

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

---

NR 2

ROK XLIX

1996

---

A R T Y K U Ł Y

---

Ks. Bogdan Poniży

## MANNA BIBLIJNA ZAPOWIEDZIĄ EUCHARYSTII

Kościół — wspólnota, którą ożywia duch Zmartwychwstałego ma swoje korzenie w Starym Testamencie. Daje temu wyraz Konstytucja *Lumen Gentium* gdzie między innymi czytamy: „wierzących w Chrystusa [Bóg] postanowił zgromadzić w Kościele świętym, który już od początku świata ukazany przez typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych, został objawiony przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie” (1, 2). Trzeba sięgać do korzeni Kościoła, które tkwią w Starym Przymierzu<sup>1</sup>.

Dla Starego Testamentu wydarzeniem o kluczowym znaczeniu, do którego często powracano, było wyjście Izraelitów z niewoli egipskiej<sup>2</sup>. W okolicznościach towarzyszących Wyjściu Izrael poznał, czyli doświadczył Boga. To głębokie doświadczenie stawało się potem

---

<sup>1</sup> Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967, s. 105–106. Cytaty biblijne pochodzą z 3 wydania Biblii Tysiąclecia.

<sup>2</sup> Por. B. P o n i ż y, *Reinterpretacja Wyjścia Izraelitów z Egiptu w ujęciu Księgi Mądrości*, Poznań<sup>2</sup> 1991 s. 8–9.

przedmiotem wnikliwej refleksji i religijnej medytacji, a także punktem odniesienia dla współczesności. Boża interwencja u początków historii narodu była bowiem tak ważna i brzemienna w następstwa, że naród żył nią przez następne wieki, wspominając i widząc ją w każdym nowym wyzwoleniu. Dla późniejszych pokoleń Wyjście z Egiptu stanowiło wyidealizowany czas, wzorcowy okres dziejów, klucz do rozumienia historii i wizji przyszłości oraz podstawę do stawiania człowiekowi wymagań etycznych. Doświadczenia Wyjścia — wyrażone m.in. w darach wody ze skały, przepiórek, węża (znaku ocalenia), obłoku (symbolu Bożej obecności) i manny — wspominane przez kolejne pokolenia, budziły wdzięczność i jednocześnie podtrzymywały ufność, że jak ongiś Pan okazał się Zbawcą, tak też okaże się nim w jeszcze zwielokrotnionej postaci w przyszłości.

Szczególnie wiele uwagi poświęca ST darowi manny. Refleksja o tym darze otrzymanym na pustyni utrwalaona w Wj 16 wzbogacona jest o liczne refleksje i przemyślenia wychowawcze: nie należy zbierać jej w szabat, bo to dzień święty, kto zgromadził więcej niż potrzebował nadwyżkę utracił.

Do bogatej i rozbudowanej w ST zadumy nad darem manny nawiązał autor ostatniej księgi Starego Testamentu, Księgi Mądrości, powstałej u progu ery chrześcijańskiej w diasporze egipskiej w klimacie dialogu judaizmu z hellenizmem. Autor Księgi — zhellinizowany Izraelita, nie tylko sięga do dziedzictwa Ojców utrwalonego w Biblii i w Tradycji, ale w opisie manny — akcentując nie tyle to jak owa manna wyglądała, ale co zapowiadała, czego była przedsmakiem — sięga także do kultury hellenistycznej, by ludziom formowanym przez te nurty tradycji pokazać w sposób czytelny, jaka treść kryje się w znaku manny. Dziwić może fakt, że nie sięga po grecki odpowiednik hebrajskiego słowa *man*, *manna*, ale stosuje rozbudowaną terminologię wyrastającą zarówno z tradycji ST jak i korzysta z terminologii obiegowej funkcjonującej w innym niż hebrajski kręgu kulturowym.

Charakterystyka manny w Księdze Mądrości zawarta jest w rozdz. 16, 20–29, poświęconym krańcowo odmiennemu działaniu żywiołów oraz w 19, 21.

## I. OKREŚLENIA MANNY

Stosunkowo duży dystans czasowy dzieli starotestamentalne teksty o mannie od zapisu najmłodszego. Należałoby tutaj postawić pytanie: jakie stanowisko zajął Mędrzec wobec wcześniejszych przekazów o mannie i na jakie wartości chciał zwrócić uwagę odbiorców?

Tajemniczy hebrajski termin *man* Septuaginta tłumaczy jako *manna*<sup>3</sup>. Jednak w Mdr, pisanej w języku greckim, ani razu nie spotyka się tego wyrażenia. Mędrzec używa określeń ekwiwalentnych, świadczących o postępującej refleksji nad znakiem manny.

### 1. „Chleb anielski” (Mdr 16, 20a)

W Mdr 16, 20a czytamy: „lud Twój żywiłeś pokarmem anielskim” (*aggelōn trofe*). Płody ziemi posiadane przez Egipcjan zostały zniszczone, podczas gdy „pokarm anielski” rozdawał Bóg swemu ludowi. Użyty w tym zdaniu czasownik *psomicin* oznacza „dawać”, „podawać pożywienie w małych kawałkach”, „wkładać prosto do ust”, „jeść” (Pwt 8, 3.16; Lb 11, 4). Podejmując temat manny, Mędrzec użył czasownika powszechnie stosowanego na wyrażenie ojcowskiej troski Boga o Izraelitów i całkowitej ich zależności od Jahwe, od którego każdego poranka jak dzieci otrzymywali swe pożywienie. Mędrzec nazywa mannę „pokarmem anielskim”. Przymiotnik „anielski” pochodny od rzeczownika „anioł” (*aggelos*) jest określeniem wieloznacznym, może bowiem oznaczać posłańca (Lb 20,14), proroka (Ag 1,13), kapłana (Ml 2, 7), czasami samego Boga (Wj 3, 2; 4, 24), najczęściej jednak określa anioła Pańskiego, niewidzialnego przedstawiciela wojska niebieskiego. Wydaje się, że Mędrzec stosując określenie „pokarm anielski” miał przed oczyma wypowiedź Ps 78, 25. Mannę nazywa się „pokarmem anielskim” albo ze względu na jej nadprzyrodzone pochodzenie, albo dlatego że — jak mniemali niektórzy — aniołowie, jako specjaliści ministrowie Boga, uczestniczyli w jej przekazaniu ludziom. Mdr 16, 20 określając mannę „chlebem anielskim” zdaje się wskazywać na rzeczywistość, która wymyka się w pełni z doczesności i zapewnia byt całkowicie odmienny od ziemskiej egzystencji, życie w świecie niewidzialnym, nadprzyrodzonym, czysto duchowe.

### 2. „Gotowy chleb z nieba”<sup>4</sup> (Mdr 16, 20b)

Kolejne, drugie określenie manny w Mdr ma także starotestamentalny rodowód. W Ps 78, 24 i Ps 105, 40 spotykamy analogiczne sformułowania. „Gotowy chleb z nieba” wskazuje na niebiańskie

<sup>3</sup> Por. B. P o n i ź y, *Manna w tradycjach biblijnych*. W: *Studia Theologica Varsoviensia*, 1(1988), s. 96–116; E. K u r a s z e w i c z, *Znaczenie manny w Księdze Mądrości*, Poznań 1992, msp. PWT, s. 29 n.

<sup>4</sup> Por. C. L a r c h e r, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, t. I–III, Paris 1983 s. 923 n.

pochodzenie tego pokarmu, gdyż zatroszczył się o niego sam Bóg (por. Wj 16, 15). W tekstach biblijnych mówiących o mannie, jako o „chlebie z nieba” czy „chlebie nieba” występuje czasownik *edōkein* — „dać” (Ps 78, 24; Ne 9, 15) i *aneplēsein* — „nasycić” (Ps 105, 40). W Mdr 16, 20b użyto czasownika *paresches* w formie 2 os. l. poj., co wskazuje, że to Bóg karmił swój lud manną z nieba. *Pareschein* wskazuje na bardziej bezpośrednie działanie Boga. Przysłówek *etoimos* mógł być zasugerowany Ps 78,19–20. Oznacza on chleb „właśnie gotowy”, „cały gotowy”. Prawdopodobnie Mędrzec używając tego wyrażenia, miał na myśli fakt, że Izraelici nie musieli uprawiać pól i zbierać plonów, aby mieć się czym pożywić. Codziennie otrzymywali mannę od Boga, która była ich pokarmem na pustyni podczas czterdziestodniowej wędrówki. Na końcu wiersza 20b, który brzmi: „i dałeś im bez ich wysiłków gotowy chleb z nieba” występuje drugi przysłówek *akopiatōs*. Znaczy on: który się nie męczy. Komentatorzy uważają ten przysłówek za określenie sposobu działania Boga, co znaczy, że to On dostarczał mannę Hebrajczykom bez podejmowania przez nich jakiegokolwiek wysiłku i jednocześnie zabezpieczał pożywienie swojemu ludowi na pustyni, bez zwłoki, bez odpoczynku ze swej strony. Przysłówek *akopiatōs* dopełnia sens wyrazu *etoimos* — cały, gotowy. Bóg nie musiał się trudzić, aby dać chleb gotowy, w odróżnieniu od męczącego znoju, pracy, towarzyszącej człowiekowi przy zdobywaniu pożywienia.

### 3. „T w ó j d a r”<sup>5</sup> (Mdr 16, 21a).

*Ypostasis* w LXX oznacza „podporę, pomoc (Ps 69, 3), „zabezpieczenie”, „stałość”, „pewność”, „zaufanie” (Ps 39, 8), „bogactwo”, „dobrobyt” (Pwt 11, 6). Jak widać, LXX używając tego słowa określa coś, co podtrzymuje rzecz w istnieniu, zapewnia mu byt, nadaje sens egzystencji. Określenia *ypostasis* używa często, by przeciwstawić substancje realne (rzeczywiste) bytom rozumnym czy wyimaginowanym. Stosuje je również do wyrażenia rzeczywistości bezcielesnych, oznaczając obecny ich stan. W tym znaczeniu manna jest „aktualizacją” Bożą. Manna jako „dar Boży” i „anielski pokarm” musi być rzeczywistością stworzoną. Współczesne interpretacje orientują się w innym kierunku. Większość teologów nadaje słowu *ypostasis* sens substancji konkretnej i odżywiającej, danej przez Boga. Manna

<sup>5</sup> Por. E. K u r a s z e w i c z, msp. cyt., s. 36 n.; C. L a r c h e r, dz. cyt., s. 924–928; K. R o m a n i u k, *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. VIII–3, *Księga Mądrości*, Poznań — Warszawa 1969 s. 226.

więc była darem, czyli czymś ofiarowanym, gestem bezinteresowności ze strony Boga, wyrazem miłości i troski o to, aby naród wędrujący po pustyni mógł przeżyć.

#### 4. „Śnieg i lód” (Mdr 16, 22).

Jest to czwarte określenie manny, które wskazuje, iż wyglądem przypominała śnieg i lód, stąd powinna była się roztopić pod wpływem ognia i zniknąć. Tymczasem z Lb 11, 7–8 wiadomo, że „lud zbierał mannę, mełł na żarnach albo tłukł w moździerzu i warzył w garnku lub robił z niej placki”. Nie topniała więc manna pod wpływem ognia, lecz stawała się smacznym chlebem. Autor Mdr, zaznaczając odporność manny na działanie ognia, przeczy temu, jakoby uczestniczyła w naturze śniegu i lodu. Tym ogniem nie może być jednak ciepło słoneczne (por. Wj 16, 21 i Mdr 16, 27), ale takie jakiego używa się do gotowania i pieczenia. Ciekawą hipotezę snuje C. Larcher<sup>6</sup>. Manna, jako pokarm pochodzenia niebiańskiego i o odrębnej naturze, miała wspólne cechy z powietrzem. Podobnie jak elementy tworzące wszechświat zmieniają się bez przerwy i wzajemnie wymieniają, tak samo manna stawała się elementem nieprzerwanej wymiany z chwilowymi modyfikacjami swoich jakości i właściwości. W ten sposób mogła przyjąć postać i właściwości śniegu i lodu i przetrzymać działanie ognia. Ta odporność manny na ogień przypomina opieranie się ognia gradowi i wodzie podczas spustoszenia zbiorów Egipcjan. Mędrzec wskazuje tutaj na podwójne i jakże odmienne działanie ognia, który niszczył plony nieprzyjaciół, a manny, przypominającej śnieg i lód, nie topił, jakby pozbywając się na chwilę swej mocy. Dwa fakty, ukazujące sprzeczność, przyciągnęły uwagę Hagiografa. Manna topniała w promieniach słońca (w. 27), ale ogień jej nie spalał (w. 22–23). Tę sprzeczność Mędrzec wyjaśnia przez cofanie siły ognia.

#### 5. „Dar Twój żywiący wszystkich” (Mdr 16, 25).

*Pantotrofos* to hapax legomenon w Mdr i w całej LXX i znaczy: „który żywi wszystkich”, „żywiący wszystkich”. *Dōrea* jest rzeczownikiem często występującym w LXX i obejmuje szeroki zakres semantyczny: „dar”, „ofiara”. Wulgata tłumaczy to przez *gratia*, to jest „życzliwość”.

<sup>6</sup> Por. C. L a r c h e r, dz. cyt., s. 924.

Manna jako „dar” wyraża absolutną bezinteresowność ofiarodawcy. Połączenie słowa „dar” — *dōrea z pantotrofos* — „żywiący wszystkich” oznacza zdolność manny do wyżywienia wszelkich bytów i w efekcie zdolność do wyżywienia wszystkich Izraelitów. Można tu dostrzec także inny sens manny: spełnia ona rolę ekwiwalentu całej żywności, czyli zdolna jest zastąpić wszystkie możliwe pożywienia. Takie tłumaczenie nawiązuje do w. 21c. W. 25c, który brzmi: „według woli tych, co byli w potrzebie” wskazuje, że manna była produktem zmian wszelkiego rodzaju, „według pragnień i chęci tych, którzy odczuwali jakąkolwiek potrzebę lub tych, którzy prosili”. Takie dwa tłumaczenia imiesłowu *deomenōn* są możliwe.

Pierwsze, przyjęte przez większość współczesnych egzegetów, nie oddaje w pełni myśli autora. Mędrzec podkreśla, że głównym celem było zaspokojenie wszelkich smaków i nasylenie się wszystkimi upragnionymi potrawami, aby ukazać Bożą delikatność i słodycz, wyrażającą się poprzez ten dar. W mniejszym stopniu hagiograf akcentuje rolę tego pokarmu w zaspokajaniu głodu. Tymczasem pierwszy przekład kładzie nacisk na realizację potrzeby pożywienia. Wulgata werse 25c tłumaczy w następujący sposób: „ad voluntatem eorum, qui a te desiderabant”, co J. Wujek oddaje: „według woli tych, którzy Cię prosili”. Tak sformułowana wypowiedź wprowadza nowy element do rozwijającej się idei manny i prowadzi do następującego wniosku: pragnienia Izraelitów były adresowane nie do manny, ale do Boga, który ich wysłuchiwał i karmił swoim słowem. Manna staje się tutaj symbolem słowa Bożego, które wszystkich żywi, w zależności od potrzeb i możliwości odbiorców. Autor zwraca szczególną uwagę na wiarę w niezawodność słowa Bożego i na niezbędność modlitwy. Wiara bowiem żyje przez modlitwę.

## 6. „Pokarm nieśmiertelności”<sup>7</sup> (Mdr 19, 21).

Do motywu manny powraca Mędrzec w przedostatnim wersecie Mdr (19, 21). Ukazuje ją w kontekście przeobrażeń dokonanych w naturze, poprzedzających i towarzyszących wyjściu Izraelitów z Egiptu. Opisując ten pokarm-dar, hagiograf zestawia obok siebie aż cztery określenia, nieznanne tradycji biblijnej, a stosowane w kulturze hellenistycznej. Są to: *tēktos*, *eutēktos*, *krystalloeides* i *ambrosia*. Słowo „roztopliwy”, „rozpuszczalny” i „łatwo rozpuszczalny”, „topliwy” są zapewne aluzją do Wj 16,21, która informuje, że manna

<sup>7</sup> Por. E. K u r a s z e w i c z, msp. cyt., s. 49; C. L a r c h e r, dz. cyt., s. 937–938; B. P o n i ż y, *Reinterpretacja...*, s. 126; J. R e e s e, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences (Analecta Biblica, 41)*, Rome 1970 s. 69 n.

topniała pod wpływem promieni słonecznych. Podkreśla to również Mdr w 16,27. Określenie „podobny do lodu”, „lodopodobny” nawiązuje do Wj 16,14. Wg tego przekazu, manna swoim wyglądem przypominała szron ziemi.

Rzeczownik *ambrosia*, nieznaną tradycji biblijnej, był słowem często używanym w hellenizmie. Oznacza on nieśmiertelność. Określenie manny *ambrosia trofē* znaczy tyle co pokarm nieśmiertelności, „pokarm bogów zapewniający nieśmiertelność”. W greckich wyobrażeniach mitologicznych pokarm nieśmiertelności zapewniał bóstwom nie kończące się trwanie. Dla Ziemiaków był w zasadzie niedostępny. W wyjątkowych wypadkach bogowie dopuszczali do niego człowieka, co spotykało nieraz herosów. Synonimami rzeczownika *ambrosia* są wyrazy: *nektar* i *athanasia*. W starożytności utożsamiano te pojęcia, aby wyrazić wieczne trwanie bogów, które wiązało się ze słodyczą. Skoro więc dla człowieka hellenizmu termin *ambrosia* oznaczał „nieśmiertelność” i „słodycz”, mógł więc wydawać się Mędrcomi odpowiedni do wydobycia głębszego sensu z obrazu manny. Nie dziwi więc fakt, że autor, szukając kontaktu z człowiekiem hellenizmu, zdecydował się na zastosowanie tego terminu. Wulgata zwrot ten tłumaczy przez „bonus esca”. W polskich przekładach dostrzegamy różnicowanie: i tak J. Wujek „bonus esca” oddaje przez „dobry pokarm”, a przekłady Biblii z języków oryginalnych odpowiednio „pokarm niebieski” (Biblia Tysiąclecia) czy też „boski pokarm” (Biblia Poznańska). Najlepiej, moim zdaniem *ambrosia trofē* w języku polskim oddaje Biblia Poznańska, gdyż „boski pokarm” to taki, który daje udział w życiu samego Boga, a więc zapewniający nieśmiertelność. Określenie „pokarm niebieski” nie oddaje już tego sensu tak wyraźnie i jest analogiczne do wyrażenia „pokarm z nieba” (Mdr 16, 20b). Również przekład Wujka „bonus esca” nie wskazuje na mannę jako na pokarm zapewniający nieśmiertelność. Należałoby zapytać: co chciał Mędrzec przekazać mówiąc, że manna jest „pokarmem nieśmiertelności”?

Już wcześniejsze określenia manny nadają jej rangę symbolu, znaku, a jej cechy odbiegają zdecydowanie od zwykłego pokarmu, jakim żywił się naród izraelski na pustyni, nabierając cech pokarmu niezwykłego, tajemniczego. Nawiązując do tradycji biblijnej, Hagiograf używa takich określeń, które już w tej tradycji nabrały cech pokarmu-znaku. Wskazywały na mannę jako na synonim słowa Bożego. Do tych określeń autor dorzuca nowe, takie jak: „gotowy” (16, 20b), „bez wysiłku” (16, 20), „dar” (16, 21), „dar, który żywi wszystkich” (16, 25), — śnieg i lód (16, 22), — lodopodobny (19, 21) oraz *ambrosia trofē* — pokarm nieśmiertelności (19, 21).

Wśród określeń manny — daru Boga dla swego ludu — spotykamy w Mdr aż 6 określeń stanowiących hapax legomena w LXX.

Oto one: „bez wysiłku”, „żywiący wszystkich”, „roztopliwy”, „łatwo topliwy”, „podobny do lodu” — „(pokarm) nieśmiertelności”.

Hagiograf szukając kontaktu z człowiekiem hellenizmu, zaczerpnął z kultury hellenistycznej tak wiele terminów, znanych ówczesnemu czytelnikowi, obcych tradycji biblijnej, aby lepiej przybliżyć mu obraz manny i wydobyć głębię tego Bożego znaku. Dla Mędrca manna jest synonimem słowa Bożego i pokarmu nieśmiertelności.

Kilkadziesiąt lat później w synagodze w Kafarnaum Jezus powie: „Ojcowie wasi spożywali mannę na pustyni i pomarli. Ja jestem prawdziwym chlebem, który zstąpił z nieba. Kto ten Chleb spożywa, trwa na wieki” (J 6).

## II. CECHY MANNY

Określenia manny zastosowane przez Mędrca ukazują ją jako pokarm niezwykły, o wspaniałych właściwościach. Aby mieć pełny obraz tego, co Autor chciał wyrazić przez rzeczywistość manny, należy dokładnie przyjrzeć się jej cechom, wzmiankowanym w Mdr 16, 20c. 21b–c. 27.

### 1. Pokarm dający „wszelką rozkosz i zadowalający każdy smak” (16, 20c)

Autor, nazywa mannę „pokarmem anielskim” (w. 20a) i gotowym chlebem z nieba (w. 20b), który zdolny był „dać wszelką rozkosz i wszelki smak zaspokoić” (w. 20 c). Analiza poszczególnych terminów pomoże nam zrozumieć treść ukrytą w tym zdaniu.

Wyraz *pasan* dwukrotnie tutaj występujący (od *pas*) oznacza: „wszelki”, „wszystko”, „cały”, „całkowity”. Czasownik *ischyein* znaczy: „równać się czemuś”, „rownoważyc się z czymś”, „mieć wartość”, „znaczyć”. Niektórzy krytycy nadają mu sens: „zabezpieczyć”, „gwarantować”, „mieć siłę”, „być zdolnym do”.

Imiesłów *ischyonta* można więc przetłumaczyć: „mając skuteczność” lub zdolność do”. Rzeczownik *ēsonē* nawiązuje do Lb 11, 8 i oznacza „smak”, może także znaczyć „przyjemność”, „rozkosz” (Mdr 7, 2). Rzeczownik *geysis* występuje tylko 5 razy w LXX, z tego aż 3 razy w Mdr (Mdr 16, 2. 3. 20, nadto Dn 5, 2 i 2 Mch 13, 8) i tłumaczony jest jako „smak”. Przymiotnik *armonion* stanowi hapax legomenon w LXX i znaczy „stosowny”, „odpowiedni”. W połączeniu z imiesłowem *ischyonta* oznacza tutaj „w zgodzie z”. Wulgata Mdr 16, 20 tłumaczy w następujący sposób: „omne delectamentum in se habentem et omnis saporis suavitatem” (por. Wj 16,14), co Wujek



oddaje przez „miał w sobie wszystkie rozkosze i słodkość wszelkiego smaku”. Biblia Tysiąclecia w. 20c tłumaczy następująco: „zdolny dać wszelką rozkosz i wszelki smak zaspokoić”, Biblia Poznańska zaś podaje, że pokarm ten „dostarczał wszystkim przyjemności i zadowalał każdy smak”.

Przytoczone tłumaczenia wskazują na to, że manna zawierała wszystkie możliwe smaki i mogła zadowolić każde podniebienie. Według w. 21, przystosowywała się natychmiast do pragnień każdego i dawała mu wrażenie spożywania upragnionej żywności. Autor nie mówi o wrażeniach subiektywnych, spowodowanych bezpośrednio przez samego Boga, lecz wskazuje na rolę Jego daru, z którego czyni substancję o olbrzymich, niedefiniowalnych możliwościach. Rodzi się pytanie, co było źródłem takiej koncepcji?

Otóż wydaje się, że wypowiedź Mdr w pełni harmonizuje z tendencją zauważalną w żydowskich pismach epoki hellenistycznej, które powtarzają treści biblijne i nadają im sens symboliczny. W tym kontekście manna symbolizuje słowo Boże, otrzymywane i przyjmowane według możliwości słuchaczy. Wskazówki biblijne jej dotyczące, a także zagadkowa nazwa „man hu”, zachęcały do filozoficznych spekulacji i prowadziły do wniosku, że manna realizuje się w pełni w taki właśnie duchowy sposób.

## 2. Pożywienie spełniające wszystkie pragnienia (Mdr 16, 21b-c).

W w. 21b-c Mędrzec przechodzi do dalszej charakterystyki manny. Manna w ustach spożywającego stawała się najbardziej wymarzoną i wyszukaną pokarmem, najbardziej przyjemnym dla każdego podniebienia. Być może Mędrzec korzystał z opisów utrwalo-nych w midraszach rabinistycznych. Żadna, nawet najbardziej wyszukana potrawa, nie zaspokoi wszelkich smaków i nie spełni wszystkich pragnień. Skoro Mędrzec te przymioty odnosi do manny, ma na myśli inną rzeczywistość, której manna jest symbolem, a jest nią słowo Boże, które może zaspokoić każdą ludzką potrzebę. Man- na, która może zaspokoić wszelki smak i dać wszelką rozkosz i słod- czyz, wyraża serdeczność, czułość i miłość w stosunkach między Bogiem a człowiekiem.

## 3. Manna środkiem wychowawczym w rękę Boga (Mdr 16, 27)

W w. 27 Mędrzec ukazuje inną cechę manny. Choć była odporna na ogień, aby było można z niej sporządzać różne potrawy, to jednak topniała w pierwszych promieniach słońca.

W. 27a przypomina o odporności manny na ogień. Partykuła *mē*, użyta z imiesłowem skłania do tłumaczenia w. 27a — „to co nie mogło być zniszczone przez ogień”. Dalej Mędrzec zanotował: „topniało rychło pod ciepłem nikłego promyka słonecznego” (w. 27b). Na początku w. 27b występuje słowo „prosto”, „wyłącznie tylko”, które odnosi się do czasownika „być ogrzany”, „rozgrzany”. Te słowa określają bezpośrednio „przez promień słońca, przez krótki czas”. Na końcu zdania stoi czasownik „topiąc się”. Umieszczenie tego czasownika na końcu zdania czyli informacyjne wyeksponowanie, wskazuje na rezultaty tego szybkiego procesu, a mianowicie na topnienie manny pod wpływem pierwszych promieni słonecznych. Wydaje się, że w w. 27b Hagiograf nawiązuje do Wj 16, 21, która mówi, że manna topiła się każdego ranka, gdy słońce mocniej przygrzewało. Mędrzec, podkreślając, że manna topniała w pierwszych promieniach słońca, uczynił to w celach dydaktycznych. W w. następnym daje bowiem lekcję Izraelitom: „aby wiedziano, że w dziękowaniu Tobie trzeba wyprzedzać słońce i wobec Ciebie stawać o świtaniu”. Hebrajczycy, by nie dopuścić do roztopienia się manny, musieli wstawać wcześniej, „zanim wzeszło słońce” i zbierać ją, przez co byli niejako zmuszeni do oddawania Bogu chwały już od pierwszej jutrenki każdego dnia.

## II. NAUKA PŁYNĄCA Z DARU MANNY<sup>8</sup>

W rozdz 16, 20–28 Mdr, poświęconym refleksji nad znaczeniem manny, aż w trzech miejscach zaznacza Hagiograf, że jej dar ma walor wychowawczy: „aby pojęli” (22b), „aby się nauczyli” (26a), „aby wiedziano” (28a).

### 1. Manna znakiem opatrności i wszechmocy Pana (16, 24–26)

Pierwszego określenia Mędrzec używa, mówiąc o ogniu, który zniszczył plony nieprzyjaciół (22b–c), a manny, która była podobna do lodu i śniegu nie spalił, „by się sprawiedliwi mogli pożywić” (w. 23). Następnie podkreśla, że Bóg jest Panem stworzenia, które jest Mu posłuszne i gotowe na Jego rozkazy (w. 24), czego wyraźny znak stanowi manna. Hagiograf przez te słowa chce zapewnić Hebrajczyków, że Bóg jest zawsze z nimi, jak był ze swym Narodem

<sup>8</sup> Por. E. Kuraszewicz, msp. cyt., s. 63; C. Larcher, dz. cyt., s. 938 n.; B. Poniży, *Reinterpretacja*, s. 124.

Wybranim podczas Wyjścia z Egiptu. Jego Opatrzność sprawia, że nie powinni się niczego lękać, bo On troszczy się o nich nieustannie. Trzeba Mu jednak bezgranicznie zaufać.

