

Antoni Tronina, *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament III, Częstochowa: Edycja Św. Pawła 2006, ss. 486.

Komentarz do Księgi Kapłańskiej Pięcioksięgu autorstwa ks. prof. Antoniego Troniny jest pierwszą pozycją w całej serii komentarzy biblijnych do poszczególnych ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Autorzy podjętego dzieła stawiają sobie wielce ambitny plan tworzenia opracowań w tej serii, których odbiorcami są nie tylko inni egzegeci, lecz również szeroki krąg osób zainteresowanych Pismem św. i zaangażowanych w przekaz jego treści. Pomimo tak szeroko zdefiniowanego kręgu odbiorców, komentarze te mają być „metodycznie wszechstronne, uwzględniające filologię, analizę literacką, historię powstawania tekstu, tło historyczne i archeologiczne, teksty paralelne biblijne i pozabiblijne” (Wstęp, s. 9). Już samo wymienienie powyższych ambitnych zamierzeń we wstępie do komentarza ks. prof. Troniny, napisanym przez zespół redakcyjny, może spowodować lekki dreszcz niepewności u potencjalnych odbiorców tego rodzaju dzieła. Zespół redakcyjny w dalszej części wywodu słusznie jednakże podkreśla, że główna odpowiedzialność za dostępność i zrozumiałość zawitych niekiedy wywodów egzegetycznych spoczywa właśnie na odpowiedniej prezentacji przez autora komentarza, którego praca powinna drogę do zrozumienia tekstu „wyrównać i uczynić łatwiejszą dla innych”. Celem poniższej recenzji jest zobrazowanie jak tego rodzaju zamierzenia zespołu redakcyjnego zostały zrealizowane przez jednego z jego członków.

Komentarz ks. Troniny podzielony jest na trzy części. Pierwszą część stanowi wprowadzenie literacko-historyczne do Księgi Kapłańskiej; dalej następuje główna część komentarza zawierająca tekst tłumaczony z hebrajskiego i komentarz do tegoż tekstu. Ostatnia część ukazuje w zarysie główne tematy teologii kapłańskiej opracowane na podstawie treści samej księgi. Bibliografia obficie przedstawia teksty źródłowe i pomocnicze, komentarze do księgi oraz opracowania ogólne; natomiast bibliografia do poszczególnych sekcji literackich podana jest w tekście komentarza na końcu omawianej perykopy. Dwa indeksy, jeden zawierający skrośnik autorów, drugi z cytowanymi tekstami biblijnymi zamyka całe dzieło.

Struktura literacka Księgi Kapłańskiej przedstawiona jest w kontekście całego Pięcioksięgu z naciskiem położonym na lekturę synchroniczną tekstu świętego (s. 28-36). Struktura linearno-progresywna Pięcioksięgu dotyczy biografii Mojżesza i przedstawienia Izraela w drodze do ziemi obiecanej, natomiast w strukturze koncentrycznej

Księga Kapłańska zajmuje centralne miejsce. Kontekst bliższy Księgi Kapłańskiej (Wj 25-40 oraz Lb 1, 1-10, 10) nie zawiera żadnych praw kultowych, które by dotyczyły stałego rytuału, lecz jedynie wskazania co do budowy świątyni (Wj 25-40) oraz pouczenia odnośnie do wędrówki przez pustynię (E. Blum). Teksty te stanowią więc ramę literacką dla zbioru praw kultowych zawartych w Księdze Kapłańskiej. Z punktu widzenia synchronicznego uzupełnionego o podejście diachroniczne tekst Księgi Kapłańskiej, na który składają się wyłącznie mowy Boga, dzieli się na siedem części zgodnie z założeniem redaktora księgi: 1. Rytuał ofiar (rozdz. 1-5; dodatek: 6-7); 2. Ustanowienie kapłaństwa (rozdz. 8-10); 3. Przepisy o czystości rytualnej (rozdz. 11-15); 4. Krew przebłagania (rozdz. 16-17); 5. Prawo świętości (rozdz. 18-20); 6. Świętość kapłańska (rozdz. 21-22); 7. Czasy święte 23-26; dodatek: 27). Podstawą tego podziału synchronicznego jest formuła „Pan rzekł do Mojżesza”, która powraca aż trzydzieści sześć razy w tekście księgi. Podstawą podziału na siedem części są jednak inne elementy formalne, jak podobne streszczenia kończące daną sekcję literacką (7, 37 n.; 15, 32 n.), powtórzone zdania względne z wymienieniem góry Synaj (7, 38; 27, 34), perykopy parenetyczne kończące sekcje (20, 22; 22, 31; 25, 18; 26, 3. 14; 20, 26; 22, 33; 25, 38; 26, 12. 45). Dyskusja na temat diachronicznego podziału księgi przedstawiona jest przez autora komentarza w punkcie trzecim wstępu (nazwa, czas powstania i autorstwo Kpł, s. 37-40) z wyraźną preferencją egzegezy synchronicznej. Ta preferencja pozwala ks. prof. Troninie nadać całemu komentarzowi rys głęboko teologiczny, który wyraża się już w ostatnim rozdziale wstępu, gdzie ukazana jest struktura teologiczna Księgi Kapłańskiej (s. 54-59). Centralną częścią tej struktury są rozdziały 16-17, czwarty, środkowy element podziału literackiego, które zawierają opis pojednania z Bogiem poprzez kult ofiarniczy. Cała trzecia Księga Pięcioksięgu jest odczytana w komentarzu w kontekście kanonu chrześcijańskiego, gdzie teksty Starego Testamentu pozwalają na lepsze zrozumienie teologii Nowego Testamentu. Wspólnym elementem natomiast z egzegezą żydowską jest poważne traktowanie sensu literalnego tekstu świętego oraz twierdzenie, że pełny sens tekstu odczytujemy z kanonicznego kontekstu całości (s. 59).

Synchroniczna więc i kanoniczna lektura Księgi Kapłańskiej jest elementem wiodącym w całości komentarza i prowadzi do kończenia jego poszczególnych sekcji paragrafami zatytułowanymi „Wypełnienie,” w których omawiana problematyka przedstawiana jest w kontekście Nowego Testamentu i jego teologii. Sama natomiast struktura komentarza do poszczególnych perykop dzielona jest tradycyjnie na przedstawienie: a) tłumaczenia tekstu i elementów krytyki tekstualnej; b) kontekstu perykopy i jej struktury; c) egzegezy, czyli przedstawienia rozumienia treści poszczególnych wersów, oraz d) odniesienia treści perykopy to nauki Nowego Testamentu. Komentarz przeplatany jest dziewięcioma ekskursami szerzej omawiającymi zagadnienia teologii kapłańskiej ukazane w kontekście biblijnym i historycznym.

Ponieważ jest rzeczą niemożliwą omówienie tak bogatej treści przedstawionej w samej Księdze Kapłańskiej i w prezentowanym komentarzu, chciałbym się skupić na problematyce ostatniej, siódmej części księgi, mianowicie na kalendarzu liturgicznym. Począwszy od czasów sumeryjskich, w trzecim tysiącleciu przed Chr., cywilizacja babilońska stosowała kalendarz księżycowo-słoneczny oparty na naturalnych okresach wyznaczanych przez ruchy słońca i księżyca. Miesiąc kalendarzowy (*akkad.*

arhu) był rozumiany jako okres pomiędzy kolejnym pojawieniem się nowego księżyca na nocnym niebie. Nowa faza księżycowa, czyli początek nowego miesiąca, liczyła się od momentu gdy po okresie całkowitej nieobecności na nocnym niebie, sierp księżyca pojawiał się krótko na zachodnim horyzoncie tuż po zachodzie słońca. Okres jednej lunacji, czyli jednego miesiąca w precyzyjnych obliczeniach babilońskich, był nie krótszy niż 29 dni i nie dłuższy niż 30 dni. Rok (akkad. *šattu*) w kalendarzu babilońskim rozpoczynał się na wiosnę miesiącem zwanym *Nissanu* i był obliczany w oparciu o cykliczny powrót słońca do tej samej stałej gwiazdy w określonej konstelacji. Oprócz miesiąca i roku, trzecią jednostką czasu był dzień (akkad. *ūmu*) określany jako czas pomiędzy sukcesywnymi zachodami słońca¹. Dokładna analiza systemu kalendarzowego w Babilonii jest możliwa dzięki obfitym materiałom dostępnym na zachowanych tabliczkach glinianych.

