą nawet czasem skłonność do zła i dopuszcza się tego zła na różne sposoby: narusza tabu, zaniedbuje obrzędy kultyczne, narusza jakieś przykazanie lub obowiązek sam przez się zrozumiały, jakim jest na przykład postawa syna wobec oj-

<sup>44</sup> H. Kuhn, *Palästina in griechisch-römischer Zeit*, München 1990, s. 41 i plan na s. 242.

<sup>45</sup> Przeciwno propozycji R. i P. Donceel'ów zaprotestowała ostatnio zdecydowanie J. Magness (*A Villa Khirbet Qumran?*, „Revue de Qumran” 16,63 (Decembre 1994), ss. 397–419. Wydaje się jednak, że nie ma racji gdyż zestawia nieproporcjonalne założenia, porównując Chirbet Qumran z hasmonejskimi i herodiańskimi pałacami (m. in. na Masadzie, w Jerychu czy Jerozolimie) oraz z tzw. pałacem Hilkiasza z Idumei.

ca czy też żony wobec męża<sup>1</sup>. Jednocześnie na podstawie doświadczenia dochodzi do przekonania, że popełniane przez niego grzechy ciągną za sobą nieszczęścia nie tylko osobiste, ale też o wymiarze wspólnotowym, jak również wierzy, że zło zamyka mu drogę do Boga i do zbawienia. Pragnie więc przewyciężyć grzech, szuka różnych dróg do uzyskania przebaczenia i wymazania ciężającej na nim winy.

Naprzeciw ludzkim pragnieniom i tęsknotom wychodzi sam Bóg, a objawiając się człowiekowi na kartach Pisma św., jednocześnie pokazuje drogę zgładzenia winy. Jest to z pewnością zagadnienie dobrze znane i poświęca się mu ciągle wiele książek i refleksji, warto jednak jeszcze raz przyjrzeć się Pismom natchnionym, a zwłaszcza Ewangelii, i zapytać także, jakie warunki musi spełnić człowiek, aby mógł zdobyć pewność odpuszczenia grzechów.

## 1. PISMO ŚW. O BOGU PRZEBACZAJĄCYM

Pismo św. również zachwyca się wielkością i wywyższeniem człowieka. „Uczyliś go, Boże, niewiele mniejszym od istot niebieskich” — woła Psalmista w uniesieniu pełnym uwielbienia (Ps 8,6), przypominając godność człowieka stworzonego na obraz Boży (Rdz 1,27). W innych jednak miejscach autorzy starotestamentalni podkreślają jego nędzę i grzeszność („uznają bowiem moją nieprawość, a grzech mój jest zawsze przede mną” — Ps 51,5). Aczkolwiek nawet wtedy zapalają przed nim wyraźne światło nadziei: ten, kto zawierzył Bogu i z Nim związał swe istnienie na ziemi, może również od Niego uzyskać przebaczenie grzechów. Bóg nie zostawia człowieka na pastwę losu. Wychodzi mu naprzeciw i widząc jego skrucę, przekreśla wszelkie jego przewinienia: „Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybielają” (Iz 1,18). Już autorzy starotestamentalni bardzo mocno podkreślają to, że Bóg Jahwe jest Bogiem przebaczenia. Egzegeci wskazują na to, że Izraelici odkryli „dyspozycyjność Boga do odpuszczania grzechów dopiero w czasie niewoli babilońskiej”<sup>2</sup>. Poddając nowym przemyśleniom i analizie dawniejsze proctwa i Psalmi, spośród których wielki wpływ wywarły w tym względzie takie teksty, jak Iz 1,16.18; 6,7; Ps 25,11; 65,4; 79,9, zaczęto wtedy coraz lepiej rozumieć, że Bóg może oczyścić człowieka z jego winy za pośrednictwem określonego rytu liturgicznego. W tym okresie zdecydowanym krokiem naprzód są przepowiednie Deutero-

<sup>1</sup> Por. H. Bürkle, *Pozachrześcijskie pokonywanie winy*, „Communio” 10(1990)1, 66.

<sup>2</sup> Por. K. Koch, *Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit*, „Evangelische Theologie” 26(1966) 227—233; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, 296—300; H. V. i A. T., *Perdono/aphiemi*, w: L. Coenen — E. Beyreuther — H. Bietenhard (red.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1989<sup>4</sup>, 1273—1274.

-Izajasza. Prorok ten kreśli przed swymi czytelnikami obraz cierpiącego Sługi Jahwe i zapowiada, że to właśnie za Jego pośrednictwem Bóg będzie mógł dokonać pełnego przebaczenia grzechów Izraela i wszystkich narodów: „On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści” (Iz 53,4).

Kiedy ewangelіści opisują mesjańskie posłannictwo Jezusa, nawiązują nie tylko do chwalebnej wizji Syna Człowieczego z Dn 7,13 (por. Mk 14,62), ale też do owej pieśni o cierpiącym Słudze Jahwe. Najwyraźniej czyni to św. Mateusz, który dokonując refleksji nad dobroczynną działalnością Jezusa, pisze: Jezus „wypędził złe duchy i wszystkich chorych uzdrowił. Tak oto spełniło się słowo proroka Izajasza: On wziął na siebie nasze słabości i nosił nasze choroby” (Mt 8,16—17). Także św. Marek pośrednio wskazuje na wypełnienie się owego tekstu starotestamentalnego, gdy cytuje słowa Jezusa: „Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10,45)<sup>3</sup>. Orędzie nowotestamentalne jest jednoznaczne: Jezus przyszedł do grzeszników, aby ich podźwignąć i wprowadzić na drogę zbawienia (por. Mk 2,17). W Ewangelіach bardzo często spotykamy Jezusa głoszącego niestrudzenie Dobrą Nowinę oraz otoczonego rzeszą chorych, nad którymi pochyla się On z wielką miłością i przywraca im zdrowie. O bezpośrednim odpuszczeniu przez Niego grzechów mówi się zaledwie w kilku perykopalach, wśród których na szczególną uwagę zasługuje uzdrowienie paralytyka (Mt 9,1—8; Mk 2,1—12), przebaczenie jawno grzesznicy (Łk 7,36—50) oraz wzięcie w obronę kobiety cudzołożnej (J 8,1—11). Mimo to przy innych okazjach często widzimy, że Jezus przebywa z celnikami i grzesznikami (Mk 2,15—17; Łk 15,1; 19,7) lub też z cenikami i nierządnicami (Mt 21,31), co niewątpliwie zakłada odpuszczenie ich grzechów. Można by nawet rzec, iż wszystkie słowa i czyny Jezusa objawiają Go jako miłosiernego Wybawcę i Obrońcę człowieka pogrążonego w niewoli grzechu.

W tym kontekście stwierdzenie Jezusa: „odpuszczają ci się twoje grzechy” (Mt 9,2; Mk 2,5; por. Łk 7,48) jawi się jako konsekwencja publicznej Jego działalności oraz nauczania<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Aluzje do pieśni o cierpiącym Słudze Jahwe znajdziemy też w innych tekstach nowotestamentalnych: J 12,38; Dz 8,32—33; Rz 15,21; 1 P 2,22. Odnośnie do wypełnienia się zapowiedzi starotestamentalnych o ekspiacyjnym charakterze działalności i męki Chrystusa, zob. J. Homerski, *Cierpiący Mesjasz w starotestamentalnych przepowiedniach prorockich*, RTK 27(1980)1, 27—41; S. Mędała, *Stary Testament a męka Chrystusa*, w: F. Gryglewicz (red.), *Męka Jezusa Chrystusa*, Lublin 1986, 31—44.

<sup>4</sup> Por. J. Guillet, *'Tes péchés sont pardonnés' (Marc 2,5 et Lc 7,48)*, w: H. Cazelles (red.), *De la Tôrah au Messie*, Paris 1981, 426; H. J. Klauck, *Die Frage der Sündenvergebung in der Pericope von der Heilung des Gelähmten (Mark 2,1—12 parr.)*, „Biblische Zeitschrift” 25 (1981) 242.

## 2. SPÓR O WŁADZĘ ODPUSZCZANIA GRZECHÓW W Mk 2,1—12

Ostatnie te słowa pochodzą ze sceny uzdrowienia paralytyka, tak obrazowo opisanej przez św. Marka (Mk 2,1—12), którą — ze względu na jej wymowę teologiczną — powinno się raczej zatytułować: „spór o władzę odpuszczania grzechów”<sup>5</sup>. W niniejszych rozważaniach chcemy zatrzymać się na chwilę przy tym opisie Markowym.

Czasem uważa się drugą Ewangelię kanoniczną za ubogą w treści teologiczne i zarzut ten motywuje się nieraz tym, że znajdujemy w niej niewiele mów i wypowiedzi Jezusa. Tymczasem jeśli chodzi o perykopę opowiadającą o uzdrowieniu paralytyka, w Mk 2,1—12 znajdziemy nieco bogatszą myśl teologiczną niż w paralelnym tekście Mateuszowym. Również miejsce, w którym tę perykopę umieszcza ewangelista Marek, też zasługuje na uwagę. Z jednej strony bowiem jej opisu cudu (2,1—6.11—12) należy do serii różnych uzdrowień (1,23—28.29—31.32—34.40—45; 2,1—12; 3,1—6 i in.), które w Drugiej Ewangelii posiadają szczególne znaczenie. Stanowią one mniej więcej piątą część całego dzieła i mają za zadanie objawić czytelnikom, kim jest Jezus z Nazaretu<sup>6</sup>. Z drugiej zaś strony, dyskusją na temat odpuszczania grzechów perykopa Mk 2,1—12 zaczyna sekcję tzw. „pięciu kontrowersji galilejskich”, które stawiają Jezusa wobec różnych osób zgorszonych Jego postępowaniem<sup>7</sup>: wobec uczonych w Piśmie, faryzeuszów, uczniów Jana Chrzciciela i herodian. Wszystkie te kontrowersje, zebrane w jednej sekcji, tworzą swego rodzaju „*journal-type*” Mistrza<sup>8</sup>. W innych Ewangeliach nie znajdziemy analogicznego przykładu. Podane przy takich okazjach lapidarne wypowiedzi Jezusa nabierają wielkiej mocy i znaczenia. Objawiają Jego osobę oraz nowość Jego nauki. W tym kontekście również dyskusja towa-

<sup>5</sup> W opracowaniu tym świadomie pomijamy zagadnienie jedności literackiej perykopy, podnoszone przez wielu biblistów i praktycznie już rozwiązane. Niektórzy egzegeci ze szkoły Forgeschichte uważali mianowicie, że pierwotna wersja opowiadania o uzdrowieniu paralytyka nie zawierała w sobie dyskusji na temat odpuszczenia grzechów i że temat ten został dodany dopiero później ze względów teologicznych. Uważna analiza wskazuje jednak wyraźnie na to, że oba tematy perykopy (uzdrowienie i odpuszczenie grzechów) są ściśle ze sobą powiązane teologicznie i dramatycznie. Odnośnie do tego por. np. M. Czajkowski, *De paralytico a Jesu absoluto et sanato. Analysis litteraria et nuntius theologicus Marci 2,1—12 par.* (praca doktorska), Wrocław 1976, 81; W. Taylor, *Marco. Commento al Vangelo messianico*, Assisi 1977, 187; C. Bissoli, *I conflitti di Gesù in Marco*, „Parole di Vita” 3(1982) 14—26.

<sup>6</sup> Por. V. Fusco, *Dall'esegesi all'ermeneutica; i miracoli in Marco*, „Rassegna Teologica” 25(1984) 487.

<sup>7</sup> Por. J. Gnilk, *Marco*, Assisi 1991<sup>2</sup>, 83.

<sup>8</sup> Nazywa je tak P. Mourlon Beernaert, *Jésus controversé. Structure et théologie de Mc 2,1—3,6*, „La Nouvelle Revue Théologique” 95(1973) 129.

rzyszcząca uzdrowieniu paralytyka nie stanowi jednej z form dysput scholastycznych, lecz posiada przede wszystkim znaczenie kerygmaticzne<sup>9</sup>.

Sam spór nie dotyczy tego, że Jezus uzdrawia. Wszak Stary Testament nie zakazuje odwoływać się w przypadku choroby do praktyk medycznych (por. 2 Krl 20,7; Tb 11,8.11n; Syr 38,1—8), stawia jedynie warunek, że nie może wchodzić tu w grę magia (2 Krl 1,1—4). Stąd ani uczeni w Piśmie, ani też faryzeusze nigdzie nie protestują przeciwko temu, że Jezus uzdrawia chorych (chyba że czyniąc to narusza święty dzień szabatu). Gorszą się natomiast faktem odpuszczania grzechów: „Czemu On tak mówi? On bluźni” (Mk 2,6). Na pierwszy rzut oka wydaje się, że mają rację. Księgi starotestamentalne mocno podkreślają, że władzę odpuszczania grzechów posiada jedynie Bóg (por. Ez 34,6n; Iz 43,25; 44,22), a uzurpacja tego prawa równa się rzeczywiście bluźnierstwu, które powinno być karane ukamienowaniem (Kpł 24,15n; 1 Krl 21,13; por. J 10,33). Ponadto po powrocie z wygnania kapłani ustanowili specjalny dzień pojednania i był to jedyny dzień w roku, kiedy to w czasie określonych ceremonii w świątyni każdy Izraelita mógł uzyskać przebaczenie grzechów (por. Syr 50; Ba 1,10—13)<sup>10</sup>. Władzy odpuszczania grzechów nie przypisywano nawet mesjaszowi czasów ostatecznych. Mesjasz ów — według myśli judaistycznej — mógł wyeliminować grzech, niszczyć bezbożnych w swym sprawiedliwym sądzie, zwyciężając demona oraz strzegąc swój lud od grzechu poprzez sprawiedliwe rządy. W żadnym wypadku jednak to, co czynił Jezus, nie zgadzało się z żydowskim obrazem mesjasza<sup>11</sup>.

W tym kontekście należy jednak zauważyć inną rzecz paradoksalną. Przywódcy religijni podkreślali, że chorzy, w celu odzyskania zdrowia, musieli zwracać się przede wszystkim do Boga, gdyż tylko On jest panem życia (Syr 38,9—14; por. Pwt 32,39; Oz 6,1). Z drugiej strony jednak istniała praktyka, że dotknięci chorobą zwracali się do kapłanów (Kpł 13,49nn; por. Mt 8,4) lub do proroków (1 Krl 14,1—13; 2 Krl 4,21), a zatem do przedstawicieli Boga. Kładło się mocny akcent na to, że tylko Bóg mógł odpuścić grzechy, jednakże właśnie przed kapłanami chorzy wyznawali swoje winy oraz błagali o łaskę uzdrowienia i przebaczenia (por. np. Ps 6; 38; 41; 88; 102). Nie można przy tym zapominać, że Jezus nie mówi do paralytyka: „Ja odpuszczam tobie grzechy” (takiego zdania nigdzie nie znajdziemy w Ewangeliach), lecz: „odpuszczają ci się twoje grzechy” (Mk 2,6).

<sup>9</sup> Por. tamże, 130.

<sup>10</sup> Odnośnie do tego por. H. V., A. T., dz. cyt., s. 1274; J. Ernst, *Markus. Ein theologisches Portrait*, Düsseldorf 1987, 65.

<sup>11</sup> Por. J. Gnilka, dz. cyt., s. 124; J. Vannorsdall, *Mark 2,1—12*, „Interpretation” 36(1982) 59—61; B.M.F. van Iersel, *Leggere Marco*, Torino 1989, 83—84.



Zgodnie z żydowskim sposobem mówienia, zdanie to oznacza nic innego jak: „Bóg odpuszcza ci grzechy”. Strona bierna czasownika *aphiēmi*, tzw. *passivum teologicum*, była często używana w judaizmie w celu uniknięcia użycia imienia Bożego<sup>12</sup>.

Pomimo tych niekonsekwencji w myśleniu uczonych w Piśmie, Jezus traktuje na serio ich zastrzeżenie, chociaż nie wypowiadają go głośno. Odczytuje oraz ujawnia przed innymi ich myśli i już w ten sposób pozwala poznać, że posiada w sobie moc Bożą. Tylko Bogu bowiem przypisywano zdolność odczytywania ludzkich myśli<sup>13</sup>. Objawiwszy im tę zdolność, proponuje, w celu poddania próbie swej własnej władzy, zweryfikować jedną rzeczywistość poprzez drugą: „Co jest łatwiej...” (2,9). Można by rozpatrywać trudność odpuszczenia grzechów i uzdrowienia paralytyka z różnych punktów widzenia. Niewykluczone, że właśnie odpuszczenie grzechów mogłoby uchodzić za czynność trudniejszą, jednakże obie rzeczywistości znajdują się na dwu odmiennych płaszczyznach. Może dlatego tekst przybiera zupełnie inną perspektywę: walutacji poddaje nie same czynności, lecz sposób mówienia (lub też czynność, której towarzyszą słowa)<sup>14</sup>: „Cóż jest łatwiej: powiedzieć do paralytyka: Odpuszczają ci się twoje grzechy, czy też powiedzieć: Wstań, weź swoje łoże i chodź?” (w. 9). W takim kontekście „zdania okazują się łatwiejsze lub trudniejsze na podstawie możliwości skontrolowania ich rezultatu: łatwiej jest zapewnić odpuszczenie grzechów, gdyż faktu tego nie da się sprawdzić, trudniej natomiast jest stwierdzić dokonanie się uzdrowienia, gdyż natychmiast można je poddać próbie”<sup>15</sup>. Na koniec Jezus wypowiada do paralytyka zdanie trudniejsze: „Wstań, weź swoje łoże i idź do domu” (2,11). W ten sposób używa decydującego argumentu, który musi przekonać przeciwników, że On, Mesjasz, posiada także „na ziemi władzę odpuszczania grzechów” (Mk 2,10), o czym Stary Testament nie ośmielał się mówić.

