

# Edward Ozorowski

---

## "Das Markusevangelium sadisch", Hans Quecke, Barcelona 1972 : [recenzja]

---

Studia Theologica Varsaviensia 13/2, 225-230

---

1975

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Hans Quecke, *Das Markusevangelium saidisch*, Barcelona 1972 ss. XIII, 184, 3 tabl.

Praca H. Quecke opublikowana w serii *Papyrologica Castroctaviana, Studia et Textus 4*, jest wydaniem i opracowaniem rękopisu biblijnego ze zbiorów Palau-Ribes seminarium papirologicznego Wydziału Teologicznego w Barcelonie, Nr inwentarzowy 182 (= P). Autor w podtytule pracy postawił sobie za cel zestawienie opracowywanego tekstu z rękopisem biblioteki Pierpont Morgan M 569. Ewangelia Marka w tłumaczeniu saidzkim znana jest z licznych fragmentów oraz z dwu wymienionych rękopisów obejmujących całość tekstu biblijnego. Nie dziwnego, że przy wydaniu rękopisu P należało uwzględnić przede wszystkim warianty występujące w rękopisie M 569. Ta praca wydawcy jest tym bardziej konieczna, że M 569 pochodzący z IX wieku jest rękopisem o wiele młodszym od P 182. W aparacie krytycznym nie uwzględniono innych wariantów tekstu saidzkiego *Ewangelii Marka*.

We wstępie, po zestawieniu stosowanych w pracy skrótów, które dla studiujących koptyjski tekst biblijny mogą stanowić bibliograficzny wykaz pomocy, wydawca zajmuje się kolejno: opisem rękopisu (s. 5—14), pismem (s. 14—19), ortografią (s. 19—24), językiem (s. 24—48), ustaleniem tradycji tekstu s. 48—56), podziałem i czasem powstania (s. 56—59). Następnie (od s. 63) przedstawia sam tekst *Ewangelii Marka*. Materiał uzupełniają trzy tablice fotograficzne rękopisu, jedna w skali 1:1,5 — pierwszej strony rękopisu oraz dwie w skali 1:1 — strony 61 i 117 (ostatniej).

Rękopis jest pergaminowym kodeksem zawierającym pierwotnie 64, obecnie 60 kart o formacie 20 na 16,5 cm. Karty powstały ze złamania na 8, czyli na 4 podwójne złożenia. Tekst na pergaminie zachował się prawie całkowicie, choć zdarza się litera wymazana lub nieczytelna z powodu uszkodzeń pergaminu. Pergamin wykazuje te same właściwości, co inny rękopis przechowywany w tym samym miejscu P Palau Rib Nr inw. 181 z *Ewangelią Łukasza*. Zdaniem wydawcy, obydwa rękopisy tworzą jeden zabytek, nie różnią się bowiem ani podziałem tekstu ani paginacją. Jeden i drugi powstał z pewnością w tym samym skrytorium. Wydawca pozostawia niewyjaśnioną sprawę kolejności ewangelii w rękopisach (Łk/Mk). Pismo uncialne biegnie na każdej stronie w dwu kolumnach po 23 wiersze w każdej. Pismo jest staranne. Kopista często w trakcie przepisywania nanosił popraw-

ki. Zdarzają się również korekty drugiej ręki. Z punktu widzenia ortografii koptyjskiej tekst zawiera wiele osobliwości. Trudno jednak je ocenić właściwie. Nie wiadomo, czy wynikają z przeoczenia kopysty, czy obrazują stan języka i pisowni w czasie powstania rękopisu. Z pewnością wielki wpływ na powstanie wielu oboczności miała ówczesna wymowa. Wydawca przytacza kilka wyjaśnień niektórych oboczności. Nie opowiada się jednak za żadną w sposób kategoryczny.

Językiem rękopisu jest dialekt saidzki. Można jednak stwierdzić szereg odstępstw od klasycznych reguł gramatycznych. Wydawca nie wprowadzał do tekstu korektur według zasad poprawności językowej, jedynie zarejestrował odchylenia. Problem jest o tyle zawily, że wciąż obraz „klasycznego” dialektu saidzkiego jest niejasny. Przyjmuje się, że tworzą go pisma Szenu tego (+466), jednego z pisarzy chrześcijańskich tworzącego wyłącznie po koptyjsku, oraz właśnie tłumaczenia N. Testamentu. Wydawca na ogół wiernie odtwarza tekst rękopisu. Jednak zdarzają się wyjątki. Pomija np. poziomą kreskę nad trzema spółgłoskami w oryginale i zakreśla jedynie literę środkową (por. *mnt* na tablicy II s. 61 w. 14b i *mnt* wydania na s. 123). Podobnie jest w innych szczegółach ortograficznych. Wydawca przyjął wspomniane zasady i konsekwentnie je zastosował. W końcu jednak czytelnik bez tablic fotograficznych całego rękopisu nie może mieć wyobrażenia o pisowni oryginalnej. W świetle drobiazgowych uwag językowych oraz bardzo dokładnej analizy tekstu wydawca ustala, że język rękopisu stanowi prawie klasyczną wersję saidzkiego, a oboczności są bliższe dialektom: achmimskiemu i subachmimskiemu, choć nie w takim stopniu co II kodeks z Nag-Hammađi. Z pewnością obca mu jest achmimska wokalizacja.