Teksty biblijne ST dostarczają niewielu danych dotyczących kalendarza w Izraelu, a większość informacji zawiera się w źródle kapłańskim. Stary Testament nie dostarcza współczesnemu czytelnikowi dokładnych danych pozwalających przeanalizować rodzaj stosowanego kalendarza i sposób jego używania. Z okresu wczesnoizraelskiego przetrwały nazwy miesięcy używanych w Kanaanie (*'ābīb* [Wj 13, 4; 23, 15; 34, 18; Pwt 16, 1]; *ziw* [1 Krl 6, 1. 37]; *'ētānīm* [1 Krl 8, 2]; *bûl* [1 Krl 6, 38]); teksty z okresu powygnaniowego wskazują, że Żydzi przejęli nazwy miesięcy z języka akkadyjskiego (nisan [Ne 2, 1; Est 3, 7, „pierwszy”]; siwan [Est 8, 9, „trzeci”]; elul [Ne 6, 15]; kislew [Ne 1, 1; Za 7, 1, „dziewiąty”]; tebet [Est 2, 16, „dziesiąty”]; szebat [Za 1, 7, „jedenasty”]; adar [Ezd 6. 15; Est 3, 7. 13; 8, 12; 9, 1. 15. 17. 19. 21, „dwunasty”). Natomiast źródło kapłańskie Pięcioksięgu posługuje się numerami jedynie na określenie dni miesiąca i poszczególnych miesięcy w roku. Dane te są ściśle powiązane z kalendarzem liturgicznym i odnoszą się do celebracji poszczególnych świąt liturgicznych. Powiązanie pomiędzy kalendarzem a celebracją liturgiczną jest stałym elementem kultury starożytnej Mezopotamii. Innymi słowy, rachuba czasu była podstawą ustalania dni świątecznych i miała wpływ na kształtowanie pojęć religijnych o strukturze czasu i jego religijnego wymiaru.

Teksty źródła kapłańskiego Pięcioksięgu świadczą o ukształtowanym systemie świąt celebrowanych w cyklu rocznym, rozpoczynającym się na wiosnę, tak jak kalendarz babiloński. Poniższa lista świąt występujących w źródle kapłańskim przedstawiona jest według porządku miesięcy w roku.

a) W pierwszy dzień każdego miesiąca przypada ofiara całopalna i pokarmów (nów księżyca, początek miesiąca): Lb 28, 11-15.

b) W pierwszym miesiącu roku obchodzi się święto Paschy, które według Wj 12, 2 powinno być celebrowane w pierwszym miesiącu nowego roku. Baranek paschalny był wybierany dziesiątego dnia pierwszego miesiąca, a składany w ofierze czternastego dnia pierwszego miesiąca (Wj 12; Kpł 23, 5; Lb 9, 1-5; Lb 28, 16; por. Joz 5, 10).

c) Pierwszego miesiąca roku, przez siedem dni, począwszy od dnia piętnastego, obchodzono święto niekwaszonego chleba, nazywane świętem Przaśników (Wj 12,

¹ Por. F. X. K u g l e r SJ, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, t. II, Münster 1924; O. N e u g e b a u e r, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, t. III, Berlin 1975.

18-19; Kpł 23, 6-8; Lb 28, 17-25). W czasie tego święta kapłan ofiaruje czy też dokonuje gestu kołysania snopem zboża (Kpł 23, 9-14; jęczmień, por. 7, 30), co datowane jest na dzień po szabacie (Kpł 23, 11). Zdanie to jest dosyć ważne, bo od tego dnia należało odliczyć siedem tygodni, po upływie których, „nazajutrz po siódmym szabacie”, celebrowano święto Tygodni (Kpł 23, 15-16).

d) Czternastego dnia drugiego miesiąca drugie święto Paschy było wyznaczone dla tych, którzy stali się nieczyści przez kontakt z martwym ciałem człowieka lub też dla tych, którzy odbywali długą podróż (Lb 9, 6-14; por. 2 Krn 30, 1-22).

e) W dzień przypadający po siódmym szabacie od gestu kołysania snopem zboża w czasie święta niekwaszonego chleba celebrowano święto Tygodni (Kpł 23, 15-16; Lb 28, 26-31). Było to drugie święto po święcie Paschy powiązane z pielgrzymką do świątyni (por. Pwt 16, 9-12). Trwało ono tylko jeden dzień. Ponieważ tekst Księgi Kapłańskiej przy opisie gestu kołysania nie precyzuje od którego szabatu należało rozpocząć liczenie siedmiu szabatów, w późniejszej tradycji rabinackiej dochodziło na tym tle do poważnych sporów. Tradycja biblijna nie wyznacza jednoznacznie miesiąca i dnia tego święta. Od sposobu liczenia dni w celu wyznaczenia tego święta nazywano je w późniejszych tekstach biblijnych Pięćdziesiątnicą (Tb 2, 1; 2 Mch 12, 32; Dz 2, 1).

f) W pierwszy dzień siódmego miesiąca – według Kpł 23, 23-25 – należało proklamować dzień odpoczynku obwieszony dęciem w trąby i połączony ze świętym zgromadzeniem (por. Lb 29, 1-6). Te celebracje są prawdopodobnie dodatkiem do ofiar liturgicznych składanych w pierwszy dzień każdego miesiąca, o których mówi Lb 28, 11-15. Dzień ten nie jest w Biblii nazywany „początkiem nowego roku”, choć przybrał on ostatecznie takie znaczenie.

g) Dziesiątego dnia siódmego miesiąca przypadał dzień Przebłagania (Kpł 16, 29; 23, 27; Lb 29, 7). Pełny opis złożonego rytu tego dnia, połączonego z odpoczynkiem i postem, przedstawia Kpł 16. W strukturze literackiej Kpł i całego Pięcioksięgu, proponowanej przez ks. prof. Troninę i innych egzegetów, opis tego święta zajmuje centralne miejsce, trudno jednakże tej symetrii dopatrzeć się w umieszczeniu święta w kapłańskim kalendarzu liturgicznym. Naczelną rolę w liturgii dnia Pojednania odgrywa arcykapłan.

h) Piętnastego dnia siódmego miesiąca rozpoczynano Święto Namiotów, które trwało przez siedem dni, pierwszego zaś i ósmego dnia obchodzono uroczysty szabat (Kpł 23, 34-36. 39-43; Lb 29, 12-34). Budowane namioty są pamiątką pobytu Izraela na pustyni.

Powyższy przegląd dni świątecznych w źródle kapłańskim pomaga czytelnikowi zauważyć prostą i podstawową zasadę wyznaczania dni świątecznych przez kalkulację arytmetyczną, której owocem jest liczbowe określanie dni przypadających świąt. Stary Testament nie przekazuje czytelnikowi żadnych wiadomości w jaki sposób były w Izraelu prowadzone astronomiczne kalkulacje arytmetyczne obliczające ruchy słońca i księżyca w celu ustanowienia kalendarza świeckiego i religijnego. Nie wiemy też, wbrew hipotezom niektórych egzegetów, czy Izrael posługiwał się zarówno kalendarzem słonecznym jak i księżycowym w liturgii oraz w życiu codziennym (por. Tronina, s. 407). Babilońskie źródła języka akkadyjskiego przekazały nam obfitą literaturę astronomiczną, gdzie począwszy od siódmego wieku przed Chr.

rozwija się arytmetyczna kalkulacja astronomiczna, która osiąga wysoki stopień precyzji matematycznej w czwartym i trzecim wieku przed Chr. Teksty apokryficzne ST pozwalają nam z całą pewnością ustalić, że proste kalkulacje arytmetyczne w babilońskim systemie sześćdziesiątnym były znane i stosowane w edukacji kapłanów lewickich właśnie na przełomie czwartego i trzeciego wieku przed Chr. Mówi o tym apokryficzna *Księga Wizji Lewiego* zachowana w manuskryptach z Qumran i z innych miejsc basenu Morza Śródziemnego. Ponadto astronomiczna część apokaliptycznej *Księgi Henocha* (1 Hen 72-82) zawiera proste kalkulacje astronomiczne dotyczące słońca i księżyca, inspirowane przez babilońską tradycję astronomiczno-astrologiczną zawartą w dziele nazywanym po sumeryjsku MUL.APIN. Jakkolwiek wpływ kultury babilońskiej na pojęcia kalendarzowe Izraela jest niezaprzeczalny, teksty biblijne nie pozwalają żadną miarą rozstrzygnąć jaką formę kalendarza stosowali Żydzi, opartą na księżycu, tak jak jest to w tradycji rabinackiej po dzień dzisiejszy, czy też opartą na schematycznym kalendarzu słonecznym, złożonym z 364 dni, o którym mówi *Astronomiczna Księga Henocha*.