### 3. TROSKA O ZBAWIENIE CAŁEGO CZŁOWIEKA

Nie jest rzeczą wykluczoną, że także w pierwotnej wspólnocie chrześcijańskiej pojawił się problem, czy istniejąca w Kościele praktyka odpuszczania grzechów nie sprzeciwia się prawdzie, że tylko Bóg posiada taką władzę. Wykorzystując zastrzeżenia uczonych w Pi-

<sup>12</sup> Por. P. Mourlon Beernaert, dz. cyt., 138.

<sup>13</sup> Chodzi o teologiczną zasadę: „kardiognōstēs”: Dz 1,24; 15,8; por. 1 Sm 16,7; 1 Krl 8,39; 1 Krn 28,9; Ps 7,10; Jr 11,20; 17,10; Łk 16,15; Rz 8,27; 1 Tes 2,4; Ap 2,23. Odnośnie do tego por. R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, t. I, Brescia 1980, 265.

<sup>14</sup> Por. J. Delorme, *Marc 2,1—13 ou l'ouverture des frontières*, SémBib 30(1983) 6.

<sup>15</sup> R. Pesch, dz. cyt., 266.

mie, ewangelista Marek poucza, że Jezus, Syn Człowieczy, został przez samego Boga upoważniony do odpuszczania grzechów na ziemi (w niebie zresztą nie będzie to już potrzebne). Jest On Pełnomocnikiem swego Ojca, Pełnomocnikiem, który mówi i działa w imieniu Boga, który udziela ludziom przebaczenia, a dokonanie się odpuszczenia grzechów unaocznia poprzez czyny widzialne: cud, który towarzyszy Jego słowom, ma za zadanie zapewnić wszystkich, że władza ta nie jest tylko wymyślona, lecz rzeczywista<sup>16</sup>. Przedstawiciele teologii judaistycznej owego czasu nie wątpili w to, że człowiek może uzyskać od Boga przebaczenie wszelkich grzechów. Jednakże samo dokonanie się tego wybaczenia zawsze pozostawało w sferze tajemnicy, tak że w konkretnym przypadku nikt nie był w stanie orzec autorytatywnie, że człowiek odszedł ze świątyni, po złożeniu ofiary przebłagalnej, prawdziwie oczyszczony z win. Natomiast dzięki Jezusowi i w Jezusie — jak pisze brat Richard — „przebaczenie staje się rzeczywistością obecną i namacalną. (...) Przez Chrystusa przebaczenie jest dawane bez cienia jakiegokolwiek wątpliwości. Przebaczenie nie jest przedmiotem nauczania, lecz wydarzeniem wytyczonym przez Królestwo Boże”<sup>17</sup>. Ważne jest przy tym zaakcentowane mocno stwierdzenie: „żebyście wiedzieli, że Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów...” (2,10). Św. Marek udowodnia swoim opisem, że praktyka odpuszczania grzechów weszła do liturgii Kościoła w sposób w pełni uprawniony i z woli samego Boga. Władza Chrystusa nie skończyła się wraz z Jego wstąpieniem do nieba. Jezus nadal działa „na ziemi” poprzez swoich pełnomocników. Od tej pory każdy, kto spotyka Jezusa w ustanowionych zgodnie z prawem szafarzach sakramentu pojednania, może dostąpić odpuszczenia grzechów, o ile oczywiście okazuje wystarczającą ku temu wiarę i skruchę.

Orędzie perykopy o uzdrowieniu paralytyka staje się jeszcze bogatsze, gdy czyta się ją w kontekście słów Jezusa wypowiedzianych na początku Jego działalności: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże” (Mk 1,15). Słowa te pozwalają zrozumieć, że żywione przez długie wieki nadzieje ludzkości osiągnęły wreszcie swój punkt kulminacyjny, gdyż sam Bóg przybliżył się do człowieka i zechciał wraz z nim zamieszkać na ziemi. Ewangelia wyjaśnia przy tym, że Jezus Chrystus, oczekiwany z utęsknieniem Mesjasz, nie przyszedł na świat, aby wybawić Izraela z niewoli politycznej, jak oczekiwali

<sup>16</sup> Por. K. Stock, *Znaki mocy Jezusa w świadectwie Ewangelii synoptycznych*, „Communio” 9(1989)6, 53n; K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2, Bóg był w Jezusie, Kraków 1985, 112—113; J. Merli, *Fiducia e fede nei miracoli evangelici*, Genova 1973, 74; J. Ernst, dz. cyt., 65n.

<sup>17</sup> Brat Richard, *Przebaczenie nieskończone w swych zasobach*. Refleksje na marginesie sakramentu pojednania, „Communio” 10(1990)1, 82. 83.

Żydzi, lecz z niewoli grzechu i szatana, która nie pozwalała na wejście do królestwa niebieskiego. Mk 2,1—12 pokazuje, że Jezus przyszedł po to, aby zbawić całego człowieka, aby wybawić go ze wszelkiego zła, które na niego spadło: z choroby zarówno cielesnej, jak też duchowej. Nic nie wymyka się spod Jego działalności zbawczej. Uzdrawienia towarzyszą przepowiadaniu i są widzialnymi znakami przyszłego zbawienia, które obejmuje całego człowieka i już staje się jego udziałem dzięki osobie samego Jezusa<sup>18</sup>.

Pośród ludzi można niejednokrotnie spotkać jednostronny sposób postępowania. Jedni troszczą się przede wszystkim o swoje ciało, zapominając przy tym o duchowym aspekcie życia ludzkiego. Inni z kolei zdają się pomijać zupełnie jego płaszczyznę materialną i zwracając uwagę jedynie na duchowy element człowieka, również nie ujmują go w całej jego pełni. Jezus, jako Pan duszy i ciała, nie zapomina o niczym i daje nam do zrozumienia, że przemiana, tak bardzo potrzebna do tego, by wejść do królestwa Bożego (Mk 1,15), musi objąć całego człowieka. Stąd też każdy, idąc śladem przykazania miłości bliźniego, powinien mieć na uwadze jego potrzeby zarówno materialne, jak też duchowe.

Kościół, wsłuchując się w nauczanie swego Mistrza oraz wiernie wcielając je w życie, natychmiast po zmartwychwstaniu Jezusa, pod natchnieniem Ducha Świętego i właśnie ze względu na to dobro wiernych przedłuża misję Chrystusa na ziemi. Została mu uroczysto przekazana nie tylko władza odpuszczania grzechów (por. J 20,23), ale też leczenia chorób i wszelkich słabości (Mt 10,1; Mk 16,17—18), a cuda i znaki, dokonujące się za sprawą Apostołów, od pierwszych chwil istnienia Kościoła wskazują na świadome i skuteczne korzystanie z otrzymanej od Jezusa mocy (por. np. Dz 3,1—11; 5,1—16; 9,32—43; 14,8—10 i in.). Ołączeniu troski o zdrowie fizyczne z odpuszczeniem grzechów świadczą dobitnie słowa św. Jakuba, w których widzi się początek praktyki sakramentalnego namaszczenia chorych: „Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana. A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśli by popełnił grzechy, będą mu odpuszczone” (Jk 5,14—15).

#### 4. WIERZYĆ W GRZECHÓW ODPUSZCZENIE

Rzeczą zastanawiającą jest to, że autor omawianej przez nas perypody nie podaje wprost motywu, z jakiego czterej mężczyźni przynieśli paralytyka do Jezusa. W całym tak bardzo szczegółowo opisanym wydarzeniu nie pojawia nawet prośba o uzdrowienie. Jakkolwiek wysiłek ludzi niosących chorego jest ewidentny i to właśnie

<sup>18</sup> Por. J. Radermakers, *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc*, Bruxelles 1974, 112—113; V. Fusco, dz. cyt., 490.

on ujawnia ich pełne zaufanie nastawienie do Jezusa<sup>19</sup>. Należy jednocześnie założyć, że paralytyk także zostaje włączony w „ich wiarę” (Mk 2,5). Co prawda, od początku do końca pozostaje on całkowicie bierny. W swej bezradności nie jest w stanie uczynić najmniejszego gestu i nie wypowiada żadnego słowa, które świadczyłoby o jego wierze. Jezus jednak nigdy nie twierdził, że wiara musi być zawsze i w sposób nieodzowny wyrażona na zewnątrz poprzez słowa lub czyny, podkreśla jedynie z naciskiem: „Wszystko możliwe jest dla tego, kto wierzy” (Mk 9,23). W niektórych scenach zauważa się nawet, że to właśnie wiarę traktuje się jako pierwszy cud, który pociąga za sobą następne, widzialne znaki interwencji Jezusa (por. Mk 7,24—30; 10,51—52; Mt 8,10)<sup>20</sup>. Chociaż więc paralytyk jest na pozór bierny, jednak w gruncie rzeczy uczestniczy w wysiłku tych, którzy niosą go do Jezusa i także okazuje wiarę wystarczającą ku temu, by uzyskać przebaczenie grzechów oraz uzdrowienie choroby.

Perykopa: Mk 2,1—12 przedstawia wyraźnie dwie grupy osób: wierzących i niewierzących. Do pierwszej z nich należy, rzecz jasna, paralytyk i jego towarzysze. Ich niezwykła wiara każe im pokonać wszelkie przeszkody, które pojawiają się przed nimi na drodze do Jezusa. Pośród niewierzących znajdują się przede wszystkim uczeni w Piśmie. Biorąc pod uwagę ich kontekst historyczny i religijny, trzeba przyznać, że jednak z pewną dozą słuszności pytają: „Czemu On tak mówi? On bluźni” (w. 7). W historii Izraela bardzo często szły ze sobą w parze obietnice zbawienia oraz oszustwo. Z tego powodu uczeni w Piśmie oraz kapłani otrzymali zadanie czuwania nad czystością religii, oceniania i wydawania opinii na temat nowych zjawisk, jak również rozwiązywania trudnych kwestii<sup>21</sup>. W swej przeczności jednak są tak sztywno przywiązani do tego, co zostało objawione w Starym Testamencie, że okazują się niezdolni do przyjęcia nowych treści, uznając je za rewolucyjne i godzące w czystość wiary monoteistycznej. Nie chcą pogodzić się z tym, że moc (auto-rytet), z jaką Jezus naucza (por. Mk 1,22,27; 2,10), może być samą mocą Bożą. Uważając się za specjalistów w dziedzinie religii, oparci na swej własnej pewności, posiadają na temat Boga, Mesjasza i odpuszczania grzechów pojęcie, w którym nie ma już miejsca na to, co wykracza poza ich obyczaje<sup>22</sup>. W konsekwencji przeszkadzają Jezusowi działać w sposób wolny i nieskrępowany, a przez to odbierają zarazem ludziom możliwość skorzystania ze zbawienia ofiarowanego im przez Boga.

<sup>19</sup> Por. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*. Berlin 1965, 56; J. Delorme, dz. cyt., 4.

<sup>20</sup> Por. A. Pohl, *Das Evangelium des Markus*, Wuppertal 1986, 115.

<sup>21</sup> Por. W.-D. Zimmermann, *Markus über Jesus*. Das Evangelium unsere Tage interpretiert, Gütersloh 1970, 30.

<sup>22</sup> Por. M. Quesnel, *Comment lire une Evangile*. Saint Marc, Paris 1984, 44.

Jezus nie potępia ich dystansu (czy też zbytnej przezorności) w stosunku do Jego osoby. Akceptuje to, że trudno im jest przyjąć cud, którego urzeczywistnienie nie może być sprawdzone przy pomocy zmysłów, i usiłuje przekonać ich o swojej słuszności poprzez nadzwyczajny znak widzialny. On sam, zresztą, ostrzega usilnie przed fałszywymi mesjaszami i prorokami, którzy „czynić będą znaki i cuda, żeby wprowadzić w błąd” (Mk 13,22; por. Mt 24,24n). Pojawia się zatem problem, w jaki sposób można rozpoznać, kto jest prawdziwie posłanym od Boga. Aby nie zbłądzić, potrzeba tu silnej wiary, takiej, która pozwoliłaby spojrzeć na świat oczyma Bożymi. Nie można bowiem zamknąć planu Bożego w ciasne idee ludzkie, tym bardziej, że nikt nie jest w stanie nawet przewidzieć, jaki sposób postępowania zechce wybrać Bóg, aby w konkretnej okoliczności zbawić człowieka. Konieczna jest więc zawsze akceptacja tego, co On proponuje, a także zaufanie, które karze uwierzyć, że Jezus Chrystus, nawet jeśli działa w sposób niezrozumiały i obiektywnie dziwny lub niezwykły, ma na względzie przede wszystkim ludzkie dobro.

Również nam, tak samo jak żydowskiemu uczonemu w Piśmie, odpuszczenie grzechów może się wydawać rzeczą łatwiejszą i bardziej możliwą niż uzdrowienie (nieuleczalnej) choroby. Wszyscy chrześcijanie przyzwyczaili się już niejako do korzystania z sakramentu pojednania i najczęściej (poza wyjątkami sumienia skrupulatnego) nie wątpią w dokonanie się odpuszczenia grzechów. Jednocześnie ludziom przychodzi z wielką trudnością wiara w możliwość otrzymania od Boga zdrowia ciała lub widzialnej przemiany serca ludzkiego. Zdarza się przy tym także, że niektórzy z niecierpliwością oczekują od Boga cudu, okazując jednocześnie brak wiary pozwalającej im zaakceptować to, co w oczach Bożych okazuje się naprawdę lepsze dla człowieka.

W przypadku ewangelicznego paralytyka, skierowane do niego słowa Jezusa nie są ani obietnicą, ani zapowiedzią przyszłego cudu; są one czystym stwierdzeniem faktu, który już dokonał się dzięki wierze<sup>23</sup>. Mając na uwadze tak wielkie znaczenie wiary, pojawia się czasem wątpliwość, czy rzeczywiście w każdej spowiedzi świętej dokonuje się odpuszczenie grzechów. My nie mamy przed sobą osoby Jezusa, który by autokratycznie wypowiedział słowa: „Synu, odpuszczają ci się twoje grzechy”. Stąd musi nam wystarczyć zapewnienie Chrystusa zmartwychwstałego: „Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20,23). Nigdy jednak nie można zapominać o tym, że wewnętrzne oczyszczenie z win nie dokonuje się bez współdziałania człowieka i bez pełnego otwarcia się na zbawcze dzieło Boże. Wyzwolenie od zła duchowego

<sup>23</sup> Por. E. Haenchen, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin 1968<sup>2</sup>, 102.

i fizycznego (od grzechu i od choroby) jest w pełni darmowe, lecz musi być zarazem przyjęte wolnym i osobowym aktem wiary oraz przyłgnięcie do osoby Jezusa. Tylko bowiem pod tym warunkiem w cudzie dokona się prawdziwe spotkanie między Chrystusem Zbawcą a człowiekiem potrzebującym zbawienia, spotkanie, z którego człowiek wyjdzie przemieniony i na ciele, i na duchu.

Ottarzew

KS. FRANCISZEK MICKIEWICZ SAC

**Ks. Stanisław Haręzga**

## **ZNACZENIE DOKUMENTU PAPIESKIEJ KOMISJI BIBLIJNEJ „INTERPRETACJA BIBLIJ W KOŚCIELE”**

Jubileuszowy rok dwóch biblijnych encyklik: *Providentissimus Deus* Leona XIII (18 XI 1893) i *Divino afflante Spiritu* Piusa XII (30 IX 1943) stał się okazją do ukazania się nowego dokumentu o Piśmie świętym. Tym razem nie jest to encyklika papieska, ale dokument Papieskiej Komisji Biblijnej pt. *Interpretacja Biblii w Kościele* (tłum. bp K. Romaniuk, *Interpretacja Pisma świętego w Kościele*, Poznań: Pallottinum 1994). Został on podpisany 15 kwietnia 1993 r. przez Jana Pawła II. Do wydania tekstu dołączono również przemówienie Ojca świętego z okazji uroczystej prezentacji dokumentu w dniu 23 kwietnia 1993 r. W swoim przemówieniu Jan Paweł II, nawiązując do znaczenia biblijnych encyklik Leona XIII i Piusa XII, podkreślił trzy charakterystyczne cechy nowego dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej: otwartość i rozległość horyzontów umysłowych, zrównoważenie i umiar oraz uwypuklenie powszechnego charakteru orędzia biblijnego, które skierowane jest do całej ludzkości. Wymienione cechy dokumentu sprawiły, że został on przyjęty z wielką radością nie tylko przez egzegetów, ale wszystkich, którzy interesują się studium i lekturą Pisma świętego. Zanim pojawią się dokładniejsze komentarze i studia na temat dokumentu, warto uświadomić sobie na czym polega jego nowość i znaczenie.

1. Na pierwszym miejscu należy podkreślić, że dokument Papieskiej Komisji Biblijnej kontynuuje i rozwija naukę encyklik *Providentissimus Deus* i *Divino afflante Spiritu*, uwzględniając Konstytucję *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II. Chodzi o kierunek odnowy biblijnej, jaki winien obowiązywać w Kościele. Opiera się ona

na osiągnięciach egzegezy historyczno-krytycznej, przy równoczesnym uwzględnianiu duchowego bogactwa Pisma świętego. Oznacza to, że z podejściem historyczno-krytycznym do Biblii łączy się zawsze podejście wiary. Egzegeza pozostaje więc niekompletną, jeżeli nie prowadzi do zrozumienia teologicznego tekstu biblijnego i konsekwentnie do formacji duchowej. Praca egzegetów nie może ograniczać się jedynie do spraw krytycznych, ale winna je przekraczać, prowadząc ku teologicznej wymowie tekstu. Z tej racji sprawą zasadniczą jest utrzymanie zawsze zdrowej równowagi między wymogami krytyki z jednej strony, a koniecznością teologiczno-pastoralną z drugiej. O tej zasadzie winni pamiętać nie tylko egzegeci, teolodzy i duszpasterze, ale także wierni, którzy sięgają po Biblię w ramach podejmowanej w Kościele odnowy biblijnej.

