

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 6

ROK XL

1987

A R T Y K U Ł Y

**Ks. Grzegorz Rafiński**

## Z PROBLEMATYKI GENEZY PISM Z QUMRAN (W 40. ROCZNICĘ PIERWSZYCH ODKRYĆ)

Chociaż w tym roku mija już czterdziesta rocznica pierwszych odkryć dokumentów znad Morza Martwego, a dotychczasowe badania przyniosły ogromny materiał, to jednak ciągle brak jednoznacznej odpowiedzi na najbardziej podstawowe pytanie o pochodzenie rękopisów i identyfikację gminy z Qumran. Tematowi temu poświęcone było odbywające się niedawno (31. 05.—2. 06. 1987 r.) w Mogilanach międzynarodowe sympozjum<sup>1</sup>. Od zarania badań uczeni proponowali szereg teorii, charakteryzując gminę qumrańską jako grupę esen-czyków albo saduceuszów, faryzeuszów, zelotów, sadokitów, a nawet ebionitów czy karaimów<sup>2</sup>. Powstają ostatnio nowe teorie, nierzadko karkołomne, jak to ma miejsce w przypadku tezy N. Golba, według którego dokumenty znalezione nad Morzem Martwym pochodzą z bi-

<sup>1</sup> Sympozjum zorganizował Oddział Krakowski PAN. Wykłady wygłosili m.in. M. Delcor, N. Golb, F. Garcia Martinez oraz W. Tyloch, S. Mędała, J. Chmiel. Wydrukowane w „Folia Orientalia” materiały z sympozjum przyniosą m.in. nowe teorie genezy Qumran przedstawione przez F. Garcia Martinezę i S. Mędałę.

<sup>2</sup> Ogólny wgląd w bibliografię dają: W. Tyloch, *Gmina z Qumran. Jej dzieje, organizacja, poglądy*, PrzOr 1968, s. 17; S. Bowman, *The Meaning of the Name „Qumran”*, RQ 11 (1984) 544n.

blioteki świątyni jerozolimskiej<sup>3</sup>. Wśród uczonych dominuje jednak pogląd o esseńskich korzeniach dokumentów i wspólnoty qumrańskiej<sup>4</sup>. Essenizm jest jednak fenomenem złożonym, domagającym się sam w sobie wyjaśnienia. Swoją pogląd na temat istoty i ewolucji essenizmu przedstawił niedawno J. Charlesworth<sup>5</sup>. Interesującą teorię stworzył też J. Murphy-O'Connor<sup>6</sup>, idący za sugestią W. F. Albrighta<sup>7</sup>. J. Murphy-O'Connor określa esseńczyków jako ugrupowanie konserwatywnych Żydów babilońskich. Esseńczycy mieli powrócić do Palestyny około 162 r. przed Chr. na wieść o odnowie machabejskiej oraz — być może — na skutek prześladowań Żydów w diasporze. Impulsem do rozwoju esseńczyków w Palestynie było przyłączenie się do nich przywódcy sadokitów, który w 152 r. został złożony przez Jonatana ze sprawowanego dotąd faktycznie urzędu najwyższego kapłana. Ów przywódca sadokitów spowodował rozłam essenizmu. Część esseńczyków, w liczbie około 50-ciu, uległa kapłańskiemu autorytetowi Mistrza (zwanego „Mistrzem Sprawiedliwości”) i jego programowi reformy tradycyjnego essenizmu, włącznie z wymogiem udania się na pustynię. Udała się do Qumran, uważając się za prawdziwych kontynuatorów ruchu esseńskiego. Ze śmiercią Mistrza Sprawiedliwości zbiegł się napływ nowych członków — uciekinierów, który zmienił charakter gminy. Nastąpił rozwój budownictwa i nowa legislacja, której celem było zachowanie dyscypliny we wspólnocie. Kryzys będący wynikiem napięcia między nowoprzybyłymi a grupą założycielską opanowano w początku I wieku przed Chr., ale kosztem narastania formalizmu i zmniejszenia autorytetu elementu kapłańskiego<sup>8</sup>.

W niniejszym artykule podejmiemy problem genezy jednego z tekstów qumrańskich, a mianowicie 1 QS 3, 13—4, 26. Badanie tego — tak reprezentatywnego dla poglądów Qumrańczyków — tekstu, odniesie nas też do problemu genezy tekstów qumrańskich w ogólności.

<sup>3</sup> *Who Hid the Dead Sea Scrolls*, „Biblical Archeologist” 48 (1985) 68—82. Na w/w Sympozjum w Mogilanach teza N. Golba spotkała się z generalną krytyką uczestników, uznanych autorytetów.

<sup>4</sup> Potwierdzeniem tego jest wgląd choćby w ostatnie roczniki czasopisma „Revue de Qumrân”. Zob. J. Rosenbloom, *Jewish Responses to Crisis: Success and Failure*, RQ 12 (1985) 89—91; D. C. Allison Jr., *Authorship of 1 QS III, 13, IV, 14*, RQ 10 (1979—81) 259; J. H. Charlesworth, *The Origin and Subsequent History of the Authors of the Dead Sea Scrolls: Four Transitional Phases among the Qumran Essens*, tamże, s. 213—233.

<sup>5</sup> Art. cyt. passim.

<sup>6</sup> *The Essens and Their History*, RB 81 (1974) 215—244. Dyskusja wokół teorii J. Murphy-O'Connora toczy się do ostatnich dni. Zob. tenże, *The „Damascus Document” Revisited*, RB 92 (1985) 223—246 oraz F. D. Weinert, *4 Q159 and a New Theory of Essene Origins*, RQ (1977—78) 223—230.

<sup>7</sup> *From the Stone Age to Christianity*, Garden City 1957 (1 wyd. 1946), s. 376.

<sup>8</sup> Zob. J. Murphy-O'Connor, art. cyt. passim.

Przy rozwiązywaniu trudności szczególną uwagę poświęcimy powyżej streszczonej teorii J. Murphy-O'Connora. Po ogólnej prezentacji 1 QS 3, 13—4, 26 (I) przedstawimy związki ideowe tekstu z poszczególnymi kręgami tradycji (II) oraz przyporządkujemy tekst do określonych faz rozwojowych essenizmu (III).

## I

Tekst 1 QS 3, 13—4, 26 był bardzo istotny w życiu gminy qumrańskiej. Wewnętrzna zawartość doktrynalna, literacka i graficzna<sup>9</sup> każe widzieć w nim rodzaj tekstu programowego, mającego szczególną rolę we wprowadzaniu kandydatów w naukę Zrzeszenia<sup>10</sup>. We współczesnych opracowaniach nadaje się tej części „Reguły Zrzeszenia” — ze względu na dominujący temat — nazwę „Pouczenia (Traktatu) o dwóch duchach”. 1 QS 3, 13—4, 26 stanowi cenną dokumentację poglądów qumrańczyków. Doniosłość tekstu polega też na tym, że stanowi on dojrzałe sformułowanie schematu „dwóch duchów” odgrywającego dużą rolę w środowisku<sup>11</sup>.

Na podstawie badań paleograficznych datuje się zwój „Reguły Zrzeszenia” z grotty I, podobnie jak inne fragmenty „Reguły” odkryte w grocie IV i V, na pierwsze ćwierćwiecze I wieku przed Chr.<sup>12</sup>. Powstanie 1 QS mogło nastąpić nawet w pierwszej połowie II wieku

<sup>9</sup> Por. J. Licht, *An Analysis of the Treatise on the Two Spirits in DSD*, w: *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, ed. Ch. Rabin, Y. Yadin, Jerusalem 1958, s. 88—100; P. Wernberg-Møller, *A Reconsideration of the Two Spirits in the Rule of the Community (1 QSerek III, 13—IV, 26), RQ 3 (1961—62) 413—441*,szcz. s. 440.

<sup>10</sup> Por. L. Stachowiak, *Filologiczne uwagi do Reguły Zrzeszenia (1 QS II, 11—IV, 1, cz. 2)* w: *Materiały pomocnicze do wykładów z bibliistyki*, t. 2, red. S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer, Lublin 1977, s. 155.

<sup>11</sup> Schemat dwóch duchów występuje też w TestXII, 4 Ezdr, 1 Hen, Jub, a także w literaturze judeo-chrześcijańskiej: Didache I, 1; List Barnaby V, 4; Hermas, Mandatum III, V, XII.

Zarys nauki o dwóch duchach zawierają też inne teksty qumrańskie, w których *rwh* połączone jest z przydawkami o odcieniu znaczeniowym negatywnym (zob. 1 QH 3, 18; 13, 15; frag. 5) lub pozytywnym; w tym drugim przypadku chodzi choćby o szereg tekstów z charakterystycznym dla Qumran wyrażeniem „duch święty (świętości)” (zob. 1 QS 3,7; 8,16; 9,3; 1 QH 7,6; 8,12; 9,32; 12,12). Pewne teksty, prawdopodobnie późniejsze od 1 QS, zawierają ujęcia nie-biblijne. „Duchy” są określane jako moce regulujące ruchami ciał niebieskich (1 QH, 1,9,11), oznaczają też aniołów (tak w 1 QM). Zob. M. Treves, *The Two Spirits of the Rule of the Community*, RQ 3 (1961—62) 452. Por. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London<sup>3</sup>1970, s. 163n. Polskie tłumaczenie poszczególnych terminów podają za tekstami: *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, przeł. W. Tyloch, Warszawa 1963; L. Stachowiak, *Filologiczne uwagi do Reguły Zrzeszenia*, art. cyt.

<sup>12</sup> Por. D. C. Allison, art. cyt. s. 259.

przed Chr.<sup>18</sup>, a nie później niż w latach 100—75 przed Chr.<sup>14</sup>. Porównanie terminologii i idei występujących w 1 QS 3, 13—4, 26 i w reszcie „Reguły Zrzeszenia” pozwala wnioskować, że „Pouczenie o dwóch duchach” powstało w tym samym środowisku co i reszta „Reguły”<sup>15</sup>. Nie można jednak wykluczyć możliwości odrębnej egzystencji 1 QS 3, 13—4, 26 przed włączeniem do 1 QS. Zachodzi zbieżność myśli i podstawowych założeń teologicznych między 1 QS 3, 13—4, 26 a innymi dokumentami Zrzeszenia (1 QH, 1 QM i in.).

1 QS 3, 13—4, 26 posiada uporządkowaną logicznie strukturę, na co wskazują elementy literackie, tak tekstualne jak graficzne<sup>16</sup>. 1 QS 3, 13—15a stanowi trzyczęściowe „summariusz”, którego kolejne elementy rozwinięte zostają w trzech sekcjach: 3, 15b—4, 1; 4, 2—14; 4, 15—26<sup>17</sup>. Mimo tej zasadniczej spójności logicznej znamionującej przemyślaną pracę redakcyjną występuje w tekście niejednorodność terminologii i stylu. Różne terminy określają tę samą rzeczywistość. Duchy prawdy i przewrotności (3, 18n) określają tę samą rzeczywistość co duchy światła i ciemności (3, 25b). Duch prawdy jest dalej synonimem Księcia światłości (3, 20), zaś duch przewrotności — ekwiwalentem Anioła ciemności (3, 20n). Podobnie jest z nazwami Boga jedyne (Bóg wiedzy, Bóg Izraela, Bóg pomsty)<sup>18</sup>. Pouczenie wzmiankuje ponadto raz dwa duchy, to znów wiele duchów. Dominujący w tekście kontekst idei dwóch duchów każe interpretować wielość duchów jako manifestacje dwóch duchów. Dobre duchy są odpowiednikami ducha prawdy, złe zaś — ducha przewrotności<sup>19</sup>. Systema-

<sup>18</sup> Tak twierdzi P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline. Translated and Annotated with an Introduction*, Leiden 1957, s. 20.

<sup>14</sup> Zob. S. Mędała, *Pisma qumrańskie*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Homerski, Poznań—Warszawa 1973, s. 281n.

<sup>15</sup> Świadczy o tym zestawienie występujących w 1 QS (włącznie z 1 QS 3, 13—4, 26) pojęć takich jak „duch”, „oczyszczenie”, „droga (drogi)”; por. L. Stachowiak, *Geneza dydaktycznego schematu „dwóch dróg” w piśmiennictwie międzytestamentalnym*, RBL 22 (1969) 83.

<sup>16</sup> Kilkakrotnie powtarza się charakterystyczna formuła (3,13.18; 4,2.6.15); plan tekstu podkreśla również kilkakrotne „a linea” (3,13; 4,2.9.15) i pozostawienie niezapisanej przestrzeni (4,6), czemu towarzyszą znaki marginalne (3,18; 4,8.14); w 1 QS 3,13—15a zachodzi trzykrotne wprowadzenie myśli przez „lamed”. Por. P. Guilbert, *Le plan de la „Regle de la Communauté”*, RQ 1 (1958—59) 328nn.

<sup>17</sup> Tamże, s. 329; J. Licht, art. cyt. s. 91—100; L. Stachowiak, *Traktat teologiczno-moralny o dwóch duchach w Regule Zrzeszenia z Qumran*, AK 56 (1964) t. 67, s. 225.

<sup>18</sup> Por. P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline*, s. 72; J. Ch. Charlesworth, *A Critical Comparison of the Dualism in 1 QS III, 13—IV, 26 and the „Dualism” Contained in the Fourth Gospel*, NTS 15 (1968—69) 391.

<sup>19</sup> P. Wernberg-Møller, *A Reconsideration*, s. 510—525, uzgadnia tę pozorną niekonsekwencję twierdzeniem, że „dwa duchy” są tu użyte w sensie rabinistycznej nauki o „dwóch skłonnościach”, przy czym zachodziłaby jedynie różnica terminologii. Przyjmując interpretację *twldwt* z 1 QS 3,13 jako „jakości” można wtedy interpretować *rwhwtm* w 3,14 jako



tyczne badania terminologii i analizy stylistyczno-syntaktyczne „Pouczenia” podjęli od 1969 roku tacy autorzy jak P. von der Osten-Sacken<sup>20</sup>, J. Murphy-O'Connor<sup>21</sup> i J.-L. Duhaime<sup>22</sup>. Wynikiem tych badań była teza, że 1 QS 3, 13—4, 26 nie może być traktowane jako tekst jednorodny, ale że posiada on swą „prehistorię”. Dzięki tym analizom możliwe było ogarnięcie już nie tylko wewnętrznej logiki tekstu (co czynili starsi autorzy), ale odkrycie jego faz rozwojowych. Jest to moment bardzo istotny przy analizie genezy „Pouczenia”. Poszczególne warstwy rozwojowe 1 QS 3, 13—4, 26 odpowiadać muszą ewoluującym uwarunkowaniom gminy. P. von der Osten-Sacken<sup>23</sup> i J. Murphy-O'Connor<sup>24</sup> wyodrębniają następujące warstwy:

- 1) Najwcześniejszy „rdzeń” obejmujący 1 QS 3, 13—4, 14;
- 2) Warstwa II — 4, 15—23a;
- 3) Warstwa III — 4, 23b—26.

J.-L. Duhaime<sup>25</sup> udowadnia niejednorodność pierwszej z wydzielonych wyżej warstw. Ewolucja „Pouczenia” przebiegała więc następująco:

- 1a) „Rdzeń” obejmuje 1 QS 3, 13—18a; 25b—4, 14;
- 1b) 1 QS 3, 18b—23a.23b—25a stanowi dodatek do stadium pierwotnego, powstały w tym samym czasie co 4, 15—26.

## II

Nakreślony powyżej obraz struktury 1 QS 3, 13—4, 26 pozwala sprecyzować jaśniej pytanie o genezę tekstu. W pierwszym rzędzie chodzi o odkrycie ewentualnych pokrewieństw z innymi kręgami tradycji. Po drugie chodzi o przyporządkowanie ewoluującego tekstu „Pouczenia” do określonych sytuacji w łonie essenizmu. W niniejszym punkcie poruszymy pierwszą z powyższych kwestii.

„(wielość) jakości”, w sensie skłonności charakteru. Rozumowanie to podważa H. G. May (*Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in the Old Testament Imagery*, JBL 82 (1963) 2n), który podkreśla, że w tekstach qumrańskich nie ma paralel pozwalających tłumaczyć *twldwt* jako „jakości”. Tło apokaliptyczne każe tu widzieć dwa duchy, a nie dwie skłonności. W całym tekście dominuje idea dwóch duchów.

<sup>20</sup> *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*, Göttingen 1969, s. 22n.

<sup>21</sup> *La genèse littéraire de la „Règle de la Communauté”*, RB 76 (1969) 528—549.

<sup>22</sup> *L'instruction sur les deux esprits et les interpolations dualistes à Qumrân (1 QS III, 13—IV, 26)*, RB 84 (1977) 566—594; tenże, *Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran*, CBQ 49 (1987) 32—56.

<sup>23</sup> Dz. cyt. s. 22n.

<sup>24</sup> *La genèse littéraire*, passim. Szerszą podbudowę tezy J. Murphy-O'Connora daje J. Pouilly, *La règle de la communauté de Qumrân: Son évolution littéraire*, Paris 1976.

<sup>25</sup> *L'instruction sur les deux esprits*, passim.

Najbardziej podstawowym fundamentem refleksji rozwiniętej w 1 QS 3, 13—4, 26 jest Stary Testament. W kręgu, w którym powstało „Pouczenie o dwóch duchach”, zadano sobie wiele trudu, aby pogodzić „specyficzne dla tego kręgu myślenie z zasadniczymi „dogmatami” Biblii. W pierwszym rzędzie zachowano tradycyjny żydowski mono-teizm<sup>26</sup>. Dziedzictwo myśli biblijnej zawarte jest też w qumrańskim pojmowaniu *rwh*<sup>27</sup>. Specyficzny „dualizm” doktryny qumrańskiej nawiązuje do Pwt 30, 15.20, a także do tekstów biblijnych zarysowujących już temat dwóch duchów (1 Sm 16, 14; 1 Krl 22, 21—24)<sup>28</sup>. „Dualizm” ów nie jest jednak konsekwentny, gdyż równocześnie tło „Pouczenia” stanowi Rdz 1 wraz z ideą stworzenia<sup>29</sup>. Od BH do 1 QS zachodzi ciągłość refleksji, ale muszą zachodzić jakieś pozabiblijne czynniki, które refleksję tę zmodyfikowały i uaktywniły. Poszukiwania tego pozabiblijnego katalizatora myśli zawartej w 1 QS 3, 13—4, 26 prowadzą w czterech kierunkach. Trzeba wziąć pod uwagę stare sformułowanie schematu „dwóch duchów” w zoroastryzmie irańskim, a ponadto judaizm okresu międzytestamentalnego. Nie można też pominąć porównania z tekstami gnostyckimi i z kręgiem filozofii i religii hellenistycznej.

Chociaż należy już do przeszłości tendencja do wyprowadzania wszelkich idei judaizmu okresu po niewoli ze źródła iranizmu, to jednak jest niemal pewne, że judaizm i iranizm wzajemnie na siebie oddziaływały<sup>30</sup>. Jeśli do tego dodamy, że w *Gathach* (początek lub połowa VI w. przed Chr.)<sup>31</sup> występuje mit o „dwóch duchach” i że mit ów był szeroko znany w starożytnym świecie greckim i żydow-

<sup>26</sup> „Dualizm” 1 QS 3, 13—4,26 nie ma charakteru absolutnego. „Od Boga wiedzy (pochodzi) wszystko to, co zaistniało i co będzie istniało” (1 QS 3,15). Sam Bóg ustanowił dwa duchy (3,18n). Duch nieprawości nie określa rzeczywistości konsekwentnie przeciwstawnej Bogu, gdyż działa do czasu wyznaczonego przez Boga (por. 4,20.25).

<sup>27</sup> Klasyfikację zakresów znaczeniowych pojęcia *rwh* w tekstach qumrańskich podają: J. Pryke, „*Spirit*” and „*Flesh*” in the *Qumran Documents and Some New Testament Texts*, RQ 5 (1964—66) 345nn; M.-A. Chevallier, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, vol. 1, Paris 1978, s. 52nn.

<sup>28</sup> Źródłem refleksji w 1 QS 3,13—4,26 są błogosławieństwa i przekleństwa z formularza Przymierza oraz semicka skłonność do kontrastów, wyrażająca się w formie paralelizmu antytetycznego (por. L. Stachowiak, *Geneza dydaktycznego schematu „dwóch dróg”*, s. 75n).

<sup>29</sup> Wiodącym autorem głoszącym, że teologia Qumran stanowi rozwój treści zawartych w ST był F. Nötscher, *Geist und Geister in den Texten von Qumran*, w: *Melanges biblique rédigés en l'honneur de A. Robert*, Paris (bez daty wyd.), s. 305—313.

<sup>30</sup> Por. F. König, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Wien-Freiburg-Basel 1964. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki. Geografia — historia — kultura*, Poznań—Warszawa—Lublin<sup>2</sup>1965, s. 321nn.

<sup>31</sup> Por. F. König, dz. cyt. s. 43n; B. Gafurow, *Dzieje i kultura ludów Azji Centralnej. Prehistoria, Starożytność, Średniowiecze*, tłum. S. Michalski, Warszawa 1978, s. 62n.

skim<sup>32</sup>, to — przy uderzającym podobieństwie idei<sup>33</sup> — przyjąć trzeba jakąś formę kontaktu autorów 1 QS 3, 13—4, 26 z myślą irańską. W części *Gath* zwanej *Yasna* znajdujemy pierwotny zarys mitu o bliźniaczych duchach: „Spenta Mainyu” (duch święty) i „Angra Mainyu” (duch zły). Ojcem obu jest Ahura-Mazda, jedyny (!) Bóg. Oba duchy są związane — odpowiednio — ze światłem i ciemnością. Każdy z nich ma grono zwolenników niebiańskich i ziemskich, będących w wiecznej nienawiści wobec siebie. Jednak w oznaczonym czasie duch zły zostanie zniszczony na sądzie ostatecznym. Działanie zaś sprawiedliwości jest wieczne. W późniejszej tradycji następuje rozwój motywów politeistycznych i powstaje istotny dualizm, gdyż duch zły staje się oponentem Boga (zob. „Yasna Siedmiu Rozdziałów” z przełomu V i IV w.)<sup>34</sup>. Powiedzieliśmy wyżej, że trzeba przyjąć jakąś formę kontaktu schematu qumrańskiego i irańskiego. Jaką formę? Oczywiście mit perski z okresu *Gath* nie tłumaczy całkowicie źródła sformułowań qumrańskich. Zachodzą zbyt zasadnicze różnice principów teologicznych, zaś język i swoista „mitologia” 1 QS nie pozwalają umieścić korzeni naszego dokumentu całkowicie w okresie współczesnym *Gathom*. Radykalnie różnią się z założeniami teologicznymi występującymi w 1 QS 3, 13—4, 26 mit perski w jego późniejszej fazie rozwojowej. Ale pozostaje pytanie: Skąd pochodzi tak znaczne podobieństwo klimatu ideowego między tekstem z „Reguły Zrzeszenia” a wcześniejszym o kilka wieków mitem irańskim zapisanym w *Gathach*? Pytanie to nabiera dodatkowego dramatyizmu, gdy uświadomimy sobie superekskluzywizm qumrańczyków. Uczeni odpowiadają dwojako. Albo bagatelizują podobieństwa obu dokumentów<sup>35</sup>, albo poprzestają na bardzo ogólnikowych stwierdzeniach o przejęciu idei z okresu wygnania (nie wiadomo czy pośrednim czy bezpośrednim) nie potrafiąc określić konkretnego mechanizmu takiego przejęcia<sup>36</sup>.

Nowe światło na problem rzuca przytoczona na wstępie niniejszego artykułu teoria genezy Qumran J. Murphy-O'Connora. Jeśli esenizm wyrósł w kręgu konserwatywnych Żydów babilońskich, to pewne motywy irańskie — wśród nich temat „dwóch duchów” —

<sup>32</sup> Dowodzi tego opis mitu przekazany przez Plutarcha (*De Iside et Osiride*, 47) w I wieku po Chr., a także wzmianki u Ksenofanesa, Berossosa Filona z Byblos (wszyscy: V w. przed Chr.), Arystotelesa i Diogenesa Laertiosa (IV w.). Por. P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchirešac*, Washington 1981, s. 85; B. Gafurow, dz. cyt. s. 95.

<sup>33</sup> Zob. H. Michaud, *Un Mythe Zervanite dans un des manuscrits de Qumrân*, VT 5 (1955) 137—147.

<sup>34</sup> Por. B. Gafurow, dz. cyt. s. 62.72.

<sup>35</sup> Tak: P. Wernberg-Møller, *A Reconsideration*, s. 427n; J. Pryke, art. cyt. s. 351; M. Wilcox, *Dualism, Gnosticism, and Other Elements in the Pre-Pauline Tradition*, w: *The Scrolls and Christianity. Historical and Theological Significance*, ed. M. Black, London 1969, s. 86.

<sup>36</sup> Tak: P. J. Kobelski, dz. cyt. s. 96.

musiały być bardzo bliskie esseńczykom. Posłużenie się tematem „dwóch duchów” w sytuacji samookreślenia się sekty qumrańskiej było bardzo korzystne, gdyż operowało kategoriami myślenia zrozumiałymi dla Żydów i dobrze wyrażało rozterkę dualistyczną gminy. W oparciu o temat perski opracowano w Qumran samodzielnie doktrynę „dwóch duchów”. Na kształt owej samodzielnej refleksji miała na pewno wpływ ogólna atmosfera panująca w ówczesnym judaizmie, o czym świadczy porównanie „Pouczenia” z tekstami apokaliptycznymi. Interesujące jest zwłaszcza zestawienie z Test XII (zob. TestRub 2, 1—2; 3, 3—6). Nie można wykluczyć, że wspólnym tłem ideowym obu dokumentów jest iranizm. W nowszych badaniach podkreśla się wspólne żydowskie tło refleksji dla 1 QS i TestXII, przy czym zachodzi jeszcze wpływ qumrański na TestXII. Niewątpliwie apokaliptyka palestyńska jest jednym z istotniejszych czynników, które ukształtowały klimat ideowy, w którym powstał 1 QS 3, 13—4, 26. Nie wydaje się, aby bezpośrednią rolę źródłową odegrała rabinistyczna nauka o dwóch skłonnościach (*jsr*). Oba kierunki refleksji są nieco odmienne, przy czym nauka o dwóch skłonnościach stanowi późniejsze i staranniejsze opracowanie rozterki dualistycznej. W schemacie dwóch skłonności wypukłony jest aspekt bardziej psychologiczny i indywidualistyczny tej rozterki, w odróżnieniu od aspektu bardziej jurydycznego i społecznego uwydatnionego w schemacie dwóch duchów<sup>37</sup>.

Dla porządku wspomnieć trzeba — podejmowaną przez uczonych w latach 50-tych — tezę o gnostyckich źródłach schematu dwóch duchów z Qumran. Nowe światło na ten problem rzucają nowsze badania zjawiska gnozy. Zasadniczy ton wypowiedzi gnostyckich, znanych choćby z Nag-Hammadi, jest zdecydowanie różny od założeń teologicznych wypowiedzi qumrańskich. Przede wszystkim w tekstach gnostyckich nie występuje systematycznie rozpracowany schemat „dwóch duchów”, a ujęcie bliskie temu schematowi mają peryferyjne znaczenie dla gnostycyzmu<sup>38</sup>. Nie ma tu zasadniczego dualizmu między dwoma duchami czy między Bogiem i diabłem, ale między Bogiem i stworzeniem, Bogiem i światem. Uczeni nie piszą dziś o gnostyckim źródle myśli judaistycznej (tu: qumrańskiej) z przełomu er, ale odwrotnie — raczej w judaizmie dostrzegają pierwszy etap rozwoju gnozy. Dopatrują się prehistorii gnozy w apokaliptyce palestyń-

<sup>37</sup> Por. J. Pryke, art. cyt. s. 350n; L. Jaquet, *Les Psaumes et le coeur de l'homme. Etude textuelle, littéraire et doctrinale*, vol. 1, Paris 1975, s. 204.

<sup>38</sup> H.-M. Schenke, K. M. Fischer, *Einleitung in Schriften des Neuen Testaments*, Bd. 1, Berlin 1973, s. 104n, uznają za niekrytyczne ujęcie fenomenu gnozy w pracach Reitzensteina, Bossueta, Bultmanna, Jonasa, Schmithalsa. Różne próby definiowania gnozy podaje W. Mysior, *Gnostycyzm — przegląd publikacji*, STV 9 (1971) nr 1, s. 370; 13 (1975) nr 1, s. 211.

skiej, w Qumran (!) i w atmosferze kryzysu judaizmu po 70 r.<sup>39</sup> Choć można określić myśl Qumran jako swoistą gnozę, to jednak nie w znaczeniu technicznym tego terminu. Podobnie trudno wywodzić schemat qumrański ze środowiska hellenistycznego. Dualizm qumrański, mający charakter etyczno-psychologiczny jest różny od dualizmu substancjalnego platończyków czy stoików. Pisarzy qumrańskich nie interesuje natura człowieka, ale jego kondycja przed Bogiem. Zresztą idea „dwóch duchów” jest całkowicie peryferyjna dla pisarzy hellenistycznych (w I wieku przed Chr. wzmiankę spotykamy tylko u Dionizego z Helikarnasu, *Antiq.* 1, 31)<sup>40</sup>.

### III

Pozostaje jeszcze określić tło historyczno-religijne ewolucji tekstu — od pierwotnego rdzenia po ostateczną postać istniejącą w 1 QS 3, 13—4, 26. Na temat ten wypowiedało się szerzej dwóch uczonych. P. von der Osten-Sacken wychodzi z założenia (zresztą dyskusyjnego), że najstarsza forma dualizmu qumrańskiego zawarta jest w 1 QM 1. W tekście, pochodzącym z okresu machabejskiego, przeciwstawiony jest — w kontekście końca świata — Izrael innym narodom. 1 QS 3, 13—4, 14 oddaje drugi etap refleksji, w którym związek dualizmu z sytuacją wojny ulega reinterpretacji etycznej, ale powraca motyw dwóch przeciwstawnych sił i struktury bojowej. Dualizm dotyczy już jednak terazniejszości różnej od *eschaton*. Została więc przerwana jedność dualizmu i eschatologii, a na czele postawiono ideę stworzenia. W odróżnieniu od wcześniejszej antytezy Izraela i innych narodów pojawia się przeciwstawienie wspólnoty qumrańskiej i świata. W 1 QS 4, 15—23a zachodzi dalsza modyfikacja polegająca na uznaniu, że również synowie światłości mogą ulegać powabom anioła ciemności. W 1 QS 4, 23b—26 występuje reinterpretacja etyczna paralelna do 4 QCry.

J. Murphy-O'Connor umieszcza 1 QS 3, 13—4, 26 (razem z 1 QS 1—3, 12; 10, 9—11, 22 i interpolacjami 5, 13b—15a; 10, 4b.6a) w czwartym etapie formacyjnym 1 QS, odpowiadającym sytuacji z czasów Aleksandra Janneusza (103—76), w której potrzebę pouczeń tłumaczy obniżenie poziomu duchowego sekty. 1 QS 3, 13—4, 14 zawiera — według uczonego — dualizm kosmologiczny o absolutnej dychotomii dwóch sfer. Jedyne możliwy punkt kontaktu między obu sferami jest określony w 1 QS 3, 21b—24a (anioł ciemności może zgubić też synów światłości), ale ów kontakt jest wyparty przez myśl, że anioł prawdy i Bóg sprawuje skuteczną opiekę nad synami światłości. Ro-

<sup>39</sup> Por. K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1978, s. 73n.

<sup>40</sup> Por. L. Stachowiak, *Teologiczny temat dwóch duchów w pismach qumrańskich*, ZNKUL 10 (1967) nr 2, s. 41nn; M.-A. Chevallier, *dz. cyt.* s. 38.43.

zwój refleksji w dalszych stadiach (4, 15—23a + 4, 23b—26) opisuje uczony podobnie jak P. von der Osten-Sacken.

Zasługą J.-L. Duhaime'a jest wprowadzenie poprawki do powyższych konstrukcji. Udowadnia on, że 1 QS 3, 18b—25a („dodatek” do pierwotnej warstwy „Pouczenia”) oddaje ten sam etap refleksji co CD 5, 17—18; 1 QM 13, 9b—12a.17, 4—8b oraz 11 QMelch i 4 Q<sup>c</sup>Amram. 1 QS 3, 18b—25a byłyby dziełem grupy kapłanów, podkreślających autorytet Aarona jako interpretatora Prawa Mojżeszowego. Przeciwwstawienie dwóch obozów oddaje konflikt kapłaństwa qumrańskiego i jerozolimskiego. Wedle autora qumrańskiego Izrael jest kierowany przez fałszywych przywódców. Problem prawowitej władzy może też dotyczyć sytuacji wewnątrz wspólnoty, np. chodzić może o reakcję na zakwestionowanie autorytetu Mistrza, albo — na obniżenie dyscypliny, może połączone z apostazją. Powyższe stwierdzenia J.L. Duhaime'a są dość ogólnikowe, gdy autor schodzi z płaszczyzny analizy literackiej na płaszczyznę historyczną. Niewątpliwie jednak badania jego domagają się zmodyfikowania wcześniejszych interpretacji genezy 1 QS 3, 13—4, 26. Zapytać się trzeba na nowo, jakim etapom rozwojowym gminy qumrańskiej odpowiada tekst „Pouczenia”. Odpowiedź podzielimy na cztery punkty, odpowiadające fazom rozwojowym „Pouczenia”.

- 1) 1 QS 3, 13—18a; 25b—4, 14.

Choć J. Murphy-O'Connor umieszcza powstanie całego „Pouczenia” w ostatnim stadium rozwojowym „Reguły Zrzeszenia”, to opinia ta dotyczy zebrania i redakcji istniejących materiałów. Jeśli — jak twierdzi uczony — „Pouczenie” podkreślało ujawniający się w liturgii wstąpienia do Zrzeszenia dualizm, to elementy tekstu musiały trwać wcześniej. Ustalono w liturgii formuły musiały mieć oparcie w prawdach bardzo żywotnych dla członków gminy, określających ich życie już wcześniej. Należy się zastanowić, jak daleko w przeszłość przesunąć trzeba powstanie „załączka” tekstu (3, 13—18a; 25b—4, 14). Istnieją raczej przemawiające za tym, że autorem pierwotnego Manifestu był sam Mistrz Sprawiedliwości. Ku sugestii tej skłania się D. C. Allison, ale jego teza domaga się korekty; traktuje on 1 QS 3, 13—4, 14 jako całość, a przeciw wyłączyć z niej trzeba 3, 18b—25a. Uczony wykazał wspólną terminologię i idee z Hymnami, które G. Jeremias<sup>41</sup> przypisał Mistrzowi Sprawiedliwości. Nadto styl 1 QS 3, 13—4, 14, podobnie jak styl Hymnów, jest poetycki. Treść pierwotnej części „Pouczenia” odzwierciedla niezwykle osobowość autora, autorytet na miarę autora Hymnów. Na podstawie porównania 1 QS 3, 13—4, 14 z resztą „Reguły Zrzeszenia” i innymi tekstami (1 QM, 1QH) D. C. Allison określa „Pouczenie” jako rodzaj „konsty-

<sup>41</sup> *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963.



tucji” „Zrzeszenia” rozwijanej w późniejszej refleksji i rozbudowywanej. Fundament ów miałby być dziełem Mistrza. Ponadto mocne sformułowania, pełne gwałtowności, łatwo zrozumieć w sytuacji konfliktu Mistrza z Bezbożnym Kapłanem. Dodajmy, że termin *maskil* z 1 QS 3, 13 nawiązuje do osoby występującej w centrum I stadium formacyjnego 1 QS wydzielonego przez J. Murphy-O’Connora. Argumenty te pozwalają z dość dużym prawdopodobieństwem odnieść 1 QS 3, 13—18a; 25b—4, 14 do okresu formacyjnego gminy qumrańskiej; albo do grupy idealistów, którzy odseparowali się od świata i poszli na pustynię albo do samego Mistrza Sprawiedliwości. Temat „dwóch duchów” dobrze nadawał się do wyrażenia najistotniejszych aspektów sytuacji powstającego odłamu essenizmu. Pozwalał określić odrębność nowej grupy od judaizmu przez tezę o aktulany m darze ducha w sekcie i tezę o konflikcie dwóch duchów. Poza tym temat „dwóch duchów” pozwalał wyrazić relację do świata bez uciekania się do rozwiązań burzących monoteizm. Wnioskujemy na podstawie powyższego również, że „Pouczenie o dwóch duchach” nie tyle podlegało ewolucji wraz z rozwojem „Reguły Zrzeszenia”, ale posiada własną pre-historię.