Kilka słów krytyki komentarza ks. prof. Troniny przedstawione jest poniżej w celu wywołania dyskusji nie po to, by umniejszyć wartość samego dzieła, przygotowanie którego pochłonęło niewątpliwie wiele czasu oraz pracy i wydało wspaniały owoc. Ostatni artykuł w sekcji komentarza poświęconej głównym tematom teologicznym księgi zatytułowany jest „Dzień ósmy – zapowiedź Eucharystii” (s. 434-440). Tytuł ten sugeruje, że w Księdze Kapłańskiej dzień ósmy połączony jest w sposób szczególny z ofiarą dziękczynienia za doznane ocalenie, wyrażaną przez termin hebrajski *tōdāh*, tłumaczony przez Akwilę greckim *eucharistia* (Kpł 7, 12; Ps 26, 7; 42, 5; 50, 14; 69, 31; 100, 1; 107, 22; 147, 7; Am 4, 5; Jr 30, 19). Jednakże termin hebrajski *tōdāh* występuje jedynie trzy razy w Księdze Kapłańskiej (Kpł 7, 12. 13. 15) jako jeden z rodzajów ofiary komunijnej, w żadnym jednak z trzech miejsc nie ma mowy o składaniu tej ofiary w dniu ósmym. Czytając dalej rozdział „Dzień ósmy – zapowiedź Eucharystii” autor, odwołując się do występującego w innych księgach ST terminu *tōdāh*, buduje teologię tego gestu ofiarniczego, ale żaden z wymienionych tekstów nie łączy tej ofiary z dniem ósmym. Jeżeli więc uznamy, że *tōdāh* jest typologiczną zapowiedzią ofiary eucharystycznej NT, to jednak typologia dnia ósmego jest w tym kontekście nieuzasadniona.

Należy również wydobyć kontrowersyjne stwierdzenie autora komentarza, że „kalendarz liturgiczny Izraela wyrasta jednak niejako poza ramy czasowe poprzez liczne wzmianki o „dniu ósmym” (s. 434). Jeśli liczba dni tygodnia oraz instytucja roku szabatu i jubileuszowego opierają się na cyfrze siedem, ósmy dzień, według ks. prof. Troniny, jest wyjściem poza tę strukturę, a więc wyjściem poza czas. Uważam to stwierdzenie za raczej trudne do przyjęcia, bo jeśli inne dni święte, jak na przykład dzień Jom Kippur (dziesiąty dzień miesiąca siódmego, Kpł 16, 29; 23, 27), wypadają poza schematem liczby siedem, czy znaczy to, że ich celebrowanie jest również wyjściem poza ramy czasowe? Ponadto dzień ósmy w Księdze Kapłańskiej nie ma wartości symbolicznej. Przykłady cytowane przez ks. prof. Troninę nie są przekonujące: wezwania Aarona przez Mojżesza po siedmiu dniach przygotowania (Kpł 9, 1); „święte zwołanie” dnia ósmego (Kpł 23, 26. 39); obrzezanie dnia ósmego (Kpł 12, 3); oczyszczenie z trądu (Kpł 14, 10. 23); oczyszczenie z wszelkiej

nieczystości cielesnej przez złożenie ofiary (Kpł 15, 14. 29) itd. Przykłady te wskazują, że poszczególne czynności liturgiczne odbywały się w dniu ósmym, lecz tekst Księgi Kapłańskiej w żadnym wypadku nie nadaje temu dniowi wartości symbolicznej. Bardziej stosowne przy odwołaniu się do egzegezy typologicznej NT byłoby zwrócenie uwagi na ósmy dzień jako dzień, w którym Chrystus zmartwychwstaje, jednakże teksty ewangeliczne nie nazywają tego dnia dniem ósmym, lecz pierwszym dniem nowego tygodnia (Mt 28, 1; Mk 16, 2; Łk 24, 1; J 20, 1); cyfra „osiem” w NT nie jest więc nawet powiązana z niedzielą jako dniem zmartwychwstania. Należałoby więc chyba z typologii dnia ósmego w stosunku do ofiary eucharystycznej i dnia zmartwychwstania raczej zrezygnować.

Jeśli omawiane dzieło zwrócone jest również do bardziej wymagających egzegetów, byłoby rzeczą pożądaną umieścić indeks literatury akkadyjskiej, apokryficznej oraz rabinackiej, które to są obficie cytowane w tekście komentarza. Dla łatwiejszej orientacji w zakresie stosowanych terminów indeks omawianych terminów hebrajskich ułatwiłby odniesienie do tych miejsc w komentarzu, gdzie terminy te są szerzej omawiane.

Transliteracja terminów hebrajskich stosowana jest z rygiem właściwym wytrawnym egzegetom, do jakich niewątpliwie należy ks. prof. Tronina. Jednakże jest rzeczą wskazaną, aby odróżnić w transliteracji terminów hebrajskich pomiędzy grafemem wskazującym w systemie masoreckim na wymawiane *szewa* a grafemem oznaczającym ultrakrótką samogłoskę *hatep segol*; w transliteracji komentarza te dwie samogłoski oddawane są przez ten sam grafem (ě).

Przykłady błędów w transliteracji: *szewa quiescens* transliterowana jako *mobile* (30, 34: *wajědabbēr*); opuszczenie spółgłoski w transliteracji (Alef – 35: *Jiśrā ēl*); błędna transliteracja, kilka przykładów: (158, 168: *kōl* zamiast *kol*; 170: *lašē't* zamiast *lāšē't*; 215: *tenupa* zamiast *tēnûpā*; 221: *habbajt* zamiast *habbajit*; 248: *'achat* zamiast *'ahat*); transliteracja *yod* w funkcji *mater lectionis* jako spółgłoski (183: *běgādājw*, *'al-kappājw*).

Henryk Drawnel SDB
Instytut Nauk Biblijnych KUL

Francesco Bianchini, *L'Elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della περιαιτολογία nel contesto di Filippesi 3, 1–4, 1*, AnBib 164, Roma: Editrice PIB 2006, ss. 322 (z indeksami).

Publikacja F. Bianchiniego jest kolejną rozprawą doktorską, zamieszczoną w AnBib, której promotorem był J.-N. Aletti. W ostatnim czasie prawie każdego

roku ukazuje się w tej serii praca doktorska napisana pod kierunkiem tegoż profesora. Świadczy to o umiejętności zainspirowania młodych badaczy problematyką Pawłową i o umiejętnym ich pokierowaniu.

Praca składa się ze wstępu, czterech rozdziałów, zakończenia, wykazu skrótów, bibliografii oraz z dwóch indeksów (autorów i cytatów). Cel poszukiwań odzwierciedla jasno podtytuł. Chodzi o zastosowanie przy analizie fragmentu Flp znanej w starożytności formy literackiej, zwanej περιαιτολογία, co można przetłumaczyć jako pochwała samego siebie. Główny tytuł studium odślania natomiast końcowy wynik badań. W rozdziale I Autor poddaje analizie jeden wiersz ze studiowanego fragmentu, tj. 3, 17, który uznaje za klucz do zrozumienia całego tekstu. W rozdziale II dzieląc na bazie formy literackiej Flp 3, 1–4, 1 Bianchini studiuje dwie jednostki (3, 4b-14. 15-16), w których dochodzi do głosu osoba apostoła Pawła jako model do naśladowania przez Filipian. W kolejnym rozdziale zajmuje się w. 2-4a. 17-21, w których jest mowa o przeciwnikach Filipian i Apostoła. W ostatnim rozdziale umieszcza studiowany fragment, tj. 3, 1–4, 1, w kontekście całego Listu. Wcześniej jednak zajmuje się dwoma nie studiowanymi jeszcze wierszami, tj. 3, 1 i 4, 1, które tworzą „oprawę” tekstu.