## 2. Manna symbolem słowa Bożego przyjmowanego z wiarą (Mdr 16, 26)

W w. 26 czytamy: „aby się nauczyli”. Na końcu tego wersetu występuje apostrofa *Kyrie* — „Panie”, które nadaje temu wierszowi charakter modlitwy i kieruje uwagę Hebrajczyków na Boga (16, 26). Bóg ukochał swój naród miłością przedzającą, wyrozumiałą i wymagającą zarazem: Kocha ich nadal w ten sam sposób. W w. 23b Hagiograf podkreśla, „że nie urodzaj plonów żywi człowieka, lecz słowo, Twoje utrzymuje ufających Tobie”. Opozycja oznaczona przez „nie...ale” jest sformułowana w sposób charakterystyczny dla Semitów. Wydaje się, że jest bardziej rygorystycznie postawiona niż w Pwt 8, 3 (do którego to tekstu ten nawiązuje), gdzie występuje stopniowe dopowiedzenie: „nie samym chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Bożych”. W Mdr 16, 26 przeciwieństwo opiera się również na dwóch czasownikach *treoein* — *diatērein*. Pierwszy czasownik oznacza „pożywić prawdziwie”, „wystarczyć do wyżywienia”, a łączy się tu z *geneseis tōn karpōn*, co oznacza „owoce ziemi”. *Geneseis* nie musi tutaj oznaczać tylko „rodzaju”, „gatunku” (jakie to znaczenie spotyka się najczęściej w grece). Mędrzec, używając wyrazu *geneseis*, nadaje sens bardziej aktywny, chcąc podkreślić rytm produkcji sukcesywnej i sezonowej, zaplanowany przez Stwórcę i służący utrzymaniu ludzi. Autor podkreśla, że te produkty nie wystarczają do wyżywienia człowieka i w konsekwencji do zachowania życia. W drugiej części zdania w. 26 czasownik *diatērein* oznacza „zachowywać całkowicie”, „zachować przy życiu”, „podtrzymywać w byciu” (por. Mdr 11, 25b). Podmiot *rhēma sov* nawiązuje do Pwt 8, 3 i oznacza słowo powiedziane, wypowiedziane” (por. 6, 25). Według Księgi Powtórzonego Prawa, słowo Boże jest nadal aktualne i dlatego Izraelici muszą być ciągle na nie otwarci.

Przypomnienie daru manny na pustyni, zachęca Izraelitów do całkowitego zaufania Bogu, który dominuje nad naturą i kieruje historią. Tekst biblijny z Mdr zaleca taką samą postawę stosując dopełnienie: „zdać się na kogoś”, „zaufać komuś, czemuś”. Podczas gdy w Mdr 12, 2c słowo *pisteuontes* wskazuje na wiarę w kontekście nawrócenia, tutaj oznacza osobistą relację do Stwórcy, głębokie zaufanie, oparte na autentycznej znajomości Boga objawionego. Wracając do opozycji zawartej w w. 25b–c i traktując ją jako odzwiercie-

dlenie stylu semickiego, należałoby to zdanie przetłumaczyć w następujący sposób: „to nie tyle urodzajność gleby, (obfitość) plonów żywi człowieka, a raczej Twoje słowo”. W zdaniu tym występują dwa odrębne czasowniki (w Pwt 8, 3 tylko jeden), aby nadać większe znaczenie słowu Bożemu.

Nie należy przypuszczać, że autor chciał przeciwstawić życie czysto naturalne, niepewne, niestale, podtrzymywane przez produkty ziemi, prawdziwemu życiu, zabezpieczonemu przez wierność przykazaniom Bożym i obecnemu sprawiedliwym. Hagiograf, pisząc *rhēma*, wskazuje na Boga jako główną przyczynę istnienia świata. Oto Bóg, który słowem stwarza świat i człowieka (Rdz 1, 1nn.), również słowem utrzymuje ten świat w istnieniu. Ponadto idea, że towarzyszenie Opatrzności jest niezbędne do zachowania człowieka przy życiu, może być sugerowana przez „zachowywać przy życiu”, które w odniesieniu do „pożywić” nie przeciwstawia się normalnemu pożywieniu człowieka. Mędrzec chciał przypomnieć, że Bóg utrzymuje w istnieniu świat, który jest Mu posłuszny. W tym wypadku urodzajność gleby i rytm jej płodności zależą od woli Boga, On bowiem zachowuje przy życiu wszystkie swoje stworzenia i nimi kieruje. Cudowność manny ukazuje absolutną władzę Boga nad materią. Izraelici mogą zawsze liczyć na słowo Boże, które podtrzymuje wszystko w istnieniu, gdyż Bóg może zachować człowieka przy życiu i zabezpieczyć jego egzystencję.

Jak w wersecie 12, tak i tutaj przywołanie znaków dokonanych w przeszłości służy afirmowaniu wiary w Boga objawiającego się w historii, Boga miłującego, pochylającego się nad człowiekiem, aby doprowadzić go do wiary.

Na podstawie doświadczeń narodu wybranego na pustyni, autor Księgi Powtórzonego Prawa (8, 3) dochodzi do wniosku, że Hebrajczycy zginęliby niechybnie z głodu i pragnienia, gdyby Opatrzność Boża nad nimi nie czuwała. Hagiograf zwraca uwagę na to, że Bóg dał Izraelitom odczuć głód, aby oni zrozumieli, że „nie samym chlebem żyje człowiek”, i otwarli się na Jego słowo.

Dzieje Izraela upływać będą często jak historia ludzi przesyconych, którzy nie pamiętają Tego, który ich nasycił (por. Oz 13, 4–8). Dlatego Bóg ześle na nich doświadczenia (por. Oz 2, 5nn), aby oni na nowo zaczęli odczuwać głód oraz pragnienie Boga i Jego słowa (por. Am 8,11). Mędrzec nawiązuje do tej tradycji biblijnej, ukazując przyjęcie słowa Bożego przez człowieka w aspekcie wiary, zawierzenia, zaufania Bogu. Wiara ma przypieczętować nasze otwarcie się na słowo Boże.

Na słowa Pwt 8, 3 powołuje się Jezus podczas kuszenia na pustyni po czterdziestodniowym poście (por. Mt 4, 4; Łk 4, 4). Ponawiał tę lekcję, karmiąc lud chlebem cudownie rozmnożonym (J 6).

### 3. Dar manny zobowiązujący do dziękczynienia Bogu (Mdr 16, 28).

Kolejną lekcję daje Mędrzec Izraelitom i innym odbiorcom w w. 28, używając zwrotu: „by wiedziano, że w dziękowaniu Tobie trzeba wyprzedzać słońce i wobec Ciebie stawać o świtanie”. Użyty tu wyraz *eucharistia* — oznacza „wdzięczność”, „dziękczynienie” i rzadko występuje w LXX, ukazując stosunki międzyludzkie. Być może pod wpływem pobożności hellenistycznej stała się *eucharistia* potocznym terminem religijnym.

Hagiograf, mówiąc w w. 27, że manna topniała w pierwszych promieniach słońca, natomiast ogień jej nie spalał, podkreśla, że za ten wielki i cudowny dar Jahwe dla Izraela, człowiek zaciągnął wobec Boga dług wdzięczności. Mędrzec nakłada na ludzi obowiązek modlitwy porannej sugerując, że w dziękowaniu Bogu człowiek winien uprzedzać słońce. Modlitwa poranna wzmocni nas tak, jak wzmocniała Hebrajczyków rankiem zebrana manna, dlatego Hagiograf zachęca do niej czytelników. Człowiek, który się nie modli i za nic nie dziękuje Bogu, jest podobny do rozpyływającej się pod działaniem słońca manny. Próżne są wszelkie jego nadzieje. To czego się spodziewa, zniknie „jak lód zimny i rozplynie się jak woda beзуżyteczna” (w. 29).

Poznań

Ks. BOGDAN PONIŻY

## O. Piotr R. Gryziec OFMConv

### SPECYFIKA PARAKLEZY W LISTACH ŚW. PAWŁA

Termin „parakleza” jest spolszczeniem, na wzór autorów niemieckojęzycznych, greckiego rzeczownika *paraklēsis*: Mimo że jest on wieloznaczny, także w użyciu Pawłowym, to jako termin techniczny, przeważający i zarazem charakterystyczny dla *Corpus Paulinum*, oznacza pewien szczególny sposób apostołskiego napomnie-

nia. Terminu tego (niem. Paraklese) jako alternatywnego w stosunku do określenia „pareneza” (gr. *parainēsis*) użył po raz pierwszy H. Schlier<sup>1</sup>. Zmianę tę argumentował faktem, że rzeczownik pareneza nie występuje w Nowym Testamencie, a więc nie jest kategorią biblijną. Podobny postulat podnosili m.in. E. Schlink<sup>2</sup>, oraz A. Grabner-Haider<sup>3</sup>. Oprócz rzeczownika *paraklēsis* jeszcze częściej w listach Pawłowych występuje czasownik, od którego się wywodzi — *parakaleō*. Obydwa te terminy występują w *Corpus Paulinum* 74 razy, *parakaleō* 54 a, *paraklēsis* 20 razy. Taka statystyka nie odzwierciedla jednak precyzyjnie użycia wspomnianego terminu w listach Pawłowych. Istnieje kilka takich miejsc, w których to samo słowo użyte jest kilkakrotnie w jednym zdaniu lub jednostce tematycznej, zachowując przez cały czas to samo znaczenie<sup>4</sup>. Istotniejsze dla zobrazowania użycia tego terminu przez Pawła jest ustalenie liczby miejsc biblijnych, w których występuje interesujący nas termin (w obydwu formach). Takich miejsc możemy zidentyfikować 56, z tego 33 reprezentuje na pewno sens napominającej zachęty, a 9 innych przynajmniej może zawierać taki aspekt znaczeniowy<sup>5</sup>. Jak z tego wynika zasadniczym zadaniem pawłowej paraklezy jest napomnienie adresatów. W tym celu posługuje się również formułą przejętą z greckiej tradycji epistolarnej, która rozpoczyna się od słowa *parakalō*<sup>6</sup>. Napomnienia zawarte w listach Pawłowych mają jednak swoją własną specyfikę, która nadaje im pewien walor teologiczny. W naszym artykule pominiemy Listy Pasterskie, które co prawda wyszły ze szkoły Pawłowej<sup>7</sup>, ale w któ-

<sup>1</sup> W artykule „Vom Wesen der apostolischen Ermahnung” opublikowanym po raz pierwszy w r. 1940. Por. tenże, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1966, 74nn. Pareneza jest terminem od dawna przyjętym w polskiej literaturze biblijnej. Wg J. K u d a s i e w i c z a, *Biblia, historia, nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1986, 427, jest to „zachęta o charakterze moralnym połączona z racjami uzasadniającymi”.

<sup>2</sup> Por. „Gesetz und Paraklese”, w: *Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag* (red. E. W o l f f i i n.), Zurich 1956, 326.

<sup>3</sup> *W Paraklese und Eschatologie bei Paulus*, Munster<sup>2</sup> 1985.

<sup>4</sup> Np. w hymnie 2 Kor 1,3–7 występują obydwie formy: czasownikowa i rzeczownikowa 10 razy, zawsze w sensie pociechy.

<sup>5</sup> Wszystkie powyższe dane na podstawie rozprawy doktorskiej napisanej w KUL: P. G r y z i e c, *Parakalein w listach Pawłowych*, Lublin 1991 (maszynopis). Inne znaczenia tego terminu to pociecha (7 miejsc) prośba (7) oraz „dobre słowo” (1).

<sup>6</sup> Na temat tej formuły istnieje praca monograficzna: C. J. B j e r k e l u n d, *Parakalō. Form, Funktion und Sinn der Parakalō-Sätze in den paulinischen Briefen*, Oslo 1967.

<sup>7</sup> Na temat czasu powstania LP i ich pseudonimicznego charakteru por. przede wszystkim komentarz N. B r o x a, *Pastoralbriefe*, Regensburg 1989.

rych termin *parakalein* nabrał już zupełnie innego charakteru<sup>8</sup>. Przedstawimy teraz w skrócie cechy specyficzne Pawłowej paraklezy.

#### a. wymiar chrystologiczny

Parakleza dokonuje się „w Chrystusie” (por. Flp 2,1; 1 Tes 4,1), tzn. nie tylko w imieniu Chrystusa (1 Kor 1, 10) i z jego autorytetem (2 Kor 5,20), lecz w słowie Apostoła sam Chrystus dochodzi do głosu. Formuły rozpoczynające się od *Parakalō*. zawierają elementy wskazujące na to, że napomnienie ma być potraktowane jako słowo Pańskie skierowane do wspólnoty (por. 1 Tes 4,1; 2 Tes 3,12; 1 Kor 1,10; Rz 12,1; 15,30), czy też konkretnych osób (Flp 4,2; Flm 9.10).

#### b. wymiar profetyczny

Skoro napominające słowo Apostoła jest autentycznym *Słowem Pańskim*, to ma również charakter prorocki. Zadaniem prorocstwa w pierwotnym Kościele było *budować, napominać i zachęcać* (1 Kor 14,3). Prorocstwo polegało na aktualizacji Ewangelii w określonej sytuacji wspólnoty chrześcijań<sup>9</sup>. Także parakleza, biorąc swą podstawę z Ewangelii (por. 1 Tes 2,3) wyrażała konkretne wezwanie do nawrócenia (2 Kor 7,10) i życia wiarą (1 Tes 3,2; Rz 1,12). Tak więc parakleza nie jest synonimem, lecz pewnym sposobem i integralną częścią głoszenia Ewangelii.

#### c. wymiar eklezjalny

Napomnienie dokonuje się wewnątrz wspólnoty Kościoła. Adresaci napomnień nazywani są braćmi (por. 1 Tes 4,1.10b; 1 Kor 1,10; Rz 12,1; 15,30; 16,17). Parakleza służy przede wszystkim zbudowaniu wspólnoty (1 Tes 5,11; 1 Kor 14,3), co ściśle się łączy z funkcją prorocką. Ma charakter nie tylko „braterski”, ale i „rodzinny” (1 Tes 2,7.11). Oprócz paraklezy wertykalnej (Bóg — Apostoł — wspólnota) wyróżniamy również paraklezę horyzontalną, która polega na wzajemnym zachęcaniu i napominaniu się (1 Tes 4,18; 5,11; 2 Kor 13,11).

<sup>8</sup> O różnicach w znaczeniu *parakalein* w LP por. P. G r y z i e c, *Parakalejn*, 249–250.

<sup>9</sup> Por G. F r i e d r i c h, *prophētēs*, TWNT VI, 857; O. M i c h e l, *Der Brief an die Römer*, Göttingen<sup>4</sup> 1966, 290.

## d. wymiar charyzmatyczny

W Liście do Rzymian Apostoł wymienia paraklezę pośród charyzmatów tzw. pneumatycznych, czyli prorockich w szerszym tego słowa znaczeniu<sup>10</sup> (Rz 12,8; por. Rz 1,11n). Chodzi tu o dar przemawiania związany z inspiracją Ducha Świętego<sup>11</sup>, którego zadaniem jest budujące napominanie i braterska zachęta do postępowania godnego chrześcijanina. Taki charyzmat związany jest z posługą duszpasterską i często realizowany podczas głoszenia kazań.

## e. wymiar moralny

Treścią napomnień i zachęt firmowanych słowem *parakalein* jest zawsze postępowanie wynikające z zasad moralności chrześcijańskiej. Chodzi o takie zasadnicze tematy moralne, jak: „podobanie się Bogu” (1 Tes 4,1), spełnianie Jego woli (Rz 12,1n), postępowanie zgodne z powołaniem chrześcijańskim (1 Tes 2,12; Ef 4,10), posłuszeństwo Chrystusowi (2 Kor 10,1.5n), zachowanie jedności „w Chrystusie” (1 Kor 1,10; Flp 4,2), naśladowanie Apostoła (1 Kor 4,16), pojednanie się z Bogiem (2 Kor 5,20).

## f. wymiar trynitarny

Napomnienie „w Chrystusie” oparte na Ewangelii (1 Tes 2,3n) ma swoje ostateczne źródło w samym Bogu: *Jakby Bóg przez nas napominał* (2 Kor 5,20). Równocześnie, jak już zostało zaznaczone, napomnienie inspirowane jest przez Ducha Świętego (Rz 15,30) i należy do charyzmatów (por. Rz 1,11;12,8). Także prorocki charakter paraklezy wskazuje na jej związek z Duchem Świętym. Wobec tego okazuje się, że parakleza ma wymiar trynitarny,

## g. ambiwalencja paraklezy

W myśli teologicznej, opracowanej przez Pawła, nastąpiło połączenie dwu nurtów znaczeniowych terminu *parakalein*: napomnienia i pociechy. Parakletyczne napomnienie owocuje radością i pocie-

<sup>10</sup> Więcej na ten temat w: P. G r y z i e c, *Charyzmat paraklezy*, RT 38–39 (1991–2) 85–98. W 1 Kor 14 wydaje się słuszne rozumienie prorocstwa, które przejawia się w rozmaitych darach, określonych na wstępie ogólnie jako *pneumatika*.

<sup>11</sup> Por. F. L a n g, *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen 1986, 202.



chę nie tylko dla tych, którzy są przedmiotem paraklezy (1 Tes 4,18; 2 Kor 1,5nn; 2,8), lecz także tych, którzy przekazują ją w imieniu Chrystusa (1 Tes 3,7; 2 Kor 7,4–13; Rz 1,12). Napomnienie dokonuje się przez apostołskie słowo, natomiast pociecha jest wynikiem działania Bożego, które nie jest bez związku z głoszonym słowem. Paraklezę się głosi, pociechy doznaje (*passivum divinum*). Obydwa nurty terminologiczne schodzą się w osobie pierwszej przyczyny obydwu działań, jaką jest Bóg. Z drugiej strony uzupełniają się nawzajem, istniejąc w Kościele jako wyraz przeżywanego ciągle napięcia pomiędzy proklamacją królestwa Bożego i jego eschatologicznym dopełnieniem.

#### h. wymiar historiozbawczy

Wszystkie zasygnalizowane dotychczas wątki teologiczne zbiegają się w Pawłowej koncepcji dynamicznego słowa Bożego<sup>12</sup>, które działając „w mocy Ducha Świętego (por. 1 Tes 1,5; 1 Kor 2,4) przyczynia się do realizacji zbawienia (1 Tes 2,13; Rz 1,16 ;10,8n) w Kościele, który jest środowiskiem obecności i przekazywania tego słowa.

A zatem nośnikiem paraklezy jest słowo Boże, które uobecniając w Kościele zbawcze działanie Trójcy Świętej, może umacniać w wierze i podnosić na duchu. W paraklezie objawia się moc słowa Boga, które „działa w wierzących” (1 Tes 2,13), dokonując skutecznej realizacji ewangelicznego sposobu życia<sup>13</sup>. Jest domeną działania Ducha Parakleta, który z jednej strony realizuje w Kościele czas łaski i zbawienia, z drugiej zaś jest permanentnym głosem Boga przypominającego i interpretującego Ewangelię Jezusa i wzywającego do jej zachowania.

Przedstawione w obecnym artykule spostrzeżenia dotyczące paraklezy domagają się konfrontacji ze współczesną eklezjologią i do szukania w niej pewnych implikacji Pawłowych koncepcji. Sobór Watykański II, mówiąc o uczestnictwie kapłanów w potrójnym urzędzie Chrystusa: kapłańskim, prorockim i królewskim (DK 2) stwierdza m.in., że „na mocy władzy duchowej”, która „dana jest dla budowania” (DK 6) winni oni „zgodnie z wymaganiami nauki i życia chrześcijańskiego” uczyć i upominać powierzony sobie lud według słów: *Głoś naukę, nalegaj w porę czy nie w porę, przekonywaj, prosz, karć z wszelką cierpliwością i nauką* (2 Tm 4,2; por DK 6).

<sup>12</sup> Taką koncepcję przedstawia H. Müller, *Die Kraft des Wortes Gottes nach den paulinischen Hauptbriefen*, Roma 1976.

<sup>13</sup> Por. O. Schmitz, *parakaleō*, TWNT V, 793: „Przez sięgnięcie do zbawczego wydarzenia jako założenia i podstawy, odróżnia się *paraklēsis* od wszelkiego czysto moralnego apelu”.

W powyższym wskazaniu niewątpliwie odnajdujemy echo Pawłowej paraklezy, której stosowanie, mówiąc językiem współczesnej eklezjologii, wiąże się z udziałem w prorockiej funkcji Chrystusa. Zadaniem duszpasterza jest nie tylko przekazywać treść Ewangelii i opartą na niej naukę Kościoła, lecz także zachęcać, apelować, monitorować wiernych. Istotne jest, aby współczesny duszpasterz nie zatracił świadomości, że to, co mówi w kościele, winno być słowem Boga (por. 1 P 4,11) i że w tej funkcji reprezentuje samego Boga, który przez niego udziela napomnień (por. 2 Kor 5,20). Także odbiorcy paraklezy powinni być otwarci na działanie Ducha Świętego w prorockim słowie napomnienia, które jest *zdolne osądzić pragnienia i myśli serca* (por. Hbr 4,12).

Sobór przypomniał również, że wszyscy członkowie Kościoła „wcieleni przez chrzest w Chrystusa” są „na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego” (KK 31; DA 2). Spostrzeżenia zawarte w obecnym artykule wskazują, że takim właśnie uczestnictwem wiernych w prorockim urzędzie Głowy Mistycznego Ciała jest wzajemna parakleza, o której pisze Paweł w swoich listach (1 Tes 4,18; 5,11; 2 Kor 13,11), a która wyraża się w braterskim napominaniu i zachęcie do dobrego „w Chrystusie”.

Kraków

O. PIOTR R. GRZYIEC OFMConv

Ks. Stefan Szymik MSF

## PODSTAWOWE ASPEKTY ANALIZY NARRACYJNEJ TEKSTU BIBLIJNEGO

Pośród współczesnych metod interpretacji tekstu biblijnego na uwagę zasługuje zespół nowych metod analizy literackiej tekstu. Egzegeci coraz częściej odwołują się do nich, gdyż widzą tutaj możliwość pogłębienia i ubogacenia niektórych wyników uzyskanych za pomocą badań historyczno-krytycznych. W ostatnim dokumencie Papieska Komisja Biblijna wymienia trzy podstawowe typy takich

analiz, przydatnych w badaniach nad tekstem biblijnym<sup>1</sup>. Na pierwszym miejscu została przedstawiona analiza, która stosuje do interpretacji tekstów biblijnych zasady retoryki klasycznej lub tzw. „nowej retoryki”, i dlatego nazwana analizą retoryczną. Drugą z nowych metod analizy literackiej jest analiza narracyjna (lub naratywna), będąca z kolei umowną nazwą bardzo różnych sposobów analizowania tekstu biblijnego, nawiązujących także do innych podejść, w tym zwłaszcza analizy semiotycznej. Analiza semiotyczna reprezentuje trzeci kierunek nowych badań literackich (R. Bartnicki: analiza strukturalno-semiotyczna)<sup>2</sup>.

Analiza narracyjna stanowi główny przedmiot naszego zainteresowania, przy czym trzeba pamiętać, iż *analiza narracyjna*, inaczej *narratologia* lub *krytyka narracji*, jest materią zbyt obszerną, aby w krótkim artykule mogła zostać przedstawiona w sposób wyczerpujący; nadto każdy z teoretyków literatury nieco inaczej podchodzi do tego samego zagadnienia<sup>3</sup>. Dalej trzeba podkreślić, iż istnieje bogata literatura poświęcona wyłącznie tekstom biblijnym, przy czym autorzy najczęściej przedstawiają najpierw samą metodę, przynajmniej w zarysach, a następnie ją stosują<sup>4</sup>. W polskojęzycznej literaturze biblijnej omówienia teoretycznych założeń krytyki narracji pojawiają się jedynie sporadycznie<sup>5</sup>; w zasadzie brak też przykładów praktycznego zastosowania nowych metod, co nie służy ani ich popularyzacji, ani tym bardziej recepcji<sup>6</sup>. W niniejszym artykule pragniemy opisać i przybliżyć czytelnikowi podstawowe, elementarne składniki analizy narracyjnej. Chodzi o zarysowanie niektórych aspektów wspomnianej metody, przede wszystkim z perspektywy ich praktycznej przydatności w interpretacji tekstu biblijnego, co zakłada naturalnie

<sup>1</sup> *L'interprétation de la Bible dans l'Église*. Allocution de Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II et document de la Commission Biblique Pontificale. Collection des Documents du Vatican. Città del Vaticano 1993 s. 34–43.

<sup>2</sup> R. B a r t n i c k i. *Ewangelie w analizie strukturalno-semiotycznej*. Warszawa 1992; tenże: *Strukturalizm i semiotyka w badaniach nad Ewangeliąmi*. RBL 45:1992 s. 6–20.

<sup>3</sup> Zob. Z. M i t o s e k. *Teorie badań literackich. Przegląd historyczny*. Warszawa 1983; na temat badań nad narracją zob. s. 230–236: „Badania «narratologiczne» wykraczają poza poziom zdania, traktują tekst jako globalną strukturę semantyczną, której gramatykę można opisać na wzór gramatyki zdania” (s. 230).

<sup>4</sup> Np. do Ewangelii św. Mateusza: J. D. K i n g s b u r y. *Matthew as Story*. Philadelphia 1988; N. C a s a l i n i. *Il vangelo di Matteo come racconto teologico*. Gerusalemme 1990; D. B. H o w e l l. *Matthew's Inclusive Story*. A Study in Narrative Rhetoric of the First Gospel. Sheffield 1990. Wiele ksiąg biblijnych posiada taką bogatą literaturę.

<sup>5</sup> Zob. Z. P a w ł o w s k i. *Hermeneutyczna metoda opowiadania we współczesnej egzegezie*. CT 62:1992 fasc. 1 s. 5–17; W. R a k o c y. *Metoda narracyjna w interpretacji tekstu biblijnego*. RBL 48:1995 s. 161–168.

<sup>6</sup> Zob. R. B a r t n i c k i. *Ewangelie* s.13, łącznie z przypisami 14 do 17.

selekcję i wybór materiału. Wydaje się, iż sensowne będzie encyklopedyczne, słownikowe opisanie składników analizy narracyjnej w ich porządku logicznym<sup>7</sup>.

*Tekst: wydzielenie, rozgraniczenie*

Analizowany tekst biblijny winien stanowić zamknięty epizod lub zwartą perykopę o wyraźnie zaznaczonym początku i końcu, stąd należy precyzyjnie wskazać jego granice (*delimitacja tekstu*). W przypadku tekstów biblijnych jest to tym istotniejsze, iż najczęściej przedmiotem analizy narracyjnej są wybrane, mniejsze fragmenty ksiąg biblijnych, a nie całe księgi, chociaż i ten ostatni przypadek jest możliwy (np. *Księga Rut* czy *Księga Jonasza*). Istnieje bardzo wiele elementów, które trzeba uwzględnić jako kryteria delimitacji tekstu — jego wydzielenia i odgraniczenia z większej jednostki narracyjnej. Takimi kryteriami, stosowanymi łącznie lub oddzielnie, mogą być: czas akcji i jego zmiany, miejsce lub przestrzeń akcji, wiodące tematy lub motywy opowiadania, wskazówki literackie, gramatyczne i stylistyczne właściwości tekstu, itd. Wydzielony, delimitowany tekst staje się odtąd zamkniętym w sobie „bytem absolutnym” — uniwersum, które jako całość zostaje poddane analizie (w aspekcie synchronicznym).

*Orientacja wstępna*

Każdą analizę narracyjną tekstu biblijnego winny poprzedzić czynności wstępne, o których wspominamy tutaj tylko pobieżnie. Chodzi o te czynności, które określa się jako przygotowanie tekstu do analizy, a które obejmują między innymi: krytykę tekstu; wstępną orientację nad tekstem (jego kontekst, wydzielenie tekstu, podział na najmniejsze jednostki literackie); analizę językowo-syntaktyczną, która winna uwzględnić całe bogactwo słownikowe tekstu oraz uchwycić obecność charakterystycznych rzeczowników/przymiotników, czasowników strony czynnej — biernej, przechodnich — nieprzechodnich; składnię, obecne koniunkcje itd. Zauważmy, iż analiza językowo-syntaktyczna tekstu biblijnego może

<sup>7</sup> W artykule korzystano przede wszystkim z następujących prac: G. G e n e t t e. *Narrative discourse. An Essay in Method [Figures III. Discours du récit]*. New York 1981; t e n ż e: *Figures of Literary Discourse*. New York 1982; M. S t e r n b e r g. *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of reading*. Bloomington 1985; J.-N. A l e t t i. *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelo di Luca*. Biblioteca biblica 7. Brescia 1991. Zob. przypis 4.

stanowić sama w sobie przedmiot badań w aspekcie synchronicznym. Dodatkowo warto wychwycić i opisać elementy technik literackich ówczesnej epoki, obecne w analizowanym opowiadaniu (literackie techniki żydowskie, hellenistyczne). Do wstępnej, przygotowawczej fazy należy również tłumaczenie tekstu biblijnego na język polski, zakłada się bowiem, iż omówione tutaj analizy są przeprowadzane na tekstach w językach oryginalnych; posiadane tłumaczenia *Biblii Tysiąclecia* czy *Biblii Poznańskiej* wydają się być wystarczające dla potrzeb duszpastersko-katechetycznych<sup>8</sup>.

### *Narracja: opis, opowiadanie, wypowiedź*

Pytanie zasadnicze brzmi: kiedy można mówić o narracji, jakie są elementy konieczne narracji (*narration*)? Krytyka narracyjna zajmuje się bowiem tekstami narracyjnymi i one są obiektem jej zainteresowania<sup>9</sup>.