2) 1 QS 4, 15—23a.

Zasadnicze pojęcie dualistyczne występujące w tym etapie refleksji nawiązują do etapu poprzedniego. W etapie pierwszym (3, 13—18a; 25b—4, 14) występował „duch przewrotności” (z pominięciem antytetycznego pojęcia „ducha prawdy”) oraz „synowie prawdy” (z pominięciem „synów przewrotności”). W warstwie drugiej (4, 15—23a) i trzeciej (4, 23b—26) refleksja jest ustawiona w konsekwentnych antytezach: duch prawdy, święty — duch nieprawości, nieczysty. 1 QS 4, 15—23a zawiera specyficzną myśl, nie mającą analogii w innych tekstach qumrańskich. Jedynie tutaj (w 4, 20—22) występuje eschatologiczne ujęcie *ruh*, podczas gdy typowe dla innych tekstów sekty jest opisywanie *ruh* w teraźniejszości gminy i w przeszłości. Rozwój refleksji wyrażający się uznaniem, że walka dobra i zła dotyczy też domeny synów światłości, odzwierciedla się w ujęciu schematu „dwóch duchów”, w którym definitywne zwycięstwo „ducha prawdy” przesunięto na przyszłość. Może to być wyrazem kryzysu duchowego sekty spowodowanego napływem nowych członków, którzy dołączyli do grupy założycielskiej.

3) 1 QS 3, 18b—25a.

Napływ nowych członków wniósł do gminy specyficzne myślenie, którego echa spotykamy szeroko w środowisku palestyńskim (por. TestBenj 6, 1 i MęczIz) aż po kręgi gnostyckie<sup>42</sup>. Prawdopodobnie

<sup>42</sup> Por. W. Tyloch, *Midrasz eschatologiczny Malkicedek (11 QMelch)*, „Euhemer” 24 (1980) 43n.

źródłem refleksji jest dla środowiska Qumran. Klimat myślenia znamienuje napływających członków Zrzeszenia jako Żydów środowiska palestyńskiego. 1 QS 3, 18b—25a zawiera nagromadzenie terminologii wyrażającej dualizm: duch prawdy — duch przewrotności; mieszkanie światła — źródło ciemności; pokolenia prawdy — pokolenia przewrotności; Książę światłości — Anioł ciemności; tj. Belial; synowie sprawiedliwości — synowie przewrotności; drogi światła — drogi ciemności. Myślenie to ma łączność ze środowiskiem. Jak wykazał P. J. Kobelski — zachodzi tożsamość Księcia światłości (1 QS 3, 20; 1 QM 13, 9—10; 4 Q<sup>c</sup>Amram), Anioła prawdy (1 QS 3, 24—25), Melchizedeka (11 QMelch) i Michała (1 QM 17, 5—8, por. Dn). Wprowadzenie pośredników jest zgodne z dwiema tendencjami, którym uległ autor 1 QS 3, 18b—25a. Odzwierciedla dążność do unikania opisu Boga i Beliala jako oponentów, ale — z drugiej strony — podważa tezę o tym, że sam Bóg rządzi swoim ludem.

#### 4) 1 QS 4, 23b—26.

Autor 1 QS 4, 23b—26 podejmuje reinterpretację wcześniejszych danych na płaszczyźnie etycznej. Związki treściowe i literackie z wcześniejszymi fazami rozwojowymi „Pouczenia” każą widzieć w autorze 1 QS 4, 23b—26 ostatniego redaktora całego „Pouczenia”. Tekst tej ostatniej warstwy łączy się z 1 QS 3, 15—17 (warstwa I) na zasadzie inkluzji oraz stanowi chiasm z 1 QS 4, 15—18a (warstwa II). Ingerencja ostatniego redaktora sięgała więc w strukturę literacką tekstu, przy czym autor uszanował stare sformułowania, zachowując specyficzny dla poprzednich etapów język i styl. Pracę jego odnieść można do IV stadium rozwojowego 1 QS według chronologii J. Murphy-O’Connora.

Gdańsk

KS. GRZEGORZ RAFIŃSKI

Ks. Stanisław Gacek

### DATA NAPISANIA KSIĘGI JOZUEGO

Zagadnienie daty powstania jakiegokolwiek Księgi, a więc i Księgi Jozuego, łączy się ściśle z jej autorstwem<sup>1</sup> oraz ze strukturą i kompozycją literacką. Nie jest łatwo ustalić datę powstania Księgi Jozuego. Zagadnienie daty powstania Księgi Jozuego obejmuje nie tylko

<sup>1</sup> O autorstwie Księgi Jozuego por. mój artykuł *Autor Księgi Jozuego*, RBL 37 (1968) 63—72.

czas skomponowania jej w ostatecznej formie, ale również czas powstania źródeł, które zostały wykorzystane w Księdze. W znaczeniu szerszym do tego tematu należałoby jeszcze włączyć datę wydarzeń opisanych w Księdze. W tym temacie będzie chodzić tylko o czas zredagowania Księgi Jozuego, bo pozostałe tematy omawia się przy zagadnieniu kompilacji Księgi i historyczności.

## 1. TEKST KSIĘGI JOZUEGO O CZASIE POWSTANIA

W Joz 16, 10 czytamy: „I nie mogli oni wypędzić Kananejczyków, którzy zamieszkiwali Gezer i Kananejczycy pozostali wśród Efraima aż po dzień dzisiejszy jako robotnicy pracujący przymusowo”. 1 Krl 9, 16 podaje, że faraon, król Egiptu zajął i spalił Gezer, a Kananejczyków którzy tam mieszkali zabił. Miasto dał później jako posag swojej córce, żonie Salomona. Na podstawie tego należy przyjąć, że Księga Jozuego została napisana przed zajęciem tego miasta przez faraona, najpóźniej w czasach króla Salomona.

W Joz 15, 63 jest napisane: „Potomkowie Judy nie mogli wypędzić Jebuzytów mieszkających w Jerozolimie; jeszcze dziś mieszkają Jebuzyci obok potomków Judy”. W 2 Sm 5, 6—9 przekazuje, że Dawid pokonał Jebuzytów i zajął Syjam, a więc Księga Jozuego musiała być napisana w czasach Dawida przed tym wydarzeniem z Jebuzytami, zanim Dawid stał się królem nad całym Izraelem.

Niektóre opowiadania w Księdze Jozuego są opisane w sposób żywy (por. Joz 14, 6—12; 15, 16—19; 17, 14—18; por. też Joz 2, 21; 7, 21; 8, 26). To sugeruje późne, odległe powyjsściowe opowiadanie<sup>2</sup>.

## 2. OPINIE KRYTYKÓW

Średniowieczni Żydzi: Raszi<sup>3</sup> i D. Kimchi<sup>4</sup> uważali, że większa część Księgi Jozuego pochodzi z czasów Jozuego, ale fragmenty Joz 19, 37; 15, 14—19 są późniejsze. I. Abrabanel<sup>5</sup> autorstwo Księgi Jozuego przypisuje prorokowi Samuelowi, a więc za jego życia została napisana ta Księga. I. Kaufmann<sup>6</sup> jest zdania, że Księga Jozuego została napisana w czasach Jozuego, najwyżej gdzieś 40 do 50 lat po nim. Na potwierdzenie swej opinii przytacza teksty Joz 13, 13; 15, 63; 17, 12, które mówią o pewnych terenach do podbicia. Tą opinię

<sup>2</sup> M. H. Woudstra, *The Book of Joshua*, NICOT, Michigan 1981, 10.

<sup>3</sup> Raszi [skrót: Rabbi Salomon ben Isaak], *Commentarius in Josua*, Naples 1487, 3.

<sup>4</sup> D. Kimchi (Radak), *Josué*, Venise 1518, 4.

<sup>5</sup> I. Abrabanel, *Commentarius in Prophetam Priores*, Leipzig 1686, 11.

<sup>6</sup> Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, Jerusalem 1953, 13n.

popiera C. J. Goslinga<sup>7</sup>. W Księdze Jozuego widzi on teksty o podwójnym charakterze: Joz 22, 17 (bezpośrednie świadectwo), oraz teksty w których powołuje się na znaki-pomniki istniejące aż do tego dnia, stąd tekst powstał w czasach Jozuego, ewentualnie wnet po nim. G. C. Aalders<sup>8</sup> uważa, że Księga Jozuego otrzymała swoją ostateczną formę gdzieś w okresie Sędziów. R. K. Harrison<sup>9</sup> sugeruje datę na początek monarchii, być może 1045 przed Chr.

D. Baldi<sup>10</sup> przyjmuje ostateczną redakcję Księgi na VII w. przed Chr., czasy króla Ezechiasza lub Jozjasza. Broni tej tezy przy pomocy porównywania tekstu Księgi Jozuego z tekstami literatury przedwygnaniowej, a mianowicie: kalendarzem z Gezar (X w. przed Chr.), i listem z Lakisz (VIII w. przed Chr.). Ortografia, składnia, koloryt tych pism odpowiada sobie nawzajem i różni się od literatury powygnaniowej. Wymieniane w Księdze Jozuego nazwy niektórych miast lewickich: Gezer, Tanak, Jibleam, Rehab, Jokneam, Nahalal na pewno nie były na stałe zamieszkałe przez Izraelitów za Jozuego i nie mogły być podane nawet jako przekaz idealny. Te miasta zajmowali Kananejczycy do czasów Dawida. Autor nie mógł stworzyć tego wykazu miast za Jozuego, bo miasta: Anatot, Gibeat Saul, Almon zostały założone przez Izraelitów w okresie monarchii. Wydaje się, zdaniem D. Baldiego, nieprawdopodobne, by pisarz z czasów wygnania czy sprzed tego czasu (po 900 r. przed Chr.) miałby napisać, że Golan i Astarot były miastami lewickimi, ponieważ te dwa miasta zostały zniszczone przez królestwo Izraela pod koniec rządów króla Basa, przechodząc pod królestwo Damaszku. Miasto Beser było w ruinach, gdy zajmował je Mesa (ok. 800 r. przed Chr.), a Jahasah i Mefaat w tym samym czasie były miastami Ammonitów. Analogiczne dowodzenie można przeprowadzić dla listy miast i granic pokoleń w rozdz. 15—19. One były przerabiane, również były zmieniane granice, ale ślad swojej starożytności zatrzymały w nazwie miast opuszczonych w czasach niewoli jak Saruhen i Gizer. Te szczegóły wskazują, że tekst Księgi Jozuego nie mógł być komponowany ok. 900 r. przed Chr. przez jakiegoś „zbieracza”, jak chce M. Noth, czy w czasach niewoli babilońskiej.

W. F. Albright<sup>11</sup> wskazuje, że opowiadania o tonie bohaterskim i epicznym w Księdze Jozuego powstały między XIII a XI w. przed Chr., a lista miast lewickich w X w. przed Chr., chociaż instytucja lewitów została wprowadzona wcześniej według niego po podboju kraju.

<sup>7</sup> C. J. Goslinga, *Het Boek Jozua, Korte Verklaring der Heilige Schrift*, Kampen<sup>3</sup> 1955, 16.

<sup>8</sup> G. C. Aalders, *Oud Testamentische Kanoniek*, Kampen 1952, 168.

<sup>9</sup> R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids 169, 668.

<sup>10</sup> D. Baldi, *Giosue, LSB*, Roma — Torino 1962, 10n.

<sup>11</sup> W. F. Albright, *The Oracles of Balaam*, JBL 63 (1944) 207—233.

R. H. Pfeifer<sup>12</sup> przyjął, że Księga Jozuego kształtowała się od końca X w. przed Chr. do ok. 200 r. przed Chr.

Pierwsze opowiadanie J (950—850 przed Chr.) przedstawia podbój Palestyny przez poszczególne plemiona Judy, Symeona na południu Kanaan, a Józefa w części środkowej. Przedsięwzięcie to mimo pewnych osiągnięć nie zdołało usunąć Kananejczyków z głównych miast. Opowiadanie to znane w południowym Kanaanie, jest podobne do opowiadania w Sdz 1—2. Dokument E, pochodzący z Betel ok. 750 r. przed Chr. przedstawił podbój całej Palestyny jako zwycięską kampanię wszystkich pokoleń pod wodzą Jozuego — drugiego Mojżesza. Znajdują się tu opisy faktów cudownych, jak przejście przez Jordan, zdobycie Jerycha, zwycięstwo pod Gibeonem lub uwypuklenie tradycji efraimskich (Joz 4, 7. 20; 5, 3. 9; 7, 26; 8, 30; 24, 26). Około 650 r. przed Chr. obie tradycje spisane J i E zostały wzajemnie połączone przez redaktora, który z dokumentu J zostawił jedynie słabe ślady (Joz 5, 13; 9, 6; 10, 12—13a), natomiast zbył uwypuklił opowiadania dokumentu E, dodatki z innych źródeł (J 2) lub własne dodatki redaktorskie. Prawdopodobnie od tego właśnie redaktora pochodzą uwagi Joz 2, 17; 5, 15; 6, 15b. 17b. 24b; 10, 43; 11, 23b; 14, 15; 15, 13; 19, 49; 22, 7.

Ok. 550 r. redaktor Deuteronomista dokonał nowego wydania J E, dodając wstęp (Joz 1), zakończenie (Joz 22), oraz liczne opowiadania pouczające w celu zmiany epopei w opowiadanie religijne, by przypomnieć całemu narodowi, że dobrobyt i zwycięstwo płyną z zachowania prawa Bożego. Wydanie to obejmowało następujące rozdziały: Joz 1—4, 6, 1—8, 29; 9, 1—16; 9, 22—13, 12; 14, 6—14; 16, 1—3; 18, 2—10; 21, 43—45; 22, 1—6; 23; 24, 28—31.

Pewne dodatki zostały dołączone aż do 400 r. przed Chr. Przy końcu V w. przed Chr. dodano materiały dokumentu P: Joz 13, 14, 21—22. 27. 29. 33; 14, 3; 15, 45—47; 17, 1; 19, 6. W IV lub III w. przed Chr. dołączono Joz 9, 21; 14, 18—21. Proces został zakończony ok. 200 r. przed Chr. zanim ogłoszono kanon prorocki, w którym Księga Jozuego jest pierwszym tomem. Oczywiście nie można mówić o jednym autorze, lecz o autorach lub raczej kompilatorach.

Tzw. „szkoła szwedzka”<sup>13</sup> broni poglądu, że ustne podanie, aż do niewoli babilońskiej włącznie, niepodzielnie panowało wśród Izraelitów i dopiero później zostało utrwalone na piśmie.

<sup>12</sup> R. H. Pfeifer, *Introduction to the Old Testament*, New York<sup>2</sup>, 1948, 311—313.

<sup>13</sup> por. E. Sellin, *Einleitung in das Alte Testament*, bearbeitet von L. Rost, Heidelberg<sup>9</sup> 1959, 76n.

## 3. WNIOSKI

1. Analiza literacka wykazała, że Księga Jozuego powstawała etapami. Być może, że pierwszy etap (zbieranie dokumentów o podboju i podziale zdobytego kraju) miał miejsce w okresie monarchii (Dawid — Salomon).

2. Księga Jozuego ma ślady deuteronomistycznej redakcji i myśli w niej zawarte wskazują na okres reformy religijnej, a więc czasy Ezechiasza i Jozjasza.

3. Wprowadzenie w niektóre opowiadania symboli obecności Jahwe (Namiot Spotkania, Arka), wprowadzanie wzmianki o Babilonii (Joz 24, 2n), o herem, zamieszczanie obcych narodów — odseparowanie się od nich, wskazuje na czas niewoli, a więc byłaby to druga redakcja w czasach niewoli babilońskiej.

Wojnicz

KS. STANISŁAW GACEK

Ks. Roman Krawczyk

## KOBIETA W ŚWIELE PRZEKAZÓW BIBLIJNYCH

Kobieta we współczesnym życiu odgrywa taką samą rolę, jak mężczyzna. Warto więc zająć się tym zagadnieniem w aspekcie biblijnym. Innymi słowy: jaki jest stosunek ST do kobiety? Nie jest oczywiście łatwo przedstawić ten stosunek w sposób jednoznaczny.

Artykuł ten ogranicza się jedynie do przekazów zawartych w Rdz 1—3 i w starotestamentalnych księgach mądrościowych. W oparciu o powyższe Księgi pragnę dać zarys syntetycznego ujęcia nauki ST o kobiecie w aspekcie teologicznym.

### 1. NAUKA O KOBIECIE W TRADYCJI KAPLAŃSKIEJ I JAHWISTYCZNEJ

Oba opisy stworzenia w Księdze Rodzaju wyrażają prawdę, że ludzkość od początków swego istnienia została zróżnicowana pod względem płci. Odmienność płciowa ludzi została ustanowiona przez samego Boga. Z opisu reprezentującego tradycję kapłańską (Rdz 1, 26—31) wynika, że kobieta jest w takim samym stopniu człowiekiem, co mężczyzna i jak on została stworzona na obraz Boży<sup>1</sup>. „A wreszcie

<sup>1</sup> Na temat tej idei zob.: M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 79—87; A. Bo-



rzekł Bóg: uczynimy ludzi na nasz obraz, podobnych do nas... I stworzył Bóg ludzi na swój obraz, na obraz Boga stworzył ich: stworzył mężczyznę i kobietę" (Rdz 1, 26—27). Z tego fundamentalnego stwierdzenia wynika jasno, że kobieta i mężczyzna, w porządku godności, są takim samym człowiekiem: razem są obrazem Bożym, razem przedmiotem błogosławieństwa, razem przedmiotem Bożej oceny<sup>2</sup>. Bóg jest źródłem podziału ludzi na dwie płci, przy czym żadna z nich nie otrzymała prawa dominacji nad drugą. Obydwoje: kobieta i mężczyzna są równi w swej ludzkiej naturze. Żadna z obu płci nie może przekazywać życia sama, każda z nich jest zdana na drugą, co w zasadniczy sposób podkreśla Księga Rodzaju. W opowiadaniu tym nie dostrzega się najmniejszej nawet różnicy w dostojeniu między obu płciami. Wynika to z samego tekstu, w którym autor biblijny nie używa rzeczowników: „mężczyzna” i „kobieta”, gdyż te mogłyby sugerować odrębność ich osobowości i indywidualności, lecz form przymiotnikowych: „męski” (hebr. *zakar*) i „niewieści” (hebr. *neqebâ*). Użycie tych przymiotników sugeruje więc, że w ten sposób autor z tradycji kapłańskiej chciał podkreślić jedynie różnice płci<sup>3</sup>.

Te same myśli, chociaż wyrażone za pomocą odmiennych środków wyrazu, przynosi opowiadanie jahwistyczne (Rdz 2, 18—25). Informuje ono, że Bóg „uformował” kobietę z części ciała mężczyzny. Na oznaczenie tej części Rdz 2, 21 używa słowa *sélâ* (LXX: *pleura*, NVg: *costa*), które oznacza „żebro”, „kość” lub „życie”. Wzięcie z organizmu mężczyzny części ciała, kości lub żebra i „zbudowanie” z niej kobiety — wyraża myśl, iż kobieta ma taką samą naturę, jaką posiada mężczyzna. Rzeczy mają dla człowieka Wschodu na ogół głębsze znaczenie; są one „danymi przez naturę symbolami”<sup>4</sup>.

Słusznie zwraca uwagę H. Renckens<sup>5</sup>, że przedstawienie fizycznego czy biologicznego sposobu powstania niewiasty nie leży wcale w intencji autora, trzymając się jedynie tego opisu, możemy stwierdzić, że autor biblijny nie zamierza pouczać, „w jaki sposób” Bóg stworzył niewiastę, lecz jako „jaką” istotę ją stworzył. Innymi słowy: wzięcie coś z „życia” mężczyzny i użycie jej do stworzenia kobiety — to powołać do istnienia istotę równą mężczyźnie. Wg Rdz 2, 23a Adam mówi o stworzonej kobiecie: „Ta dopiero jest kością z moich kości

nora, Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie, „Communio” 2 (1982), nr 2, s. 3—15; J. Chmiel, Człowiek obrazem Boga, „Znak” 274 (1977) 363—370; O. Loretz, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, München 1967.

<sup>2</sup> por. D. Merli, *La creazione e la dignità della donna*, BibOr 12 (1970 97—103). Por. także: F. Festorazzi, *La donna e la complementarietà dei sessi nel matrimonio secondo la Bibbia*, w: *Evangelizzazione e matrimonio* (dir. S. Cipriani), Napoli 1975, s. 214—225.

<sup>3</sup> Por. A. Adinolfi, *Il femminismo della Bibbia*, Romae 1981, s. 39—40.

<sup>4</sup> T. Bomann, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1954, (wyd. 2), s. 75).

<sup>5</sup> *Urgeschichte und Heilsgeschichte*, Mainz 1961, (wyd. 2), s. 204.

i ciałem z mego ciała”<sup>6</sup>. Wyrażenie to oznacza bliskie pokrewieństwo (por. Rdz 29, 14; 27, 27; 2 Sm 5, 1), w ustach natomiast Adama tożsamość natury. Identyfikacja kobiety co do natury z mężczyzną podkreśla również autor jahwistyczny w następnym wierszu (Rdz 2, 23b) przez fakt nazwania kobiety terminem *’išah*, „mężowa”, ponieważ została wzięta z „męża” — *’iš*. Kobieta więc ma tę samą naturę, co mężczyzna, jest takim samym jak on człowiekiem<sup>7</sup>.

Na pewną rozbieżność, jakby się wydawało, wskazuje fakt, że celem stworzenia kobiety było danie odpowiedniej „pomocy” mężczyźnie: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2, 18). Użyty tutaj termin „pomoc” (hebr. *ézer*) nie oznacza jednak podporządkowania kobiety mężczyźnie. Stary Testament określa słowem tym często Boga jako pomoc dla swego ludu (por. Wj 18, 4; Pwt 33, 7; Ps 27, 9; 33, 20; 146, 5)<sup>8</sup>. Kobieta nie jest więc „pomocą” dla mężczyzny jako siła robocza, czy też narzędzie zaspokojenia popędu seksualnego lub też rodzenia potomstwa. Jedno dla drugiego stanowi pomoc w sensie egzystencjalnym — w osiągnięciu pełni człowieczeństwa<sup>9</sup>. Bóg przeznaczył człowiekowi całego drugiego człowieka, a nie tylko funkcję człowieka. Tak rozumiana wzajemna „pomoc” kobiety i mężczyzny to warunek spełnienia bytowej pełni człowieka. „Dlatego opuszcza człowiek swego ojca i matkę i łączy się z żoną swoją, tak, że oboje stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24). Myśl autora biblijnego jest następująca: mężczyzna i kobieta dążą do połączenia się (hebr. *dabaq*) ze sobą w miłości, do stania się „jednym ciałem”<sup>10</sup>. Dzieje się tak z woli samego Boga, który tak właśnie ukształtował mężczyznę i kobietę.

Relacja o upadku (Rdz 3)<sup>11</sup> stała się dla autora biblijnego jeszcze jedną okazją do podkreślenia równości między mężczyzną i kobietą. Oboje w równym stopniu byli świadomi, wolni i odpowiedzialni za swój los, oboje w równym stopniu popełnili grzech i zostali skazani na cierpienia, aczkolwiek każde z nich w innym aspekcie dostosowanym do ich natury. Grzech był jednorodnym aktem ich obojga. Kolejność popełnienia grzechu (Ewa pierwsza spożyła owoc) nie wskazuje ani na to, że kobieta miała większy udział w grzechu, ani że

<sup>6</sup> Por. W. Reiser, *Die Verwandtschaftsformel in Genesis 2,23*, ThZ 16 (1960) 1—4.

<sup>7</sup> E. Ehrlich, *Biblia o kobiecie*, RBL 6 (1975) 245—252; por. także: J. Paściak, *Kobieta w Starym Testamencie*, WDr 8 (1980), nr 5, s. 47—55; E. B. Jegier, *Biblijny ideał kobiety*, „Życie katolickie” 3 (1984); nr 5, s. 98—104.

<sup>8</sup> Zob. U. Bergmann, *helfen*, THAT, II, s. 256—259.

<sup>9</sup> R. Krawczyk, *Biblijny wymiar małżeństwa*, WDP 50 (1981) 84.

<sup>10</sup> Por. R. Koch, *Teologia della redenzione in Genesi 1—11*, Roma 1967, s. 76—79; M. Filipiak, *Biblijne podstawy teologii małżeństwa*, ŻM 30 (1980), nr 3, s. 12—22.

<sup>11</sup> Por. M. Adinolfi, dz. cyt., s. 54—58.

była na grzech bardziej podatna<sup>12</sup>. Z owej kolejności nie można wywodzić żadnych wniosków, ponieważ opis ma charakter sztuczny — kolejność grzechu, przesłuchania i wygłoszenia wyroku wynika z kompozycji literackiej Rdz 3. Opowiadanie Rdz 3 ma zresztą charakter wybitnie symboliczny. Pokusa oraz grzech zaczęły się od kobiety, ponieważ Jahwista chciał podkreślić uniwersalność popełnionego zła, które przeszło na wszystkich ludzi poprzez „matkę wszystkich żyjących” (Rdz 3, 20). Wyrok Boży dla kobiety: „W bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz Ignęła, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3, 16) — dosięga samego rdzenia jej istoty, jej powołania jako matki. Przy wyjaśnianiu tych słów trzeba uwzględnić w pierwszym rzędzie codzienne ludzkie doświadczenie. Mimo szczęścia, jakie daje macierzyństwo, musi kobieta znosić w okresie ciąży wiele dolegliwości i wśród cierpień rodzić nowe życie. To jest jeden ciężar ją przygniatający. A drugi — przynajmniej tak się działo w bliższym i dalszym otoczeniu autora biblijnego na całym Wschodzie<sup>13</sup> — to panowanie nad nią mężczyzny i poniżające jej godność osobistą stanowisko. Wszystkie jej pragnienia kierują się ku mężczyźnie. Chce jego opieki, oczekuje od niego bezpieczeństwa i obrony, marzy o wyzwoleniu i niezależnym uzupełnieniu go, pragnie uznania i zjednoczenia z nim duchowego i cielesnego. Lecz jak okrutne w rzeczywistości spotyka ją rozczarowanie! Mężczyzna nie traktuje kobiety jako równouprawnionej z nim partnerki, lecz jak poddaną, jak niewolnicę. Tego rodzaju stosunek nie jest zgodny z wolą Bożą, lecz stanowi następstwo upadku i załamania się samego człowieka. W wyroku Bożym można więc dostrzec, jak podkreśla W. Trilling<sup>14</sup>, obok cierpień macierzyństwa, panowanie nad nią mężczyzny. Innymi słowy Rdz 3, 16 nie wprowadza dominacji mężczyzny nad kobietą, ani też nie ustanawia żadnego posłuszeństwa żony względem męża: zdanie to — w duchu wyjaśnienia etiologicznego<sup>15</sup> — tłumaczy jedynie faktyczny stan sytuacji kobiety: w praktyce była ona podporządkowana mężczyźnie.

W sposób szczególny autor biblijny podkreśla funkcję i godność kobiety jako matki. Wyraża to imię Ewa — „matka wszystkich żyjących (hebr. *'em kol — haj*<sup>16</sup>; Rdz 3, 20)”. Nadając to imię, Jahwista

<sup>12</sup> To ostatnie sugeruje M. Peter, *Wykład Pisma św. Starego Testamentu*, Poznań 1978, wyd. 3A, s. 219.

<sup>13</sup> Por. J. Seibert, *Die Frau im Alten Orient*, Leipzig 1973, s. 12—30; Por. także, H. Loewe, *The Position of Women in Judaism*, London 1966.

<sup>14</sup> *Stworzenie i upadek według Rdz 1—3*, Warszawa 1980, s. 99.

<sup>15</sup> Zob. N. Lohfink, *Genesis 2 f. als „geschichtliche Ätiologie”*. *Gedanken zu einem neuem hermeneutischen Begriff*, „Scholastik” 38 (1963) 321—334.

<sup>16</sup> Wyrażenie *'em — haj* występuje w Syr 40,1 (hebr.) w odniesieniu do ziemi. Ziemia jest matką wszystkich żyjących. Natomiast tekst grecki Syr ma: *meter pantōn* — „matka wszystkich”. A. Bonora (*La creazione: il respiro della vita e la madre dei viventi in Gn 2—3*, w: *Parola spirito*

kładzie akcent na apoteozę macierzyństwa, tak charakterystyczną dla ST. W ten sposób Rdz 2—3 podkreśla, że kobieta wraz z mężczyzną, razem stanowią koronę całego stworzenia<sup>17</sup>.

## 2. WYPOWIEDZI O KOBIECIE W MYŚLI SAPIENCJALNEJ ST

Autorzy nurtu mądrościowego ST wiele miejsca poświęcają kobiecie<sup>18</sup>. Poemat o dzielnej niewieście (Prz 31, 10—31)<sup>19</sup> będący pocuzieniem o idealnej żonie, sugeruje czytelnikowi, że związek pomiędzy kobietą i mężczyzną winien opierać się na dialogu i zaufaniu oraz uznaniu kobiety jako pełnoprawnego partnera. Kobieta ma prawo do podejmowania samodzielnych decyzji: („Pragnie zakupić pole i nabywa je”, w. 16; „Płótna lniane tka i sprzedaje, kupcowi poleca wspaniałe pasy”, w. 24), docenia się jej rolę, jako roztropnego doradcy („Usta otwiera z rozważą”, w. 26). Niewiasta przedstawiona w tym poemacie nie jest bynajmniej niewolnicą przy boku swego męża i pana, ale osobą niezależną i odpowiedzialną w podejmowanych decyzjach. Zgodnie z Rdz 2, 18 odgrywa rolę równorzędnego towarzysza swego męża<sup>20</sup>. Dlatego Prz 5, 18—20<sup>21</sup> apeluje o dochowanie wierności małżonce: „Raduj się żoną twojej młodości! Łania to najmiłsza! Kozica pełna wdzięku! ... Dlaczego synu mój, miałbyś się odurzać u boku cudzej niewiasty i obejmować łono nieznannej?” (por. Prz 5, 15; Koh 9, 9). Kohelet będąc pod wpływem Rdz 2—3<sup>22</sup>, powie, że kobieta może spełniać taką samą rolę, jak mężczyzna, gdyż jest ona takim samym człowiekiem. Po odrzuceniu tradycyjnych opinii o kobiecie (Koh 7, 26. 28), Kohelet stwierdza: „Bóg uczynił ludzi (jednakowo) prawymi, lecz oni szukają rozlicznych wybiegów” (7, 29), tzn. kobietę i mężczyznę obdarzył takimi samymi właściwościami.

---

*e vita* (t. 5), Bologna 1982, s. 21) uważa, że Syrach używa tutaj języka mitologicznego po to, aby w ten sposób wyrazić ideę, iż człowiek jako „istota z ziemi” po śmierci wraca do ziemi — matki. Zob. także G. L. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, Roma 1975, s. 302. 315—317.

<sup>17</sup> Por. J. A. Bailey, *Initiation and the Primal Woman in Gilgamesh and Genesis 2—3*, JBL 89 (1970) 137—150.

<sup>18</sup> Por. S. Amsler, *La sagesse de la femme*, w: *La Sagesse de l'Ancien Testament* (par. M. Gilbert), Leuven 1979, s. 112—116; P. Humbert, *La „femme étrangère du Livre des Proverbes*, Rev ES 6 (1937) 49—64.

<sup>19</sup> Zob. M. B. Crook, *The marriageable maiden of Prov. 31, 10—31*, JNES 13 (1954) 137—140.

<sup>20</sup> Por. komentarz BP do Prz 31, 10—31.

<sup>21</sup> Por. A. De Nicola, „*La moglie della tua giovinezza*” (Prov. 5, 15—19), BibOr 12 (1970) 153—183.

<sup>22</sup> Na antropologiczne poglądy Koheleta wielki wpływ wywarł opis stworzenia świata w Rdz; por. M. Filipiak, *Kohelet a Księga Rodzaju*, RBL 2—3 (1973) 78—85; Ch. C. Forman, *Koheleth's Use of Genesis*, JSS 5 (1960) 256—263.

Opinie krzywdzące (pod adresem kobiety) — to „wybiegi”, „pomysły” ludzi (tzn. mężczyzn, jak to sugeruje zaimek męski *hëmmāh*, „oni”) <sup>23</sup>.

Temat kobiety pojawia się w szczególnie bogatej postaci, jaką reprezentuje autor Pnp <sup>24</sup>. Utwór ten pierwotnie opiewał szlachetną miłość ludzką rozumioną w duchu teologii jahwisty i innych ksiąg mądrościowych <sup>25</sup>. Punktem wyjścia dla autora Pnp była pierwsza biblijna pieśń miłosna (Rdz 2, 15—24). To było jej pierwotne Sitz im Leben. Każdemu czytającemu tę księgę narzuca się nieodparcie jej ścisły związek z tekstami ST, które mówią o ustanowieniu małżeństwa (Rdz 2, 15—24), o miłości i wierności małżeńskiej (Rdz 24, 67; Ma 2, 14). Pnp kontynuuje naukę tych tekstów o naturalnej ludzkiej miłości jako rzeczy świętej, przez Boga ustanowionej i nakazanej człowiekowi. Dopiero to głębokie przeświadczenie o miłości jako rzeczy dozwolonej, a nawet świętej sprawiło, że późniejszy redaktor — nawiązując do prorockiej alegorii małżeńskiej (drugi Sitz im Leben) — mógł księgę przepracować nadając jej sens alegoryczny (pieśń o miłości Jahwe-Oblubienica i Izraela Oblubienicy) <sup>26</sup>.

Istotny wkład Pnp to podkreślenie partnerstwa w sferze miłości. W tekstach traktujących o pożyciu małżeńskim miało się dotąd na względzie jedynie satysfakcję mężczyzny, nie uwzględniając zupełnie doznań kobiety. W tym względzie oblubieniec i oblubienica w Pnp są równorzędnymi partnerami. Ponadto Pnp rozwija myśl, że stosunki małżeńskie obok ich wartości jako środka (prokreacja), mają jeszcze swą własną wartość; przynoszą kobiecie i mężczyźnie osobistą satysfakcję i umożliwiają psychiczny rozwój.