2. Utrzymanie wspomnianego w punkcie pierwszym kierunku odnowy biblijnej przyczyniło się do ponownego potwierdzenia metody historyczno-krytycznej. Stało się to koniecznością również z tej racji, że wypracowane zostały w egzegezie nowe metody i podejścia do Biblii. Nie bez racji było też zwrócenie uwagi na to, że egzegeza ściśle naukowa rodzi często szereg wątpliwości i nie przyczynia się do wzrostu w doskonałości chrześcijańskiej. W związku z tym poprzestaje się jedynie na możliwościach różnych lektur synchronicznych, a w krańcowych przypadkach rezygnuje się nawet z jakiegokolwiek studiowania Biblii na rzecz bardzo subiektywnie pojmowanej lektury „duchowej”, czy ucieczki do rozumienia Biblii proponowanego przez różne sekty.

W związku z tym dokument Papieskiej Komisji Biblijnej poddaje ocenie powszechnie stosowaną metodę historyczno-krytyczną. Najpierw opisuje jej historię od krytyki tekstu poprzez krytykę literacką do badania tradycji, krytycznej analizy form i samego procesu redakcyjnego. Następnie po przestudiowaniu jej głównych założeń (metoda historyczna, krytyczna i analityczna) i etapów wykorzystania w praktyce egzegetycznej, przechodzi się do jej oceny. W dokumencie wyraźnie podkreśla się wartość i znaczenie metody, która nic nie straciła ze swej aktualności i nadal pozostaje metodą podstawową. Jeżeli pojawiają się względem niej pewne zastrzeżenia, to jedynie z racji uzależniania jej od założeń filozoficznych czy hermeneutycznych sprzecznych z prawdami wiary. Błędem metody będzie też skrajny historycyzm i nie liczenie się z aktualnymi możliwościami znaczeniowymi danego tekstu, jakie odkrywają badania typu synchronicznego.

3. Bardzo pozytywną cechą dokumentu *Interpretacja Biblii w Kościele* jest jego otwartość. Przede wszystkim ujawnia się to w stwierdzeniu, że egzegeza katolicka, opierając się na badaniach historyczno-krytycznych, powinna wykorzystywać wszystkie aktualne metody i podejścia do tekstu biblijnego. Często bowiem nowe metody i po-

dejsia pogłębiają takie aspekty tekstu, które nie odkryje się za pomocą metody historyczno-krytycznej.

Z nowych metod na pierwszym miejscu zaprezentowana została analiza retoryczna stosowana według pewnych rygorów krytycznych, zgodnie z retoryką grecko-łacińską, semicką tradycją literacką, czy tzw. „nową retoryką”. Choć metoda ta cieszy się dużym uznaniem, trzeba widzieć jej granice i nie traktować jej jako metody niezależnej. Inną metodą, która ułatwia przejście od sensu w jego kontekście historycznym do przesłania tekstu odczytywanego przez dzisiejszego odbiorcę, jest analiza narratywna. Nadaje się ona szczególnie do tekstów o wyraźnym charakterze narracyjnym, przy uwzględnieniu ich wymowy teologicznej. Nową metodę analizy tekstu biblijnego wypracowała też semiotyka, która interesuje się samym tekstem i wewnętrznymi czynnikami warunkującymi jego sens. Metoda ta zaczęła się od analizy strukturalnej i stopniowo została uściślona. Dziś często mówi się o badaniach semiotycznych, a w języku niemieckim o lingwistyce tekstu. Omawiany dokument podaje główne zasady semiotyki oraz jej trzy poziomy rozpatrywania tekstu: narracyjny, dyskursywny i logiczno-semantyczny. Przechodząc do jej oceny stwierdza się, że semiotyka jako taka pomaga lepiej rozumieć Biblię, ale należy ją oddzielić od założeń filozofii strukturalistycznej, otwierając się na historię i znaczenie tekstu oraz unikając zbyt skomplikowanego języka.

W dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej więcej miejsca poświęca się przedstawieniu i ocenie nowych podejść do Biblii. Na pierwszym miejscu omówione zostały te podejścia, które mają na uwadze Tradycję, w ramach której zrodziły się teksty święte. Są to następujące podejścia: „kanoniczne”, odwoływania się do żydowskich tradycji interpretacyjnych i odwoływania się do historii oddziaływania tekstu. W ocenie tych podejść podkreśla się pewne trudności w ich stosowaniu. Przy pierwszym trudności wynikają z braku zrozumienia samego „procesu kanonicznego” i różnic między kanonem żydowskim a chrześcijańskim. Sięganie po żydowskie tradycje pomaga lepiej poznać Septuagintę, ale wymaga umiejętności chrześcijańskiego korzystania z tych tradycji. Badania nad historią oddziaływania tekstu biblijnego szczególnie uwydatniają rolę Tradycji. Są jednak przykłady interpretacji fałszywych i tendencyjnych, co przesądza o tym, by podejście to nie uważać za autonomiczne.

Do drugiej grupy nowych podejść do Biblii zostały zaliczone te, które odwołują się do osiągnięć nauk humanistycznych, zwłaszcza socjologii, antropologii, psychologii i psychoanalizy. Stwierdza się, że socjologiczne spojrzenie na Biblię znane było od dawna w egzegezie, jednak w ostatnich latach zaowocowało wieloma pracami. Ryzykiem tego podejścia jest zastosowanie socjologii do badania środowisk historycznych oraz pomijanie aspektów osobowych i religijnych



ich życia. W ścisłym związku z podejściem socjologicznym pozostaje podejście, które odwołuje się do antropologii kulturowej uwzględniającej rozleglejszy teren badań. Jego ocena jest pozytywna, gdyż pozwala ono wyjaśnić wiele realiów świętych tekstów, choć samo w sobie nie jest w stanie przedstawić specyfiki Bożego Objawienia. Jako ubogacające egzegezę biblijną zostało uznane podejście psychologiczne czy psychoanalityczne, które otwiera drogę do wielowymiarowego odczytywania Biblii. Chodzi w nim szczególnie o dotarcie do ludzkiego języka, a zwłaszcza do symboliki biblijnej. Dokument ostrzega jednak, że korzystanie w egzegezie z pomocy psychologii przy psychoanalizie musi mieć charakter krytyczny i nie może pozbawiać przesłania biblijnego wartości historycznej.

W trzeciej grupie podejść do Biblii zostały uwzględnione te, które mają na uwadze mentalność i zapotrzebowanie czytelników. Są to podejścia kontekstualne, spośród których największym zainteresowaniem cieszą się podejścia odwołujące się do teologii wyzwolenia i feminizmu. Pozytywnie stwierdza się, że uwzględnianie w egzegezie założeń teologii wyzwolenia może przynosić pozytywne skutki. Podejście to kryje jednak w sobie niebezpieczeństwo lektury jednostronnej, ulegania inspiracjom materialistycznym i akcentowania eschatologii ziemskiej. Podejście feministyczne zostało od strony jego trzech głównych odmian: radykalnej, neoortodoksyjnej i krytycznej. Pozytywną cechą egzegezy, która wykorzystuje kryterium feministyczne, jest wnoszenie do lektury Biblii wrażliwości kobiecej. W dokumencie przestrzega się jednak, że ten sposób interpretacji jest często tendencyjny, oparty na argumentach „ex silentio”, oraz prowadzi do starć, choćby na punkcie sprawowania władzy w Kościele.

W ramach tej części dokumentu odrębną kwestią jest problem fundamentalistycznej lektury Biblii. Z wielu racji spotkała się ona z bardzo surowymi ocenami. W trosce o „literalne” rozumienie tekstu przeciwna jest stosowaniu nie tylko metody historyczno-krytycznej, ale wszystkich innych metod i podejść do Biblii. Z innych krytycznych uwag wymienia się: niewłaściwie pojmując fakt natchnienia i sensu biblijnego, negując konsekwencje historyczności Objawienia, nie dopuszcza jakichkolwiek badań krytycznych, oddziela interpretacją Biblii od Tradycji. Tak mocna i jednoznaczna przestroga przed fundamentalizmem jest szczególnie aktualną na nasze czasy i warunki.

4. W drugiej części dokumentu, po prezentacji i ocenie nowych metod i podejść do Biblii, przechodzi się do zagadnień hermeneutycznych. Na tle perspektyw, jakie przynosi współczesna hermeneutyka, ukazana została jej przydatność dla egzegezy. Wprost stwierdza się, że każda egzegeza tekstów biblijnych powinna być uzupełniana „hermeneutyką” we współczesnym rozumieniu tego terminu. Ważne jest jednak to, by przy odwoływaniu się do zasad interpretacji uwzględ-

nić nie tylko metody badawcze, ale również całe doświadczenie wiary, czyli cały kontekst przedrozumienia i głębszego rozumienia tekstów Pisma. Zrozumienie tekstu biblijnego jest bowiem dostępne dla tego, kto przeżył to, o czym tekst mówi. Nie można jednak nigdy zapominać o najważniejszym kryterium chrześcijańskiej interpretacji Pisma, jakim jest jego chrystocentryzm. Podkreśla się również, że z tą zasadą wiążą się takie uwarunkowania interpretacji jak: wiara żywej społeczności eklezjalnej oraz światło Ducha Świętego.

Pośród kwestii hermeneutycznych odrębny punkt poświęca się zagadnieniu sensu Pisma natchnionego. Ponieważ badania nad językiem i hermeneutykami filozoficznymi dopuszczają wieloznaczność tekstów pisanych, problem staje się bardziej skomplikowany. W związku z tym w dokumencie podaje się kilka zasad ogólnych. Na pierwszym miejscu podkreśla się zasadę określenia sensu dosłownego, czyli wyrazowego. W procesie interpretacji nie może on jednak być jedynym. Odczytywanie tekstu w tajemnicy paschalnej Chrystusa i nowego życia w Duchu Świętym prowadzi bowiem do odkrycia sensu duchowego. O sensie pełniejszym można mówić wtedy, gdy sens duchowy wyraźnie nie pokrywa się z sensem dosłownym.

5. Po kwestiach hermeneutycznych, trzecia część dokumentu ukazuje specyfikę katolickiej interpretacji Pisma świętego. Jej istotą jest pozostawienie w nurcie żywej Tradycji Kościoła. Świadczą o tym liczne relektury tekstów biblijnych w ramach tradycji religijnych, jak również swoisty proces dialektyczny między Starym a Nowym Testamentem. Wiele wskazań i sugestii co do interpretacji tekstów zawiera też w sobie sama Biblia.

Według dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej interpretacja Biblii w Kościele domaga się uznania kanonu Pisma świętego ustalonego przez Kościół, który tym samym określił własną tożsamość. Bardzo dobrze, że zwraca się również uwagę na to, że pozostawanie w nurcie Tradycji Kościoła ułatwia przykład i egzegeza Ojców Kościoła. Najbardziej przyszłościowe jest stwierdzenie, że każdy chrześcijanin w ramach całej społeczności wiernych, zwłaszcza podczas liturgii, ma swój osobisty udział w interpretacji Pisma świętego. Z tej racji, zgodnie z wolą Kościoła, wierni winni mieć szeroki dostęp do słowa Bożego i możliwość pomocy w jego lekturze i medytacji.

6. Duże znaczenie ma docenienie przez Papieską Komisję Biblijną pracy egzegetów, którzy przez swoje kompetencje w zakresie interpretacji Pisma świętego posiadają szczególny dar budowania Ciała Chrystusa. Dlatego w ramach trzeciej części dokumentu ich pracy poświęcone zostały dwa obszerne punkty. Najpierw wskazuje się na złożoność pracy egzegetycznej, która wymaga od egzegetów umiejętności posługiwania się wszystkimi metodami badań naukowych. Winny one zawsze pozostawać w ścisłym związku z teologią, a ich ukoronowaniem są zawsze nauczanie i publikacje. Słusznie zauważa się,

że koniecznością dla pracy egzegetów jest jej związek z pastoralną działalnością Kościoła, a zwłaszcza z duszpasterstwem biblijnym. Praca ta wchodzi również w relacje z innymi dyscyplinami teologicznymi. Spośród nich szczegółowiej zostały omówione relacje egzegezy z teologią dogmatyczną i teologią moralną. Naukowe studium Biblii nie może się jednak izolować od badań teologicznych, doświadczeń duchowych wspólnoty chrześcijańskiej, ani urzędowego nauczania Kościoła.

7. W ostatniej, czwartej części dokumentu mowa jest o miejscu Biblii w życiu Kościoła. Ponieważ jest ona dla niego i całego świata słowem Bożym, zwraca się uwagę na konieczność jego aktualizacji i inkulturacji. Praktyka aktualizacji widoczna w samej Biblii zakłada pewien wysiłek hermeneutyczny i może dokonywać się dzięki dynamicznej żywotności Tradycji w ramach całej wspólnoty wiary. Kolejny raz podkreśla się, że zakłada to poprawną egzegezę tekstu i winna odbywać się według wypracowanych metod, jednak z poszanowaniem pewnych granic, by uniknąć ewentualnych dewiacji. W dalszej kolejności słusznie zauważa się, że z aktualizacją wiąże się proces inkulturacji, który polega na zakorzenianiu orędzia biblijnego w różnorodnych środowiskach kulturowych.

Na koniec wymienia się kilka sposobów posługiwania się Pismem świętym w Kościele. Takim uprzywilejowanym miejscem kontaktu z Biblią jest dla wiernych liturgia, zwłaszcza podczas sprawowania niedzielnej Eucharystii. Innym sposobem jest uświęcona przez praktykę dawnego Kościoła *lectio divina*, czyli indywidualna lub zbiorowa lektura Pisma świętego, na którą składa się: czytanie tekstu, medytacja, modlitwa i kontemplacja. Bardzo szerokie możliwości wykorzystywania Biblii daje posługa duszpasterska, z której w dokumencie wyodrębnia się trzy sytuacje: katechezę, kaznodziejstwo i apostołat biblijny. Jako ostatnią możliwość posługiwania się Pismem świętym wymienia się dialog ekumeniczny.

W zakończeniu dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej jeszcze raz wraca się do zasadniczych stwierdzeń i wniosków, jakie zostały już wcześniej wymienione. W perspektywie jubileuszu roku dwutysięcznego dokument *Interpretacja Biblii w Kościele* staje się „narzędziem” do rachunku sumienia jak Konstytucja *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II została wprowadzona w życie, oraz nowym impulsem do bardziej zdecydowanego i skutecznego powrotu do Biblii w ramach nowej ewangelizacji. Wymagać to będzie dalszych bardziej pogłębionych studiów i konkretnych decyzji zarówno egzegetów jak też pasterzy Kościoła.

## HERMENEUTYKA I SENS TEKSTÓW BIBLIJNYCH

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej o interpretacji Biblii w Kościele z 1993 r. w części II zajmuje się niektórymi kwestiami hermeneutycznymi, a mianowicie przydatnością współczesnych hermeneutyk filozoficznych dla egzegezy biblijnej i noematyką, czyli nauką o sensach biblijnych we współczesnym ujęciu.

Celem niniejszego artykułu będzie zwrócenie uwagi na owe główne tematy hermeneutyczne oraz próba oceny stanowiska Dokumentu w sprawie statusu hermeneutyki biblijnej w kontekście współczesnej biblistyki. W tym celu ograniczam się tylko do zwięzłego wypunktowania poruszonych w Dokumencie kwestii, odsyłając do dokumentacji bibliograficznej w poszerzonej wersji tego artykułu\*.

### I. OD HERMENEUTYK FILOZOFICZNYCH DO HERMENEUTYKI BIBLIJNEJ

1.1. Hermeneutyka do czasów nowożytnych była rozumiana jako *ars interpretandi*, natomiast jako teoria interpretacji rozwija się od XVII w., osiągając swoje apogeum w XIX i XX w. Nie można nie zauważyć ogromnego rozwoju hermeneutyk filozoficznych, zwłaszcza od czasu prac Friedricha Schleiermachera, Wilhelma Diltheya i Martina Heideggera.

Charakterystyczne jest użycie w Dokumencie określenia w liczbie mnogiej: „hermeneutyki filozoficzne”. Chodzi tu o podkreślenie faktu, że nie można mówić o jednym systemie hermeneutycznym, opartym na określonej filozofii, lecz że mamy do czynienia z pluralizmem ujęć hermeneutycznych, co bynajmniej — powiedzmy szczerze — nie ułatwia sytuacji poznawczej.

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej wylicza przede wszystkim trzy nazwiska, które zaznaczyły się na polu zastosowania hermeneutyki filozoficznej do egzegezy biblijnej. Te trzy nazwiska to Rudolf Bultmann, Hans Georg Gadamer i Paul Ricoeur. Została do-

---

\* Artykuł niniejszy jest skróconą wersją referatu przedstawionego w dniu 4. kwietnia 1995 r. podczas sympozjum biblijnego w Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie na temat dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej pt. *Interpretacja Pisma świętego w Kościele*. W wersji poszerzonej została też załączona pełna dokumentacja bibliograficzna.

konana próba charakterystyki poglądów tych autorów w odniesieniu do interpretacji Pisma św., co jest pierwszym tego rodzaju przedsięwzięciem w oficjalnych dokumentach Kościoła katolickiego.

1.2. Stanowisko Bultmanna charakteryzuje się przyjęciem tzw. przedrozumienia (*Vorverständnis*), co z kolei warunkuje podejście egzystencjalne (*Lebensverhältnis*) interpretatora do rzeczywistości, o której mówi tekst. Dla Gadamera ważną rzeczą jest nałożenie się dwóch horyzontów (*Horizontverschmelzung*): horyzontu tekstu i horyzontu czytelnika tego tekstu. W poglądach hermeneutycznych Ricoeura ogromną rolę gra ów dystans (*distanctiation*), jaki zachodzi pomiędzy tekstem i autorem oraz pomiędzy tekstem i jego czytelnikami resp. słuchaczami. Językiem religijnym Pisma św. jest język symboliczny, który „daje do myślenia” — owo słynne „*donne à penser*”.