Ocenę monografii Bianchiniego należy zacząć od zastosowanej metody. W starożytności odwoływano się w ramach retoryki do formy literackiej, zwanej περιαιτολογία. Była ona pochwałą piszącego lub mówiącego, który – choć czynił to niechętnie – uznawał w danej chwili za konieczne ukazanie siebie jako wzorca do naśladowania. Wychodząc od 3, 17 Autor dochodzi do wniosku, że ten gatunek literacki stanowi klucz do zrozumienia całego fragmentu. Paweł stawia siebie za wzór do naśladowania. Nie ma to być kopiowanie jego życia, lecz zaczerpnięcie od niego modelu tegoż życia, czyli przedkładanie Chrystusa ponad wszystko. Aby uzmysłowić tę prawdę adresatom Apostoł ucieka się do pochwały samego siebie w opisie tego, co stanowiło dla niego wcześniej wartość (i mogłoby jeszcze nią być), a czego się wyrzekł. Jeżeli ma rację Bianchini, że 3, 17 stanowi klucz do odczytania całego fragmentu, znaczy to, że przesłanie 3, 1–4, 1 jest etyczne. W pierwszej kolejności forma περιαιτολογία wskazuje na pochwałę, czyli na rodzaj mowy zwany w starożytności epidyktycznym (łac. demonstratywny), w której chwalono lub ganiono. Autor słusznie stwierdza, że zastosowana forma nie stanowi ostatecznego celu Pawłowej wypowiedzi, gdyż tym jest pokazanie adresatom tego, co mają czynić. Ostateczny cel jest protreptyczny (łac. deliberatywny), czyli etyczny (pareneza). Zastosowana przez Pawła περιαιτολογία służy wyższemu celowi.

Przychyłamy się do wniosku Bianchiniego – tym bardziej, że sam zastrzega się, iż jest to – obok innych – jedna z możliwych interpretacji fragmentu Flp. Uwaga krytyczna dotyczy niekonsekwencji w stosowanej terminologii. Dzięki rzymskiej edukacji, która przejęła retorykę grecką, mamy dwie palety nazewnictwa. Nie ma nic złego w posługiwaniu się raz nazewnictwem greckim, raz łacińskim, ale razi nieco używanie w jednym fragmencie terminologii w części greckiej, a w części łacińskiej, czyli zestawianie np. terminu „epidyktyczny” z „deliberatywny” (np. s. 45 czy 253). Druga uwaga stanowi wątpliwość, czy Autor nie wykluczył zbyt pośpiesznie w studiowanym fragmencie innego gatunku retorycznego, jakim jest diatryba. Wyrażna obecność w tekście przeciwników Apostoła i Filipian każe się zastanowić, czy nie

mamy przypadkiem do czynienia z jednoczesnym użyciem obydwu form. Zgadza się jednak, że περιавтоλογία odgrywa istotną rolę.

W rozdziałach II i III mamy do czynienia z drobiazgową analizą retoryczno-literacką, w ramach czego Autor omawia najważniejsze kwestie teologiczne, jak np. temat usprawiedliwienia. W pierwszym z dwóch wspomnianych rozdziałów Bianchini dochodzi do wniosku, że w zastosowanej przez Pawła formie retorycznej περιавтоλογία chodzi o pochwałę wygłoszoną przez Apostoła na swój temat, która jednak opiera się na nowej tożsamości, jaką uzyskał w Chrystusie. Różnica względem starożytności polega na tym, że Apostoł używa tej formy, aby uwagę z siebie przerzucić na Chrystusa. W ten sposób tworzy nową formę wypowiedzi. Nasuwa się pytanie, czy nie można było dojść do powyższego wniosku krótszą i jednocześnie równie pewną drogą. Wydaje się, że część informacji nie jest do tego konieczna.

W rozdziale III Autor studiuje pochwałę Pawła w relacji do postawy jego przeciwników, jak również Filipian. Omawiane tu teksty stanowią drugi biegun zastosowanej przez Autora formy retorycznej περιавтоλογία. Zadaniem mów demonstracyjnych czy epidyktycznych jest nie tylko chwalenie tego, co dobre, lecz również ganień tego, co złe. W tę optykę wpisują się oponenti Pawła i Filipian, o których jest mowa w 3, 2-4a i 17-21. Autor zwraca uwagę na to, że nie zostają oni jasno określani, ani też Apostoł nie zwraca się do nich bezpośrednio. Nawiązanie do nich jest zatem częścią parenezy skierowanej do adresatów. To bardzo ważny wniosek (podporządkowanie inwektywy pochwały), potwierdzający wcześniej stwierdzoną rolę pochwały Apostoła w relacji do adresatów. Skoro Apostoł nie interesuje się bliżej swymi oponentami (funkcja retoryczna), stąd słusznie prowadzenie szerokich badań kulturowo-historycznych na temat tego, kim oni byli, rozmija się z celem.

W ostatnim rozdziale Bianchini opowiada się za integralnością Flp i na tej podstawie wykazuje podobieństwa lingwistyczne i tematyczne studiowanego fragmentu z resztą Listu. Szczególną uwagę przywiązuje do wczesnochrześcijańskiego hymnu (2, 6-11), który dostarcza Pawłowi modelu jak żyć, co staje się z kolei modelem życia dla jego adresatów. Ostatecznie Autor postrzega własną pochwałę Apostoła w relacji do pochwał w starożytności jako odwrócenie logiki ówczesnej retoryki i skierowanie całej uwagi na chrześcijańską logikę krzyża. Jeżeli ten wniosek jest poprawny, a do pewnego stopnia oczywisty, to trudniej jest natomiast zgodzić się z propozycją, aby cały List interpretować w świetle 3, 1-4, 1. Jest to znane zjawisko, że to, co bardziej pogłębione, jawi się zawsze jako ważniejsze.

W podsumowaniu wyników badań doceniamy zwrócenie uwagi na tło grecko-hellenistyczne omawianego fragmentu Flp. W większości przypadków autorzy skupiają się na kontekście judaistycznym. Odwołanie się do modelu retorycznego pozwoliło naświetlić główną myśl i cel tekstu, który dotychczas nie doczekał się opracowania w formie monografii. Jeżeli mamy wskazać jakieś słabe strony pracy – oprócz już podanych – to przede wszystkim ciągle przypominanie czytelnikowi tego, co już zostało wykazane, czy też tego, o czym będzie mowa. W pierwszym przypadku dowiadujemy się o tym na końcu jednego rozdziału i zaraz na początku kolejnego, jak gdyby Autor zakładał, że czytający jego pracę zrobi sobie dłuższą przerwę. To samo dotyczy kilkakrotnego przypominania tego, co będzie przedmiotem dalszych badań (wstęp do rozdziału, do punktu, do podpunktu). Godne polecenia jest tu naślą-

dowanie stylu monografii publikowanych w SNTSMS (Cambridge). Ten mankament można jednak rzucić na karb kultury śródziemnomorskiej Autora. Jako całość oceniamy recenzowaną pracę jako ciekawy wkład w przybliżenie logiki wypowiedzi Pawła w Flp 3.

Waldemar Rakocy CM
Instytut Nauk Biblijnych KUL

Odile F l i c h y, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du premier siècle*, LD 214, Paris: Les Éditions du Cerf 2007, ss. 364.

Przedmiotem recenzowanego studium jest Łukaszowa recepcja Pawłowej tradycji u końca I w. po Chr., co jasno precyzuje podtytuł monografii. Mówiąc bardziej ogólnie chodzi o obraz apostoła Pawła, jaki proponuje swoim adresatom autor Dz. Studium ukazało się w znanej serii *Lectio Divina* i składa się z wykazu skrótów, wstępu, dziewięciu rozdziałów, zakończenia, dwóch aneksów, bibliografii i spisu treści (nie zawiera indeksów).

W rozdziale I Autorka omawia różne podejścia hermeneutyczne do Dz, co pozwala jej zdefiniować w kolejnym rozdziale nowy paradygmat. Następnie studiuje trzy opisy wydarzenia z życia Pawła, jakie miało miejsce pod Damazkiem, określając m.in. ich gatunek (rozdziały od III do V). Rozdziały od VI do VIII zajmują się z kolei wybranymi epizodami z misyjnej działalności Apostoła, ukazującymi go jako ewangelizatora Żydów i pogan. W końcu w ostatnim rozdziale podsumowuje, na kanwie Dz 27–28, podwójny obraz Pawła w dziele.