A co na temat kobiety mówi Syrach? Trzeba przyznać, że Syrach temu zagadnieniu poświęca dość dużo miejsca w swojej księdze (Syr 25, 13—26, 27; 36, 21—27). Oceniając stanowisko, jakie zajmuje Syrach <sup>27</sup> względem kobiety, należy pamiętać, iż w tej kwestii jest on całkowicie zgodny z poglądem ST, który z jednej strony podkreślał wielką godność kobiety <sup>28</sup>, widząc w niej „pomoc” stworzoną dla

<sup>23</sup> Zob. M. Filipiak, *Księga Koheleta* (PST VIII—2), Poznań 1980, s. 157.

<sup>24</sup> Zob. P. Grelot, *Le sens du Cantique des Cantiques*, RB 71 (1964) 42—56; H. Gollwitzer, *Il poema biblico dell'amore tra uomo e donna. Il Cantico dei Cantici*, Torino 1979.

<sup>25</sup> A. M. Dubarle, *L'amour humain dans le Cantique des Cantiques*, RB 61 (1954) 67—86; M. Adinolfi, *Il femminismo della Bibbia*, s. 74—96.

<sup>26</sup> Por. M. Filipiak, *Biblijne podstawy teologii małżeństwa*, ZM 30 (1983), nr 3, s. 21, odnośnik 24.

<sup>27</sup> Por. M. Gilbert, *Ben Sira et la femme*, RTL 7 (1976) 426—442; zob. także: H. McKeating, *Jesus ben Sira's Attitude to Women*, ExT 85 (1973—74) 85—87.

<sup>28</sup> Zob. np. A. Bonora, *Riflessioni bibliche sulla liberazione e promozione della donna*, „Humanitas” 32 (1977) 630—649; F. Montagnini, *La donna nella legge mosaica*, „Parole di vita” 20 (1975) 405—418; H. Loewe, *The Position of Women in Judaism*, London 1966.

mężczyzny (por. Rdz 2, 18), z drugiej zaś strony jest odbiciem wpływów bliskowschodniego kręgu kulturowego, wyrażający się w dyskryminacji i rygorystycznym jej traktowaniu (por. Rdz 3, 16). Wiele miejsca poświęca Syrach wadom kobiecym. Przedstawia w sposób niezmiernie wyrazisty złośliwość kobiecą: „wszelka złość, byle nie złość kobiety” (25, 13b), prawdopodobnie mając na uwadze wrogość żony, której mąż nie darzy należytych względami. W różny sposób wyraża Syrach swój negatywny sąd o kobiecie. Najpierw ukazuje kłopoty, jakie ona niesie dla życia rodzinnego. „Udręką serca i bólem jest kobieta zazdrosna o drugą kobietę, wszystko to jest biczem języka” (Syr 26, 6). „Bicz języka” wyraża tu plotki i oszczerstwa wynikające z zazdrości i rywalizacji żon o prerogatywy w sprawach małżeńskich i rodzinnych. To samo ma autor na myśli radząc: „(Nie naradzaj się) z żoną co do jej rywalki” (Syr 37, 11). Teksty te świadczą, że autor stykał się na co dzień z bigamią i problemami, jakie z tym są związane.

Kreśląc obraz wad kobiecych Syrach przypomina, że „początek grzechu przez kobietę i przez nią też wszyscy umieramy” (Syr 25, 24)<sup>29</sup>. Nawiązując bezpośrednio do Rdz 3, autor obarcza kobietę odpowiedzialnością za zaistnienie grzechu i śmierci na świecie<sup>30</sup>. Wydaje się jednak, że w wypowiedzi Syracha nie można dopatrywać się poglądu, iż kobieta ma większy udział w grzechu, a przez to jest bardziej odpowiedzialna, tylko należy tę wypowiedź rozumieć w tym sensie, że zgodnie z relacją Rdz 3 kobieta jest chronologicznie pierwszą przy podejmowaniu decyzji<sup>31</sup>.

Jak oceniać postawę Syracha wobec kobiety? Być może, iż Mędrzec w ten sposób szuka uzasadnienia faktycznej sytuacji kobiety: zajmuje ona podrzędną pozycję ze względu na swoje przyrodzone wady<sup>32</sup>. Prawdopodobne jest również tłumaczenie złych ocen kobiet racjami typu psychologicznego. Zważmy, że biblijne „portrety” kobiet są dziełem mężczyzn. Ich surowość w ocenie kobiet stanowi swoisty odwet za to, że tyłu więzami mężczyźni są uzależnieni od „płci słabej”. Najbardziej jednak przekonujące wydaje się być tłumaczenie: biblijne „katalogi” wad kobiecych zawarte są przede wszystkim w biblijnej literaturze przysłowiowej<sup>33</sup>. Ponieważ są to najczęściej przy-

<sup>29</sup> Szerzej na ten temat zob.: T. Gallus, „*A muliere initium peccati et per illam omnes morimur*” (Sir 25, 24 (33), VD 23 (1943) 272—277.

<sup>30</sup> Taki pogląd reprezentują: A. Minissale, *Siracide*, Roma 1980, s. 133, G. Snaith, *Ecclesiasticus*, Cambridge 1974, s. 130, A. Eberhart, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus*, Bonn 1925, s. 94 i inni.

<sup>31</sup> Takie stanowisko reprezentuje M. Filipiak (*Biblijne podstawy teologii małżeństwa*, s. 13); M. A. Dubarle (*Les Sages d'Israël*, Paris 1946, s. 174—175).

<sup>32</sup> Por. E. B. Jegier, art. cyt., s. 99.

<sup>33</sup> Por. E. G. Bauckmann, *Die Proverbien und die Sprüche des Jesus Sirach*, ZAW 72 (1960) 33—63.



słowa, wyrażają dostrzegalne w codziennym życiu przywary kobiet, a nie orędzie ST o naturze godności i powołaniu kobiety. Księga Syracha zawiera różne obrazy kobiet, obrazy pozytywne i negatywne, zawsze jednak u ich podstaw leży pewna myśl wspólna oscylująca wokół idealnego wzorca kobiety; zawsze odróżnia się kim ta lub inna kobieta jest, a kim może i powinna być.

Po przestroгах przed skutkami złośliwości kobiecej przechodzi Syrach do opisu cech pozytywnych, jakie w życie rodzinne wnosi kobieta (Syr 26, 1—16). Uwagi te świadczą, że Mędrzec nie jest wrogiem kobiet, co mogłoby sugerować poprzednie wypowiedzi. W sposób jednoznaczny stwierdza, że „kto zdobędzie żonę, ma początek pomyślności, pomoc podobną do siebie i słup oparcia” (Syr 36, 24). Wypowiedź ta nawiązuje do Rdz 2, 18 w sposób zasadniczy. Przemawia za tym użyty w tekście hebrajskim Syr termin *ezer* (pomoc). W ten sposób autor podkreśla również godność kobiety. Aby nie było żadnej wątpliwości, wzmacnia swoją argumentację słowami: „słup oparcia”, podkreślając, iż kobieta w porządku egzystencjalnym stanowi dopełnienie męczyzny. Dlatego Syrach przestrzega przed nierozważnymi rozwodami, których był świadkiem. „Masz żonę według twego upodobania, nie odrzucaj jej” (Syr 7, 26a). „Nie odchodź od żony mądrej i dobrej, albowiem miłość jej ponad złoto” (Syr 7, 19). Nawet najcenniejsze skarby nie posiadają tej wartości, co dobra żona (por. Syr 26, 1—4. 13—18. 26; 36, 24—25) dlatego opuszczenie jej jest znakiem głupoty.

Warto zauważyć, że w cytowanych wyżej tekstach na temat kobiety w Księdze Syracha, autor ma zawsze na względzie dobro mężczyzny. Świadczy to, że w czasach Syracha kobieta była wciąż jeszcze człowiekiem drugiej kategorii. Chociaż Syr nawiązuje do wizji małżeństwa zawartej w Rdz 2, to jednak jest pod wpływem obecnej sytuacji, jaka w jego czasach istniała.

Reasumując, należy stwierdzić, iż księgi mądrościowe ST nawiązując do Rdz 1—3, przedstawiają kobietę, która ma swoje dobre i złe cechy charakteru, ale w porządku godności jest równa mężczyźnie; tak samo jak on jest stworzona na obraz Boży. To głębokie teologiczne spojrzenie mędrców izraelskich na kobietę — obraz Boży, przyczyni się do zmiany stanowiska, jakie wobec kobiety zajmie Jezus Chrystus<sup>34</sup>.

Siedlce

KS. ROMAN KRAWCZYK

<sup>34</sup> Szerzej na ten temat zob. C. Buzetti, *Gesù e le donne*, „Parole di vita” 20 (1975) 433—450; E. F. Stagg, *Woman in the World of Jesus*, Philadelphia 1978; M. Adinolfi, *Il femminismo della Bibbia*, s. 118—144.

## PRZYMIERZE MAŁŻEŃSKIE W ŚWIELE NAUKI PISMA ŚW. I TRADYCJI

Małżeństwo jest rzeczywistością o niezwykle bogatej treści, w której wyróżnić można m. in. wymiary ogólnoludzkie i religijne, a w szczególności chrześcijańskie. Tym też tłumaczy się fakt, że chociaż jest ono nieodłączne od ludzkości i znane jej z doświadczenia od początków jej istnienia, to jednak tak trudne do jednoznacznego, a tym bardziej adekwatnego określenia. Świadczą o tym wymownie choćby dzieje katolickiej nauki o małżeństwie. Opierając się na pewnych podstawowych i nienaruszalnych zasadach Objawienia Bożego, jakże rozmaicie jednak w różnych okresach usiłowała ona określać naturę małżeństwa w akcie jego zawierania i trwania.

W niniejszym opracowaniu pragniemy ukazać krótki zarys ewolucji tej nauki, wychodzącej od podstaw biblijnych, a następnie rozwijanej w Tradycji Kościoła i znajdującej swój wyraz w teologii. Wypada jednak najpierw usprawiedliwić brzmienie tytułu tegoż opracowania. Określamy mianowicie w nim naturę małżeństwa najlepszym, jak sądzimy, spośród stosowanych dotychczas przez teologię i Kościół pojęć w wymienionym celu: mającym bogaty rodowód, a „odkrytym” na nowo w naszych czasach i usankcjonowanym przez Sobór Watykański II — pojęciem przymierza.

### 1. NATURA MAŁŻEŃSTWA W PIŚMIE ŚW.

#### a. W Starym Testamencie

Małżeństwo w Starym Testamencie było instytucją mającą swe korzenie w kulturze starożytnego Wschodu. Do jego zasadniczych cech należał patriarchalny charakter wraz z prymatem rodziny i rodu przed jednostką i prymatem mężczyzny w odniesieniu do kobiety. Jedyne w początkach zna Stary Testament pozostałości matriarchatu i poliandrii (Rdz 24, 28; 42, 38; Kpł 19, 3; Sdz 8, 19. 31; 9, 1—6). Zwyczajną natomiast formą był patriarchat i poligynia. Małżeństwo miało w Starym Testamencie ściśle powiązanie z religią. Wskazuje na nie wiele wypowiedzi w starotestamentalnych księgach Pisma św. Trzeba tu przede wszystkim wymienić dwie relacje o stworzeniu człowieka w Księdze Rodzaju. W najstarszej relacji jahwisty — Rdz 2, 18—24 — wyrażone jest przy pomocy języka mitycznego odniesienie mężczyzny do kobiety jako odniesienia do siebie dwu dwupłciowych form gatunku ludzkiego, stanowiące podstawę małżeństwa. Według tego opisu kobieta zostaje mianowicie stworzona przez Boga z ciała mężczyzny, by być dla niego pomocą, różnica zaś płci pojęta jest w pierwszym rzędzie jako skierowana na cielesne łączenie się mężczyzny z kobietą

(w. 24) w małżeństwie. Małżeństwo ustanowione zostaje jako małżeństwo jednożenne pod kątem widzenia przewyciężenia samotności człowieka i zapewnienia mu pomocy ze strony równego mu w człowieczeństwie współmałżonka. Podobne idee, lecz w sposób głębszy, wyrażone są w późniejszej o ok. 600 lat relacji z kodeksu kapłańskiego w Rdz 1, 26—28, gdzie czytamy, że Bóg stworzył mężczyznę i kobietę na swój obraz i nakazał im się rozmnażać. Różnica płci nie jest już tutaj pojęta jako skierowana w pierwszym rzędzie na cielesne obcowanie, lecz raczej jako podstawa dla rodzenia potomstwa. W wymienionych tekstach powiązanie małżeństwa z religią wyraziło się, jak widzimy, przede wszystkim w przeświadczeniu o boskim pochodzeniu tejże instytucji. Z kolei powiązanie takie widoczne jest w innych księgach w przypisywaniu małżeństwu cech przymierza z Bogiem (Prz 2, 17; por. Mal 2, 14). Napotykamy więc już tu na ideę, która — jak zobaczymy dalej — znajdzie później tak wymowny wyraz w nauce Nowego Testamentu i w Tradycji Kościoła. Powiązanie małżeństwa z religią widoczne jest wreszcie w Starym Testamencie w symbolice religijnej, porównującej miłość Boga Jahwe do swego niewiernego ludu z miłością wzajemną małżonków w małżeństwie monogamicznym (Oz 2, 18—25; Jr 3, 7n; Iz 50, 1).

Jako cel małżeństwa wymienione jest w Starym Testamencie i podkreślone jednoznacznie rodzenie potomstwa (Rdz 1, 28; 9, 1; Syr 26, 19nn), szczególnie zaś synów, którzy zapewniali trwałość rodów (Ps 127, 5). Posiadanie przez rodziny dzieci uważano za błogosławieństwo i dar Boży (Rdz 4, 1. 20; 17, 4nn. 16; 30, 2; Ps 127, 3nn; 128, 3—6; nieco krytyczniej wyraża się Syr 16, 1; podobnie Mdr 4, 3—6). Bezdzietność odczuwano jako karę Bożą (Kpł 20, 20n; Iz 47, 9; Jr 18, 21; Oz 9, 11—16), jako hańbę i nieszczęście dla kobiety (Rdz 21, 6; 1 Sm 1, 15); doprowadzało też ono niejednokrotnie do kryzysów w małżeństwie (Rdz 16, 3—6; 30, 1—8; 1 Sm 1, 2—7).

Pokreślając znaczenie posiadania dzieci uwzględnił jednak Stary Testament również wartości osobowe w małżeństwie, stanowiące podstawę szczęścia, do których zalicza miłość, zgodę i wzajemną pomoc małżonków (Rdz 2, 18—25; 24, 67; 1 Sm 1, 5—8; Prz 5, 15—20; 18, 22; 19, 14; 31, 10—31; Syr 25n; 36, 26—31). I tu znajdujemy znów preludeum przyszłej nauki Kościoła, wyrażonej zwłaszcza w naszych czasach w wypowiedziach ostatnich papieży i w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Szczególną zaś rolę przypisuje Stary Testament małżeńskiej miłości obłubieńczej, np. Rdz 24, 67 mówi o rozwinięciu się takiej miłości po zawarciu, a Tb 6, 19 przed zawarciem małżeństwa, z kolei Pnp sławi jej moc i niepokonalność (8, 6n). Można stąd wnioskować, że Izrael znał głębszą wartość małżeńskiej miłości, z czym związane było coraz częstsze praktykowanie jednożeństwa, tak że w czasach Jezusta stało się już ono powszechne<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Por. J. Haspecker, *Ehe. II. Ehe im AT*, LThK<sup>2</sup> 3, 675nn.

## b. W Nowym Testamencie

W całokształcie nauki Nowego Testamentu o małżeństwie wyróżniamy istotne, chrześcijańskie prawdy Objawienia Bożego oraz czasowo uwarunkowane wypowiedzi, które są pewnym reliktem kulturowym, przejętym z epoki Starego Testamentu. Znalazły one odbicie w listach Pawłowych.

Istotne prawdy chrześcijańskie znajdujemy przede wszystkim w nauczaniu samego Jezusa. Należą do nich prawdy o boskim pochodzeniu małżeństwa, o jego jedności (monogamiczności) i nierozzerwalności, oraz o podporządkowaniu małżeństwa celowi eschatologicznemu i związanej z nim bezżenności.

Jezus widzi w małżeństwie instytucję ustanowioną od początku przez Boga jako nierozzerwalną wspólnotę życiową jednego mężczyzny z jedną kobietą. Ingerując w prawo Mojżeszowe, na które się Jego słuchacze powoływali, przywraca małżeństwu pierwotny sens, oznajmiając, że jest ono nierozzerwalne, a Mojżesz pozwalał dawać list rozwodowy żonie jedynie ze względu na „zatwardziałość serc” Izraelitów (Mk 10, 6—9; Mt 19, 4—8). Powołując się na Jezusa zakazuje również Paweł, by żona opuszczała męża, a mąż żonę (1 Kor 7, 10).

W nauczaniu Pawłowym wyróżnić można, jak wspomniano, pewne istotne prawdy chrześcijańskie o małżeństwie oraz czasowo uwarunkowane wypowiedzi odzwierciedlające elementy kulturowej tradycji izraelskiej. Do istotnych prawd zalicza się przede wszystkim zakaz rozrywania małżeństwa, który Paweł wymienia jako wyraźne przykazanie Pana, oraz zakaz ponownego zawierania małżeństwa przez rozwiedzionych (1 Kor 7, 10n); dalej, należy do nich również przykazanie wzajemnej miłości małżonków oraz uwydatnienie reprezentatywnego charakteru małżeństwa w analogii do więzi Chrystusa z Kościołem, stanowiące dla tradycyjnej teologii podstawę dla nauki o jego sakramentalności; wreszcie szczególnym przykładem wykładni prawa Bożego w oparciu o autorytet apostołski jest tzw. przywilej Pawłowy. Za czasowo uwarunkowane wypowiedzi wypada z kolei uznać stwierdzenie o podporządkowaniu żon mężom oraz nieco jednostronne postrzeganie małżeństwa w relacji do stanu bezżenności.

W Listach Więziennych na szczególną uwagę zasługuje podkreślenie przez Pawła obowiązku miłości wzajemnej małżonków. Wprawdzie wyraźnie zwraca się on tylko do mężów, by miłowali żony (Kol 3, 19; Ef 5, 25), lecz nie ulega wątpliwości, że w myśl nauki Pawłowej ma to być miłość wzajemna: wynika to choćby stąd, że Apostoł ukazuje wzór miłości dla małżonków, jakim jest oparta na miłości więź między Chrystusem a Kościołem<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Por. J. Michl, *Ehe. III. Im Neun Testament*, LThK<sup>2</sup> 3, 677n; S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979, s. 670.

Natura i właściwości owej wzajemnej miłości, do jakiej w myśl nauki Pawłowej zobowiązani są małżonkowie, zajmuje się bliżej teologia moralna. Tutaj zauważmy tylko, że nie jest to miłość zwana erosem, lecz wyższa forma nieegoistycznej miłości opartej na życzliwości, określana w Nowym Testamencie zwrotem *agape*.

Z obowiązkiem miłowania żon przez mężów wiąże Paweł nakaz, by żony były poddane mężom (Kol 3, 18; Ef 5, 22). Teologowie katoliccy przez długie wieki próbowali uzasadniać teologiczny sens takiego nakazu; w niezbyt fortunny sposób był on również włączony w formułę kościelnego ślubowania przy zawieraniu małżeństwa i został stamtąd usunięty dopiero przed kilkudziesięciu laty. Dzisiaj zdaje się już nie ulegać wątpliwości, że nakaz ten był wyrazem ówczesnych stosunków społecznych, a w szczególności izraelskiego modelu małżeństwa, który dawno już przestał obowiązywać.

Wspomnijmy tu o jeszcze jednym b. ważnym elemencie Pawłowej nauki o małżeństwie, wyrażonym w Ef 5, 32, jakim jest porównanie więzi między małżonkami do więzi łączącej Chrystusa z Kościołem. Nie wnikając w szczegółową analizę tego tekstu zauważmy tu tylko, że w świetle nowszej egzegezy niesłuszne jest odwołanie zwrotu „tajemnica to wielka” (Ef 5, 32) do małżeństwa i wyprowadzanie stąd wprost jego sakramentalności. O sakramentalności tej wnioskuje dzisiejsza teologia na podstawie wyrażonego w wymienionym tekście charakteru reprezentatywnego małżeństwa w odniesieniu do więzi Chrystusa z Kościołem, względnie — podobnie jak o sakramentalności kilku innych sakramentów — w oparciu o bardziej ogólne zasady określające rolę zbawczych wydarzeń sakramentalnych w relacji do prasakramentu Kościoła.

## 2. ROZWÓJ KATOLICKIEJ NAUKI O NATURZE MAŁŻEŃSTWA

Szczegółowe omówienie tego rozwoju wykraczałoby poza dozwolone, objętościowe ramy niniejszego opracowania i byłoby tu nie na miejscu. Celowym będzie natomiast ograniczenie się do wskazania w przebiegu niniejszego rozwoju w ubiegłych wiekach na kilka kluczowych idei, znajdujących wszakże kontynuację, ale zarazem także ulegających przekształceniom i pogłębieniu w czasach nam współczesnych. Idee te znalazły mianowicie wyraz: 1. w ocenie moralnej małżeństwa, w szczególności zaś aktów małżeńskich; 2. w zastosowaniu do małżeństwa teorii umowy czyli kontraktu; 3. w zaliczeniu małżeństwa chrześcijańskiego do nowotestamentalnych sakramentów. Po krótkim zapoznaniu się z treścią tych idei, poświęcimy z kolei więcej uwagi omówieniu wzmiankowanej ich modyfikacji w dzisiejszej teologii i nauce Kościoła.

### a. Ocena wartości moralnej małżeństwa

Ojcowie Kościoła pierwszych wieków musieli zająć stanowisko pomiędzy dwoma skrajnymi biegunami, jakie stanowiły z jednej strony spirytualistyczne poglądy potępiające wszelką cielesność, a więc w konsekwencji także stosunki płciowe i małżeństwo, z drugiej zaś strony pogańska rozwiązłość nie stawiająca żadnych ograniczeń aktom życia seksualnego. Wymienione poglądy spirytualistyczne znalazły wyraz w sektach chrześcijańskich enkratytów, nowacjan, pryscylianistów i montanistów. Zasadnicze stanowisko w tej sprawie, większości Ojców działających w pierwszych wiekach, wyrażało się w różnieniu między przykazaniami a radami ewangelijnymi, zgodnie z czym małżeństwo uznawali oni za moralnie dobre, a dziewictwo za stan, który nie jest nakazany przykazaniem, lecz zalecany radą. Niektórzy Ojcowie popadli jednak przy tym w pewną jednostronność, wyrażającą się w przesadnym przecenianiu wartości dziewictwa na niekorzyść małżeństwa, spowodowaną jak się wydaje stanowiskiem w tej sprawie św. Pawła.

Znaczny postęp w rozwoju katolickiej nauki o małżeństwie stanowi doktryna Augustyna. W jego dziełach poświęconych temu zagadnieniu: *De continentia*, *De bono conjugali*, *De sancta virginitate*, *De bono viduitatis*, *De nuptiis et concupiscentia*, znajdujemy obszerną syntezę dorobku całego poprzedzającego okresu patrystyki.

Na szczególną uwagę zasługuje tu wyodrębnienie przez Augustyna trzech tzw. dóbr małżeństwa — bona matrimonii; małżeństwo jest mianowicie dobre, gdyż konstytuują je dobra: proles, fides, sacramentum. Tak określa je w rozprawie *De bono conjugali*; w innych dziełach posługuje się równoznacznymi zwrotami: generandi ordinatio, fides pudicitiae, connubii sacramentum lub proles, pudicitia, sacramentum, albo wreszcie in castitatis fide, in conjunctionis foedere, in propaginis germine. We wszystkich tych miejscach chodzi o dobra, jakimi są: zrodzenie potomstwa, czystość we wzajemnej wierności i nierozzerwalna więź małżonków, którą Augustyn określa słowem sacramentum; tylko w ostatnim z cytowanych tekstów słowo sacramentum zastępuje zwrotem in conjunctionis foedere. Ponadto jako dobro małżeństwa wymienia Augustyn jeszcze naturalną wspólnotę partnerów małżeńskich<sup>3</sup>.

Augustyn nie ustrzegł się jednak pewnych jednostronności w ocenianiu wartości moralnej aktów małżeńskich. Zdaniem jego grzech spowodował powstanie pożądliwości, której domieszka dołącza się zawsze do aktu małżeńskiego. Nieuporządkowana ta pożądliwość jest czymś złym, natomiast nie jest zły sam w sobie akt małżeński. Akt ów, nawet będąc splamionym przez pożądliwość, nie jest grzechem;

<sup>3</sup> Por. L. Godefroy, *Le mariage au temps des Pères*, DThC IX 2078—2115.



jest wprawdzie zmieszany ze złem, lecz małżeństwo skierowuje owo zło na dobry użytek. Jest zatem rzeczą konieczną, by małżonkowie za cel stawiali sobie zrodzenie potomstwa; wtedy bowiem akt małżeński dokonuje się bez grzechu, jest prawny, godny szacunku i jest obowiązkiem. Natomiast zmierzanie do przyjemności cielesnej jest tym, co Apostoł jedynie toleruje; jest więc błędem i przekształceniem dobra w zło.

Pogląd Augustyna na naturę aktu małżeńskiego wywierał niestety przez długie późniejsze wieki nieszczęsny wpływ na kształtowanie się katolickiej nauki o małżeństwie. Jak widzieliśmy, wymieniony akt w koncepcji „doktora łaski” potrzebował dla swego usprawiedliwienia i godziwości dodatkowego „ugodziwiającego” motywu, jakim miał być zamiar poczęcia nowego życia, a co najwyżej pragnienie spełnienia małżeńskiego obowiązku, gdy współmałżonek tego się domagał. Dopiero św. Alfons Liguori (XIX w.) przez swój autorytet zaważył, że szala zaczęła się przechylać na stronę poglądu dotychczasowej mniejszości teologów, który ów znamenity doktor moralistów wyraził lapidarnie w zdaniu: „actus matrimonialis est honestus ex natura sua” — „akt małżeński jest ze swej natury godziwy” (*Theologia moralis*, lib. VI tr. VI n. 927) i podkreślił zarazem, że akt ten jako wyraz małżeńskiej miłości i wzajemnego oddania się jest dobrym nawet jeśli małżonkowie z ważnych powodów życzą sobie, by poczęcie nie nastąpiło. Pogląd ten, jak zobaczymy dalej, został ostatecznie, aczkolwiek nie bez pewnej opozycji, usankcjonowany w nauce Kościoła na Soborze Watykańskim II.

#### b. Zastosowanie do małżeństwa teorii umowy i jej modyfikacje

W tzw. klasycznym okresie rozwoju katolickiej nauki o małżeństwie, trwającym od reformy kościelnej w XI wieku aż do końca XV wieku, zostało wypracowane przez teologów i kanonistów oraz zastosowane do małżeństwa pojęcie umowy konsensualnej, czyli umowy będącej wynikiem zgodnych oświadczeń woli obydwu kontrahentów zawierających małżeństwo. Teologowie i kanoniści poddali zarazem bliższej analizie naturę wymienionej umowy, roztrząsając przy tym szereg szczegółowych problemów, wyrażających się w pytaniach: na czym polega konsens umowy małżeńskiej, jakie są jej przymioty, jaką rolę pełni autoryzacja Boża, jaką ma mieć formę i jakie są jej skutki.

Powstało w związku z tym szereg wątpliwości dotyczących roli konsensu i obcowania cielesnego w odniesieniu do istoty małżeństwa. Ostatecznego ich rozstrzygnięcia dokonał papież Aleksander III (1159—1181), który głosił zasadę, że małżeństwo niedopełnione jest małżeństwem rzeczywistym i nie może być rozwiązane wewnątrz, tzn. przez samych małżonków. Małżeństwu niedopełnionemu nie

przyznał jednak absolutnej nierozzerwalności, jak tego domagał się ze swą szkołą P. Lombard; nierozzerwalność taką przypisał jedynie małżeństwu dopełnionemu i takie stanowisko przyjęło się później powszechnie w nauce katolickiej.

Dalszy rozwój teorii umowy przypada na czasy nowożytne, tj. na koniec ubiegłego i początki naszego stulecia. W okresie tym wielu świeckich autorów, m. in. przedstawiciele nowej szkoły prawa naturalnego, szkoły spirytualistów z Fichtem i Grosem, a także Main de Biran lansowali w sposób ekstremalny ogólne pojęcie umowy, wychodząc z zasady, że wola człowieka i tylko ona tworzy prawo.

Jakie stanowisko zajęli w tej sprawie teologowie katolicy? Z punktu widzenia nauki katolickiej trzeba przyznać, że uznanie małżeństwa za zwyczajną umowę wystawiałoby je na wybryki woli jednostek i usprawiedliwiałoby rozwody za obopólną zgodą małżonków. Ale również stwierdzenie, że małżeństwo jest stanem społecznym nie gwarantuje jeszcze wcale jego trwałości. Przeciwnicy idei umowy słusznie zauważyli, że trwałości małżeństwa nie zapewnia ani stan społeczny ani umowa, jeśli ponad wolą jednostek zawierających umowę lub trwających w związku i ponad władzą publiczną regulującą sprawy umowy czy stanu małżeńskiego nie istniałaby jeszcze wyższa od nich zasada. Argumenty te według nauki katolickiej nie domagają się jednak całkowitego odrzucenia idei umowy, tylko wskazują na to, iż jest to umowa *sui generis* — swoistego rodzaju, w której wolność osobista otrzymuje granicę w momencie, w którym zostaje uformowana owa umowa. Teologowie i prawnicy katolicy przyjęli zatem, że małżeństwo jest prawdziwą umową: umową synalgamatyczną czyli bilateralną, dwustronną. Jest to tzw. umowa naturalna, w której obopólna zgoda kontrahentów nie może być niczym innym zastąpiona. Prawa, jakie z tej umowy wynikają, są niezmiennie, a jej istotne skutki nie zależą od woli kontrahentów. Wszystko to wynika z prawa natury, które nadaje zarazem małżeństwu charakter religijny i święty; charakter ten zaś staje się jeszcze bardziej widoczny, jeśli zwróci się uwagę na pochodzenie małżeństwa, jego istotny cel i symboliczny sens, tj. że pochodzi ono z ustanowienia Bożego, że jego istotnym celem jest rozkrzewianie rodzaju ludzkiego, wreszcie że jest ono podobieństwem związku Chrystusa z Kościołem<sup>4</sup>.

Na podstawie powyższych uwag łatwo już zauważyć, że pojęcie umowy w zastosowaniu do małżeństwa obarczone jest wieloma niedoskonałościami. Nic też dziwnego, że w późniejszej teologii katolickiej i w nauce Kościoła pojęcie to zostało zastąpione doskonalszym pojęciem, mianowicie pojęciem przymierza.

<sup>4</sup> Por. G. Le Bras, *Mariage*. III. *La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille*, DThC IX 2149—2152, 2157—2159.

### c. Zaliczenie małżeństwa do sakramentów

W wypowiedziach Ojców Kościoła pierwszych wieków chrześcijaństwa można już odnaleźć pewne załączki i elementy nauki o sakramentalności małżeństwa. Rozwijając naukę Pisma św. utrzymywali oni, że małżeństwo zostało ustanowione przez Jezusa Chrystusa, dzięki czemu zapewnia ono małżonkom łaski umożliwiające im wypełniać odpowiednie obowiązki i wymogi. Źródłem owych łask jest uświęcenie małżeństwa przez Jezusa, którego to uświęcenia pierwszym wyrazem była Jego obecność i cud na weselu w Kanie Galilejskiej. Odnawia się ono wszakże w każdym małżeństwie poprzez widzialny znak błogosławienia i innych ceremonii sprawowanych przez Kościół.

Właściwe zaliczenie małżeństwa do sakramentów było jednak dopiero dziełem scholastyków: uznali oni mianowicie, że „umowa małżeńska” jest jednym z siedmiu sakramentów ustanowionych przez Jezusa Chrystusa.

Sakramentalność małżeństwa została usankcjonowana przez naukę Kościoła. Do siedmiu nowotestamentalnych sakramentów zaliczył małżeństwo najpierw dekret Soboru Florenckiego dla Ormian<sup>5</sup>, a uroczyste zdefiniował ją Sobór Trydencki<sup>6</sup>.

### 3. PRZYMIERZE MAŁŻEŃSKIE W TRADYJCJI NAJNOWSZEJ

Za moment rozpoczynający najnowszy, współczesny nam okres rozwoju katolickiej nauki o małżeństwie uznajemy ogłoszenie w r. 1930 przez Piusa XI encykliki *Casti connubii*. Papież streszcza w niej tradycyjną naukę Kościoła o małżeństwie. W encyklice znajdujemy jednak pewien nowy aspekt, który, jak sądzimy, stanowi punkt zwrotny w wymienionym rozwoju; są to zarazem jakby preludia nowego spojrzenia na małżeństwo, które rozwijać się będzie dalej i wyrazi się dobitniej w nauczaniu Piusa XII i następnych papieży, przede wszystkim zaś w dokumentach Soboru Watykańskiego II i w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego.

Przyjrzyjmy się pokrótce ważniejszym elementom tego nowego spojrzenia.

Nowym aspektem katolickiej nauki o małżeństwie jest w encyklice *Casti connubii* ukazanie wartości osobowej małżeństwa, w którym, jak powiada papież, następuje „przekazanie osoby” — *traditio personae*; aspektem takim jest następnie podkreślenie roli miłości małżeńskiej<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> DS 1310.

<sup>6</sup> DS 1801.

<sup>7</sup> Pius XI, *Enc. Casti connubii*, AAS 22 (1930) 553n.

Nauka Soboru Watykańskiego II o małżeństwie i rodzinie wyrażona jest przede wszystkim w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Zagadnieniem tym zajmuje się Konstytucja w rozdziale I (nr 47—52). Zapoznajmy się pokrótce z ważniejszymi jej wypowiedziami na ten temat, związanymi ściślej z interesującym nas zagadnieniem natury przymierza małżeńskiego.

Nawiązując do nauki Piusa XI w *Casti connubii* Konstytucja mówi najpierw (KDK 48) o wzajemnym oddawaniu się małżonków aktem osobowym i podkreśla rolę miłości jako należącej do istoty małżeństwa.

Ustanowiona przez Stwórcę wspólnota życia i miłości, jaką jest małżeństwo, zawiązywana jest według Konstytucji przez przymierze, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę.

Wzajemne oddanie się małżonków odpowiada tedy tak mocno uwypuklonej przez Sobór idei przymierza. Trzeba tu jednak zauważyć, że Konstytucja pojmuje w tym duchu, tzn. jako wzajemne darowanie się małżonków, nie pojedyncze akty miłości, lecz całą małżeńską wspólnotę życia i miłości.