Istnieje coś tak podstawowego jak opis, który jest najprostszym, zamkniętym i jednorodnym sposobem ekspresji literackiej, zasadniczo różnym od narracji. Opis jest przedstawieniem przedmiotu lub osoby i teoretycznie może istnieć niezależnie od narracji, chociaż w praktyce takie przypadki są rzadkie, gdyż opis posiada z natury rzeczy charakter służebny (G. Genette: *ancilla narrationis*). Wewnątrz narracji opis może spełniać dwojaką funkcję diegetyczną: albo jedynie dekoracyjną, albo objaśniająco-symboliczną. Druga z nich jest zasadniczą funkcją opisu w tekście narracyjnym<sup>10</sup>.

Z kolei narrację definiuje się zazwyczaj w kategoriach *transformacji*, tj. „zdarzeń/wydarzeń” lub „akcji” (*events*), stanowiących podstawowy element odróżniający opowiadanie od opisu. Można mówić o narracji, jeśli tekst zawiera przynajmniej jedną transformację: narracja jest opowiedzianą „historią” i składa się tak z opisów (*descriptions*), jak zdarzeń (*events*). Narracja suponuje zatem różnego rodzaju transformacje typu czasowego, przestrzennego, sytuacyjnego, psychologicznego itd. Tekstem narracyjnym jest między innymi opowiadanie, opowieść, nowela, legenda, mit, itd<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Na temat przygotowania tekstu do dalszej analizy zob.: W. E g g e r, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*. Freiburg <sup>3</sup>1987 s. 46–73; dalej: H. L a n g k a m m e r. *Metodologia Nowego Testamentu*. Opole 1991 s. 127–130.

<sup>9</sup> Zob. szerzej: G. G e n e t t e. *Frontiers of Narrative*. W: *Figures of Literary Discourse* s. 127nn.

<sup>10</sup> G. G e n e t t e. *Frontiers* s. 133–137.

<sup>11</sup> Tamże s. 136; Semiotyka tekstu definiuje „narracyjność” jako skoordynowane powiązanie stanów i transformacji. Zob. R. B a r t n i c k i. *Evangelie* s. 57–58.

Następny fenomen dotyczy wzajemnych relacji oraz różnic istniejących pomiędzy narracją a wypowiedzią (*discourse* = mówienie; mowa, przemówienie, monolog; rozmowa, dialog; ogólnie wypowiedź), albo — uogólniając — trybem narracyjnym (*diegesis*) a trybem dramatycznym (*mimesis*)<sup>12</sup>. Narracja i wypowiedź są dwoma różnymi typami ekspresji i od strony formalnej posiadają odmienny zespół form gramatycznych: narrację cechuje obiektywizm, tj. nieobecność elementów zdradzających narratora (stąd w narracji: *3 osoba, czas przeszły*), i jest „naśladowaniem” działań. Natomiast wypowiedź zawiera elementy subiektywne, zdradzające mówcę (stąd w dyskursie: *1 osoba, przysłówki: teraz, tutaj* itd.). Naturalnie, w narracji mogą pojawić się i często pojawiają obce narracji fragmenty dyskursywne, a wtedy należy je rozpoznać i zlokalizować. W takim wypadku narrator oddaje głos jednej z postaci opowiadania, nie zachowując czystego trybu narracyjnego (zob. niżej: narrator — lektor). Z kolei wypowiedź, nawet jeśli posługuje się narracją, zawsze posiada charakter dyskursywny i rządzi się własnymi prawami<sup>13</sup>.

Na koniec należy zaznaczyć, iż narracja (*narration*) jest czymś różnym od tego, co zwykle nazywa się „historią” (*story*), tj. przywołanymi w narracji opowiadanymi zdarzeniami, fikcyjnymi czy realnymi. Na poziomie analizy narracji nie tyle są ważne zdarzenia i ich przebieg, ile sposób, w jaki narrator opowiada. Jest to bardzo ważne rozróżnienie<sup>14</sup>.

*Porządek: czas opowiadania, anachronie...*

Niezwykle ważna w krytyce narracji jest kwestia „czasu”, gdyż wszystkie zmiany czy transformacje czasowe jakiegokolwiek typu zdradzają rozwój i ewolucję akcji, narastanie intrygi. Z jednej strony wyróżnia się w narracji tzw. czas opowiadany (*erzählte Zeit*), czyli sytuację lub okoliczności opisywane w opowiadaniu. Czymś innym natomiast jest „czas opowiadania” (*Erzählzeit*) czyli zaproponowany przez narratora układ, porządek zdarzeń w ich aspekcie czasowym, pojawiający się w miejsce rzeczywistego czasu opowiadanej historii (zob. też różnice pomiędzy *historią* i *narracją*)<sup>15</sup>. Krytyk narracji

<sup>12</sup> Zob. dalej: G. Genette. *Gatunki, „tryby”, typy* [tłum. K. Falicka]. PaL 70:1979 z. 2 s. 280nn; Z. Miłosek. *Teorie badań* s. 25–33.

<sup>13</sup> G. Genette. *Frontiers* s. 137–143.162nn.

<sup>14</sup> W tym kontekście należy zauważyć trudność, jaka pojawia się w związku z wielością terminów opisujących to samo: historia — wypowiedź (Todorov), fabuła — sjużet (Tomaszewski, formalści rosyjscy), historia — narracja (Genette). Zob. Z. Miłosek. *Teorie badań* s. 198–210. 231–232; G. Genette. *Narrative discourse* s. 25–29.

<sup>15</sup> G. Genette. *Narrative discourses* s. 33nn.

porównuje pseudo-porządek, w jakim zdarzenia zostały przedstawione w opowiadaniu (*pseudo-time*), z porządkiem rzeczywistym, tj. chronologicznym następstwem tychże wydarzeń. Kolejny element analizy dotyczy stosunku istniejącego pomiędzy rzeczywistym trwaniem wydarzeń a długością ich przedstawienia w opowiadaniu, tym samym objętością poświęconego im tekstu (*pseudo-duration*). Ujmując inaczej: należy zauważyć i pytać, dlaczego narrator w jednym zdaniu przedstawia bardzo długi okres czasu, a ukazaniu krótkiej chwili z życia bohatera poświęca stosunkowo wiele miejsca, jak jest to np. w Mk 1–2 (jeden, programowy dzień Jezusa w Kafarnaum). Dlatego rozpatrując czas opowiadania trzeba pamiętać o możliwości pojawienia się streszczeń, tj. *summariów*, ukazujących kilka dni, miesięcy albo lat — narracją pozbawioną w zasadzie zdarzeń czy wypowiedzi. Następnie trzeba też odnotować tzw. zawieszenie akcji w opowiadaniu, „pauzę” (G. Genette: *descriptive pause*), a ponadto tzw. „elipsę czasu” (gr. *elleipsis* = opuszczenie, zaniedbanie). Elipsa polega na pominięciu, opuszczeniu niektórych okresów lub etapów opowiadanej historii, o czym lektor może zostać poinformowany lub nie. Dzięki temu opowiadanie zyskuje na szybkości<sup>16</sup>.

Należy dalej zaobserwować i zastanowić się, czy akcja w aspekcie czasowym rozwija się w sposób naturalny, czyli odpowiada biegowi rzeczywistych wydarzeń. A może cofa się wstecz, gdyż pojawiają się wspomnienia lub nawiązania do przeszłości; może pojawiają się antycypacje? Obecne w opowiadaniu wzajemne relacje pomiędzy „czasem” poszczególnych scen są niezwykle istotne dla tekstu narracyjnego i nie wolno ich pominąć pod groźbą pogwałcenia sensu opowiadania. Może się zdarzyć, iż w narracji pewne wydarzenia zostają opowiedziane z pewnym opóźnieniem, a niektóre wyprzedzają bieg opowiadanej historii. Mówi się wtedy o *anachroniach*. Anachronie sięgają wstecz, w przeszłość poprzedzającą opowiadane zdarzenie, albo sygnalizują nieobecną jeszcze w opowiadaniu przyszłość, zatem w stosunku do „teraz” opowiadania są to momenty oddalone w przeszłość lub w przyszłość. W przypadku nawiązania do przeszłości lub przypomnienia faktów już zaistniałych mówi się o tzw. *analepsach* (gr. *analepsis* = podjęcie, przywrócenie); w przypadku antycypacji lub zapowiedzi wydarzeń przyszłych chodzi o tzw. *prolepsę* (gr. *prolepsis* — przecucie, zapowiedź)<sup>17</sup>. Obydwa zjawiska mogą dotyczyć bezpośrednio opowiadania, nawiązywać wprost do opowiadanej akcji, albo odwołują się do faktów i zdarzeń umieszczonych poza opowiadaniem. *Analessa* i *prolessa* okazują się być niezwykle istotne

<sup>16</sup> Tamże s. 86–11, zwłaszcza s. 93–95.

<sup>17</sup> Tamże s. 48nn.

w narracyjnej analizie tekstów biblijnych, w których pojawia się tzw. *analessa* lub *prolessa biblijna*, niekoniecznie ograniczająca się do cytatów ze ST<sup>18</sup>.

### Aktorzy: bohater opowiadania, statyści

Kolejnym elementem bardzo istotnym analizy narracyjnej jest klasyfikacja obecnych w opowiadaniu typów czy charakterów (*characters*), tj. procedura opisywania i grupowania występujących w opowiadaniu postaci<sup>19</sup>. Przez „typ” lub „charakter” należy rozumieć wszystkie obecne w opowiadaniu postacie literackie, pojedyncze osoby lub grupy osób, wprowadzone przez narratora do opowiadania, posiadające w nim role i w ten lub inny sposób scharakteryzowane, przy czym nie jest istotne, czy są to postacie historyczne, czy też należy je określić jako fikcję literacką. Procedura domaga się starannej realizacji, gdyż w dużej mierze zależy od niej końcowy wynik analizy<sup>20</sup>. Następuje zatem ustalenie liczby występujących w opowiadaniu „charakterów”, osób czy postaci, i ich klasyfikacja na aktorów pierwszoplanowych i drugoplanowych. Ustala się, kto jest właściwym *bohaterem* opowiadania, a kto pełni jedynie funkcję *statysty*, przy czym nie wolno zapomnieć, iż tak bohaterowie jak statyści mogą być jednostkami, indywiduum (np. Jezus, Piotr), albo mogą stanowić grupę osób — osobowość kolektywną (uczniowie, faryzeusze, żołnierze). Lektor winien zwrócić dalej uwagę na to, które z tych postaci posiadają imiona lub nazwy (w przypadku grupy osób) i dlaczego tak jest, a zatem niech pyta o znaczenie imienia czy określenia oraz o ewentualny sens tego faktu<sup>21</sup>.

W analizie należy odnotować wszystko, co może rzucić dodatkowe światło na pojawiające się w opowiadaniu postacie, zwłaszcza na

<sup>18</sup> Zob. D.B. Howell. *Matthew's Inclusive Story* s. 100n. Obecność cytatów biblijnych w narracji, zwłaszcza w NT, może posiadać trojakią funkcję: *argumentacyjną* jako dowód z Pisma (znaczenie i funkcja słowa Bożego); *tematyczną*, kiedy jest świadomym nawiązaniem do znanych motywów biblijnych (ich aktualizacja i reinterpretacja); *narracyjną*, gdyż również cytaty rozwijają akcję, nadają opowiadaniu bieg.

<sup>19</sup> W „gramatyce tekstu” reprezentują oni najczęściej poziom „aktantów” realizujących funkcje narracyjne (R. Barthes, A.J. Greimas). Zob. Z. Miotosek. *Teorie badań* s. 234.

<sup>20</sup> Przedstawiciele analizy narracyjnej proponują różne klasyfikacje „aktorów” w narracji, przyjmując różną terminologię. Według J.D. Kingbury. *Matthew as Story* s. 10: „characters [...] are the persons who appear in a narrative work”.

<sup>21</sup> Zob. dalej J.D. Kingbury. *Matthew as Story* s. 25–27. Autor wyróżnia również „minor characters”, czyli bohaterów drugoplanowych (magowie w Mt 2,1–12; trędowaty w Mt 8,2; dwóch opętanych w Mt 8,28; itd.)



ich wewnętrzną przemianę w trakcie opowiadania, przemianę, która może mieć różnoraki charakter: duchowy, moralny, psychiczny. Bohater posiada najczęściej bardzo bogatą, złożoną osobowość, nieprzewidywalną i niedefiniowalną za pomocą jednego słowa (w perykopie trzeba koniecznie wyszczególnić takich bohaterów). Jest to bohater dynamiczny, będący przeciwieństwem bohatera statycznego, którego cechuje brak ewolucji, komplikacji, złożoności. Bohater statyczny reaguje od początku do końca opowiadania w ten sam sposób.

Obecność w opowiadaniu statystów czy jakichkolwiek innych postaci, także przedmiotów nigdy nie jest przypadkowa i należy koniecznie zrozumieć funkcję tych osób w tekście narracyjnym. Zasadniczo statyści mają za zadanie sprowokowanie głównych bohaterów opowiadania do jakiejś reakcji, np. do podjęcia przez nich działania lub jego zaniechania, zajęcia stanowiska, odpowiedzi na pytanie, wyrażenia opinii itd., przez co akcja biegnie do przodu. Jest to główna funkcja statystów oraz bohaterów drugoplanowych. Statyści lub bohaterzy drugorzędni, zazwyczaj kolektywni, często reprezentują jakąś grupę religijną, społeczną czy polityczną, i noszą jej charakterystyczne elementy; najczęściej też „rozumieją” wydarzenia, a wtedy ich funkcją może być głoszenie, proklamowanie, dawanie świadectwa, sprzeciw. Dodać należy, iż statyści pozostają zazwyczaj w jakiejś relacji do czytającego opowiadanie *lektora*, który winien stawiać sobie te same pytania lub przyjmując podobną lub przeciwną postawę (patrz niżej).

Wspomniane wyżej postacie literackie są przedstawiane bardzo różnie w opowiadaniu: albo pojawia się pełna osobowość literacka, bogata wewnątrznie, bliska realnej osobie ludzkiej (*round character*); albo narrator podaje tylko kilka istotnych cech opisywanej postaci (*flat character*); albo ogranicza się do jednego, na pozór oczywistego elementu (*stock character*). Nie bez znaczenia jest też sposób, w jaki czytelnik poznaje się bohatera czy statystę. Takiej prezentacji dokonuje się w opowiadaniu na kilka różnych sposobów. Naturalnie podstawowym źródłem naszej wiedzy o postaciach może być wyrażona wprost opinia narratora (komentarz, uwaga). Zasadniczo jednak postacie opowiadania poznajemy dzięki ich obecności i uczestnictwu w opowiadanych wydarzeniach, dzięki ukazanym reakcjom, zachowaniu się, czynom czy postępowaniu; bohaterów można też poznać na podstawie ich słów, wypowiedzi, uzewnętrzniionych myśli, zamiarów, refleksji<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> J.D. Kingsbury. *Matthew as Story* s. 9–10.

Autorzy nie są zgodni w kwestii, co należałoby rozumieć pod pojęciem akcji/wątku dramatycznego (*plot*) w opowiadaniu, zwłaszcza jeśli dodatkowo wyszczególnia się punkt zwrotny (*turning point*); nie wszyscy też ten aspekt uwzględniają i analizują. Ogólnie jednak akcję/wątek dramatyczny należałoby zdefiniować jako zamierzony, literacki plan czy schemat, w jakim akcja opowiadania się rozwija; jako przyczynowo-skutkowy, logiczny porządek czy organizację wydarzeń wewnątrz narracji; albo — jeszcze inaczej — jako określony dynamiczny układ transformacji, powodujący rozwój akcji i skierowany na osiągnięcie celu<sup>23</sup>.

Odtworzenie akcji poprzedzone jest bardzo ważną procedurą analityczną: należy uchwycić i opisać wszelkie transformacje obecne w perykopie (zachodzące zdarzenia, akcje; zmiany miejsca i czasu akcji; pojawiające się postacie itd.). By tego dokonać, perykopę należy podzielić na najmniejsze zamknięte jednostki — sceny lub epizody (mówi się również o „motywach”). W tym momencie krytyka narracji polega na umiejętności jak najdoskonalszej dekompozycji tekstu; krytyk winien niejako „złamać” strukturę opowiadania, rozłożyć je na jego elementy podstawowe, obserwując transformacje czasowe, przestrzenne, psychologiczne, walorów itd. Wydzielone w ten sposób elementy są przedmiotem dalszej pracy, która polega na określeniu ich miejscu i funkcji wewnątrz większych jednostek literackich i wewnątrz opowiadania (Z. Mitosek: model dystrybutywno-integracyjny)<sup>24</sup>.

Proponuje się różne modele strukturyzujące zasadnicze fazy — momenty wątku dramatycznego w narracji, albo inaczej, opisujące „motywy” w aspekcie ich funkcji strukturalnych. Punktem wyjścia opowiadania jest zawsze moment wstępny — stan początkowy. Mamy do czynienia z konkretną sytuacją, np. sytuacją braku (choroba, pragnienie czegoś, nieszczęście), albo sytuacją nadmiaru (sytości, szczęścia); na początku może znajdować się pytanie lub nakaz, coś co opowiadaniu nadaje bieg. W kolejnej fazie opowiadania dokonuje się jakaś „transformacja”, zdarzenie, które tak radykalnie zmienia oko-

<sup>23</sup> Zob. J. D. King s b u r y. *Matthew as Story* s. 3: „the plot — the peculiar way in which the author arranged the events”; J.-N. A l e t t i. *L'arte di raccontare* s. 215–216.

<sup>24</sup> Stąd w pewnym sensie krytykę literacką rozumie się także jako podjęcie nieuświadomionej, nie refleksyjnej „aktywności strukturalistycznej”. Zob. G. G e n e t t e. *Structuralism and Literary Criticism*. W: *Figures of Literary Discourse* s. 5. Nie bez powodu analiza narracyjna posiada w tym punkcie bardzo wiele punktów stycznych z analizą semiotyczną. Zob. H. Ł a n g k a m m e r. *Metodologia* s. 139–141; dalej przypis 35.

liczności, iż sytuacja nie może cofnąć się wstecz. Jest to punkt zwrotny w opowiadaniu. Kolejny moment opisujemy jako wynik lub rezultat: wszystko się kończy wraz odwróceniem sytuacji początkowej (ze śmiercią, małżeństwem, nawróceniem, objawieniem...). Zatem mamy tutaj trzy momenty charakterystyczne akcji: początek, środek, zakończenie. Jednak w innym schemacie zostają wyszczególnione cztery momenty: prezentacja osób, akcja, przełom-zwrot, wynik. Należy też pamiętać, iż każda akcja/wątek dramatyczny może w ramach opowiadania posiadać charakter jedynie epizodyczny, albo, jeśli obejmuje całość narracji, charakter ciągły; w ramach akcji ciągłej mogą pojawiać się mniejsze sekwencje, epizody mające wpływ na główny wątek dramatyczny opowiadania<sup>25</sup>.

Dodatkowa trudność pojawia się w momencie, gdy w narracji pojawia się wypowiedź (różnego rodzaju: polecenia, rozmowy, przemówienie itd.), najczęściej sygnalizowana za pomocą czasowników mowy (*verba dicendi*): powiedzieć, mówić, odpowiedzieć itd. Istotna czynność polega wtedy na przekształceniu wypowiedzi aktorów w odpowiadające im „działania-zdarzenia”, gdyż mówienie trzeba traktować jako działanie, które ma wpływ na dalszy bieg zdarzeń. Sekwencję „czasownik mówienia+wypowiedź” należałoby opisać odpowiednim terminem wyrażającym intencję wypowiedzi lub jej skutek.

Na koniec wypada się zastanowić, czego może dotyczyć konkretna akcja opowiadania, na jakie rodzaje wątków dramatycznych można natrafić. Możliwości jest bardzo wiele, a najpopularniejszą jest intryga oparta na „transformacji” bohaterów: postacie opowiadania przeżywają ewolucję wewnętrzną (wątek dojrzewania, próby, rozczarowania, przemiany o charakterze moralnym, duchowym itd.) Postacie opowiadania mogą też przeżywać „ewolucję zewnętrzną”, gdyż zmiany dokonują się na poziomie społecznym, ekonomicznym itd. Inną klasyczną intrygą, znaną nie tylko z literatury i z Biblii, jest wątek oparty na konflikcie wartości (np. dobro — zło); jeszcze innym przykładem może być sytuacja niewiedzy, która zdążyła do wiedzy — wątek poznania, temat znany już starożytnym Grekom<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Zob. dalej: Z. P a w ł o w s k i. *Hermeneutyczna metoda* s. 8–9. Dodajmy, iż w opowiadaniu mogą pojawić się wydarzenia ważne, istotne dla akcji i dla biegu opowiadania (*kernel*s), oraz zdarzenia drugorzędne, nie zawsze w opowiadaniu konieczne (*satellites*). Jest to rozróżnienie wprowadzone przez S. Chatmana. Zob. F. J. M a t e r a. *The Plot of Matthew's Gospel*. CBQ 49:1987 s. 234–238.

<sup>26</sup> Zob. Z. P a w ł o w s k i. *Hermeneutyczna metoda* s. 10n.

Osobną uwagę krytyka narracji poświęca narratorowi<sup>27</sup> oraz lektorowi, przy czym zagadnienie jest nieco bardziej skomplikowane, niż na pozór się wydaje. Narrator, „głos” lub „instancja narracyjna” (G. Genette), wcale nie musi być identyczny z rzeczywistym autorem opowiadania. Podobnie ma się rzecz z lektorem — czytelnikiem.

Ogólnie trzeba pamiętać, iż miejsce akcji opowiadania rzadko zdradza osobę narratora, natomiast czas gramatyczny lokalizuje go zawsze względem przedstawionych zdarzeń.

Najczęściej narrator znajduje się w punkcie czasowym późniejszym w stosunku do opowiadanej historii (czas przeszły opowiadania), co jest zwłaszcza charakterystyczne dla trybu narracyjnego, czy ogólniej rodzaju literackiego zwanego epiką, ale istnieją też inne możliwości<sup>28</sup>. Jednakże w opowiadaniu mogą pojawić się różne „instancje opowiadające”, które reprezentują różne poziomy narracji. Najczęściej narrator pozostaje poza opowiadaniem, jest w nim nieobecny (*extradiegetic*); jest tzw. pierwszą instancją narracyjną. W tekście może pojawić się również tzw. druga instancja narracyjna: jeden z bohaterów jest przedstawiony w narracji jako opowiadający — narrator (*intradiegetic*). Wtedy należy mówić o innym poziomie narracji — narracji metadiegetycznej (*metadiegetic*). W opowiadaniu może pojawić się również rzeczywisty autor opowiadania jako narrator, przy czym mamy tutaj do czynienia z jeszcze innym poziomem narracji: narrator porzuca „świat opowiadania”, a otwiera własny „świat opowiadającego”. Tę zamianę, która czyni autora-narratora obecnym wprost w toku opowiadania, zwykło się określać terminem *metalepsis* (gr. *metalepsis* = zmiana; uczestnictwo)<sup>29</sup>.

W ramach analizy narracyjnej wskazuje się również na odbiorcę, zwanego w analizie narracyjnej *lektorem*, który w żadnym wypadku nie jest jedynie biernym czytelnikiem. Podobnie jak narrator, tak również lektor pojawia się jako strona w narracji na jej różnych po-

<sup>27</sup> Zauważmy zupełną anonimowość ksiąg biblijnych: o autorach nie można dowiedzieć się niczego osobistego, poza ich umiejętnościami literackimi: „we can find out incomparably more about the writer as an artist than as man”. Zob. M. S t e r n b e r g, *The Poetics of Biblical Narrative* s. 61–71, zwłaszcza s. 70.

<sup>28</sup> G. Genette wyróżnia cztery typy relacji czasu opowiadającego w stosunku do tego, co opowiadane: *subsequent*, *prior*, *simultaneous*, *interpolated*. Zob. G. G e n e t t e, *Narrative discourse* s. 217; dalej: G. G e n e t t e, *Gatunki* s. 293–294.

<sup>29</sup> Zob. G. G e n e t t e, *Narrative discourse* s. 227nn. 234–236. Przykładem różnych poziomów narracji mogą być ewangelie, w których pojawia się Jezus — opowiadany przez ewangelistę oraz Jezus — opowiadający np. przypowieść.

ziomach, w dokonującym się „akcie opowiadania” (*narrating situation*), co można ująć następująco:

akt:	narrator [opowiadający] →	narration [opowiadanie] →	narratee [opowiadany-lektor]
intradiegetyczny	narrator-bohater	narracja metadiegetyczna	bohater-lektor
extradiegetyczny	narrator	opowiadanie	lektor domyślny
rzeczywisty	autor	opowiadanie	czytelnik

Najbardziej może interesować lektor domyślny (*implied reader*), który jest nie tylko rzeczywistym czytelnikiem opowiadania, ale przekracza granicę biernego odbioru i wchodzi z opowiadaniem w interakcję, staje się uczestnikiem aktu opowiadania. Często następuje tutaj identyfikacja lektora z jednym z bohaterów opowiadania (*intradiegetic narratee*), do którego zwraca się opowiadający (narrator intradiegetyczny)<sup>30</sup>.

### Perspektywa, punkt widzenia

I już na koniec należy wspomnieć o istnieniu w opowiadaniu „perspektywy” lub „punktu widzenia” opowiadającego (G. Genette: „zogniskowanie” narracji). *Narrator* pomija niektóre wydarzenia czy szczegóły, a akcentuje inne, przedstawiając w ten sposób własny punkt widzenia i nadając narracji dalszy bieg. W opowiadaniu wszystko może być widziane z punktu zewnętrznego, uniwersalnego w stosunku do opowiadania i do bohaterów, a wtedy pozostający poza opowiadaniem narrator okazuje się być wszechwiedzącym; jest obserwatorem, który widzi i opowiada (zogniskowanie zewnętrzne). Jednak wydarzenia mogą być również opowiadane przez jeden z „charakterów” opowiadania, tj. postaci uczestniczącej w opowiadaniu, która przedstawia swój punkt widzenia i nadaje kierunek opowiadaniu (zogniskowanie wewnętrzne)<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Tamże s. 260. Na temat związków autor-lektor i kompetencji lektora: J. D. King s b u r y. *Matthew as Story* s. 30–38. D. B. H o w e l l. *Matthew's Inclusive Story* s. 115. 205nn.

<sup>31</sup> Zob. J.-N. A l e t t i. *L'arte di raccontare* s. 215. 217; G. G e n e t t e. *Narrative discourse* s. 185–194. W pierwszym przypadku G. Genette mówi o tzw. narracji niezogniskowanej (*foccalisation zero*); w drugim przypadku o tzw. zogniskowanie wewnętrzne różnego rodzaju (*internal foccalisation*). Chodzi tutaj o głos narratora i głos bohaterów, np. w Łk: co jest powiedziane o Żydach i ich roli: przez samego Łukasza, a co przez bohaterów ewangelii.

W badaniach narracyjnych tekstów biblijnych wskazano na różne funkcje narratora względem opowiadania, przez co wyraża on swój punkt widzenia (na każdym poziomie narracji!). Jego punkt widzenia może pojawić się *w warstwie frazeologicznej* opowiadania (w układzie narracji, mowie bezpośredniej, cytatach). Perspektywę narratora można odkryć *w organizacji przestrzenno-czasowej* opowiadania, która nieraz zdradza także intencje „ideologiczne”. Punkt widzenia narratora może być wyrażony za pomocą bezpośrednich uwag, komentarzy, sądów moralnych i mieć *charakter ideologiczny*. Właśnie ideologiczny punkt widzenia autora jest godny podkreślenia, określanego przez innych jako funkcja ideologiczna, emotywna, dydaktyczna. Narrator pojawia się również *na planie psychologicznym* opowiadania<sup>32</sup>.

\* \* \*

Bardzo wiele tekstów biblijnych, tak staro- jak nowotestamentalnych, spełnia wymóg „narracyjności” i z wielkim powodzeniem mogą być studiowane za pomocą krytyki narracji. W ich przypadku mamy do czynienia z „teologią narracyjną”<sup>33</sup>. Tym niemniej należy pytać o przydatność i zakres stosowalności nowych metod analizy literackiej w interpretacji Biblii. W innych słowach: czy jest sensowne opanowanie jednego z wielu sposobów analizy literackiej, z całym jego bogactwem, ale również dużym stopniem abstrakcyjności i nieokreśloności, a jeśli tak, to w jakim celu? Z pewnością celem spotkania z tekstem biblijnym nie może być jedynie chęć opisanie formalnej strony tekstu, odkrycia kolejnego modelu lingwistycznego lub potwierdzenia dla modelu już zaproponowanego. Tym, co czytelnika Biblii naprawdę interesuje, jest orędzie, jakie tekst natchniony przynosi, a stąd również analiza [i egzegeza] narracyjna winna ostatecznie prowadzić do orędzia Biblii. Zakłada to swego rodzaju twórcze dostosowanie krytyki narracji i kreatywne jej włączenie do interpretacji tekstów natchnionych.