Ocenę pracy skupimy na zastosowanej metodzie, gdyż to ona decyduje w tym przypadku o wartości wyników badań. Określając metodę Autorka zwraca najpierw uwagę na proces tworzenia się kanonu NT, w którym piśmiennictwo Pawłowe zajmuje znaczne miejsce; następnie na rolę, jaką odgrywały szkoły Pawłowe w przekazie tradycji na jego temat. W dalszej części odwołuje się do badań P. Ricoura i na nich buduje tezę, że nie ma rozdźwięku między prawdą historyczną a recepcją tradycji. Na tej podstawie wybiera metodę narracyjną jako odpowiadającą najlepiej postawionemu problemowi.

Metoda została jasno i szeroko przedstawiona (cały rozdział II). W naszym przekonaniu wykazuje ona kilka słabych punktów w jej drugiej części. W pierwszej części, tj. proces tworzenia się kanonu i szkół Pawłowych, wprowadza w naturalny sposób w podjęte zagadnienie. Wątpliwości budzi natomiast przyjęcie tezy Ricoura, że nie ma rozdźwięku między prawdą historyczną a recepcją tradycji. Recenzent oczekuje raczej wykazania na podstawie przeprowadzonego studium, że jego teza jest prawdziwa i od-

nosi się również do dzieła Łukasowego, niż przyjęcia z góry, że to dzieło odzwierciedla wnioski Ricoura. Mamy ponadto do czynienia z innym rodzajem historii, tj. historii kerygmaticznej. Wydaje się, że przyjęcie jakiegokolwiek założenia w pracy naukowej jest niewłaściwe, gdyż z góry ukierunkowuje wnioski. Co najwyżej, wyniki badań z dziedzin pokrewnych mogą służyć pomocą. W zakończeniu pracy Autorka nawet nie wspomniała, że przyjęcie badań Ricoura okazało się pomocne.

Kolejne wątpliwości wiążą się z przyjęciem metody narracyjnej jako wiodącej przy powyższym problemie. Spoglądając na podtytuł oczekuje się zastosowania w pierwszej kolejności metody historii tradycji i redakcji. Brak tego podejścia, czy tylko w wąskim zakresie, pozostawia niedosyt. Można wprawdzie ustalić za pomocą metody narracyjnej, jaki obraz apostoła Pawła przedstawia adresatom Łukasza, ale recepcja tego obrazu domaga się odwołania do historycznej postaci, gdyż tylko w jej świetle można tę recepcję określić (musi istnieć punkt odniesienia). Przyjęcie tezy Ricoura zwolniło Autorkę z przeprowadzenia studium porównawczego z historyczną postacią Apostoła. Mówienie o Apostole bez odniesień do historycznej osoby, to jak mówienie o kimś innym, kto tylko nosi to samo imię.

Zastosowanie metody narracyjnej w tego typu studium może być pomocne, ale jest niewystarczające. Powinno iść zdecydowanie w parze ze studium historycznym. Trzeba przyznać, że w niektórych przypadkach metoda narracyjna pozwala rozwikłać sens tekstu, ale często sama nie jest ona w stanie tego uczynić. W celu zilustrowania problemu odwołam się do przykładów z opiniowanej monografii.

Zacznę najpierw od pozytywnej strony zastosowania metody narracyjnej. Metoda ta została słusznie użyta w przypadku stwierdzenia Agryppy II, że niewiele brakuje, aby został on chrześcijaninem (s. 162-163). Studium historyczno-krytyczne uznaje taką wypowiedź za niemożliwą z historycznego punktu widzenia (słusznie) i dlatego określa jej gatunek jako ironię. Metoda narracyjna przenosząc wypowiedź Agryppy z poziomu diachronicznego na synchroniczny przesuwa punkt ciężkości z pytania o historyczną możliwość powyższej wypowiedzi na to, co autor Dz chce powiedzieć swemu czytelnikowi. A tu z kontekstu Dz jasno wynika, że argumenty chrześcijaństwa są tak mocne, że nawet król Agryppa musi przyznać Pawłowi rację.

W większości przypadków metoda narracyjna nie jest jednak wystarczająca przy tego rodzaju studium i może prowadzić do błędnych wniosków w ocenie literackiej prezentacji. Flichy konkluduje na przykład, że autor Łk-Dz wcale nie zamierzał przedstawić w lepszym świetle Rzymian, ponieważ w dziele znajdujemy kilka negatywnych prezentacji, jak np. chciwość Festusa (s. 132-139). Co jednak z pozytywnymi obrazami świata rzymskiego, w którego instytucjach chrześcijaństwo ma oparcie przed atakami ze strony Żydów, a nawet samych pogan, co jednoznacznie zostaje wyrażone w Dz 25, 16. Otóż, jednoznacznie pozytywny obraz byłby nieprawdziwy, wręcz naiwny, i nie do przyjęcia dla ówczesnego adresata dzieła. Obraz jest zróżnicowany i dlatego wiarygodny historycznie. Jedynie historyczne spojrzenie na problem pozwala właściwie ocenić prezentację w dziele świata rzymskiego. Autorka stosuje ponadto niewłaściwie metodę narracyjną, gdyż nie chce widzieć pozytywnych obrazów; kiedy te się pojawiają mówi, że służą pozytywnej prezentacji świata pogańskiego, nie rzymskiego (s. 289-290). W przypadku przedstawienia świata rzymskiego w Dz Autorka nie tylko ocenia go błędnie z racji zastosowania samej metody narra-

cyjnej, ale ponadto stosuje tę metodę niepoprawnie. W tym miejscu przechodzimy do kolejnego metodologicznego mankamentu.

Stosując jakąkolwiek metodę należy się posługiwać właściwym dla niej nazewnictwem. Otóż Autorka mówi, że używa metody narracyjnej, ale nie posługuje się właściwą dla niej terminologią. Poza terminami, jak odbiorca czy nadawca, nie znajdziemy tam mowy o strukturach narracyjnych czy dyskursywnych, o strukturach czasowych i przestrzennych, o perspektywie czy dystansie opowiadania itd. Zamiast tego przeczytamy, że coś „ma za zadanie” lub „pełni funkcję” (na jakiej podstawie?). Nasuwa się pytanie, czy można stosować metodę narracyjną w tak wąskim zakresie. Tu ujawnia się dosyć częsty mankament w pracach odwołujących się do metody narracyjnej. Najczęściej jest to jedynie literacka analiza na poziomie aktancjalnym, czyli relacji pomiędzy postaciami w opowiadaniu. Wydaje się, że wynika to z faktu, że autorzy nie znają dobrze tej metody i wykorzystują jedynie jej pojedyncze elementy. W przypadku rozprawy Flichy odnosi się wrażenie, że opowiada innymi słowami to, co relacjonuje sam tekst.

W recenzji należy ocenić wnioski teologiczne studium. Te zostały przedstawione w zakończeniu (s. 322-325). O ich wartości decyduje zastosowana metoda. Na szczęście wszystko to, czego dowodzi Flichy, zostało już wcześniej wykazane przy zastosowaniu metody historyczno-krytycznej. Jej wnioski nie burzą dotychczasowego obrazu Pawła, ani też nie wnoszą istotnych treści. Wartość pracy oceniamy przede wszystkim w świetle stosowanej metody.

*Waldemar Rakocy CM
Instytut Nauk Biblijnych KUL*

Artur Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach. Studium narracji i teologii*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2007, ss. 412.

Przedmiotem badań podjętych przez ks. dra Malinę w rozprawie habilitacyjnej poświęconej narracjom o chrzcie Jezusa w Jordanie są najtrudniejsze perykopy ewangeliczne, w których organicznie łączą się i przenikają historia i teologia, człowieczeństwo i bóstwo Chrystusa.

Już na samym początku wprowadzenia autor dokładnie określa cel swoich poszukiwań egzegetyczno-teologicznych: „Niniejsza rozprawa zmierza do możliwie pełnego i precyzyjnego określenia, na czym dokładnie polega wkład tych czterech narracji do teologii poszczególnych Ewangelii. [...] Chociaż literatura odnosząca się do tego wydarzenia i jego przedstawienia w Ewangeliach jest obszerna i zróżnicowana, a także stosowane są różne metody i podejścia hermeneutyczne, to jednak nie określono jeszcze tego, co dokładnie wnoszą opisy chrztu Jezusa do teologii Ewangelii ani

tego, jak ich bliższy kontekst literacki oraz ich teologia wpływa na znaczenie każdej z czterech perykop. Ten cel badawczy determinuje wybór – jako najbardziej odpowiedniej opcji hermeneutycznej – egzegezy zorientowanej na tekst w postaci kanonicznej” (s. 1 n.).