W dalszym ciągu Konstytucja mówi o dobrach i celach małżeństwa, jednakże dóbr tych nie pojmuje już w duchu augustyńskim jako racji usprawiedliwiających małżeńskie obcowanie. Dobra te i cele traktuje jako pochodzące od Boga, bowiem, jak powiada, „Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami”. Dobra te wlicza zgodnie z tradycyjną nauką: są nimi mianowicie rodzenie i wychowywanie potomstwa, wzajemna pomoc i posługa oraz dobro dzieci. W przeciwieństwie do ujęcia CIC z r. 1917 wyróżniającego pierwszorzędny i drugorzędny cel małżeństwa (kan. 1013: procreatio atque educatio prolis — mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae) Konstytucja świadomie i celowo unika już takiego rozróżnienia. Dodajmy tu, że wniosek, by zachować dotychczasową hierarchię owych celów, odrzuciła, argumentując, iż hierarchia wartości może być rozpatrywana pod różnymi aspektami.

Drugi akapit numeru 48 zawiera wypowiedź ważną dla dogmatycznej nauki o małżeństwie, bo mówiącą o jego sakramentalności. Poprzedzający pierwszy akapit opisywał małżeńskie przymierze miłości jako święte przymierze w taki sposób, że opis ten mógł zaakceptować wyznawca każdej religii. Akapit drugi wyraża już treść specyficznie chrześcijańską małżeństwa. Nawiązuje mianowicie najpierw do treści akapitu pierwszego, mówiąc o miłości małżeńskiej pobłogosławionej przez Chrystusa, że „powstała ona z Bożego źródła miłości”. Perspektywę tej małżeńskiej miłości pogłębia jednak następnie przez odniesienie jej do jednoczącej miłości zachodzącej między Chrystusem

a Kościołem. I tu znajduje szczególnie wyraz sakramentalność małżeństwa. Konstytucja duszpasterska o Kościele nawiązuje tutaj do idei wyrażonej w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, a mianowicie o odwzorowywaniu przez miłość małżeńską tajemnicy „jedności i płodnej miłości pomiędzy Chrystusem a Kościołem” (KK 11; por. 35 i 41). „Ublagosławienie przez Chrystusa”, o jakim mówi Konstytucja *Gaudium et spes*, odniesione jest w tym duchu wprost do miłości małżeńskiej, a nie samej płodności.

Owocami owej ubłogosławionej przez Chrystusa miłości małżonków jest według nauki Konstytucji zarówno ich własne uświęcenie, jak i wypełnienie małżeńskiego i rodzicielskiego powołania. Konstytucja wiąże te dwa owoce ściśle z miłością małżeńską i jej udoskonaleniem, tak że można stąd wyprowadzić zasadę: im doskonalsza będzie ta miłość, im głębiej włączona będzie w odkupieńczą miłość Chrystusa, tym pewniejszym będzie ona środkiem uświęcenia dla małżonków, a zwłaszcza dla ich dzieci, a zatem tym pewniejszą będzie dla jednych i drugich drogą zbawienia.

Nr 49 Konstytucji stanowi pewnego rodzaju próbą fenomenologicznego opisu miłości małżeńskiej. W opisie tym widoczny jest znów „nowy duch” w porównaniu do nauki tradycyjnej. Nauka ta przed określeniem „celów małżeństwa” zajmowała się głównie problemem prokreacji, której w mniejszym czy większym stopniu podporządkowywała miłość. Tymczasem Konstytucja duszpasterska o Kościele przedstawia na pierwszym miejscu małżeństwo jako przymierze miłości, uwidaczniając następnie, że miłość małżeńska nie jest jakimś subiektywnym dodatkiem do obiektywnych, przez Boga ustanowionych „celów”, lecz stanowi poniekąd fundament dla prawdziwie ludzkiej, wielkodusznej płodności, a zatem sama w sobie jest ona niezaprzeczalną wartością. Miłość ta nie jest również ograniczona do momentu aktu cielesnego obcowania małżeńskiego, lecz przenika całe życie małżonków. Prawdą jest natomiast, że akt ów jest jej najwyższym wyrazem i dopełnieniem, przy czym również dopełnienia miłości (wyrażonego zwrotem „perficitur”) nie pojmuje Konstytucja jako jednorazowego urzeczywistnienia, lecz rozumie je jako dążenie do zdobywania coraz to wyższej doskonałości.

Zwróćmy tu uwagę, że jeszcze na Soborze Watykańskim II miała swych zwolenników augustyńska koncepcja wartości i godziwości aktów małżeńskich. Na szczęście stanowili oni jednak mniejszość. Sobór położył kres dyskusji na ten temat orzekając, że małżeński akt jest czymś dobrym i posiada szczególną wartość jako wyraz szlachetnej, małżeńskiej miłości.

Zauważmy wreszcie, że Konstytucja naucza wyraźnie o równej godności mężczyzny i kobiety, odrzucając tym samym tak długo niestety podtrzymywaną w katolickiej nauce, zaczerpniętą ze starotestamentalnych obyczajów i przejętą przez św. Pawła, zasadę o podpo-

rządowaniu żony mężowi jako głowie rodziny, co — jak wspomniano przy analizie danych biblijnych — znajdowało do niedawna jeszcze wyraz w kościelnej formule zawierania małżeństwa, mianowicie w ślubowaniu przez żonę posłuszeństwa mężowi<sup>8</sup>.

Kraków

KS. KAZIMIERZ HOŁA

<sup>8</sup> Por. B. Häring, Komentarz do numeru 48 i 49 Konstytucji *Gaudium et spes* w LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil*. III. Freiburg im Br. 1968, s. 428—437.

Ewa Siatkowska

## Z KRĘGU WSPÓŁCZESNYCH PRZEKŁADÓW BIBLIJNYCH

Wiedza biblijna w ostatnich czasach pogłębiła się znacznie, co znajduje wyraz w coraz większym doskonaleniu przekładów Biblii. W artykule niniejszym podano garść przykładów nowych rozwiązań translatorycznych we współczesnych tłumaczeniach Biblii na języki zachodniosłowiańskie i język niemiecki. W badaniach uwzględniono zarówno przekłady katolickie jak protestanckie i husyckie.

Punktem wyjścia przekładów katolickich jest Wulgata. Edycją obowiązującą w Kościele rzymsko-katolickim jest tzw. redakcja sykstyńsko-klementyńska, której historia przedstawia się następująco. Niejednolitość oraz niedoskonałości egzegetyczne i lingwistyczne skłoniły papieża Damazego I (366—384) do zlecenia w r. 382 Dalmatyńczykowi — św. Hieronimowi dokonania nowego przekładu Pisma św. Św. Hieronim tłumaczył Biblię przez 24 lata w Rzymie i w Betlejem kontaktując się tam z uczonymi żydowskimi. Część tekstu przetłumaczył sam (księgi protokanoniczne), część tylko skorygował. Jak wiadomo, nowsze partie Biblii powstały w języku aramejskim, pozostającym w stosunku do hebrajskiego mniej więcej w takiej relacji, jak język włoski do łaciny. Podstawa Biblii jest więc niejednolita lingwistycznie (część Nowego Testamentu napisana została po grecku). Przekład oryginału biblijnego wymaga wielkiej wiedzy językowej. Pomocą dla św. Hieronima, jak zresztą i dla innych tłumaczy biblijnych, była tzw. Septuaginta, czyli przekład „siedemdziesięciu” (LXX). Zgodnie z tradycją, przekładu tego dokonało siedemdziesięciu (może siedemdziesięciu dwu) tłumaczy przez siedemdziesiąt dni. Legenda ta dotyczy Pięcioksiągu. Tłumaczenie całej Biblii po-



wstało między 250 a 150 r. przed Chr. Przeznaczone było dla diaspory żydowskiej w Aleksandrii. Około r. 240 po Chr. skorygował Septuagintę Orygenes. Dzieło jego nosi nazwę Heksapli. Wróćmy jednak do Wulgaty. Przekład św. Hieronima otrzymał tę nazwę, dawniej przysługującą Septuagincie (od łac. *vulgus* = lud). Miała to być Biblia dla ludu. Tekst św. Hieronima z biegiem czasu został skażony przez przepisywaczy, dlatego papież Syktus V (1585—1590) pierwszy podjął próbę jego rewizji. Drugą rewizję przeprowadziła komisja powołana przez Klemensa VIII (1592—1605). Doprowadziła ona właśnie do wspomnianego wyżej wydania Wulgaty, uznanego następnie przez Sobór Trydencki (1546) za obowiązujące.<sup>1</sup>

Wulgata na miarę swojego czasu była przekładem bardzo dobrym. Św. Hieronim dążył do oddania ukrytego sensu słów o czym świadczą jego wypowiedzi w listach do współczesnych.<sup>2</sup> Do Pammachiusza (list LVII z r. 395) pisze, że powinno się oddawać „myśl za myśl, nie słowo za słowo”. W liście XXVIII czytamy: „Nie ma, jak sądzą niektórzy słów prostych, bardzo wiele jest w nich ukrytego sensu. Inny jest bowiem sens wyrazowy, a inny duchowy”. Nieuchronne było jednak w tym tłumaczeniu popełnienie pewnych błędów, które obecnie podlegają korekcie.

Podstawą niektórych zachodniosłowiańskich tłumaczeń ewangelicznych jest Biblia Marcina Lutra. Jest to pierwszy przekład całej Biblii na język niemiecki. Tekst ten odegrał wielką rolę w powstawaniu ponaddialektalnej niemieckiej normy językowej. Pierwszym germańskim przekładem Biblii jest tłumaczenie na dialekt zachodniogocki biskupa Ulfili vel Wulfili żyjącego w IV wieku. W średniowieczu niejednokrotnie fragmenty Pisma św. tłumaczone były na niemiecki w popularnych postyllach, np. z r. 738 pochodzi 25 kart Ewangelii św. Mateusza podawanych paralelnie w języku łacińskim i niemieckim. Dopiero jednak Luter przyczynił się do popularyzacji całej Biblii na obszarze niemieckiego języka. Tekst Lutra opiera się o oryginał hebrajski, komentarze rabinackie po aramejsku (tzw. targumy) oraz teksty łacińskie. Nie uwzględniana jest Septuaginta. Są też pewne różnice ilościowe w stosunku do Wulgaty wynikające z oparcia się wyłącznie o księgi judaistyczne palestyńskie, bez uwzględnienia ksiąg aleksandryjskich. Luter najpierw przetłumaczył Nowy Testament. W przekładzie partii greckich pomagał mu znany humanista i teoretyk luteranizmu Filip Melanchton. Stary Testament, przetłumaczony później, wydany został dopiero po śmierci Lutra w 1546 r.<sup>3</sup>

Tekst Lutra kilkakrotnie był korygowany. M. in. rewizji takiej, w oparciu o oryginał hebrajski, dokonał Jan Fryderyk Meier (1772—

<sup>1</sup> Por. m. in. *Podręczna encyklopedia biblijna* pod red. ks. E. Dąbrowskiego, t. I, II, Poznań 1959.

<sup>2</sup> Św. Hieronim, *Listy*, tłumaczył J. Czuj, Warszawa 1952.

<sup>3</sup> Por. J. M. Todd, *Marcin Luter*, Warszawa 1983.

1849).<sup>4</sup> Pewne korekty wprowadzał też, żyjący w XIX wieku, komentator biblijny de Wette i inni.<sup>5</sup>

Przekład Lutra, w porównaniu z przekładem Wulgaty, jest o wiele bardziej swobodny. Swojego czasu był on nawet atakowany za samowolne wstawki do tekstu Pisma św., uwypuklające myśli, które wydawały mu się ważne. I tak np. tłumacząc List św. Pawła do Rzymian w wersecie 38, brzmiącym w polskim przekładzie ks. E. Dąbrowskiego: „Sądzimy bowiem, że człowiek staje się sprawiedliwym przez wiarę bez uczynków Zakonu”, zaś w przekładzie Wulgaty: „Arbitramur hominem justificari ex fide absque operibus”, dodał „przez samą wiarę” („alein durch den Glauben”). Wydaje się, że w trakcie przekładu Starego Testamentu, być może pod wpływem stawianych mu zarzutów „fałszowania Pisma św.”, bardziej dbał o dosłowność. W *Liście do tłumaczy*<sup>6</sup> pisze, że „są miejsca w Piśmie św., gdzie wolał przełamać język niemiecki niż odstąpić od dosłowności”.

Spśród polskich przekładów biblijnych uwzględniam tzw. Biblię królowej Zofii, powstałą w połowie XV wieku, a dedykowaną żonie Władysława Jagiełły, najpopularniejszą Biblię Jakuba Wujka z 1599 r., ewangelicką Biblię gdańską z r. 1632, stanowiącą nową redakcję kalwińskiej Biblii brzeskiej, zwanej też Radziwiłłowską z r. 1563 (jest to przekład z hebrajskiego i greckiego), a z przekładów współczesnych Biblię Tysiąclecia opracowaną przez zespół biblistów pod redakcją benedyktynów tynieckich z r. 1971 i ewangelicki przekład opracowany przez Komisję Przekładu Pisma św., z r. 1975. Dodatkowo posługiwałam się też tłumaczeniem Pięcioksiągu J. Cyłkowa z r. 1895 przeznaczonym dla Żydów w Polsce.

Do średniowiecznych Biblii czeskich, wykorzystywanych w tym artykule, należy tzw. Biblia taborska lub Młynarki. Jest to prawdopodobnie kopia zaginionego tekstu czeskiego, który posłużył za podstawę tłumaczowi polskiej Biblii królowej Zofii<sup>7</sup>. Inne fragmenty polskiej Biblii zgadzają się bardziej z tzw. Starym Testamentem *Cardy*. Czesi w okresie średniowiecza mieli bardzo wiele przekładów biblijnych. Najstarszy, zwany Biblią drezdeńską, został napisany około 1380 r., z XV wieku znanych jest około dziesięć, mniej lub bardziej kompletnych przekładów, z XVI w. pochodzi m. in. katolicka Biblia Seweryna i monumentalne dzieło, uwzględnione w tym artykule — Biblia kralicka, o której za chwilę. Ciekawostką jest, że polską Biblię gdańską przetłumaczył na czeski słynny pedagog, filozof i fi-

<sup>4</sup> *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, III, Leipzig 1903.

<sup>5</sup> Warianty tekstu Lutra uwzględniam za *Polyglotten Bibel zum praktischen Handgebrauch*, bearbeitet von R. Stier und K. Theile. I. *Die fünf Bücher Mosis*, Bielefeld 1847.

<sup>6</sup> Martin Luther, *Ein Sendbrief vom Dolmetschen*, 1530.

<sup>7</sup> Por. *Biblia królowej Zofii (Szarospatacka)* wraz ze staroczeskim przekładem Biblii, wydali S. Urbańczyk, V. Kyas, Wrocław 1965.

lolog Jan Amos Komenský, biskup Braci Czeskich, wydając ją w r. 1660. Z okresu kontrreformacji pochodzi katolicka Biblia św. Wacława. Stary Testament wyszedł w latach 1712—1715. Wreszcie wśród czeskich tłumaczeń najnowszych uwzględniono Biblię ekumeniczną z r. 1979. Jest to drugie (po francuskim) tłumaczenie Biblii, dokonane przez 27 przedstawicieli różnych wyznań chrześcijańskich. Podstawę stanowią języki oryginału.

Biblia kralicka, zwana tak od miejscowości Kralice, na Morawach, gdzie powstała, to przekład z hebrajskiego Braci Czeskich — ugrupowania kontynuującego radykalny nurt husytyzmu. Podstawę jej przekładu stanowiła tzw. Biblia królewska (1569—1572), wielojęzyczny przekład opracowany przez teologów holenderskich i hiszpańskich. Wybitną osobistością wśród tłumaczy Starego Testamentu był brat Łukasz, z pochodzenia Żyd, świetnie znający hebrajski. Zresztą inni bracia także uczyli się hebrajskiego w swoich szkołach teologicznych. Biblia kralicka po raz pierwszy wyszła w r. 1580. Skorzystano z drugiego, poprawionego wydania z r. 1613.<sup>8</sup> Tekst ten stał się wzorem dla odradzającego się w XVIII w. języka czeskiego.

Najstarszą Biblią słowacką, uwzględnioną w artykule, jest tzw. Biblia kamedulska, tłumaczenie kamedułów z połowy XVIII wieku, dotychczas nie wydane. Rękopis jej znajduje się w Urzędzie Parafialnym w Cifer, a wykorzystano kserokopię udostępnioną przez Instytut Języka Słowackiego w Bratysławie. Podstawą tłumaczenia jest Wulgata. Jest to tłumaczenie dla katolików słowackich (ewangelicy posługiwali się czeską Biblią kralicką), pisane tzw. katolicką lub jezuicką słowaccyzną, stanowiącą mieszaninę języka słowackiego i czeskiego. Ponadto skorzystano z tzw. Biblii Palkowicza, wydanej w r. 1829 w Ostrzyhomiu. Juraj Palkovič był przyjacielem i wydawcą współtwórcy literackiego języka słowackiego Antona Bernoláka i jego normą językową posługiwał się w swoim tłumaczeniu Biblii. Z powojennych słowackich tłumaczeń katolickich posłużono się przekładem z r. 1955. Podstawą dwu ostatnich wydań jest Wulgata. Wreszcie uwzględniono też słowackie tłumaczenie ewangelickie, z języka hebrajskiego, z r. 1979. Jest to drugie (pierwsze wyszło w r. 1942) tłumaczenie dla ewangelików słowackich, którzy aż do tego czasu mieli do dyspozycji tylko Biblię kralicką.

Cztery przekłady biblijne pochodzą z języków łużyckich. Najstarszy z ekscerpowanych to rękopiśmienny przekład katolicki z Wulgaty, którego najstarsza część powstała w r. 1707. Rękopis został udostępniony przez dr Seiferta — dyrektora Archiwum Kurialnego w Budziszynie. Autorem tego przekładu jest ks. Jurij Hawštyn Swětlik vel Swótlík. W XVIII wieku na Łużycach nie ustalili się jeszcze jednolity język literacki. Biblia Swětlika napisana jest w dialekcie

<sup>8</sup> Por. m. in. J. Jakubec, *Dějiny literatury české*, I, Praha 1929 (tam też informacje o Bibliach słowackich).

górnolужицьким z okolic miasta Kulowa, zwanym dialektem katolickim. Poza tym ekscerpowano także ewangelicką Biblię górnolужицьką, napisaną w dialekcie okolic Budziszyna, który później stał się podstawą górnolужицьkiego języka literackiego, będącą przekładem Biblii Lutra dokonany przez czterech pastorów i wydany w r. 1728. Na język dolnolужицьki Stary Testament został przetłumaczony tylko raz, przez Jana Fryderyka Fryca i wydany w r. 1796. Podstawą przekładu była Biblia Lutra (o ile na Łużycach Górnych mieszkają i katolicy i protestanci, o tyle Łużyce Dolne są w całości protestanckie). Język przekładu Fryca to dialekt z okolic Chociebuża, podstawa późniejszego języka literackiego.

Spółród współczesnych przekładów niemieckich wykorzystano katolicki przekład z r. 1969, oparty o tzw. Biblię Jerozolimską, czyli tłumaczenie z języków oryginału na język francuski, uwzględniające wszystkie najnowsze osiągnięcia archeologii biblijnej, któremu patronuje francuskie towarzystwo biblijne pod nazwą Liga Ewangeliczna.

Wymieniani powyżej tłumacze biblijni reprezentowali różne postawy. Dla ilustracji warto przytoczyć wypowiedzi niektórych autorów polskich, aby w ten sposób zrekompensować trochę może zbyt pobieżne potraktowanie polskiej biblistyki<sup>9</sup>, wynikające z założenia, że dla czytelnika polskiego sprawy te są znane. Otóż polskie przekłady religijne z wieku XVI, w ich liczbie także przekłady Biblii, nastawione były na maksymalną wierność oryginałowi. Mikołaj Szarffenberg w dedykacji Nowego Testamentu Zygmunтови Augustowi w r. 1556 pisze: „dworna mowa przystoi oratorom i poetom, ale nie teologom”. Piotr Tryzna, tłumacz *Rozmyślań nabożnych św. Augustyna* (1644) wyznaje: „Do przekładania ksiąg nabożnych sposób jest najlepszy rzecz całą i słowo do słowa bez przydatku przekładać”. Podobne tendencje pojawiały się wśród tłumaczy ewangelickich. Jan Małecki we wstępie do *Katechizmu Lutra* (1546) deklaruje, że nie zmienił w nim ani literki. Na tym tle bardziej zrozumiałe są niektóre potknięcia sześnastowiecznego tłumacza polskiego, zresztą bardzo cenionego, Jakuba Wujka. Tak w okresie reformacji jak kontrreformacji obawiano się, by swoboda przekładu nie stała się przyczyną jakichś błędów doktrynalnych. Poza tym, w trosce o uroczystość i podniosłość stylu, odchodzono od języka danej epoki preferując nie używane już archaizmy.<sup>10</sup>

Po tym przydługim wstępie historycznym należy przystąpić ad meritum.

<sup>9</sup> Wiadomości na ten temat czytelnik znaleźć może m. in. w *Podręcznej encyklopedii kościelnej*, t. III—IV, Warszawa 1904, s. 346—352.

<sup>10</sup> Por. J. Puzynina, *Tłumacze Odrodzenia o swoich przekładach*, „Poradnik Językowy” 1954, z. 9, s. 14—26. B. Nadolski, *Dookoła prac przekładowych w XVI w.*, „Pamiętnik Literacki” r. XLIII, z. 1—2. B. Otwinowska, L. Pszczołkowska, J. Puzynina, *Walka o język w literaturze staropolskiej w: Bibliografia literatury polskiej okresu Odrodzenia*, Warszawa 1954, s. 375—452.

## II

Metoda przekładów biblijnych na gruncie wszystkich języków ulega ewolucji. Z jednej strony dąży się do zachowania ciągłości tradycji przekładowej, z drugiej — uwzględnia się możliwości percepcyjne współczesnego odbiorcy, zakres jego wiedzy o świecie, jego wrażliwość estetyczną, a przede wszystkim dąży się do tego, by nie uрониł ani jednej myśli, ani jednego bożego przekazu ukrytego często pod szatą słowną Pisma św. Współczesne tłumaczenia naturalnie odchodzą od dosłowności przekładów z okresu reformacji i kontrreformacji. Nie przekłada się już „słowo do słowa”. Dawną metodę analityczną zastąpiono metodą syntetyczną. Punktem wyjścia dla tłumacza jest zdanie — główny nosiciel znaczenia. Każde nowe wydanie biblijne zaopatrzone jest w naukowy aparat krytyczny: mapy, tablice chronologiczne, często innego jeszcze typu pomoce naukowe, komentarze do tekstu. Wprowadzono także korekty jawnie błędnych lub nie dość doskonałych tłumaczeń samego tekstu, które możliwe są dzięki rozwojowi wielu dyscyplin naukowych.

Dawni tłumacze biblijni borykali się nieraz z trudnościami przestającymi ich siły. Masę kłopotu sprawiały tzw. realia biblijne<sup>11</sup>, np. nieznane nazwy zwierząt: Hebr. *laiš* (lew) Wulgata zastąpiła przez *tigris* (tygrys), a jeden z przekładów staroczeskich przez *zubr* (żubr). Rzeka Nil, a nawet Eufrat w starszych przekładach nazywana jest potokiem. Np. Wj 2, 5 w Wulgacie brzmi: „...ut lavaretur in flumine”, co słowacka Biblia kamedulska oddaje „...aby se umívala v potoku”, a Biblia Palkowicza „...aby sa kupala v potoku”. Winę za ten błąd ponosi dwuznaczność łac. *flumen* (strumień bądź rzeka nizinna), w opozycji do *torrens* (strumień górski). Dopiero słowackie przekłady z 1955 i 1979 r., na podstawie szerszego kontekstu, wprowadzają tu nazwę własną Nil. Powyższe przykłady są dla nas oczywiste ze względu na poszerzoną wiedzę o świecie, dla dawnego tłumacza były problemem. Pozostały jednak realia do dziś nieprzetłumaczalne. Np. jakim ekwiwalentem zastąpić hebr. *havoth* (Lb 22, 41) oznaczające 'osiedle posiadające słabe umocnienia'? Cechą odróżniającą osiedla w starożytnej Palestynie było posiadanie umocnień (obronność) lub ich brak,<sup>12</sup> a nie jak w dzisiejszej Europie liczba mieszkańców, obecność ważniejszych instytucji politycznych, gospodarczych i kulturalnych itd. odróżniających współczesne miasta od współczesnych wsi. We wspomnianym miejscu Septuaginta daje nieadekwatne *hepauleis*, Wulgata — *villas* oznaczające 'posiadłość pod miastem'. Słowiańskie przekłady wprowadzają nazwę *wsie* (z odpowiednią fonetyką), u Lu-

<sup>11</sup> Por. I. Kwilecka, *Z badań nad staropolskim słownictwem biblijnym*, w: *Studia z filologii polskiej i słowiańskiej*, XXIII (1985), s. 49—60.

<sup>12</sup> Por. M. Zuchowska, *Analiza pola semantycznego 'miejsce zamieszkałe' w polskich i czeskich przekładach Pięcioksiągu Mojżesza*, dz. cyt., s. 297—309.



tra jest *Dörfer*, co van Ess koryguje na *Hirtendörfer* 'wsie pasterskie', tłumaczenie Cyłkowa wprowadza *siola*. Tłumaczenia współczesne dokonują tu transpozycji podstawiając nazwy o stosunkowo najbliższym znaczeniu. I tak niemiecki przekład z 1969 r. ma *Zeltdörfer* 'wsie namiotowe', podobnie przekład górnołużycki z 1979: *stanowe wsy* i słowacki z 1979 r. *stanove obce*. Biblia Tysiąclecia wprowadza *osady*, a czeska Biblia ekumeniczna — *vesnice*.

Poza problemem realiów biblijnych przed tłumaczami Pisma św. piętrzą się inne trudności.

Kontrowersje budzi tłumaczenie nazw własnych. W semickich językach, do których należą hebrajski i aramejski, wszelkie imiona zwykle coś znaczą. W Starym Testamencie wielokrotnie wspomina się w nadawaniu imion, np. Wj 2, 10: „i nazwała imię jego Mojżesz mówiąc: Izem go z wody wyjęła”. I rzeczywiście, jak zauważyli już Filon Aleksandryjski i Józef Flawiusz<sup>13</sup>, hebr. *Mošeh* da się wyprowadzić z koptyjskiego języka starożytnych Egipcjan: z morfemu *mo* (woda) i *uša* (wybawić, uratować). Imię to prawdopodobnie po koptyjsku brzmiało *Mo-šu-eh*. Hebr. *Natanel* składa się z elementu *natan* (dał) i *El* (Bóg). „Znaczące” były też nazwy geograficzne (np. nazwa Horeb określająca szczyt górski to 'samotny'), nazwy miast (hebr. *Bet-lehem*, pol. *Betlejem* 'dom chleba') itd. W związku z tym zacieśniała się granica między nazwami własnymi i pospolitymi. Np. *Kiriath-Huśot* dosłownie znaczy 'obmurowane osiedle (*kir* to 'mur') w wąwozie'. Nazwa ta umotywowana jest położeniem obiektu znajdującego się w terenie górzystym, nad rzeką Arnon (Lb 22, 36). Ponieważ w tym samym wersecie jest powiedziane, że miasto to leży na skraju terytorium Moabitów, Wulgata w Lb 22, 39 nazwę jego zastępuje parafrazą „urbs... quae in extremis regni eius finibus erat”, co np. Wujek oddaje jako „miasto, które było na ostatnich granicach królestwa jego”. Luter dał w tym miejscu nazwę własną *Kiriath-Hużot*, zmieniając tylko ortografię, ale jego komentator Meier wprowadził kalkę *Gassenstadt*. Niem. *Gasse* etymologicznie to 'wąskie przejście'<sup>14</sup>, a więc i 'wąwóz' i, jak dziś, 'wąska uliczka'. Wszystkie tłumaczenia współczesne, zarówno słowiańskie jak niemieckie, katolickie i protestanckie, poszły za pierwotną sugestią Lutera pozostawiając nazwę w brzmieniu oryginalnym, z różnymi rozwiązaniami problemów ortograficznych.

Więcej jeszcze kłopotu sprawiały nazwy terenowe. Hebr. *nahal* określało bądź 'potok' (w porze deszczowej (bądź 'dolinę') w okresie suszy). Stąd *nahal eškol* (Lb 13, 24) Wulgata oddała błędnie jako *torens botri*, Biblia królowej Zofii i Wujek — 'potok, strumień grona', Biblia taborska i św. Wacława — 'potok hroznový, hroznův' itd. Luter potraktował określenie *eškol* jako nazwę własną, ale i on wybrał

<sup>13</sup> Por. *Podręczna encyklopedia biblijna...*, t. II, s. 105.

<sup>14</sup> Zob. F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin 1967.



niewłaściwe znaczenie dla hebr. *nahal* tłumacząc cały frazeologizm *der Bach Escol*. Za nim poszły przekłady łużyckie i Biblia gdańska. Powyższy związek frazeologiczny nabiera sensu, jeśli zamiast nazwy 'potok' użyjemy nazwy 'dolina'. Znaczenie określenia *eškol* wyjaśnia Lb 13, 25: w tej dolinie Izraelici ucięli latorośl z winnym gronem i zabrali ze sobą. Właściwy ekwiwalent 'dolina' (*údolí*) po raz pierwszy spotykamy w Biblii kralickiej, później w przekładzie Cyłkowa. Obiekt został zidentyfikowany przez archeologię biblijną. Prawdopodobnie chodziło tu o dolinę Tuffah, niedaleko miasta Hebron. Ze względu na oczywistość znaczenia określenia *eškol*, jest ono przez współczesne tłumaczenia na ogół kalkowane. Niektóre przekłady dają podwójny ekwiwalent jak np. Biblia ekumeniczna: „Eškolský úval (to je Úval hroznů)“.

Spotykamy w Starym Testamencie wyrazy, których znaczenia do dziś nie udało się odcyfrować. Są to słowa poświadczone tylko raz, w kontekście nic nie wyjaśniającym, nie przetłumaczone właściwie przez Septuagintę ani przez żaden inny starożytny przekład. Do takich tajemniczych słów należy *siddim* towarzyszące w Rdz 14, 3. 10 rzeczownikowi *emeg* (dolina). Z szerszego kontekstu dowiadujemy się, że dolina ta leżała na miejscu dzisiejszego Morza Słonego (Pięcioksiąg Mojżesza z którego pochodzi materiał powstał ok. X w. przed Chr., a opisuje wydarzenia jeszcze o wiele dawniejsze). W miejscu tym pełno było asfaltowych studni. Do dziś z Morza Słonego, czyli Martwego wydobywa się asfalt naturalny. Septuaginta, w oparciu o ten kontekst, tłumaczy *emeg siddim* jako *he faragas halyke* (Rdz 14, 3 — cieśnina słona) i *he koilas halyke* (Rdz 14, 10 — dolina słona). W aramejskich objaśnieniach niezrozumiałego dla Żydów tekstu hebrajskiego, czyli w tzw. targumie Onkelosa, w miejscu tym występuje *mašer hagelaia* (równina pól). Nastąpiło prawdopodobnie pomieszenie słowa *siddim* ze słowem *sadeh* (pole). Józef Flawiusz używa omownej parafrazy „studnia asfaltu”<sup>15</sup>. W Wulgacie pojawia się dziwny ekwiwalent *vallis silvestris* (dolina leśna), co oddają dalsze przekłady Wulgaty, mimo, że o lesie w oryginale nie ma mowy. Można próbować odtworzyć tok rozumowania św. Hieronima: w dolinach na ogół rosły drzewa, określenie *siddim* mogło więc odnosić się do lasu. Luter pozostawia *Thal Siddim* i tym tropem idą wszystkie przekłady współczesne. Z pewnością lepiej pozostawić niezrozumiałą nazwę w oryginale niż spekulować na temat jej znaczenia.

Nieraz niedokładność starszego przekładu nie wynikała z niezrozumienia oryginału, lecz z przyczyn bardziej złożonych. W Rdz 12, 6 spotykamy frazeologizm *elon more* — 'dąb nauczający, wróżebny lub sławny'<sup>16</sup>. Chodziło o „święty dąb”, dawne sanktuarium Kananej-

<sup>15</sup> Por. *Podręczna encyklopedia biblijna...*, t. II, s. 518—519.

<sup>16</sup> Analiza znaczenia słowa hebrajskiego *more* znajduje się w „Journal of Palestine Oriental Society” XII (1932) 6—21.

czyków. Prawdopodobnie dlatego, żeby obiektu tego „nie nazwać po imieniu” tłumacz Wulgaty użył swoistego eufemizmu zastępując słowo *elon* słowem *convallis* ('dolina' — Septuaginta ma tu *palatendrin* 'drzewo' lub 'dąb'), zaś słowo *more* słowem *illustris* (sławna). Wujek popełnił błąd przy tłumaczeniu *illustris* dając połączenie 'jasna dolina'. Dobrze Wulgatę tłumaczy Biblia św. Wacława: „audoli sławné” i niemiecki przekład Aliolego: *berühmte Thale*. Luter dał *Hain More* 'gaj More', jego komentatorzy zmienili to na *Eiche More* lub *Terebinta More* ('dąb' lub jego podgatunek). Ostatni ekwiwalent zaakceptował przekład niemiecki z 1969 r. Tłumaczenia polskie mają dziś „dąb More”. Czeska Biblia ekumeniczna — „božíště More” najbardziej dokładnie określając pogańskie miejsce kultu.

Kłopoty z hebrajskimi nazwami własnymi mają jeszcze inny charakter. Nazwy miast występujących w Starym Testamencie stanowią mozaikę językową. Zakładały je różne ludy: Izraelici, Kananejczycy, Egipcjanie, Hyksosi itd. Jeśli nazwa obiektu opianowanego następuje przez Izraelitów była obca, nieraz ją zmieniano (tak np. kananejskie Kiriath-Arba (miasto czterech, domyślne dzielnic) zmieniono na Hebron (przymierze), ale częściej pozostawała w oryginalnym brzmieniu lub obocznie używano dwu nazw. Bywało tak, że to samo miasto w różnych miejscach Biblii określane było różnymi nazwami. Współczesne przekłady sprawy te starają się uporządkować. Do trudności tych dochodzi jeszcze wspomniane mieszanie nazw własnych i pospolitych. Czy np. Ir-Moab (Lb 12, 36) dosłownie 'miasto moabickie' uznać za nazwę własną? Wulgata tłumaczy to jako *oppidum Moabitarum*, Luter jako *Stadt der Moabiter*, powojenne przekłady nazwę tę cytują w oryginale. W przekładzie słowackim z 1979 r. i niemieckim z 1969 r. zjawia się tu moabicka wersja nazwy Ir-Moab, ponieważ tak obiekt ten został nazwany w innych miejscach Biblii, mianowicie w Lb 21, 15.28 i Pwt 2, 9.18.29. Niektóre przekłady, np. górnołużycki z 1976 r., pozostawiają tylko nazwę Ar, bo tak ona z pewnością brzmiała w ustach Moabitów i tak jest w niektórych miejscach oryginału biblijnego. Biblia ekumeniczna w Pwt 2, 18 kursywą dodaje *město* Ar, co z punktu widzenia lingwistycznego jest tautologią, bo Ar po moabicku oznaczało właśnie 'miasto'. Współczesny niemiecki przekład wyjaśnia „Stadt von Moab”.

