

Julian Sulowski

"Schriften der Bibel literaturgeschichtlich geordnet", t. 2, Stuttgart-München 1970 : [recenzja]

Collectanea Theologica 43/4, 194-195

1973

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Schriften der Bibel literaturgeschichtlich geordnet, t. II; Von der Denkschrift. Nehemias bis zu den Pastoralbriefen, Stuttgart-München 1970, Calver Verlag—Kösel Verlag, s. 337.

Drugi tom dzieła Hansa Schwagera¹ zaczyna się od wypisów późniejszych ksiąg dydaktycznych Starego Testamentu, a kończy się drugim listem św. Piotra, będącym zdaniem autora ostatnim pismem Nowego Testamentu. Książka zawiera rozdziały: *Dokumenty okresu odbudowy i odnowienia kultu po niewoli babilońskiej; Poezja ksiąg mądrości, sceptycyzmu i zwątpienia; Pisma apokaliptyczne przed wystąpieniem Jezusa; Pisma po działalności, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa z Nazaretu*. W celu ukazania osoby Jezusa Chrystusa na tle judaizmu Schwager umieszcza także wypisy niektórych tekstów z Qumran.

Każdy rozdział oraz poszczególne wypisy zawarte w rozdziałach autor poprzedza wprowadzeniem w konkretną sytuację historyczną powstawania pism Biblii. Dopiero na tym tle możemy, jego zdaniem, zrozumieć określone tendencje teologiczne poszczególnych autorów tych pism.

Książka przeznaczona jest dla szerokiego ogółu czytelników, którzy interesują się genezą Biblii i podstawami wiary chrześcijańskiej, ale nie są w stanie objąć obfitej literatury, przytłaczającej naukowością i zniechęcającej swą zawilgością. Według założenia Schwagera czytelnicy mają znaleźć w tej książce przejrzyste i wyważone wprowadzenie w świat pism biblijnych. Z tych racji nie stosuje on we wprowadzeniach odsyłaczy do dzieł naukowych, choć usiłuje stosować w nich przyjęte w bibliście zasady współczesnej krytyki literackiej i historii redakcji. Autor chce ukazać czytelnikom, jakimi zamiarami teologiczno-dydaktycznymi kierowali się poszczególni autorzy pism biblijnych. Zrozumieniu teologicznej treści Biblii mają służyć tytuły w samych wypisach biblijnych oraz krótkie uwagi na marginesie.

Takie są założenia Schwagera. Trzeba przyznać, że wprowadzenia do poszczególnych ksiąg zostały napisane stylem lekkim i zrozumiałym. Tytuły w wypisach i uwagi marginesowe mogłyby ułatwić zrozumienie tekstów świętych. Nie zawsze jednak można się z nimi zgodzić z punktu widzenia współczesnej bibliistyki. Szkoda, że autor podchodzi do tekstów świętych bez należytego pietyzmu. Dobrze ukazuje rolę czynnika ludzkiego przy powstawaniu Biblii, ale wydaje się zapoznawać rolę Boga. Przemilcza fakt natchnienia. Nieszczęśliwe jest określenie ewangelii jako legend (s. 69, 90, 302), co podważa ich prawdziwość historyczną. Przyczyną tego jest zapewne jednostronne trzymanie się kilku autorów protestanckich z pominięciem klasycznych dzieł katolickich. Taki osąd narzuca się na podstawie wskazówek bibliograficznych, zresztą szczupłych (s. 335.). Odbiło się to ujemnie na treści wstępów wprowadzających i uwag marginesowych. Zwłaszcza te ostatnie są bardzo eklektyczne, podobnie zresztą jak w pierwszym tomie². Niektóre z nich są nie do przyjęcia. Tak np. na marginesie perykopy o uccie weselnej w Kanie Schwager twierdzi, że jest to historia oparta na motywach kultu Dionizosa, przekształcona przez ewangelistę w opowiadanie symboliczne na temat całego dzieła Jezusa (s. 291). A przecież „wpływu kultu Dionizosa na ewangelię Jana nie da się ustalić”³. Sprzeciw wielu biblistów wzbudzi także zaliczenie drugiego listu do Tessaloniczan do literatury z końca I. w. po Chr. (s. 105), a więc odmówienie mu autorstwa Pawłowego.

Książkę Schwagera należy więc czytać krytycznie. Obok niezaprze- czalnych wartości niesie ona ze sobą wiele twierdzeń bezpodstawnych. Sama inicjatywa ułożenia świętych pism biblijnych w kolejności ich historycz-

¹ Recenzja tomu I zob. *Collectanea Theologica* 39(1969) f. 2, 187.

² Por. Th. L. Thompson, *The Catholic Biblical Quarterly* 31(1969) 134.

³ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. I, Freiburg im Br. 1965, 334.

nego narastania jest oczywiście godna pochwały. Osadzenie tekstów w konkretnej sytuacji życiowej ich autorów i bezpośrednich czytelników (*Sitz im Leben*) bardzo pomaga w zrozumieniu treści ksiąg świętych. Także słuszną jest chyba rzeczą unikanie w książkach popularyzatorskich niezrozumiałego i zbędnego dla laika aparatu naukowego, za wyjątkiem pewnego minimum. Lecz w takim wypadku wzrasta odpowiedzialność autora wobec czytelników, którzy pozbawieni są możliwości sprawdzenia jego twierdzeń. Otóż wydaje się, że w wielu punktach niedomaga u Schwagera zarówno troska o wierność prawdzie naukowej, jak i konieczna wiedza, aby podjąć się w pojedynkę dobrego spopularyzowania tak rozległego dorobku współczesnej bibliistyki.

Ks. Julian Sulowski SJ, Warszawa

Gibson WINTER, *Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft*, tłum. z amerykańskiego B. Müller i K. Raiser, München-Mainz 1970, Chr. Kaiser Verlag-Matthias-Grünewald-Verlag, s. 303.

Lektura książki przekonuje, że postawiony w niej problem omówiony został w znacznie szerszym zakresie, aniżeli sugeruje to tytuł. Określenie metodologicznych podstaw etyki społecznej stanowi w ujęciu pracy tylko logiczną pochodną wcześniejszego zagadnienia, w którym chodzi o rozstrzygnięcie pytania, czy i w jakich granicach możliwe są nauki społeczne i humanistyczne. Aktualny stan poglądów na ten temat, jak stwierdza autor w przedmowie do amerykańskiego wydania (s. 10—11), wydaje mu się niezadowolająco. Jego zdaniem jedyną drogą wyjścia z impasu jest skonstruowanie poprawnej teorii „istoty i struktury człowieka jako istoty społecznej” (s. 10). W tym też kierunku orientuje całość swoich rozważań.

Przegląd dotychczasowego rozwoju nauk społecznych i humanistycznych (autor ogranicza się niemal wyłącznie do rozpatrzenia głównych kierunków amerykańskiej myśli społecznej, prowadzi do wniosku, że w toczących się dyskusjach nie rozgraniczono należycie wątków ideologicznych od naukowych. Diagnoza ta stawia autora wobec zagadnienia, co różni naukę od ideologii. Decydujące kryterium upatruje w doświadczeniu: za naukę uważa takie postępowanie badawcze, które obiera doświadczenie za swój punkt wyjścia i sprawdzian prawdziwości (s. 72). Dla autora tego rodzaju teoretyczną bazę stanowi bezpośrednio, w codziennym życiu przeżywane doświadczenie, rozumiane wszakże w sensie filozofii fenomenologicznej⁴ (*tamże*). Ideologia natomiast wyrasta z praktycznych potrzeb i niepokojów człowieka i skupia się przede wszystkim na celach i wartościach. W porównaniu z nauką jest tylko inna, nie zaś irracjonalną orientacją i metodą w objaśnianiu problemów codziennego życia.

Odpowiednio do ustalonych metanaukowych przesłanek autor usiłuje dać odpowiedź na istotny problem swej pracy: co stanowi przedmiot nauk społecznych i w jakich mieszczą się one granicach. W tym celu szkicuje koncepcję bytu społecznego, stanowiącą fenomenologiczną interpretację koncepcji G. H. Meadsa. Za punkt wyjścia obiera dane w codziennym naszym doświadczeniu, przeżycie własnego „ja” w odniesieniu do „innego (człowieka)”⁵ (s. 102). Fenomenologiczna analiza tego faktu (inspirowana tym razem przez A. Schütta) prowadzi do ustalania podstawowej formy społecznego istnienia w postaci „stosunku 'my'” (*Wir-Bezug*), którego istotne elementy wyrażają się w życiowej współobecności jednostek w świecie⁶ (s. 112). Dynamiczny charakter tego stosunku stwarza podstawę do pojęcia społecznego działania jako „sensownej jedności”⁷ (s. 137), określonej w swej treści przez właściwy temu działaniu „projekt”, „zamierzenie” (*Der Entwurf, project*) czyli stan rzeczy wyczuły (*erahneter*) prospektywnie, względnie rozpoznany retrospektywnie we własnym przebiegu⁸ (s. 145). Ujęty w skali całego społeczeństwa przekształca się w „powszechną kulturę społeczną” (*die allgemeine Kultur*)⁹ (s. 146). W koncepcji tej jedność społecznego świata nie zasadza