1.3. Dokument dokonuje oceny użyteczności hermeneutyki resp. hermeneutyk dla egzegezy biblijnej. Ważne jest stwierdzenie, że przy interpretacji Pisma św. nie sposób obyć się bez teorii hermeneutycznej, która pozwala włączyć metody krytyki literacko-historycznej do bardziej pojemnego modelu interpretacyjnego. A już do rangi zasady urasta zdanie, że „wszelka egzegeza tekstów powinna być uzupełniona przez 'hermeneutykę', we współczesnym znaczeniu tego terminu” (II A 2).

1.3.1. Przydatność hermeneutyki dla interpretacji biblijnej wynika najpierw z historii tejże interpretacji. Od początku pisma tak Starego jak i Nowego Testamentu przechodziły przez ciągły proces reinterpretacji (*relectures*). Cała Biblia bowiem jest od początku pewną interpretacją (*“La Bible est, dès le début, elle-même interprétation”* — czytamy w Dokumentie III A 3).

1.3.2. Współczesna hermeneutyka jest zdrową reakcją na pozytywizm historyczny wynikający z wszechwładnego zastosowania metod nauk doświadczalnych. Dla zachowania jednakże metodologicznej równowagi pomiędzy kryteriami obiektywnymi a subiektywnymi założeniami konieczna jest analiza tekstu w całej gamie różnych metod i podejść (*approches*), proponowany w cz. I Dokumentu.

1.3.3. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że nie wszystkie teorie hermeneutyczne są przydatne dla interpretacji biblijnej. Dokument akcentuje niebezpieczeństwo interpretacji egzystencjalnej, proponowanej przez Bultmanna, z racji specyficznych założeń filozoficznych Heideggera, z których potem sam filozof zrezygnował (tzw. Heidegger I i II), a także nieuzasadnionego postulatu demitologizacji tekstu biblijnego. Założenia filozoficzne nie mogą zastąpić lub zasłonić centralnego przedmiotu całej interpretacji: osoby i zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa.

1.3.4. Hermeneutyka wydarzeń zbawczych winna być uzupełniona przez wiarę żyjącej społeczności Kościoła i łaskę oświecenia przez

Ducha Świętego. W tym miejscu Dokument nawiązuje wyraźnie do stwierdzenia soborowej Konstytucji *Dei verbum*: Pismo winno być interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane (por. DV 12).

1.4. Propozycje przedstawicieli tzw. nowej hermeneutyki, zwanej w Dokumencie hermeneutyką słowa: Gerharda Ebelinga i Ernesta Fuchsa zostały zaklasyfikowane raczej do teologii hermeneutycznej o dość specyficznym polu myślenia. Chodzi tu o utożsamienie wydarzenia (Ereignis, Geschehen) ze słowem (Wort), skutkiem czego fakty tracą swoją realną autonomię i stają się wydarzeniem w słowie, słowami-wydarzeniami (Sprachereignis, Wortgeschehen), cieniem samych siebie. W takim ujęciu słowo nie towarzyszy faktowi, lecz wręcz go tworzy i określa.

## II. POLISEMIA TEKSTU BIBLIJNEGO

2.1. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej zajmuje się sensem Pisma natchnionego, co oznacza, że nie chodzi tu o teoretyczne rozważania noematyczne, lecz o religijny sens pism biblijnych. Określenie bowiem sensu w jego najgłębszych strukturach należy do zadań hermeneutycznych. Nic tedy dziwnego, że Dokument uważa, iż zaraz po kwestii ogólnych zasad hermeneutycznych należy rozpatrzyć sprawę sensu. Poza tym wykład na temat sensu biblijnego — hermeneutyka sensu — należy do najbardziej dziś trudnych (i powiedzmy: zaniedbanych) kwestii hermeneutycznych.

2.2. Sprawa ma bogaty rodowód historyczny. Już starożytni byli przekonani o wieloznaczności lub wielowymiarowości sensu, czyli o polisemii. Tradycja egzegetyczna wytworzyła w średniowieczu naukę o czterech sensach (sławny dystych Augustyna z Danii w XIII w.: „Littera gesta docet”, etc). Wskutek nadmiernej alegoryzacji tekstu biblijnego nastąpił kryzys doktryny o poczwórnym sensie biblijnym, wynikiem czego było stanowisko egzegezy literacko-krytycznej bazującej wyłącznie na tekście wyrazowym. Współczesna lingwistyka i hermeneutyka języka postuluje jednak polisemię sensu tekstów pisanych.

2.3. Problem sensu Pisma natchnionego nie jest tylko problemem historycznym, lecz posiada ważne znaczenie praktyczne: pastoralno-katechetyczne, ewangelizacyjne. Nowy Katechizm Kościoła Katolickiego przypomina doktrynę czterech sensów biblijnych (por. nry 115—119) jako rękojmię bogactwa żywej lektury Biblii w Kościele. Co nie oznacza bynajmniej rezygnacji z podstawowego znaczenia sensu wyrazowego dosłownego. Zasada, jaką Akwinata sformułował w Sumie Teologicznej (I, 1, 10 ad 1): „Omnes sensus fundentur super litteralem”, przetrwała wszelkie kryzysy i mody.

Dokument Komisji zwraca uwagę na zmianę statusu słowa w sytuacji oralności i piśmienności. Status spisane słowa natchnionego ma ogromną wagę hermeneutyczną: zwraca bowiem uwagę na fakt, że odtąd słowo pisane jest nośnikiem światła i życia dla przyszłych pokoleń.

2.4. Należy w tym miejscu przeprowadzić pewne uściślenie terminologiczne. Tekst Dokumentu zwraca uwagę, że „sensu wyrazowego (le sens littéral) nie należy mieszać z sensem 'literalistycznym' (sens littéraliste — por. II B 1)”. Tradycyjny wykład noematyki wyróżniał sens wyrazowy dosłowny (sensus litteralis proprius) i sens wyrazowy przenośny (sensus litteralis improprius), zwany częstokroć sensem metaforycznym. Gdy w Dokumencie jest użyty termin „sens literalistyczny”, chodzi niechybnie o sens wyrazowy dosłowny, który nie może być jedynym wiarygodnym sensem w Biblii, jak chcą tego fundamentaliści.

Inne określenie w Dokumencie, które domaga się wyjaśnienia, to „sens heterogeniczny”. Chodzi tu o sens, który różni się od sensu wyrazowego dosłownego, a który bywa — niesłusznie — uważany za obce zjawisko w warstwie znaczeniowej tekstu. Nie należy jednak przeciwstawiać sensu „heterogenicznego” sensowi „historycznemu”, którym jest zbyt zacieśnione pojęcie sensu wyrazowego tylko do dosłowności. Trzeba bowiem przede wszystkim mieć na uwadze aspekt swoistego dynamizmu wielu tekstów.

2.5. Tak więc obok sensu wyrazowego dosłownego, traktowanego jako jedynie historyczny, mamy również sens duchowy, uważany błędnie przez niektórych za heterogeniczny. Tymczasem sens duchowy uzyskuje w Dokumencie nowe uściślenie: jest to sens wyrażony przez teksty biblijne, gdy się je czyta pod działaniem Ducha Świętego, w kontekście misterium paschalnego Chrystusa i nowego życia, które z niego wynika (por. II B 2).

2.6.1. Dokument o interpretacji Pisma św. w Kościele przestrzega przed rozdzielaniem sensu dosłownego od duchowego; zwłaszcza w Nowym Testamencie sens dosłowny jakiegoś tekstu bywa równocześnie sensem duchowym.

2.6.2. Sens duchowy pozwala na lekturę duchową (lectio divina) Pisma św. pod warunkiem przestrzegania trzech poziomów rzeczywistości: (a) tekst biblijny, (b) misterium paschalne i (c) okoliczności aktualnego życia w Duchu.

2.6.3. Dokument jest stanowczy w stwierdzeniu, że współczesna egzegeza winna się wystrzegać nieuzasadnionego poszukiwania sensu duchowego tam, gdzie go nie ma, wzorując się na spekulacjach rabinistycznych lub na alegoryzacji hellenistycznej, chociaż to było stosowane w przeszłości dla osiągnięcia łatwych efektów pastoralnych. Przestrzegała już przed tym błędem encyklika *Divino afflante Spiritu* (por. EB 553). Warto przypomnieć, że sens duchowy został w tej en-

cyklice nazwany sensem mistycznym, podobnie jak przez sens teologiczny był tam rozumiany sens i dosłowny, i duchowy.

2.6.4. Nie zapomina wreszcie nasz dokument o typologii jako o jednym z możliwych do zaistnienia aspektów sensu duchowego, który to aspekt stanowi jednak odrębny sens: sens typiczny, tworząc razem z sensem dosłownym *sensus plenus*.

2.7. Rzecz znamienna, że Dokument przypomina sens pełniejszy (*sensus plenior*), na który przeważnie egzegeza historyczno-krytyczna wydała werdykt banicji. Dodana jednakże została klauzula samokontroli interpretacyjnej w postaci odwołania się do konkretnego tekstu albo do autentycznej tradycji doktrynalnej.

### III. STATUS HERMENEUTYKI BIBLIJNEJ

Spróbujmy — po tym krótkim przeglądzie istotnych tematów hermeneutycznych — ocenić znaczenie dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 r. na tym polu. Jeśli potraktujemy ten Dokument jako magna charta katolickiej interpretacji Biblii — a na to w pełni zasługuje, to jego część druga na pewno jest manifestem hermeneutycznym. Został bowiem tutaj sformułowany status hermeneutyki biblijnej — i to po raz pierwszy w oficjalnych dokumentach Kościoła.

Hermeneutyka, która zawsze była obecna w zdrowej egzegezie biblijnej, nie jest już podejrzanym koniem trojańskim wprowadzonym do przestrzeni biblijnej przez mistrzów podejrzeń, lecz staje się pars integrans każdej egzegezy tekstów biblijnych. „Hermeneutyka biblijna, choć należy do kategorii generalnej wszelkich tekstów literacko-historycznych, jest równocześnie hermeneutyką jedyną w swoim rodzaju. Jej specyficzny charakter wynika z jej przedmiotu. Zbawcze wydarzenia i ich wypełnienie się w osobie Jezusa Chrystusa nadają sens w ogóle historii ludzkości” (II A 2).

Dokument o interpretacji Biblii w Kościele poprzez włączenie zagadnień hermeneutyki jako takiej i sensów w Piśmie św. jest jakby aneksem do soborowej Konstytucji *Dei verbum*, gdzie odczuwało się pewien brak tych kwestii. Zanim jednak te sprawy staną się przedmiotem powszechnego nauczania, a do tego zmierza również Katechizm Kościoła Katolickiego, muszą dojrzeć *in mente et in corde* egzegetów.

Można tutaj przytoczyć słowa Jana Pawła II, wypowiedziane 23 kwietnia 1993 r. przy okazji przedstawiania tego Dokumentu, na uroczystej audiencji w setną rocznicę ogłoszenia encykliki *Providentissimus Deus* i w pięćdziesiątą rocznicę encykliki *Divino afflante Spiritu*:



„Dzięki temu Dokumentowi trud interpretacji Pisma św. może uzyskać nowe wsparcie dla dobra całego świata, dla ukazania pełni prawdy i triumfu miłości u progu trzeciego tysiąclecia”.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

**Ks. Norbert Mendecki**

## ALALACH – ZAPOMNIANE KRÓLESTWO

Prace archeologiczne w Alalach (dzisiejsze Tell Atszana), leżącym niedaleko Antiochii (Antakya)<sup>1</sup>, przeprowadził L. Woolley w latach 1937—1949. Odkopano 17 warstw archeologicznych: <sup>2</sup> warstwy XVII—VIII pochodzą z lat ok. 3400 do ok. 1780 przed n.Chr., warstwy VII—I z lat 1780 do 1187 przed n.Chr. Ok. r. 1187 przed n.Chr. Alalach zostało zburzone przez „ludy morza”. Spośród odkrytych tam tabliczek glinianych najwięcej pochodzi z warstwy VII (18 w.) — 175 tabliczek i z warstwy IV (15 w.) — 281 tabliczek. 100 tabliczek nie zostało jeszcze opublikowanych ze względu na uszkodzenia. W oparciu o zawartość treściową D. J. Wiseman podzielił tabliczki w następujący sposób:<sup>3</sup> 1. umowy polityczne, 2. sprawy sądowe, 3. umowy prywatne, 4. akta darowizny, 5. dokumenty ślubne, 6. fragmenty umów, 7. listy, 8. przepisy dotyczące ofiar, 9. lista osób, 10. wykaz porcji, 11. lista zwierząt, 1. lista materiałów tekstylnych, 13. lista przedmiotów metalowych, 14. lista przedmiotów drewnianych, 15. lista broni, 16. rejestr w języku hurryckim, 17. różne teksty, 18. pieczęcie, 19. teksty leksykograficzne, 20. teksty literackie sumerycko-akkadyjskie, 21. tekst hetycki. Teksty grup, 5, 7, 9 (za wyjątkiem listy posiadaczy majątkowych), 11 (za wyjątkiem listy bydła i owiec), 14, 15, 19, 20 i 21 pochodzą z okresu średnio-babilońskiego (warstwa IV), pozostałe grupy tekstów przypadają na okres starobabiloński i śred-

<sup>1</sup> Ok. 18 km na północny-wschód od Antiochii, por. M. Dietrich / O. Loretz, art. *Alalach*, w: H. Haag, *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln <sup>2</sup>1963, 43—45, szczeg. 43.

<sup>2</sup> Por. L. Woolley, *Alalakh. An Account of the Excavations at Tell Atchana in the Hatay*, 1937—1949, Oxford 1955, 5nn.

<sup>3</sup> D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, London 1953, 25nn.

pozostałe grupy tekstów przypadają na okres starobabiloński i średniobabiloński.<sup>4</sup> Z tego podziału wynika, że Alalach okresu starobabilońskiego zajęty był polityką wewnętrzną. Jego znaczenie międzynarodowe wzrosło dopiero w okresie średniobabilońskim. Międzynarodowe stosunki handlowe odzwierciedlają teksty grupy 11, 14 i 15, a powiązania kulturowe z Babilonią teksty grupy 19 i 20.

Mieszkańcy Alalach należeli, według wszelkiego prawdopodobieństwa, do etnicznej grupy hurycyckiej i indogermańskiej.<sup>5</sup> Świadczy o tym lista osób z grupy 9 — kananejskie nazwiska osób dominujące w okresie starobabilońskim zostają wyparte przez nazwiska hurycyckie i indogermańskie. Także semicki język z Alalach uległ wpływowi otoczenia. Na język hurycycki i jakiś indogermański dialekt mieszkańców Alalach wskazują też zakrojone na szeroką skalę stosunki handlowe i kulturowe z północno-wschodnią częścią Azji Przedniej.

Posiadamy mało informacji na temat historii miasta. Warstwa VII (18 w.) przynosi nazwiska królów z Alalach: Abban, Ammitaqum, Irkabtum oraz nazwiska sąsiednich królów z Jamchad: Hammurapi, Jarimlim, Niqmepuch.<sup>6</sup> W warstwie IV (15 w.) znajdujemy nazwiska królów z Alalach sprawujących władzę również nad przyległym Mukisz: Ilimilimma I, Idrimi, Niqmapa, Ilimilimma II.<sup>7</sup> Tabliczki wymieniają też królów państw ościennych z Mitanni — Parattarna, Sutarna, Saussatar, oraz z Kizzuwatna — Pillia i Sunaszszura.

Z wymienionych królów Alalach na uwagę zasługuje król Idrimi, syn Ilimilimma I, panujący w Alalach-Mukisz w latach 1510—1480.<sup>8</sup> W czasie wykopalisk archeologicznych znaleziono statuę Idrimi o ważnym znaczeniu dla historyków sztuki (wpływy hurycyckie) z tekstem, szkicującym życie tego największego króla Alalach-Mukisz. Historia życia Idrimi przedstawia się następująco.<sup>9</sup> Na skutek powstania musiał on opuścić Alalach. Wraz ze starszymi braćmi udaje się do Emar — miasta matki. Siedem lat trwało wygnanie. Pokrzepiony na duchu widzeniem ptaka i Tieromina z Addu (= Hadad) postanowił wrócić do Alalach. Przygotowania do wyprawy miały miejsce w Kanaanie, skąd wyruszył w kierunku Mons Cassius, a stąd w kierunku Alalach. Dzięki pomocy wojskowej króla Mitanni Parattarna (będą-

<sup>4</sup> M. Dietrich/O. Loretz, art. cyt., 44.

<sup>5</sup> D. J. Wiseman, dz. cyt., 8—13.

<sup>6</sup> Tamże, 2—5; tenże, *Some Aspects of Babylonian Influence at Alalah*, „Syria” 39, (1962) 180—187, szczeg. 181—184.

<sup>7</sup> D. J. Wiseman, *The Alalah Tablets*, dz. cyt., 5—8; por. tenże, *Some Aspects* art. cyt., 184—187.

<sup>8</sup> S. Smith, *The Statue of Idri-mi*, London 1949, passim; B. Landsberger, *Assyrische Königsliste und „dunkles Zeitalter”*, JCS 8 (1954) 31—73, 106—133, szczeg. 54—55.