W tak syntetycznie nakreślonym celu badawczym habilitant od razu precyzuje, co będzie badał: „tekst w postaci kanonicznej”, a równocześnie podkreśla, czym będą się różniły jego badania od wszystkich dotychczasowych. Chodzi mu mianowicie o takie uwzględnienie *kontekstu literackiego* każdej z czterech ewangelicznych perykop opowiadających o chrzcie Jezusa (wraz z ich teologią), że to właśnie ten kontekst jest podstawowym narzędziem egzegetycznym. Przeprowadzona zatem analiza będzie przede wszystkim podejściem kontekstualnym.

W dalszej części wprowadzenia bardzo wnikliwie i z pożytkiem tak dla biblistów jak i dla teologów uprawiających teologię systematyczną sytuuje badaną przez siebie problematykę tego niezwykłego wydarzenia, jakim jest chrzest Jezusa w Jordanie, w kontekście wielkiej tradycji studiów nad tajemnicą Chrystusa, tak w zakresie chrystologii odgórnej jak i oddolnej. Z prawdziwym znawstwem dostrzega zalety i ograniczenia każdej z nich, wskazuje ich uwarunkowania (podejście filozoficzne, historyczne). Świadectwem niezwykle rzetelnego rozeznania w tej problematyce są analizy dotyczące zwrotu biblijnego i antropologicznego, jaki dokonał się w ostatnich dziesięcioleciach w chrystologii (s. 2-13). Tak teologowie jak i bibliści winni wziąć na serio wskazania dotyczące ograniczeń w obydwu nowych podejściach (biblijnym i antropologicznym) do tajemnicy Jezusa. Pierwsi niech się wystrzegają pokusy zastąpienia starej metody *dicta probantia* nową – odwoływaniem się do dużej nawet ilości badań biblijnych, ale bez krytycznej oceny tego, co jest wiedzą pewną i powszechnie podzielaną w danej kwestii. Drudzy niech strzegą się przed argumentacją przypominającą błędne koła, „kiedy teksty służą rekonstrukcji teorii, a następnie źródła są interpretowane na podstawie utworzonych w ten sposób teorii” (s. 11). Poza tym modne dzisiaj odwoływanie się do socjologii i psychologii w badaniach nad tekstami Pisma Świętego nie uwzględnia często faktu, że te dziedziny nauki nie znają takich kategorii, jak grzech i odpuszczenie, a pojęcie sprawiedliwości i wyzwolenia są w nich pojmowane odmiennie. Obydwie te uwagi na temat ograniczeń najnowszych podejść badawczych stosowanych w zgłębianiu świadectw biblijnych o Chrystusie, świadczą o dojrzałości badawczej habilitanta – świadomego doprawdy wielkich ograniczeń, a nawet uproszczeń i wypaczeń, jakie są możliwe w bezkrytycznym stosowaniu poszczególnych podejść hermeneutycznych.

Ogromną część wprowadzenia habilitant poświęca uzasadnieniu, dlaczego za przedmiot badań wybrał perykopy o chrzcie Jezusa (s. 13-40). Podane przez niego racje są więcej niż przekonujące – pokazują jak fundamentalną rolę pełnią one w strukturze wszystkich czterech Ewangelii, jak bez nich nie sposób zrozumieć teologii każdej z nich i w ogóle teologii NT.

Na dojrzałość naukowo-badawczą i duże umiejętności krytycznego podejścia do różnorodnych wniosków egzegetycznych wskazuje przeprowadzona przez ks. dra Malinę prezentacja i ocena dotychczasowych badań nad perykopami chrzcielnymi. Bardzo wnikliwie przedstawia najpierw dwie monografie, których autorzy podejmowali temat chrztu Jezusa. Wskazuje na stosowane w nich metody, osiągnięte wyniki, ale zarazem

wylicza ograniczenia metodologiczne, jak też wycinkowy charakter rezultatów. Szczególnie interesująco prezentuje badania prowadzone metodą historii redakcji, wykazując równocześnie bardzo przekonująco jej niewystarczalność w docieraniu do orędzia ewangelicznych perykop. Krytykę metody historii redakcji warto tu przytoczyć, gdyż bywa ona dzisiaj – zupełnie błędnie – uznawana za procedurę badawczą bardzo zbliżoną do analizy narracji. Píše, że głębi ewangelicznego obrazu Jezusa nie można dostrzec „przez odrywanie zewnętrznych warstw, ich ścieranie czy rozwarstwianie. Jego wielowymiarowość związana jest z bogactwem tożsamości Jezusa, którą można odkrywać przez uważne badanie ostatecznej postaci tekstu, całej jego kompozycji, z uwzględnieniem najmniejszych jego szczegółów. Odkrywanie głębi przez zatrzymanie się na ostatecznej postaci tekstu nie jest lekturą powierzchowną” (s. 39).

Z zaprezentowanego stanu badań jasno wynika, że w literaturze światowej nie ma jeszcze żadnego opracowania ewangelicznych perykop chrzcielnych z wykorzystaniem metody narracyjnej i podejścia kontekstualnego. Omawiana rozprawa habilitacyjna jest dziełem pionierskim.

Podobnie na odwagę i samodzielne krytyczne myślenie w zakresie metodologii badań biblijnych wskazuje paragraf poświęcony przedmiotowi (Ewangeliom – w ich całej złożoności diachronicznej i różnorodności narracyjnej) oraz metodzie badań. Habilitant również na tym polu burzy panujący w dotychczasowych badaniach nad Ewangeliami mit o pierwszeństwie metod diachronicznych nad synchronicznymi. Dowodzi bowiem przekonująco, że analiza synchroniczna ma prymat – i to w każdej z trzech opcji hermeneutycznych, „to jest egzegezy zorientowanej na autora, na tekst i na czytelnika. Zasada ta jest ewidentna w hermeneutyce zorientowanej na tekst. Interpretacja synchroniczna powinna rozpoczynać również egzegezę, która przyjmuje pierwszą lub trzecią opcję” (s. 43). To ostatnie stwierdzenie rzetelnie uzasadnia.

Za bardzo cenne należy także uznać drugie założenie badawcze. W przeciwieństwie do wszystkich dotychczasowych badań perykop z Ewangelii synoptycznych, w których stosuje się analizę horyzontalną (badanie paralel do danego wersetu w innych Ewangeliiach), dr Malina stosuje z całym przekonaniem analizę wertykalną. I tu znów należy przytoczyć podane przez niego wyjaśnienie i uzasadnienie, gdyż jest ono nowatorskie: „Chociaż przedmiotem analizy są zawsze konkretne fragmenty tekstu (w pracy – perykopy o chrzcie Jezusa w Jordanie), to jednak cząstki te są wplecione w całość tekstu, tak jak nitki wplecione są w tkaninę (*textus*). Tworzy się w ten sposób nowa tożsamość tekstu. Ten związek poszczególnych wyrazów i zdań sugeruje, że najlepszą procedurą jest analiza wertykalna perykop o chrzcie Jezusa. Teksty będą badane od początku do końca w danej Ewangelii, a nie będą horyzontalnie analizowane fragmenty paralelne czterech Ewangelii. Pomimo paralelizmu perykop synoptycznych różnice między nimi są tak liczne i znaczące, że wertykalna interpretacja sprzyjać będzie przejrzystości interpretacji synchronicznej na poszczególnych jej etapach” (s. 44).