Jak przedstawia się stosunek tego rękopisu do greckiego oryginału? Według ustaleń wydawcy można sądzić, że P 182, podobnie jak uncjalne fragmenty Marka wydane przez Hornera, opiera się na recenzji egipskiej. Niektóre fragmenty, wyrażenia i zwroty stosują się do wersji zachodniej lub cezarejskiej tekstu greckiego. Szyk wyrazów i konstrukcja zdań nie mają jednak większego wpływu na sens tekstu biblijnego.

Te i inne uwagi pozwalają wydawcy przyjąć, że P 182 należy do najstarszych całościowych rękopisów pergaminowych saidzkiej wersji Marka. Wprawdzie brak w pracy analizy porównawczej paleograficznej i badań kodeksu na tle innych podobnych zabytków, co pozwoliłoby zgromadzić bardziej przekonujące ustalenia chronologiczne, to jednak biorąc pod uwagę podział tekstu, starożytny układ ewangelii Łk/Mk oraz uwagi językowe, datacja rękopisu na V wiek wydaje się mieć realne podstawy.

Wincenty Myszor

Joseph Schumacher, *Der „Denzinger“*. *Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie*, Freiburg im Br. 1974, Herder, ss. 318.

Jeżeli się uwzględni rolę, jaką odgrywało dzieło H. Denzinger a pt. *Enchiridion Symbolorum* w teologii katolickiej od poł. XIX w., oraz dyskusję, która wokół niego narosła w ostatnich czasach, wówczas zrozumiałą staje się ciekawość, z jaką bierze się do ręki książkę J. Schumachera *Der „Denzinger“*. *Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie*. Trzeba przyznać od razu, że lekturę tego studium nagradza satysfakcja. Zostało ono bowiem opracowane niezwykle starannie i solidnie. Autor umiejętnie przedstawił tło, na którym rysuje się sylwetka Denzinger a i jego wzmiankowane tu dzieło. Następnie szczegółowo omówił kolejne wydania *Enchiridionu*, zaznaczając skrupulatnie wszystkie modyfikacje i ulepszenia do niego wprowadzane przez późniejszych wydawców. Wreszcie przestrzegł przed niebezpieczeństwem nieodpowiedniego korzystania oraz z dużym znanstwem podał reguły, które powinien uwzględniać każdy, kto posługuje się sporządzonym przez Denzinger a zbiorem symboli i definicji kościelnych w sprawach wiary i moralności (tytuł pierwszego wydania brzmiał następująco: *Enchiridion symbolorum et definitionum quae de rebus fidei et morum a Conciliis Oecumenicis et Summis Pontificibus emanarunt*).

Z trzech części, na które podzielił Schumacher swoją rozprawę, najciekawszą i najbardziej twórczą okazuje się część ostatnia pt. *Der „Denzinger“ heute* (s. 239—299). Dwie pierwsze można by nawet zaklasyfikować do tzw. roboty szkolnej. Autor bowiem ograniczył się w nich do rejestracji najważniejszych wydarzeń z życia H. Denzinger a i naszkicowania sytuacji teologii w czasach poprzedzających ukazanie się *Enchiridionu* (*Der geschichtliche Hintergrund der Entstehung des „Denzinger“*, s. 15—93), a następnie dokładnie omówił wszystkie zmiany wprowadzane do jego 34 kolejnych wydań (*Die grundlegende Idee des „Denzinger“ und seine Wandlungen*, s. 97—235). Praca ta z pewnością wymagała od autora wiele wysiłku, zwłaszcza cierpliwości w porządkowaniu materiału, ale nie potrzebowała większej inwencji. Jest to opis, a nie krytyczna analiza lub wyciąganie wniosków, które występuje w trzeciej części. Chociaż więc wszystkie części mogą się przydać dla zainteresowanych przedstawioną problematyką, to jednak największą uwagę zwrócić na siebie powinna część trzecia.

W części tej zawarł Schumacher jak gdyby kompendium wiedzy, koniecznej do prawidłowego posługiwania się *Enchiridionem*. Wyszedł przy tym z założenia, że zbiór ten może być nadal pożyteczny, jeżeli się korzystać będzie z niego z odpowiednim nastawieniem krytycznym.