W praktyce można ograniczyć się do realizacji kilku podstawowych procedur narracyjnych. Poza czynnościami wstępnymi można,

<sup>32</sup> D.B. Howell. *Matthew's Inclusive Story* s. 166–190; podobnie J.D. King s b u r y. *Matthew as Story* s. 33–34. Zob. dalej: M. S t e r n b e r g. *The Poetics of Biblical Narrative* s. 58–71; G. G e n e t t e. *Narrative discourse* s. 255–259. 259nn.

<sup>33</sup> Zob. M. G o ł ę b i e w s k i. *Struktura opowiadania jako podstawowa kategoria egzegezy i teologii narracyjnej*. AK 123:1994 z. 1 s. 58–66.

przykładowo, ograniczyć się do sklasyfikowania, opisanie i oceny poszczególnych bohaterów opowiadania, wyszczególniając wszystko, czego dowiadujemy się o nich w trakcie opowiadania, przypomnijmy: poprzez bezpośredni komentarz narratora, poprzez ukazanie ich zachowania, poprzez ich słowa. Taka analiza okazuje się być bardzo owocna. Inną poważną alternatywą jest narracyjna analiza wątku dramatycznego, intrygi w opowiadaniu, albo — upraszczając — przebiegu zdarzeń, z uwzględnieniem całej złożoności czasowej, przestrzennej, psychologicznej, oraz walorów, wokół których akcja się toczy (warstwa ideologiczna). Refleksja nad funkcją narratora i lektora względem opowiadania pojawia się jako nieodłączny element takiej analizy<sup>34</sup>. Dodatkowo, w końcowej fazie pracy można skorzystać z niektórych modeli lingwistycznych wypracowanych przez semiotyków, a godne polecenia są przede wszystkim: tzw. „program narracyjny” oraz tzw. „model aktantów” A.J. Greimasa (*Aktantenmodell*)<sup>35</sup>.

I ostatnia uwaga. Zdaniem autora metoda historyczno-krytyczna jest w interpretacji tekstów biblijnych narzędziem podstawowym i winna nim pozostać. Dlaczego zatem zabrał głos? W ten sposób autor wyraża przekonanie, iż znajomość nowych metod interpretacji Pisma Świętego, w tym analizy narracyjnej, należy do powinności biblisty, przez co ubogaca on swój warsztat egzegetyczny i teologiczny, i pracę dydaktyczną. Autor wyraża też przekonanie, iż głębsza znajomość zasad analizy narracyjnej może być pożyteczna w pracy duszpasterskiej, a nadto wnieść nową jakość do samodzielnej lektury Biblii.

Lublin

Ks. STEFAN SZYMIK MSF

<sup>34</sup> Jako przykład zob. P. C h a l u p a. *Die Bedeutung der narrativen Analyse für die Bibelarbeit*. W: *Zywe jest słowo Boże*. Metody biblijno-pastoralne. Sympozja 10. Opole 1995 s. 47–56 (streszczenie polskie s. 54–56).

<sup>35</sup> Ogólnie trzeba zaznaczyć, iż modele wypracowane w ramach badań semiotycznych tekstu narracyjnego mogą okazać się bardzo pomocne, stanowiąc cenne dopełnienie analizy narracyjnej, chociaż — o czym nie można zapomnieć — jest to inna wersja „narratologii”, czyli badania mikrostruktury utworu. Zob. Z. M i t o s e k. *Teorie badań* s. 230–231. Wspomniany wyżej dokument PKB również podkreśla zależność analiz narracyjnej i semiotycznej. Zob. *L'interprétation de la Bible* s. 38; podobnie w metodologiach W. Eggera czy H. Langkammera.

Zainteresowany czytelnik może znaleźć wiele cennych uwag w polskich publikacjach: R. Bartnicki. *Ewangelie* s. 59nn, 67–69; H. Langkammer. *Metodologia* s.139–141; zob. dalej: W. Egger, *Methodenlehre* s. 123. 126–127. 131.

Ks. Norbert Mendecki

## TABLICA NARODÓW W Rdz 10

## 1. KRYTYKA LITERACKA

Rdz 10 wlicza 70 narodów, plemion i miast starożytnego świata<sup>1</sup>, wywodzących się od trzech synów Noego: Sema, Chama i Jafeta. Krytyka literacka wyodrębniła wiersze 1a.2–5.6–7.20.22–23. 31–32 stanowiące właściwą tablicę narodów<sup>2</sup>. Formuła wprowadzająca „oto (potomstwo synów, dzieje i inne)...” (por. Rdz 2,4a; 5,1; 11,10.27 i inne) oraz symetryczna budowa wskazują na pochodzenie od źródła P. Inne wiersze, takie jak 1b.8–19.21.24–30 odpowiadają stylowi źródła J.<sup>3</sup> Kapłańską (P) tablicę narodów rozpoczyna formuła „oto potomstwo synów...”, a kończy inna formuła „od nich to wywodzą się ludy na ziemi po potopie”.

## 2. STRUKTURA

Narody zostają podzielone na trzy grupy, pomiędzy trzech synów Noego: Jafeta (w. 2–5), Chama (w. 6–7.20) i Sema (w. 22–23.31). Wiele imion tutaj wymienionych potwierdzają pozabiblijne źródła<sup>4</sup>. Podział dokonany został nie pod względem etnograficznym (A. Schlözer, G.A. Eichhorn)<sup>5</sup>, ale pod względem geograficznym, przy czym polityczne i historyczne względy odgrywały zasadniczą rolę<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Albo 71, jeśli doliczymy Aszszur z w. 11. LXX podaje liczbę 73, por. J. N e l i s, art. *Völkertafel*, w: H. H a a g, *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln 1968, 1851–1853, szczeg. 1851.

<sup>2</sup> C. W e s t e r m a n n, *Genesis* (BKAT I/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 667.

<sup>3</sup> C. W e s t e r m a n n, dz. cyt., 667.

<sup>4</sup> Np. Jafet, Gomer, Madaj i inne. C. W e s t e r m a n n, dz. cyt., 674–675.

<sup>5</sup> H. D o n n e r, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* (Grundrisse zum AT 4/1). Göttingen 1984, 53.

<sup>6</sup> J. S i m o n s, *The „Table of Nations” (Gen. X): Its General Structure and Meaning*. OTS 10, 1954, 155–184, szczeg. 159.



## 2.1 Synowie Jafeta

Synowie Jafeta zamieszkiwali tereny północne i zachodnie od Kanaanu.<sup>7</sup> Medowie (Madaj) Wyżynę Irańską, Gomer (=Kimerowie) i Aszkanaz (=Scytowie) przybyli w VIII w. przed Chr. ze stepów południowej Rosji poprzez Kaukaz do Azji Mniejszej. Tubal (Tyberowie), Meszek. (Moszyci) i Togarma zamieszkiwali od dawien dawna wybrzeże Azji Mniejszej od strony Morza Czarnego, Jonowie, (Jawan) osiedlili się w XI w. przed Chr. na zachodnim wybrzeżu Azji Mniejszej, później nazwą tą oznaczano mieszkańców Grecji i wysp Archipelagu Greckiego. Tiras (Tyras) — (prawdopodobnie późniejsi Tyrenowie (Tyrsenowie) występuje w XIII w. przed Chr. w powiązaniu z „ludami morza”. Elisza oznacza Cypr<sup>8</sup> (por. Kition — od nazwy tego miasta pochodzą Kityjczycy), oraz Tarszisz znajdował się w Hiszpanii albo na Sardynii<sup>9</sup>.

## 2.2 Synowie Chama

Synowie Chama zamieszkiwali tereny południowe od Kanaanu:<sup>10</sup> Kusz (=Etiopia), Misraim (=Egipt), Put (=Libia) oraz południowo-arabskie szczepy (Seba i inne). Kanaan znalazł się pośród synów Chama (por. też Rdz 9,18.22), gdyż w tym czasie, kiedy powstawała tablica narodów (koniec 2. tysiąclecia przed Chr.)<sup>11</sup>, Kanaan należał pod względem politycznym do Egiptu.<sup>12</sup>

## 2.3 Synowie Sema

Pomiędzy synami Jafeta i Chama umieszczono synów Sema. Na uwagę zasługuje fakt, że oprócz Elamu i Aszszuru tablica narodów nie wymienia Babilonii. Dlatego też wielu uważa, że za nazwą Arpachszad kryje się Babilonia.<sup>13</sup> Jako dowód przytacza się nazwę

<sup>7</sup> Por. C. Westermann, dz. cyt., 674–678.

<sup>8</sup> Por. W. Brandenstein, *Bemerkungen zur Völkertafel der Genesis*. Festschrift Debrunner, Bern 1954, 57–83, szczeg. 70–71; inaczej G. Hölscher, *Drei Erdkarten. Ein Beitrag zur Erkenntnis des hebräischen Altertums*. Heidelberg 1949, 45, 55: Elisza=Peloponez.

<sup>9</sup> W. Brandenstein, dz. cyt., 75–79 identyfikuje Tarszisz z Tarssem w Azji Mniejszej.

<sup>10</sup> C. Westermann, dz. cyt., 681–684.

<sup>11</sup> Według Spiegelberga, por. H. Donner, dz. cyt., 53, przypis 4.

<sup>12</sup> H. Donner, dz. cyt., 53–54.

<sup>13</sup> Por. G. Hölscher, dz. cyt., 46–47, 50–51; W. Brandenstein, dz. cyt., 59–60.

Babilończyków *kassidim* (=Chaldejczycy), którzy to w IX w. na południu Mezopotamii założyli różne państwa (*Arpachszad = kszd* oraz *kassidim = ksd*). Według Rdz 11,10–26 Arpachszad uchodził za przodka Abrahama, który z kolei wyruszył z Ur w Chaldei (Rdz 11,31).

Poza ramy tablicy narodów wychodzi Lud, który powinien znajdować się wśród synów Jafeta (zachodnia część Azji Mniejszej).<sup>14</sup> Prawdopodobnie stosunki pomiędzy Lud a Mezopotamią były powodem przyłączenia Lud do synów Sema.<sup>15</sup> P. Jensen przypuszcza, że chodzi tutaj o Lubdu, leżącym w górnym biegu rzeki Tygrys.<sup>16</sup> Aram i jego synowie zamieszkiwali pustynię syryjsko-arabską.

## 2.4 Uzupełnienia

Kapłańska (P) tablica narodów została uzupełniona<sup>17</sup> o nowe dotyczące Kusz (w. 8–12J), Egiptu (w. 13–14J) i Kanaanu (w. 15–19J). Także tekst Sema uzupełniony został genealogią Arpachszada (w. 24–30J).

## 3. CZAS POWSTANIA

Tablica narodów nie przedstawia autentycznej prehistorii narodów ziemi. Raczej bierze pod uwagę jakiś wycinek dziejów ludzkości i na tym tle próbuje odtworzyć obraz etnograficzny prehistorii ludzkości. O jaki czasokres chodzi? Zapewne ten, w którym żył autor tablicy narodów. Autor pominął milczeniem Izrael, Moab, Ammon i Edom, gdyż o początkach tych narodów opowiadają następujące rozdziały Rdz. Inne narody umieścił autor we wcześniejszym okresie, chociaż one pojawiają się dopiero w późniejszym czasie (np. synowie Joktana: Saba i Dedan, por. Rdz 25,3). Ponieważ Chet nie występuje wśród synów Jafeta, znaczy to, że autor nie znał państwa chetyckiego w Azji Mniejszej, które upadło ok. r. 1200 przed Chr. Ponadto wymienione narody: Jawan, Tiras (w. 2) oraz Filistyni (w. 14) wskazują na czasy po r. 1200 przed Chr. Medowie, Kimeroowie i Scytowie pojawiają się na arenie dziejowej dopiero w VIII w., względnie w VII w. przed Chr., dlatego też tablica narodów nie mogła wcześniej powstać jak w VII w. przed Chr. Przynależność Lydyjczyków (Lud w w. 22) do Sema wskazuje na jeszcze późniejsze po-

<sup>14</sup> G. Hölscher, dz. cyt., 51–52.

<sup>15</sup> J. Nélis, dz. cyt., 1852.

<sup>16</sup> Podobnie U. Cassuto, C. Westermann, dz. cyt., 684–685.

<sup>17</sup> C. Westermann, dz. cyt., 686–704.

chodzenie. Dlatego też najlepiej przyjęć ostateczne powstanie tablicy narodów w okresie niewoli babilońskiej, kiedy to Żydzi lepiej zrozumieć mogli własne tradycje narodowo-religijne, porównując je z tradycjami innych narodów.<sup>18</sup> Tablica narodów ma z pewnością długą historię powstawania, która dotychczas nie została należycie opracowana. Przypuszcza się jedynie, że początki tablicy narodów sięgają drugiej połowy drugiego tysiąclecia przed Chr. — Kanaan należał wtedy pod względem politycznym do Egiptu (=Kanaan synem Chama)<sup>19</sup> — a ostateczne „ramy” otrzymała w okresie niewoli babilońskiej.

#### 4. ZNACZENIE

Tablica narodów próbuje wywieść wszystkie narody ziemi od wspólnego przodka, którym jest Noe (por. szczególnie w. 5 i 32; por. też Dz 17,26). Noe zawdzięcza owo rozmnożenie specjalnemu błogosławieństwu Bożemu (por. Rdz 9,1). Dlatego też wszystkie narody ziemi stoją niejako w promieniach owego błogosławieństwa.<sup>20</sup> Izrael zaś został nie tylko wybrany z tej wielkiej palety narodów, ale ponadto ma wobec nich zadanie zbawcze.

*Wiedeń*

*Ks. NORBERT MENDECKI*

**Ks. Andrzej Kowalczyk**

## **DLACZEGO MAREK NAPISAŁ DRUGĄ EWANGELIĘ?**

Dyskusja wokół kolejności powstania Ewangelii synoptycznych nie jest bynajmniej zakończona, jakkolwiek trwa już ponad sto lat. Kościół w starożytności i w wiekach późniejszych aż do niemal końca XVIII w. przyjmował, że pierwszą Ewangelią była Ewangelia Mateusza, a drugą Marka. Na taką kolejność wskazuje większość bardzo starych świadectw o powstaniu Ewangelii, mianowicie: św. Irene-

<sup>18</sup> J. N e l i s, dz. cyt., 1853.

<sup>19</sup> H. D o n n e r, dz. cyt., 53–54, por. też przypis 12.

<sup>20</sup> C. W e s t e r m a n n, dz. cyt., 704–706.

usza (r. 140–202), Orygenes (r. 185–255) i św. Hieronima (r. 349–420). Pierwszym uczonym starożytności, który zajął się problemem różnic w Ewangeliach i ich wzajemną zależnością był św. Augustyn (r. 353–430). Biorąc pod uwagę podobieństwa jakie spotykamy w Ewangeliach synoptycznych doszedł on do wniosku, że pierwszą jest Ewangelia Mateusza, Marek skrócił Ewangelię Mateusza, a Łukasz korzystał z obu Ewangelii. Trzeba dodać, że szczegółowa analiza literacka Ewangelii synoptycznych w dużej mierze potwierdza hipotezę św. Augustyna. Np. znajdujemy niekiedy w nich w tych samych miejscach identyczne bardzo rzadkie słowa, które najłatwiej wyjaśnić właśnie zależnością literacką.

Przyjmowana tradycyjnie opinia o pierwszeństwie Mateusza została po raz pierwszy zakwestionowana przez G. Ch. Storra w roku 1794, a w pierwszej połowie dwudziestego wieku stała się dla wielu biblistów niepodważalnym pewnikiem.

Zobaczmy, jak wyobraża sobie powstanie Ewangelii Marka R. Bultmann<sup>1</sup>, którego opinie wywarły wielki wpływ na współczesną biblistykę. Według niego Ewangelia Marka jest owocem długiego procesu dokonywanego się w łonie pierwotnej gminy. Po śmierci Jezusa, gmina żyła nadal pod wrażeniem Jego działalności i nauki, na zebraniach przypomniano sobie słowa Jezusa i różne wydarzenia z Jego życia. W związku z tym spontanicznie powstawały krótkie utwory przekazywane ustnie, należące do różnych rodzajów literackich, które można uszeregować w dwóch grupach: tradycji słów i tradycji faktów. Do pierwszej grupy Bultmann zalicza: apoftegmaty, czyli krótkie opowiadania zawierające sentencję Jezusa, oraz sentencje niezależne od opowiadania. Do tradycji faktów zalicza on: opisy cudów, opisy historyczne i legendy. Niemal każde z tych rodzajów literackich dzieli jeszcze na podgrupy. Np. apoftegmaty dzieli na kontrowersje, dyskusje szkolne i apoftegmaty biograficzne; sentencje — na: aforyzmy sapiencjalne, prorockie i apokaliptyczne, reguły prawne itd. Według Bultmanna te krótkie utwory niewiele miały wspólnego z Jezusem historycznym, były one wyrazem wiary gminy i powstawały poza kontrolą naocznych świadków. Na podstawie tych utworów nie możemy powiedzieć o Jezusie, Jego życiu i nauce, nic pewnego. Cechą charakterystyczną powstającej w łonie gminy tradycji słów i faktów była jej anonimowość, tendencja do upiększania, teatralność, zamiana materiału narracyjnego na mowę bezpośrednią, powtarzanie, zainteresowanie cudownymi wydarzeniami, natomiast pomijanie chronologii. Te małe utwory przekazywane ustnie zmieniały swoją formę, a następnie krzyżowały się ze sobą, powstawały różne wersje tego samego apoftegmatu, tego samego opowia-

<sup>1</sup> R. B u l t m a n n, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Göttingen, 1921.

dania o cudzie itd. Odmienne środowisko i czas, w jakim powstawał dany utwór, wyciskał piętno na jego języku. Tradycja ustna rosła jak żywy organizm. Z czasem zaczęły pojawiać się te małe utwory również na piśmie, powstawały nawet całe ich zbiory. Ale i one ulegały zmianom. W całym bogactwie ustnego, a także przedewangelicznego pisemnego przekazu Bultmann wyróżnia dwa sposoby przedstawiania Jezusa, dwie zasadnicze tradycje teologiczne: palestyńską i hellenistyczną. Ta druga, związana z gminami o kulturze greckiej, była rozszerzana przez Pawła i Marka. Cechowała ją mitologizacja osoby Jezusa, albo innymi słowami — położenie nacisku na Jego bóstwo oraz wartość zbawczą Jego śmierci i zmartwychwstania. Według Bultmanna tradycja ustna na drodze swojego rozwoju dążyła w sposób naturalny do ustalenia na piśmie. Tego dzieła — zredagowania Ewangelii pisanej — dokonał właśnie jako pierwszy Marek. Nie był on prawdziwym autorem Ewangelii. Jego praca polegała na zebraniu istniejących już małych form literackich oraz ich grup w jedną księgę, połączenia ich przy pomocy nieznacznych tylko retuszy w jedno spójne opowiadanie. Marek — twierdzi Bultmann — korzystał w swojej pracy redakcyjnej z obydwu tradycji teologicznych: palestyńskiej i hellenistycznej.

W tej koncepcji tradycji ustnej i powstania Ewangelii Marka jest jednak dużo elementów wątpliwych, a nawet niemożliwych do przyjęcia. Pierwszym z nich to pozbawienie tradycji ustnej wartości historycznej. Nie wiadomo dlaczego Bultmann nie zakorzenia tej tradycji w nauczaniu Jezusa i w gminie przedpaschalnej. Również w sposób apriorystyczny wyłącza on tradycję spod kontroli naocznych świadków życia Jezusa, a zwłaszcza apostołów, którzy byli specjalnie przez Jezusa przygotowywani do głoszenia Ewangelii. Twierdzenie o spontanicznej i anonimowej twórczości gminy opiera Bultmann na fakcie różnic w Ewangeliiach, ale różnice te można tłumaczyć także w inny sposób. W każdym bądź razie to nie jest wcale takie pewne, że odbiorcy tradycji ustnej traktowali ją w sposób bezkrytyczny, a odpowiedzialni za jej przekazywanie byli obojętni na jej treść. Innym błędnym twierdzeniem Bultmanna jest wyróżnianie dwóch tradycji: palestyńskiej i hellenistycznej. Dane literackie nie wskazują na tego rodzaju dualizm. Wreszcie należy podkreślić, że Bultmannowska wizja rozwoju tradycji w sposób linearny, w jednym kierunku, którego ukoronowaniem jest Ewangelia pisana, nie jest zgodna z wynikami refleksji nad tradycją ustną współczesnych uczonych, jak np. Wenera Kelbera.<sup>2</sup> Dzisiaj raczej uważa się, że utwory przekazu ustnego nie tylko mogły się rozrastać, ale również mogły być skracane. Poza tym należy stwierdzić, że określone przez Bultmanna rodzaje literackie w ramach tradycji faktów i tradycji

<sup>2</sup> W. Kelber, *Tradition orale et écriture*, Paris 1991.

słów są czysto hipotetyczne. Poszukiwanie przez Bultmanna formy oryginalnej małych jednostek przekazu ustnego jest np. wg Kelbera z góry skazane na niepowodzenie, ponieważ w tradycji ustnej trudno w ogóle mówić o jakiejś ustalonej formie oryginalnej. Właśnie cechą przekazu ustnego jest pewna zmienność formy i treści.

Trzeba przyznać, że za pierwszeństwem Ewangelii Marka przemawiają co najmniej dwa poważne argumenty: że jest ona najkrótszą Ewangelią oraz że nie posiada dwóch bardzo ważnych fragmentów — ewangelii dziecięctwa obejmującej dwa rozdziały i kazania na górze obejmującego aż trzy rozdziały. Czy jest możliwe — pytają się zwolennicy jej pierwszeństwa aby Marek, znając Ewangelię Mateusza, świadomie opuścił te fragmenty? B. H. Streeter, opowiadając się za istnieniem przed Mateuszem nie tylko Ewangelii Marka, lecz również źródła Q i dwóch innych źródeł, był zdania, że tylko lunatyk mógłby przyjąć takie świadome opuszczenie.<sup>3</sup> A jeśli Marek nie znał Ewangelii Mateusza — czy jest możliwe, aby w tradycji, z której czerpał, a była to tradycja ta sama, z której czerpał Mateusz, nie było nic na temat dziecięctwa Jezusa ani żadnego większego fragmentu wchodzącego w skład kazania na górze? Zwykle za pierwszeństwem Marka podaje się jeszcze inny argument: Ewangelia Marka jest skoncentrowana na cudach Jezusa, jest najmniej teologicznie rozwiniętą. Np. W Ewangelii Mateusza Piotr wyznaje wiarę w Jezusa-Mesjasza i zarazem Syna Boga żywego (16, 16), natomiast w Ewangelii Marka Piotr odpowiada Chrystusowi jedynie: „Ty jesteś Mesjasz” (8,29). A ponadto Marek w tejże samej perykopie nie wspomina nic o obietnicy prymatu Piotra, podczas gdy Mateusz ma na ten temat trzy wiersze. W tym miejscu należy dodać, że Marek nie posiada wielu przypowieści na temat królestwa niebieskiego. Czy nie należało by się spodziewać w drugiej Ewangelii teologii bardziej rozwiniętej niż w pierwszej?

W każdym bądź razie opowiadając się za tradycyjną kolejnością Ewangelii należy wyjaśnić, dlaczego Marek znając Ewangelię Mateusza napisał drugą, o wiele krótszą?

Odpowiedź na to pytanie — broniąc pierwszeństwa Mateusza — starają się dać zwolennicy teorii Griesbacha: W. R. Farmer, D. L. Dungan i B. Orchard. Według teorii J. J. Griesbacha opublikowanej w r. 1789 Ewangelia Marka powstała jako skrót istniejących już wcześniej Ewangelii Mateusza i Łukasza — pierwszą była Ewangelia Mateusza. Do takich wniosków doprowadził Griesbacha przede wszystkim fakt istnienia w Mk tzw. konfacji, czyli formuł składających się z dwóch „połówek”, z których jedna występuje u Mt a druga

<sup>3</sup> B. H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins*, London 1924, s. 158.

u Łk; por. Mt 8, 16: „Z nastaniem wieczora”; Łk 4, 40: „O zachodzie słońca”; Mk 1,32: „Z nastaniem wieczora, gdy zaszło słońce”.

Teoria Griesbacha miała niegdyś wielkie powodzenie, przyjmowała ją np. szkoła tybingeńska. W latach sześćdziesiątych podjął ją na nowo i rozwinął Farmer.<sup>4</sup> Jednym z głównych argumentów przeciwko pierwszeństwu Marka jest według niego zgodność Mateusza i Łukasza przeciwko Markowi w materiale Markowym. Skrót w Ewangelii Marka Farmer wyjaśnia tym, że Marek oparł się w kompozycji Ewangelii na kazaniu apostoła Piotra, które zaczyna się właśnie od chrztu Jezusa (por. Dz. Ap.1, 21—22), oraz że chciał on usunąć większość tradycji żydowskiej znajdującej się w dwóch pierwszych Ewangeliiach.<sup>5</sup>

D. L. Dungan znajduje jeszcze inny motyw; według niego Marek chciał usunąć sprzeczności, jakie dostrzegał w tych Ewangeliiach; np. dwie różne ewangelie dzieciństwa.<sup>6</sup>

Natomiast B. Orchard mocno podkreśla, że Ewangelia Marka właściwie nie miała być trzecią Ewangelią, ale streszczeniem nauczania Piotra, który posługiwał się Ewangeliami: Mateusza i Łukasza; brak u Marka wielu perykop znajdujących się w poprzednich Ewangeliiach jest wynikiem opuszczania ich przez Piotra.<sup>7</sup> Uważa on, że teorie o pierwszeństwie Marka powstały na gruncie szerzących się w dobie Oświecenia uprzedzeń do tradycji Kościoła i w istocie nie opierają się na przekonujących dowodach literackich. Orchard, idąc za Griesbachem, uważa, że wyraźnym dowodem korzystania przez Marka z Ewangelii Mateusza i Łukasza jest porządek perykop w tych trzech Ewangeliiach: Marek raz jest zgodny z Mateuszem raz z Łukaszem. Dlaczego Piotr posługuje się dwoma Ewangeliami? Dlatego dwoma — wyjaśnia Orchard — aby swoim autorytetem zaświadczyć o prawdziwości Ewangelii Łukaszej napisanej dla pogan.

Orchard mocno podkreśla, że teoria o pierwszeństwie Marka nie znajduje oparcia w świadectwach starożytnego Kościoła, natomiast już świadectwo Papiasza mówi o Ewangelii Marka jako odzwierciedleniu katechezy Piotrowej. Papiasz pisze: „Także te sprawy poruszył prezbiter Marek stawszy się tłumaczem Piotra, zapisał wszystko dokładniej cokolwiek sobie przypomniał, jednak nie po kolei o słowach i czynach Pana. Nie widział bowiem Pana ani nie poszedł za Nim, lecz dopiero później za Piotrem. Ten znów układał swoje

<sup>4</sup> W. R. F a r m e r, *The Synoptic Problem*, New York 1964.

<sup>5</sup> W. R. F a r m e r, *Jesus and the Gospel, Tradition, Scripture and Canon*, Philadelphia 1982, 165n.

<sup>6</sup> D. L. D u n g a n, *Mark — The Abridgements of Matthew and Luke*, w: *Jesus and Man's Hope*, red. D. H i d i d i a n, t. 1, Pittsburg 1970, 88n.

<sup>7</sup> B. O r c h a r d, *Matthew, Luke and Mark*, Manchester 1976.

nauki według potrzeb (słuchaczy), jednak nie w ten sposób, by zamierzał przedłożyć zestaw słów Pana. Dlatego też nie wina Marka w tym, że niektóre rzeczy tak napisał, jak je przechował w pamięci. Cała jego troska była w tym, by z tego, co usłyszał (od Piotra), nic nie opuścił ani przekazał niewiernie”. Za teorią Griesbacha jeszcze bardziej wyraźnie przemawia starożytne świadectwo Klemensa Aleksandryjskiego: „Po publicznym głoszeniu słowa przez Piotra w Rzymie i ich przepowiadaniu w duchu Ewangelii, mieli się niektórzy jego słuchacze do Marka zwrócić z prośbą, aby spisał jego naukę, ponieważ już od dawna towarzyszy Piotrowi i ma jego słowa w pamięci. Marek więc spełnił ich prośby i dał im Ewangelię. Gdy Piotr dowiedział się o tym, ani go nie strofował, ani go do tego zachęcał”.