Wreszcie autor rozprawy przedstawia i wyjaśnia szczegółowe kroki badawcze, którymi będzie zmierzał do odkrycia teologicznego orędzia perykop. Są one następujące: delimitacja perykopy, krytyka tekstu, podstawowe rozumienie tekstu (porównanie uznanych tłumaczeń), porównanie synoptyczne dla uchwycenia specyfiki każdej z perykop (np. wychwycenie różnych czasowników w tych samych miejscach narracji), ukazanie struktury perykopy w celu odkrycia dynamiki narracji i logiki retorycz-

nej, analiza pojedynczych elementów perykop (lingwistyczna, kompozycyjna i semantyczna). Habilitant i tu zdobywa się na oryginalność, przekonując – wbrew panującym wciąż w biblistyce poglądom – że teksty Ewangelii należy badać przede wszystkim w kontekście literackim, a nie historycznym. „W analizie synchronicznej ma miejsce przesunięcie z kontekstu historycznego do literackiego. W badaniach literackich przyjmuje się, że znaczenie i funkcja poszczególnych jednostek tekstu nie pochodzi z samych słowników i gramatyk, ale przede wszystkim z relacji do innych elementów tekstu, rozpoczynając od znajdujących się najbliżej, poprzez kolejne znajdujące się dalej, a skończywszy na możliwie najszerszym kontekście, stanowiącym spójną i linearnie rozwijającą się całość literacką i teologiczną. Takimi kręgami otaczającymi badaną jednostkę tekstu są w egzegezie biblijnej (Ewangelii): grupa wyrazów powiązana składniowo, zdanie, perykopa, sekcja, część Ewangelii, cała księga, inne Ewangelie, Nowy Testament, Stary Testament. Badanie relacji do innych tekstów – niekanoniczna literatura chrześcijańska (patrystyczna), niekanoniczna literatura żydowska (Qumran, apokryfy, rabini; literatura pogańska...) – ma funkcję pomocniczą, uzupełniającą i podporządkowaną zasadzie, że teksty biblijne są również i przede wszystkim świadectwem komunikacji Boskiego Autora” (s. 48).

Dr Malina, dając pierwszeństwo kontekstowi literackiemu w swoich badaniach perykop chrzcielnych, nie zapomina jednak o historii. Uwzględnia ją w wymiarze rzeczywistym, wolnym od redukcji agnostycznych czy racjonalistycznych, z góry wykluczających działanie jednego i tego samego Boga w dziejach jednego ludu (Izraela), a następnie w dziejach Jezusa i Kościoła, a także możliwość rozpoznania i przyjęcia przez konkretnych ludzi tego Boskiego działania.

Według precyzyjnie przyjętej metodologii zbadane zostały wszystkie cztery perykopy chrzcielne. Przeprowadzone analizy literackie, a zwłaszcza precyzyjne określenie struktury literackiej z zastosowaniem kryteriów narratologii, jak też niezwykle wnikliwa szczegółowa egzegeza Mt 3, 13-17 w kontekście całej Ewangelii prowadzi do ważnych wniosków teologicznych. Mateusz – jak wynika z interpretacji osadzonej w kontekście – podkreśla, że objawienie kluczowej dla rozumienia tożsamości Jezusa Chrystusa relacji między nim jako Synem i Bogiem jako Jego Ojcem pochodzi wyłącznie i bezpośrednio od stron/podmiotów tej relacji. Dalsza treść Mateuszowego dzieła potwierdza tę wyłączność: modlitwa Jezusa (11, 27), słowa skierowane do Piotra (16, 17) czy fakt, że tylko Jezus mówi w nim o Bogu jako Ojcu uczniów (5, 16. 45. 48; 6, 1. 4 i inne). Równie ważne jest uzasadnienie, że deklaracja głosu z nieba, która rozbrzmiewa w centralnym momencie teofanii konkludującej wydarzenie chrztu Jezusa w Jordanie, nie jest zwykłym cytatem z pieśni o Słudze Pańskim (jak się powszechnie interpretuje, pomniejszając jej sens chrystologiczny), lecz jest odpowiedzią na Jezusową wypowiedź o potrzebie wypełnienia sprawiedliwości. „Słowa te mają sens na ustach osoby, która dobrze wie, na czym polega wypełnianie całej sprawiedliwości. Taka wiedza może pochodzić tylko z najbliższej relacji Jezusa do Boga – z tego, że jest On Jego Synem” (s. 143).

Z kolei badanie Markowej narracji o chrzcie Jezusa (1, 9-11) wypełnia dużą lukę w dotychczasowych studiach nad tą perykopą, w których koncentrowano się na aspektach diachronicznych tekstu, a nie badano dostatecznie relacji perykopy z teologią całego dzieła w jego definitywnej postaci, a co za tym idzie na jej teologii. Koncentru-

jąc się na najbardziej doniosłych wypowiedziach o Jezusie i skierowanych do Jezusa habilitant podkreśla, że głos z nieba, skierowany wyłącznie do Jezusa, nie objawia Jego mesjańskiej godności (jak niemal powszechnie i bezkrytycznie się przyjmuje na podstawie dowolnych analogii słownikowych z pismami ówczesnego judaizmu), ale Jego relację synowską do Boga i Boże upodobanie w Jezusie. Dodatkowo prawda ta jest wzmocniona przez dwa działania Boga: rozdarcie niebios i zstąpienie Ducha. Charakterystyczne dla Ewangelii Marka podkreślanie synostwa Bożego Jezusa wyraża się – jak trafnie zauważa autor rozprawy – w powtórzeniu w krótkim odstępnie tekstu wypowiedzi skierowanych przez Boga do Niego i określanie Go mianem Syna Bożego (1, 1 – 2, 11), przy jednoczesnym pominięciu informacji biograficznych. Co więcej, bardzo podobne wypowiedzi objawiające rzeczywiste synostwo Boże Jezusa znajdują się w wyróżnionych miejscach Ewangelii: na początku – we chrzcie Jezusa (1, 11), w środku – w przemienieniu (9, 7) oraz na końcu – w męce i śmierci (14, 61-62; 15, 39). Jezus posiada wiedzę o Bogu, jako swoim Ojcu, wynikającą wyłącznie z tego, że jest Jego umiłowanym Synem, który poddaje swoją wolę człowieka woli Boga – Ojca. Równocześnie nie tylko zwraca się do Boga jako swojego Ojca, ale również objawia Go ludziom i uczy, że jest także ich Ojcem (por. s. 275 n.).

W narracji Łukaszej o chrzcie Jezusa (3, 21-22) dr Malina, stosując konsekwentnie metodologię ukierunkowaną na analizę kontekstualną, sięga także do drugiej księgi tego autora, czyli do *Dziejów Apostolskich*. Wydobywa oryginalną cechę tej narracji – umieszczenie deklaracji o idealnej relacji Jezusa do Boga i faktu jej objawienia na tle modlitwy Jezusa. W związku z tym deklaracja dokonana przez głos z nieba jest odpowiedzią na modlitwę umiłowanego Syna. Synostwo Jezusa różni się od synostwa uczniów. To drugie jest ułomne (grzechy, możliwy wpływ pokusy, „źli jesteście” – por. 11, 4. 13), ale umożliwia uczniom zwracanie się do Boga w podobnej jak Jezusowa, synowskiej modlitwie. W kontekście interpretacji pomniejszających Jezusowe synostwo Boże albo sugerujących, że odkrył je dopiero w czasie chrztu, na uwagę zasługuje wniosek, jaki habilitant wyciąga ze swoich badań, dobrze wcześniej uzasadniony: „Modlitwa Jezusa nie zależy w żaden sposób od objawienia głosu z nieba. Otwarcie nieba i zstąpienie Ducha Świętego, które są umieszczone na jej tle, pokazują, że relacja do Boga wyprzedza pojawienie się głosu z nieba. Pierwszeństwo w samej relacji oraz inicjatywa w jej objawieniu należy do Boga jako Ojca Jezusa” (s. 330). Modlitwa Jezusa z Nazaretu, jej treść, jest bodaj najważniejszym wyrazem Jego synowskiej więzi z Bogiem jako swoim rzeczywistym Ojcem. Ona też najlepiej wyraża osobowy charakter tej relacji, którą Jezus intensywnie przeżywa i którą odróżnia od więzi łączącej uczniów z Bogiem.

Wreszcie, w ostatnim rozdziale swej rozprawy habilitant bada Janową narrację o pierwszym wystąpieniu Jezusa (1, 29-34), ponieważ nie ma w tej Ewangelii wzmianki o chrzcie Jezusa. Jednak wiele elementów synoptycznych relacji o Jego chrzcie w opowiadaniu o Janie Chrzcicielu i Jezusie, który przychodzi do Niego. Dr Malina dochodzi do wniosku, że pomimo znacznych różnic opis czwartej Ewangelii integruje się z teologią innych Ewangelii, a zwłaszcza z przekazem Markowym. Natomiast funkcję chrztu w Jordanie (tak jak ją ujmowali synoptycy) pełni w czwartej Ewangelii świadectwo Jana Chrzciciela – to on jest świadkiem prawdy o Jezusowym synostwie Bożym i chrzcie Duchem Świętym. Jednak świadectwo to pochodzi ostatecznie od Boga – u synoptyków rolę świadka Jezusa-Syna Bożego pełnił głos z nieba.