Przyznał następnie rację Denzingerowi, który pisał w przedmowie do pierwszego wydania *Enchiridionu*, że nieznamość pozytywnych dokumentów Kościoła na temat wiary i moralności wyrządza dużą szkodę teologicznemu studium, a nawet stwarza niebezpieczeństwo zastąpienia świętej nauki Kościoła (*sanctissimae fidissimaeque doctrinae ecclesiasticae*) zwykłą ludzką wiedzą (*ridicula et absurda hominum commenta*). Powołał się wreszcie na autorytet Y. Congara i K. Rahnera, którzy zgodnie utrzymują, że wypowiedzi *Magisterium Ecclesiae* są dla teologa oparciem i obowiązującą normą, mimo iż nie wyczerpują jego pracy badawczej. Co więc konkretnie postuluje Schumacher przy posługiwaniu się *Denzingerem*?

Przede wszystkim każe pamiętać, iż większa część dokumentów *Denzingera* składa się z orzekających aktów *Magisterium Ecclesiae*, mało natomiast jest tam wypowiedzi wyrażających *testimonium fidei* Kościoła. Dlatego tekstów tych nie można uważać za wyczerpujące w kwestiach wiary. Co więcej, dokumenty te w ich chronologicznym układzie zawężał Denzinger stopniowo do wypowiedzi papieskich, jak gdyby Urząd Nauczycielski Kościoła przemawiał jedynie przez usta biskupa Rzymu. Na dodatek był to wybór subiektywny. O większy obiektywizm tego zbioru dbali późniejsi wydawcy, głównie J. B. U m b e r g i A. S c h ö n m e t z e r, chociaż i oni nie osiągnęli doskonałości. Wynika z tego — zdaniem J. Schumachera — iż sporządzony przez Denzingera zbiór dokumentów należy traktować jako zbiór prywatny (s. 263). Jego moc zobowiązująca płynie nie z pracy Denzingera, lecz z samych dokumentów, ocenianych według ich treści, formy i kontekstu.

W *Enchiridionie* — twierdzi dalej Schumacher — zostały uwzględnione jedynie trzy klasyczne miejsca, z których teologia może czerpać dla siebie wiadomości, mianowicie sobory, Kościół rzymski (papież) i częściowo Kościół katolicki (symbole), pominięto natomiast inne, o których pisał M. C a n o w swoim dziele *De locis theologicis* (*Sacra Scriptura, traditiones, sancti veteres, theologi scholastici, ratio naturalis, philosophia, historia humana*). Dotkliwie zwłaszcza odczuwa się brak tekstów liturgicznych, które są podstawowym wyrazem wiary Kościoła. Z tego względu możliwość pracy teologicznej na podstawie samego tylko *Enchiridionu* jest bardzo ograniczona.

Schumacher przypominał również, iż zebrane przez Denzingera dokumenty Kościoła różnią się między sobą kwalifikacją. Inną np. wartość posiadają dekrety soborowe, inną bulle papieskie, a inną jeszcze orzeczenia Komisji Biblijnej. Niezorientowany czytelnik mógłby je traktować na jednej płaszczyźnie, gdyż zostały zestawione obok siebie jak kanony w *Kodeksie Prawa Kanonicznego*. Wiadomo jednak, że takie postępowanie prowadziłoby niechybnie do nieporozumienia. Każ-

dy bowiem dokument rządzi się właściwymi sobie prawami, których poszanowanie warunkuje prawidłowe odczytanie dokumentu. Każdą wypowiedź *Magisterium Ecclesiae* należy nadto rozpatrywać w kontekście historii z uwzględnieniem zasad krytyki literackiej. Wchodzą tu w rachubę zwłaszcza terminologia dokumentów, która na przestrzeni wieków podlegała ewolucji znaczeniowej. Prawidłowe odczytanie dokumentu — przypomina z naciskiem J. Schumacher — musi wychodzić z dokładnej analizy tekstu i opierać się na historycznie uwarunkowanej treści (s. 291).

Inne zagadnienie — według Schumachera — to sprawa kontekstu dokumentów kościelnych i to nie tylko bezpośredniego, lecz również dalszego. Autor podkreśla, że właściwe korzystanie z *Denzingera* wymaga nieustannej konfrontacji z Pismem św., Tradycją i aktualną nauką *Magisterium Ecclesiae*. Nadto trzeba uwzględnić żywą wiarę wspólnoty kościelnej, bez której mogłoby grozić teologii niebezpieczeństwo jurydyzmu i skostnienia.

Chociaż Schumacher wysunął tak wiele zastrzeżeń pod adresem Denzingerowskiego *Enchiridionu*, to jednak — jak powiedzieliśmy — nie przekreślił jego wartości. Widzi w nim nadal dużą pomoc dla teologicznego studium, z tym tylko zastrzeżeniem, że zakłada u ludzi posługujących się tą książką odpowiednią wiedzę fachową. Uważa, że podobnie jak przy odczytywaniu tekstów biblijnych potrzebne są fachowe komentarze, tak również do właściwej interpretacji tekstów zawartych w *Enchiridionie* nieodzowne są fachowe pomoce, zwłaszcza filologiczne, historyczne i teologiczne.