<sup>9</sup> Por. L. Woolley, *Ein vergessenes Königreich*, Wiesbaden 1954, 123nn; por. też A. Alt, *Das Königtum von Alalah*, WdO 3 (1964/1966) 3—18, szczeg. 3nn; por. też D. J. Wiseman, *The Alalah Tablets*, dz. cyt., 5—8.

cego prawdopodobnie zarządcą Mukisz) udało się Idrimi zdobyć Alalach. Jako król przedsięwziął Idrimi szereg wypraw wojennych w celu wzmocnienia własnej potęgi. W końcu informuje nas tekst o różnych ofiarach składanych nieustannie bogom z Alalach, przeklina zaś tego, który waży się zniszczyć statwę oraz inskrypcję. Tekst kończy się błogosławieństwem dla pisarza królewskiego niejakiego Szarruwa i napomina czytelnika, by zachował w pamięci króla, który w wieku 30 lat objął rządy w Alalach. Idrimi zawarł porozumienie z królem Pillia z Kizzuwatna, dotyczące konfliktu granicznego i traktowania uchodźców (tabliczka 3).<sup>10</sup> Na tabliczkach 99a, 100, 187, 227 i 395 mamy pieczęć króla Idrimi. Jego następcą był syn Niqmepa.

Wykopaliska archeologiczne w Tell Atszana nie zostały definitywnie zakończone. Przypuszcza się, że następne wyprawy przyniosą więcej materiałów i pozwolą lepiej zrekonstruować historię tego zakątka świata.

Wiedeń

KS. NORBERT MENDECKI

## S P R A W O Z D A N I A I W I A D O M O Ś C I

**Ks. Tadeusz Brzegowy**

### **XIII MIĘDZYNARODOWE SPOTKANIE SOCIETY OF BIBLICAL LITERATURE (BUDAPESZT 1995)**

Założona w 1880 r. *Society of Biblical Literature* jest jednym z najstarszych stowarzyszeń naukowych w Stanach Zjednoczonych i liczy obecnie około 6.000 członków. Jej założeniem jest stymulowanie krytycznych studiów nad literaturą biblijną i wymiana doświadczeń i zdobyczy naukowych na tym polu zarówno przez publikacje jak i spotkania uczonych. Stowarzyszenie wydaje dwa periodyki biblijne (*Journal of Biblical Literature* i *Meia*) oraz wiele serii monograficznych. Ma swój udział w wy-

<sup>10</sup> D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, dz. cyt., 31—32.

daniu wielu wielonakładowych podręcznych opracowań i dobrze znanego przekładu Biblii *New Revised Standard Version*. Stowarzyszenie organizuje regularnie sympozja lokalne (Ameryka) jak i międzynarodowe. Ostatnio takie spotkania odbyły się w Salamance (1983), Strasburgu (1984), Amsterdamie (1985), Jerozolimie (1986), Wiedniu (1990), Rzymie (1991), Melbourne (1992), Monasterze 1993 i Lowanium 1994. W roku 1995 Stowarzyszenie wybrało po raz pierwszy jako miejsce swego dorocznego spotkania jeden z krajów byłego bloku postsowieckiego i wybór padł na Budapeszt (23–26 lipca).

W zorganizowaniu programu spotkania partycypowały Pázmány Péter Catholic University i Károli Gáspár Calvinist University w Budapeszcie oraz Szechenyi Ferenc National Library w przygotowaniu wystawy węgierskich przekładów biblijnych.

Sympozjum zgromadziło wielką liczbę, ok. 400 uczestników z prawie wszystkich kontynentów, z przewagą jednak ludzi z kręgu anglosaskiego. Mało raczej było uczestników z kręgu frankońskiego. Toteż językiem zdecydowanej większości referatów był angielski, czasem pojawiał się niemiecki, a raczej wyjątkowo francuski. Na spotkaniu była oczywiście obecna grupa z Europy środkowo-wschodniej, która też miała jedną progomową sesję n/t bibliistyki w krajach tego regionu. Z Polski uczestniczyli w spotkaniu: Z. Kapera (UJ), ks. G. Witaszek i ks. Sikora (KUL), M. Wojciechowski (ATK), ks. T. Brzegowy (PAT).

Sympozjum odbywało się w historycznym i malowniczym centrum starego Budapesztu w pałacu Kulturinnov obok nowoczesnego hotelu Hiltona naprzeciw kościoła św. Macieja. Konferencje były wygłaszane równocześnie w kilku salach według programu z góry ustalonego i opublikowanego w specjalnym biuletynie. Nie sposób streścić wszystkie referaty ani nawet wyliczyć ich tytuły, gdyż tych referatów wygłoszono ok. 170. Może dobrze będzie wskazać na pewne dominujące dziedziny, którym były poświęcone półdniowe sesje. Na pierwszym miejscu plasuje się Piecioksiąg, któremu poświęcono aż 4 sesje. Po trzy sesje poświęcono ewangeliom, księgom historycznym ST, europejskiej teologii feministycznej (Gender Studies); po dwie prorokom, Jezusowi w kontekście judaizmu i wczesnego chrześcijaństwa, judaizmowi i wczesnemu chrześcijaństwu, Biblii hebrajskiej (głównie język hebrajski), św. Pawłowi, Betsaidzie (zagadnienia archeologiczne); po jednej sesji starożytnemu Bliskiemu Wschodowi, historii interpretacji, dawnej żydowskiej egzegezie, psalmom, literaturze mądrościowej, trendom we współczesnej naukowej bibliistyce.

Wszystkie wystąpienia miały przewidziany czas 30 minut łącznie z dyskusją i tego pilnie przestrzegano. Dyskusje więc były przeważnie krótkie, ale nierzadko bardzo interesujące.

Obserwowało się duży udział egzegetów (w tym kobiet) żydowskich i sporo szacunku dla interpretacji żydowskiej. W podejściu do tekstu biblijnego dominowały metody literackie, historyczne, dość często socjologiczne. Bardzo mało było natomiast tego, co w katolickiej bibliistyce nazywamy „egzegezą w Kościele”. Problemy natchnienia, boskiego waloru, życiowej aktualizacji były raczej w cieniu zagadnień literackich czy historycznych. Nie było też akcentów modlitewnych. Można było czasami odnieść wrażenie, że Biblia jest literaturą, cenną, szacowną, starożytną, pożyteczną, ale tylko literaturą. Ale to jest też ważne uświadomić sobie, że Biblia jest literaturą i w jej interpretacji metody naukowej analizy literackiej są absolutnie konieczne.

Ks. Stanisław Hałas SCJ

## XXXIII SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH W SZCZECINIE (1995)

XXXIII Sympozjum Biblistów Polskich miało miejsce w Szczecinie, we wspaniałym gmachu Arcybiskupiego Seminarium Duchownego, w dniach 13—15 września 1995. Seminarium to zostało wybudowane przy wydatnej pomocy finansowej niemieckich katolików z diecezji w Bambergu, a trzeba wiedzieć, że więzy łączące obydwie diecezje sięgają XII wieku i biskupa św. Ottona z Bambergu, który jako misjonarz głosił ewangelię na tych ziemiach. Seminarium zostało poświęcone przez Ojca św. Jana Pawła II podczas jego pielgrzymki do Polski.

Tematyka Sympozjum była ściśle związana z ostatnim dokumentem Papieskiej Komisji Biblijnej *O interpretacji Biblii w Kościele*, wydanym dnia 15 kwietnia 1993 r. Dokument ten omawia w sposób systematyczny wszystkie metody i ujęcia, stosowane we współczesnej egzegezie biblijnej. Stąd jego wielkie znaczenie dla rozwoju nauk biblijnych i dlatego też ogólnopolskie Sympozjum Biblistów zajęło się właśnie jego tematyką.

Większość uczestników Sympozjum przyjechała do Szczecina już we środę 13 września po południu. Właściwe jednak prace Sympozjum rozpoczęły się dnia następnego, tj. 14 września, Mszą św. w kaplicy seminaryjnej. Koncelebrali ją wszyscy kapłani uczestniczący w Sympozjum, a koncelebrze przewodniczył i homilię wygłosił Ordynariusz Diecezji Szczecińsko-Kamięńskiej arcybiskup Marian Przykucki. Nawiązywał do obchodzonego jubileuszu 50-lecia polskiej organizacji kościelnej na ziemiach zachodnich.

Otwarcia Sympozjum dokonał o godz. 9<sup>00</sup> ks. prof. dr hab. Ryszard Rubinkiewicz — aktualny Prezes Biblistów Polskich. Wygłosił on referat wprowadzający w tematykę obrad pt. *Nowe aspekty egzegezy biblijnej w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej o interpretacji Biblii w Kościele*. Podkreślił w nim wielką wartość dokumentu polegającą na bardzo pozytywnej prezentacji wszystkich metod i ujęć egzegetycznych, poczynając od klasycznej już metody historyczno-krytycznej. W Dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej została ona przedstawiona jako całkowicie poprawna z naukowego punktu widzenia i niezbędna w prowadzeniu naukowej egzegezy biblijnej. Bada ona tekst biblijny w aspekcie diachronicznym, czyli ukazuje proces jego powstawania. Błędy powstałe w początkach jej stosowania wynikały z zewnętrznych założeń filozoficznych, które nie należą do samej metody i od których metoda się na szczęście już wyzwoliła.

Mówca podkreślił, że żaden z dotychczasowych dokumentów nauczania kościelnego nie zaprezentował tak bogatej panoramy różnorodnych metod i ujęć egzegetycznych, których Dokument wylicza w sumie aż dwaście. Dokument *O interpretacji Biblii w Kościele* zwięźle omawia każdą z nich i wydaje wyważoną ocenę, która jest zasadniczo bardzo pozytywna we wszystkich przypadkach. Zdecydowanie negatywnie natomiast potraktowano tylko tzw. fundamentalistyczną lekturę Biblii, która nie dopuszcza żadnej egzegezy naukowej.

W dyskusji po referacie wprowadzającym zwrócono uwagę na braki wydanej ostatnio polskiego tłumaczenia Dokumentu, którego dokonał bp Kazimierz Romaniuk (ks. M. Czajkowski). Między innymi zwrócono uwagę na brak konsekwencji w tłumaczeniu francuskiego rzeczownika *approche*, określającego ujęcia egzegetyczne nie będące jeszcze rozbudowaną metodą w sensie właściwym jak np. ujęcie psychologiczne czy też socjologiczne. Tłumaczone jest ono raz jako metoda, raz jako podejście.

Do południa zostały jeszcze wygłoszone dwa krótsze komunikaty. Ks. dr Stefan Szymik omówił *lekturę fundamentalistyczną Biblii i zagrożenia z niej płynące*. Takie podejście do Pisma świętego zostało określone w Dokumencie PKB nie tylko jako błędne ale również i szkodliwe ze względu na to, że przyciąga ludzi szukających w Piśmie świętym rozwiązania swych życiowych problemów, a daje im rozwiązanie nieprawdziwe i iluzoryczne. Ks. dr Jerzy Suchy mówił na temat *podejścia psychologicznego i psychoanalitycznego w egzegezie biblijnej*. Współcześnie jest ono wykorzystywane coraz częściej do interpretacji tekstów Pisma świętego.

Po obiedzie zorganizowano autobusowy wyjazd do centrum miasta i zwiedzanie odbudowanej po wojnie katedry szczecińskiej i historycznego centrum Szczecina. Niemal wszyscy uczestnicy Sympozjum skorzystali z tej oferty i byli wdzięczni za profesjonalne wyjaśnienia, zwłaszcza dotyczące katedry. Postulowano, aby również w czasie następnych sympozjów wychodzono z podobnymi inicjatywami.

Na sesji popołudniowej referat wygłosił ks. dr Stanisław Hałas SCJ pt. *Analizy struktury literackiej drogą do lepszego zrozumienia tekstu biblijnego*. Omówił w nim metodę nazwaną w Dokumencie retoryczną, lecz szerzej znaną pod nazwą analizy struktury literackiej. Wiele uwagi poświęcił opracowaniu prof. Alberta Vanhoye, który uchodzi za klasyka tej metody zwłaszcza gdy chodzi o jego analizę Listu do Hebrajczyków. W Dokumencie PKB jest ona przedstawiona jako pierwsza z tzw. nowych metod analizy literackiej. Znajomość przynajmniej niektórych elementów tej metody została określona jako nieodłączna część normalnego wyposażenia każdego egzegety (por. IBK I B, 1).

*Ujęcie feministyczne w interpretacji Pisma świętego* zaprezentowała w swym komunikacie s. dr hab. Ewa Jezierska OSU. Jest ono obecnie bardzo modne zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych. Choć w tendencyjnym stosowaniu tego ujęcia kryje się bardzo wiele zagrożeń, to jednak zawiera ono wiele elementów pozytywnych, które mogą ubogacić egzegezę, m. in. pozwalając na lepsze dostrzeżenie roli kobiety w ludzie Bożym, a zwłaszcza w początkowym chrześcijaństwie.

Po kolacji miała miejsce prezentacja i sprzedaż książek biblijnych w hallu Seminarium. Dr Zdzisław Kapera natomiast wyświetlał przeźroczą obrazującą aktualne problemy związane z odkryciami w Qumran.

Na sesji przedpołudniowej drugiego dnia obrad o. dr hab. Tomasz Dąbek OSB wygłosił referat nt. *sensów tekstu biblijnego w świetle Dokumentu PKB*. Natomiast komunikat ks. dra Waldemara Chrostowskiego dotyczył *żydowskich tradycji interpretacyjnych w rozumieniu Biblii*. Badanie tych tradycji okazało się bardzo owocne we współczesnych badaniach egzegetycznych.

Dyskusją, wolnymi głosami i ogłoszeniami Prezesa Bibliistów Polskich ks. prof. R. Rubinkiewicza zakończyły się obrady Szczecińskiego Sympozjum. Wzięło w nim udział ponad 70 bibliistów reprezentujących wszystkie ważniejsze ośrodki teologiczne Polski i większość seminariów duchownych.

Ks. Józef Waclaw Boguniowski SDS

## SYMPOZJUM LITURGICZNE W BAMBERGU (1995)

Od kilku lat kierownik katedry liturgiki w Otto-Friedrich Universität w Bambergu ks. prof. Franz Kohlschein organizuje sympozja liturgiczne. W dniach od 9. do 12.X.1995 r. odbyło się czwarte z kolei sympozjum, które było poświęcone miejscu sprawowania liturgii w średniowieczu na podstawie ksiąg liturgicznych i budownictwa kościołów katedralnych. W temacie sympozjum ograniczono się do kościołów katedralnych, a pominięto kościoły klasztorne i parafialne. Referat wprowadzający pt. „Liturgia w średniowieczu i jej przestrzeń kościelna” wygłosił A. Häussling, benedyktyn z Maria Laach. Punkt ciężkości sympozjum spoczął na liturgii średniowiecznej sprawowanej w kościele katedralnym w Bambergu. Została ona przedstawiona na podstawie ksiąg liturgicznych głównie *Liber ordinarius* oraz historii sztuki. Celem pogłębienia tematu uczestnicy sympozjum zwiedzili miejscowy kościół katedralny oraz zaznajomili się z zasobem archiwalnym ksiąg liturgicznych w Państwowej Bibliotece w Bambergu. Następne referaty omawiały podjęte zagadnienie dotyczące do kościołów katedralnych w Kolonii, w Mediolanie, w Regensburgu, w Trewirze i w Zurychu. O miejscu sprawowania liturgii w katedrze wrocławskiej według *Liber ordinarius* z XVI wieku zreferował ks. prof. Helmut Sobeczko z Opola. W liturgicznym sympozjum obszaru języka niemieckiego wzięli również udział zaproszeni wykładowcy liturgiki z Czech, Polski, Węgier i Włoch.

Kraków

KS. JÓZEF WACLAW BOGUNIOWSKI SDS

## KOMUNIKAT TOWARZYSTWA BIBLIJNEGO W POLSCE

### I

W Domu Arcybiskupów Warszawskich dnia 23 stycznia 1996 roku Jego Eminencja Józef Kardynał Glemp, Prymas Polski przyjął na audyencji przedstawicieli Komitetu Krajowego Towarzystwa Biblijnego w Polsce (dalej KKTb) oraz przedstawicieli dwóch Zespołów Tłumaczy, pracujących nad przygotowaniem ekumenicznego wydania Pisma Świętego.

W audyencji uczestniczyli: Ks. prof. Mikołaj Lenczewski (Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny członek Prezydium KKTb), tłumacze Pisma Świętego: Ks. bp Ludwik Jabłoński (Kościół Starokatolicki Mariawitów), Ks. Alfred Tschirschnitz (Kościół Ewangelicko-Augsburski), Ks. sup. Zbigniew Kamiński (Kościół Ewangelicko-Metodystyczny), Ks. Roman Lipiński (Kościół Ewangelicko-Reformowany), Ks. Jan Pollok (Kościół Adwentystów Dnia Siódmego), Ks. Waldemar Preiss (Kościół Ewangelicko-Augsburski), Ks. Kazimierz Sosulski (Kościół Zielonoświątkowy).

Reprezentantom Kościołów przewodniczył Ks. dr Jerzy Banak (Kościół Katolicki) Wiceprzewodniczącym KKTb.

Obecny był również O. prof. dr Carlo Buzzetti (Kościół Katolicki), przybyły z Włoch, profesor Starego i Nowego Testamentu, konsultant d/s tłumaczeń Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych.

W imieniu gości przemówił Ks. bp Zdzisław Trenda (Kościół Ewangelicko-Reformowany, Członek Honorowy Towarzystwa Biblijnego), który podziękował Jego Eminencji za możliwość spotkania i podkreślił w swoim wystąpieniu ważność ekumenicznego przekładu Pisma Św., który jest przygotowywany przez Towarzystwo Biblijne. Zwrócił też uwagę na potrzebę organizowania Niedziel Biblijnych i Ekumenicznych Dni Biblijnych, jako nowej inicjatywy Towarzystwa. Ekumeniczne Dni Biblijne obchodzone w Kościołach w maju każdego roku stanowią przedłużenie Ekumenicznego Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan.