Wiele kłopotu dawnym tłumaczom Biblii sprawiały rozmaite idiomy, czyli nieprzetłumaczalne zwroty języków semickich. Tak jak w wypadku nieprzetłumaczalnych realiów, posługiwać się tu trzeba transpozycją, a więc szukać parafrazy stosunkowo najbliższej formalnie i znaczeniowo. Np. w Rdz 4, 6 występuje hebrajski zwrot *napelu faneka* — dosłownie 'upadło oblicze twoje', czyli 'zakłopotaleś się, zawstydziliś'. Wulgata i szereg jej replik oddają to niewolniczo „concidit facies tua”, Biblia Wujka i Biblia gdańska (!) „spadła twarz twoja”, Biblia kralicka (!) i Biblia św. Wacława „opadła

tvář tvá”, słowacka Biblia kamedulska, Palkowicza i powojenna z 1955 r. „upadla, opadla, sklesla tvár tvá” itd. Luter zwrot ten tłumaczy rozumowo „verstellen sich deine Geberde”. Liczba mnoga *Geberde* ('rysy') związana jest prawdopodobnie z tym, że hebr. *fane 'oblicze'* to pluralie tantum implikujące liczbę mnogą orzeczenia *napelu*. Inne tłumaczenia niemieckie oddają to jako „senkte sich deine Antlitz, dein Blick” lub „dein Angesicht sich verstellte”, co np. Biblia górnołużycka z 1728 r. przełożyła jako „so přeměni tvoje wobličo”. Wśród starszych tłumaczeń indywidualnością wyróżnia się Biblia tatarska: „proč se vraští tvář tvá?” i Biblia królowej Zofii (tłumaczenie z czeskiego): „czemu się zmarszcza twoje oblicze?”, dalej zaś dolnołużycki przekład Fryca z 1796 r.: „cogodla gledoš tak grozně?”.

Współczesne przekłady biblijne starają się dokładnie oddać znaczenie hebrajskiego idiomu posługując się środkami wyrazu, stosunkowo najbliższymi oryginałowi, a jednocześnie zgodnymi z systemem językowym przekładu. Najlepsze rozwiązanie proponuje chyba Biblia Tysiąclecia: „chodzisz ze spuszczoną głową” i przekład niemiecki z 1969 r. „senkt du dein Angesicht”. Gest spuszczenia głowy jest wyrazem zakłopotania. Natomiast „zmienić rysy, twarz, spojrzenie”, „zmarszczyć twarz”, „patrzeć groźnie”, jak było w dawniejszych tłumaczeniach, to raczej 'być gniewnym'. Starsi tłumacze prawdopodobnie kierowali się znaczeniem poprzedzającego kontekstu, w którym jest mowa o tym, że Kain „wzburzył się, rozgniewał”, bo Pan Bóg nie przyjął jego ofiary. Nie wszystkie przekłady współczesne dokładnie przekazują warstwę informacyjną hebrajskiego idiomu. Np. polski przekład ewangelicki z 1975 r. ma „zasepiło się twoje oblicze” i słowacki z 1979 r.: „sa ti zamračila tvár”, wyrażając raczej smutek, zaś Biblia ekumeniczna formułuje omawiany *passus* jako „máš tak sinalou ('śmiertelnie bladą) tvář” sugerując strach.

Najtrudniejsze do tłumaczenia są te fragmenty Biblii, w których nie tylko chodzi o właściwy przekaz znaczenia, ale o właściwe oddanie walorów artystycznych obrazu poetyckiego. Postaram się rozpatrzeć pod tym kątem dwa urywki z pieśni Jakuba-Izraela, którą przed śmiercią żegnał się ze swymi dwunastoma synami. Każdy syn scharakteryzowany jest w tej pieśni przy pomocy malarskiej metafory.

*Passus* dotyczący Judy (Rdz 49, 12) w oryginale hebrajskim brzmi: *haklili enaim min jajin*, co mniej więcej znaczy „zmętniały, pociemniały oczy jego od wina” lub „ciemne (ciemniejsze) są oczy jego jak (niż) wino”. Różne możliwości przekładu zależne są od różnego rozumienia słowa *jajin*: 1) wino — napój, 2) wino — owoc, winogrona. Tego typu dwuznaczność spotykamy w wielu językach, łac. *vinum*, niem. *Wein*, czes. *vino* i stp. *wino* może również oznaczać winogrona. Wulgata wybrała znaczenie drugie tworząc frazę porównawczą: „pulchriores sunt oculi eius vino” z ostrożnym zastąpieniem drugiego

członu porównania, może w tym kontekście niezrozumiałego, przez pojemny znaczeniowo przymiotnik *pulcher* = piękny. Fraza Wulgaty powielana jest przez Biblię taborską: „krašie sta oči jeho než vıno”, Biblię królowej Zofii: „krzesze sta oczy jeho niź wino”, Biblię św. Wojciecha: „krásnější sau oči jeho nad vıno”, kamedulską: „... od vına” itd. Luter widocznie zrozumiał *jajin* jako napój tłumacząc to zdanie: „seine Augen sind rötlich vor Wein” — jego oczy są czerwone z powodu (wypicia) wina. Pojawiła się fraza logiczna, ale estetycznie chybiona. Przekład Lutra skorygował Meier wracając do porównania z comparatiwem: „seine Augen sind rötlicher denn Wein” — „jego oczy są bardziej czerwone niż wino”. Analogicznie przetłumaczyła to Biblia kralicka: „červenější oči bude nad vıno” i Biblia gdańska: „czerwienie oczy jego nad wino”. Wszystkie powyższe rozwiązania są naturalnie nierealistyczne i nie dają żadnej artystycznej zwiji. Logiczniejszą niż Luter interpretację daje de Wette: „Trübe sind seine Augen von Wein”, za którym idzie polski przekład ewangelicki z 1975 r.: „Pociemnieją oczy jego od wina”. Z pewnością jednak najbardziej udane są te przekłady, które jak Wulgata wychodzą od znaczenia 'winogrona' przekazywanego przez słowo *jajin*, jak np. Biblia ekumeniczna: „oči bude mít tmavší než vıno”. Zastąpienie przymiotnika *pulcher*, o ogólnym znaczeniu, przymiotnikiem *tmavý* — 'ciemny' jest plastyczniejsze i zwiększa ekspresję wyrażenia. Podkreślenie ciemnego koloru oczu kontrastuje malarsko z następnym werse-tem, w którym jest mowa o zębach bielszych niż mleko. Kształt i ciemnogrnatowy kolor winogron, podobnie jak śliwek i fig, predystynował te owoce do porównania z oczami. Jest to zestawienie zrozumiałe dla ludzi Wschodu. Na marginesie można przypomnieć, że Pieśń nad pieśniami porównuje oczy dziewczyny do dwu gołębic, chyba ze względu na trzepotliwość rzęs.

Tak jak odpowiednie rozumienie słowa *jajin* w omawianym fragmencie wpływało na konstrukcję semantyczną całego zwrotu, tak z kolei rozumienie słowa *banoth* (Rdz 49, 22), we fragmencie dotyczącym Józefa, dawało różne możliwości tłumaczenia frazy. Podstawowym znaczeniem pluralnej formy *banoth* jest 'córki'. Tak rozumiał je św. Hieronim przekładając cały kontekst jako: „Filius accrescens Joseph, filius accrescens et decorus aspectu: filiae discurrerunt super murum” i tak też, np. u Wujka: „Syn przyrastający Józef, syn przyrastający i śliczny na wejrzeniu: córki przebiegały się na murze”. Tłumaczenie Lutra wychodzi od przenośnego znaczenia *banoth* (latorsle) i brzmi: „Ein Ostbaum ist Joseph, ein Ostbaum am Quelle, die Zweige schreiten über die Mauer”. Zdanie to w późniejszych redakcjach Lutra było nieznacznie modyfikowane, np. „Joseph wird wachsen wie ein Baum an der Quelle, dass die Zweige emporteigen über die Mauer”. Meier wrócił do tradycji Wulgaty dając: „...die Tochter

treten im Regiment". Jako ciekawostkę można podać, że w przekładzie na języki łużyckie doszło do kolejnego nieporozumienia. Słowo *Regiment*, tu 'rząd, szereg', rozumiano jako 'rząd, rządzenie' i w górnołużyckim tłumaczeniu z 1728 czytamy „jeho dżowki khodża w knjejstwje” zaś w dolnołużyckim z 1796 r.: „jogo żowki chojże wo knężenju”. Biblia kralicka, tak jak Luter, ma „ratolesti”, Biblia gdańska — „latorośli”.

Współczesne tłumaczenia poszły tropem Lutera. Biblia Tysiąclecia ma: „Józef latorośl owocująca nad źródłem: gałązki pną się po murze”, Biblia ekumeniczna: „Josef tot' młady plodonosny štép, plodonosny štép nad pramenem, přes zed' pnou se jeho ratolesti” itd. Metaforyczne utożsamianie Józefa z drzewem owocowym jest zgodne z biblijnym kultem płodności; latorośle symbolizują licznych potomków jego rodu. Fragment ten nawiązuje do dalszych wersów mówiących jak niebiosą będą błogosławić łona i piersi kobiet z rodu Józefa. Współgra z poetyką całej pieśni pełnej porównań ze światem przyrody: potomstwo Rubena rozlało się jak wody, Juda jest młodym lwem, Izachar — kościstym osłem, Dan — węzłem na ścieżce, Neftali — łanią, Beniamin zdobyczą pożera jak wilk (Rdz 49, 3—27).

Tłumaczenie poetyckich części Pisma św. z pewnością należy do najtrudniejszych. Musi przybliżyć czytelnikowi świat obcych pojęć, wyrazić go w językowej formie sugestywnej i współbrzmiącej z intencją autora oryginału, przełamywać nawyki estetyczne odbiorcy. Współczesne przekłady w dwu przytoczonych wyżej fragmentach zadaniu temu sprostały.

Garść przykładów, wybranych z morza innych, które w artykule tym starałam się poddać analizie, uzmysłowić powinny czytelnikowi, jak olbrzymiego trudu i erudycji wymaga tłumaczenie tego jedynego, niepowtarzalnego tekstu świata, jakim jest Biblia. Śledzenie wielojęzycznych współczesnych przekładów biblijnych wykazuje, że w trudzie tym łączą się przedstawiciele różnych wyznań chrześcijańskich, bez uprzedzeń korzystając wzajemnie ze swoich doświadczeń i że na tym gruncie dochodzą do porozumienia.<sup>17</sup>

Warszawa

EWA SIATKOWSKA

<sup>17</sup> Pragnę wyrazić wdzięczność warszawskim biblistom katolickim i protestanckim, a więc ks. prof. Janowi Łachowi z Akademii Teologii Katolickiej oraz ks. prof. Janowi Niemczykowi z Akademii Teologii Chrześcijańskiej, którzy obydwaj z wielką życzliwością pomagali mi w interpretacji tekstu hebrajskiego, wskazywali odpowiednią lekturę i wyjaśniali wiele niejasnych dla mnie problemów.

Ks. Norbert Mendecki

## NOWE ODKRYCIA ARCHEOLOGICZNE W SEFFORIS

Leroy Waterman, z Uniwersytetu Michigan, przeprowadził badania archeologiczne w mieście galilejskim Sefforis (Sepforis) w r. 1931<sup>1</sup>. Odkrył on duży teatr na północnym zboczu wzgórza, który datował na czasy Heroda Antypasa (4 w. przed Chr. — 39 r. po Chr.). Jego tezę przejął B. Schwank proponując jeszcze wcześniejszą datę — chodzi może nawet o czasy Heroda Wielkiego, ojca Heroda Antypasa<sup>2</sup>.

W r. 1983 przeprowadził J. F. Strange przy współudziale R. A. Batey, z Uniwersytetu Południowej Florydy, nowe badania archeologiczne. Chodziło głównie o sprawdzenie tezy W. F. Albrighta, czy teatr nie pochodzi przypadkiem z II w. po Chr. Chociaż wykopano kamień kwadratowy o wymiarach 5 × 5 m, datowany na II w. po Chr., wyniki badań nie zmieniły w niczym tezy L. Watermana o pochodzeniu teatru z czasów Heroda Antypasa<sup>3</sup>.

W r. 1985 grupa archeologów z Duke Uniwersytetu i Hebrajskiego Uniwersytetu (*The 1985 Joint Sepphoris Project* = JSP) kontynuowała prace J. W. Strange<sup>4</sup>. Ich wyniki potwierdzają tezę L. Watermana, że chodzi tutaj według wszelkiego prawdopodobieństwa o teatr z czasów Heroda Antypasa<sup>5</sup>. Król ten urządził Sefforis jako stolicę Galilei i Perei w latach od 3 r. przed Chr. do ok. 20 r. po Chr. Około r. 18 po Chr. zaczął on budować nową stolicę Tyberiade.

W. Bösen wychodząc z założenia, że Sefforis było podobne do miast helleńskich okręgu Dekapolis, przypuszcza, że w tak dużym teatrze

<sup>1</sup> L. Waterman, *Preliminary Report of the University of Michigan Excavations at Sepphoris, Palestine, in 1931*, Ann Arbor University of Michigan Press 1937, passim; por. też L. Stefaniak, art. *Sefforis (Seffurijje)*, w: PEB II, 495.

<sup>2</sup> B. Schwank, *Das Theater von Sepphoris und die Jugendjahre Jesu*, w: *Erbe und Auftrag* 52 (1976), 199—206 (= w: *Lebendiges Zeugnis* 32 (1977), 78—86); por. też B. Schwank, *Die neuen Ausgrabungen in Sepphoris*, Bi Ki 42 (1987), 75—79.

<sup>3</sup> A. Batey, *Jesus in the Theatre*, w: „New Testament Studies” 30 (1984), 563—574; por. też A. Batey, *Is not this the Carpenter?* w: „New Testament Studies” 30 (1984), 249—258.

<sup>4</sup> J. F. Strange/R. W. Longstaff, *Sippori — 1985*, w: *Excavations and Surveys in Israel 1985*, t. 4, Jerusalem 1985, 100—102.

<sup>5</sup> E. M. Meyers/E. Netzer/C. L. Meyers, *Sepphoris — „Ornament of All Galilee”*, w: „Biblical Archeologist” 49 (1986), 4—19.



inscenizowano klasyczne dramaty oraz ówczesne sztuki w języku greckim (koine) <sup>6</sup>.

Od dłuższego czasu egzegeci stawiają sobie pytanie, w jakim stopniu znany był j. grecki w Galilei za czasów Chrystusa? Przyjmuje się na ogół, że Jezus znał j. grecki. Dotychczas uważano, że warstwy przodujące legitymowały się wykształceniem greckim, zaś prosty naród mówił po aramejsku, rozumiejąc także język hebrajski. Znalezione napisy w j. greckim interpretowano w ten sposób, że owe pochodzą ze sfer warstwy wykształconej o kulturze greckiej, zaś naród posługiwał się językiem aramejskim. Owa teza została podważona od czasów wykopalisk archeologicznych w Sefforis. Wyniki badań archeologicznych z r. 1985 potwierdziły tezę z r. 1931, że chodzi tutaj o duży teatr o średnicy 74 m, a nie, jak podał W. Bösen, 37 m <sup>7</sup>. Taki teatr mógł pomieścić 4000 do 5000 widzów. Ponieważ Sefforis liczyło wtedy 25000 mieszkańców <sup>8</sup>, chodziłoby więc tutaj o prawdziwy teatr ludowy. Ponieważ nie znamy z I w. po Chr. żadnych sztuk teatralnych w języku hebrajskim czy aramejskim, musiały być one wystawiane w j. greckim. Prosty naród nie uczęszczałby do teatru, nie rozumiejąc owych sztuk. Dlatego też przyjmuję się obecnie, że prosty lud Galilei z czasów Chrystusa posiadał więcej znajomości j. greckiego, aniżeli dotąd przypuszczano. Do tezy tej dodać należy fakt, że dopiero ok. r. 100 przed Chr. judaizowano Galileę dzięki działalności Hasmonejczyków. Od końca VIII w. przed Chr. Galilea była „krajną pogańską” (Iz 8, 23).

Nie tylko w Galilei znał prosty lud j. grecki, także w Jeruzolimie. Świadczy o tym scena z procesu Jezusa. „Ukrzyżuj go!” wołał lud a rzymski prokurator rozumiał owe słowa (Mk 15, 13n). Taka rozmowa z ludem, by uwolnić Barabasa, a Jezusa ukrzyżować, odbyła się bez tłumacza (Mk 15, 8—14) <sup>9</sup>. Dlatego jeśli prosty lud w Jeruzolimie mówił po grecku, tym bardziej w Galilei, gdyż była ona przed r. 70 bardziej zhellenizowana aniżeli Jeruzolima. Na podstawie wyników archeologicznych z r. 1985 przyjąć też należy, że nie tylko celnik Mateusz znał j. grecki, ale także rybacy-apostołowie. Ponadto Tyberiada była, podobnie jak Sefforis, helleńskim miastem. W powyższym świetle lepiej rozumiemy greckie autorstwo Ewangelii Mateusza. Autor Ewangelii Mateusz znał j. grecki i pisał po grecku dla żydowsko-chrześcijańskich gmin (por. dla przykładu Mt 4, 47). Znaczyłoby to, że autor chciał być zrozumiany przez gminy żydowsko-chrześcijańskie i pisał Dobrą Nowinę w ich języku.

<sup>6</sup> W. Bösen, *Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu. Eine zeitgeschichtliche und theologische Untersuchung*, Freiburg 1985, 65.

<sup>7</sup> W. Bösen, dz. cyt., 63.

<sup>8</sup> A. Batey, *Is not this the Carpenter?*, art. cyt., 253.

<sup>9</sup> R. Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, Tübingen 1984 (= WUNT 2, seria 7), 391.

Ostatnie pytanie, czy słowa Jezusa zostały przekazane w j. greckim (logia Jezusa)<sup>10</sup>? Na podstawie wykopalisk archeologicznych w Sefforis skłonni jesteśmy do pozytywnej odpowiedzi, zważywszy fakt, że Nazaret odległy był zaledwie 6 km od Sefforis. Jest nawet rzeczą możliwą, że Jezus wraz z rówieśnikami uczęszczał do teatru w Sefforis.

Wiedeń

KS. NORBERT MENDECKI

<sup>10</sup> B. Schwank, *Ein griechisches Jesuslogion? Überlegungen zur Antwort Jesu auf die Steuerfrage (Mk 12, 16—17)*, w: N. Brox/A. Felber/W. L. Gombocz/M. Kertsch, *Anfänge der Theologie*. XARICTEION J. B. Bauer zum 60. Geburtstag, Graz 1987, 61—64.

O. Ludwik S. Mycielski OSB

## ARCHEOLOGIA PALESTYNY ALBRIGHTA W WERSJI POLSKIEJ (1964)

Nakładem Państwowego Wydawnictwa Naukowego w Warszawie ukazała się w roku 1964 książka znakomitego archeologa Williama Foxwella Albrighta *Archeologia Palestyny* (z angielskiego przełożył Stanisław Majchrzak. Przekładu dokonano z wydania w roku 1960. Redaktor: Witold Tyloch).

Ponieważ Palestyna jest kolebką trzech wielkich religii świata — mojżeszowej, chrześcijańskiej i w pewnym sensie również mahomekańskiej — wielu bardzo ludzi w szerokim świecie i w naszej Polsce interesuje się tym krajem. Ogromnie interesują wyniki wykopalisk, wyniki badań naukowych. Książka jest czytana.

Biorąc jednak do ręki przekład „The Archeology of Palestine” nieświadomy podstęp Polak zostanie oszukany. W tekście dokonano bowiem szeregu tendencyjnych zmian — największe zaś fałszerstwo ukryte jest na samym końcu książki: zostało obcięte zakończenie, w którym Autor podsumowuje wyniki wykopalisk, wyciągając z nich ważne wnioski.

Znając oryginał — polską wersję z roku 1964 byłem prawdziwie zakłopotany. Napisałem więc do Wydawnictwa, do Tłumacza, do Redaktora, gdyż naprawdę „amputacja ta całkowicie zmienia sens i cel napisania tej książki” — jak stwierdził sam Autor po zapoznaniu się z kopią mojego listu do Wydawnictwa. Obecnie minęło już ponad 20 lat bez żadnej odpowiedzi... Być może więc, że dobrze się stanie, jeśli w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym” znajdzie Czytelnik *Archeologii Palestyny* kilka przynajmniej poprawek oraz zakończenie

książki — nieodzowne, jak widzieliśmy, dla jej właściwego zrozumienia. Może też zechce wpisać je do swojego egzemplarza, by ci, którzy go będą brali kiedyś do ręki, znaleźli w nim nie fałsz — lecz prawdę.

A zatem...

Na stronie 280 (wiersze 11 i 13 od góry) zamiast „legandy” powinno być „historie”... „Do tych dawnych historii”. A na samym dole zamiast zdania „negowanie mojęszowego w istocie charakteru tradycji Pięcioksięgu byłoby przesadą” — powinno być: „negowanie mojęszowego w istocie charakteru tradycji Pięcioksięgu wskazywałoby na kierowanie się tylko czystym superkrytycyzmem”<sup>1</sup>.

Strona 308 (wiersze 9—11) — zdanie „Odkrycia archeologiczne ostatnich kilkudziesięciu lat w Egipcie i Palestynie dały podstawę do stwierdzenia, że wczesne chrześcijaństwo było specyficznym zjawiskiem historycznym” — w rzeczywistości brzmi: „Odkrycia archeologiczne ostatnich kilkudziesięciu lat w Egipcie i Palestynie dały podstawę do stwierdzenia, że wczesne chrześcijaństwo było zjawiskiem historycznym jedynym w swoim rodzaju”<sup>2</sup>.

Strony 317—318 (od wiersza 7 od dołu strony 317) mają zakończenie w czterech zdaniach: „Choć więc archeologia może wyjaśnić historię i geografję starożytnej Palestyny, nie potrafi wytłumaczyć zjawiska wiary Izraela, które w historii świata było zjawiskiem wyjątkowym. Natomiast może pomóc w racjonalnym wyjaśnieniu tego czynnika i jego wyjątkowości. Może ona także wykazać absurdalność niektórych skrajnych poglądów sekciarskich, począwszy od niegdyś uznawanej doktryny natchnienia werbalnego Pisma świętego aż do dziwnych kaprysów zwolenników rzekomych właściwości magicznych niektórych liczb, miar i cyfr biblijnych. Przeciw tym i innym współczesnym formom starożytnej magii i różnym skrajnym poglądom archeologia prowadzi nieustanną wojnę”. KONIEC WERSJI POLSKIEJ.

Tymczasem w rzeczywistości Albright napisał na koniec tak: „Choć archeologia może tak bardzo oświetlić historię i geografję starożytnej Palestyny, nie może jednak wyjaśnić tego zasadniczego cudu, jakim jest wiara Izraela, pozostająca zjawiskiem jedynym w historii świata. Nie mniej jednak archeologia może niezwykle pomóc, by cud ten stał się możliwym do przyjęcia przez rozum inteligentnego człowieka, którego wizja rzeczywistości nie jest zacieśniona przez światopogląd materialistyczny. Może ona ukazać absurdalność krańcowych pozycji sekciarskich począwszy od uznawanej niegdyś doktryny o werbalnym natchnieniu Pisma św. — aż do dziwnych kaprysów tych, którzy wierzyli, że liczby, miary i jakieś cyfry biblijne mają właściwości przepowiedni. Przeciwko tym i innym współczesnym formom starożytnej magii archeologia prowadzi nieustanną wojnę i mało jest rzeczy

<sup>1</sup> Oryginał 225.

<sup>2</sup> Oryginał 248.

bardziej irytujących trzeźwego archeologa, jak widzieć wiarę religijną mieszaną z magią przez propagatorów taniego materializmu. Dla każdego, kto wierzy w historyczną misję Palestyny — jej archeologia ma wartość, która wynosi ją wysoko ponad poziom wytworów czysto ludzkich, z jakimi musi mieć ciągłe do czynienia, w krajinę gdzie historia i teologia dzielą tę samą wiarę w wieczne rzeczywistości egzystencji”. KONIEC ORYGINAŁU ANGIELSKIEGO<sup>8</sup>.

*Tyniec*

O. LUDWIK S. MYCIELSKI OSB

<sup>8</sup> Str. 256.

Ks. Jerzy Chmiel

## DEUTERO-IZAJASZ W NOWYM TESTAMENCIE. IV COLLOQUIUM BIBLIJNE W WIEDNIU

IV Colloquium biblijne w Wiedniu, które odbyło się w dniach 22—26 X 1986 r., miało za temat: „Deutero-Izajasz i jego recepcja w Nowym Testamencie”. W Colloquium wzięli udział — obok egzegetów austriackich — bibliści z Polski, Węgier, Czechosłowacji i NRD. Z Polski przyjechało 11 biblistów, spośród których dwóch wygłosiło referaty. Można więc stwierdzić, że zwiększa się udział polskich biblistów na wiedeńskich spotkaniach (poprzednie były w latach: 1980, 1982, 1984 — zob. sprawozdania w RBL).

Referat wstępny — traktowany jako wykład gościnny w Uniwersytecie Wiedeńskim — wygłosił N. Füglistner (Salzburg) nt.: „Deutero-Izajasz jako ewangelia”. A. Stiglmaier (Brixen-Bressanone) przedstawił sylwetkę Sługi Jahweh w oparciu o wybrane teksty Iz 41—53. J. Marböck (Graz) mówił o zapowiedzi i wypełnieniu w odniesieniu do tematyki Exodus i Syjonu w Iz 52, 7—12; 62, 1—12. O recepcji Iz 42 w Mt 12, 15—21 referował B. Tarjanyi (Budapeszt), a o interpretacji Iz 53, 7—8 w Dz 8, 32n — F. Rozman (Lubiana).

A oto dwa polskie wystąpienia.

Bp H. Muszyński (już obecnie ordynariusz wrocławski) przedstawił referat pt. „Trzy sposoby przebaczenia według Deutero-Izajasza: „już zapłacone”, czyli odpokutowane (Iz 40, 1—2); wolny dar Boży bez ludzkiej rekompensaty (Iz 43, 22—28) oraz poprzez zastępcze cierpienie i śmierć Sługi (Iz 53)”. Każdy dział tematyczny był rozpatrywany z punktu widzenia tekstu oraz jego interpretacji.

H. Langkammer (KUL) rozprawiał nt. „Iz 53 a 1 P 2, 21—25. O chrystologicznej interpretacji teologii cierpienia wg Iz 53”. Referat został podzielony na 5 części: a) analiza 1 P 2, 21—25 z punktu widzenia historii form i tradycji; b) wypowiedzi dotyczące Ebed-Jahweh Iz 53 w 1 P 2, 21—25; c) Pieśń o męce w 1 P 2, 21—25 a przedstawienie pojednania w NT; d) Tytuł Ebed-Jahweh w NT i pieśń o męce w 1 P 2, 21—25; e) pareneza o cierpieniu w 1 P 2, 18—25 i logika łaski. Referat ten pt. *Jes 53 und 1 Petr 2, 21—25. Zur christologischen Interpretation der*

*Leidenstheologie von Jes 53* już się ukazał drukiem w „Bibel und Liturgie” 60, 2 (1987) 90—98.

Gospodarz i organizator Colloquium, J. Kremer przy pomocy przeźroczy objaśniał tezy wyłożone w ostatniej swojej książce o Łazarzu w referacie pt. „Wirkungsgeschichte jako klucz do współczesnego rozumienia J 11, 1—46” (zob. rec. książki *Lazarus* w RBL 1987, ss. 179n).

Dyskusje, jakie toczyły się po podstawowych referatach, a w których Polacy brali walny udział, dopełniały całości tego pożytecznego spotkania naukowego.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

**Bp Julian Wojtkowski**

### COLLOQUIA MEDIAEVALIA 1987

Polacy uczestniczący w „Sejmiku Mediewistów”, organizowanym przez Uniwersytet Koloński w latach parzystych, stwierdzili potrzebę podobnych spotkań krajowych w latach nieparzystych. Rada Naukowa Warmińskiego Instytutu Teologicznego Historyczno-Pastoralnego w Olsztynie podjęła inicjatywę, Biskup Administrator Apostolski Diecezji Warmińskiej Dr Edmund Piszcz objął mecenat.

Pierwsze spotkanie odbyło się w Olsztynie 26 i 27 września 1987 roku. Wykłady i dyskusje dotyczyły źródeł i stanu badań nad początkami Kościoła i Państwa polskiego, nad polskim ustawodawstwem synodalnym, filozofią, wykładem Pisma świętego, kaznodziejstwem, duchowością, liturgią i językiem staropolskim.

Udział wzięli mediewiści z całej Polski: Gerard Labuda, Brygida Kurbis, Władysław Kuraszekiewicz, Zygmunt Zagórski i Wiesław Wydra z Poznania; Mieczysław Markowski, Zofia Włodek i Ks. Jerzy Wolny z Krakowa; Księża Wojciech Góralski, Stanisław Wielgus i Marek Zahajkiewicz z Lublina; Karol Górski z Torunia i Ks. Jerzy Pikulik z Warszawy. Olsztyn reprezentowali Biskupi Edmund Piszcz i Julian Wojtkowski oraz Ks. Marian Borzyszkowski, inicjator i organizator spotkania.

Dwudniowe obrady wykazały duże zasoby źródeł średniowiecznych, czekających na zbadanie mimo ogromnego wysiłku i wkładu pracy powojennej mediewistyki polskiej. Odczyty i dyskusje powinny ukazać się drukiem w „Studiach Warmińskich”. Uczestnicy wysunęli szereg propozycji tematycznych na „Colloquia Mediaevalia 1989, które mają się odbyć na Warmii, w Olsztynie i w średniowiecznej kolegiacie Dobromiejskiej.

Olsztyn

BP JULIAN WOJTKOWSKI

Ks. Jean Carmignac († 1986)

## PROBLEM SEMITYZMÓW W EWANGELIACH SYNOPTYCZNYCH

Wielu autorów kładło już nacisk na wartość dowodową semityzmów, czyli na semickie wpływy, które dotyczą i zmieniają czasami grekę Nowego Testamentu, a Ewangelii w szczególności.

Informacje, które można tu czy tam zgromadzić na ten temat, nie pozwalają przewidzieć jego historycznego wymiaru. W miarę jak zbierałem dokumentację, odkryłem, że pierwszych semityzmów doszukał się, w 1518 r., Erazm, a także że poszło za nim z wielką pasją wielu znakomych filologów, ówczesnych sław największych uniwersytetów Niemiec i Holandii. Jeśli policzyć traktaty i rozprawy poświęcone temu problemowi, powstałe między 1550 a 1750, z pewnością przekroczylibyśmy setkę. Lecz wszystko to popadło w zapomnienie.

Jeśli jednak już się dotrze do tych arcyzadkowych dzieł, doznaje się zachwyty nad wiedzą ich autorów. Rzecz jasna, nie dysponowali oni jeszcze tak doskonałymi konkordancjami jak my ani tak szczegółowymi i dokładnymi słownikami. Byli to jednak humaniści o niezwykłej wprost kulturze: umieli na pamięć greckich klasyków, a oprócz hebrajskiego znali też syryjski, a nawet arabski.

Jakże bardzo pragnęli pojąć — najlepiej, jak można — Słowo Boże. Kiedy napotykali na sformułowania, do których zrozumienia nie wystarczało odwołanie się do Homera czy Platona, zwracali się do Psalmów, do Proroków lub do pozostałej części Starego Testamentu, by lepiej wydobyć ich dokładne znaczenie. Bardzo często za greckim wyrażeniem doszukiwali się inspirującego je semickiego modelu. Tym sposobem, niejako siłą rzeczy, a bez uprzedzeń, tworzyła się coraz pełniejsza teoria semityzmów.

Autorzy prac najbardziej znaczących, których trzeba koniecznie wymienić, to: Arias Montano, Juan de Alba, Maldonat, Drusius, Salomon Glass, Louis de Dieu, Georg Pasor, Grotius, John Lightfoot, Thomas Gataker, Henry Hammond, Brian Walton, Vorstius, Jan Leusden, Jacques Gousset, Christian Schoettgen.

Niestety, te tak pożyteczne studia nad semityzmami nie odbywały się w sprzyjających warunkach. Już w 1556 protestant Théodore de Bèze wystąpił z niespodziewanym atakiem przeciw semityzmom. Według niego i jego uczniów to Bóg dyktuje natchnionemu pisarzowi słowa, którymi winien się posłużyć; w konsekwencji założenie istnienia



semityzmów to — ich zdaniem — dopuszczenie możliwości błędów w greckim, czyli oskarżenie Ducha Świętego o barbaryzmy i solecizmy. Taki zarzut wydaje nam się teraz śmieszny, bo od dawna zrozumieliśmy, że natchnienia Bożego nie da się sprowadzić do dyktanda, że Bóg, działając na rozum i wolę natchnionego pisarza, szanuje jego osobowość.

Jednak w XVI i XVII wieku zarzut ten wydawał się nie do zbitcia dla tych, którzy czuli się zobowiązani zaciekle bronić poglądu, że w Nowym Testamencie nie było i nie mogło być semityzmów (na przykład Sebastian Pfochen i Erasmus Schmidt). Odpowiedzi innych, że hebrajskie wpływy nie są błędami w greckim i mają szczególnie urok, nic nie dawały. Znawcy filologii oddali się wyszukiwaniu w literaturze greckiej, zwłaszcza u poetów, cytatów „dla usprawiedliwienia” zwrotów uznanych za semityzmy. Jako że te porównania były często nie do przyjęcia, wymyślono istnienie specjalnego języka, „języka hellenistycznego”, którym nikt nigdzie nie mówił, a który miał być odrębnym językiem Ducha Świętego. Pozwalało to stwierdzić, że w Nowym Testamencie Duch Święty doskonale posługiwał się tym ukutym przez siebie językiem.

Spór między „hebraistami” i „purystami” na dwa wieki zahamował egzegezę i uniemożliwił wielu umysłom, tym zbyt dogmatycznym i tym zbyt bojaźliwym, uznanie istnienia semityzmów i ich znaczenia dla zrozumienia Nowego Testamentu.

Pod koniec XVIII wieku, wraz z początkiem biblijnego racjonalizmu Reimarus i Lessinga, semityzmy stały się ofiarą innego ataku. Dla „racjonalnego” wytłumaczenia początków chrześcijaństwa należało przyjąć, że istniał pewien okres „dojrzewania” między życiem Jezusa a tekstami Ewangelii. Lecz im bardziej odsuwano w czasie powstanie Ewangelii (aż do około 130 lub 150 r. dla Synoptycznych, a około 170 dla Jana, według F. C. Baura i szkoły Tybingi), tym bardziej przeskadzała obecność semityzmów. Wytworzyła się więc moda bądź lekceważenia tego problemu, bądź zbywania go mglistym odwoływaniem się do ojczystego języka Ewangelistów, bądź też ich chęcią naśladowania Septuaginty. W efekcie prace nad semityzmami — takich autorów jak J. S. Semler, J. D. Michaelis, Herbert Marsh, J. A. Bolten, J. G. Eichhorn — mimo ich rzeczywistej wartości nie wywarły na innych badaczy wielkiego wpływu.