Z najstarszych świadectw wynika, że Ewangelia Marka była drugą z kolei — po Ewangelii Mateusza. Tak na temat powstania Ewangelii Mateusza i Marka pisze św. Ireneusz ok r. 202: „Otóż Mateusz dla Hebrajczyków napisał i wydał Ewangelię w ich ojczystym języku, podczas gdy Piotr i Paweł w Rzymie ewangelię opowiadali i zakładali Kościół. Po ich odejściu Marek, uczeń i tłumacz Piotrowy, przekazał nam również na piśmie to, co Piotr głosił”. Według Klemensa Aleksandryjskiego (r. 150—215) najpierw miały powstać te Ewangelie, które posiadają rodowody Jezusa, a więc Mateusza i Łukasza. Ale uczeń Klemensa i jego następca w Szkole Aleksandryjskiej, wielki uczyony starożytności chrześcijańskiej — Orygenes (r. 185—255) jest innego zdania. Pisze on: „Na podstawie tradycji dowiedziałem się w sprawie czterech Ewangelii, które jedynie jako niewątpliwie uznaje Kościół Boży, że pierwszą z nich pisał ongi celnik, a potem apostoł Jezusa Chrystusa, Mateusz, że wydał ją dla wiernych pochodzenia żydowskiego, a pisał w języku hebrajskim. Drugą zaś jest Ewangelia według Marka, który ją ułożył według wskazówek Piotra...”

Trzeba jednak powiedzieć, że obrońcy teorii Griesbacha, jakkolwiek mają sporo racji, np. jeśli chodzi o usuwanie tradycji żydowskiej z Ewangelii przeznaczonej dla pogan, nie potrafią wyjaśnić w sposób przekonujący braku ewangelii dziecięstwa, kazania na górze i wielu przypowieści o królestwie.

Powodem napisania drugiej Ewangelii mógł być zamiar dostosowania Ewangelii pisanej do wymogów greckich kanonów literackich. Taki wniosek nasuwa się w związku z hipotezą B. Standaerta,<sup>8</sup> który stara się wykazać, że Ewangelia Marka posiada strukturę zgodną z zasadami retoryki sformułowanymi przez Kwintyliana. Według Kwintyliana mowa powinna dzielić się na pięć części: (1) wprowa-

<sup>8</sup> B. Standaert, *L'Évangile selon Marc, Composition et genre littéraire*. Nijmegen 1984.



dzenie; (2) narratio, czyli przedstawienie danych; (3) argumentatio; (4) refutatio, czyli wyciągnięcie wniosków; (5) conclusio. Właśnie pięć takich części widzi Standaert w drugiej Ewangelii. Pierwszych trzynaście wierszy stanowi wprowadzenie. Narratio to część Ewangelii od 1,14 do 6,13. Mamy tutaj najważniejsze tematy, które będą później rozwijane: tożsamość Jezusa i żądanie pojęcia za Nim. Zarysowuje się akcja dramatu. Część 6,14–10,52 to narratio. Rozpoczyna się ona od podstawowego pytania: Kim Jezus jest? — i dzieli się na trzy sekcje: sekcję chleba (6,30–8,21), której głównym tematem jest godność Jezusa, sekcję 8,27–9,13 zbudowaną koncentrycznie, której tematem jest obok godności Jezusa także objawienie apostołom ich powołania do naśladowania Jezusa, wreszcie sekcję trzecią 9,30–10,45 poświęconą wymaganiom, jakie Jezus stawia swoim uczniom. Czwarta część 11,1–15,47 czyli działalność Jezusa w Jerozolimie, męka i śmierć zawiera rozwiązanie dramatu. Opowiadanie o zmartwychwstaniu Jezusa w 16,1–8 to epilog dzieła. Standaert uważa, że punktem centralnym Ewangelii Marka jest perykopa o sądzie Heroda o Jezusie (6,14–16), wokół niej koncentrycznie ułożone są inne perykopy. Ponadto uważa on, że także inne części mają strukturę koncentryczną.

Niestety, stwierdzamy, że druga Ewangelia nie odpowiada kanonom Kwintyliana, tak jak to Standaert widzi. Np. dlaczego opowiadanie o działalności Jezusa w Jerozolimie i o męce należy rozumieć jako refutatio, czyli wyciągnięcie wniosków? Trudno też zgodzić się z tezą o budowie koncentrycznej. Jeśli już mamy wskazać punkt centralny Ewangelii, to narzuca się zupełnie inny — mianowicie wyznanie wiary przez Piotra w 8,29 albo przemienienie Jezusa w 9,2–8. Chyba jednak nie wymagania retoryki stały u podstaw tej Ewangelii.

Dotychczasowe próby wyjaśnienia skrótów Markowych nie są więc w pełni udane, niemniej wydaje nam się mimo wszystko, że bezpośrednia zależność literacka Marka od Mateusza jest bardziej prawdopodobna od innych rozwiązań i że należy te próby podejmować w dalszym ciągu. Za pierwszeństwem Mateusza przemawiają bardzo poważne argumenty, nie licząc tych, opartych na starożytnych świadectwach, mianowicie podkreślane przez zwolenników teorii Griesbacha: konflacje w Ewangelii Marka i niezgodność Mateusza z Łukaszem w materiale Markowym. Myślę, że jeszcze raz warto, może nieco w innym aspekcie, zastanowić się nad usuwaniem przez Marka tekstów Mateuszowych związanych z tradycją żydowską, albo może lepiej — ze środowiskiem żydowskim; oraz przeanalizować usuwanie pewnych Mateuszowych tekstów w związku z potrzebą nowej koncepcji ewangelizacji związanej z nowym adresem — światem pogańskim.

Ze świadectw starożytnego Kościoła odnośnie do Ewangelii wynika, że Ewangelia Mateusza napisana była dla Żydów, natomiast Ewangelia Marka dla słuchaczy apostoła Piotra w Rzymie, którymi byli niewątpliwie głównie poganie. Analiza Ewangelii Marka wskazuje na to, że jej adresaci nie znali zwyczajów żydowskich. Np. w związku z polemiką Chrystusa z faryzeuszami na temat obmywania rąk, Marek wyjaśnia: „Faryzeusze bowiem, i w ogóle Żydzi, trzymając się tradycji starszych, nie jedzą, jeśli sobie rąk nie obmyją, rozluźniając pięść. I gdy wrócą z rynku, nie jedzą, dopóki się nie obmyją. Jest jeszcze wiele innych zwyczajów, które przejęli i których przestrzegają, jak obmywanie kubków, dzbanków, naczyń miedzianych” (7,3–4). Takich wyjaśnień Żydzi nie potrzebowali. I rzeczywiście zacytowanych wierszy nie ma w Ewangelii Mateusza w perykopie paralelnej w 15,1–9. Zwroćmy uwagę, że Marek pisze tutaj o Żydach w trzeciej osobie, jako o narodzie słuchaczom obcym. Głoszenie Ewangelii w środowisku pogańskim postawiło problem przystosowania Ewangelii Mateusza do tego środowiska. Pierwsza Ewangelia była zbyt mocno związana z tematyką żydowską. Znaczne jej fragmenty mogły nie interesować pogan, a nawet ze względu na ich koloryt żydowski mogły ich razić. Do takich fragmentów można by zaliczyć między innymi: genealogię Jezusa, perykopy o stosunku Jezusa do Prawa ST, krytykę pobożności faryzejskiej, mowę przeciwko faryzeuszom i uczonym w Piśmie.

Mateusz na samym początku swojej Ewangelii wykazuje, że Jezus był Żydem i pochodził z rodu Dawida. Pierwsze zdanie jego Ewangelii brzmi: „Rodowód Jezusa Chrystusa, syna Dawida, syna Abrahama”. Dla niego i dla jego żydowskiego audytorium była to sprawa zasadnicza: z rodem Dawida łączyły się obietnice mesjańskie. Ale czy genealogia Jezusa mogła interesować Rzymian? Kim dla Rzymian był Abraham albo Dawid? Dlatego Marek nie umieszcza genealogii w swojej Ewangelii. Warto w tym miejscu podkreślić, że Łukasz, który również pisze dla pogan, Abrahama traktuje jedynie jako jedno z ogniw w genealogii, a całą genealogię doprowadza aż do Adama.

Drugi temat, który z pewnością nie interesował Rzymian w takiej mierze co Żydów, to stosunek Jezusa do Prawa ST. Mateusz poświęca mu wiele miejsca. Prawo ST było dla Żydów Prawem Bożym, drogą zbawienia; uważali oni, że jest ono wieczne. Jezus wypowiedział się na temat Prawa, a zatem należało przedstawić sprawę dokładnie. Przede wszystkim Mateusz uspakaja swoich słuchaczy: Jezus nie zniósł Prawa nawet domaga się większej sprawiedliwości, czyli doskonałości moralnej, od tej, którą reprezentują faryzeusze uważający się za stróżów Prawa. Mateusz zanim przejdzie do redakcji zbioru nowego Prawa w kazaniu na górze, umieszcza słowa

Jezusa: „Nie sądźcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5,17). Dużo miejsca w kazaniu na górze zajmuje sześć antytez, w których Jezus przeciwstawia starym przepisom nowe zasady postępowania. Zaczynają się one od formuły: „Słyszeliście, że powiedziano przodkom... A Ja wam powiadam” lub podobnej. Czy było konieczne przedstawiać Rzymianom, którzy nie znali Prawa ST, jak Jezus wypowiadał się na temat Prawa? Tym bardziej, że niektóre z jego przepisów ogłaszał jako nie obowiązujące. Nic dziwnego, że Marek opuszcza perykopę o stosunku Jezusa do Prawa ST wraz ze wspomnianymi antytezami. Również Łukasz teksty te opuszcza.

Wreszcie Jezusowa krytyka faryzeuszów i uczonych w Piśmie. W Ewangelii Mateusza mamy oprócz licznych polemik z uczonymi w Piśmie i faryzeuszami długą mowę skierowaną przeciwko nim w rozdz. 26. Zawiera ona aż 36 wierszy. Chrystus demaskuje w niej pychę i obłudę faryzeuszów i uczonych w Piśmie używając bardzo ostrych sformułowań: „obludnicy”, „ślepi wodzowie”, „głupi i ślepi”, „plemię zmijowe”. W Ewangelii skierowanej do Żydów tego rodzaju fragment musiał się znaleźć, uczeni w Piśmie i faryzeusze byli bowiem rzeczywistymi przywódcami narodu. Dla przeciętnego Żyda opinia faryzeuszów o Jezusie była obowiązująca, a przynajmniej bardzo ważna. Niestety, opinia ta była negatywna. Mateusz musiał wyjaśnić swoim słuchaczom, gdzie należy szukać przyczyn tej negatywnej opinii — otóż należy szukać w ich zakłamaniu, w nienawiści do Jezusa, który nie obawiał się odsłonić całej prawdy o nich. Krytyka faryzeuszów i uczonych w Piśmie była potrzebna w przepowiadaniu Ewangelii Żydom, ale nie była już tak samo potrzebną w przepowiadaniu Rzymianom. Nawet więcej, mogła wywołać niepotrzebnie niechęć do Żydów, czego apostołowie sobie z pewnością nie życzyli. O swego rodzaju antysemityzmie w gminie rzymskiej można wnioskować z rozdziału jedenastego Listu św. Pawła do Rzymian. Po cóż było więc rozpisywać się o żydowskich przywódcach i dodawać czerni do ich obrazu? Znowu więc nic dziwnego, że Marek 36 wierszy tej mowy Jezusa redukuje do zaledwie czterech wierszy nie powtarzając ani jednego z ostrych sformułowań (por. Mk 12,37–40). Należy dodać, że Łukasz w swojej Ewangelii dla pogan idzie w tym wypadku dokładnie śladami Marka redukując mowę przeciwko uczonym w Piśmie i faryzeuszom do tych samych czterech wierszy (por. Łk 20,45–47).

Wspomnieliśmy o nastrojach antysemickich w gminie rzymskiej. Otóż niewątpliwie Marek liczy się z tymi nastrojami i dlatego nie włącza do swojej Ewangelii wiele takich sformułowań znajdujących się w Ewangelii Mateusza, które w złym świetle przedstawiają Żydów. Np. w perykopie o nowym żądaniu znaku (Mk 8,10–13/Mt

16,1–4) Jezus w Mt nazywa Żydów „plemieniem przewrotnym i wiarołomnym”, podczas gdy u Mk mówi jedynie: „Czemu to plemię domaga się znaku, żaden znak nie będzie dany temu plemieniu”. W opowiadaniu o cudownym uzdrowieniu epileptyka (Mk 9,14–29/Mt 17,14–21) w zdaniu, które u Mt brzmi: „O plemie niewierne i przewrotne!” — Marek opuszcza słowo „przewrotne”. W perykopie o oszczerstwach uczonych w Piśmie (Mk 3,22–30/Mt 12,22–27) Marek opuszcza między innymi słowa: „Plemię żmijowe! Jakże wy możecie mówić dobrze, skoro źli jesteście? Przecież z obfitości serca mówią usta” (Mt 12,34). Marek opuszcza też najbardziej antyjudajistycznie brzmiący tekst Mateuszowy znajdujący się w opisie procesu Jezusa przed Piłatem (Mk 15,1–17/Mt 27,11–28): „(Piłat) wziął wodę i umył ręce wobec tłumu, mówiąc: «Nie jestem winien krwi tego Sprawiedliwego. To wasza rzecz». A cały lud zawołał: «Krew Jego na nas i na dzieci nasze»” (Mt 27,24–25). Bardzo surowo osądza Jezus swój naród w opowiadaniu Mateuszowym o uzdrowieniu sługi setnika (Mt 8,5–13): „Zaprawdę, powiadam wam: U nikogo w Izraelu nie znalazłem tak wielkiej wiary. Lecz powiadam wam: Wielu przyjdzie ze Wschodu i Zachodu i zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim. A synowie królestwa zostaną wyrzuceni na zewnątrz — w ciemność; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów” (Mt 8,10–12). Marek prawdopodobnie nie chce tej negatywnej opinii Jezusa o Żydach rozpowszechniać wśród pogan i dlatego opuszcza całe to opowiadanie.

Trzeba jednak stwierdzić, że zamiar zredukowania w Ewangelii dla pogan tematyki żydowskiej oraz wyeliminowanie z niej, o ile to możliwe, elementów antyjudajistycznych nie tłumaczy w całości powstania Ewangelii Marka. W drugiej Ewangelii brak jest wielu tekstów, których usunięcie trudno wytłumaczyć taką właśnie racją. A poza tym jest w niej zmieniona kolejność wielu zachowanych perykop Mateuszowych.

Wydaje się, że następnym powodem powstania drugiej Ewangelii była zmiana samej koncepcji przepowiadania. Nowe środowisko — środowisko pogan wymagało przepracowania treści kerygmatu. Nie chodzi oczywiście o jakieś nowe prawdy wiary albo usunięcie prawd wiary już głoszonych, ani też o rezygnację z jakichś zasad etycznych. Chodzi raczej o rozłożenie akcentów albo jeszcze lepiej: o ukazanie dzieła Chrystusowego z nowego punktu widzenia.

Ewangelia Mateusza była mocno związana z Pismem Świętym ST. Jednym z głównych celów Mateusza było wykazanie, że Jezus wypełnia Pismo. Formuła „A stało się to wszystko, aby wypełniło się słowo powiedziane przez proroka...” powtarza się w jego Ewangelii jak refren. Wszystkich wyraźnych cytatów u Mt jest 41. Otóż z pewnością Rzymianin nie był zbyt zainteresowany spełnieniem się

proroctw powtarzanych w małym izraelskim narodzie leżącym gdzieś na końcu znanego mu świata. Już na pierwszy rzut oka widzimy, że Marek bardzo wiele Mateuszowych cytatów ze ST opuszcza.

Tego rodzaju odejście od motywacji biblijnej w głoszeniu Ewangelii w środowisku pogańskim zauważamy porównując np. pierwsze kazanie św. Piotra do Żydów w Jerozolimie (Dz 2,14–36) i kazanie św. Pawła w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13,16–41) z kazaniem św. Pawła w Atenach (Dz 17,22–31). Św. Piotr trzy razy powołuje się na ST cytując z niego aż 11 wierszy. Św. Paweł przemawiając w Antiochii Pizydyjskiej w synagodze cytuje ST siedem razy zaznaczając wyraźnie, że Bóg wyprowadził Izraelowi Zbawiciela z potomstwa Dawida zgodnie z obietnicą. Ale w przemówieniu do Greków w Atenach nie powołuje się ani jeden raz na ST i nic nie wspomina o obietnicach danych Żydom; tutaj kładzie akcent na to, że „Bóg wzywa teraz wszędzie i wszystkich ludzi do nawrócenia”, a uwierzytelnieniem tego wezwania jest cud wskrzeszenia z martwych Jezusa (por. w. 31).

Zwracając się do pogan Kościół pierwotny musiał niewątpliwie zmienić koncepcję przepowiadania, tzn. tak sformułować swoje orędzie, aby ono odpowiadało oczekiwaniom pogan albo przynajmniej było bliższe ich sytuacji egzystencjalnej. Rzymianin nie mógł być zainteresowany realizacją obietnic Bożych danych Żydom, ale mogła go pociągnąć do Jezusa obietnica zbawienia dla każdego przez wiarę w Niego, mogła go pociągnąć prawda o objawieniu się Boga w Jezusie. Prawdopodobnie w przepowiadaniu Piotra, na pierwszy plan nie zostaje wysunięte spełnienie się Pisma w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa-Mesjasza, ale zostaje wysunięta prawda o synostwie Bożym Jezusa i o Jego zbawczej ingerencji na rzecz człowieka, a samo przepowiadanie staje się bardziej „dobrą nowiną” niż „nauką”. Właśnie ten nowy sposób przepowiadania Marek, sekretarz Piotra, miał prawdopodobnie ukazać w swoim dziele. Czyż nie wskazuje na to użycie przez Marka terminu „ewangelia”? W Ewangelii Mateusza znajduje się on tylko 4 razy, podczas gdy u Marka aż 8 razy. Zwróćmy uwagę na różnicę, jaka występuje w pierwszym sumarium działalności Jezusa w Galilei u Marka w stosunku do Mateusza. Pierwszy ewangelista pisze: „Odtąd począł Jezus nauczać i mówić: „Nawracajcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie” (Mt 4,17); natomiast Marek pisze: „(Jezus) Mówił: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię!” (Mk 1,15). Dodajmy, że termin Ewangelia u Łukasza występuje tylko dwa razy w Dz, w Ewangelii Jana w ogóle nie występuje, natomiast 69 razy

w Listach św. Pawła, raz w Listach św. Piotra (1 P 4,17) i raz w Apokalipsie.

Być może też w przepowiadaniu Piotra w Rzymie do pogan na pierwsze miejsce, jeśli chodzi o motywy wiarygodności Ewangelii, wysuwają się nie teksty biblijne, ale cuda Jezusa. Byłoby to zupełnie uzasadnione. W każdym bądź razie nie można się dziwić, że Marek piszący dla pogan kładzie większy akcent na cuda niż na przepowiednie proroków. To skoncentrowanie się na cudach Jezusa nie jest więc, jak się często twierdzi, znakiem pierwotności tej Ewangelii i nie rozwiniętej jeszcze teologii, ale wynikiem zmiany koncepcji przepowiadania związanej ze zmianą audytorium.

Podkreślenie w przepowiadaniu tematu „dobrej nowiny” miało też ze swojej strony uzasadnienie biblijne; w ST znajduje się pięć proroctw o głoszeniu dobrej nowiny: w Iz 40,9; 52,7; 60,6; 61,1 oraz w Ps 95,3. Konieczność zmiany koncepcji przepowiadania kieruje zainteresowanie Marka — a może Piotra — do tych tekstów. Co jest przedmiotem ewangelii według tych proroctw?

Przedmiotem dobrej nowiny np. w Iz 40,1—11 jest przyjście Boga z wielką mocą dla zbawienia swojego ludu. Taka treść Ewangelii odpowiada nowym wymaganiom. Marek postanawia przeredagować Ewangelię Mateusza w świetle tego proroctwa. A zatem głównym tematem zwłaszcza w pierwszej części, do wyznania wiary Piotra (Mk 8,27—30), czyni przyjście Boga w Jezusie. Marek opowiadając o cudach Jezusa stara się przekonać czytelnika, że jest On pełnym mocy Synem Bożym. Na 111 perykop aż 43 ma jako temat tajemnicę Jezusa. Marek nie tylko umieszcza w swojej Ewangelii przede wszystkim wydarzenia mówiące o boskiej godności Jezusa, ale ponadto tak je opracowuje, aby zasugerować, że świadkowie życia Jezusa nie zdawali sobie sprawy z tego, kim On naprawdę był. Np. z tekstu Ewangelii Mateusza usuwa te zdania, z których wynikałoby zrozumienie tajemnicy Jezusa przez apostołów; por.: Mk 4,13/Mt 13,16—17; Mk 6,45—52/Mt 14,33; Mk 8,29/Mt 16, 16.

Ewangelia Mateusza związana była ściśle z typologią wyjścia, z typologią drugiego Mojżesza, z założenia miała być nową, mesjańską Torą.<sup>9</sup> Żydzi w czasach Chrystusa czekali na „Proroka jak Mojżesz”, którego Bóg miał im dać zgodnie z obietnicą zapisaną w Pwt 18,15: „Pan, Bóg twój, wzbudzi ci proroka spośród braci twoich, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał”. Spodziewali się też nowego wyjścia — w tym wypadku wyjścia z niewoli rzymskiej, spodziewali się wielkich wydarzeń na pustyni, cudów na rzecz Izraela. Pierwotna gmina w Jerozolimie jest przekonana, że proroctwo o „Proroku jak Mojżesz” spełnia się na Jezusie, jest przekonana, że działalność

<sup>9</sup> A. K o w a ł c y k, *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii św. Mateusza*, Gdańsk 1993.

Jezusa to nowe wyjście. Ale wyjście to nie polega na wyzwoleniu politycznym — jest ono wyjściem z niewoli grzechu. Mateusz pisząc o Jezusie dla Żydów wybiera z Jego z życia to, co Go upodobało do Mojżesza: prześladowanie w dzieciństwie, moc czynienia cudów, ogłoszenie Prawa, brak wiary w narodzie wybranym w posłannictwo zesłanego przez Boga Przywódcy. Bierze on nawet pod uwagę to, ile razy autor natchniony wspomina o pewnych wydarzeniach w dziejach wyjścia — i tyle samo razy pisze o nich w swojej Ewangelii. Np. w relacji do dwukrotnego nakarmienia ludu na pustyni mięsem przepiórek pisze on o dwukrotnym rozmnożeniu chleba i ryb na pustyni; w relacji do działalności Mojżesza na czterech różnych szczytach górskich, pisze o czterokrotnym pobycie Jezusa na jakiejś górze; w relacji do dziesięciu zwycięstw Mojżesza nad poganami pisze o dziesięciu zwycięstwach Jezusa nad szatanem itd. Również tematyka kazań Jezusa jest w dużej mierze związana z tematyką zawartych w Pięcioksięgu przepisów. Najwyraźniej widać to w kazaniu na górze (Mt 5–7), które w dużej części jest po prostu interpretacją Dekalogu i innych nakazów i zakazów znajdujących się w Kodeksie Synaickim, czyli w rozdz. 19–23 Księgi Wyjścia. W Ewangelii Mateusza Jezus jest zresztą nie tylko nowym Mojżeszem, ale także Nowym Jozuem — Jezus przez swoją mękę i zmartwychwstanie zdobywa królestwo niebieskie. Mateusz buduje strukturę swojego dzieła również w relacji do opisu zdobycia ziemi obiecanej.

Marek niezupełnie uwalnia się od literackich schematów i założeń Ewangelii Mateusza, jednak koncepcja tej Ewangelii jako nowej Tory pozostającej w ścisłej relacji z Pięcioksięgiem nie odpowiada mu. Nowa koncepcja przepowiadania — koncepcja „Dobrej nowiny” o przyjsciu na świat Syna Bożego w celu zbawienia człowieka domagała się również nowego dzieła pisanego o Jezusie. Należało uczynić z niej bardziej Ewangelię — tak zresztą Marek nazywa swoje dzieło (por. 1,1) — należało skoncentrować uwagę czytelnika na nadprzyrodzonej mocy Jezusa, ograniczyć treść doktrynalną. Marek usuwa więc z Ewangelii Mateusza ewangelię dziecięctwa (Mt 1–2), zamazywała bowiem obraz przyjścia Boga pełnego mocy, oraz usuwa wiele pouczeń etycznych i przypowieści. Dlaczego usuwa całe kazanie na górze? Odpowiedzieć na to pytanie możemy po dogłębnej analizie poszczególnych jej perykop; przyczyny będą różne zależne od treści perykopy, mianowicie: zbyt silne powiązanie z problemem prawa ST lub konieczność wyjaśnień ze względu na trudną treść danej perykopy. Na ten temat pisałem szerzej w artykule „Próba wyjaśnienia różnic w kompozycji Mt – Mk”<sup>10</sup>.

Podsumowując te rozważania stwierdzamy, że Marek — współpracownik apostoła Piotra w środowisku pogan w Rzymie, miał

<sup>10</sup> „Studia Theologica Varsaviensia” 31/1 (1993) 77–116.

kilka powodów, ażeby napisać drugą Ewangelię: pierwszy powód to zbyt ściśle powiązanie Ewangelii Mateusza ze środowiskiem żydowskim i z tematyką żydowską, zbyt podkreślony w tej Ewangelii problem Prawa; drugi powód to zbyt mocne akcenty antyjudajstyczne w Ewangelii Mateusza; trzeci powód to dostosowanie Ewangelii pisanej do nowej koncepcji przepowiadania — według której należało kosztem pouczeń etycznych i analogii z Torą położyć większy nacisk na dobrą nowinę o Jezusie Synu Bożym — Zbawicielu człowieka.

Nie bez znaczenia w tym wypadku jest fakt, że Łukasz trzeci ewangelista, też piszący dla pogan, ukazuje obraz Jezusa-Zbawiciela jeszcze wyraźniej. Tylko u niego mamy termin *Soter* — Zbawiciel (2 razy) oraz *soteria* i *soterion*. A zatem Marek jest na linii rozwoju przepowiadania ujętego w tym aspekcie od Mateusza do Łukasza.

Gdańsk

Ks. ANDRZEJ KOWALCZYK

Wojciech Słomski

## EKUMENIZM W NOWYM TESTAMENCIE

Ruch ekumeniczny zrodził się we współczesnym podzielonym chrześcijaństwie, w podzielonym Kościele Jezusa Chrystusa. W Nowy Przymierzu należy szukać korzeni tego współczesnego *ekumenicznego cudu*. Co więcej cały Nowy Testament jest jednym wielkim wołaniem o jedność uczniów Pańskich. Było ono przez wieki niezauważalne i dlatego z winy samych chrześcijan powstały w Kościele rozłamy trwające do czasów obecnych. Z winy samych chrześcijan narastała i utrwalala się niechęć i nawet nienawiść jednych do drugich, brak szacunku, tolerancji, fanatyzm religijny, prześladowania czy wojny religijne.

Rozłamy miały swój początek już w czasach apostołskich. Paweł w listach, napominał, prosił o zachowanie jedności; „*Błagam was, bracia, w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, abyście wszyscy mówili to samo i aby nie było wśród was rozłamów. Żyćcie w zgodzie, bądźcie wszyscy tej samej myśli i tego samego ducha. Każdy z was mówi: ja jestem od Pawła, a ja od Apollosa; ja od Kefasa, a ja Chrystusa. Czyż Chrystus jest podzielony?*” (por. 1 Kor 1, 10–13). W podobnym tonie pisze do Galatów: „*Wszyscy bowiem zostaliście*



ochrzczeni, aby wejść w jedność z Chrystusem i przyoblec się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety. Wszyscy jesteście kimś jednym w Chrystusie” (Ga 3, 27–28). Kościołowi w Efezie przypomina: „Starajcie się strzec jedności ducha, którą jest pokój. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest: jeden Bóg i Ojciec wszystkich” (Ef 3,4–6).

Wezwanie do jedności uzasadnia Paweł ważnymi racjami. Jest jedno Ciało to znaczy Kościół, złożony z wielu różnych członków a mimo to stanowiących organiczną całość (por. 1 Kor 12,12), jeden jest chrzest, który niejako wszczepia w Chrystusa i włącza w Jego Mistyczne ciała — Kościół. Sakrament chrztu również dzisiaj, w trwającym dialogu ekumenicznym chrześcijan, stanowi najmocniejszą podstawę przyszłej jedności Kościoła. Jest tylko jeden Pan, czyli Jezus Chrystus, w którego wszyscy wierzą i skupiają się wokół Niego. On zburzył mur separacji rozdzielający ludzi. Dzięki Jego krwi za nas przelanej ci, którzy byli oddaleni, zbliżają się do siebie, a tym samym i do Boga pojednani. „Wszystko to pochodzi od Boga, który pojednał nas ze sobą za pośrednictwem Chrystusa” (2 Kor 5,13). Najbardziej zwartą wspólnotę tworzą chrześcijanie skupiający się wokół stołu Pańskiego, wokół Eucharystii. Podkreślał to Paweł: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem (społecznością) Krwi Chrystusowej? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem (społecznością) w Ciele Chrystusowym? Ponieważ jeden jest chleb, my, ilu nas jest, stanowimy jedno ciało, wszyscy bowiem jesteśmy uczestnikami jednego chleba” (1 Kor 10,16–17). W języku greckim słowo *społeczność* — *udział* określane jest słowem *koinonia*, które oznacza wspólnotę. Tak więc uczestnicząc w Eucharystii uczniowie mają tworzyć wspólnotę trwałą, mocną, nierozdzieloną. Taką wspólnotę tworzyli pierwsi chrześcijanie, jak świadczą o tym Dzieje Apostolskie: „Trwali oni w nauce apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach” (Dz 2, 42).