Pani B. Enholc-Narzyńska, Dyrektor Generalny Towarzystwa Biblijnego serdecznie dziękując w imieniu KKTb za dar tego historycznego spotkania, wskazała, że Pismo Święte, które zawiera tajemnicę zbawienia uobecnioną w Jezusie Chrystusie, jest „jednym wielkim sakramentem nawrócenia i pojednania chrześcijan”. Dlatego KKTb, w którego pracach bierze udział 11 Kościołów, zaproponował Polskiej Radzie Ekumenicznej (PRE) na konferencji w Mikołajkach w dniach 5–6 czerwiec 1995 r. aby Kościoły zrzeszone w PRE wraz z Kościołem Katolickim i innymi Kościołami wniosły w wielki Jubileusz 2000-lecia nowy ekumeniczny przekład Pisma Św., jako wyraz widzialnej wspólnoty i jedności. Na zbliżający się Jubileusz 2000, Komitet Koordynacyjny Niedziel i Ekumenicznych Dni Biblijnych pod przewodnictwem ks. dra Jerzego Banaka, opracował tematykę i program tych Dni na najbliższe 5 lat.

Jego Eminencja Józef Kardynał Glemp Prymas Polski, zwracając się do obecnych w serdecznych i ujmujących słowach podkreślił, że cieszy się bardzo z rozpoczęcia wspólnego przekładu Ekumenicznej Biblii Polskiej. Napawa Go to otuchą, że jest możliwa wspólna praca nad Pismem Św., która w konsekwencji doprowadzi do większego zbliżenia między Kościołami, włącznie z Kościołem Katolickim.

„Mam nadzieję” — powiedział Najdostojniejszy Gospodarz spotkania — „że na Wielki Jubileusz będziemy mogli dać naszemu Zbawicielowi jedno Słowo Boże. Powinna nas łączyć siła Słowa Bożego i to byłoby świadectwem naszej wiary w Jezusa Chrystusa. Proszę Boga, aby każdemu Kościołowi udzielił światła i łaski”.

Na zakończenie audiencji Jego Eminencja Ksiądz Prymas udzielił obecnym oraz wszystkim członkom KKTb i pracownikom Towarzystwa Biblijnego pasterskiego błogosławieństwa.

Goście opuszczając siedzibę Arcybiskupów Warszawskich, ujęci serdecznością i gościnnością Najdostojniejszego Gospodarza bardzo serdecznie dziękowali za spotkanie.

## II

W nocy od 14–17 lutego 1996 r. odbyło się w Warszawie posiedzenie przedstawicieli Towarzystw Biblijnych z Niemiec, Szwajcarii, Czech, Słowacji, Węgier, Jugosławii, Wielkiej Brytanii i Polski. Obradom przewodniczyli ks. dr Siegfried Meurer (Niemcy), Przewodniczący Komitetu Światowego Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych i Generalny Sekretarz Towarzystwa Biblijnego w Niemczech oraz ks. dr Urs Joerg, Generalny Sekretarz Szwajcarskiego Towarzystwa Biblijnego.

Przedmiotem spotkania były sprawy upowszechnienia Pisma Świętego i czytelnictwa biblijnego oraz współpracy ekumenicznej w krajach Środkowej Europy. Ponadto omówiono problemy związane z planowanym na wrzesień br. Walnym Zgromadzeniem Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych w Kanadzie.

O pracy nad ekumenicznym przekładem Pisma Świętego i aktualnych zadaniach Towarzystwa Biblijnego w Polsce, poinformowała Dyrektor Generalny Towarzystwa Biblijnego p. Barbara Enholc-Narzyńska.



Zagraniczni uczestnicy Konferencji wyrazili zadowolenie z powodu rozpoczęcia prac nad ekumeniczną edycją Pisma Świętego w Polsce.

W dniu 15 lutego 1996 r. przedstawiciele Towarzystw Biblijnych spotkali się z Jego Ekskscelencją Ks. Bp. Kazimierzem Romaniukiem i wyrazili podziękowanie za życzliwość i poparcie okazywane inicjatywie wspólnego przekładu Biblii polskiej.

Jego Eminencja Metropolita Warszawski i Całej Polski Bazyli Doroszkiewicz przyjął na audyencji reprezentantów europejskich Towarzystw Biblijnych w dniu 16 lutego i udzielił im swego pasterskiego błogosławieństwa.

### III

Z inicjatywy Komitetu Krajowego Towarzystwa Biblijnego w Polsce, w skład wchodzi 11 Kościołów: Chrześcijańska Społeczność, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, Kościół Chrześcijan Baptystów, Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny, Kościół Ewangelicko-Reformowany, Kościół Katolicki, Kościół Polskokatolicki, Kościół Starokatolicki Mariawitów, Kościół Zielonoświątkowy, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, odbyło się w dniu 20 lutego br. w Warszawie III posiedzenie Komitetu Koordynacyjnego Ekumenicznej Niedzieli, Soboty i Ekumenicznych Dni Biblijnych (KKENDB). Obradom przewodniczył ks. Jerzy Banak, (Kościół Katolicki), Wiceprzewodniczący Komitetu Krajowego Towarzystwa Biblijnego w Polsce.

W spotkaniu udział wzięli: Ks. Jerzy Banak — Przewodniczący KKENDB, J.E. ks. Bp Zdzisław Tranda (Kościół Ewangelicko-Reformowany), J.E. Ks. Bp prof. dr hab. Wiktor Wysocki (Kościół Polskokatolicki), Ks. dr Andrzej Banaszek (Kościół Katolicki), Ks. dr Józef Budniak (Kościół Katolicki), Pastor Marek Budziński (Kościół Chrześcijan Baptystów), Ks. prof. dr Jerzy Chmiel (Kościół Katolicki), Ks. Edward Czajko (Kościół Zielonoświątkowy), Pani Dyrektor Barbara Enholc-Narzyńska (Towarzystwo Biblijne w Polsce), Ks. dr Stanisław Gręś (Kościół Katolicki), Pastor Zdzisław Kot (Kościół Adwentystów Dnia Siódmego), Ks. dr Kazimierz Kupiec (Kościół Katolicki), Ks. prof. dr Zachariasz Łyko (Kościół Adwentystów Dnia Siódmego), Ks. Zdzisław Mazur (Kościół Katolicki), Ks. Rajmund Ponczek (Kościół Katolicki), Pani Danuta Ryzyk (Chrześcijańska Społeczność).

Otwierając zebranie ks. Jerzy Banak omówił problematykę tegorocznej Ekumenicznej Niedzieli, Soboty i Ekumenicznych Dni Biblijnych oraz przedstawił propozycje przewodnich tematów biblijnych na lata 1996—2001.

Po dyskusji uczestnicy spotkania jednomyślnie postanowili przyjąć niedzielę 12 maja br. jako wspólne Ekumeniczne Święto Biblii w naszym kraju. Jednocześnie ustalono, że w okresie od Świątowego Dnia Biblii przypadającego 9 maja do końca miesiąca odbywać się będą Ekumeniczne Dni i Soboty Biblijne w parafiach i zborach z udziałem przedstawicieli różnych Kościołów. W br. przewidziana jest również Ekumeniczna sesja naukowa poświęcona ekumenicznemu odczytaniu Pisma Świętego i jego obecności w życiu dzisiejszego człowieka. Do udziału w spotkaniu winni być zaproszeni przedstawiciele różnych uczelni teologicznych. Program Ekumenicznych Niedzieli, Sobót i Dni Biblijnych w latach 1996—2001 przewiduje następujące tematy:

- Rok 1996: „Wstane i pójdę do Ojca mego”** Łk 15,18  
Materiały biblijne opracują przedstawiciele Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego.
- Rok 1997: „Bóg powierzył nam Słowo pojednania”** 2 Kor 5,19  
Materiały opracują przedstawiciele Kościoła Katolickiego.

- Rok 1998:** „Ożyw mnie Panie według Słowa Twego” Ps 119,107  
Materiały opracują przedstawiciele Kościoła Zielonoświątkowego
- Rok 1999:** „Mów Panie, bo sługa Twój słucha” I Sm 3,10  
Materiały opracują przedstawiciele Kościoła Ewangelicko-Reformowanego
- Rok 2000:** „A Słowo ciałem się stało” J 1,14  
Materiały przygotowują przedstawiciele Kościoła Prawosławnego
- Rok 2001:** „Słowo Twoje jest pochodnią nogom moim” Ps 119,105  
Materiały przygotowują przedstawiciele Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.

Komitet Koordynacyjny zatwierdził „Słowo” Komitetu Krajowego „Towarzystwa Biblijnego w Polsce na Święto Biblii w 1966”. Na prośbę przedstawicieli Kościołów tekst „Słowa” zostanie przekazany parafiom i zborom. Doświadczenie ekumenicznej modlitwy i wspólnego obcowania z Pismem Świętym winno prowadzić do budowania jedności ożywionej duchem pojednania i chrześcijańskiej miłości.

Na zakończenie posiedzenia członkowie Komitetu Koordynacyjnego zatwierdzili projekt plakatu, który zostanie przesłany Kościołom.

Uczestnicy spotkania z wdzięcznością przyjęli słowa listu J.Em. Kardynała Franciszka Macharskiego, Metropolity Krakowskiego, skierowanego do zebranych członków Komitetu, w którym czytamy:

„... do tej ekumenicznej inicjatywy odnoszę się z pełnym życzliwością szacunkiem i wdzięcznością dla Organizatorów. Modłę się, aby Duch Święty dawał zapał i wytrwanie na drodze ekumenicznej i biblijnej ku Trzeciemu Millenium chrześcijaństwa”.

Słowa serdecznych życzeń przesłali również Komitetowi Koordynacyjnemu: J.E. Ks. Bp Józef Zyciński — Biskup Tarnowski, J.E. Ks. Bp Andrzej Suski — Biskup Toruński.

Następne spotkanie Komitetu Koordynacyjnego odbędzie się 12 listopada br.

N E K R O L O G

---

**O. Adam Salomon OFMConv**

## **Ś.P. O. JÓZEF WIESŁAW LEON ROSŁON (1929–1993)**

O. Józef W. L. Rosłon urodził się 13 stycznia 1929 roku w Warszawie. Tutaj ukończył szkołę podstawową i dwie klasy szkoły handlowej. W 1944 roku wstąpił do zakonu Ojców Franciszkanów Konwentualnych. Po rocznym nowicjacie rozpoczął naukę w Niższym Seminarium Duchownym w Niepokalanowie. W 1948 roku zdał maturę i rozpoczął studia filozoficz-

ne w Gnieźnie. W latach 1950—53 odbył w Krakowie studia teologiczne, w trakcie których ujawniły się jego zainteresowania i zdolności do języków biblijnych. 8 kwietnia 1950 roku złożył profesję solemną, a 29 czerwca 1953 roku otrzymał święcenia kapłańskie. Następnie kontynuował studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, a po jego likwidacji na powstałej Akademii Teologii Katolickiej, gdzie w 1954 roku uzyskał magisterium z teologii.

Od początku o. Rosłon związał się z ATK, pełniąc od 1955 roku funkcję asystenta przy katedrze biblistyki Starego Testamentu. W latach 1958—60 studiował w Rzymie na Papieskim Instytucie Biblijnym. Tu w 1959 roku uzyskał licencjat za pracę *Notio epouránios in epistola ad Hebraeos*. Po powrocie do Warszawy pełnił funkcję asystenta, a od 1962 roku starszego asystenta przy katedrze Starego Testamentu w ATK. W 1962 roku obronił pracę doktorską nt. *Zagadnienia życia w pierwszych trzech rozdziałach Księgi Rodzaju*. W 1967 roku został powołany na stanowisko adiunkta. Habilitację uzyskał w 1971 roku na podstawie rozprawy *Zbawienie człowieka w Starym Testamencie*. Dnia 1 listopada tegoż roku został powołany na stanowisko docenta i objął funkcję kierownika katedry filologii biblijnej. Tytuł profesora nadzwyczajnego otrzymał w 1977, a profesora zwyczajnego w 1988 roku.

Poza pracą dydaktyczno-naukową w ATK o. Józef był wykładowcą w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Franciszkanów w Krakowie, a potem w Łodzi—Łagiewnikach, gdzie prowadził zajęcia aż do śmierci. Kilkanaście lat był też wykładowcą języków biblijnych i teologii Starego Testamentu w Instytucie Teologicznym „Bobolanum” w Warszawie. Uczestniczył w różnych sympozjach i seminariach biblijnych zarówno w kraju jak i zagranicą. Był w Ziemi Świętej, a w 1976 roku wyjechał na roczny pobyt do USA, który skróciła szansa uzyskania tytułu profesora.

Jako człowiek z natury życzliwy i dobroduszny cieszył się zaufaniem współbraci zakonnych, o czym świadczy fakt powierzenia mu odpowiedzialnych funkcji zakonnych: kustosa kapitulnego, sekretarza prowincji czy asystenta prowincjalnego. Jako delegat prowincji uczestniczył także w kapitule generalnej Zakonu w 1983 roku.

W czasie wakacji wyjeżdżał zwykle do Rzymu, gdzie na czas urlopów zastępował współbraci-spowiedników w konfesjonale bazyliki watykańskiej. Tak też było to planowane w lipcu 1993 roku. Jednak po przybyciu do Asyżu nastąpił wylew krwi do mózgu i o. Józef został przewieziony do szpitala w Perugii, gdzie kolejny wylew spowodował śmierć dnia 27 lipca 1993 roku.

Dwa dni później uroczystościom żałobnym w Asyżu przewodniczył o. Lanfranco Serrini, generał Zakonu.

Pogrzeb ś.p. o. Józefa W. L. Rosłona odbył się w Warszawie dnia 2 sierpnia 1993 roku. Mszy świętej koncelebrowanej przez licznych kapłanów przewodniczył ks. abp Henryk Muszyński, metropolita gnieźnieński, były dziekan Wydziału Teologicznego ATK. Modlitwy na cmentarzu powązkowskim poprowadził ks. bp Bogdan Bejze. W pogrzebie uczestniczyli współbracia z trzech prowincji franciszkańskich, przedstawiciele Senatu ATK i KUL, rodzina oraz liczna grupa Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi, których spowiednikiem przez wiele lat był o. Józef. W imieniu ks. kard. Józefa Glempa, Wielkiego Kanclerza ATK, zmarłego pożegnał ks. bp Marian Duś, w imieniu Senatu ATK ks. prof. Janusz Pasierb, a Senatu KUL o. prof. Benigny Dyczewski.

O. Józef W. L. Rosłon pozostaje w pamięci jako człowiek wielkiej dobroci, cierplivej i wytrwałej pracy oraz modlitwy towarzyszącej nieustannie jego życiu. Taką postawą szybko zjednywał sobie życzliwość ludzi. Pozostawił po sobie około 150 pozycji naukowych. W swoich pracach

podejmował przede wszystkim zagadnienia egzegetyczno-filologiczne ze szczególnym uwzględnieniem soterologii. Zajmował się też dydaktyką języków biblijnych. Za wnoszone przez niego pokój i dobro z pewnością Pan stał się jego nagrodą.

Warszawa

O. ADAM SALOMON OFMConv

#### PUBLIKACJE NAUKOWE

O. PROF. DRA HAB. JÓZEFA W. L. ROSŁONA

#### KOMENTARZE:

1. List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. 3, Poznań 1975, wyd. 2, Poznań 1987, wyd. 3, t. 4, Poznań 1994, każdorazowo ss. 529—557.
2. List do Hebrajczyków (Wstęp, przekład z oryginału, krótkie uwagi), w: *Pismo Święte Nowego Testamentu*, Poznań 1985, ss. 368—386.
3. Niektóre komentarze do czytań biblijnych, w: *Komentarz biblijny i homiletyczno-liturgiczny do niedzielnych i świątecznych czytań mszalnych*. Cykl B. Praca zbior. pod red. bpa J. Stroby, Warszawa 1973.
4. Niektóre komentarze do czytań biblijnych, w: *ju.*, Cykl C, Warszawa 1974.
5. Niektóre komentarze do czytań biblijnych, w: *ju.*, Cykl A, Warszawa 1975.

#### KSIĄŻKI:

1. Podręcznik języka hebrajskiego. Kurs podstawowy i kurs wyższy, Warszawa 1969, ss. VI + 227.
2. Zbawienie człowieka w Starym Testamencie, Warszawa 1970, ss. 230.
3. Wypisy do nauki języka hebrajskiego i greckiego z preparacjami i gramatyką, Warszawa 1979, ss. XII + 530.
4. Rozważania o świętych Zakonu Franciszkańskiego na podstawie Mszału Serafickiego, Warszawa 1981, ss. 441.
5. Polska bibliografia nauk kościelnych 1974—1976, red. wspólnie z ks. J. Laskowskim TJ, Warszawa 1983, 2 tomy, ss. 315 + 356.
6. Zammeru maškil. Filologiczny komentarz do Księgi Psalmów ze słownikiem hebrajsko-polskim i łacińskim oraz konkordancją i zarysem reguł gramatycznych, Warszawa 1985, 3 tomy, ss. 300 + 422 + 418.
7. Gramatyka języka greckiego oparta na tekstach Starego a zwłaszcza Nowego Testamentu dla studentów biblistyki i nauk pokrewnych, Warszawa 1990, ss. 384.

#### ARTYKUŁY I CZĘŚCI PRAC ZBIOROWYCH:

1. Dlatego opuści mężczyzna ojca i matkę i złączy się z żoną, RBL 8 (1955) 107—115.
2. „Impositio manum” w Dziejach Apostolskich, RBL 10 (1957) 102—114.
3. Notio epouránios in Epistola ad Hebraeos, RTK 10, 1 (1963) 21—34.
4. Ta epouránia in Epistola ad Hebraeos, RTK 10, 2 (1963) 31—44.