Pod koniec XIX wieku, być może pod wpływem Franza Delitzscha, wiatr powiał w inną stronę i znów zaczęto poważnie badać semityzmy; zajęli się tym przede wszystkim W. H. Guillemand w 1879 roku, D. Schilling w 1886, D. Gla w 1887, J. T. Marshall w 1891, A. Resch w 1898 i F. Blass w 1898 r. Zmierzano niewątpliwie do szerokiego uznania roli semityzmów, gdy nastąpił trzeci atak, tym razem ze strony filologii. Wykopaliska prowadzone w Egipcie pozwoliły odkryć wielką ilość papirusów współczesnych początkom ery chrześci-

jańskiej, w których odnaleziono wiele sformułowań bardzo zbliżonych do zwrotów Nowego Testamentu. Filolodzy, z których najślawniejszym był A. Deissmann, przestudiowali biblijny grecki w świetle tych nowych dowodów i opowiedzieli się za nieistnieniem większości semityzmów. Reakcja taka, oparta na solidnych podstawach naukowych, byłaby pożyteczna, gdyby się ograniczyła do zakwestionowania semityzmów rzeczywiście wątpliwych; pozwoliłaby wtedy wykluczyć fałszywe semityzmy, a zwrócić uwagę na prawdziwe. Nie umiano jednak zachować właściwego umiaru i od tego czasu egzegeza podzielona jest między dwie tendencje: jedną, rozwiniętą zwłaszcza w Niemczech, która odzęgtuje się od poważnych studiów nad semityzmami — pod starym pretekstem, że są zbyt nieliczne lub że należy je przypisywać ojczystemu językowi autorów, lub że wynikają z mniej lub bardziej świadomego naśladownictwa Septuaginty; drugą, reprezentowaną raczej w Anglii i Stanach Zjednoczonych, która wynajduje je w dużych ilościach, przede wszystkim w złych tłumaczeniach jakichś hipotetycznych oryginałów, lecz często zapomina dowieść ich istnienia lub też dokładniej dowody te przedstawić — tak że nigdy jej się nie udaje przekonać przeciwników. Można tu zacytować nazwiska C. F. Burneya, C. C. Torreya, M. Blacka.

Oczywiście, istnieje także formacja bardziej wyważona, którą reprezentują P. Lagrange, Millar Burrows, R. Martin — ale im również nie udaje się przedstawić problemu w taki sposób, by zyskać akceptację i przeciwników, i zwolenników semityzmów.

Aby zakończyć ten dialog głuchych, należałoby podjąć problem od podstaw i pozostawać na poziomie *stricte* naukowym. Należałoby szczerze uznać wartość paraleli odnalezionych w papyrusach, bardzo jasno rozróżnić, co może być wpływem języka ojczystego, uczciwie wziąć pod uwagę możliwość naśladownictwa Septuaginty. Następnie jednak, jeśli pewne formy umykają tym różnym wyjaśnieniom, uznać je za wiarygodne semityzmy i w każdym przypadku dokładnie określić, czego dowodzą, a czego nie dowodzą.

W ten sposób można by podzielić semityzmy na dziewięć kategorii: semityzmy zapożyczone, naśladowcze, myślowe, słownikowe, składniowe, stylistyczne, kompozycyjne, przekazowe, tłumaczeniowe. Znajomość każdego z tych semityzmów wpłynie zawsze na lepsze zrozumienie Słowa Bożego, lecz różna będzie wartość dowodowa każdego z nich przy określaniu pierwotnego języka danego dokumentu.

## 1. SEMITYZMY ZAPOŻYCZONE

Nowy Testament zawiera liczne terminy zapożyczone z języków semickich, jak *amen*, *abba*, *alleluia*, bądź takie, które kopiują wyrazy semickie, jak *mesjasz*, *sabat*, *pascha*, etc. Same w sobie te zapożyczone słowa niczego nie dowodzą, bo każdy może przytoczyć kilka słów z obcego języka, nawet go dobrze nie znając.

## 2. SEMITYZMY NAŚLADOWCZE

Wpływ Septuaginty, czyli greckiego tłumaczenia Starego Testamentu, na zhellenizowanych Żydów mógł być równie duży jak wpływ hebrajskiego tekstu na nie zhellenizowanych Żydów. Autor przyzwyczajony do czytania Biblii w wersji Septuaginty mógł odruchowo odzwierciedlać jej sformułowania, które same były hebrajskimi kalkami. Jak to wkrótce zobaczymy, wpływ ten mógł odgrywać rolę w wyborze niektórych słów i wyrażeń, lecz w niewielkim tylko stopniu doprowadzić do zmian w składni, bo gdy się mówi w jakimś języku, to stara się być zrozumiałym. Gdy autor Nowego Testamentu stosuje niezbyt grecką konstrukcję, to może to być wpływ ojczystego języka, rzadko nieświadome naśladowanie składniowych nieregularności Septuaginty. Niemniej, aby nie uchybić naukowemu rygorom, pójdźmy najdalej, jak tylko można, i przyjmijmy jako zasadę: za każdym razem, gdy jakiś zwrot Nowego Testamentu naśladuje zwrot Septuaginty, uznajemy go za przypuszczalne naśladownictwo i nie przypisujemy mu żadnej wartości dowodowej. Będzie to wymagać długich prac porównawczych i wykluczy wiele przypuszczalnych semityzmów. Raz na zawsze położmy jednak kres podejrzeniom o naśladowanie Septuaginty.

## 3. SEMITYZMY MYŚLOWE

„Jedną z najsilniejszych cech języka Nowego Testamentu jest niechęć — lub brak możliwości — do łączenia, syntetyzowania, podporządkowania różnych elementów myślowych, a w konsekwencji do tworzenia okresów, które znajdujemy w literackim języku pisarzy klasycznych. Ta niechęć lub brak możliwości znajduje odpowiednik w bardzo widocznej tendencji do *rozłączania* elementów myślowych, tak aby je wyrażać oddzielnie... Tę cechę greki Nowego Testamentu odnajdujemy ciągle w ogólnej strukturze języka... Doszło wtedy do tego, co nazwaliśmy *rozłączaniem* w języku greckim. Dla Żyda był to *brak łączenia i podporządkowania*, tak jak w jego języku. Dla Greka było to *rozłączanie w jego języku*, takim, w jakim sam pisał”. Ponadto Semicie lubią wyrażać myśli w sposób rozbudowany. Tam, gdzie my zdecydowaliśmy się na zwięźłość, oni wolą pełniejszy opis. I tak, wyrażą dwa aspekty jednej czynności, podczas gdy my dostrzegamy tylko jeden. Zamiast napisać po prostu: *przyszedł, mówił, zobaczył, powiedział...*, napiszą raczej: *wstał i przyszedł, otworzył usta i mówił, podniósł wzrok i zobaczył, zabrał głos i powiedział...* Podobnie często nadmienia się, że jakaś postać zaczyna coś robić, podczas gdy dla nas takie uściślenie byłoby zbyt cenne. Jest oczywiste, że zazwyczaj taka forma wynika ze struktur myślowych wyrobionych w dzieciństwie. Może ją więc zachować dorosły mówiący

obcym językiem. W sumie semityzmy tego typu mogą być pomocne przy określaniu pierwotnego środowiska autora, lecz nie należy ich nigdy brać pod uwagę przy określaniu oryginalnego języka dzieła.

#### 4. SEMITYZMY SŁOWNIKOWE

Ci, którzy znają wiele języków, wiedzą, że bardzo często słowa jednego języka nie odpowiadają dokładnie słowom innego. W jednym posiadają zabarwienie, zasięg, siłę, których nie posiadają w innym. Jeśli daje się to zauważyć między językami zbliżonymi, jak angielski i francuski, tym bardziej należy się spodziewać licznych różnic między językami tak odległymi jak hebrajski i aramejski z jednej strony, a grecki i inne języki europejskie z drugiej. Posłużmy się tylko jednym przykładem: u nas *syn* wskazuje na więź pokrewieństwa między ojcem lub matką a dziećmi; u Semitów słowo to wskazuje na więź o wiele mniej jednoznaczną i używa się go w o wiele szerszym zakresie. Zamiast powiedzieć: *obywatel królestwa, zaproszony na przyjęcie, skazany na piekło, człowiek dobrej woli, niewolnik świata, służący dobru, przeznaczony do zmartwychwstania, pośrednik zła, przeciwnik wiary*, powie się: *syn królestwa* (Mt 8, 12; 13, 38); *syn uczy* (Mt 9, 15; Mk 2, 19; Łk 5, 34) (w pol. tłum. — *gość weselny*); *syn Gehenny* (Mt 23, 15) (w pol. tł. — *skazujecie go na piekło*); *syn pokoju* (Łk 10, 6); *syn tego świata* (Łk 16, 8; 20, 34); *syn świętości* (Łk 16, 8; J 12, 36; 1 Tes 5, 5); *syn zmartwychwstania* (Łk 20, 36) (w pol. tł. — *synami Bożymi*); *syn zatracenia* (J 17, 12; 2 Tes 2, 3); *syn niewiary* (Ef 2, 2; 5, 6; Kol 3, 6) (w pol. tł. — *zbuntowani*), a zbyt wielki zapał Jakuba i Jana sprawił, że otrzymali przydomek *synów gromu* (Mk 3, 17).

Rzecz zrozumiała, że znajomość semityzmów słownikowych tego typu jest bardzo istotna dla uchwycenia rzeczywistej myśli autora, dlatego też egzegeci studiuja je bardzo wnikliwie, a tłumacze starają się znaleźć dla nich dokładnie odpowiedniki. Mogą one też posłużyć do dowiedzenia, że autor danego dzieła jest pochodzenia semickiego. Jednak przy studiach nad językiem oryginału Ewangelii nie należy brać tych semityzmów pod uwagę, bo są one pozostałością języka najbliższego autorowi, a nie dowodem na to, że rzeczywiście posługiwał się on tym językiem podczas pisania rzeczzonego dzieła.

#### 5. SEMITYZMY SKŁADNIOWE

Składnia, będąc zwyczajowym prawem, które ustala związki między wyrazami, wymaga głębokiej znajomości języka. Poprawne używanie czasowników, przyimków, spójników, różnego rodzaju dopełnień, jest na tyle skomplikowane, że potrzebna jest długa praktyka, by nie popełnić jakiegoś błędu, zwłaszcza gdy chodzi o języki o psy-

chologii tak różnej jak semicka i grecka. Prosty przykład: aby powiedzieć — *à la maison du roi* (w (do) domu króla), hebrajski (a w niektórych przypadkach aramejski) pomija rodzajnik przed pierwszym słowem i zawsze daje *à maison du roi*. Semita mówiący po grecku będzie więc miał tendencję do pomijania rodzajnika w tym przypadku i do zachwiania właściwego mu sposobu wyrażania się, co można wielokrotnie stwierdzić w Nowym Testamencie. Inny, równie banalny, przykład: we francuskim czasowniki *dire* (powiedzieć) i *parler* (mówić) wymagają przyimka *à*, który odpowiada greckiemu dativeusowi, podczas gdy w hebrajskim (lecz nie w aramejskim) możliwy jest także przyimek *vers* (*do, ku*); z tego właśnie powodu często spotykamy w Ewangeliach, zwłaszcza u Łukasza: *dire vers quelqu'un* albo *parler vers quelqu'un*. Te składniowe odrębności z reguły nie pojawiają się w naszych tłumaczeniach, bo współcześni tłumacze starają się wyrażać w normalnym francuskim; niemniej odrębności te są liczne. W teorii nie dowodzą one niczego co do języka oryginału, bo zawsze można przyjąć, że redaktorzy Ewangelii ulegli wpływowi własnego języka ojczystego. Jeśli jednak błędy składniowe znacznie wykraczają ponad to, co jest prawdopodobne, nawet w przypadku pisarza, który niezbyt dobrze zna jakiś język, to pojawia się przypuszczenie, że pochodzą one z niewolniczej wierności tłumacza, który stara się w najdrobniejszych szczegółach skopiować tekst uważany za święty.

## 6. SEMITYZMY STYLISTYCZNE

Proza semicka jest o wiele bliższa stylowi języka mówionego od prozy greckiej, która jest w o wiele większym stopniu wypracowana. Nie stara się tworzyć zdań, lecz często zadowala się zestawieniem kilku elementów połączonych prostym *i*. Proza ta nie obawia się monotonii, podczas gdy greka dąży do zróżnicowania. Nie unika też powtarzania słów o tym samym rdzeniu, bo dla opowiadającego jest to ułatwienie w pamięciowym opanowaniu tekstu, a poza tym dodaje emfazy: *Siewca wyszedł zasiał ziarno. A kiedy siał...* (Łk 8, 5); *Pragnąłem pragnieniem* (Łk 22, 15) (w pol. tł. — *Bardzo pragnąłem*); *Przestraszyli się wielkim strachem* (Mk 4, 41; Łk 2, 9) (w pol. tł. — 1. *I zdjął ich wielki strach*; 2. *i bardzo się przestraszyli*); *Uradowali się wielką radością* (Mt 2, 10) (w pol. tł. — *ogromnie się ucieszyli*). Także te stylistyczne przyzwyczajenia nie dają żadnego liczącego się argumentu, bo Semita mógł je zachować również wtedy, gdy mówił po grecku.

W poezji język grecki ma ścisłe zasady i kolejnością sylab długich i krótkich rządzi precyzyjny porządek, który tworzy wers. Przejawia się w języku hebrajskim; natura i liczba sylab nie są określone, a jednostką w poezji nie jest tu wers, lecz strofa, która w wierszu zawiera regularną liczbę stychów połączonych harmonijnym parale-

lizmem. Jeśli ewangeliczne poematy zostały napisane po grecku, powinny były przestrzegać zasad poezji greckiej. Jednak w widoczny sposób tak nie jest: *Benedictus*, *Magnificat*, *Ojciec Nasz*, Prolog Jana, Modlitwa arcykapłańska z J 17 nie przestrzegają żadnego z praw poezji greckiej, lecz zbudowane są według reguł poezji hebrajskiej. Jeśli autorzy tych wspaniałych poematów pisali po grecku, powinni byli starać się nagiąć do norm tego języka. Wybrali normy poezji hebrajskiej; czy nie dlatego, że pisali po hebrajsku? W tym punkcie, dotyczącym poezji, argument semityzmów zaczyna ważyć.

Także w innym punkcie typowo hebrajskie zjawisko stylistyczne dostarcza poważnego argumentu. W hebrajskim na początku dzieła lub w rozwinięciu często rozpoczyna się od *wayyehi* (*et il devint* (*i stało się*)), po którym następuje okolicznik czasu, zazwyczaj bezokolicznik wprowadzony przez przyimek *dans* (= *dans le faire de lui*, to znaczy *kiedy robił*), potem w zdaniu tym pojawia się inny czasownik, poprzedzony zazwyczaj przez *i*. W Starym Testamencie takie sformułowanie pojawia się około 300 razy. Septuaginta tłumaczy wtedy dosłownie *kai egeneto en tô* (= *et devint dans le (faire)...*) (*i stało się w robieniu*)..., potem pojawia się okolicznik czasu wyrażony przez bezokolicznik, po nim jego podmiot i dopełnienia, potem rozwinięcie zdania za pomocą *kai* (*i*) z innym czasownikiem w trybie oznajmującym. Efekt jest równie dziwny w greckim, jak we francuskim: *et il devint dans le faire de lui (ceci ou cela) et (telle) personne dit...* (*i stało się w robieniu przez niego (tego lub tamtego) i (ktoś/dana osoba) powiedziała...*). Nie znajdziemy tego barbarzyństwa w tych częściach Nowego Testamentu, które na pewno zostały napisane po grecku: w drugiej części Dziejów, Listach, a nawet Apokalipsie. Istnieje jednak dwa razy u Marka, sześć razy u Mateusza i trzydzieści dwa razy u Łukasza. Jeśli mielibyśmy do czynienia z wpływem Septuaginty, dlaczego miałyby dotyczyć tylko Ewangelii Synoptycznych? I dlaczego autorzy, którzy chcieli być zrozumiani przez swoich czytelników, wybrali wyrażenie prawie niezrozumiałe? To już wiele, że tłumacze, zbyt dosłowni, zachowali je. Skoro wyrażenie to nie istnieje w aramejskim, jego obecność wskazuje na oryginał hebrajski, a nie aramejski: być może to tłumaczy jego brak u Jana. Niemniej, skoro wyrażenie to istnieje w Septuagincie, nie upieramy się przy nim i zgódźmy się, że mogło się pojawić z chęci naśladowania Septuaginty.

## 7. SEMITYZMY KOMPOZYCYJNE

Nazwijmy w ten sposób przypadki, w których jakiś semityzm wpłynął na kompozycję tekstu, to znaczy, że tekst nie istniałby w swojej obecnej formie, gdyby nie został napisany w języku semickim. I oczywiście każdy z takich przypadków stanowi rzetelny



dowód (chyba że wciąż chcemy powoływać się na przypadek i jego zrządzenia), że oryginał został napisany w języku semickim, a następnie przetłumaczony na grecki.

Po tytule: „Początek ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym”, Ewangelia Marka zaczyna się w sposób następujący: „Jak napisano u proroka Izajasza: Oto posyłam przed tobą mojego wysłańca, który przygotuje Ci drogę. Głos wołającego na pustyni: przygotujcie drogę Panu, prostujcie Mu ścieżki. Jan chrzczył na pustyni (i) nawoływał do chrztu” (Mk 1, 1—4). Cóż robi tu cytat z Izajasza (który łączy zresztą Wj 23, 20; Ml 3, 1, w formie innej niż Septuaginta, i Iz 40, 3)? Najnowsze nawet komentarze nie udzielają zadowolającej odpowiedzi. A jest ona prosta. Oryginalny tekst Izajasza jest nam znany: *qôl qôré bemidbâr* = *głos wołający na pustyni...* A jeśli przetłumaczyć Mk 1, 4 ponownie na hebrajski, z pewnością otrzymamy: *wayyehî Yôhânân matbil bemidbâr (we) qôré*. Słowa *bemidbâr* (*na pustyni*) i *qôré* (*wołający* lub *nawołujący*) wzięte są od Izajasza i zastosowane do Jana Chrzciciela, zgodnie z zasadą *pesher*, którą często stosowano w Qumran (i gdzie indziej). Lecz powtórzenie to, tłumaczące obecność cytatu z Izajasza, istnieje tylko w hebrajskim, nie ma go już w greckim, gdzie tłumacz niezręcznie użył za pierwszym razem *bôontos* (jak w Septuagincie), a za drugim *kêryssôn*; dla unaocznienia tego we francuskim za każdym razem należałoby użyć czasownika *proclamer* (*ogłosić, obwieścić*); u Izajasza: *głos ogłaszający na pustyni*, a u Marka: *na pustyni ogłaszający chrzest nawrócenia*. W ten sposób cytat z Izajasza tylko w hebrajskim pozostaje w związku z opowiadaniem Marka, w greckim natomiast znika. Jeśli autor pisał po grecku, nie użyłby go. Stanowi on semityzm kompozycyjny.

*Benedictus* przytoczony przez Łk 1, 68—79 składa się z trzech strof, po siedem stychów każda; pierwsza zaczyna się od biblijnej i qumrańskiej formuły: (*Niech będzie*) *uwielbiony Pan, Bóg Izraela*; trzecia zaczyna się, podobnie jak często w Qumran, od zaimka osobowego: *A ty, dziecko* (w pol. tł. — *A ty, mój synu*); druga ma jako pierwszy stych: *okazać miłosierdzie praojcom naszym*, gdzie wyrażenie *okazać miłosierdzie* oddaje czasownik *hanan*, będący rdzeniem *Yôhânân* (= Jan). Potem następuje stych drugi: *i pamiętać o swoim świętym Przymierzu*, gdzie *pamiętać* oddaje czasownik *zâkar*, będący rdzeniem *Zâkârîyâh* (= Zachariasz). Następnie stych trzeci: *przysiędź, którą złożył ojcu naszemu Abrahamowi*, który pod dwiema różnymi formami używa rdzenia *shâba'* (*przysięgać, składać przysięgę*), który jest rdzeniem *Elishâba'at* (= Elżbieta). Czy przez przypadek druga strofa tego poematu zaczyna się od potrójnej aluzji do imion trojga protagonistów: Jana, Zachariasza, Elżbiety? To odwołanie się istnieje jednak wyłącznie w hebrajskim, a greckie czy francuskie tłumaczenie nie zachowuje go.

U Mt 1, 21 anioł mówi do Maryi: „nadasz mu imię Jezus, albowiem On uwolni swój lud od grzechów”. Związek przyczynowy, na który wskazuje spójnik „albowiem”, pojawia się w hebrajskim, gdzie *yôshia'* (uwolni) podejmuje rdzeń i dźwięczność *yêshûa'* (Jezus), a nie pojawia się w greckim. Zdanie to musiało więc zostać wypowiedziane i zapisane po hebrajsku. W greckim związek przyczynowy znika, a we francuskim tłumacze zobowiązani są wyjaśniać go w przypisie.

Jak pokazują ostatnie przykłady, hebrajski lubi gry słów i chętnie odwołuje się do podobnych dźwięków, które ułatwiają zapamiętywanie. Inny jeszcze typowy przypadek kryje się w *Ojcie Nasz* (Mt 6, 12—13), gdzie słowo *przebaczyć* odpowiada rdzeniowi *nâsâ'* winy i dłużnicy (w pol. tł. — *tym, którzy nam zawinili*) rdzeniowi *nâshâh*, a *pokusa* rdzeniowi *nâsâh*. Czy to także zwykły przypadek? Czy nie ma sensu myśleć, że słowa te zostały wybrane z powodu możliwości stworzenia pewnego rodzaju wewnętrznego rymu?

Kolejna potrójna gra słów istnieje u Mk 3, 14—15: „(Jezus) ich (apostołów) wysłał głosić (ewangelię) i aby mieli władzę wypędzania złych duchów”; *wysłać* odpowiada czasownikowi *shâlah*, *mieć władzę* czasownikowi *shâlat*, a *wypędzać* czasownikowi *shâlak*. Znowu przypadek? Do tego te trzy czasowniki są nawet ułożone w porządku alfabetycznym (*het, tet... kaf*).

Wiele innych gier słownych pojawia się w trakcie poszukiwania substratu hebrajskiego w naszych Ewangeliach.

Dlaczego Mk 1, 13, który tak sucho streszcza kuszenie i pobyt na pustyni, dodaje, że Jezus *żył wśród dzikich zwierząt*? Czy nie z powodu pięknej gry słów *wehâyâh im haḥayyâh*?

A dlaczego Mt 3, 9 i Łk 3, 8, gdy chcą ukazać moc Bożą, mówią o wywodzeniu dzieci Abrahama z kamieni? Wielu komentatorów już zauważyło, że ewangelści wybrali ten przykład, bo kamienie to *'abânîm*, a dzieci to *bânîm*.

W *Magnificat* (Łk 1, 46) w tłumaczeniu francuskim istnieje gra słów: *Mon âme exalte le Seigneur et mon esprit exulte en Dieu mon Sauveur; (Uwielbia dusza moja Pana. I rozradował się duch mój w Bogu, Zbawicielu moim)*. Co ciekawe, przez zbieg okoliczności ta sama gra słów istnieje w hebrajskim: *tagdêl i wetâgêl*.

U Mk 2, 6 nauczyciele Pisma siedzą i zastanawiają się: *yôshebîm wehôshebîm*.

U Mk 2, 21 i Mt 9, 16 dziura (*qêra'*) staje się nie większa (w pol. tł. czasownik: *powiększać się*), jak można by się spodziewać i jak rzeczywiście tłumaczy Wulgata, lecz gorsza (*ra'*).

U Mk 3, 10 ci, którzy starają się dotknąć (*nâga'*) Jezusa, to nie są chorzy, lecz ci, którzy mają rany (*nêga'*).

U Mk 4, 6 i Mt 13, 6 wzmianka o słońcu wcale się nie narzucała (Łk 8, 6 nie wspomina o słońcu, lecz *słońce* (*shêmêsh*) łączy się fonetycznie z *korzeń* (*shôrêsh*).

U Mk 6, 38 Jezus powiada *im (lâhèm): ile chlebów (lèhèm) u was (lâkèm)? Idźcie... (lekou).* (w pol. tł. — *On zaś powiada: — Ile macie chlebów? Idźcie...*).

U Mk 9, 18 opętany *pluje (weyâraq) i zgrzyta zębami (wehâraq)* (w pol. tł. — *a on się ślini*).

U Mk 10, 34 Jezus przepowiada, że wyszydzą Go (*wesaħaqû bô*) i będą pluli na Niego (*weyâreqû bô*).

U Mk 11, 15 i Mt 21, 12 wspomniane są stoły wymieniających pieniądze, bo stoły to *shûleħânôt*, a wymieniający pieniądze to *shûleħanîm*.

U Mk 13, 8, Mt 24, 7 i Łk 21, 11 Jezus przepowiada trzęsienia ziemi (*ra'âshîm*) i głód (*ra'âbîm*).

U Mk 13, 21: *Oto tu... oto tam* odpowiada *hinnêh hénnâh... hinnêh hénnâh*.

U Mk 14, 11 arcykapłani przyrzekają (*wayyishme'û*) i cieszą się (*wayyismehû*).

U Mk 14, 16 dwaj uczniowie przychodzą (*wayyêsé'û*)... i zastają (*wayyimse'û*).

U Mk 14, 41 i Mt 26, 45 *śpicie i odpoczywacie* dopuszcza według hebrajskiego tłumaczenia Nowego Testamentu dokonanego przez Delitzscha, *nûmû wenûhû*.

U Mk 14, 65 *zastaniać* (twarz) i *uderzać* odpowiada rdzeniom *sâtar* i *sôtar*, być może także tej samej formie przypuszczającej.

U Mt 9, 8 połączone są czasowniki *widzieli (wayyir'u)* i *obawiali się (wayyir'û)* (w pol. tł. — *A tłumy, które to widziały, z bojaźnią*). Ta sama „zbieżność” pojawia się u Mt 14, 30 i 27, 54, u Mk 5, 15, i u J 6, 19, lecz nigdzie indziej w Nowym Testamencie, czyli nigdy w księgach z pewnością napisanych po grecku; przeciwnie w Starym Testamencie, gdzie występuje 16 razy.

Podczas gdy Mk 6, 29 mówi: „Jego uczniowie (Jana) usłyszeli, przyszli, zabrali jego ciało i złożyli je w grobie” (w pol. — „Gdy uczniowie Jana dowiedzieli się o tym, przyszli i zabrali jego ciało, i złożyli w grobie”), Mt 14, 12 mówi: „Jego uczniowie zbliżyli się, zabrali ciało i pochowali je” (w pol. tł. — „A uczniowie Jana zabrali ciało i pochowali je”), bo w ten sposób łączy *wayyiqrebû* (*zbliżyli się*) i *wayyiqberû* (*pochowali*).

Mk 14, 34 mówi *Zostańcie i czuwajcie*, ale Mt 26, 38 dorzuca *ze Mną*, tak aby otrzymać *'imdû* (*zostańcie*) i *'imadî* (*ze mną*).

Oczywiście można poddać w wątpliwość to czy tamto tłumaczenie retrowersyjne, można też powołać się raz czy drugi na przypadek. Czy można jednak poddać we wszystkie w wątpliwość i powoływać się ciągle na przypadek? Jeśli nie, należy uznać wartość dowodową semityzmów kompozycyjnych, bo w hebrajskim wyrazy zostały wybrane specjalnie tak, by tworzyły asonanse, które zanikają zarówno w greckim, jak we francuskim.

## 8. SEMITYZMY PRZEKAZOWE

Wszystkim kopistom zdarzają się błędy. Policzono nawet, że dobry kopista robi przeciętnie jeden błąd na dwadzieścia linii. W hebrajskim brak samogłosek, których nie pisano, a należało się ich domyślić, sprzyjał tego typu błędom. Ponadto wiele spółgłosek pisało się podobnie i istniało duże ryzyko pomyłek (zwłaszcza B i K, D i R, H i H, W i Z, H i T, M i S, N i P, ' i S); wiedzą o tym dobrze ci, którzy odszyfrowywali manuskrypty qumrańskie, przepisywane niewiele wcześniej przed erą chrześcijańską, a nawet za życia Jezusa. Starożytni, którzy nie mieli światła elektrycznego ani okularów, byli bardziej od nas narażeni na takie pomyłki. Jeśli Ewangelie zostały rzeczywiście napisane po hebrajsku, między oryginałem a kopią, która służyła do greckiego tłumaczenia, musiało powstać co najmniej kilka takich pomyłek. Oto przykłady:

U Mk 1, 7 i Łk 3, 16 Jan Chrzciciel mówi: „Ja nie jestem wart rozwiązać (*lâshêlèt*) rzemienia Jego sandałów”, ale według Mt 3, 11 mówi: „Ja zaś nie jestem wart nosić (za Nim) (*lâs'êt*) Jego sandałów”, co już jest mniej naturalne.

Mt 13, 32 i Łk 13, 19 mówią, że ziarnko gorczycy staje się drzewem, co jest widoczną przesadą, bo roślina ta nigdy nie przekracza półtora metra do dwóch. Mk 4, 32 przeciwnie: mówi, że ma gałęzie tak wielkie, że ptaki mogą w nich robić gniazda (w pol. tł. — „i wypuszcza gałęzie tak wielkie, że w ich cieniu mogą się gnieździć ptaki”). Jeśli Mk, który zdaje się inspirować Ez 17, 23, napisał 'NP (wymawiać 'ânâph) gałąź, jak u Ezechiela, a kopista wcześniejszy od Mt i od Łk przeczytał 'S (wymawiać 'ès) drzewo, bo w zapisie qumrańskim stykające się litery N i P przypominają S, to mogłoby to posłużyć za wyjaśnienie przedstawionego wyżej problemu.

U Mk 8, 31 Jezus zaczyna nauczać (LHWRWT = *lehôrôt*), a u Mt 16, 21 zaczyna otwarcie mówić (LHR'WT = *lehar'ôt*): oba słowa mylą się tym łatwiej, że według ortografii qumrańskiej pierwsze może stracić W i drugie ', tak, że oba dają LHRWT.

Mk 8, 27 mówi, że Jezus przemierza *wsie pod Cezareą Filipową* (w pol. tł. — „I poszedł Jezus do wsi pod Cezareą Filipową”), a Mt 16, 13 *okolice Cezarei Filipowej*. Ogólny sens jest ten sam, ale zamiana jednego słowa na drugie mogła powstać z powodu podobieństwa między QRYWT = *giryôt*: *wsie* i QSWWT — *qesawwôt*: *okolice*, bo Y i W pisały się prawie identycznie.

Mk 9, 43 i Mt 18, 8 kończą podobną przestrogę: pierwszy czasownikiem *pójść (sobie)*, drugi czasownikiem *być wrzuconym* (w pol. tł. — *wpaść w ogień wieczny*), czyli pierwszy — WHLKTH, drugi — WHŠLKTH, przy jednej literze różnicy.

Mk 11, 14 używa wyrażenia *jeść owoc* = YWKL (według ortografii qumrańskiej), a Mt 21, 19 *wydać owoc* = YWBL; ponieważ

litery B i K są do siebie bardzo podobne, pomyłka jest wielce prawdopodobna.

Mk 11, 19: *kiedy nadszedł wieczór*, a Mt 21, 17: *zostawiwszy ich* — zdają się nie mieć wcale związku, a jednak WY'RWB i WY'ZWB różnią się tylko jedną małą kreseczką na górze R.

U Mk 12, 15 Jezus mówi: *Przynieście mi denar*, a u Mt 22, 19: *Pokażcie mi monetę*; czyli pierwsze odpowiada HBY'W (które może się także pisać bez Y, czyli HB'W), a drugie HR'W: otóż B i R różnią się także pomiędzy sobą tylko jedną kreseczką, która tworzy podstawę B.

U Mk 16, 8 trzy niewiasty odczuwają *strach i przerażenie*, a u Mt 28, 8 *strach i radość* (w pol. tł. „One zaś przestraszone”); skoro *przerażenie* odpowiada SMH, a radość — SMHH, i obie litery, H i H, są do siebie podobne, mamy prawo przypuszczać, że kopista dwa razy przeczytał tę samą literę lub przeczytał tylko jedną zamiast dwóch.

Mt 11, 25 i Łk 10, 21 zaczynają bardzo podobny okres: pierwszy: „w tym czasie Jezus odpowiedział i powiedział” (w pol. tł. — „W tym czasie Jezus powiedział”), a drugi: „w tej chwili rozradował się Jezus w Duchu Świętym i rzekł”. Mt z pewnością odpowiada WY'N, *odpowiedział*, a Łk bardzo prawdopodobnie WYRN, *rozradował się*; tak więc wariant powstałyby z pomyłki między 'aïn i R, w której następstwie Łk mógł być dorzucić *w Duchu Świętym*, aby wyjaśnić tę niespodziewaną *radość*.

Mt 13, 17 i Łk 10, 24 zgadzają się w jednym tekście, prawie identycznym, z różnicą jednego słowa. Mt: „Bo zaprawdę powiadam wam: Wielu proroków i ... pragnęło widzieć to, co wy widzicie, a nie widzieli, i słyszeć to, co wy słyszycie, a nie słyszeli”. Łk: „Bo mówię wam: Wielu proroków i ... chciało zobaczyć to, co wy widzicie, a nie zobaczyli, i usłyszeć, co wy słyszycie, a nie usłyszeli”. Jedynym różnym słowem jest u Mateusza: *sprawiedliwych*, a u Łukasza: *królów*. Skąd taka poprawka, która pozbawiona jest motywacji literackiej, a tym bardziej teologicznej? Jeśli przetłumaczyć to ponownie na hebrajski, widać że *sprawiedliwych* (Mt) odpowiada WYSRYM królów, a (Łk) — WSRYM; skoro litery W i Y piszą się prawie tak samo, oko kopisty mogło je łatwo pomylić i przeczytać W zamiast WY. Zresztą bardziej naturalne jest łączenie proroków ze sprawiedliwymi niż z królami, którzy byli w tamtych czasach królami pogańskimi (w tym Herod).

U Łk 9, 40 ojciec opętanego mówi do Jezusa: „Prosiłem Twoich uczniów”, a u Mt 17, 16: „Przyprowadziłem go do Twoich uczniów”, co daje u Łk W'OR', a u Mt W'QRH, ale można by też napisać W'QR' i wtedy zbieżność byłaby całkowita.

Ta sama pomyłka między czasownikami QR' (*krzyzczeć, ogłaszać, głosić, wołać, zapraszać, pytać*) i QRH lub QR' (*przyjść, zdarzyć się, sprowadzić, doprowadzić*), powtarza się między Mk 10, 49 i Łk 18, 40,

między Mk 15, 16 i Mt 27, 27, między Mk 15, 39 i Mt 27, 54 lub Łk 23, 47. Czy to wciąż przypadek?