Bardzo ważne są te przytoczone powyżej teksty, lecz nie najważniejsze. Najsilniej przemawia stanowisko samego Jezusa z Nazaretu. Jego sposób działania, Jego postawa w stosunku do ludzi pogardzanych za odmiennosc przekonań, ale nade wszystko Jego słowa nakazujące jedność są przykładem, więcej — są wezwaniem do jednoczenia podzielonego Kościoła. I dziwne się wydaje to, iż przez wieki chrześcijanie czytający i słuchający Ewangelii nie umieli czerpać przykładu za postawy Jezusa Chrystusa, który w każdym swoim słowie, w każdym dokonany cudzie ukazywał łagodność, wyrozumiałość, miłość do wszystkich ludzi. Nie potępiał nikogo, nie pogardzał nikim, ani poganinem, ani Samarytaninem. Gdy spotkał Samarytankę przy studni, nie okazał jej wzgardy, nie zbył milczeniem,

lecz przeciwnie rozmawiał życzliwie i przekonał o tym, że to On jest oczekiwanym Mesjaszem zapowiadającym nowy, duchowy sposób oddawania czci Bogu. Uczniowie, żywiący jeszcze w sercu przekazaną im niechęć do Samarytan, nie mogli wyjść z podziwu, że ich Mistrz i Nauczyciel rozmawia z kobietą i to w dodatku z Samarytanką (por. J 4,1–30).

W ewangelii Łukasza znajdujemy też przypowieść o Miłosiernym Samarytaninie. Człowieka pobitego przez zbójców i zostawionego na półmarcie przy drodze nie poratował ani kapłan, ani lewita, lecz właśnie Samarytanin. Przypowieść ta świadczy dobitnie, że Jezus nie znał pojęcia fanatyzmu religijnego i nie tolerował go także u innych. Łamał postawy nienawiści, głosił konieczność powszechnej miłości, obejmującej wszystkich, także wrogów i nieprzyjaciół. *„A ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół, dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą. Tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie, ponieważ Ojciec sprawia, że słońce wschodzi nad złymi i dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych”* (Mt 5,44–45). Na potwierdzenie powyższych słów Jezus Chrystus życie swoje ofiarował za grzechy świata, aby wszystkich pojednać z Ojcem: dobrych i złych, sprawiedliwych i niesprawiedliwych, przyjaciół i nieprzyjaciół. Natomiast w modlitwie arcykapłańskiej, tak się modlił do Ojca: *„Proszę nie tylko za nimi, ale, także za tymi, którzy dzięki ich słowu wierzyć będą we Mnie, aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojciec we Mnie, a Ja w Tobie. Niech stanowią jedno, aby świat uwierzył, że Ty mnie posłałeś”* (J 17,20–21).

Współczesny ruch ekumeniczny, zapoczątkowany przez Kościoły ewangelickie, do którego nader czynnie włączył się po Soborze Watykańskim II Kościół rzymskokatolicki, nie może być uważany tylko za wynikający z warunków i okoliczności, w których żyjemy, za próbę przeciwstawienia się laicyzacji, czy praktycznemu ateizmowi. Nie ulega wątpliwości, iż w świecie nasila się fala obojętności religijnej, wzrasta sekularyzacja oraz duża grupa ludzi żyje tak, jakby nie było Boga. Wzrasta niezmiernie sceptycyzm i postawy relatywizujące, głoszące, iż wszystko jest względne, nie tylko prawdy wiary, ale także zasady moralności, dla których nie znajduje się obiektywnych podstaw, gdyż człowieka uważa się za ich jedyne twórcę, a więc za kogoś, kto może je dowolnie zmieniać.

Jest prawdą, że chrześcijaństwo powinno się jednoczyć, aby skutecznie tym postawom się przeciwstawić, gdyż rozbite i zwalczające się nawzajem nie potrafi i nie jest zdolne tego dokonać. Przed pogodnym, pojednanym, zjednoczonym chrześcijaństwem staje do zrealizowania poważne zadanie: zapewnienia i utrzymania w świecie sprawiedliwości i pokoju, pomoc w przezwyciężaniu napięć między narodami, w likwidacji podziałów rasowych, konfliktów, napięć,

zbrojeń itp. Te wszystkie ważne zadania wołają poważnym głosem o jedność. Nie one jednak stanowią najmocniejszą podstawę jednoczenia się Kościoła Chrystusowego. Źródłem i podstawą jedności jest Biblia, a szczególnie Nowy Testament i zawarte w nim przykazanie miłości Boga i bliźniego oraz prośba Jezusa Chrystusa, aby wszyscy, którzy w Niego wierzą, stali się jedno, jak On ze swym Ojcem, a Ojciec z Nim, aby świat uwierzył (por. J 17,20–21). W Biblii tkwią więc najmocniejsze korzenie ekumenizmu.

Warszawa

WOJCIECH SŁOMSKI

## SŁOWO TOWARZYSTWA BIBLIJNEGO W POLSCE NA ŚWIĘTO BIBLIJ 1996

*„Wstanę i pójdę do ojca mego” (Łk 15,18)*

Hasłem tegorocznego Ekumenicznego Święta Biblii, Ekumenicznych Sobót, Niedzieli i Dni Biblijnych są słowa z Ewangelii św. Łukasza, wypowiedziane przez syna marnotrawnego:

*„Wstanę i pójdę do Ojca mego” (Łk 15,18).*

Siostry i Bracia! Uczynmy te słowa swoimi. Powtórzmy je. Niechaj każdy w duszy i w sercu wypowie te słowa jako najbardziej indywidualne i osobiste. My, chrześcijanie, też jesteśmy marnotrawnymi dziećmi Boga — naszego Jedyne Ojca. Świadczą o tym bolesne podziały między nami — jakże widomy znak naszego oddalenia nie tylko od siebie, ale i od Boga.

Towarzystwo Biblijne w Polsce, skupiające 11 Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, w tym i Kościół Rzymskokatolicki, pragnie tym swoim dorocznym „Słowem” zachęcić wszystkich wierzących w Chrystusa, by rozpoznali w sobie samych marnotrawnych synów i córki. Prośmy, by Bóg udzielił nam wszystkim ducha pokuty i łaski nawrócenia. Prośmy, by w latach przed Wielkim Jubileuszem, przed Rokiem 2000 wszyscy wierzący w Chrystusa zbliżyli się do siebie i pojednali. Przez Proroka Joela Pan mówi: „Wyleję Ducha mego na wszelkie ciało” (Jl 3,1). Niechaj tak się stanie. Niech Bóg udzieli wszystkim swoim marnotrawnym dzieciom Ducha, wzajemnego przebaczenia i pojednania, niech nas zgromadzi w jednym, nie podzielonym Kościele. Błagajmy Pana, by w tych latach przedjubileuszowych Pan wylał na wszystkich chrześcijan łaskę jedności.

Pierwszym warunkiem zbliżenia się do Boga jest zbliżenie do Biblii, w której On jest obecny. Bóg objawia się nam najbardziej poprzez swoje Słowo. Poprzez Nie spotyka się z nami, przemawia do nas, poucza, karci, oświeca i prowadzi. Dla chrześcijanina, dla ucznia Chrystusa nie ma innej drogi, jak przyłgnąć całym sercem do Biblii.

W Liście Apostolskim *Tertio Millennio Adveniente* Papież Jan Paweł II pisze, iż wszyscy chrześcijanie powinni „z odnowionym zapalem powrócić do Biblii”. Towarzystwo Biblijne w Polsce czerpie z tych słów nowe natchnienie do swojej ekumenicznej służby organizując — już po raz trzeci z kolei — ogólnopolskie Ekumeniczne Święto Biblii, Ekumeniczne Soboty, Niedziele i Dni Biblijne. Zachęcamy dziś wszystkich chrześcijan do przyłgnięcia do Biblii, do wytrwałej lektury Pisma Świętego, do osobistych i wspólnotowych spotkań ze Słowem Bożym, do codziennego odkrywania Biblii jako czystego źródła życia duchowego (Por. KO 25).

Tym, którzy Biblię mają, lecz Jej nie czytają przypominamy słowa księcia egzegetów św. Hieronima: „nieznajomość Pisma św. jest niezajomością Chrystusa”. Zapatrzonym tylko w mądrość tego świata przypominamy zdanie polskiego Horacego — Macieja Kazimierza Sarbiewskiego, iż Biblia jest ważniejsza, mądrzejsza i wspanialsza niż „tysiąc Iliad czy Eneid”.

Dzień, w którym nie bierzemy do ręki Biblii — to dzień stracony, każdego dnia podążajmy wytrwale na spotkanie z naszym Bogiem i Panem, obecnym w swoim wiecznie trwałym Słowie.

W tegoroczne Ekumeniczne Święto Biblii, u progu Ekumenicznych Dni Biblijnych prosimy pokornie wszystkich Czytelników i Słuchaczy niniejszego „Słowa”, by w te dni majowe nie tylko „z odnowionym zapalem powrócili do Biblii”, ale by w Niej rozpoznali jedyną Księżę Życia i Mądrości.

Bracia i Siostry! W te Dni na targowisku świata raz jeszcze rozpoznajmy Biblijne Słowo Prawdy i nie pozwólmy żadnemu Słowu Pana upaść na ziemię. Niech ono będzie naszym światłem, mocą, wytrwaniem i zwycięstwem.

TOWARZYSTWO BIBLIJNE W POLSCE

## SPRAWOZDANIA i WIADOMOŚCI

---

Ks. Jerzy Chmiel

### 50. ZJAZD STUDIORUM NOVI TESTAMENTI SOCIETATIS (Praga 1995)

W dniach 31 lipca—4 sierpnia 1995 r. w Pradze miał miejsce jubileuszowy zjazd Studiorum Novi Testamenti Societatis (SNTS). Właściwie jubileusz był większy, pierwsza bowiem myśl założenia takiego międzynarodowego towarzystwa skupiającego badaczy NT, pod nazwą „New Testa-

ment Society”, powstała już w 1937 r. w łonie organizacji „Faith and Order”, a spotkanie organizacyjne odbyło się u zarania II wojny światowej we wrześniu 1939 r. Dopiero jednak po wojnie wznowiono działalność: I zjazd miał miejsce w Oksfordzie w 1947 r. Odtąd towarzystwo zaczęło występować pod obecną nazwą: Studiorum Novi Testamenti Societas.

Z początku protestancka, a obecnie międzykonfesyjna, SNTS spotkała się w jubileuszowej atmosferze w Pradze, gdzie na Uniwersytecie Karola (założonym w 1348 r.) istnieją trzy wydziały teologiczne: protestancki, katolicki i husycki. Można zatem mówić — po 50 latach praktyki — o atmosferze prawdziwie ekumenicznej, co rzeczywiście ma pokrycie w faktach.

Wykład inauguracyjny wygłosił w pięknej auli Carolinum o. A. Vanhoye SI, przewodniczący SNTS na okres 1995–96, pt. „Teleiosis Chrystusa — główny punkt kapłańskiej chrystologii Hbr”.

Referaty na sesjach (półplenarnych) wygłosili (podaję w porządku chronologicznym):

K.-G. Sandelin (Abo-Turku, Finlandia): „Jezus — tradycja a bałwochwalstwo”.

H. Klein (Sibiu, Rumunia): „Zapowiedź sądu o wymóg miłości. Łk 6,24–26.27 w orędziu wczesnego chrześcijaństwa”.

H.C. Kee (Filadelfia): „Syn Człowieczy: zarłok i pijak. Analiza Q 7:18–35” (=Łk 7,18–35).

I.H. Marshall (Aberdeen): „Zbawienie, łaska i uczynki w późniejszych pismach Corpus Paulinum”.

J. Zumstein (Zurych): „Proces relektury w literaturze Janowej”.

M. Dumais (Ottawa): „Zbawienia poza wiarą w Jezusa Chrystusa? Uwagi na temat trzech fragmentów Dz.”

B.M.F. Van Iersel (Nijmegen): „Słońce, księżyc i gwiazdy w Mk 13,24–25”.

M.J.J. Menken (Utrecht): „Początki Starego Testamentu, Cytat w J 7, 38”.

M. Bachmann (Niemcy): „Druga Niewiasta. Synchroniczne i diachroniczne uwagi do Ga 4,21–5,21”.

M. Franzmann (Armidale, Australia): „Powtórne narodzenie jako Chrystus a rytuały wtajemniczenia weselnej komnaty w Ewangelii Filipa”.

S.E. Porter (Sheffield): „Studia nowotestamentalne i analiza dyskursu, Przegląd ostatnich badań”.

Ü. Schnelle (Halle — Wittemberga): „Oczyszczenie świątyni i chrystologia Ewangelii Janowej”.

Ważną rolę spełniają podczas każdego zjazdu SNTS liczne grupy seminarnyjne. Podczas zjazdu praskiego było ich 18 (w nawiasie nazwiska kierowników):

1. Wczesne pisma żydowskie a Nowy Testament (P. van der Horst i J.W. van Henten).

2. Zwoje znad Morza Martwego a początki chrześcijaństwa (J.H. Charlesworth i H. Lichtenberger).

3. Archeologia Nowego Testamentu (R.A. Batey i R. Oster).

4. Grecko-rzymski kontekst początków chrześcijaństwa (D.L. Balch i H.C. Kee).

5. Jezus historyczny (H.-D. Betz i W. Horbury).

6. Problem synoptyczny (D.Z. Dungan i A. Fuchs).

7. Ewangelia Mateusza (R. Feldmeier i D.A. Hagner)

8. Ewangelia Marka (C. Breytenbach i A. Yarbro Collins).

9. Łukasz — Dzieje: opowiadanie i nowe stworzenie (D. Marguerat i D. Moessner).

10. Pisma Janowe (R.A. Culpepper i M.J.J. Menken).
11. Paweł i diaspora żydowska (J.M.G. Barclay i F. Siegert).
12. Korespondencja do Tesaloniczan (J. Beutler i K.P. Donfried).
13. Apokaliptyka w Nowym Testamencie (C.H. Giblin i J.-W. Taeger).
14. Wspólnoty chrześcijańskie i judaizm (G. Rochais i M. Quesnel).
15. Krytyka tekstualna (D.C. Parker).
16. Etyka Nowego Testamentu (R.B. Hays i W. Schrage).
17. Hermeneutyka i tekst biblijny (J.W. Voelz i B.C. Lategan).
18. Treść i problemy nowotestamentalnej teologii (H. Hübner i P. Pokorný).

Ekumeniczne modlitwy poranne były prowadzone kolejno przez husytę (Z. Sázava), katolika (J. Swetnam SI) i protestanta reformowanego (M. Carrez).

Miłe wrażenie na członkach zjazdu pozostawiło zwiedzenie Galerii Narodowej na zamku w Hradczanach, koncert w Muzeum Narodowym, na którym wystąpił z recitalem znany czeski pianista R. Kvapil, i oficjalne przyjęcie wydane przez Uniwersytet Karola w pięknym, stylowym pałacyku na Wyspie Zofin. Od strony organizacji zjazdu czuwał z dobraną ekipą P. Pokorný, z wydziału teologii protestanckiej, kończący kadencję przewodniczącego SNTS 1994.

Dokonano wyboru przewodniczących SNTS na następne lata i miejsc przyszłych zjazdów. Na rok 1996 przewodniczącym został wybrany G.N. Stanton (Londyn), a na rok 1997 U. Luz (Berno). Zjazd w 1996 r. odbędzie się w Strasburgu (6–9 sierpnia), w 1997 r. w Birmingham (4–8 sierpnia), a na 1998 przewidziano Kopenhagę.

W jubileuszowym zjeździe praskim wzięło udział ok. 300 członków i zaproszonych gości. Z Polski byli obecni członkowie: ks. prof. S. Pisarek (PAT) oraz niżej podpisany,

*Kraków*

*Ks. JERZY CHMIEL*

**Ks. Jerzy Chmiel**

## **NAUKI BIBLIJNE A WSPÓŁCZESNA SOCJOLOGIA. MIĘDZYNARODOWE SEMINARIUM INTERDYSCYPLINARNE (EMMETTEN 1995)**

W uroczej miejscowości Szwajcarii centralnej, Emmetten (800 m npm.), położonej nad Jeziorem Czterech Kantonów, Szwajcarskie Towarzystwo Teologiczne urządziło w dniach 14.–17. września 1995 r. międzynarodowe seminarium interdyscyplinarne „Teologia chrześcijańska a współczesna socjologia”.

Czytelnika RBL zainteresuje przede wszystkim tematyka biblijna obecna na tymże seminarium. W programie były przewidziane dwie grupy robocze (groupes de travail, workshops): 1. ST i socjologia, 2. NT i socjologia. Ponieważ okazało się, że zbyt mało biblistów zgłosiło swój udział w tym spotkaniu, dlatego połączone te dwie grupy w jedną: nauki biblijne a socjologia.

Wygłoszono następujące referaty z ciekawą i pouczającą dyskusją:

E. Kellenberger, szwajcarski proboszcz zajmujący się bibliastyką, opracował ciekawy temat z bogatą literaturą: „Osadnictwo na wzgórzach izraelskich w okresie żelaza I”.

C. Hardmeier, z Uniwersytetu w Greifswald, mówił „O literaturze socjologicznej na temat proroków przy końcu epoki królewskiej”.

J. Chmiel zaproponował mocno dyskutowany temat „Socjofonia» na przykładzie święta Szawuot — Pentecostes”.

I wreszcie Z. Sázava, z wydziału teologii husyckiej Uniwersytetu Karla w Pradze mówił o „Nowotestamentalnej eschatologii jako normie”.

Uroczu położone centrum konferencyjne Seeblick w Emmetten wpływało stymulująco na dyskusję nad referatami i choć nie było wielu uczestników, to jednak zwrócono uwagę na potrzebę uwzględniania aspektów socjologicznych przy interpretacji tekstów biblijnych. Warto przy okazji przypomnieć, że Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej o interpretacji Pisma świętego w Kościele z 1993 r. podkreśla rolę socjologicznego podejścia (approche) do Biblii (por. I D 1). Jakkolwiek trzeba pamiętać o pewnym ryzyku, na jakie narażają się egzegeci, będący zwolennikami socjologicznego podejścia do Biblii, to jednak ten aspekt otwiera przed egzegezą szerokie perspektywy i przynosi wiele korzyści. Wykorzystanie modeli dostarczanych przez różne dyscypliny socjologiczne zapewnia egzeziezie biblijnej — i w ogóle interpretacji Biblii — cenną możliwość ciągłego odnawiania się, pod warunkiem, że nie będzie się naginać tekstu biblijnego do stampowych modeli socjologicznych.

Mam wrażenie, że takie niestampowe modele socjologiczne w odniesieniu do analizy tekstu Biblii zostały zaproponowane na międzynarodowym seminarium interdyscyplinarnym w pięknej scenerii pomiędzy szczytami Pilatus, Bürgenstock, Rigi, niedaleko przełęczy Gottharda, 400 m nad Jeziorem Czterech Kantonów, gdzie Szwajcarzy wspominają początki swego wolnego kraju.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

## KOMUNIKAT TOWARZYSTWA BIBLIJNEGO W POLSCE

Dnia 26 marca 1996 r. odbyło się w siedzibie Towarzystwa Biblijnego w Warszawie posiedzenie Komitetu Krajowego Towarzystwa Biblijnego w Polsce (dalej KKTB), w skład którego wchodzi Kościoły:

Kościół Katolicki, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Polskokatolicki, Kościół Starokatolicki Mariawitów, Kościół Ewangelicko-Reformowany, Kościół Ewange-

licko-Methodystyczny, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, Kościół Chrześcijan Baptystów, Kościół Zielonoświątkowy i Społeczność Chrześcijańska.

Obradom przewodniczył Wiceprzewodniczący Komitetu Krajowego ks. Jerzy Banak (Kościół Katolicki).

Posiedzenie zaszczylicy swą obecnością: J.Em. Metropolita Bazyli Doroszkiewicz Prawosławny Metropolita Warszawski i Całej Polski (Kościół Prawosławny — Patron Towarzystwa Biblijnego w Polsce) i członek honorowy Towarzystwa Biblijnego w Polsce J.E. Ks. Bp Zdzisław Tranda (Kościół Ewangelicko-Reformowany), który rozpoczął posiedzenie modlitwą i Słowem Bożym.

Sprawozdanie z działalności Towarzystwa Biblijnego za okres od 21 listopada 1995 do 26 marca 1996 roku przedstawiła Dyrektor Generalny Towarzystwa Biblijnego w Polsce, Pani Barbara Enholt-Narzyńska. W swoim wystąpieniu zatytułowanym: „Pismo św. księgą wspólnoty” wskazała na trzyletni okres działalności Towarzystwa Biblijnego w nowej strukturze organizacyjnej. Zmiany te wzbogaciły naszą posługę biblijną i nadały jej nową jakość. Szczególnie jesteśmy Bogu wdzięczni za dar ekumenicznego braterstwa, w służbie Pismu św., które pozwoliło nam na podjęcie inicjatywy ekumenicznego wydania Pisma św. na Jubileusz chrześcijaństwa w roku 2000, łącznie ze wszystkimi Kościołami reprezentowanymi w KKTb. Widowym znakiem naszych wspólnych poczynań niech będzie wydany ostatnio, przez J.E. Ks. Bp. K. Romaniuka wspólnie z Towarzystwem Biblijnym w Polsce: „Czwarty Rozdział Ewangelii Łukasza, komentarz biblijny dla potrzeb ekumenicznych obchodów Jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa”.

Jezus Chrystus przemienia naszą codzienność i otwiera horyzonty nadziei. W ten sposób usiłujemy odpowiedzieć na wyzwania naszych czasów, świadomi, że bez Pisma św. nie można zrozumieć rzeczywistości ludzkiej, potrzebującej zbawienia. Dlatego tak ważne było dla nas w ciągu minionych trzech lat doświadczenie wspólnoty ekumenicznej, dobrej współpracy, co pozwoliło nam na stałe wprowadzić Ekumeniczne Niedziele, Soboty i Dni Biblijne, święcone wspólnie ze wszystkimi Kościołami w maju każdego roku w całej Polsce. Przyjęto też program Ekumenicznych Dni Biblijnych dla Warszawy, obchodzącej 400-lecie swej stołeczności w roku bieżącym.

W związku z upływem kadencji wybrano nowe władze Towarzystwa Biblijnego. Przewodniczącym KKTb został ponownie Ks. prof. dr Witold Benedyktowicz (Kościół Ewangelicko-Methodystyczny), Wiceprzewodniczącym Ks. mgr Jerzy Banak (Kościół Katolicki), Skarbnikiem Ks. prot. Mikołaj Lenczewski (Kościół Prawosławny). Wybrano Komisję Rewizyjną w składzie: Ks. prof. dr hab. Zachariasz Lyko — Przewodniczący, Ks. Prezbiter Henryk Sacewicz i Ks. Witold Szymański — członkowie.

Do składu Komitetu przyjęto trzech nowych członków: Ks. Henryka Sacewicza, reprezentującego Kościół Zborów Chrystusowych, Ks. Rektora Gustawa Cieślara z Kościoła Chrześcijan Baptystów, oraz Ks. mgr. Zbigniewa Kamińskiego z Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego.

Gośćmi zebrania byli biskupi ze Starokatolickiego Kościoła Mariawitów: J.E. Ks. Bp Antoni Nowak i J.E. Ks. Bp Ludwik Jabłoński.

W imieniu przedstawicieli Kościołów członków KKTb życzenia obfitego Bożego błogosławieństwa Wiceprzewodniczącemu KKTb ks. mgr. Jerzemu Banakowi z okazji Jego pięćdziesiątych urodzin, serdecznego oddania dla sprawy ekumenizmu i Pisma św. w naszym kraju złożyli: J.Em. Metropolita Bazyli Doroszkiewicz Prawosławny Metropolita Warszawski i Całej Pol-



ski (Kościół Prawosławny), J.E. Ks. Bp Zdzisław Tranda (Kościół Ewangelicko-Reformowany) i Dyrektor Generalny Towarzystwa Biblijnego w Polsce Pani Barbara Enholz-Narzyńska (Towarzystwo Biblijne w Polsce). Zebranie KKTB zakończono modlitwą i błogosławieństwem.

N E K R O L O G

---

**Ks. Jerzy Chmiel**

### **ŚP. KS. FRANCESCO VATTIONI (1922–1995)**

Biblista i orientalista włoski, ks. prałat Francesco Vattioni urodził się 3.II 1922 r. w miejscowości Orzinuovi, koło Brescii. Szkołę podstawową, gimnazjum i liceum oraz studia teologiczne w diecezjalnym seminarium duchownym odbył w Brescii, pięknym mieście w Lombardii, u stóp Alp Bergamskich, starożytnym mieście Brixia, założonym już w VI wieku przed Chr. przez Gallów. Wyświęcony na kapłana 17.III 1945 r., został posłany na studia do Rzymu, gdzie w latach 1946–1949 uzyskał na Papieskim Ateneum Angelicum (dziś uniwersytecie) licencjat teologii. W tym też czasie studiował jako hospes na wydziale orientalistycznym Papieskiego Instytutu Biblijnego (Biblicum), by następnie w latach 1949–1952 zdobyć tamże licencjat nauk biblijnych.

Od 1955 r. zaczął pisywać do czasopism naukowych. W latach 1958–1960 był redaktorem „Rivista Biblica” i pracował przy tłumaczeniu Starego Testamentu dla Sacra Bibbia w wyd. Mariettiego. W latach 1969–1971 otrzymał zlecenie pracy przy rewizji tekstu oficjalnego przekładu biblijnego Konferencji Episkopatu Włoch. Od r. 1968 pracował przy poprawie tekstu Wulgaty w ramach Papieskiej Komisji dla Neo-Wulgaty. W r. 1974 kierował edycją włoskiej wersji Biblii Jerozolimskiej dla Edizioni Dehoniane w Bolonii i wydawnictwa Borla.

Brał udział w naukowych podróżach na Bliski Wschód, zajmując się badaniami epigraficznymi z dziedziny semitystyki, co było wręcz jego naukową pasją.

W r. 1967 został prywatnym docentem (libera docenza) filologii biblijnej i przez 5 lat prowadził lektoraty języka hebrajskiego, aramejskiego i greki biblijnej w wydziale humanistycznym Uniwersytetu Rzymskiego. Od r. 1977 do swojej emerytury w r. 1992 pracował w Instytucie Orientalistycznym w Neapolu zrazu jako profesor zaproszony (incaricato), a na-

stępnie jako profesor zwyczajny języka i literatury hebrajskiej biblijnej i średniowiecznej.

Do końca życia zawsze czynny mimo trudności respiratoryjnych, brał aktywny udział również w duszpasterstwie przy rzymskim kościele S. Lorenzo in Lucina.

W listopadzie 1995 r. wskutek powikłań chorobowych związanych z odychaniem został hospitalizowany w rzymskim szpitalu S. Giacomo. Prosił, by go przewieziono do rodzinnej ziemi bresciańskiej, pragnął tam, w swoim rodzinnym gnieździe, złożyć swoje kości. Spełniono jego życzenie i tam też w szpitalu Gussago, k. Bresci, dokończył pracowitego żywota 13.XII 1995 r. *Fidelis servus et prudens.*

Spośród spuścizny naukowej ks. prof. Vattioniego na szczególną uwagę zasługuje niezwykle wydawnictwo, a mianowicie 21 tomów (plus 2 suplementy) serii wydawniczej „Sangue e antropologia”, której był redaktorem naukowym. Seria ta była pokłosiem ośmiu sympozjów organizowanych przez Centro Studi Sanguis Christi, którego sponsorem jest Zgromadzenie Misjonarzy Najświętszej Krwi i Pia Unione del Preziosissimo Sangue (Rzym, Via Narni 29). Wydawnictwo to jest bogatą dokumentacją naukową dotyczącą tematu roli Krwi Jezusa w dziele zbawienia. Obejmuje około 500 artykułów pióra ponad 200 autorów, wśród których często pojawia się nazwisko Vattioniego.

Oto bibliograficzny opis tych tomów:

- *Sangue e antropologia biblica*, I–II, Roma 1981
- *Sangue e antropologia nella patristica*, I–II, Roma 1982
- *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana*, I–III, Roma 1983
- *Sangue e antropologia nella liturgia*, I–III, Roma 1984
- *Sangue e antropologia riti e culto*, I–III, Roma 1987
- *Sangue e antropologia nella teologia*, I–III, Roma 1989
- *Sangue e antropologia nella teologia medievale*, I–III, Roma 1991
- *Sangue e antropologia nel Medioevo*, I–II, Roma 1993.