Wielką zaletą rozprawy habilitacyjnej ks. dra Artura Maliny jest bardzo dobra metodologia. Dzięki niej możliwe było wydobycie najważniejszych elementów przesłania teologicznego perykop chrzcielnych oraz odkrycie ich obecności w dalszych partiach ewangelicznych narracji. Dlatego też rozprawa staje się przede wszystkim modelem dobrze przemyślanej metodologii, którą należy stosować w celu wydobywania z perykop biblijnych orędzia teologicznego, które byłoby rzetelnie uzasadnione argumentami natury filologicznej, porównawczej (tzw. porównanie synoptyczne), strukturalnej i egzegezy kontekstualnej. Habilitant wykorzystał wszystkie, dawne i najnowsze, wyniki badań nad tymi bez wątpienia najtrudniejszymi perykopami. Potrafił je krytycznie ocenić, a te, które uznał za uzasadnione, wykorzystał w swej analizie i argumentacji. Dowodem tego jest zestawienie bibliografii, a nade wszystko przypisy bardzo różnorodne, pełne treści, często prezentujące opinie podobne lub odmienne od tych, które są uznawane za interpretacje przekonujące.

Nie trzeba dodawać, że rozprawa habilitacyjna ks. dra Artura Maliny stanowi bardzo cenny wkład w dorobek teologii biblijnej NT, a zwłaszcza chrystologii. Z uwagi na niekwestionowane walory metodologiczne i przejrzystość argumentacji książka ta ma zapewnione stałe miejsce w nasilającej się w biblistyce światowej debacie na temat historyczno-teologicznej tożsamości Jezusa Chrystusa – rozmywanej w badaniach prowadzonych w ramach tzw. *third quest*. Tym samym staje się obowiązkową lekturą dla każdego teologa NT, nie mówiąc o tych, którzy uprawiają teologię systematyczną.

W zakończeniu rozprawy autor z właściwą sobie precyzją przedstawia wnioski: na czym polega wkład każdej z narracji o chrzcie Jezusa do teologii poszczególnych Ewangelii. Okazuje się, że ich orędzie łączy się z tematem przewodnim danej Ewangelii jako pierwsza i najbardziej uroczysta jego zapowiedź:

– objawienie się Boga jako Ojca Jezusa i ukazanie Go jako Syna idealnie wypełniającego wolę Ojca i uczącego ludzi ją wypełniać (Mt 11, 25-30; 17, 5). Rozpoznając wolę Ojca w niebie, ludzie odkrywają swoją tożsamość dzieci Bożych i wchodzą do królestwa niebieskiego (Mt 5-7; 21, 31; 24, 34; 26, 29);

– poznanie prawdy o relacji człowieka-Jezusa do Boga na tle relacji innych ludzi-grzeszników i odkrycie, że jest ona doskonała, a co za tym idzie przekonanie czytelnika, że tylko Jezus zna Boga nie z obserwacji ani przeżyć analogicznych do innych podmiotów, lecz w zupełnie jedyny i wyjątkowy sposób oraz dzięki temu może Go objawiać grzesznikom, aby się przemieniali w sprawiedliwych (Mk 2, 17; 3, 29-30);

– ukazanie solidarności Jezusa z grzesznikami, ale nie w grzechach, lecz ich jednoczeniu się z Bogiem (Łk); modlitwa Jezusa jako jedyna Jego czynność w perykopie chrzcielnej obrazuje Jego człowieczeństwo, a z drugiej strony wyraża pełną przynależność do Boga, w niej odsłania się Jego relacja do Boga jako Syna umiłowanego (podobnie jak modlitwa wspólnoty wierzących w Dziejach Apostolskich, dla której modlitwa Jezusa jest archetypem), ona jest źródłem Jezusowego poznania swej tożsamości oraz towarzyszy przełomowym wydarzeniom Jego życia i dziejów Kościoła;

– przedstawienie na samym początku Janowej narracji świadectwa Jana Chrzciciela o Jezusie służy podkreśleniu prawdy, że Jego tożsamość poznaje się tylko w osobistym spotkaniu z Nim. Jest ona przedstawiona w relacji do Boga jako Baranka Bożego i Syna Bożego. Natomiast w relacji do działania Jezusa dotyczy ona usunię-

cia nieczystości, którą jest grzech, co dokonuje się mocą Ducha Świętego. Obydwie te czynności ukazane są w Ewangelii – Duch Paraklet i Duch Prawdy przekonywać będzie świat o grzechu (16, 8; 15, 26), a paschalny Dar Ducha łączy się z odpuszczaniem grzechów (20, 22-23).

W ten sposób ks. dr Artur Malina w pełni realizuje postawiony sobie już w podtytule rozprawy i we wstępie cel – jest ona rzetelnym studium narracji ewangelicznych o chrzcie, które prowadzi do odkrycia ich teologii, ale nie jako wyizolowanych jednostek (według „uświęconej” przez dziesięciolecia praktyki wpływającej z metody historyczno-krytycznej), lecz jako perykop stanowiących organiczną część całych Ewangelii i obecnej w każdej z nich strategii narracyjnej.

Jakkolwiek rozprawa napisana jest z wielką starannością i precyzją w rozumowaniu, rodzą się dwie uwagi krytyczne. Pierwsza dotyczy rozdziału czwartego, któremu autor poświęca w porównaniu z perykopami synoptycznymi wyraźnie najmniej miejsca, a podejmowane kroki badawcze nie uderzają tak wielką wnikliwością i różnorodnością prezentowanych opinii jak w poprzednich trzech. Od razu zauważa się, że ks. Malina jest doskonałym znawcą Ewangelii synoptycznych, który w ich problematyce ma wiele samodzielnych rozwiązań, natomiast w interpretacji dzieła Janowego w większym stopniu polega na autorytecie innych badaczy. Potrafi jednak krytycznie oceniać ich propozycje i z ich pomocą prowadzi własną analizę narracyjno-kontekstualną oryginalnego świadectwa Jana Chrzciciela o Jezusie.

Pomimo dużego zmysłu krytycznego w korzystaniu z wcześniejszych badań nad czwartą Ewangelią dr Malina nie ustrzegł się jednak poważnego ograniczenia, związanego z nadmiernym akcentowaniem kontekstu w interpretacji perykop (chodzi o egzegezę intertekstualną). W oparciu o ten właśnie kontekst pojęcie „grzechu” interpretuje w sensie tradycyjnym, moralnym. Podczas gdy w dziele Janowym „grzechem” w sensie ścisłym i najbardziej podstawowym jest niewiara w Boga, a jego przewyciężeniem akt wiary, rozumiany jako „narodziny z góry” („narodziny z Boga”) albo „narodziny z wody i Ducha” (J 3, 3. 5). W tym celu też Jezus daje Ducha Prawdy i Ducha Parakleta, a gwarantowane przez niego odpuszczanie grzechów polegać będzie przede wszystkim na budzeniu wiary w Jezusa – Mesjasza i Syna Bożego jako największy znak miłości Boga do świata. Na takie rozumienie „grzechu” w czwartej Ewangelii wskazuje egzegeza, ale intratekstualna, której absolutnie należy przyznać pierwszeństwo i decydujący głos w interpretacji poszczególnych perykop.

Druga uwaga krytyczna dotyczy zaopatrywania w przypisy własnych wniosków badawczych, zbieranych w formie podsumowania. Przybliżone do nich opinie innych egzegetów chętniej widziałoby się we wcześniejszych partiach rozdziałów. Umieszczone w nawiązaniu do podsumowań sprawiają wrażenie, że prawdy, do których habilitant doszedł dzięki zastosowanej przez siebie procedurze badawczej, zostały już wcześniej odkryte, a przez niego co najwyżej potwierdzone. Podczas gdy w rzeczywistości tak metodologia badań, jak i większość najważniejszych wniosków w rozprawie ks. dra Maliny są jego własnym, bardzo oryginalnym, wkładem w biblistykę światową.

*Ks. Henryk Witczyk
Instytut Nauk Biblijnych KUL*