Praca Schumachera ukazała swoiste paradoksy powstania i historii *Enchiridionu*. Dostrzec je można już w życiu H. Denzingera, który będąc słabego zdrowia i nie odznaczając się większą błyskotliwością, pozostawił pokaźny dorobek naukowy. Niewspółmierne są następnie efekty tego dzieła w porównaniu z motywami, którymi kierował się Denzinger przy jego opracowywaniu. Okazuje się, że Denzinger chciał przez zestawienie dokumentów kościelnych przeciwstawić się racjonalistom (głównie G. Hermesowi, J. Frohschammerowi i A. Güntherowi), pomniejszającym tradycję Kościoła i niewłaściwie interpretującym dogmaty. Denzinger cel swój w pewnym stopniu osiągnął, gdyż zebrane przez niego pisma stały się dla wielu źródłem do odczytywania wiary Kościoła na przestrzeni wieków. W pewnym jednak stopniu z nim się rozminął, ponieważ przeprowadzona selekcja wypowiedzi kościelnych była pozbawiona kontekstu i stwarzała niebezpieczeństwo uproszczenia interpretacji kościelnego *Credo*. Poczucie zaś rzekomo łatwego dowodzenia wiary Kościoła katolickiego, a jednocześnie ambicja wyjaśnienia wszystkiego do maksimum, były swoistą odmianą racjonalizmu. Paradoksalność *Enchiridionu* ujawnia się wresz-

cie i w tym, że zbiór ten, przeznaczony pierwotnie dla środowiska, w którym obracał się Denzinger, rozszedł się po całym świecie, oraz że mimo krytycznych uwag po każdym jego wydaniu, edycje te znawiano aż 34 razy (pierwsze wydanie ukazało się w 1854 r., 34-e w 1967 r.).

Edward Ozorowski

*Die Botschaft von Gott. Orientierung für die Praxis, Freiburg im Br. 1974, Herder, ss. 192.*

W czasach, gdy tradycyjny traktat dogmatyczny *De Deo uno et trino* przeżywa niewątpliwy kryzys odbioru, książka *Die Botschaft von Gott* ma dużą szansę wpływu na dokonywane w tej dziedzinie zmiany. Wartość jej polega głównie na trafnie postawionej diagnozie współczesnej sytuacji wiary i nauki o Bogu oraz konkretnych propozycjach odnowy tego tak ważnego odcinka chrześcijańskiego przepowiadania. Świadomie używamy tu słowa *przepowiadanie*, gdyż wymienione dzieło ma wyraźnie charakter praktyczny. Jego autorom nie chodziło o tworzenie nowych spekulacji o Bogu, lecz o refleksję nad ideą Boga, możliwą do przyjęcia przez współczesnego człowieka. Ponieważ jednak właściwie pojęta praktyka musi się opierać na poprawnie zbudowanej teorii, a przekazywanie wiary w Boga musi się wywodzić z należytego jej rozumienia, stąd też i wymieniona książka, obok celu praktycznego — służenia pomocą w przepowiadaniu — posiada niewątpliwą zasługę dla teorii, czyli dla doktryny o Bogu.

Książka składa się z 10 szkiców opracowanych przez 6 autorów. W trzech pierwszych K. Hemmerle zajął się sprawą pytań o Boga, stawianych przez współczesnego człowieka (*Fragen nach Gott*) oraz problematyką wiary w Boga (*Glauben an Gott*) i języka tej wiary (*Sprechen von Gott*). W następnym — R. Schaeffler ukazał niektóre zmiany w sposobie przedstawiania Boga w minionych epokach (*Wandlungen des Gottesbegriffs*). W trzech dalszych — L. Ruppert przeanalizował biblijne wypowiedzi o Jahwe jako Bogu Izraela i Bogu historii (*Jahve, Israels Gott, als Gott der Geschichte*) Panu i Królu (*Jahve — der Herr und König*), żyjącym świętym Bogu (*Jahve — der lebendige und heilige Gott*). W dwóch po nich następujących rozprawach G. Schneider (*Gott in der Botschaft Jesu*) i L. Hödl (*Christus-Bekenntnis und Trinitätsdogma*) ukazali związki pomiędzy ideą Boga a chrystologią. Wreszcie w ostatnim szkicu R. Padberg wskazał na potrzebę wprowadzenia do katechizacji problematyki doświadczenia Boga i przymierza z Bogiem („*Gotteserfahrung*” und „*Botschaft von Gott*” im *Religionsunterricht heute*).