W przygotowaniu jest tom zawierający posthuma Francesco Vattioniego.

Ks. profesor Francesco Vattioni, kapłan i uczony, tak jak Jego Święty Patron *pauper et humilis*, był przyjacielem polskich teologów, zwłaszcza biblistów studiujących i mieszkających w Rzymie. Dlatego należy Mu się to pośmiertne wspomnienie w polskim periodyku biblijnym.

*Requiescat in pace in expectatione resurrectionis!*

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

R E C E N Z J E

---

*Satelitarny atlas Ziemi Świętej*, Ilustrowany suplement do Student Map Manual. Tom I. Zdjęcia i kartografia satelitarna Richard Cleave. Przekład: Bogusław Dąbrowski. Rohr Productions Nikozja, Cypr. Levant

Foundation Poland, Podkowa Leśna 1993, ss. 273+zestaw 160 przeźroczy+wideo-kaseta.

Omawiany Atlas stanowi rodzaj fotograficznego przewodnika po Ziemi Świętej (wraz z Transjordanią, Synajem i egipską Delta), w którym fascynujący obraz uzupełniony został niezbędnym tekstem. Umieszczono w *Atlasie* 196 zdjęć lotniczych i panoram oraz zdjęć jednostkowych, prezentujących niezwykle wprost efekty. *Atlas* jest rezultatem wieloletniej pracy dr R.L.W. Cleave'a, który posłużył się tu również obrazami satelitarnymi, zarejestrowanymi podczas przelotu satelity „Landsat 5” (NASA) o godz. 9 rano w dniu 18 stycznia 1987 roku.

Jak zaznaczono w tytule, *Atlas* pomyślany został jako uzupełnienie wcześniej już wydanego opracowania, tj. *Student Map Manual*,<sup>1</sup> stanowiącego istotną pomoc dla studentów i badaczy zainteresowanych problematyką archeologii biblijnej i bliskowschodniej. Nie jest to jednak typowy atlas geograficzny, gdyż dość schematycznie potraktowane mapy oddają zjawiska osadnicze właściwe dla poszczególnych okresów archeologiczno-historycznych, a towarzyszą im staranne zestawienia źródeł, referencji biblijnych, nawiązań do wydarzeń historycznych oraz liczne indeksy. Mapy są wprawdzie wielobarwne, lecz całość dość skromna edytorsko. Dopiero *Supplement* (czyli omawiany tu *Atlas*) stanowi prawdziwy rarytas wydawniczy. Jest to opracowanie, które ze względu na swe walory graficzne powinno znaleźć się w posiadaniu wszystkich zainteresowanych przeszłością Ziemi Świętej oraz w bibliotekach odpowiednich instytucji naukowych. Trzeba też dodać, iż polska wersja językowa *Atlasu* ukazała się jednocześnie z wydaniem angielskim i niemieckim (cały nakład wydrukowany został bardzo starannie w Tajlandii).

Z informacji zawartych w przedmowie do wydania polskiego wynika, iż „obrazy satelitarne, które chociaż wyglądają jak zdjęcia, nie zostały jednak wykonane aparatem fotograficznym. Odpowiednie urządzenia satelitarne odczytywały względną jasność niewielkich wycinków terenu i przypisywały im wartość numeryczną. Cyfrowy opis każdego wycinka został w formie cyfrowej wprowadzony do komputera, a następnie przetworzony”. Oprócz „pionowych”, dwuwymiarowych obrazów Ziemi Świętej zarejestrowanych przez satelitę „Landsat 5”, umieszczono też w *Atlasie* ujęcia „pochyle”, dające efekt trójwymiarowy, uzyskany przy pomocy komputerów. Nadto zamieszczono też szereg ciekawych ujęć normalnego typu, głównie starożytnych budowli i innych zabytków. Podobnie jak we wspomnianym *Student Map Manual*, dwuwymiarowe ujęcia „pionowe” (a więc mapy satelitarne) prezentowane są w układzie „na wschód”, do czego czytelnik musi się dostosować. Również układ *Atlasu* dostosowany jest do *Student Map Manual*, a także komentarz słowny (Przegląd biblijno-historyczny) stanowi odniesienie do zastosowanej tam koncepcji. Mimo tego *Atlas* tworzy odmielną całość i może być wykorzystywany całkowicie niezależnie.

Polska edycja *Atlasu* przygotowana została bardzo starannie, zarówno jeśli chodzi o tłumaczenie tekstu komentarza, jak i uzupełnienia w postaci podręcznego słownika częściej spotykanych terminów oraz zestawienie dodatkowej bibliografii. Na s. 269–270 B. Dąbrowski, odpowiedzialny za wersję polską, umieścił najważniejsze w języku polskim przewodniki

<sup>1</sup> Por. *Student Map Manual. Historical Geography of the Bible Lands Pictorial Archive* (Near Eastern History). Est., Jerozolima 1979 (2 wyd. 1983). W publikacji tej poszczególne arkusze map zorientowane są na wschód, a nie jak zwykle — na północ.

i wspomnienia z podróży po Ziemi Świętej, poczynając od XVI w aż po teksty XIX-wieczne i z lat ostatnich, uzupełniając w ten sposób podstawową bibliografię zawierającą klasyczne dzieje z zakresu geografii historycznej Palestyny (zestawione na s. 268).

Omawiany *Atlas* wydatnie wzbogaca dość skąpe u nas materiały do geografii i geografii historycznej Ziemi Świętej i bez wątpienia odegra istotną rolę w edukacji uniwersyteckiej, a także w akademiach teologicznych i seminariach duchownych. Doskonale uzupełnienie *Atlasu* tworzy zestaw 160 kolorowych przeźroczy oraz specjalna wideo-kaseta z próbą symulowanego lotu nad Ziemią Świętą, opartego na trójwymiarowej animacji satelitarnej. Pozwoli to bez wątpienia na wzbogacenie wykładów, zaś słuchaczom ułatwi poznanie topografii i przybliży walory krajobrazowe oraz piękno i atmosferę krain biblijnych.

Kraków

JOACHIM ŚLIWA

*Od Nilu do Eufratu. Polska archeologia śródziemnomorska 1981—1994*  
Uniwersytet Warszawski. Centrum Archeologii Śródziemnomorskiej im.  
prof. Kazimierza Michałowskiego. Warszawa 1995, ss. 134

Upływa akurat 15 lat od śmierci prof. K. Michałowskiego (1901—1981), ojca licznych sukcesów polskiej archeologii. Przypomnieniu zasług mistrza, określeniu aktualnej sytuacji i wkładu jego uczniów w badania nad rozległym obszarem kultur starożytnych poświęcona jest niniejsza publikacja<sup>1</sup>.

Cenne wprowadzenie stanowi szkic pióra Marii L. Bernhard, nestora polskich archeologów, w którym autorka podsumowuje sukcesy uczniów („Korzenie”, s. 7–18), snuje szereg historycznych refleksji, kończy zaś chwilą zadumy poświęconą badaczom zmarłym w ostatnich latach (Z. Borkowski, 1936–1991; P. Gartkiewicz, 1928–1994).

W dalszych natomiast partiach w zwięzły sposób kierownicy badań omówili wyniki prowadzonych przez siebie poszukiwań i studiów archeologicznych. W dziale „Kraje nad Nilem” (s. 21–87) podano rezultaty prac w układzie chronologicznym, poczynając od schyłku pradziejów, poprzez badania na terenie świątyni Hatszepsut i świątyni Totmesa III w Deir el-Bahari, następnie badania w Tell Atrib, Aleksandrii i Marina el-Alamein, prace nad zespołem grobowym emira Qurkumasa w Kairze, wykopaliska w Deir el-Naqlun oraz w Dongoli. Osobny etap stanowi „Cypr” (s. 91–99), w którym omówiono rezultaty badań w Nea Pafos. Kolejny rejon geograficzny to „Syria i Irak” (s. 103–134). Tu znajdziemy relację z dobrze znanych badań prowadzonych przez polskich archeologów w Palmyrze oraz wyniki mniej spektakularnych prac na takich stanowiskach jak Nemrik, Tell el-Saadija, Tell Raffaan, Tell Ridzim, Tell Abu Hafur, Tell Dzasa el-Gharbi, Tell Rad Szakra oraz na wyspie Bidzan. Informacje opatrzone są niezbędnym materiałem ilustracyjnym (w tym także szereg kolorowych tablic) oraz licznymi odsyłaczami bibliograficznymi do szerszych i bardziej

<sup>1</sup> W Muzeum Narodowym w Warszawie zorganizowano w ostatnich miesiącach specjalną wystawę poświęconą działalności muzealnej i wykopaliskowej K. Michałowskiego z tej właśnie okazji. Por. *Profesor Kazimierz Michałowski. Twórca Galerii Sztuki Starożytnej Muzeum Narodowego w Warszawie. Pokaz czynny w dniach 19 grudnia 1995–14 stycznia 1996.*

wyczerpujących publikacji, najczęściej na łamach specjalistycznych czasopism międzynarodowych.

Jest to niezwykle ważne opracowanie, umożliwiające polskiemu czytelnikowi zapoznanie się z rewelacyjnymi wynikami badań wykopaliskowych ostatniego 15-lecia (nie zawsze łatwo dostępnych), stanowiących poważny wkład naszej nauki w rozwój studiów nad kręgiem cywilizacji śródziemnomorskiej.

Kraków

JOACHIM ŚLIWA

MAGDALENA STOOFF *Ägyptische Siegelamulette in menschlicher und tierischer Gestalt. Eine archäologische und motivgeschichtliche Studie* [Europäische Hochschulschriften: Reihe XXXVIII, Archäologie; Band 41], Peter Lang, Frankfurt am Main — Berlin — Bern — New York — Paris — Wien 1992, ss. 477.

Omawiane studium jest kolejnym wynikiem rozwijających się w ostatnich latach badań nad egipskimi amuletami pieczętnymi. Autorka, znana już wcześniej z zainteresowania tą kategorią zabytków,<sup>1</sup> obrała za przedmiot swych rozważań obiekty mało do tej pory spostrzegane — skaraboidy i plakiety dekorowane motywami antropomorficznymi i zoomorficznymi. Poddając je bacznej obserwacji i systematyzacji uzyskała szereg ciekawych spostrzeżeń. Należy również zaznaczyć, iż praca ta przyjęta została w 1991 r. przez Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Marcina Lutra w Halle-Wittenberg jako rozprawa habilitacyjna.

Konstrukcja pracy jest bardzo przejrzysta i logiczna. Po omówieniu dotychczasowego stanu badań, zasadniczych cech grzbietów i baz skaraboidów i plaketek, użytych materiałów, rozprzestrzenienia geograficznego znalezisk, okoliczności odkrycia, podstaw chronologicznych, motywów występujących na bazach (s. 84–14), wreszcie zastosowanie i znaczenia tej kategorii zabytków, przechodzi autorka do szczegółowego omówienia materiału zabytkowego. Pierwszą kategorię stanowią amulety z grzbietami dekorowanymi elementami sylwetki ludzkiej (s. 149–183). Mieszczą się tutaj zarówno obiekty z grzbietami w kształcie całej sylwetki ludzkiej, twarzy, dwóch twarzy, oraz grzbietu w kształcie głowy ludzkiej (już całkowicie bez elementów żuka). W dalszej kolejności omówiono skaraboidy i plakiety z grzbietami ukształtowanymi w postaci zwierząt, takich jak chociażby małpa, *capridae*, lew, hipopotam, baran itp. (s. 184–288). Całość zamyka podsumowanie (s. 289–304) oraz istotna część dokumentacyjna (s. 305–447) zawierająca przypisy i zestawienie wykorzystanych zabytków<sup>2</sup> zgodnie z przyjętym podziałem ikonograficznym, wykaz wymiarów poszczególnych obiektów, schematy graficzne obrazujące stosunek długości do szerokości

<sup>1</sup> M. S t o o f, *Die Stempelsiegel mit Spiralmustern im Alten Ägypten*, Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 5, Halle 1983, s. 29–55; t e j ż e, *Skarabäen und Stempelsiegel mit Kreismustern im Alten Ägypten*, Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 6, Halle 1984, s. 47–56.

<sup>2</sup> Autorka uwzględniła w swym studium ok. 1200 obiektów, w sporej części nie publikowanych do tej pory. Istotne jest m.in. włączenie zabytków z paryskiego Luwru czy zbiorów berlińskich, należących do największych i niezwykle ważnych, lecz nie posiadających jeszcze odpowiednich publikacji katalogowych.

w ramach poszczególnych odmian (s. 405–442)<sup>3</sup> oraz obszerne zestawienie wykorzystanej literatury.

W przypadku liczniejszych zabytków, takich jak choćby często spotykane plakiety z przedstawieniem ryby,<sup>4</sup> autorka wyróżniła liczne grupy i odmiany kształtów — od owalnych poprzez stelokształtne do prostokątnych. Na powierzchni plakietek zdobionych reliefowymi wizerunkami ryb, ich zarys zajmować może całe pole dekoracyjne lub tylko jego część. Różny jest też sposób opracowania łusek. *Tilapia nilotica* stanowiła popularny symbol płodności, była też uznanym gwarantem regeneracji. Zwrócono też uwagę na związki plakietek tego typu z boginią Hathor. W przypadku znalezisk grobowych stwierdzono, iż występowały one w rękach kobiet lub jako elementy pasów nałożonych na biodra. Występowały od II Okresu Przejściowego, zaś szczególnie popularne były w czasach Ramessydów.

Trudniej było natomiast autorce ocenić znaczenie zabytków występujących rzadziej, jak chociażby skaraboidy w kształcie much (nry 800–811, s. 236–238). Należałoby w tym przypadku przeprowadzić wpierw szersze studium, analogiczne do istniejących opracowań dotyczących ryb czy jeża (V. von Droste zu Hüglschhoff, 1980).

Dodatkowy problem odnoszący się do całego dostępnego materiału polega na tym, że są to najczęściej zabytki zakupione do muzeów, a więc pozbawione kontekstu archeologicznego, najczęściej nawet bez udokumentowanego miejsca znalezienia — szczególnie trudne do datowania i interpretacji.

W sumie autorka zaprezentowała pożyteczne opracowanie, porządkujące obszerny materiał zabytkowy. Dogodna typologia znacznie ułatwia opis i klasyfikację zabytków. Jest to niezwykle pożyteczne choćby przy opracowywaniu bogatych zbiorów muzealnych, nie posiadających jeszcze publikowanych katalogów. W niektórych przypadkach zawarła też autorka sugestie zmierzające do uściślenia chronologii. Zwróciła też uwagę na popularność niektórych rozwiązań i motywów oraz związek pomiędzy ukształtowaniem grzbietu a dekoracją bazy, znaczenia omawianych zabytków w wierzeniach egipskich; mieszczące się na ogół w kręgu takich znaczeń jak regeneracja i odrodzenie. Niektóre z nich łączą się natomiast wyraźnie ze światem kobiet, z płodnością i narodzinami.

Kraków

JOACHIM ŚLIWA

*Starożytne dzieje i kultura. Badacze i badania w Polsce.* Opracowanie i redakcja Tadeusz Kotula, Andrzej Ładomirski, Wiesław Suder. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995, ss. 123, ISBN 83-229-1277-3

Jest to kolejne wydanie informatora poprzednio ukazującego się pod tytułem *Historia starożytna w Polsce*. W niniejszej edycji ujęto sylwetki 63 badaczy-historyków starożytności w układzie alfabetycznym z podaniem

<sup>3</sup> Pozwala to w niektórych przypadkach wykluczyć zabytki „obce”, a więc najczęściej fałszyki.

<sup>4</sup> Por. nry 600–784 (s. 224–235). Autorka zwróciła także uwagę a niejednorodność stosowanej terminologii, jak choćby w przypadku jednoczesnego używania określeń *Tafelchen* i *Plättchen* (s. 10).

podstawowych informacji obejmujących adres, miejsce pracy, tytuł i stanowisko, a także wykaz ważniejszych publikacji, zestawienie prac w toku i dalszych zamierzeń badawczych.<sup>1</sup> Zwięzła informacja o profilu prowadzonych badań naukowych podana została także w języku francuskim.

Informator tego typu jest niezwykle pożyteczny, lecz w przyszłości należałoby zestawienie takie poszerzyć, uwzględniając także innych badaczy pracujących w kraju — zgodnie z szerokim zakresem przyjętym w tytule — nad starożytnymi dziejami i kulturą. Włączyć więc należałoby — oprócz ujętych w opracowaniu — także filologów klasycznych oraz orientalistów, (jak hebraistów, hetytologów, egiptologów), a także archeologów śródziemnomorskich czy biblistów i patrologów. Uzyskalibyśmy wówczas pełniejszy obraz dyscyplin i ludzi, którzy powinni z sobą współdziałać, a przynajmniej mieć świadomość swej obecności w naszym życiu naukowym. Oprócz przedstawicieli uniwersytetów, szkół pedagogicznych, muzeów i placówek PAN nie należy zapominać o badaczach działających w ramach PAT, ATK, ChAT i licznych seminariów duchownych, których tematyka badawcza mieści się w ramach, przyjętych w tytule informatora.

Kraków

JOACHIM ŚLIWA

GUY RACHET, *Słownik cywilizacji egipskiej*. Przełożył J. Śliwa, Wyd. „Książnica” 1994.

Cywilizacja i kultura Egiptu ciągle jest w polu zainteresowania. Wydawnictwo „Książnica” opublikowało *Słownik cywilizacji egipskiej*, którego francuski oryginał ukazał się w Librairie Larousse w 1992 r. Słownik obejmuje okres cywilizacji nad Nilem od początku aż po tzw. epokę późną, tzn. do czasu podbojów Aleksandra W. (IV w. przed Chr.).

Polska edycja Słownika została uzupełniona przez tłumacza, Joachima Śliwę, profesora archeologii w Uniwersytecie Jagiellońskim, hasłami dotyczącymi polskich badań egiptologicznych (zob. hasło: Egiptologia). Tłumacz dobrał również i opracował ilustracje związane ściśle z hasłami. Dobrze, że dano polskojęzyczną bibliografię uzupełniającą, tam czytelnik znajdzie łatwo odniesienia do obcych opracowań.

Wyrażam nadzieję, że encyklopedyczny *Słownik cywilizacji egipskiej* będzie pomocny nie tylko dla miłośników starożytnego Egiptu, lecz także dla profesjonalistów, którzy nie będą się krępować zaglądnąć do podręcznego vademecum, by sprawdzić jakiś szczegół, a w każdym razie uwiarygodnić swoją tak często platającą nam figle pamięć.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

JOACHIM ŚLIWA, *Skarabeusze egipskie*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków, 1995.

Prof. dr hab. Joachim Śliwa jest kierownikiem Zakładu Archeologii Śródziemnomorskiej w Instytucie Archeologii UJ. Od lat zajmuje się bada-

<sup>1</sup> Jak łatwo można zorientować się w trakcie lektury, w pracy wydanej w 1995 r. odzwierciedlenie znajduje jednak sytuacja sprzed dwóch lat (1993).

niami nad egipskimi amuletami, a zwłaszcza skarabeuszami, o czym świadczy jego bibliografia. Opublikowana jego książka jest pierwszą polską monografią na temat skarabeuszy egipskich.

Autor omawia kolejno rolę skarabeuszy w religii egipskiej, przypomina historię badań nad skarabeuszami, analizuje odmiany i rodzaje skarabeuszy (wylicza 12 rodzajów), przedstawia naśladownictwo i falsyfikaty skarabeuszy, nie zapominając o tradycji nowożytnej, a wreszcie daje instruktywną tablicę chronologiczną wraz z zestawem kartuszy ważniejszych władców egipskich, Bibliografia obejmuje przede wszystkim najważniejsze opracowania o charakterze ogólnym i monograficznym, dając czytelnikowi obraz całości piśmiennictwa naukowego na ten temat. Ważną częścią monografii jest dokumentacja ilustracyjna: 127 rycin białoczarnych i wkładka 8 tablic ilustracji kolorowych.

W Biblii nie ma osobnego słowa (hebrajskiego, aramejskiego lub greckiego) na oznaczenie skarabeuszów. Nie ulega jednak wątpliwości, że skarabeusze były znane w Palestynie w czasach biblijnych, o czym świadczą pokaźne zbiory z wykopalisk. Być może, że w tekstach biblijnych skarabeusze i skaraboidy zostały wyrażone przy pomocy leksemów oznaczających pieczęć, amulet czy plakietkę. Na ten temat mógłby mówić (pisał o tym) zmarły niedawno orientalista włoski Francesco Vattioni. Skarabeusz będący plastycznym naśladownictwem chrząszcza, zwanego fachowo po polsku „poświętnikiem czczonym” (w nomenklaturze łacińskiej *Scarabaeus sacer* L.), był w Egipcie powszechnie uznawany za symbol zmartwychwstania i odrodzenia do nowego życia. Dlatego w literaturze patrystycznej i w ikonografii chrześcijańskiej skarabeusz był często symbolem zmartwychwstania Jezusa.

Również w dobie współczesnej skarabeusze są atrakcyjnym amuletem lub pamiątką z podróży do Egiptu. Autor zwraca uwagę na pewien paradoks: „miniaturowe skarabeusze pełnią rolę takiego symbolu równoległe z największym osiągnięciem monumentalnej architektury w dziejach człowieka — piramidami” (s. 131). Sięgając do wspomnień osobistych, ogłosiłem w 1968 r. w zbiorach ks. Pietruszki-Jabłonowskiego, w Jerozolimie (Stary Dom Polski), skarabeusze pochodzące od żołnierzy polskich armii Andersa...

Prof. Joachim Śliwa, który opracował starannie krakowskie zbiory skarabeuszy, dał nam w swojej monografii cenne vademecum „skarabeologii”. Książkę czyta się z zainteresowaniem, co jest wynikiem talentu pisarskiego autora i odpowiedniej szaty graficznej książki. Autor swoją książkę dedykował „amicis Basileensibus, studiorum Aegyptiacorum sociis carissimis doctissimisque”. Sam zasłużył na tytuł: „doctissimus scarabaeorum Studiosus Cracoviensis”.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

TADEUSZ LEWASZKIEWICZ, *Łużyckie przekłady Biblii*. Przewodnik bibliograficzny. Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy przy Instytucie Sławiistyki PAN, Warszawa 1995, 181 s.+3 nlb,

Pragnę tę recenzję zacząć od osobistego wspomnienia. Dwadzieścia lat temu przebywałem na Łużycach, a tam znajomy sławista zawiózł mnie na probostwo, gdzie gospodarzem był ks. Měrćin Salowski, jedyny wtedy łużycki duchowny, któremu przysługiwał tytuł monsignore. Jak niemal wszy-



scy wykształceni Łużycanie ks. Salowski rozumie i czyta po polsku, rozłożył więc przede mną najnowszy tom *Encyklopedii katolickiej* i otworzył na hasło *Biblia — przekłady narodowe*. Stwierdziwszy, że ze stosunkowo licznych przekładów na język górno- i dolnołużycki odnotowano w tym hasle zaledwie jeden, wydany w Budziszynie w 1887–1896 *Nowy Testament* pokazał palcem na jego lokalizację wśród przekładów serbsko-chorwackich, z których jeden wydany był w Belgradzie, a drugi w Sarajewie. — Gdzie Rzym, a gdzie Krym — pytał monsignore — gdzie Sarajewo, a gdzie Budziszyn położony o 45 km za zachód od Zgorzelca? Choć sam bez winy, jako Polak musiałem się rumienić i tłumaczyć za polskiego autora, który zignorował translatorski dorobek najbliższego nam językowo narodu, w dodatku garnącego się ku nam i zapatrzonego na Polskę,

Książka poznańskiego slawisty, prof. Lewaszkiwicza, powinna zapobiec powtarzaniu podobnych błędów w przyszłości. Składa się ona z dwu zasadniczych części. W pierwszej naszkicował autor zarys dziejów łużyckich przekładów Biblii (s. 13–48), w drugiej zebrał bibliografię prac o łużyckich przekładach Biblii (s. 49–166). W aneksie zamieścił reprodukcje dziesięciu łużyckich wydań Biblii z początkiem drugiego rozdziału Ewangelii Mateusza; pozwala to na porównanie sztuki translatorskiej różnych tłumaczy łużyckich. Bibliografia prac o przekładach Biblii i jej fragmentów na języki łużyckie zawiera oczywiście teksty napisane przez samych autorów łużyckich, ale także takie, które wyszły spod piór polskich, czeskich, niemieckich, angielskich itd. Lewaszkiwicz pogrupował je na publikacje „o ściśle określonym autorstwie”, publikacje podpisane kryptonimami i inicjałami i publikacje anonimowe. Niektóre skróty udało się autorowi rozwiązać, ale bez specjalnego wysiłku można by ustalić autorstwo niemal wszystkich pozycji w tych działach,

Dla czytelników nie specjalizujących się w sorabistyce najważniejsza bodaj jest część pierwsza: szkic historyczny o łużyckich przekładach Biblii, zarówno tych dokonywanych ex promptu przekładach perykop w okresie przedpiśmiennym, jak też o translacjach pisanych, jakie otwiera *Nowy Testament* w przekładzie Mikława Jakubicy ukończony w 1548 r., a kończy ilustrowane wydanie fragmentów Biblii z 1994 roku. Nieliczna i ciągle malejąca etniczna grupa łużycka, (teraz już poniżej stu tysięcy) posługuje się dwoma językami: dolno- i górnołużyckim, zaś różnice pomiędzy nimi są większe niż np. między czeskim a słowackim. Translacje biblijne muszą być zatem dokonywane na oba języki. Prócz tego w języku górnołużyckim osobno ukazywały się tłumaczenia katolickie i protestanckie. Mówi się o potrzebie ekumenicznego przekładu Biblii na język górnołużycki, ale rozmaite przeszkody, najczęstsze bodaj w sferze mentalnej, sprawiają, że realizacja tego zamiaru jest odsunięta ad calendas graecas.

Lódź

RAFAŁ LESZCZYŃSKI

ROLF ZERFASS, *Od aforyzmu do kazania*. Przełożył Gerard Siwek CSsR. „Redemptoris Missio” VIII. Kraków 1995, ss. 182.

Książka Rolf'a Zerfasa jest wysoce oryginalną propozycją metodologiczną i dydaktyczną. Całkowicie odbiega od tego, co znane było dotąd polskiej homiletyce i służyło w kształceniu kaznodziejów. Zmusza również do pytań o charakterze ogólniejszym, a mianowicie o kierunek, w jakim będzie

się rozwijała ta dyscyplina, czym ona będzie, na czym polegać może jej swoistość.

Jest to ujęcie całościowe, autor nie ogranicza się bowiem do wskazówek dotyczących konstruowania tekstu oraz jego wygłaszania. Wychodzi on od teologicznej refleksji nad tym, co to znaczy przepowiadać, jako fundamentu do zaproponowania wskazań praktycznych — metody. W przekonaniu Zerfassa rowizji ulec powinny pewne zakorzenione w świadomości wielu homiletów przekonania, które ostatecznie obracają się przeciwko efektywności przepowiadania. Pierwszy problem, przed którym staje kaznodzieja, to nie pytanie: jak głosić?, ale: co jest warunkiem udanego życia? na czym polega nowość, jaką wnosi do życia człowieka Chrystus? Chrześcijańskim przepowiadaniem jest wszystko to, co pozwala się objawiać Bogu, co nie dąży do zapanowania nad Nim: „Mówienie o Bogu nie jest wystarczającym warunkiem Jego obecności. Kto mówi o Bogu, stawia się ponad Nim, czyni Go przedmiotem swego rozważania, tematem swego przemówienia, obiektem. [...] Zatem głosić kazanie nie oznacza powiedzieć kilka słów pobudzających do refleksji na temat człowieka, życia czy Boga; głosić kazanie oznacza dopuścić do głosu Boga, stanąć w służbie owego Słowa, które stworzyło niebo i ziemię, i które teraz pragnie stworzyć nowe niebo i nową ziemię” (s. 24–25).