Wiele innych zmian, które pojawiły się w hebrajskim lub aramejskim, dopuszczanych jest przez różnych autorów dla wyjaśnienia problemów obecnej wersji greckiej. Wstrzymuję się od podawania ich tutaj, aby zachować pełną moc argumentacji. W ten sposób nie można będzie wytoczyć zarzutu, że chodzi o subiektywne wrażenie tego czy tamtego egzegety, który pragnie zmienić tekst do swoich potrzeb. W wybranych przykładach mamy zawsze do czynienia z wariantami rzeczywiście potwierdzonymi przez dwa (albo trzy) teksty synoptyczne i można wykazać, że warianty te nie znajdują wyjaśnienia ani w motywacji literackiej (dla lepszego wyrażenia myśli), ani teologicznej (dla wyrażenia myśli w mniejszym lub większym stopniu różnej, z wyjątkiem, być może Mt 28, 8). We wszystkich cytowanych przypadkach wariant dotyczy szczegółów bez znaczenia, dla których brak było powodów do zmian, we fragmentach, gdzie pióro kopistów nie było prowadzone wewnętrzną logiką opowieści.

## 9. SEMITYZMY TŁUMACZENIOWE

We wszystkich językach zdarza się, że jedno słowo ma wiele znaczeń: we francuskim *il a plu* pochodzi od czasownika *plaire* (podość się) i czasownika *pleuvoir* (padać (o deszczu)); w angielskim *lime* znaczy *wapno* lub *lipa*. W tych przypadkach Ewangelie Synoptyczne mogą dawać różne tłumaczenia, które znajdują wyjaśnienie w jednym oryginalnym tekście.

Mk 5, 29 mówi: *źródło* (*pêgê*) *jej krwi* (w pol. tł. — *jej krwotok*), a Łk 8, 44: *strumień* (*rusis*) *jej krwi* (w pol. tł. *krwotok*); w istocie to samo słowo *mâqôr*, które znaczy i źródło, i strumień, tłumaczone jest przez Septuagintę, w jednym wersecie Kpł 20, 18, raz przez *pêgê*, drugi raz przez *rusis* (w pol. tł. dwa razy: *źródło*).

U Mk 9, 49 ze zdziwieniem czytamy: „Bo wszystko będzie ogniem posolone” (w pol. tł. — „Bo wszyscy będą ogniem posoleni”). Dokumenty qumrańskie pozwoliły dowieść, że w hebrajskim istnieją dwa rdzenie *mâlah*, z których jeden rzeczywiście znaczy *solić*, a drugi, istniejący także w Starym Testamencie, którego nie umiano jednak zidentyfikować, znaczy *uoltnić się*. Tak więc sens tego zdania będzie: *Wszystko w ogniu się uoltni*. Błąd tłumacza staje się bardziej widoczny w kontekście: *Dobra jest sól*; tłumacz, zamiast dostrzec w tym grę autora na dwóch rdzeniach, uznał, że chodzi dwa razy o ten sam. Mt 5, 13 i Łk 14, 34 starają się ominąć ten trudny fragment.

W hebrajskim słowo *ish* (*homme*) (*mężczyzna, człowiek*) często przejmuje znaczenie nieokreślonego: *ktoś*; także w tym samym kontekście, Mk 9, 17 przetłumaczył przez: *ktoś* (w pol. tł. — *jeden z tłu-*



mu), natomiast Łk 9, 38 i Mt 17, 14 użyli: *człowiek/mężczyzna* (lecz za pomocą dwóch różnych słów greckich: *anēr* i *anthrōpos*).

Porównajmy trzy następujące fragmenty (oddane we francuskim bardzo dosłownie): Mk 9, 42: „Lepiej jest dla niego, jeśli zawiązany jest kamień młyński wokół jego szyi i wrzucony jest do morza” (w pol. tł. — „Lepiej by było, żeby mu przywiązano kamień młyński do szyi i wrzucono w morze”). — Mt 18, 6: „Stosowne jest dla niego, aby zawieszony został kamień młyński wokół jego szyi i pogrążony został w głębinie morza” (w pol. tł. — „Lepiej dla niego, aby zawieszono mu na szyi kamień młyński i utopiono w głębokościach morza”). — Łk 17, 2: „Korzystne jest dla niego, jeśli kamień młyński zawiązany jest wokół jego szyi i wyrzucony jest do morza” (w pol. tł. — „Lepiej, aby mu zawieszono kamień młyński na szyi i wyrzucono do morza”). Czy nie jest jasne, że trzy razy z rzędu jeden semicki wyraz został oddany przez różne greckie odpowiedniki? a) Mk — „Lepiej jest”, Mt — „stosowne jest”, Łk — „Korzystne jest”, b) Mk i Łk — „zawiązany wokół”, Mt — „zawieszony wokół”; c) Mk — „wrzucony jest”, Mt — „pogrążony został”, Łk — „wyrzucony jest”.

Tłumacz może zawsze się mylić, nie zrozumieć dokumentu, który ma przed oczami, popełnić błędy, które ujawniają, że nie jest jego autorem. Niebezpieczeństwo jest tym większe, że w starych semickich manuskryptach nie zaznaczano punktacji, zapisywano tylko spółgłoski w poszczególnych słowach, pozostawiając trud odgadywania samogłosek czytelnikowi. Różnice w odczytaniu i rozumieniu były nie do uniknięcia, co widać w dokumentach qumrańskich, których współczesne tłumaczenia wielce się między sobą różnią. Załóżmy, że także we francuskim nie zapisuje się samogłosek: PR mogłoby znaczyć *par*, *pour*, *pur*, *père*, *pire*, *pore*, *poire*, *paire*, *paré*, *pari*, *paru*, *péri*, *pourri*, *purée*, *pierre*! W hebrajskim, mimo pomocniczej roli kontekstu, istnieje stale ryzyko pomyłek.

Zacznijmy od przykładów pewnych, bo pojawiających się przy porównywaniu Ewangelii Synoptycznych. Warianty te, które wykluczają poprawki literackie i korektę teologiczną, są po prostu wynikiem różnej wokalizacji.

Według Mk 4, 30 Jezus mówi: „Z czym porównamy królestwo Boże?” Według Łk 13, 18: „Z czym jest porównywalne królestwo Boże?” (w pol. tł. — „Do czego jest podobne”). W manuskrypcie było *NDMH*, tłumacz Mk dokonał wokalizacji *nedammèh*, a Łk *nidmâh*.

Według Mk 6, 36 i Mt 14, 15 uczniowie zwrócili się do Jezusa, by rozpuścił tłum, „niech (...) kupią (sobie coś do jedzenia)”, a według Łk 9, 12 „niech się rozejdą (i znajdą coś do zjedzenia)” (w pol. tł. — „niech idą (..) i znaleźć sobie coś do zjedzenia”); w manuskrypcie było więc *WSBRW*, któremu Mk i Mt nadali wokalizację *weshâberû*,

a Łk *weshubberu*, a hebrajski posiada dwa czasowniki *shâbar*, pierwszy znaczy *kupić*, drugi *rozejść się/rozproszyc*.

Według Mt 28, 6 anioł zwraca się do niewiast: „jak ((Jezus) powiedział: chodźcie”, a według Łk 24, 6: „jak wam powiedział?”. Wariant nie ma tu znaczenia, jednak zdarza się, że w rodzaju żeńskim chodźcie odpowiada *lêkenâh*, a wam odpowiada (według ortografii qumrańskiej) *lâkennâh*.

Innym bezdyskusyjnym przypadkiem błędu wokalizacyjnego jest błąd, który znajduje się u Mt 2, 6, cytującego Mi 5, 1; tekst masorecki zawiera *be'alpê*: „wśród tysięcy, grup”, w zgodzie z *chiliasin* Septuaginty, lecz grecki tłumacz Mt, zamiast odwołać się do Septuaginty, dokonał własnego przekładu i wokalizacji *be'allupê*: „wśród książąt” (w pol. tł. — z książąt).

Do tych pewnych przykładów, odpowiadających obiektywnej różnicy między Ewangelią Synoptycznymi, bądź między Ewangelią a Starym Testamentem, mogą dojść inne, gdzie brak równoległego tekstu nie pozwala na stwierdzenie błędu wokalizacyjnego, a logika kontekstu czyni go wielce prawdopodobnym.

Według Mk 4, 19 osty, które duszą dobre ziarno, przedstawiają troski *doczesne*, *ułudę bogactwa*, *pożądanie innych rzeczy*; trzecie określenie jest na tyle dziwne, że Mt 13, 22 opuścił je, a Łk 8, 14 zastąpił je *rozkoszami życia*. W hebrajskim słowo *she'âr* = *reszta*, *inne rzeczy* posiada te same spółgłoski co *she'er* = *ciało*. Wystarczyło dokonać innej wokalizacji, aby otrzymać rozkosze ciała, co byłoby zgodne z interpretacją Łk, a zwłaszcza z trzema pożądaniami z 1 J 2, 16.

U Mk 5, 13 stado świń określane jest na *prawie dwa tysiące*. To absolutnie nieprawdopodobne, zważywszy mało stadny charakter świń i słabą roślinność w tej części Transjordanii (obecny Golan). Dlatego Mt 8, 32 i Łk 8, 33 postarali się usunąć ten szczegół. Jednak hebrajskie *K'LPYM*, znaczące *prawie dwa tysiące* przy wokalizacji *ke'alpayim*, może ulec wokalizacji *ka'alâpim* i znaczyć *gromada*: świny rzuciły się do jeziora gromadą, ich liczba nie jest już podana.

Zakończmy analizę semityzmów tłumaczeniowych przypadkami najtrudniejszymi, które do tego stopnia zniekształcają grecki, że — wskutek nagromadzenia dosłownych tłumaczeń — prowadzą do powstania zwrotów niezrozumiałych.

W *Magnificat* (Łk 1, 51) mamy *époiêsen kratos en brachioni autou* (*il a fait la force dans son bras* (*był siłą w ramieniu*)) (w pol. tł. — „Okazał moc swojego ramienia”); co mógł z tego zrozumieć grecki czytelnik? W rzeczywistości hebrajski poemat przytacza sformułowanie częste w Biblii i w Qumran *'âsâh hayl* (dokonał walecznych czynów) i należało przetłumaczyć: *jego ramię dokonało walecznych czynów*.

U Łk 9, 51 zdanie zaczyna się typowo hebrajskim zwrotem: *Et il devint dans l'etre remplis les jours de sa reprise* (I stało się, gdy wypełniły się dni jego zabrania (w pol. tł. — „zwrócił swoje kroki w kierunku Jeruzalem”). Nie upierajmy się przy niezrozumiałej w greckim formule *durcir sa face*, która w hebrajskim znaczy *odważnie się zdecydować*, bo można ją uznać za „septuagintyzm”, ponieważ występuje dwa razy u Jr i jedenaście razy u Ez. Jednak w środku tego typowo hebrajskiego zdania Łk używa wyrazu tak niejasnego, że do dziś nie wiadomo, co znaczy: *analêmpsis*. Słowo to, nie pojawiające się nigdy w Starym Testamencie i nigdzie indziej w Nowym, pochodzi od czasownika *analambanô* (przyjąć, unieść, wziąć ponownie). Czy należy rozumieć *comme étaient remplis (= accomplis) les jours de son ascension* (kiedy wypełniły (= dokonały) się dni jego wniebowzięcia), to znaczy *comme approchait le temps où il devait être repris et enlevé au Ciel* (Kiedy zbliżał się czas, w którym miał być wzięty ponownie i uniesiony do Nieba)? Jest to możliwe. Jednak można też przyjąć, że chodzi o *la montée* (wchodzenie na górę, pod górę) do Jerozolimy, bo sam czasownik *monter* (wchodzić, wjeżdżać, wspinać się) oznacza *wchodzenie par excellence, wchodzenie do Jerozolimy*, nawet wtedy gdy nazwa miasta nie jest wymieniona (tak jest u Łk 2, 42; J 12, 20; w Dz 18, 22; u J 7, 8, 10, gdzie *wchodzi się na święto*) (w pol. tł. odpowiednio — *poszli, przybyli, przybył do Cezarei, idźcie, nie idę na święto*, czyli brak jest śladów hebrajskiego „wchodzenia na, pod górę”). Przy takim założeniu, Łk popełnił błąd znaczeniowy w zdaniu, które miało znaczyć: *Stało się, kiedy dokonał się czas jego wejścia (do Jeruzalem), że Jezus miał odwagę wyruszyć w kierunku Jeruzalem*. Piszący tekst hebrajski sądził, że umieszczenie *Jeruzalem* na końcu zdania wystarczy do wyrażenia jego myśli, jednak grecki tłumacz pozostał bezradny wobec sensu tego wchodzenia i wybrał niejasne słowo *analêmpsis*, czytelnikowi pozostawiając trud interpretacji, na jaką go było stać.

Delitzsch sygnalizuje inny błąd przekładu: u Łk 19, 33 *osłę* zdaje się posiadać wielu właścicieli: *oi kyrioi autou*, ale w hebrajskim słowo *ba'al* (właściciel, pan) jest nieregularne przed przyrostkiem, tak że i liczba pojedyncza, i mnoga piszą się *B'LYW* (jego właściciel lub właściciele). Tłumacz nie wziął pod uwagę tej zbieżności i uczynił liczbą mnogą to, co w rzeczywistości było liczbą pojedynczą: jego właściciel, bo to osłę miało niewątpliwie tylko jednego właściciela, a nie wielu.

Żaden pisarz grecki, nawet pod największym wpływem semickiego języka ojczystego czy pod urokiem Septuaginty, nie użyłby nigdy tak niezrozumiałych sformułowań, jak niektóre z tych, które podaliśmy. Jedynie jakiś rozmiłowany w dosłownych przekładach tłumacz mógłby zaryzykować takie kalki. Otóż te niemożliwe do przyjęcia sformułowania znajdują się właśnie u Łk, autora tak dbałego o styl,

jak dowodzi tego jego Prolog, o bezbłędne użycie trybu optatywnego, o bogate słownictwo. Należy więc przyjąć, że nie jest on autorem tych fragmentów, że je po prostu włączył do swojej Ewangelii, nie dokonując wystarczających poprawek i nie zawsze odkrywając błędy tłumacza.

### SEMITYZMY ZŁOŻONE

Oczywiście jeden fragment może jednocześnie zawierać wiele łączących się semityzmów, których siła przekonywania rośnie. Posłużmy się jednym tylko przykładem: Mt 23, 35 ... *aż spadnie na was cała krew sprawiedliwa (= sprawiedliwych) rozlana na ziemi od krwi Abła sprawiedliwego aż do krwi Zachariasza, syna Barachiasza, którego zamordowaliście pomiędzy Przybytkiem a Ołtarzem* (w pol. tł. — „I odpowiecie za kres wszystkich sprawiedliwych...”).

Łk 11, 50—51: ... *aby zażądano krwi wszystkich proroków wylanej od założenia świata do tego pokolenia, od krwi Abła aż do krwi Zachariasza, który został zabity pomiędzy Ołtarzem a Domem* (w pol. tł. — „Aby to pokolenie poniosło karę za krew wszystkich proroków wylaną od założenia świata. Od krwi Abła aż do krwi Zachariasza, który został zabity pomiędzy ołtarzem całopalenia a Przybytkiem”).

Fragment ten zawiera dwa semityzmy słownikowe (oba u Łk): *żądać od kogoś krwi*, to znaczy *uważać za odpowiedzialnego za zabójstwo*, i *Dom* w znaczeniu *Świątynia, Przybytek*. Fragment ten zawiera także jeden semityzm przekazowy (też u Łk): *NQY: niewinny, sprawiedliwy* (lub *NQYYM* w liczbie mnogiej, jak u Jr 19, 4) u Łk myli się z *NBY'* (prorok), który w ortografii qumrańskiej może się pisać *NBY*, co zmusiło do przerobienia zdania, aby otrzymać: *krew wszystkich proroków*. Przede wszystkim jednak skąd się wzięło takie przeciwstawienie zabójstwa Zachariasza, dokonanego około 790 roku przed Chr., zabójstwu Abła z początku świata? Pierwsze jest niewątpliwie początkiem serii, drugie jej jednak nie kończy! To wszystko stąd, że zabójstwo Zachariasza w obrębie Przybytku przytoczone jest pod koniec Drugiej Księgi Kronik, która jest ostatnią księgą Biblii hebrajskiej, ale nie ostatnią greckiej Biblii Septuaginty. W hebrajskim ma to znaczenie: od pierwszej do ostatniej strony Biblii, lecz w greckim już nic nie znaczy (i przez długi czas komentatorzy tego nie rozumieli). Oto, dodatkowo, semityzm kompozycyjny, jednocześnie u Mt i Łk! Kto śmiałyby powiedzieć, że ten fragment został napisany po grecku przez Mt, albo przez Łk, albo jakiegokolwiek inne źródło?

\*

\*

\*

Czy należy prowadzić dalej tę argumentację?

Czy można wątpić, że hebrajski był językiem oryginału Marka, Mateusza i dokumentów, z których korzystał Łukasz?

Aby zaprzeczyć temu wnioskowi, należałoby w sposób zadowalający wyjaśnić wszystkie zasygnalizowane przypadki, używając przekonujących argumentów odnoszących się do języka greckiego.

Można by przytoczyć jeszcze wiele innych argumentów. Zostały tu podane jedynie argumenty trzech ostatnich kategorii (kompozycyjne, przekazowe, przekładowe), aby uniknąć zarzutu o ojczyстым języku autorów czy o ich chęci naśladowania Septuaginty. A przecież już w pięciu pierwszych kategoriach (semityzmy zapożyczone, naśladowcze, myślowe, słownikowe, składniowe), a przede wszystkim w szóstej (stylistyczne), ilość wydobytych faktów o wiele przekraczała to, co można dopuścić w przypadku pisarza ulegającego wpływowi języka ojczystego lub autorytetowi szacownego tekstu. Greka naszych Ewangelii świadczy o dobrej znajomości języka: rzeczowniki odmienione są prawidłowo, czasowniki także, słownictwo jest stosunkowo bogate. Greckie Ewangelie nie zostały napisane przez ludzi niedokształconych, lecz przez ludzi o dużej kulturze, którzy jednak nie wypowiadali się z redaktorską niezależnością, lecz uważali za swój obowiązek jak najwierniejsze oddanie cennych dokumentów. Nasze Ewangelie Synoptyczne nie są utworami napisanymi po grecku, ale tłumaczeniami dokonanyymi z hebrajskiego (oprócz Prologu i przejść między częściami u Łukasza). Więc prawdziwymi autorami Ewangelii Marka i Mateusza są ich hebrajscy redaktorzy. W przypadku Łukasza sytuacja jest mniej jasna, bo nie wiemy, czy sam był tłumaczem, czy też korzystał z wiedzy jakiegoś dwujęzycznego współpracownika. Nie możemy więc stwierdzić, jakich dokonał poprawek w dokumentach, które miał w rękach; w większości poprawki te były powierzchowne, co potwierdzają liczne pozostałe semityzmy.

Jednak dla specjalistów ta krótka prezentacja nie okaże się wystarczająca i nie zadowolą się nią. Dla nich niezbędna jest analiza techniczna, z pełnymi listami, odnośnikami bibliograficznymi, pogłębionymi dyskusjami. Taka praca powstaje i, z wolą Bożą, w najbliższej przyszłości dostarczy dowodów jeszcze bardziej przekonujących i, mam nadzieję, niepodważalnych.

KS. JEAN CARMIGNAC

---

Powyższy tekst stanowi minimalnie skróconą wersję rozdziału trzeciego książki Jeana Carmignaca, *La naissance des évangiles synoptiques. Deuxième édition avec réponse aux critiques*, Paris 1984, ss. 25—50. Przedruk za zgodą wydawnictwa O.E.I.L. Paris. Tłumaczenie z francuskiego: W. Rapak. Copyright wydania polskiego: Zdzisław Jan Kaperka. Z powodów technicznych zostały opuszczone przypisy.

Przytoczone w tekście dla porównania fragmenty NT (w pol. tł.) pochodzą z „Biblii Poznańskiej”, t. III, pod red. ks. M. Wolniewicza, Poznań 1975.

Publikujemy ten tekst śp. ks. J. Carmignaca, ażeby zapoznać polskiego czytelnika z wynikami długoletnich badań zmarłego nagle uczonego (por. jego nekrolog w RBL z. 2, 1987).

Już po śmierci ks. J. Carmignaca ukazała się obszerna publikacja P. Grelota, *L'origine des évangiles. Controverse avec J. Carmignac*, Paris 1987, Cerf, ss. 154, w której problem semityzmów jest omówiony na ss. 21—54 (Red.).

**Ks. Stanisław Szczepaniec**

## **POSŁUGI LITURGICZNE W ZGROMADZENIU EUCHARYSTYCZNYM**

Rok eucharystyczny skupia naszą uwagę na różnych aspektach najświętszej tajemnicy Eucharystii. Jednym z tych aspektów jest sposób jej sprawowania i zadania zespołów służby liturgicznej. Dodatkową okazją do jego podjęcia jest ukazanie się „Ceremoniału posług liturgicznych”, który za kilka miesięcy dotrze do parafii. Warto więc zatrzymać się przez chwilę nad najważniejszymi zagadnieniami związanymi z posługą liturgiczną. Będzie to kilka krótkich refleksji. Pierwsze zagadnienie, najbardziej podstawowe, dotyczy właściwego sensu i roli służby liturgicznej w Zgromadzeniu Eucharystycznym. Drugi problem polega na określeniu wyraźnych cech charakterystycznych posługi liturgicznej oraz uczestnictwa w liturgii tych, którzy pełnią posługę. Następny punkt stanowić będzie refleksja nad żądaniami żeńskiej służby liturgicznej i na koniec uwagi o samym „Ceremoniale”.

### **1. ZNACZENIE FUNKCJI LITURGICZNYCH**

Podstawowe twierdzenie wynikające z nauki Soboru brzmi: liturgia urzeczywistnia i objawia Kościół. Jest to punkt wyjścia. Stąd musi wyruszyć wszelka refleksja na temat posług liturgicznych. Chodzi o rozumienie Kościoła i rozumienie liturgii. Z właściwego rozumienia Kościoła i liturgii wynika zdrowa praktyka liturgiczna i odwrotnie: to, co się dzieje przy ołtarzu świadczy o rozumieniu Kościoła i rozumieniu liturgii przez duszpasterzy danej parafii.

W Konstytucji o Liturgii czytamy: „czynności liturgiczne należą do całego Ciała Kościoła, uwidaczniają je i na nie oddziałują. Poszczególnych natomiast jego członków dosięgają w różny sposób, zależnie od stopnia święceń, urzędów i czynnego udziału” (26). „W odprawianiu liturgii każdy spełniający swą funkcję, czy to duchowny, czy



świecki, powinien czynić tylko to i wszystko to, co należy do niego z natury rzeczy i na mocy przepisów liturgicznych” (28).

W słowach tych odnajdujemy podwójne znaczenie czynności liturgicznych: teologiczne i praktyczne. Pierwsze i najważniejsze znaczenie, choć niestety często nie brane pod uwagę, to uwidacznianie Kościoła. Kościół jest wspólnotą, w której występuje hierarchicznie i harmonicznie ułożony podział zadań i charyzmatów. Taki właśnie Kościół musi się objawić w liturgii. Innego bowiem Kościoła nie ma. Wspólnota zgromadzona przy ołtarzu powinna się ukazać w sposób widzialny jako wspólnota eklezjalna. Troska o pełny obraz Kościoła należy do podstawowych zadań duszpasterzy.

Wymaganie takie odczytujemy wyraźnie rozważając tajemnice dokonujące się w liturgii. Jest w niej obecny wszechmogący Bóg, swoje zbawcze dzieło uobecnia pod osłoną znaków Jezus Chrystus, w sercach wiernych zamieszkuje i działa Duch Święty. Spotykamy się z pełnią Bożego zaangażowania. Ta Boża pełnia przywołuje ludzką pełnię. Konieczna jest także pełnia znaku ukazującego jedno Ciało w wielości swoich członków (por. 1 Kor 12, 12) oraz w całym bogactwie zadań i charyzmatów (por. 1 Kor 12, 4—11).

W tym roku słyszeliśmy lub czytaliśmy różne rozważania mówiące o tym, że Eucharystia objawia Kościół. Być może niejeden z nas mimo tego wysiłku dalej nie widzi tego Kościoła w sprawowanej przez siebie Eucharystii i nie umie ukazać go swoim podopiecznym. Problem dotyczy bezpośrednio służby liturgicznej jako znaku w czasie sprawowania Eucharystii. Jak znakiem eucharystycznego Ciała Chrystusa jest chleb i wino, tak znakiem Mistycznego Ciała Chrystusa jest Zgromadzenie wiernych wokół ołtarza. Te dwa znaki wzajemnie się warunkują i wzajemnie się wyjaśniają. Chleb mówi nam wiele o Kościele, Kościół zaś, spożywający Chleb, wyjaśnia sens obecności Zbawiciela pod osłoną materialnych postaci. Jak konkretny i czytelny jest dla nas znak chleba, tak konkretny i czytelny powinien być dla nas znak Zgromadzenia. Zewnętrzne kształty nie mogą nas mylić. Chleb swoim wyglądem w żaden sposób nie przypomina ciała, lecz ma wszystkie właściwości chleba jako pokarmu. Wspólnota wiernych nie kojarzy nam się także z ciałem lecz powinna uwidaczniać w sobie wszystkie właściwości znaku — całe bogactwo Kościoła. Hierarchiczna struktura ludu Bożego, wielość i różnorodność zadań i charyzmatów, wszyscy złączeni w Chrystusie mocą Jego Ducha i oddający chwałę Ojcu, to jest znak, który można zobaczyć, to Mistyczne Ciało Chrystusa ukazujące się jako znak.

Licznych i różnorodnych posług liturgicznych domaga się więc najpierw prawda o Kościele i prawda o liturgii. Domaga się tego także piękno celebracji. Bóg ukrył piękno i bogactwo swego dzieła zbawczego pod osłoną znaków. Celebracja ma na sposób znaku to piękno i to bogactwo ukazać. Nigdy zaś nie będzie to możliwe bez licznej i prawdziwej służby liturgicznej.

Pierwsze spojrzenie na czynności posługujących przy ołtarzu ma więc charakter eklezjalny. Służba liturgiczna w swoich różnorodnych funkcjach, zanim wykona jakąkolwiek czynność, jest znakiem, stanowi istotną część znaku Zgromadzenia — ukazuje naturę i duchowe bogactwo Kościoła. Jest więc potrzebna w licznym składzie najpierw w celu „teologicznym”, a później dopiero ze względów „praktycznych”, aby wykonać potrzebne czynności. Ostatecznie przecież mógłby sam wszystko zrobić włącznie z dzwonieniem w czasie ukazania Postaci po Przeistoczeniu, o czym świadczą przykłady. Jeżeli jednak praktycyzm wyprzedza, a niekiedy nawet usuwa w cień prawdę teologiczną, wtedy nie możemy już mówić o Kościele jako Bożym misterium.

W poprawnym sprawowaniu Eucharystii należy więc zatroszczyć się o wszystkie szczegóły: o wygląd kościoła i ołtarza, o piękno szat i naczyń liturgicznych, o poprawne gesty i postawy zgromadzonych wiernych, o odpowiedni dobór pieśni, o liczną służbę liturgiczną męską i żeńską. Zadań w czasie uroczystej celebracji jest bardzo wiele. Konstytucja o Liturgii wymaga, aby każdy czynił „tylko to i wszystko to, co do niego należy” (28), a Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego dodaje: „jeżeli jest kilka osób, które mogą pełnić tę samą funkcję, wówczas nic nie stoi na przeszkodzie, by podzieliły one między siebie różne części tej funkcji” (71).

W tym duchu funkcje te zostały przedstawione i omówione w „Ceremoniale posług liturgicznych”. U wielu kapłanów budzi zdziwienie liczba usługujących w czasie liturgii jaka jest proponowana przy różnych celebracjach. Tymczasem jest to tylko konsekwencja przyjęcia prawdy o Kościele i o liturgii, jaką ukazał nam ostatni Sobór. Kościół nosi w sobie niezwykle bogactwo i różnorodność darów Ducha Świętego. Liturgia jest najważniejszym miejscem, gdzie to bogactwo ma się objawić na sposób znaku.

## 2. CECHY POSŁUGI LITURGICZNEJ

Konstytucja o Liturgii poświęca wiele uwagi czynnościom wykonywanym przez sługi ołtarza. Znajdujemy w niej nie tylko ogólne uwagi, lecz także konkretne wskazówki dotyczące posług liturgicznych. Szczególnie podkreślone są ich następujące cechy: a — wielkość i godność posługi; b — jej publiczny charakter; c — sposób jej wykonywania; d — związek z codziennym życiem.

### a) Czynności liturgiczne są czynnościami świętymi

„Każdy obchód liturgiczny jako dzieło Chrystusa-Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła, jest czynnością w najwyższym stopniu świętą” (KL 7). Świętość ta obejmuje nie tylko osoby, lecz dotyka w pewien sposób także miejsc i przedmiotów. Jak kiedyś Bóg napominał Mojżesza: „zdejm sandały, bo miejsce, na którym stoisz, jest ziemią

świętą” (Wj 3, 5), tak i dziś domaga się, aby każdy gest i czyn człowieka, a nawet jego strój, były uszanowaniem świętości.

Świętość Boga domaga się jednak przede wszystkim świętości służby. Człowiek przy ołtarzu w stanie grzechu ciężkiego jest zawsze jakąś formą fałszu. Dojrzała posługa jest niemożliwa bez pełnego zjednoczenia z Chrystusem. Taki stan powinien być zwyczajnym sposobem życia wszystkich sług ołtarza.

#### b) *Są aktami publicznej czci Boga*

Ta cecha charakterystyczna czynności liturgicznych jest równie niezwykle ważna. Konstytucja o Liturgii mówi o niej w następujący sposób: „czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz kultem Kościoła” (26).

Zasada jest więc jasna. Kościół określa jak powinny przebiegać obrzędy liturgiczne. W dokumentach dotyczących liturgii możemy odnaleźć zarówno ogólne jak i szczegółowe przepisy związane ze sprawowaniem liturgii, zaś uwagi dotyczące sposobu wykonywania posługi podaje odpowiednia władza Kościoła lokalnego. W Polsce czyni to z polecenia Konferencji Episkopatu Krajowe Duszpasterstwo Służby Liturgicznej. „Ceremoniał”, który się ukazuje, jest w pewnym sensie podsumowaniem przeszło 20 lat pracy tego Duszpasterswa. Ono także zaaprobowało go na wspólnym spotkaniu w Trzebnicy jesienią 1986 roku.

Przytoczone słowa Konstytucji o Liturgii mówiące o publicznym charakterze czynności liturgicznych należą do całości nauki soborowej o liturgii. Kapłan odnajduje się w niej jako sługa, nie jako pan. Swoje czynności spełnia w duchu służby Bogu i Kościołowi, a znakiem jego służebnej postawy jest, m. in. posłuszeństwo. Chroni go ono nie tylko przed dziwactwami, a niekiedy nawet błędami teologicznymi, lecz przede wszystkim broni go przed zamknięciem się na działanie łaski. Nieposłuszeństwo nie jest przecież otwarciem się na Boga, lecz przeciwnie, jest postawieniem na pierwszym miejscu siebie, a przez to zdaniem się na własne, ludzkie tylko siły. Posłuszeństwo zaś zapewnia łaskę i bliskość Chrystusa posłusznego aż do śmierci.

#### c) *Winny być wykonywane z wiarą, pięknie i dokładnie*

„Niech więc wykonują swój urząd z taką szczerą pobożnością i dokładnością, jak to przystoi wzniosłej posłudze i odpowiada słusznym wymaganiom ludu Bożego” (KL 29).

Obydwie cechy są potrzebne. Dokładność bez pobożności jest formalizmem lub rytualizmem, zaś pobożność bez dokładności — to rozlazłość lub bałagan. Wymaganiem Konstytucji o Liturgii jest więc troska o obydwie elementy: „należy więc starannie wychować te osoby w duchu liturgii oraz przygotować do odpowiedniego i zgodnego

z przepisami wykonywania przypadających każdemu czynności” (KL 29).

Te dwie cechy dotyczące sposobu wykonywania czynności liturgicznych — dokładność i pobożność — można określić bliżej przy pomocy słów: piękno i czytelność. Wszystko, co się dzieje w liturgii powinno być piękne. Czysta ma być komża i obrus, piękny ornat i piękna postawa wszystkich uczestników liturgii. Bóg jest miłośnikiem piękna. Mówi nam o tym wyraźnie cała przyroda. Świadczą o tym wszystkie Jego dzieła. Tym bardziej wymaga On piękna w sprawowaniu misterium najpełniej objawiającym Jego samego i Jego miłość.

Ważna jest także czytelność i sens wykonywanych czynności. Każdy gest, każde przejście, każde słowo musi mieć jakieś uzasadnienie, musi coś znaczyć. Nie można w liturgii wykonywać czynności niepotrzebnych, np. wnosić ampułek, zapalać świec, wychodzić do zakrystii. Czytelność znaków ma być przedmiotem szczególnej troski wszystkich pełniących posługę.

Czynności liturgiczne powinny więc być wykonywane dokładnie, pobożnie, czytelnie i pięknie.

#### *d) Winny kształtować codzienne życie*

„Liturgia jest źródłem życia chrześcijańskiego” (KL 10), jest także „pierwszym i niezastąpionym źródłem, z którego wierni czerpią ducha prawdziwie chrześcijańskiego” (KL 14). Te słowa odnoszą się do wszystkich wiernych, lecz w pierwszym rzędzie stanowią drogowskaz dla stojących najbliżej ołtarza. Oni pierwsi ze swojej służby Chrystusowi w kościele czerpią wzór do codziennej służby braciom. Skoro posługa „wyróżnia” ich spośród innych wiernych w czasie Eucharystii, to postawa służby powinna ich także wyróżniać w ich środowisku.

Ministrant i dziewczyna ze scholi są w szczególnej szkole służby. Ich nauczycielem jest sam Chrystus-Sługa. Wchodząc do kościoła każdy z nich mówi: „idę służyć”. Trzeba, aby wychodząc z kościoła, powtórzył to samo zdanie: „idę służyć”. W domu, w szkole i na ulicy spotka także Chrystusa mieszkającego w drugim człowieku. Może Mu więc usługiwać. Obecność przy ołtarzu pomaga mu zabrać ze sobą cząstkę Chrystusowej postawy.

### 3. ŚWIADOME, CZYNNE I OWOCNE UCZESTNICTWO

Posługa przy ołtarzu nikogo nie zwalnia od uczestnictwa w liturgii. Wprost przeciwnie, posługa ma stać się drogą do jeszcze głębszego udziału w świętych obrzędach. Ma to być „świadome, czynne i owocne uczestnictwo” (KL 11).

Kształtowanie takiej świadomości i takiego uczestnictwa, to wieloletnia praca wychowawcza. Podejmujemy ją realizując program formacyjny i wieloma innymi drogami. Jest to zagadnienie ważne i szerokie, nie wchodzi jednak ściśle w tematykę naszego spotkania. Wystarczy więc o nim tylko wspomnieć.

#### 4. ŻEŃSKA SŁUŻBA LITURGICZNA

Osobnym zagadnieniem wymagającym refleksji jest posługa liturgiczna dziewcząt. Wokół niej wyrosło wiele nieporozumień i kontrowersji. Potrzeba więc uporządkowania myśli. Zostaną one zebrane w kilku punktach.