5. „A ten kto przylgnie do Pana, stanowi z Nim jednego ducha” (1 Kor 6,17), RTK 12, 1 (1965) 59—73.
6. Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju, STV 4 (1966) 2, 269—363.
7. Z dyskusji nad Biblią: Od Congara do Lohfinka, RBL 19 (1966) 225—233.
8. Zbawienie-życie w Starym Testamencie w świetle metafor zbawczych, CT 36 (1966) 157—176; 37 (1967) 1, 77—88; 2, 49—66.
9. Archeologia biblijna ostatniego pięciolecia w publikacjach o. Roberta Northa SJ, STV 4 (1966) 2, 383—394; 5 (1967) 1, 297—304.
10. Creatio protoparentum (Gen 1,26n; 2,7) unicus hymnus?, VD 45 (1967) 139—149. 281—290.
11. Przegląd zagadnień i wydarzeń dotyczących Starego Testamentu za rok 1965, STV 5 (1967) 2, 321—322.
12. Uwagi o przekładzie proroka Izajasza przez o. Józefa Paściaka OP w Biblii Tysiąclecia, RTK 14 (1967) 1, 89.
13. Święty Paweł, w: Wstęp do Nowego Testamentu, Poznań 1969, ss. 333—510.
14. Głosy biblistów polskich w sprawie doktrynalnych konsekwencji Soboru Watykańskiego II (omówienie ankiety), w: Myśl posoborowa w Polsce, Warszawa 1970, 306—330.
15. Soteriologiczny sens obrazu Bożego w człowieku, CT 41 (1971) 3, 5—27.
16. Apokalipsa wobec współczesnej wspólnoty kościelnej, w: Chrystus wzywa i uczy, Warszawa 1971, 236—239.
17. Biblijne nauki pomocnicze w latach powojennych w Polsce, w: Współczesna biblistyka polska 1945—1970, Warszawa 1972, 406—437.
18. Starochrześcijańskie przekonanie o zbawieniu duszy według rzymskich inskrypcji cmentarnych, STV 11 (1973) 1, 109—125.
19. Wychowanie świadomości chrztu w III i IV roku katechizacji, wprowadzenie biblijne do konwersatorium, w: Nowe życie w Chrystusie, materiały V kursu homiletyczno-katechetycznego, Warszawa 1973, 257—269.
20. Los zmarłych w świetle ksiąg Starego Testamentu, CT 43 (1973) 4, 105—110.
21. Zmartwychwstanie ciał według listów św. Pawła, CT 43 (1973) 4, 110—114.
22. Pismo święte jako dzieło ludzkie i jego naukowa interpretacja (oprac. razem z ks. J. Łachem), w: Wstęp ogólny do Pisma Świętego pod red. ks. J. Homerskiego, Poznań—Warszawa 1973, 15—117.
23. Mesjasz dawcą życia, w: Mesjasz w biblijnej historii zbawienia, Lublin 1974, 287—305.
24. Jak przedstawia się od strony biblijnej sprawa darów Ducha Świętego, CT 44 (1974) 1, 138—141.
25. Co to jest grzech przeciwko Duchowi Świętemu?, CT 44 (1974) 1, 141—143.
26. Określenie przejawów działalności Ducha Świętego, CT 44 (1974) 2, 130—135.
27. Mesjańska rola Ducha Świętego — Duch Chrystusowy, CT 44 (1974) 2, 135—137.
28. Duch Święty jako Paraklet, CT 44 (1974) 2, 137—138.
29. Co oznacza obrzęd namaszczenia i jakie są biblijne podstawy tej praktyki, CT 45 (1975) 1, 109—114.
30. Dwa przewodniki po Starym Testamencie, CT 45 (1975) 3, 199—206.
31. Starość według ksiąg Starego i Nowego Testamentu, CT 45 (1975) 4, 154—160.

32. Kierunek biblijny, w: XX lat Akademii Teologii Katolickiej, księga pamiątkowa 1954—1974, Warszawa 1976, 57—87.
33. Zbawienie według Ewangelii św. Jana, w: Egzegeza Ewangelii św. Jana pod red. ks. F. Gryglewicza, Lublin 1976, 183—195.
34. Wkład filologii północno-semickiej do współczesnej biblistyki, STV 15 (1977) 1, 216—232.
35. Teologia zbawienia u Pawła i Jana, w: Studia z biblistyki, t. 1, Warszawa 1978, 1—153.
36. Zbawienie w nauce św. Pawła, w: Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu, prac. zbior. pod red. ks. F. Gryglewicza, Lublin 1979, 5—87.
37. Wezwani do królestwa Bożego i chwały, w: Chrystus i Kościół, jw., 155—163.
38. Życie chrześcijańskie, w: Chrystus i Kościół, jw., 165—174.
39. Dagon, art. w: Encyklopedia Katolicka, t. 3, Lublin 1979, 971—972.
40. Biblijne przymierze z Bogiem a życie zakonne, w: Z problematyki etosu biblijnego, pod red. ks. Jana Łacha (Studia z biblistyki, t. 2), Warszawa 1980, 64—85.
41. XXX Narodowy Tydzień Liturgiczny Casale, 27—31 sierpnia 1979 r. (sprawozdanie), CT 51 (1981) 1, 82—87.
42. Ziemia dana pod przysięgą przez Boga Jahwe (Sprawozdanie ze zjazdu Associazione Biblica Italiana 19—21.9.1979 w Pallanza), CT 51 (1981) 2, 187—205.
43. Badania nad Starym Testamentem w Polsce po drugiej wojnie światowej, CT 52 (1982) 2, 207—216.
44. Służcie Panu z radością (Ps 100,2), CT 52 (1982) 3, 189—195.
45. Cierpienie, art. w: Katolicyzm A—Z, pod red. ks. Z. Pawłaka, Poznań 1982, 51—52.
46. Namaszczenie chorych. I Choroba, art. w: Katolicyzm A—Z, jw., 282—283, wyd. 3, Łódź 1989, 288—289.
47. Samotność, w: Katolicyzm A—Z, jw., 340—341, wyd. 3, Łódź 1989, ss. 346—347.
48. Z niwy badań nad Starym Testamentem — pokłosie kongresu, STV 21 (1983) 1, 281—308.
49. Zbawienie pojednaniem przez miłość w pokoju, STV 23 (1985) 2, 73—128.
50. Zbawienie jako życie w oparciu o Księgę Psalmów, RBL 39 (1986) 3, 177—197.
51. Logotechnika biblijna Clausa Schedla (1914—1986), RBL 40 (1987) 3, 220—231.

Oraz 80 recenzji i dwie pozycje, które ukażą się dopiero drukiem:

1. Księgi Judyty, Estery, Tobiasza i Rut, w serii „Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych”
2. Syntaksa języka greckiego biblijnego

## BIBLIOGRAFIA PRAC PUBLIKOWANYCH KS. PROF. DRA HAB. STANISŁAWA GRZYBKĄ

CZĘŚĆ II 1981—1995

(Część I za lata 1948—1980 została opublikowana w RBL 5/1980/)

1981

1. Biblia na co dzień. Komentarz do Ewangelii, wyd. III, Kraków 1981, 13—177; 283—285
2. Miłosierdzie Boże w Starym Testamencie. w: *Dives in misericordia* — Tekst i komentarz, Kraków 1981, 83—89
3. Homilie na niedziele Adwentu i okresu Bożego Narodzenia. Rok B, RBL 5 (1981) 321—336
4. Homilie na niedziele i święta okresu Bożego Narodzenia. Rok B, RBL 6 (1981) 401—416
5. Jan Paweł — mąż modlitwy, człowiek intelektu, wielki humanista, *Róże Maryi* 5 (1981) 16—18
6. Stachowiak L., ks., *Prorocy — słudzy słowa*, Katowice 1980; RBL 2 (1981) 137—139 (rec.)
7. Biblia księgą życia Ludu Bożego. Praca zbiorowa pod red. ks. St. Łacha i ks. M. Filipiaka, Lublin 1980; RBL 5 (1981) 315—318 (rec.)

1982

8. Maryjna katecheza Jana Pawła II. w: *Gaude Mater Polonia*, Kraków 1982, 276—282
9. Kerygmaticzne wartości czytania Pisma świętego. Przedmowa. w: G. Martin, *Czytanie Pisma świętego jako słowa Bożego*, Kraków 1982, 5—10
10. Homilie na niedziele i święta. Rok C, RBL 3 (1982) 228—240; 4 (1982) 300—320; 5 (1982) 385—399; 6 (1982) 451—480
11. Świętynia znakiem obecności Bożej, RBL 4 (1982) 243—251
12. Księga Joba — Wstęp, przekład i komentarz. w: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Poznańska)*, wyd. II, Poznań 1982, 401—468
13. Biblijna teologia męczeństwa, *Gość Niedz.* 31 (1982) 4—5
14. Cazelles H., *A le recherche de Moise*, Paris 1979; RBL 1 (1982) 61—64 (rec.)
15. Praca zbiorowa, *Zanim otworzysz Biblię*, Poznań 1981; RBL 1 (1982) 64—65 (rec.)
16. Loska T., SJ, *Bóg dla człowieka*, Kraków 1981; RBL 5 (1982) 393—384 (rec.)

1983

17. Pierwsza „ewangelia pracy” w Księdze Rodzaju. w: *Ewangelia pracy*. Encyklika Jana Pawła II „*Laborem exercens*” wraz z komentarzem, Kraków 1983, 70—75
18. Teologiczne podstawy peregrynacji Matki Bożej Częstochowskiej. w: *Maryja — matka Narodu Polskiego*, Częstochowa 1983, 282—290

19. Psalterz — księga naszych ludzkich zobowiązań, RBL 1 (1983) 1—9
20. Homilie niedzielne i świąteczne. Rok C, RBL 3 (1983) 243—277; 4 (1983) 353—372; 5 (1983) 434—466
21. Homilie wielotygodniowe, RBL 1 (1983) 89—96
22. Homilie na okres Wielkanocny, RBL 2 (1983) 177—190
23. Homilie niedzielne i świąteczne, Współ. Ambona 1—2 (1983) 75—78; 84—87; 136—139
24. Homilie niedzielne i świąteczne, Materiały Homiletyczne 1983, z. 60, 112—114; z. 63, 66—69; z. 65n, 72—75
25. Harrington W. J., Klucz do Biblii, W-wa 1982; RBL 1 (1983) 56—58 (rec.)

## 1984

26. Biblia na co dzień. Komentarz do Ewangelii, wyd. IV, Kraków 1984; 13—177; 283—285
27. „Wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15), Homilie na rok B, Kraków 1984, 236
28. Kerygmaticzne wartości czytania Pisma świętego. Przedmowa. w: G. Martin, Czytanie Pisma świętego jako słowa Bożego, wyd. II, Kraków 1984, 5—10
29. Homilia wygłoszona na pogrzebie śp. ks. prof. Stanisława Łacha w dniu 12 czerwca 1983 r., RBL 1 (1984) 2—5
30. Kazanie wygłoszone na pogrzebie ks. prof. W. Smereki — 2 września 1983 r., RBL 2 (1984) 99—102
31. Pochyleni nad stronicami Biblii, RBL 2 (1984) 150—159
32. Formuła wprowadzająca do Dekalogu (Wj 20,2; Pwt 5,6). w: Służyć prawdzie i miłości. Pamięci księdza biskupa dra Stefana Bareły — III ordynariusza częstochowskiego, Częstochowa 1984, 223—233

## 1985

33. Metodologia teologii biblijnej, RBL 2 (1985) 89—99
34. Przedmowa. w: Wiem komu zawierzyłem. Katechizm dla dorosłych, Kraków 1985, 5—6

## 1986

35. Formy apostołatu Pismem świętym, RBL 1 (1986) 55—69
36. Homilie niedzielne, Współcz. Ambona 1 (1986) 66—68
37. Idea pielgrzymowania w Piśmie świętym. Niedziela 15 (1986) 1.6
38. Wstęp. w: ks. Stanisław Wiśniowski, Błogosławiona Maria Teresa Ledóchowska — życie i działalność, Kraków 1986, 5—6
39. „Nawracajcie się, bo bliskie jest królestwo niebieskie” (Mt 4,17). Homilie na rok A, Kraków 1986, 230
40. Dzieje Przymierza. Biblia dla młodzieży, W-wa 1985; RBL 1 (1986) 79—80 (rec.)
41. Bartnicki R., ks., Uczeń Jezusa jako głosiciel Ewangelii, tradycja i redakcja Mt 9,35—11,1, W-wa 1985; RBL 2 (1986) 174—175 (rec.)

## 1987

42. Typologia Eucharystii w Starym Testamencie. w: Eucharystia źródłem życia, Kraków 1987, 7—17
43. Najświętsza Maryja Panna w Piśmie świętym, Jasna Góra 2 (1987) 33—40
44. Eucharystia zobowiązuje do praktykowania chrześcijańskiego miłosierdzia, Niedziela 32 (1987) 1. 4



45. Kudasiewicz J. ks., Biblia — Historia — Nauka, Kraków 1987; RBL 3 (1987) 268—270 (rec.)
46. Wiśniowski St., ks., Błogosławiona Maria Teresa Ledóchowska — życie i działalność, Kraków 1986; Niedziela 33 (1987) 8 (rec.)
47. Kręt H., Dwór królewski Jadwigi i Jagiełły, Kraków 1987; Niedziela 33 (1987) 8 (rec.)
48. Praca zbiorowa, Eucharystia źródłem życia, Kraków 1987; Niedziela 36 (1987) 8 (rec.)
49. Jelonek T. ks., Biblijna historia zbawienia, Kraków 1987; Niedziela 40 (1987) 8 (rec.)
50. Kudasiewicz J., Jezus historii a Chrystus wiary, Lublin 1987; RBL 5 (1987) 542—544 (rec.)
51. Mszał z czytaniem, Katowice 1987; RBL 5 (1987) 453—454 (rec.)
52. Lohfink G., Rozumieć Biblię, W-wa 1987; RBL (1987) 542—544 (rec.)
53. Przedmowa. w: Grela K., Konkordancja Nowego Testamentu, Kraków 1987; t. I, 5—6

## 1988

54. Maryja przed Chrystusem na horyzoncie dziejów zbawienia. w: Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”, Kraków 1988, 33—41
55. Z obfitości serca usta mówią. Homilie na rok C, Kraków 1988, 199
56. Komentarz do encykliki o Matce Bożej, Niedziela 29/1988 6 (rec)
57. Wpływ lektury Pisma świętego na formację religijną rodziny, CzST t. 15—16, 1987—1988, 181—192

## 1989

58. Biblijne inspiracje encykliki Jana Pawła II „Redemptoris Mater”, RBL 4 (1989) 278—289
59. „Przygotujcie drogę Panu. Jemu prostujcie ścieżki” (Mt 3,3). Homilie na rok A. Kraków 1989, 202
60. Problematyka życia rodzinnego w Księdze Tobiasza, RBL 2 (1989) 119—124
61. Przedmowa, w: ks. G. Siwek, Spotkania w Słowie, Kraków 1989, 3—4
62. Nowa konkordancja biblijna, Niedziela 7 (1989) 7 (rec.)
63. A. Ricciardi, Franciszka Siedliska, Rzym 1987; RBL 2 (1989) 155—156 (rec.)
64. Fr. Hengsbach, Ich der Mitälteste, Essen 1974; RBL 5 (1989) 401—403 (rec.)
65. Sobór drogowskazem, Kalwaria Zebrzydowska 1989; RBL 4 (1989) 319—320 (rec.)

## 1990

66. Czy Dekalog jest dziś aktualny?, Tygodnik Katolicki (Londyn), 8
67. Czy Dekalog jest jeszcze dziś aktualny?. Katowice 1990, 8
68. Eucharystia w kontekście Ostatniej Wieczerzy, Katowice 1990, 8
69. Godność i prawa osoby ludzkiej w świetle niektórych encyklik Jana Pawła II, Katowice 1990, 8
70. Pascha Starego Testamentu zapowiedzią nowej Paschy, Katowice 1990, 12
71. Wiara w zmartwychwstanie ciał w Starym Testamencie, Katowice 1990, 8

72. Wpływ posoborowej odnowy liturgicznej na powstawanie homiletycznych komentarzy biblijnych. w: Prasa i książka religijna. Materiały z IV Warmińskich Dni Duszpasterskich w Olsztynie, Olsztyn 1990, 107—118
73. T. Olszański ks., W świątłach Męki Pańskiej, Kraków 1990; RBL 3—6 (1990) 181—182 (rec.)
74. T. Olszański, ks., W świątłach Męki Pańskiej, Niedziela 11 (1990) 5 (rec.)

## 1991

75. Człowiek w Starym Testamencie, w: Vademecum biblijne, Kraków 1991, cz. IV, 111—136
76. Chleb na życie wieczne, Nasze Słowo (Dwutygodnik Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech) 16 (1991) 5
77. Instytut Teologiczny w Częstochowie. w: Instytut Teologiczny w służbie diecezji częstochowskiej, Częstochowa 1991, 17—25
78. Obraz Boga w Starym Testamencie. w: Vademecum biblijne, Kraków 1991, cz. IV, 94—109
79. Obraz człowieka w Starym Testamencie, Kraków 1991, 32
80. Pascha Starego Testamentu zapowiedzią nowej Paschy. w: Instytut Teologiczny w służbie diecezji częstochowskiej, Częstochowa 1991, 59—71
81. Wpływ lektury Pisma świętego na formację religijną rodziny. Częst. Studia Teolog., t. XV—XVI, 1991, 181—182
82. Zjednoczeni z Chrystusem, Nasze Słowo 17 (1981) 4
83. Zmartwychwstanie w świetle ksiąg Starego Testamentu. w: Vademecum biblijne, Kraków 1991, cz. IV, 154—165
84. Źródła kryzysu wiary, Nasze Słowo 17 (1991) 5
84. Przedmowa. w: Instytut Teologiczny w służbie diecezji częstochowskiej, Częstochowa 1991, 5—6

## 1992

86. Fr. König kard. — J. Kramer, Żyć wiarą dzisiaj. Lublin 1992; Częst. Stud. Teolog., t. XIX—XX, 1991—1992, 471—473 (rec.)
87. Małyśiak Al., bp, Szukamy Boga. Wczoraj i dziś duszpasterza. Kraków 1991; Homo Dei 2—3 (1992) 147—149 (rec.)
88. Witaszek G., ks., niesprawiedliwości społeczne i ich konsekwencje w myśli religijnej proroka Amosa. Tuchów 1992; Częst. Studia Teolog., t. XIX—XX, 1991—1992, 468—471 (rec.)
89. Wojtczak A., OFMConv, Święty Maksymilian M. Kolbe. Roma 1992; Częst. Studia Teolog., t. XIX—XX, 1991—1992, 465—468 (rec.)

## 1993

90. Biblia uczy modlitwy. Homilia na XVII niedzielę zwykłą. Materiały Homiletyczne 7—8 (1993) 66—69
91. Homilie. Nasze Słowo (Dwutygodnik Misji Katolickiej w Niemczech) 13 (1993), 14 (1993), 15 (1993), 18 (1993), 20 (1993), 21 (1993)
92. Nasza wiara w zmartwychwstanie. Homilia na 32. niedzielę zwykłą. Materiały Homiletyczne 11—12 (1993) 72—75
93. Rola i znaczenie dziecka w rodzinie w świetle ksiąg Starego Testamentu. Wiad. Arch. Częst. 8—10 (1993) 274—281
94. Śp. o. mgr Jan Fijałkowski — Wspomnienie pośmiertne. Wiad. Prowincji MBNP OO. Franciszkanów w Polsce 4 (1993) 67—69

95. Bednarz M., ks., *Zasłuchani w Słowo Pana*. Tarnów 1992; *Homo Dei* 1 (1993) 68—69 (rec.)
96. *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*. Praca zbiorowa pod red. J. Kudasiewicza. Lublin 1991; *RBL* 1 (1973) 45—47, *Homo Dei* 3 (1993) 109 — 107
97. Grudniok Fr., ks., *Nazwał nas przyjaciółmi*. Katowice 1991; *Homo Dei* 3 (1993) 107—108 (rec.)
98. *Słowo wstępne*. w: ks. A. Długosz, *Pismo święte naszym przyjacielem*. Częstochowa 1993, 7—9

## 1994

99. *Homilie. Nasze Słowo* 1 (1994), 3 (1994), 9 (1994), 10 (1994)
100. *Kiedy złe rzeczy dzieją się dobrym ludziom*. *Niedziela* 3 (1994) 16
101. *Nowy biskup pomocniczy w Częstochowie*. *Nasze Słowo* 6 (1994)
102. *Pielgrzymowanie z Maryją*. *Niedziela* 39A (1994) 16
103. *Wpływ lektury Pisma świętego na duchową formację chrześcijanina*. *RBL* 3 (1994) 197—204
104. Brzegowy T. ks., *Prorocy Izraela*. Tarnów 1994; *RBL* 3 (1994) 219—221 (rec.)
105. Grudniok Fr., ks., *Skarb cierpienia*. Wrocław 1994; *RBL* 2 (1994) 133—135 (rec.)
106. Kushner H. S., *Kiedy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom*. W-wa 1993; *RBL* 1 (1994) 64—65 (rec.)
107. Siudy T., ks., *Refleksje Maryjne*. Częstochowa 1994; *RBL* 4 (1994) 288—286 (rec.)
108. *Zapatrzni w szczęśliwość wieczną*. *Rycerz Niepokalanej* (wersja włoska) 11 (1994) 333

## 1995

109. *Kerygmaticzne wartości Pisma św. w świetle ewangelizacji współczesnego świata*. *RBL* 1 (1995) 27—33
110. *Kim jest zakonnica?* (Recenzja książki ks. Fr. Grudnioka, *Która wiele umiłowiała*). *Niedziela* 47A (1995) 16
111. *Uświęć ich w Prawdzie* (J 17,17). *Homilie niedzielne — Rok A*. Kraków 1995, 293

Kraków

zestawił KS. TADEUSZ MATRAS

---

R E C E N Z J E

KS. JÓZEF ŁACH, „*Z myślą o rodzinie*. Komentarz biblijno-ascetyczny do czytań ślubnych”, Wyd. Biblos, Tarnów 1995, stron 169.

Komentarz swój podzielił Autor na cztery części. W cz. I omówił czytania ślubne ze Starego Testamentu, (ss. 9—50), w cz. II czytania z tekstów Nowego Testamentu (głównie listy Pawłowe), zaś w cz. III zatytułowanej „pełnia łaski i prawdy” przekazał i omówił czytania z ewangelii

(ss. 93—132). Cz. IV zawiera modlitwy biblijne, omówienie psalmów responsoryjnych oraz modlitwy wyjęte z innych ksiąg Pisma Świętego (ss. 133—168). Komentarz zamyka piękna modlitwa Ojca Świętego Jana Pawła II za rodziny. (s. 169).

Komentarz jest opracowany bardzo oryginalnie. Nie są to gotowe homilie, które można by wygłaszać podczas udzielania sakramentu... małżeństwa, ale bogaty materiał biblijno-ascetyczno-duszpasterski zawierający kopalnie myśli, które można wykorzystać i (to z wielkim pożytkiem) podczas udzielania sakramentu małżeństwa.

Pod względem metodologicznym każde czytanie składa się z trzech punktów: 1. dokładna egzegeza biblijna, 2. myśli teologiczno-duszpasterskie, które można wykorzystać w homilii, oraz 3. myśli do osobistego przemyslenia przez nowożeńców, a nawet już przez starsze rodziny i małżeństwa obecne na ślubie.

Pod względem treści Autor położył główny nacisk na egzegezę biblijną czytanego tekstu. Można powiedzieć, że ta egzegeza jest zwykłym wykładem biblijnym przekazującym wszystkie wiadomości z historii egzegezy i teologii danego tekstu. Niezależnie od informacji z tych dyscyplin, Autor komentarza jako biblista przekazuje bogatą bibliografię przedmiotu, do której mam wątpliwość, czy ktoś z duszpasterzy obarczony licznymi zajęciami będzie miał czas sięgnąć i z niej w danej chwili skorzystać. To jednak nie znaczy, że te dane są zbyteczne i niepotrzebne. Takie opracowanie czytania uważam za zupełnie słuszne i potrzebne choćby dla przypomnienia sobie wielu myśli ze słyszanych kiedyś na ten temat wykładów.

Z uznaniem należy podkreślić, że te dane egzegetyczno-literackie mogą doskonale posłużyć kapłanowi przemawiającemu na uroczystości ślubnej od opracowania odpowiedniej homilii, która nie będzie poruszać tematów ogólnych, ale w nawiązaniu do czytanego tekstu wyjaśni i przybliży słuchaczom zrozumienie słów Pisma Świętego.

Za oryginalne i bardzo potrzebne uważam wprowadzenie do każdego czytania punktu o autorefleksji dla małżonków i rodzin uczestniczących w ceremoniach ślubnych. Ale dla zrealizowania tego punktu potrzeba, żeby nowożeńcy otrzymali tekst tego komentarza na własność i w domu w wolnych chwilach do niego zaglądali.

Część IV omawianego komentarza można by uznać za uzupełnienie pierwszych trzech części i zwrócić uwagi, że w małżeństwie poza wieloma przymiotami kluczową rolę odgrywa modlitwa w intencji nowożeńców i ich rodzin. Dominuje tu zwrócenie uwagi na rolę modlitwy w innych księgach Pisma Świętego, a zwłaszcza przytoczenie na końcu modlitwy Ojca Świętego Jana Pawła II za rodziny. Z tej części wynika, że wiele rzeczy w małżeństwie jest ważnych, ale najważniejszą jest modlitwa. Nowożeńcy powinni się modlić tekstami przytoczonymi w tej części komentarza, a wyjętymi głównie z księgi psalmów.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

KS. KAZIMIERZ PANUŚ, *Kaznodziejstwo w katedrze krakowskiej*, t. I, *Od początków do czasów rozbiorów*, ss. 478; t. II, *Okres niewoli narodowej 1795—1918*, ss. 345. Kraków 1995 r. Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, Wydział Teologiczny, Seria skryptów uczelnianych nr 3 i 4.

Syntetyczne studia nad przeszłością polskiego kaznodziejstwa należą do dalekiej przeszłości. Aż dziw bierze, iż po wydanej jeszcze w połowie ubiegłego stulecia *Historii wymowy polskiej* pióra K. Mecherzyńskiego

i pod koniec tegoż stulecia opublikowanym *Zarysie dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim* J. S. Pelczara nie doczekaliśmy się żadnego większego opracowania. Wprawdzie ukazało się sporo studiów szczegółowych, traktują one jednak zwykle albo wybranego autora (np. Skarga), albo wybrane zagadnienie (postyllografia) i nie dają obrazu całości.

A przecież badacze naszej piśmienniczej przeszłości zgodnie orzekają, iż stanowi ono ważne dopełnienie naszej wiedzy o przeszłości Polski i to nie tylko religijnej. Tak więc z dużą radością należy powitać dwutomowe dzieło ks. Kazimierza Panusia *Kaznodziejstwo w katedrze krakowskiej*, obejmujące odpowiednio dzieje *Od początków do czasów rozbiorów* oraz *Okres niewoli narodowej 1795—1918* wydane w Krakowie w 1995 roku w serii skryptów uczelnianych Wydziału Teologicznego PAT. Wprawdzie autor we wstępie skromnie zaznacza, iż: „Niniejsza publikacja stanowi pewien przyczynek do historii kaznodziejstwa polskiego [...]. W swym założeniu książka ta jest bardziej rekonesansem po zawiłościach wiedzy o kaznodziejstwie wawelskim niż monografią syntetyczną tytułowego tematu” (t. I, s. 16), to należy tę deklarację potraktować bardziej jako *captatio benevolentiae* niż faktyczny stan rzeczy.

Otrzymaliśmy bowiem solidne opracowanie rzeczywiście tej, „jakże specyficznej dla narodu polskiego ambony”. Dzięki przejrzystemu podziałowi, odpowiadającemu chronologii przyjętej w historii literatury oraz swoistym hasłowo ujętym przedstawionym najwybitniejszym przedstawicielom poszczególnych epok może czytelnik zapoznać się z niezwykle fascynującą historią ambony skupiającej najważniejsze wydarzenia z historii naszej ojczyzny.

Ważnym dopełnieniem obu tomów są aneksy przynoszące zestawienie kaznodziejów krakowskiej katedry oraz bogate wypisy najbardziej znaczących tekstów. Dzięki tym tekstom źródłowym czytelnik sam może sprawdzić nośność tekstów z przeszłości.

Na pokreślenie zasługuje tej przejrzyste rozwiązanie graficzne, a zastosowanie „ramek” z wybranymi fragmentami najcelniejszych fragmentów czyni lekturę nie tylko pożyteczną, ale i przyjemną. Należy sobie życzyć, by przykład ks. K. Panusia stał się zaraźliwy i zachęcił kolegów-homiletów do podobnych przedsięwzięć wydawniczych, które z całą pewnością uczynią studia homiletyczne zajęciem wielce zajmującym.

Kraków

KS. STANISŁAW OBIREK SJ

*Fides*. Biuletyn Bibliotek Kościelnych. Nr 1 (1995) Kraków.

Należy powitać życzliwie nowe czasopismo, jakie ukazało się na naszym horyzoncie wydawniczym. Jest to biuletyn Federacji Bibliotek Kościelnych, redagowany przez zarząd tejże Federacji, na czele którego stoi ks. dr Jan Bednarczyk, dyrektor Biblioteki Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W omawianym numerze zostały pomieszczone dokumenty dotyczące powstania Federacji, jej zadań i struktury. Mamy tam również opracowania tematyczne związane z komputeryzacją zbiorów bibliotecznych. Adres biura Federacji: 31-003 Kraków, ul. Podzamcze 8.

Red.

## NAJLEPSZE PUBLIKACJE BIBLIJNE W POLSCE W R. 1995

### LISTA RANKINGOWA

Redakcja „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” pozwoliła sobie wytypować 10 najlepszych książek z zakresu biblistyki, wydanych w języku polskim w roku kalendarzowym 1995. Lista rankingowa obejmuje dwie kategorie:

- 1) publikacje autorów polskich,
- 2) tłumaczenia autorów obcych.

Nie oznacza to, że nie było w tymże roku 1995 innych godnych odnotowania pozycji o tematyce biblijnej.

Publikowana lista jest oceną honorową i nie ma charakteru komercyjnego.

#### A. AUTORZY POLSCY

1. *Ewangelia według św. Mateusza*, przekład Anny Świderkówny, Wyd. Maszchaba, Kraków 1995.
2. Ks. Remigiusz Popowski, SDB, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Oficyna Wyd. „Vocatio”, Warszawa 1955 (wyd. II).
3. Pius Czesław Bosak OP, *Słownik postaci Nowego Testamentu*, Mimep-Docete, Pssano 1995.
4. Pius Czesław Bosak OP, *Kobiety w Biblii*. Słownik-konkordancja, Wyd. „W drodze”, Poznań 1995.
5. Zenon Ziółkowski, *Biblia księga Boga i człowieka*. Materiały nie tylko dla katechetów, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna i Reklamowo-Handlowa „Adam”, Warszawa 1995.

#### B. TŁUMACZENIA

6. Claus Schedl, *Historia Starego Testamentu*, 5 tomów, przełożył O. Stanisław Stańczyk, redempt., Mała Poligrafia Redemptorystów, Tuchów 1995.
7. *Mała Encyklopedia Biblijna*, przekład z oryg. *Kleines Stuttgarter Bibel Lexikon*, Dom Wyd. „Aslan”, Kraków 1995 (wyd. II, przejrane i poprawione).
8. Annemarie Ohler, *Macierzyństwo w Biblii*, przełożyła Magdalena Ruta, Wyd. WAM — XX Jezuici, Kraków 1995.
9. André Chouraqui, *Życie codzienne ludzi Biblii*, przełożył Leszek Kosobudzki, Państw. Instytut Wyd., Warszawa 1995.
10. Jostein Gaarder, *Tajemnica świąt Bożego Narodzenia*, przełożyła Halina Thylwe, Wyd. Jacek Santorski & Co, Warszawa 1995.

Vivant sequentes in AD 1996!

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

Ks. HENRYK WITCZYK, Historyczno-prorockie tło Dzieła Kronikarskiego . . . . .	1
Ks. ZDZISŁAW MAŁECKI, Struktura literacka prologu księgi Deuteroizajasza (Iz 40,1—11) . . . . .	14
ZDZISŁAW J. KAPERA, Chirbet Qumran: osiedle mnichów czy villa rustica? . . . . .	18

### KOMENTARZE — REFLEKSJE — MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. FRANCISZEK MICKIEWICZ SAC, „Synu, odpuszczają ci się twoje grzechy” (Mk 2,1—12) . . . . .	28
Ks. STANISŁAW HAREZGA, Znaczenie dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele” . . . . .	38
Ks. JERZY CHMIEL, Hermeneutyka i sens tekstów biblijnych	44
Ks. NORBERT MENDECKI, Alalach — zapomniane królestwo	49

### SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

Ks. TADEUSZ BRZEGOWY, XIII Międzynarodowe Spotkanie „Society of Biblical Literature” (Budapeszt 1995) . . . . .	51
Ks. STANISŁAW HAŁAS SCJ, XXXIII Sympozjum Biblistów Polskich w Szczecinie (1995) . . . . .	53
Ks. JÓZEF WACŁAW BOGUNIEWSKI SDS, Sympozjum liturgiczne w Bambergu (1995) . . . . .	55
Komunikaty Towarzystwa Biblijnego w Polsce . . . . .	55

### NEKROLOG

O. ADAM SALOMON OFMConv, Śp. O. Józef Wiesław Leon Rosłon (1929—1993) . . . . .	58
---	----

### BIBLIOGRAFIA

Bibliografia prac publikowanych Ks. prof. dra hab. Stanisława Grzybka (cz. II: 1981—1995) . . . . .	63
---	----

### RECENZJE

Najlepsze publikacje biblijne w Polsce w r. 1995. Lista rankingowa . . . . .	70
--	----

## INDEX

Fasciculus III-mo ac Rev. mo Professori Stanislao Grzybek  
octoginta annos erga a Redactione dedicatus

### ARTICULI

H. WITCZYK, De opere Chronistae eiusque historico ac prophético fondo . . . . .	1
Z. MAŁECKI, De structura litteraria prologi Deutero-Isaiae (Is 40,1—11) . . . . .	14
Z. J. KAPERA, Chirbet Qumran: situs monachorum an villa rustica? . . . . .	18

### COMMENTARII — REFLEXIONES — PASTORALIA

F. MICKIEWICZ, „Fili, dimittuntur tibi peccata tua” (Mc 2, 1—12) . . . . .	28
S. HAREZGA, De valore documenti Pontificiae Commissionis Biblicae „De interpretatione S. Scripturae in Ecclesia” . . . . .	38
J. CHMIEL, Hermeneutica et sensus biblici . . . . .	44
N. MENDECKI, Alalach — regnum oblitum . . . . .	49

### RELATIONES ET NOTITAE

T. BRZEGOWY, De XIII conventu internationali „Society of Biblical Literature” (Budapestini 1995) . . . . .	51
S. HAŁAS, De XXXIII symposio biblistarum polonorum (Stetini 1995) . . . . .	53
J. W. BOGUNIOWSKI, De symposio liturgico Bambergiae (1995) . . . . .	55
Nuntia Societatis Biblicae Poloniae . . . . .	55

### NECROLOGIA

A. SALOMON, In memoriam J. W. L. Rosłon (1929—1993) . . . . .	58
---	----

### BIBLIOGRAPHICA

Bibliographia publicationum Prof. Stanislai Grzybek in annis 1981—1995 . . . . .	63
--	----

### RECENSIONES

Elenchus honorificus decem librorum super thema biblieum polonice editorum A.D. 1995 (Ranking List) . . . . .	70
---	----