Zarówno uzasadnienie teologiczne swej koncepcji, jak i wnioski praktyczne, wyprowadza Zerfass z szeroko analizowanego mitu Orfeusza-Chrystusa, który na przełomie wieków III i IV starał się wypełnić wyrazić moc Słowa. W tej postaci-symbolu widzi więc nie tylko potęgę Słowa, ale również odzwierciedlenia okoliczności, jakie towarzyszą głoszeniu; nie tylko odbywa się ono we wspólnocie, ale również ją buduje — nie jako unison, ale jako bogatą polifonię-współbrzmienie różnorodności: głosić się wszakże nie do wspólnoty, ale ze wspólnotą. Staje się więc przepowiadanie ciągłym „dążeniem ludu Bożego, by w czasie wędrowki ku otwartej przyszłości Bożej i ku końcowi wszechrzeczy nie zbacać z drogi Ewangelii” (s. 29),

Kazanie, zdaniem autora, podlega tym samym prawom co wszystkie inne formy międzyludzkiego porozumienia. Może więc być konstruowane przy pomocy reguł antycznej retoryki, która przecież stale pamiętała o swym fundamencie etycznym, jak również o tym, że w międzyludzkiej rozmowie rodzą się wartości, które nie istniały, zanim nie doszło do spotkania. W konfrontacji z pracami np. ks. Antoniego Lewka śmiało brzmi przekonanie, że homiletyka „Może więc słusznie uchodzić za retorykę w chrześcijańskim kontekście” (s. 38–39). To właśnie dzięki retoryce możemy odkryć, że żyjemy poniżej pewnego poziomu, jaki przewidział dla nas Bóg i otworzyć się na Jego słowo. Podręcznik Zerfassa nie jest jednak tylko kolejną próbą adaptacji zasad retoryki dla potrzeb homiletyki. Stosunkowo mało miejsca zajmuje w nim sama teoria tekstu, a znacznie więcej proces inwencyjny: jak obrana myśl może stać się tematem kazania, jak wyprowadzić z niej jego cel, jak odnieść ów temat i cel do rzeczywistości kaznodziei i słuchaczy, jak trafnie argumentować. Przy tym znaczną korektę w rozumieniu znaczenia i roli retoryki wprowadzają inspiracje psychoanalityczne, które — zdaniem autora — są nieocenioną pomocą w odkrywaniu prawdziwego „Ja” kaznodziei i słuchacza.

Rzeczywistość polska przyzwyczała nas do kazań biblijnych, homilii. Tymczasem, acz Zerfass uznaje ich znaczenie w procesie przezwycięzania dominacji neoscholastycznej metody kazań tematycznych, nie homilia jest tym, czego kaznodzieja winien się najpierw nauczyć. Pierwszym stopniem homiletycznego wtajemniczenia jest tzw. kazanie aforyzmowe, sentencyjne (*Spruchpredigt*), w praktyce odpowiednie do głoszenia na codziennych na-

bożeństwach. Z racji swych niewielkich rozmiarów, jak również dzięki brakowi egzegetycznych problemów, które mogą zwyciężyć niedoświadczonego adepta, uczenie się głoszenia tego typu kazań pozwoli mu opanować podstawy warsztatu, niezbędne również przy innych formach wypowiedzi kaznodziejskiej.

W rozumowaniu Zerfassa najbardziej interesujące są trzy sprawy: 1. powszechna zdolność do głoszenia kazań; 2. wynikający z niej postulat interaktywności mówcy i jego słuchaczy; 3. terapeutyczny wymiar kazania, dotyczący wszystkich jego uczestników.

Przeświadczenie o powszechnej zdolności do głoszenia kazań wynika z przekonania, że przecież każdy człowiek jest zdolny do swobodnej wypowiedzi na dowolny temat. Skoro tak, kurs homiletyki przede wszystkim może (i powinien!) wywołać w nim tę naturalną zdolność, osmielić i zachęcić do wykorzystania, jej w nowej sytuacji (zgromadzenie, liturgia) przez odpowiednie uświadomienie celów przepowiadania i douczenie tego, co niezbędne. Tak właśnie pomyślany jest wüzburgski kurs kaznodziejstwa, który autor prowadzi od połowy lat sześćdziesiątych i który stanowi podstawę prezentowanej książki.

Ponieważ kazanie jest procesem eklezjalnym, również kształcenie kaznodziei nie może być pozbawione tego wymiaru. Praca nad kazaniem, zarówno w fazie przygotowywania, jak i refleksji po jego wygłoszeniu, nie powinna być wyłącznie sprawą mówcy. Dlatego tak ważne miejsce w koncepcji Zerfassa zajmuje integralność asocjacji i bisocjacji w procesie przygotowywania kazania. Myśl bowiem, która ma stać się jego podstawą, wywołuje w świadomości kaznodziei wielorakie skojarzenia, warunkowane osobistymi doświadczeniami. „Wzucie się” w sytuację słuchaczy, w ich trudności i bóle, pozwoli trafnie przewidzieć reakcję oraz powiedzieć kazanie, które dotknie ich rzeczywiste potrzeby i oświetli autentyczne problemy.

Podstawą konstruowania kazania sentencyjnego jest krótka myśl, niekoniecznie biblijna. To ona wywołuje asocjacje i bisocjacje, które odpowiednio uporządkowane stworzą schemat kazania. Dzięki tej „mapce” mówca będzie mógł swobodnie poruszać się po wybranym temacie. Spontanizacja i żywy charakter mowy kaznodziejskiej nie oznaczają wszakże braku ładu czy też zachęty do pełnej improwizacji. Świadczy o tym szczegółowo opisany proces tworzenia kazania oraz analiza jego przebiegu, również przy udziale reprezentującej słuchaczy grupy. Autor nie głosi także jakiejś formy supranaturalizmu: jest świadomy, że znaczenie kryje się również w określonej konstrukcji stylistycznej. I również na jej ustalenie, na zapisanie formy, która najpełniej jest w stanie wyrazić myśl, jest miejsce na owej mapce. Nawet to, co sprawia wrażenie niedoskonałości języka mówionego (np. drobne potknięcia), może być traktowane, jako świadomy środek „perswazyjny”, wyraz zaangażowania mówcy: „Kazanie nie jest notatką z dziennika. Jest gestem solidarności, słowem skierowanym do innych, towarzyszących mi w drodze” (s. 69). Zerfass podziela tu przekonanie wielu nurtów współczesnej humanistyki o wadze obrazu i symbolu w przekazywaniu doświadczenia egzystencji (zob. rozdz. 13).

Inspiracje retoryczne są niezbędne, by uporządkować tę spontanizację, by skierować ją na właściwe tory, które doprowadzą do osiągnięcia założonego celu kazania. Stąd do sztuki pięknego mówienia (i myślenia, nie zapominajmy o tym!) sięga autor przede wszystkim w rozdziałach poświęconych argumentacji (np. struktury pięciozdaniowe), kompozycji tekstu, problemowi wstępu i zakończenia oraz języka. Warto dodać, że bardzo twórcze są analizy ukazujące realną możliwość uczynienia z kazania mowy ideologicznej, przez niewłaściwe operowanie językiem (relacja między

plaszczyną semantyczną a syntaktyczną a pragmatyczną, rozdz. 12): „Przepowiadanie musi różnić się od ideologii, która krępuje człowieka. Zamiłowanie teologów do definiowania może więc być symptomem zakamufłowanej nietolerancji, niezależnie od tego, czy wynika ona ze strachu przed złożonością rzeczywistości, czy też z chęci zniewalania. Niech nikt nie mówi, że to go nie obchodzi” (s. 144).

Na marginesie: nie jestem pewien, czy rozdz. 9.2 rzeczywiście winien być zatytułowany *Typologia podstawowych figur retorycznych* (problem przeskładu?), skoro mówi się tu o relacji między typami tekstu *genera loquendi*) a odpowiadającymi im celami, kompozycją i ukształtowaniem stylistycznym.

Lektura pierwszego tomu podręcznika Zerfassa (przekład drugiego, zatytułowany *Od perykopy do homilii* ukazał się już, jest i zachęcająca, i napawająca optymizmem. Autor nie tylko prezentuje, jasną i konsekwentną propozycję przygotowywania i głoszenia kazania, ale również sugeruje, jak stworzyć czy też kształtować właściwą osobowość mówcy. Jak sądzę siła tej koncepcji wynika z wyważenia proporcji pomiędzy teologicznym fundamentem a bardzo praktycznym, psychologicznym niejako, sposobem realizacji: to właśnie dyscypliny pozateologiczne (psychologia, retoryka, teoria komunikacji itp.) służą w osiągnięciu nadrzędnego, teologicznego celu. Jest to rzeczywiście integralny podręcznik homiletyki, a nie tylko wykład teologii słowa Bożego uzupełniony o dość oczywiste przejątki z kultury języka, techniki komunikacji itp.

Szczecin

PIOTR URBAŃSKI

KS. KAZIMIERZ BUKOWSKI, *Święci polscy*, Oficyna Wyd. Impuls, Kraków 1996.

*Święci polscy* to I tom antologii tekstów literackich o 74 polskich świętych, błogosławionych i kandydatach na ołtarze. Autorem antologii jest ks. Kazimierz Bukowski, który rok temu napisał *Słownik polskich świętych* o 140 postaciach kanonizowanych, beatyfikowanych i kandydatach na ołtarze. Antologia stanowi dopełnienie i uzupełnienie *Słownika*, który nie był w stanie pomieścić pieśni i wierszy, fragmentów utworów poetyckich i prozatorskich — jak to czyni antologia. Tymczasem duszpasterze i katecheci, dzieci, młodzież i rodziny, publicyści i dziennikarze czekają na rodzaj przewodnika po tekstach literackich, opiewających życie naszych świętych, błogosławionych i kandydatów na ołtarze.

Indeks nazwisk około dwustu autorów wskazuje, jak wielu było i jest twórców, którzy poświęcili swój talent pisarski tytanom ducha zmagającym się ze swymi słabościami. Czytelnik otrzymuje również utwory niektórych świętych czy błogosławionych, np. bł. Władysława z Gielniowa, listy ojca Jana Beyzyma czy Romualda Traugutta, wypowiedzi ks. prof. KUL Wincentego Granata, pielęgniarki z Chrzanowa Janiny Woynarowskiej czy bł. Edyty Stein.

W najnowszej hagiografii widać zmianę w podejściu do postaci, które żyły i umierały *in odore sanctitatis*. Zofia Kossak i Tadeusz Żychiewicz, ks. Mieczysław Maliński i Jan Dobraczyński czy Antoni Gołubiew, by wspomnieć najgłośniejszych, starając się ukazać konkretnego i żywego człowieka, nie pozbawionego ludzkich wad, który pociągnięty jest ku górze mocą

łaski Chrystusa. „Świętym jest ten, kto nie przeszkadza Jezusowi działać” — pisze ks. Jan Twardowski.

Książka przygotowana pracowicie pozostawia pewien niedosyt. Lecz jest to niedosyt każdej antologii. Wiersz czy pieśń można przytoczyć w całości. Natomiast opowieść o świętym, błogosławionym czy kandydacie na ołtarze, zwłaszcza opowieść dłuższa, niejako z istoty swej wymaga jedynie zacytowania. Bogata bibliografia ułatwi Czytelnikowi dotarcie do pełnego tekstu biografii danego autora.

Autor zapowiada II tom antologii na początek 1997 roku.

Kraków

Ks. PAWEŁ KOWAL

Ks. FRANCISZEK GRUDNIOK, *„Która wiele umiłowała”*, medytacje dla zakonnicy, Wyd. Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna. Wrocław 1995, stron 253.

Ks. Fr. Grudniok, długoletni wychowawca kapłanów i osób poświęconych Bogu, napisał książkę pod wyżej przytoczonym tytułem, w której próbuje podać definicję zakonnicy. Nie negując tego, że modlitwa odgrywa w życiu zakonnicy kluczową rolę, postawił inną definicję. Według niego zakonnica „to ta, co kocha”. Kapitalna i bezbłędna definicja. W życiu zakonnicy miłość to naczelną cnotą i idea przewodnią jej życia.

Autor w omawianej przez nas pozycji ukazuje się nie tylko jako doskonały znawca problematyki życia zakonnego, ale jeszcze jako teolog tego zagadnienia. Z punktu widzenia teologicznego podzielił swoją pracę na cztery części z których dwie pierwsze wprowadzają nas w jakby historię tego zagadnienia, a potem na kanwie tej historii życia zakonnego prezentuje nam bogatą teologię tego życia. Rozdział V zatytułowany „Miłość do końca” (ss. 197–250) zawiera, uważam, streszczenie wszystkich myśli, w którym główny akcent jest położony znowu na miłość oraz na cudowne owoce, jakie dobrze realizowana niesie ze sobą.

Słusznie w rozdz. I mówi o stanie zakonnym podkreślając w nim znaczenie samego zakonu-klasztora do którego kandydatka wstępuje, całkiem dobrowolnie i świadomie z myślą pozostania tam do końca życia. Habit który siostra przywdziewa oddziela ją od świata, ale równocześnie ułatwia ludziom ze „świata” kontakt ze siostrami i przypomina jej stale „do kogo należy, kogo poślubiła i kogo pokochała miłością jedyną, niepowtarzalną i niezastąpioną” (s. 19).

W rozdz. II Autor porusza „prozę” życia zakonnego w klasztorze dotykającą w sposób subtelny pewne trudności, jakie niesie ze sobą wspólne życie. I tu znowu ma na to swoje ulubione lekarstwo: miłość wzajemną. *Miłujcie się wzajemnie, tak jak ja was umiłowałem*, (J 13,34). Jego zdaniem „Miłość rozwiązuje doskonale wszystkie problemy życia zakonnego... bo jest cierpliwa, łaskawa nie zazdrości wszystko przebacza, prędko zapomina. Swoje refleksje na ten temat kończy Ks. Grudniok bardzo wymownym zdaniem: „Przebaczająca miłość małej św. Tereni i błogosławionej s. Faustyny zaprowadziła je do bram nieba” (s. 79).

W III rozdziale swej książki wprowadza nas Autor już in medias res, w samą istotę problemu. Tu w sposób bardzo przekonujący prezentuje nam potrzebę i rolę życia wewnętrznego każdej zakonnicy. Dlatego kładzie mocny akcent na kaplicę i na obecny w niej ołtarz wieczną lampkę, a także świecę, kwiaty, a ze strony zakonnicy na złożone przez nią śluby i potrzebę

realizowania tych zobowiązań w codziennym życiu zakonnym. Kaplica jest po to, by się w niej modlić i dawać wyraz swojej miłości do eucharystycznego Boga. Ta miłość przypomina zakonnicy także miłość do bliźnich.

Rozdz. IV zatytułowany „Oblubienica Chrystusa” w sposób bardzo oryginalny i przekonujący ukazuje nam obowiązek ścisłego zjednoczenia zakonnicy z Boskim Oblubieńcem. To zjednoczenie ma prowadzić do tego by w sercu zakonnicy „wzrastał stale Chrystus”. Zakonnica ma ufać Chrystusowi i ciągle mówić Mu że Go nie opuści aż do śmierci. Pan jest moim pasterzem i zawsze szukam Go wokoło siebie, oto dewiza zakonnicy, żyjącej na co dzień Chrystusem.

Zakonnica realizuje swoje powołanie nie tylko przez wykonywanie zleconych jej obowiązków, ale przez wierne życie swoim powołaniem do końca. Słusznie Ks. Grudniok twierdzi w ostatnim V rozdziale, że życie zakonnicy, to jest trwanie w miłości do końca” (s. 197–250). W tym rozdziale wydaje mi się że Autor omawianej pozycji podsumowuje swoje wszystkie refleksje i stwierdza że w życiu zakonnicy właściwie liczy się tylko m i ł o ś ć. Ona jest lekarstwem na wszystkie choroby, bóleczki i trudności zakonnego życia. Ona także ściśle jednoczy zakonnice z jej Oblubieńcem Jezusem Chrystusem.

Ukazując ABC miłości Ks. Grudniok wskazuje jako jej źródło I list św. Pawła do Koryntian rozdz. 13 (s. 225). Życie tą miłością, twierdzi Autor, „to jest najgłośniejsze i najskuteczniejsze ‘kazanie’ jakie zakonnicy głoszą wstępując na ambonę” (s. 225) i dodaje, że każdą regułę da się streścić w tym jednym wyrazie: m i ł o ś ć. (s. 225) Autor nie wyobraża sobie idealnego i pełnego życia zakonnego bez realizowania permanentnie przykazania miłości.

Reasumując powyższe moje refleksje, pragnę zaznaczyć, że omawiana książka Ks. Grudnioka zasługuje ze wszech miar na uznanie i na zapoznanie się z nią przez wszystkie zakonnice. Głosi ona niby powszechnie znane zasady, ale często podawane w sposób suchy i oderwany od życia, nie przekonujące czytelnika. Pewnym „novum” tej pozycji wydaje mi się jest zwrócenie w niej uwagi na rolę i znaczenie miłości w życiu zakonnym. Tylko miłość jest tworcza i zdobywca. Ks. Grudniok popiera swoje wywody przykładami zaczerpniętymi z życia świętych, szczególnie wiele razy cytuje bł. Faustynę i zaprasza wszystkich czytelników tej książeczki razem z nią do „ogrodu miłości”. Tam można się spotkać z Chrystusem Boskim Oblubieńcem miłości i od Niego nauczyć się autentycznego zakonnego życia. Książeczkę tę polecam wszystkim zakonnicom, zaś Ks. Prał. Grudniokowi wyrażam wdzięczność za podjęcie się i opracowanie tego tematu.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

## PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

### COLLECTANEA THEOLOGICA

1993 z. 4

Mikołajczyk M. *Bibliografia dialogu chrześcijańsko-judaistycznego. Publikacje polskie*. cz. IV (1987–1989), 191–210

1994 z. 2

Brzegowy T., ks. *Ostateczne królestwo Boga i jego świętych według księgi Daniela*, 17–34; Czajkowski M., ks., *Spór o szabat. Struktura kerygmatyczna Mk 2,23–28; 35–52*; Schreiner St., *Buntownik pełen bożej bojaźni czyli jak rabini objaśniali pobożność Hioba*, 5–16; Wojciechowski M., *Nowsze studia nad tekstem Dziejów apostołskich*, 55–62

1994 z. 2

Baecker L., *Nowy paradygmat stosunku judaizmu do chrześcijaństwa i powstanie chrześcijaństwa jako aktualizacja wiary w Boga Izraela*, 67–78; Chrostowski W., ks., *Nowy Testament a judaizm — możliwości i wyzwania. Nowy Testament a judaizm. Materiały z V Sympozjum Teologicznego „Kościół a Żydzi i judaizm” ATK, Warszawa 1993*, 5–10; Czajkowski M., ks., *Czy jest antyżydowska Ewangelia najbardziej żydowska*, 43–52; Koet B., *Poglądy św. Łukasza na Żydów — odrzucenie czy polemika?* 53–66; Mędała St., ks., *Funkcja „Żydów” w Ewangelii św. Jana*, 79–102; Paprocki H., *Elementy liturgii starotestamentowej w Nowym Testamencie*, 103–110; Safrai Ch., *„Kultura sporów” w zastosowaniu do tradycji nowotestamentalnej*, 37–42; Schreiner St., *Ewangelia jako dokument historii wiary żydowskiej. Nowy Testament w interpretacji Leo Baecka*, 23–26; Sherwin B., *„Corpus Domini”. Ślady wpływów Nowego Testamentu w chasydyźmie wschodnioeuropejskim*, 111–128

1994 z. 3

Mędała St., *List do arcykapłana z Qumran (4 Q MMT) a „jad zmijowy faryzeuszów*, 46–72; Warzecha I., SAC, *Historia u Izraelitów*, 39–45

1994 z. 4

Brzegowy T., ks., *Czy Bóg stworzył chaos?* 5–22; Gołębiowski M., ks., *Procy a polityka. Na przykładzie działalności Izajasza i Jeremiasza*, 32–38; Kalinowski St., *Refleksje nad przekładem komentarza do Listu św. Pawła do Rzymian Orygenes*, 47–62; Rakocy W., CM, *Struktura literacka Dz Ap 12,1–19; 39–46*; Warzecha J., SAC, *Saul — wybrany, odrzucony i znieśląiony*, 23–32

1995 z. 1

Chmiel J., ks. *Chrześcijaństwo a Qumran*, 69–78; Cyran Wł., ks., *Ksiądz kanonik doc. dr hab. Stanisław Chłęd (1946–1993) — Wspomnienia*, 169–182; Gołębiowski M., ks., *Żydowska i chrześcijańska interpretacja pierwszych wierszy Księgi Rodzaju. Od Qumran do Nowego Testamentu*, 95–110; Kapera Zd., *45 lat Qumranologii*, 7–30; Mędała St., CM, *Kluczowe problemy w aktualnych badaniach pism qumrańskich*, 31–68; Witaszek G., CSsR, *Separatyzm gminy qumrańskiej*, 79–94

## COMMUNIO

1995 z. 2

Alves M.I., *Egzegeza dla Kościoła*, 46–51; Babolin S., *Otworzyć Pismo święte „na chybł trafł”*, 124–131; Carreira das Neves J., *Racjonalność a fundamentalizm w interpretacji Pisma świętego*, 68–80; Izquierdo A., *Cztery poziomy odczytania Biblii*, 52–67; König Fr., kard., *Katolicy a Pismo święte*, 3–13; Loureco J., *Biblia, jej język*, 32–45; Poirel D., *Medytacja biblijna*

w duchowym życiu chrześcijanina, 102–123; Vaz A., *Biblia — Słowo Boga*, 14–34; Warzecha J., SAC, *Zgorszenie Biblii czyli o niektórych trudnościach w jej czytaniu*, 81–101

1995 z. 3

Armogathe J.R., — Boulnois O., *Święto — Bóg pośród ludzi*, 3–8; Sales M., SJ, *Wypełnienie szabat. Od siódmego dnia świętego do Bożego odpoczynku w Bogu*, 20–38; Warzecha J., SAC, *Uświęcić szabat (Wj 20,8–11, Pwt 5,12–15)*, 9–19

1995 z. 4

Hruby K., *Teologiczny aspekt nowożytnego judaizmu*, 55–71; Mickiewicz Fr., SAC, *Rola świątyni jerozolimskiej w życiu i w doktrynie Izraela*, 37–54; Ramirez A., *Wyjście Izraelitów z Egiptu: tradycja hermeneutyczna dla historii ludzkiej*, 21–36; Rubinkiewicz R., SDB, *Judaizm*, 3–20; Warzecha J., SAC, *Współczesna postawa Kościoła względem Żydów*, 121–131; Zeller D., *Izrael wobec powołania Bożego*, 72–87

1995 z. 5

de Andia Y., *Eros i agape: boski żar miłości*, 36–58; Hentschel G., ks., *„Ponieważ Pan was umiłował” (Pwt 7,8). Miłość w Starym Testamencie*, 18–27; Lach J., ks., *„Owoce Ducha jest miłość” (Ga 5,22)*, 28–35; Ramirez A., *Lektura Pisma świętego inspiracją miłości społecznej*, 105–120

1995 z. 6

Gheddo P., *Głoszenie Ewangelii w epoce środków masowego przekazu*, 96–109

1996 z. 1

Carron J., *Sens czwartego przykazania i historia jego interpretacji*, 3–19; Sales M., SJ, *Honor stawania się dzieckiem czyli co oznacza „Czcij ojca i matkę swoją”*, 20–50; Winogradzki A.A., *Honor bycia ojcem i matką: boskie przykazanie dotyczące historii pokoleń, według tradycji rabinistycznej*, 51–65; Martin Fr., *„Mężczyznę i kobietę stworzył ich” (Teologiczne orędzie Rdz 1)*, 66–89

## CZĘSTOCHOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

1993–1994 t. 21–22

Chład St., ks., *Poznanie u aniołów. Przyczynek do angelologii i eklezjologii*, 7–14; Cyran Wł., ks., *Rola Ducha Świętego w dziele ewangelizacji (na podstawie Dz 10,44–48)*, 15–36; Tronina A., ks., *„Bóg zechciał pozostawić człowieka w ręku rady Jego” (Cyr 15, 14)*, 37–44; Włodarczyk St., ks., *Istotne wskazania Jezusa dotyczące postępowania moralnego według Mt 19,16–22*, 45–52

## ROCZNIKI TEOLOGICZNO-KANONICZNE KUL

1994 z. 1

Homerski J., *Kapłaństwo w Starym Testamencie*, 15–30; Kudasiewicz J., ks., *„Królestwo Boże będzie wam zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoc” (Mt 21, 43)*, 79–84; Langkammer H., OFM, *Metoda badań re-*



dakcji, 5–14; Ordon H., SDS, *Eschatologiczny dar Ducha Bożego (Jl 3,1–5)*, 45–54; Rakocy W., CM, *Studium gatunku literackiego opowiadania w uwolnieniu Piotra z więzienia (Dz 12, 7–10)*, 85–94; Stachowiak L., ks., *Problem prozelityzmu w judaizmie do I wieku po Chrystusie*, 55–64; Szwarc U., *Ludzkie cierpienie w świetle wypowiedzi starotestamentalnych hagiografów*, 31–43; Tronina A., ks., *Psalmy Salomona oraz ich cecha w pismach Nowego Testamentu*, 65–78

1995 z. 1

Cyran Wł., ks., *Namaszczenie Jezusa Duchem Świętym i mocą (Dz 10,38)*, 95–101; Homerski J., ks., *Królestwo Boże w nauczaniu Jezusa*, 59–68; Langkammer H., OFM, *Kościół w Janowej Ewangelii*, 69–77; Langkammer H., OFM, *Kościół w listach św. Jana*, 79–83; Rakocy W., CM, *Przyczynek do dyskusji na temat kompozycji Dziejów Apostolskich*, 103–110; Rubinkiewicz R., SDB, *Zmartwychwstanie Chrystusa — zmartwychwskrzeszenie nasze*, 85–93; Stachowiak L., ks., *Akcenty uniwersalistyczne w księgach Jonasza i Rut*, 17–25; Szwarc U., *Układ imion w Rdz 49, 3–17 i 19–27 i Pwt 33,6–25 oraz jego znaczenie*, 5–16; Tronina A., ks., *Psalmy Salomona i ich echa w pismach Nowego Testamentu*, cz. II, 45–58; Witaszek G., CSsR, *Prorocy VIII wieku przed Chrystusem wobec dewiacji kultowych*, 27–43

#### RESOVIA SACRA

Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej

1994 t. 1

Homerski J., ks., *Miłość ojczyzny w pismach proroków Starego Testamentu. „Postannictwo czy polityka?”*, 7–18; Kudasiewicz J., ks., *Matka Jezusa a rodzina 19–28*

1995 t. 2

Góral K., ks., *Stara i nowa historia Całunu Turyńskiego*, 127–138; Homerski J., ks., *Królestwo Boże w nauczaniu Jezusa*, 5–14.

Kraków

zestawił Ks. TADEUSZ MATRAS

UWAGA PRENUMERATORZY

Prenumerata kwartalnika

RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

za rok 1997 wynosić będzie:

roczna 16 zł

półroczna 8 zł

Uprzejmie prosimy o dokonywanie prenumeraty na konto  
Redakcji

Kraków PKO nr 35510-24660-36

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

Ks. BOGDAN PONIŻY, Manna biblijna zapowiedzią Eucharystii .....	73
O. PIOTR R. GRYZIEC, OFM Conv, Specyfika paraklezy w listach św. Pawła .....	85
Ks. STEFAN SZYMIK MSF, Podstawowe aspekty analizy narracyjnej tekstu biblijnego .....	90

### KOMENTARZE — REFLEKSJE — MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. NORBERT MENDECKI, Tablica narodów w Rdz 10 .....	104
Ks. ANDRZEJ KOWALCZYK, Dlaczego Marek napisał drugą ewangelię? .....	107
WOJCIECH SŁOMSKI, Ekumenizm w Nowym Testamencie ..	120
Słowo Towarzystwa Biblijnego w Polsce na Święto Biblii 1996	123

### SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

Ks. JERZY CHMIEL, 50. zjazd Studiorum Novi Testamenti Societatis (Praga 1995) .....	124
Ks. JERZY CHMIEL, Nauki biblijne a współczesna socjologia. Międzynarodowe seminarium interdyscyplinarne (Emmetten 1995) .....	126
Komunikat Towarzystwa Biblijnego w Polsce .....	127

### NEKROLOG

Ks. JERZY CHMIEL, Śp. Ks. Francesco Vattioni (1922–1995)	129
--	-----

### RECENZJE

Przegląd bibliograficzny (ks. T. Matras) .....	142
--	-----

## INDEX

### ARTICULI

B. PONIŹY, Manna biblica sicut praefiguratio Eucharistiae.....	73
P.R. GRZYIEC, De paraclesi in Epistulis Paulinis .....	85
S. SZYMIK, De analysi narrativa textus biblici .....	90

### COMMENTARII — REFLEXIONES — PASTORALIA

N. MENDECKI, De tabula nationum in Gen 10 .....	104
A. KOWALCZYK, Cur Marcus secundum evangelium scripsit? .....	107
W. SŁOMSKI, De oecumenismo in Novo Testamento .....	120
Edictum Societatis Biblicae Poloniae in Festum Bibliorum A.D. 1996 .....	123

### RELATIONES ET NOTITIAE

J. CHMIEL, The 50th General Meeting of the Studiorum Novi Testamenti Societas (Prague 1995) .....	124
J. CHMIEL, Bibelwissenschaften und neuere Soziologie. Internationales Seminar für interdisziplinäre Theologie (Emmetten 1995) .....	126
Nuntium Societatis Biblicae Poloniae .....	127

### NECROLOGIA

J. CHMIEL, In memoriam Francesco Vattioni (1922–1995) .....	129
---	-----

### RECENSIONES

Repertorium bibliographicum (T. Matras) .....	142
---	-----