##### a) *Wskazania dokumentów odnowy liturgicznej*

Pierwszym problemem jest ogólna atmosfera panująca wokół tej sprawy. Ma ona posmak sensacyjki lub folkloru. Uczestnicy rozmów zabierają głos w taki sposób, jakby Kościół nic jeszcze na ten temat nie powiedział. Tymczasem w dokumentach odnowy liturgicznej znajdujemy wyraźne jego naświetlenie. Wypada więc przypomnieć podstawowe prawdy:

1° — Udział we wspólnym kapłaństwie ochrzczonych mają w takim samym stopniu chłopcy jak i dziewczęta. Z tego, że kobiety nie mogą być dopuszczone do kapłaństwa hierarchicznego nie wynika, że otrzymały innego rodzaju niż mężczyźni udział w kapłaństwie wspólnym. Wszyscy przyjmują ten sam chrzest, otrzymują podobną łaskę i podobne zobowiązania.

2° — Zadania, do których Kościół w sprawowaniu liturgii dopuszcza kobiety, są określone tą samą nazwą, co zadania przeznaczone dla mężczyzn — posługa liturgiczna. Nigdzie nie jest powiedziane, że jest to posługa drugiego rodzaju, czy mniej ważna.

3° — Dokumenty Kościoła wyraźnie określają, jakie zadania w czasie liturgii można powierzyć kobietom. Ogólnie mówiąc są to wszystkie funkcje spełniane poza prezbiterium, a więc posługa śpiewu, posługa darów, posługa ładu oraz prowadzenie komentarza (por. OWMR 63. 68. 70).

4° — Skoro Eucharystia ma być objawieniem Kościoła, to przecież Kościół nie składa się z samych mężczyzn. Swoje niezastąpione miejsce mają w nim kobiety. Powinno to być także widoczne w spełnianych posługach liturgicznych.

Te zasady podane przez dokumenty Kościoła są punktem wyjścia do praktyki liturgicznej w parafiach. W posoborowej parafii powinny w każdą niedzielę pełnić posługę dwa zespoły: męski i żeński. Trzeba więc spojrzeć na nie w ich wzajemnym odniesieniu.

b) *Męski i żeński zespół służby liturgicznej*

Świadomość, że w Zgromadzeniu Eucharystycznym wypełniają swe zadania dwa różne zespoły, wymaga nowego myślenia, w pewnym sensie nowego języka i innego patrzenia na posługę dziewcząt. Na tym odcinku dokonało się już wiele w polskim Kościele:

1° — Istnieją szczegółowo określone zadania dla męskiego i żeńskiego zespołu służby liturgicznej. Są także odpowiednie nazwy i pomoce formacyjne dla różnych stopni. Jest to dzieło Krajowego Duszpasterstwa Służby Liturgicznej (KDSL).

2° — Ogólna zasada podziału funkcji jest następująca: chłopcy usługują w prezbiterium, dziewczęta poza prezbiterium. Zasada ta nie jest absolutną regułą, od której nie ma wyjątków. Ma ona tylko pomóc wyraźniej określić miejsce i charakter spełnianej posługi.

3° — Określenie „poza prezbiterium” stosowane do dziewcząt należy rozumieć jako wskazane miejsca spełniania posługi, a nie jej ważności. Kościół nie jest dodatkiem do prezbiterium, lecz stanowi z nim jedną całość. Zgromadzony w nim lud jest nie tylko obserwatorem i biernym słuchaczem tego, co dzieje się na ołtarzu, lecz jako lud kapłański, wspólnie z kapłanem i pod jego przewodnictwem, składa Bogu Najświętszą Ofiarę. Kapłan podejmuje swoją funkcję wynikającą z kapłaństwa hierarchicznego. Wierni wykonują określone zadania na mocy kapłaństwa wspólnego. Jedni czynią to przy ołtarzu, inni poza prezbiterium, wśród zgromadzonych wiernych. Wszyscy stanowią jedną wspólnotę zebraną w imię Pana. Jest to Kościół sprawujący Eucharystię.

4° — Wśród zadań, które są wykonywane poza prezbiterium, a więc mogą być powierzone żeńskiej służbie liturgicznej należy wyróżnić posługę śpiewu, funkcję komentatorki, posługę darów oraz posługę ładu, rozwiniętą niekiedy w specjalną służbę procesyjną. Posługi te są pokrótce omówione w „Katechizmie służby liturgicznej” oraz w „Ceremoniale posług liturgicznych”. Czekają jednak na pełniejsze opracowanie.

5° — Spośród funkcji liturgicznych spełnianych poza prezbiterium należy wyróżnić posługę śpiewu. Jest to jedna z najtrudniejszych posług liturgicznych. O wiele łatwiej jest podać ampułkę lub mszał, czy nawet przeczytać lekcję, niż dobrze wypełnić to zadanie. Chodzi tu o posługę, nie o występ. Zadaniem scholi jest rozspiewać kościół, a nie sprawić, żeby on zamilkł. Nie każde nauczenie pieśni i zaśpiewanie jej w kościele jest posługą liturgiczną, jakiej domaga się Kościół. Często jest to niestety antyposługa. Śpiewana pieśń nie jest pieśnią liturgiczną, a zgromadzony lud systematycznie jest wyłączany ze śpiewu. Schole, aby móc poprawnie wykonywać swoją posługę wymagają wiele pracy i ciągłego pogłębiania swojej formacji.



### c) Aktualne problemy

Jest ich bardzo wiele. Dotyczą wszystkich aspektów pracy scholi. Często brakuje ludzi do prowadzenia śpiewu, kiedy indziej brak śpiewników, albo brak miejsca na przeprowadzanie prób. Najgorszym jednak problemem jest zawsze brak zrozumienia, o co chodzi. Traktowanie scholi jako ozdoby, jako urozmaicenia liturgii w czasie wizytacji biskupa, jest zawsze jakąś formą fałszu lub błędu teologicznego, dlatego przynosi najwięcej szkody.

Istnienie problemów, to zjawisko normalne. Chodzi tylko o sposób rozwiązania, o wybór właściwej drogi i poświęcenie sprawie wiele serca i pracy. Każda droga powinna być zawsze drogą prawdy i wierności Kościołowi. Zafałszowania i nieposłuszeństwa nigdy nie prowadzą do celu.

Kraków

KS. STANISŁAW SZCZEPANIEC

---

Referat wygłoszony na spotkaniu Dekanalnych i Rejonowych Duszpasterzy Służby Liturgicznej i Ruchu Światło-Życie Archidiecezji Krakowskiej w dniu 2 IX 1987 r.

**R E C E N Z J E**

---

A. JANKOWSKI OSB, *Biblijna teologia przymierza* (Attende lectioni XI), Księgarnia Św. Jacka, Katowice 1985, ss. 164.

W pomyślnie rozwijającej się serii „Attende lectioni” ukazała się praca o. Augustyna Jankowskiego OSB, będąca pierwszym monograficznym opracowaniem teologii przymierza biblijnego w języku polskim. Praca ta winna być — po myśli Autora — „pomocą dostarczoną przez teologię biblijną szeroko pojętemu duszpasterstwu i pogłębionej lekturze całego Pisma św. (...) Wprawdzie nie wszystko, co zawiera się w tej książce, da się żywcem powtórzyć w homilii czy katechezie, ale katechezie czy czytelnikowi Pisma ukaże wielką syntezę myśli Bożej. Pogłębi się obraz jednej z podstawowych struktur objawienia branego całościowo” (s. 5). Teologia biblijna naszych czasów słusznie akcentuje podstawową zasadę, jaką było przymierze. Na ten aspekt nie zwracano uwagi w starym modelu wykształcenia teologicznego, na co wskazuje Autor (tamże). Warto

w tym miejscu przypomnieć, że cały pierwszy tom dzieła W. Eichrodt'a *Theologie des Alten Testaments, I: Gott und Volk* (Leipzig 1933) został ześrodkowany wokół pojęcia przymierza oraz jego instytucji prawnych i kultowych. Jak słusznie podkreśla W. Harrington (*Theologia biblijna*, W-wa 1977, s. 47), Eichrodt uważa, „iż to pojęcie przymierza i jego centralność w wierze Izraela jest środkiem, za pomocą którego może zilustrować jednolitą strukturę i zasadnicze posłannictwo Starego Testamentu”.

Opat tyniecki przeprowadza swój wykład (bo jest ta książka — jak sam zaznacza — ponownym opracowaniem jego znakomitych wykładów akademickich) w pięciu etapach-rozdziałach. Najpierw omawia terminologię przymierza zatrzymując się przy pojęciach *berit* i *diathēkē* (I). Kreśli dalej (II) diachroniczny obraz rozwoju przymierza w Starym Testamencie określając to jako studia ekonomii przymierza lub Bożej pedagogii — jest to typowe ujęcie historiozawczwe w kategoriach myśli Pawłowej (por. Ga 3, 24 — pedagogiczny sens przymierza, tzn. charakter przygotowania „ku Chrystusowi”). Po opisie faktów przymierzy, spośród których synajskie zostało szczególnie uwypuklone, zostaje przedstawiony inny zabieg Bożej pedagogii: zapowiedź zawarcia nowego przymierza. Owey dziejowej realizacji Nowego Przymierza został poświęcony następny rozdział (III), w którym Autor omawia teologię pism Łukaszkowych, Pawłowych, Hbr, poświęcając (słusznie) wiele miejsca eucharystycznej anamniezie Nowego Przymierza. Rozdział IV zajmuje się transpozycją modelu Starego Przymierza w ekonomii zbawczej Nowego, czyli w jaki sposób przechodzimy ze struktury dawnych przymierzy na czele z synajskim do struktury Nowego Przymierza we Krwi Chrystusa. Wreszcie ostatni etap (V) to kres eschatologiczny Nowego Przymierza. Bibliografia „obejmuje stosunkowo łatwo dostępne pozycje wydane w XX wieku” (szkoda, że nie ma tam np. wspomnianego wyżej tomu Teologii ST W. Eichrodt'a). Otrzymałszy cenną pozycję z teologii biblijnej pióra wytrawnego egzegety i teologa. Pozostaje tylko wyrazić pod adresem nie tylko studiujących Pismo św., ale także wszystkich duszpasterzy i katechetów, Augustynowy imperatyw: „Tolle, lege!”.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

GERHARD LOHFINK, *Rozumieć Biblię*. Warszawa 1987, tłum. polskie B. Widła, stron 142.

Czytanie Biblii, a jeszcze bardziej jej rozumienie zawsze sprawiało nie tylko prostym ludziom, ale także uczynom egzegetom, wiele kłopotu. Szczególnie problem ten zarsyował się bardzo ostro, kiedy mniej więcej od XIX w., zaczęły się szybko rozwijać nauki historyczne i przyrodnicze. Ich osiągnięcia zaczęły stawiać pod znakiem zapytania wiele twierdzeń Biblii. Np. w ilu dniach Bóg stworzył świat? Kiedy pojawił się pierwszy człowiek na Ziemi? Ile P. Bóg stworzył par ludzkich? (monogenizm czy poligenizm). Czy możliwa jest ewolucja człowieka?

Te i tym podobne pytania stały się przyczyną szukania odpowiedzi, ale takich by pogodzić dane biblijne z osiągnięciami nauki, ponieważ Biblia jako księga natchniona nie może zawierać błędów.

Jedną z najbardziej sensownych odpowiedzi było przyjęcie hipotezy, że Biblia została napisana przy pomocy różnych rodzajów literackich i w zależności od ich wartości, należy oceniać prawdziwość czy bezbłądność biblijnych wypowiedzi. Przyjęto istnienie w Biblii wiele rodzajów czy gatunków literackich, m. innymi takie jak: opowiadania ściśle histo-

ryczne, prawdę pomieszaną z legendą, przypowieści, sagi, poezję, midrasze, mowy prorockie a nawet legendę i mity.

Pius XII w swojej encyklice *Divino afflante Spiritu* z 1943 r. dopuścił możliwość istnienia rodzajów literackich w księgach Starego Testamentu, zaś instrukcja o historyczności Ewangelii (z roku 1963) i Konstytucja o Bożym Objawieniu poszerzyła tę możliwość także na księgi N. Testamentu.

G. Lohfink w omawianej obecnie pozycji jest entuzjastą istnienia w Biblii gatunków i form literackich (gatunek jest to dłuższe opowiadanie, forma literacka krótsze). Stoi on na stanowisku, że tylko przy pomocy tych gatunków i form, a jeszcze bardziej przy stosowaniu krytyki tych form, można dotrzeć do właściwej myśli autora natchnionego i ustalić, w jakim celu autor napisał swoje opowiadanie.

Ks. G. Lohfink rozmiłowany w Biblii, dla którego ta księga jest pasją jego życia, chciałby ją wszystkim przybliżyć i uczynić dla każdego czytelnika jasną i zrozumiałą. Czyni to po mistrzowsku, nawet tam, gdzie napotyka na nieprzewyciężone trudności.

Główną receptą, jaką nam daje cele przewyciężenia trudności biblijnych, jest stosowanie przy czytaniu Biblii tzw. reguły jedności Biblii. Choć sam nie używa tego terminu, to jednak w rzeczywistości tą regułą się posługuje (Por. s. 119). Jego zdaniem wszystkie opowiadania w Biblii są pisane według jakichś powszechnie znanych i przyjmowanych form, stosowanych w przekazywaniu myśli w całym ówczesnym starożytnym świecie. Zdaniem Lohfinka w Biblii istnieje b. wiele różnych gatunków i form (por. s. 42) powtarzających się stale we wszystkich księgach. Słusznie Autor twierdzi, że dziś już jest nieaktualny podział Pisma św. na księgi historyczne, dydaktyczne czy prorockie. Dziś trzeba: „za współczesną egzegezą wyróżnić w Biblii relację historyczną, sagę, mit, bajkę, baśń, paradygmat, kazanie, napomnienie, wyznanie, opowiadanie dydaktyczne, przypowieść, parabolę, alegorię, sentencję prorocką, prawniczą, sentencję mądrościową, przysłowie, zagadkę, mowę, wykład, spis, modlitwę, pieśń” (s. 42).

Mimo, że Autor wliczył tu znaczną ilość różnych form literackich w Biblii, stoi on na stanowisku, że istnieje ich w Piśmie św. jeszcze więcej i trzeba nieustannie je wyszukiwać i przy ich pomocy tłumaczyć Biblię. Tylko tą drogą dojdzie się do odkrycia prawdy biblijnej i uniknie się zarzutu, że Pismo św. przekazuje nam błędną naukę.

Autor podzielił swoją pracę na 4 paragrafy, ale właściwie składa się ona z 2 części. Można by tak powiedzieć: część I (§ 1 i 2) teoretyczna i część II (§ 3 i 4) praktyczna. Niezależnie od przyjęcia w Biblii różnych form Autor słusznie przywiązuje wielką wagę do znajomości środowiska, w którym Biblia powstała czyli do „Sitz im Leben”. Ono także pomaga nam i wyjaśnia zrozumienie trudnych stron Biblii.

Ks. G. Lohfink jest zdania, że wiele opowiadań biblijnych (szczególnie psalmy) mają swój kontekst w kulcie świątynnym (s. 30), i tylko w świetle tego środowiska można je najlepiej zrozumieć i odczytać. Przyjmuje Autor omawianej pozycji także możliwości innych środowisk, w których opowiadania biblijne powstawały, jak np. środowisko dworskie, dwór królewski, instytucje społeczne, rodzina izraelska z szerokim wachlarzem jej codziennego życia itp. Jeśli chodzi o to „Sitz im Leben”, wydaje się, że Autor i to słusznie, największy nacisk kładzie na kontekst świątynny. Nie ulega wątpliwości, że życie poszczególnych rodzin i rodów izraelskich a nawet w wielu wypadkach i całego narodu koncentrowało się wokół świątyni i kultu. Świątynia i kult wyciskały swoje piętno na życiu jednostek i całego narodu.

Z wielkim uznaniem dla Autora należy podkreślić omówione przez niego wybrane przykłady poszczególnych form literackich oraz ich kry-

tykę. Niezwykle wnikliwie i przekonywująco omawia przypowieść proroka Natana 2 Sm 12, 1—7 o owieczce biedaka, opowiadanie dydaktyczne o proroku Jonaszu, sagę o ofiarowaniu Izaaka (Rdz 22, 1—19), bunt Absaloma i inne. Odnośnie N. Testamentu Autor bardzo przekonywująco opisuje aresztowanie Jezusa, scenę Zwiastowania, mowę objawiającą Jezusa z J 8, 12—29 oraz analizę wypowiedzi Mateusza o rozwodach 5, 32.

Zgadzam się z Autorem, że „sama krytyka form i gatunków nigdy nie może rozstrzygnąć problemów historycznych... ma ona pomóc odczytać cel i intencję danego tekstu” (s. 109), ale mam wątpliwości, czy już przez samo określenie do jakiego gatunku literackiego należy interesujące nas opowiadanie (np. przypowieść, saga, poezja, bajka, kronika dworska), czy już to samo nie stwarza pewnych możliwości do wypowiedzenia się na temat historyczności omawianego przez nas opowiadania. Chyba tak! Jeśli stwierdzą ponad wszelką wątpliwość, że opowiadanie o Jonaszu jest opowiadaniem dydaktycznym (s. 59), nie będę uznawał je za wydarzenie historyczne. Także przypowieść o owieczce biedaka z 2 Sm 12, 1—7 pozostanie przypowieścią i niczym więcej. Jeśli uznam J 8, 12—29 za mowę objawiającą Jezusa muszę stwierdzić, że zawiera ona *ipsissima verba* Christi itp.

Reasumując powyższe uwagi należy na zakończenie podkreślić jedno, co zresztą z naciskiem stwierdza sam Autor: w Biblii jest wiele gatunków i różnych form literackich. Przebadanie ich przekracza możliwości jednego człowieka. Nauka odkrywa ich co raz więcej. Jak zatem sobie poradzić z Biblią, żeby przy poznawaniu jej treści nie mieć trudności? Ks. G. Lohfink daje jedną radę: zaleca „regularną i ciągłą lekturę Biblii”, stwierdzając, jakże słusznie: „że nic tak nie wyostreza spojrzenia i nic nie jest tak niezastąpione jak częsta, regularna lektura” (s. 122). Wydaje się, że ta uwaga, bardzo słuszna, może lepiej do różnych gatunków i form literackich pomóc do zrozumienia treści i trudności biblijnych. A więc przez konsekwentną i wytrwałą lekturę zdążajmy do odkrycia właściwej nauki i treści Biblii. Za wszystko, ale szczególnie za tę naukę jesteśmy Autorowi omawianej pracy szczerze wdzięczni.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

RYSZARD RUBINKIEWICZ SDB, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, stron 120.

Ks. R. Rubinkiewicz, kierownik Katedry Literatury Międzytestamentalnej i Nauk Pomocniczych Bibliistyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, od dawna prowadzi badania naukowe w zakresie apokaliptyki żydowskiej. Owocem tych badań jest rozprawa doktorska *de re biblica* na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, pt. *L'Apocalypse d'Abraham* (t. 1—2, Rome 1977) oraz kilka fachowych publikacji w różnych czasopismach i wydaniach zbiorowych w kraju i za granicą. Jego rozprawa habilitacyjna, pt. *Eschatologia Hen 9—11 a Nowy Testament* (Lublin 1984), dotyczy najstarszej apokalipsy apokryficznej, jaką jest Etiopska Księga Henocha.

*Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu* zawiera fachowo opracowane omówienie 56 utworów z tzw. literatury międzytestamentalnej. W krótkim wstępie (s. 11—18) Autor przedstawia pojęcie literatury apokryficznej, liczbę ksiąg apokryficznych, pseudoepigrafię jako zjawisko literackie, zarys historii badań, znaczenie badań, podział ksiąg apokryficznych oraz cel i zakres opracowania. „Celem obecnego opracowania —

stwierdza Autor — jest zaprezentowanie czytelnikowi polskiemu większości znanych apokryfów oraz zwięzłe przedstawienie stanu badań w tej dziedzinie” (s. 18).

Księgi apokryficzne dzieli Autor na pięć kategorii: historie i legendy (10 utworów), opowiadania budujące (6 utworów), pouczenia i przestrogi (13 utworów), pisma poetyckie (5 utworów) i apokalipsy apokryficzne (22 utwory). Prawie przy każdym apokryfie omawia takie zagadnienia: wskazówki bibliograficzne (wydania tekstu, najważniejsze przekłady, opracowania), treść, tytuł, tekst, autor, czas i miejsce napisania, teologia; przy niektórych utworach: język pierwotny i źródła, historyczność opisywanych wydarzeń, związki z księgami biblijnymi oraz relacje do innych ksiąg apokryficznych.

Książka została wydana w starannej szacie graficznej i zawiera bardzo przejrzysty układ materiału. Zagadnienia są potraktowane skrótowo, ale zawierają najważniejsze informacje zgodnie z aktualnym stanem badań literatury międzytestamentalnej. Autor pomija zagadnienia dyskusyjne, które nie są już aktualne lub nie mają większego znaczenia przy sięganiu do apokryfów w studiach biblijnych i teologicznych.

Tytuł ma charakter umowny, dlatego — jak Autor zaznacza we wstępie (s. 12) — nie jest adekwatny. Ks. Rubinkiewicz włącza do publikacji również te pozabiblijne utwory żydowskie z tzw. okresu międzytestamentalnego, które w ścisłym znaczeniu nie są apokryfami, jak: fragmenty dzieł historyków żydowskich (Eupolemos, Teofil, Filon Starszy, Kleodemos Malchas, Artapan, Pseudo-Epolemos oraz Pseudo-Hekatajos), fragmenty literackich ujęć tematów biblijnych przez autorów hellenistycznych (Arystobul, Demetrios, Arysteasz Egzegeta i Ezechiel Tragik), List Arysteasza, Księga starożytności biblijnych Pseudo-Filona, Życie i Maksymy Achikara. Pominał on natomiast apokryficzną księgę 3 Ezdrasza, 5 Ezdrasza i 6 Ezdrasza (wspominając o nich przy 4 Edz), Historię Rechabitów, Ody Salomona, Modlitwę Józefa i Modlitwę Jakuba. Z bogatej literatury dotyczącej Adama omawia: Życie Adama i Ewy, Testament Adama i Apokalipsę Adama, a pomija utwory przekazane przeważnie w wersji ormiańskiej, które w oparciu o materiały żydowskie powstały w środowisku chrześcijańskim (utwory te analizuje J.-B. Frey, *Adam*, DBS I, 106—117. 125—134). Nie omawia on także dzieł, których treść jest nieznana, gdyż zaginęły. Są to: Jannes i Mambres (znamy tylko fragmenty), Eldad i Modad, Ewangelia Ewy (ze względu na tytuł może być zaliczana do apokryfów NT). Z dzieł gnostyckich, mających charakter apokryfów ST, znalezionych w Nag Hammadi, oprócz Apokalipsy Adama można by było uwzględnić: Ewangelię Egipcjan (NHC III, 2; IV, 2), Melchizedeka (NHC IX, 1), Parafrazę Szema (NHC VII, 1) i Trzy stele Seta (NHC VII, 5).

Ponieważ publikacja jest przeznaczona dla czytelnika polskiego, wypadałoby dać bogatszy zestaw bibliografii w języku polskim. Tak np. warto zaznaczyć, że polskie przekłady Modlitwy Manassena (oprócz tłumaczenia A. Suskiego), 3 Ezdrasza i 4 Ezdrasza (wraz z 5 i 6 Edz) obejmuje: Biblia Leopoldy (1561 i dwa kolejne wydania), Biblia Brzeska (1563), Biblia Szymona Budnego (1572), Pismo Święte w przekładzie ks. Jakuba Wujka (1599) w apendyksie do ST umieszczanym w wydaniach do połowy XIX w. i Biblia Gdańska (1632) w dodatku do ST umieszczonym w przedrukach do początku XX w.

Zapewne już po oddaniu maszynopisu do drukarni, wyszło wiele nowszych publikacji na temat apokryfów ST, które nie są odnotowane w opracowaniu ks. Rubinkiewicza. Przy tej okazji warto wskazać na następujące pozycje: *Psalmy Salomona*, przekł. z gr. J. Partyka, STV 22 (1984) fasc. 2, s. 159—180; M. E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen 1984 (tematyczne omówienie literatury międzytestamentalnej na 698 stronach), H. F. D. Sparks (ed.), *The Apo-*

*cryptal Old Testament*, Oxford 1984 (reprint 1987; zawiera przekład 25 apokryfów wraz z wprowadzeniem i objaśnieniami na 990 stronach); M. Black, *The Book of Enoch or I Enoch* (SVTP 7), Leiden 1985; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus*, Vol. III, 1, ed. G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, Edinburgh 1986; *La Bible. Écrits intertestamentaires*, éd. A. Dupont-Sommer, M. Philonenko (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1987 (na 1903 stronach obejmuje francuski przekład pism kumranskich i 19 apokryfów ST wraz z wprowadzeniem i objaśnieniami). Mając na uwadze ożywione zainteresowanie literaturą międzytestamentalną za granicą, należy wyrazić nadzieję, że wkrótce doczekamy się opublikowania, pod redakcją ks. Rubinkiewicza, również polskiego przekładu apokryfów Starego Testamentu.

Warszawa

KS. STANISŁAW MĘDALA CM

G. JERGER, „*Evangelium des Alten Testaments*”. *Die Grundbotschaft des Propheten Deuterijosaja in ihrer Bedeutung für den Religionsunterricht* (Stuttgarter Biblische Beiträge 14), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1986, ss. VII + 470.

Günter Jerger (ur. 1948), referent katechetyczny w diecezji Rottenburg-Stuttgart, napisał pracę na temat możliwości większego spożytkowania tekstów Iz 40—55 w dydaktyce katechetycznej. Praca została podzielona na trzy części. W części pierwszej Autor charakteryzuje orędzie Deutero-Izajasza, które określa mianem „Ewangelii Starego Testamentu”. W części drugiej analizuje rozmaite podręczniki nauki religii od początku XIX w. w poszukiwaniu występowania tam tekstów Dt-Iz. Część trzecia jest przedstawieniem różnych możliwości użycia tekstów Dt-Iz na rozmaitych poziomach katechizacji. Autor zwraca uwagę na możliwości zastosowania wielu pomocy dydaktycznych: graficznych lub audiowizualnych.

Deutero-Izajasz przedstawia dość zwarty model teologiczny, o czym można było się przekonać na IV Colloquium biblijnym, jakie odbyło się w Wiedniu w 1986 r. (zob. sprawozdanie w bieżącym zeszycie RBL), a które było poświęcone interpretacji Dt-Iz w NT. G. Jerger pod wpływem — jak sam wyznaje (s. 2) — wykładów A. Deisslera, który zwracał uwagę na kerygmatyczne wartości ST, opracował niejako przewodnik metodyczny dla lepszego zrozumienia tekstów Dt-Iz we współczesnej praktyce dydaktycznej. Warto byłoby zapoznać się z jego propozycjami, ażeby móc to przetransponować na polski grunt katechetyczny.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

NORTHROP FRYE, *The Great Code. The Bible and Literature*, Ark Paperbacks, London—Melbourne—Henley 1983, ss. XX + 261.

N. Frye jest profesorem uniwersytetu w Toronto od 1939 r. Jako wybitny historyk literatury wykładał również na uniwersytetach: Harvard, Princeton, Columbia, Berkeley, Cornell i Oksford. Otrzymał ok. trzydziestu honorowych doktoratów i odznaczeń akademickich. W Polsce nie jest za bardzo znany, spotkałem tylko jedno tłumaczenie jego artykułu: *Symbol jako motyw i znak*, w „Archiwum z Teorii Literatury i Metodologii Badań Literaturnych” z. 2, 1968, wyd. KUL.

Tytuł jego książki *The Great Code* został zainspirowany stwierdzeniem Williama Blake'a: „Stary i Nowy Testament są wielkim kodem sztuki”.



N. Frye w omawianej książce przedstawia Biblię jako istotne źródło natchnienia dla literatury angielskiej. Nie sposób zrozumieć całej zachodniej literatury bez znajomości Pisma Świętego.

Książka została podzielona na dwie części, które tworzą jak gdyby lustrzane odbicie: autor użył określenia „the double mirror pattern” pragnąc w ten sposób określić stosunek dwóch części pracy do siebie. Część pierwsza zatytułowana „Porządek słów” obejmuje rozdziałami takie zagadnienia, jak: język, mit, metafora, typologia. Część druga nosząca tytuł „Porządek typów” jest odwróceniem poprzedniego ciągu zagadnień: typologia, metafora, mit, język. Uzyskał w ten sposób Frye interesujące doświadczenie do problematyki: po przedstawieniu pewnych problemów krytyki literackiej odnosi je do konkretnych przykładów biblijnych. Praca jest niezmiernie interesującą próbą spojrzenia — nie konwencjonalnego zresztą! — na literackie tworzywo Biblii. Nie ze wszystkimi tezami autora mógłby się chyba zgodzić egzegeta, ale nie wymagajmy od eseju literackiego drobiazgowości warsztatu naukowego.

Czytelnik polski i katolicki mógłby wysunąć dwa zastrzeżenia: 1° w zasadzie przykłady odnoszą się do kręgu literatury zachodniej, zwłaszcza anglojęzycznej (nie wspomnieć np. o Dostojewskim to chyba duży brak dla pracy traktującej o Biblii i literaturze!), 2° autor przyjmując protestancki kanon ksiąg biblijnych (nie można go winić za to, że jest protestantem), używa nazwy „apokryfy” na określenie siedmiu ksiąg deuterokanonicznych Starego Testamentu, co z punktu widzenia ekumenicznego — zwłaszcza po ustaleniach edytorskich z 1968 r. — jest już anachronizmem.

Mając na uwadze te zastrzeżenia można wynieść wiele korzyści z lektury tej książki. Dobrze byłoby zapoznać polskiego czytelnika z tłumaczo-nymi choćby fragmentami tej wartościowej pracy.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

KS. ROMAN KRAWCZYK, *Sprawy ludzkie w Biblii*, Siedleckie Wydawnictwo Diecezjalne Sw. M. Kolbego, Siedlce 1986, str. 205.

Autor omawianej książki niejednokrotnie podejmował tematykę spraw ludzkich w Biblii.

Celem niniejszej pozycji jest ukazanie i wyjaśnienie problemów człowieka współczesnego w oparciu o Biblię. Książka R. Krawczyka składa się z trzynastu rozdziałów. Rozważając treść i cel życia ludzkiego Autor podkreśla, iż życie człowieka jest darem i każdy ponosi odpowiedzialność za ten dar, co wynika z godności „obrazu Bożego”, którym został obdarzony przez Stwórcę. Człowiek współczesny odczuwa ogarniający go chaos moralny, pyta zatem z niepokojem o dokładną drogę do świętości, pyta o prawo do radości i szczęścia. Treść kolejnego rozdziału stanowi rozważanie o tragizmie ludzkiej egzystencji, o istocie cierpienia i śmierci. Autor wskazuje na pozytywny wymiar cierpienia, może ono być środkiem do nawrócenia i oczyszczenia. Śmierć to „miejsce spotkania wszystkich istot żywych” (Hi 30, 23). Na szczególną uwagę zasługuje światło rzucone na pracę w życiu ludzkim. Człowiek stworzony na „obraz Boży” podobnie jak On działa. Zatem życie człowieka ma sens nadany przez Stwórcę. „Dzieła ludzkie zostaną odnalezione” (2 P 3, 10) oraz „wraz z ludźmi pójdą ich czyny” (Ap 14, 13; 20, 12). Wyznaczony przez Boga cel ludzkiej pracy to panowanie nad światem stworzonym, zdobywanie ziemi i czynienie jej sobie poddaną. Poddanie to oznacza działanie przekształcające, zmierzające od chaosu do kosmosu, od bezładu do ładu. Bóg nakazuje człowiekowi chronić jego naturalne środowisko życia, jako że „jesteśmy przechodnikami

i pielgrzymami" (1 Kor 29, 15) i nie możemy w spadku zostawić pustkowi i beżładu.

Ponadto ks. R. Krawczyk w swojej książce omawia zagadnienia: kultu w życiu jednostki i społeczeństw, rozumienia pojęcia „nowe niebo i nowa ziemia”, natury, pozycji, roli i zadań kobiety oraz istoty małżeństwa. Uwieńczeniem rozważań jest wyczerpująca refleksja nad Dekalogiem widzianym jako „Ewangelia” Starego Testamentu. Autor mówi o Bogu i Jego orędziu skierowanym do człowieka, jako o Tym, któremu zależy na wolności człowieka. Istotę przykazań określa „credo Izraela”, zdanie wprowadzające w Dekalog „Ja Jestem Jahwe, twój Bóg który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (Wj 20, 2).

Wielka wartość omawianej pozycji jest bezsprzeczna, bowiem poza niezwykle trafnie dokonanym wyborem omawianych problemów, ich aktualnością, Autor jako bazę swoich rozważań przyjmując teksty hebrajskie oraz uwzględnia dorobek biblijny literatury światowej (około 300 pozycji). Analizując treść wybranych tekstów ks. R. Krawczyk przedstawia je w szerokim kontekście, „uwzględniając egzegezy wielu autorów zawsze sam zmierza do prezentacji swojej własnej egzegezy tekstu. Godny uwagi jest fakt dużej przejrzystości w stawianiu i wyjaśnianiu problemów, nie pomnażanie wątpliwości, lecz rozwiewanie ich. Można byłoby ją wzbogacić jeszcze w wykaz cytowanych tekstów biblijnych oraz bibliografię.

Poznań

WIESŁAWA HORST

FOLIA ORIENTALIA, vol. XXIII, 1985—1986.

Recenzowany tom zawiera ciekawe i wartościowe pozycje, którymi winien zainteresować się biblista.

P. Auffret (Francja) pisze o strukturze literackiej Ps 103. Chciałoby się budowę tego Ps można lepiej zaobserwować w porównaniu z Ps 104. Taka struktura służy lepiej do wyrażenia myśli teologicznej.

E. Lipiński (Leuven) omawia dwujęzyczną (grecko-palmyreńską) inskrypcję z Palmyry, odkrytą w 1881 r., a znajdującą się obecnie w leningradzkim Ermitażu, znaną pod nazwą „Taryfy Palmyreńskiej”. „Taryfa” ta została wyrzyta na czterech tablicach wapiennych w r. 137 na polecenie senatu palmyreńskiego, lecz zawiera treści o wiele wcześniejsze, bo z połowy I w.

T. D. Proffitt (USA) przedstawia wydarzenie Exodus w ramach nowego gatunku literackiego: ruchu odrodzenia (a revitalisation movement), który zapożyczony od amerykańskiego antropologa A. F. C. Wallace'a zajmującego się kulturą północnoamerykańskich Irokezów. Według tej koncepcji, Exodus był świadomym, zamierzonym i zorganizowanym ruchem zmierzającym do ożywienia kultury i religii Hebrajczyków. Byłaby to najwcześniejsza znana w historii rewitalizacja grupy społecznej. Jeszcze jedna próba socjologizacji danych biblijnych!

Ks. S. Mędała przedstawia zarys problematyki kumrańskiej w piśmiennictwie polskim, co uczynił komunikatem wygłoszonym na XII Kongresie IOSOT w Jerozolimie w 1986 r. Zarys ten został uzupełniony bibliografią polską na temat Qumran, którą sporządził b. starannie Z. J. Kąpera.

Cały tom jest dedykowany wybitnemu arabiście prof. Tadeuszowi Lewickiemu z okazji nadania mu doktoratu h.c. przez Uniwersytet Wrocławski w 1986 r.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL