

Julian Warzecha

"Religionsgeschichte Israels in
alttestamentlicher Zeit", Rainer
Albertz, Göttingen 1992 : [recenzja]

Collectanea Theologica 65/1, 191-198

1995

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.

RECENZJE

Rainer ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (Grundrisse zum Alten Testament - Das Alte Testament Deutsch - Ergänzungsreihe 8)*, I-II, Vandenhoeck-Göttingen 1992, ss. 726.

Od ponad stu lat toczy się dyskusja wokół tego, jak ująć poprawnie bogactwo treści Starego Testamentu: historycznie czy teologicznie. Na przestrzeni tego czasu skłaniano się raz ku pierwszej, raz ku drugiej możliwości. Pojawiały się, oczywiście, także możliwości pośrednie (np. W.G. S c h m i d t). R. A l b e r t z jest zdania, że współczesnej umysłowości bardziej odpowiada ujęcie historyczne.

Rainer A l b e r t z pracuje nad zagadnieniami historii religii już od dwudziestu lat. Interesuje go w szczególności wzajemny związek między religią i życiem społecznym.

Ta książka wyrosła z długich lat pracy dydaktycznej wokół takiej tematyki. Jej przydatność została więc niejako uprzednio sprawdzona. Mimo to autor zdaje sobie sprawę z ryzyka, jakie podjął: przedmiot jest bardzo szeroki i literatura wprost nieogarniona. Musiał więc dokonywać wyboru, zarówno w interpretacji tekstów, jak i w samych opracowaniach. Wybór - jak się wydaje - jest na ogół trafny.

Właściwe rozważania poprzedzone są obszernym wstępem (s. 17-43). Omawia w nim historię prezentowanej dziedziny, jej zadania i metody oraz niektóre kwestie hermeneutyczne.

Z dziejów historii religii wyciąga autor bardzo ciekawe wnioski:

1. Historia religii musi być zbudowana historycznie, a nie w oparciu o kryteria dogmatyczne.

2. Musi być przedstawiona jako proces otwarty.

3. Nie może to być tylko historia idei, lecz musi pokazać wszystkie aspekty historycznego rozwoju.

4. Historia religii Izraela musi uwzględnić zarówno płaszczyznę polityczną, jak społeczną, pytając o wzajemne wpływy. Musi też pytać - na ile to możliwe - o nosicieli poszczególnych tradycji.

5. Musi ona pokazać wielość teologii w ramach ST, pokazując ewentualne między nimi napięcia oraz grupy, które za nimi stoją. „Historia religii Izraela jest więc opisem dyskusji, przebiegającej między różnymi izraelskimi grupami, nad tym, jak należy wyjaśniać - od strony Boga - określone historyczne fenomeny i co wobec tych wyzwania należy czynić, by odpowiedzieć Jego woli” (s. 31).

6. Historia religii Izraela musi porównywać tę religię z religiami Bliskiego Wschodu, uwzględniając zarówno podobieństwa, jak i różnice. Trzeba się przy tym strzec apologetycznego nastawienia. „Porównanie nie ma za cel pokazać specyfikę religii Izraela, lecz służyć jej lepszemu zrozumieniu” (s. 32).

7. Musi wreszcie uwzględnić w odpowiednim stopniu okres niewoli/po niewoli, który był zwykle niedoceniany. A dziś dość powszechnie wiadomo, że był to okres decydujący w wykształtowaniu się religii Izraela.

Zadania i metodę historii religii przedstawia R. Albertz w porównaniu z teologią biblijną. Ta pierwsza nie posługuje się kategorią objawienia lub Słowa Bożego, lecz opisuje na sposób historyczny zjawisko religii Starego Testamentu - w całym jej rozwoju. Choć nie chce być konfesyjna, nie może być całkowicie neutralna i obiektywna, gdyż uprawiający ją jest zwykle przedstawicielem jakiegoś wyznania. Z drugiej strony nie jest zupełnie subiektywna i nie chce być normatywna. Mimo swego historycznego podejścia ma ta dyscyplina pewne teologiczne odniesienie: „Nie chodzi jej wprawdzie o «absolutną wartość» i «prawdę», ale jednak o słuszne oceny i decyzje w poszczególnych sytuacjach historycznych oraz o historyczną prawdę, jaka rozbłysła w religijnych sporach” (s.34). Po stronie teologii biblijnej obserwuje się natomiast pewne zainteresowanie historyczne (tak np. u H.D. P r e u s s a).

W przedstawianiu materiału kieruje się autor nie tylko kolejnymi okresami historycznymi, ale pyta o nosicieli poszczególnych pojęć religijnych. Poza tym stosuje regionalne i socjologiczne kryteria. Obecnie jest dość jasne, iż zaistniały różnice tradycji między Południem i Północą, czy nawet między poszczególnymi sanktuariami. Odnosi się to, oczywiście, do okresu przed niewolą. Przy okresie niewoli po niewoli natomiast trzeba odróżnić religię w Judzie od wierzeń w diasporze.

Mniej uznane i praktykowane są kryteria socjologiczne. Bez ich uwzględnienia nie ujmie się jednak całej różnorodności religijnej Izraela. Chodzi najpierw o dwie społeczności: rodzinę i lud. Wiąza się z nimi dwa typy religijności: prywatna i oficjalna. Te dwa typy religii stale wpływają na siebie wzajemnie, różnią się jednak co do treści, funkcji i stopnia instytucjonalizacji. Religia prywatna czerpie swoje symbole z doświadczeń życia rodzinnego, natomiast religia oficjalna z doświadczeń politycznych (np. wyzwolenie polityczne). Do tego trzeba czasem dodać jeszcze płaszczyznę miejscową (wieś, miasto), w której krzyżują się czynniki regionalne i socjologiczne. To zróżnicowanie religii nazywa autor wewnątrzreligijnym pluralizmem.

Religia oficjalna nie jest monolitem. Niejednakowo rozumieli ją przedstawiciele poszczególnych funkcji i instytucji religijnych oraz politycznych. Pojawiały się równocześnie grupy opozycyjne (np. prorocy i deuteronomiści), które odcinały się od zastanych ujęć i tworzyły nowe koncepcje. Historia religii Izraela musi zauważyć takie zmiany i przesunięcia oraz zestawić je z przemianami izraelskiej społeczności.

Obok historycznego i socjologicznego ukierunkowania stosuje autor również podejście porównawcze. Religia Izraela nie pojawiła się bowiem w kulturowej próżni. Istniało wcześniej w jego otoczeniu wiele religii, które wypracowały wzory dla religijnego wyjaśnienia różnych wydarzeń życiowych. Okazuje się, że podobieństwa do religii ościennych bardziej zauważa się w religijności prywatnej niż oficjalnej.

Po tym długim wstępie przedstawia autor religię Izraela w jej poszczególnych okresach. Przed każdym okresem umieszcza dość bogatą literaturę. Ponadto pojawiają się jeszcze nieco mniejsze zestawienia bibliograficzne pod każdym podrozdziałem.

Pierwszy tom obejmuje czas od początków do końca monarchii. Autor dzieli ten czas na dwa okresy: przedkrólewski i królewski.

Okres pierwszy potraktowany jest, co zrozumiałe, znacznie krócej (s. 45-157). Autor zaczyna od przedstawienia religii ojców, a właściwie jej elementów. Wychodzi od tezy A. A l t a, którą ten przedstawił w 1929 r. Według niego religia przodków Izraela charakteryzuje się tym, iż ich Bóg - w przeciwieństwie do bóstw kananejskich - nie jest związany z żadnym miejscem. Jest to typ religijności nomadycznej. Bóg jest związany z grupą ludzi (rodziną), o którą się troszczy, zapewniając jej potomstwo i ziemię.

Boga nazywa się rozmaicie, ale najczęściej występuje określenie: "Bóg mojego ojca". Łatwo zauważyć, że takie nazewnictwo zdradza wielką bezpośredniość i ufność tej religijności. Szczególnie zatrzymuje się autor przy imieniu El-Szaddaj. Oczekiwano od bóstwa nazywanego różnymi imionami czy też od różnych bogów właściwie tego samego - zabezpieczenia życia i przyszłości rodziny. Nie ma więc tu jeszcze odgraniczania się od innych bóstw ani roszczenia do wyłącznej czci, tak charakterystycznych dla religii Jahwe.

Jest to więc kult związany z rytmem życia małej grupy. Nie ma w nim jeszcze powiązania ze świętymi miejscami, czasami czy pośrednikami. W ten sposób ta religia odróżnia się wyraźnie od kultu Jahwe. Odnacza się tym, iż odnosi się wyłącznie do głównych momentów rolniczego i wędrownego życia. Cechuje ją bezpośredniość i bezwarunkowość w odnoszeniu się do Boga. Bóg prowadzi swą grupę jak ojciec dzieci. Brak natomiast w tej religii elementów typowych dla religii Mojżesza: a) wyłączność; b) ukierunkowanie etyczne; c) uwzględnienie sfery politycznej; d) zróżnicowane instytucje kultowe; e) refleksja teologiczna.

Przed omówieniem religii, jaką praktykowała grupa wyzwolona z Egiptu, autor przedstawia sposób jej społecznej organizacji. Na czym więc polega istotny wpływ nowej (lub znacznie odnowionej i pogłębionej) religii? Właśnie na tym, iż zaczyna ona proces wyzwolenia tej społeczności i będzie go dalej prowadzić - aż do jego spełnienia. Religia ta ma więc wyraźne odniesienie do historycznie konkretnej sytuacji społecznej i politycznej wyznających ją ludzi. W tym różni się bardzo wyraźnie od ówczesnych religii, które swoją genezę widziały w mitycznym początku i służyły uzasadnieniu władzy oraz utrzymaniu istniejącego porządku

społecznego. Służy ona zaistnieniu i rozwojowi solidarności uciskanych niewolników oraz prowadzi do oderwania się od istniejącego stanu rzeczy.

Religia ta odnosi się do głównego zagrożenia, w jakim synowie Izraela się znajdują. Bóg wyjścia - podobnie jak Bóg ojców - zapewnia swoim wyznawcom przetrwanie i przyszłość.

Wyraźniejsze są jednak różnice między tymi dwoma stadiami religii. Grupa Mojżesza jest dużo większa niż rodzina (ród) ojców i dlatego okazany jej przez Jahwe ratunek jest bardziej złożony: nie jest on - jak poprzednio - jednorazowy, lecz zakłada cały proces wyzwania: solidaryzacja grupy, wyzwolenie z ucisku w Egipcie, wybawienie z militarnego zagrożenia nad morzem, prowadzenie na pustyni i znalezienie nowej ziemi. Widać tu znaczne rozciągnięcie działania Boga w czasie: jeśli w przypadku patriarchów wystarczył rok na spełnienie obietnicy potomka, to proces rozpoczęty przez Jahwe z wyzwaniem grupy Mojżesza będzie trwał 40 lat (życie jednego pokolenia). I jeszcze jedna istotna różnica: jeśli Bóg ojców zwracał się do zainteresowanych osobiście, to Jahwe czyni to przez pośrednika - przez Mojżesza. Nie ma tu więc tak bezpośredniego kontaktu jak w religii ojców.

Na tym tle widać dobrze rolę Mojżesza. Nie jest on twórcą nowej religii, jak Zaratustra lub Mahomet, lecz koniecznym pośrednikiem wyroczeni i działania Jahwe.

Kolejno dowiadujemy się o religii, jaka była właściwa związkowi plemion izraelskich w Palestynie. Najpierw jednak mówi autor o ich społecznej organizacji. Religijność zaś czy raczej jej funkcja była trochę inna niż wiara grupy przybyłej z Egiptu. Oryginalność wiary przybyszów z Egiptu polegała na tym, iż czcili oni Boga nie należącego - w przeciwieństwie do Ela - do żadnego panteonu, zwłaszcza - jak El - do panteonu kananejskiego. Swoją moc okazał ten Bóg właśnie w fackie społecznego wyzwolenia swoich czcicieli. I wreszcie - złączył się z nimi wyłącznie. Był niejako predystynowany do tego, by stać się Bogiem związku plemion, dla których mógł być gwarantem i symbolem ich niezależności. Dlatego został zapewne przyjęty szybko i z łatwością przez grupę kananejską.

Nowy kult wyzwalał i umacniał solidarność w ramach związku, w którym dotąd brakowało skutecznego czynnika. Do tego okresu może także sięgać przekonanie, iż sam Jahwe jest właścicielem ziemi. On też prowadzi wojny, które plemiona podejmują we własnej obronie. Działanie Jahwe w sytuacji zagrożenia i wojny polegało na tym, iż budził on i umacniał solidarność plemion i pomagał znaleźć charyzmatycznego i skutecznego wodza.

Życie religijne koncentrowało się przy sanktuariach, z których Szilo stało się ponadregionalne dopiero pod koniec okresu przedkrólewskiego.

Religijność rodzinna, niezauważalna w grupie wyjścia, pojawia się w okresie przedkrólewskim, zwłaszcza zaawansowanym. Uderza fakt, iż w małym stopniu pozostawała pod wpływem religii Jahwe.

Religii Izraela w okresie monarchii poświęca autor dużo więcej miejsca (s. 159-373). Po związytym przedstawieniu genezy terytorialnego państwa

monarchicznego w Palestynie omawia autor kwestię legitymizacji królestwa. Służyła jej teologia królestwa, w znacznym stopniu zbiedzna z ideologią królewską Bliskiego Wschodu. Królówi przypisywano sakralne funkcje w zakresie panowania nad światem, pośrednictwa w błogosławieństwie, pomocy prawnej i kapłaństwa. Taka teologia, która stała się ideologią, budziła duże opory (np. powstanie Absaloma i Szeby) społeczności przyzwyczajonej do plemiennych swobód i bezpośredniego kontaktu z Jahwe. Ten opór jest specyfiką religii Starego Testamentu.

Mamy więc w tym okresie kult państwowy, zarówno na Południu, jak i później na Północy.

Centralizacja władzy politycznej wiązała się z centralizacją oficjalnego kultu i równocześnie dążyła do powiązania tej władzy z kultem, do sojuszu tronu z ołtarzem. Taki kult miał miejsce najpierw w Jerozolimie, gdzie dużą rolę spełniała świątynia zbudowana przez Salomona. Wokół niej powstała bogata teologia świątyni, oparta na idei królowania Jahwe, i Jerozolimy jako miasta Bożego. Choć idea królowania Jahwe ma swoją paralelę w religii kananejskiej, jest od niej o wiele bardziej dynamiczna. Teologia Syjonu uwydatniła znaczenie Jerozolimy. Jahwe wybrał sobie to miasto ze względu na świątynię (Ps 46,5; por. 48,3; 87,3). O ile dotąd Jahwe był związany z grupą ludzi, to według tej teologii jest On związany przede wszystkim z miejscem - z Syjonem. Dzięki wybraniu przez Jahwe Jerozolima jest nie tylko stolicą Izraela, lecz także centrum świata (Ps 48,3). W niej dostępują pokoju inne narody.

Mniej na ogół znany jest kult na Północy. Dlatego uwagi autora na ten temat są szczególnie cenne i ciekawe. Biblijne przekazy o tym są jednak skąpe i przefiltrowane z punktu widzenia Południa. Motywację powstania Jeroboama widzi R. Albertz m.in. w podobieństwie losów Jeroboama i Mojżesza (por. Wj 2,11-15 i 1 Krl 11,26-28) oraz w fakcie, iż ucisk Izraela w Egipcie mógł być przedstawiony z perspektywy dyskryminacji doświadczanej przez Północ za Salomona. Oficjalny kult na Północy miał miejsce głównie w Betel i Dan. Jeroboam - w przeciwieństwie do Dawida - nie złączył sanktuarium ze swoją stolicą. Kult zaś Północy był świadomie archaizującą alternatywą do państwowego kultu w Jerozolimie i jego synkretystycznych innowacji. Cielce w sanktuariach nie musiały być przedstawieniem Boga, lecz jak Cheruby w Jerozolimie - podstawą Jęgo tronu. Ten kult był więc wyraźnie zachowawczy.

Odcięcie się Północy od synkretyzmu państwowego praktykowanego zwłaszcza przez Salomona nie trwało długo. Omri - naśladowając Dawida - zbudował sobie stolicę w Samarii, ożednał się z dynastią Dawida i nawiązał stosunki dyplomatyczne z miastami fenickimi i aramejskimi. W Samarii zbudował świątynię Baala. Te działania wywołały protest ze strony Eliasza i Elizeusza.

Większe nasilenie prorockiej opozycji spotykamy w VIII w. W tym czasie krytyka prorocka (Amos, Ozeasz, Izajasz, Micheasz) odnosi się nie tylko - jak poprzednio - do jednostek, lecz do grup i instytucji, a nawet całej społeczności.

Powodem były zjawiska społeczne i polityczne, które doprowadziły do poważnego kryzysu, mimo pomyślności gospodarczej. Pojawiły się grupy bogatych posiadaczy gruntów, urzędników, żołnierzy i kupców, którzy coraz bardziej wyzyskiwali ubogą ludność - głównie poprzez kredyty. Prorocy krytykowali więc te bogate warstwy oraz politykę sojuszy; zwalczali też nadużycia w kulcie. Dali równocześnie nowe orientacje w religii (uniwersalizacja pojęcia Boga, odłączenie Go od instytucji, wzmocnienie wymiaru etycznego). Z bezkompromisową postawą proroków wiązała się ich osobista pobożność, która znalazła naśladowców, zwłaszcza wśród ich uczniów.

Owoce nauczania tych proroków była reforma Ezechiasza, która nie ograniczyła się tylko do kultu, lecz sięgnęła do życia społecznego. Wskazują na to przepisy Kodeksu Przymierza, który R. Albertz datuje na czasy Ezechiasza.

Osobny fragment poświęca autor reformie deuteronomicznej, dokonanej za Jozjasza. Wiązała się ta reforma z walką przeciw oficjalnemu synkretyzmowi i polijahwizmowi, jak również przeciw prywatnemu synkretyzmowi i wewnątrzreligijnemu pluralizmowi. Podjęła także społeczne działania rozpoczęte przez Ezechiasza, skupiając się głównie na pomocy ubogim. Ruch deuteronomiczny dokonał także ważnej syntezy przedpaństwowej i państwowej religii. Była ona do przyjęcia dla różnych warstw i instytucji.

Tom II poświęcony jest trzem okresom: niewoli, po niewoli i hellenizmu.

Okres niewoli przyniósł zupełnie nową sytuacją społeczną, zróżnicowaną jeszcze w trzech środowiskach: palestyńskim, babilońskim i egipskim. Utrata państwa spowodowała ożywienie grup opartych na pokrewieństwie (rodzina, ród) i na organizacji plemiennej (starsi). Nowa sytuacja zetknęła te trzy środowiska z innymi narodowościami, przy czym religia Jahwe zyskała nową wartość identyfikującą.

Katastrofa wymagała jednak zrozumienia. Próbowano ją najpierw odczytać w kulcie. Innym sposobem było podjęcie dziedzictwa proroków. Jeszcze innym - praca redakcyjna widoczna w Jr. Wreszcie zrozumienia szukano poprzez odwoływanie się do historii (Joz - 2 Krl). Odpowiedź nie była więc jednolita, lecz złożona.

Dużą rolę odgrywała wtedy pobożność rodzinna, która w istotny sposób wsparła w kryzysie religię oficjalną, przejmując w znacznym stopniu jej funkcje. Nigdy dotąd nie miała ona tak ważnego miejsca. Wobec zakwestionowania pozostałych tradycji sięgnęła ona do tradycji ojców jako podstawy identyfikacji.

Do przetrwania niewoli i wzniesienia nadziei wśród wygnańców przyczynili się wydatnie Deutero-Izajasz i Ezechiel oraz grupy skupione wokół nich.

Najwięcej miejsca poświęca autor okresowi po niewoli (s. 461-589). Wpierw szkicuje sytuację polityczną i społeczną w Judzie.

W historii religii jest to najbardziej produktywna epoka. Dokonała się wtedy stopniowo kanonizacja Pisma. Niezwykle miejsce uzyskała świątynia. Wtedy też pojawia się eschatologiczny horyzont oczekiwań. Bogactwo poszukiwań widać

w różnorodności teologicznych nurtów. „Tradycje deuteronomistyczna, kapłańska, kronikarska, mądrościowa, prorocka i psalmiczna stoją wyraźnie obok siebie i naprzeciw siebie oraz krzyżują się wielorako” (s. 462).

Rozwarstwienie teologii w tym okresie pociągnęło za sobą dwie przeciwstawne tendencje w oficjalnej religii: integracji i dezintegracji. Owocem pierwszej jest kanonizacja Tory jako kompromisu między zwolennikami teologii deuteronomistycznej i kapłańskiej, a później Dzieło Kronikarskie. Przykładem dezintegrującej tendencji może być stopniowy wzrost znaczenia zepchniętych początkowo na margines grup prorockich, które interpretowały dawne proroctwa w sensie eschatologicznym.

Inną cechą okresu po niewoli jest dalsze zbliżenie pobożności indywidualnej i oficjalnej religii. Dokonało się to zwłaszcza w ramach wiary w Boga Stwórcę, szczególnie pielęgnowanej w pobożności prywatnej. Równocześnie doszło do zróżnicowania tej ostatniej, zarówno wśród elit (kierowały się teologiczną mądrością), jak i wśród uboższych (pobożność ubogich). Później jednak dokonuje się zbliżenie różnych typów pobożności, widoczne choćby w kanonizacji trzeciej części Biblii. Pewna więc dialektyka podziałów i jednoczenia jest typowa dla tego okresu.

Szczególnie interesujące w tej części jest omówienie roli Nehemiasza i schizmy Samarytan.

Okres hellenistyczny potraktowany jest znacznie krócej - ze zrozumiałych względów. Znowu mamy tu najpierw społeczno-polityczne tło. Nie zmieniło się ono istotnie w stosunku do okresu perskiego. Mimo to trzeba zauważyć wybitną rolę arcykapłana, także polityczną. Przynależność do nowego świata kultury stanowiła dla religii niemałe wyzwanie.

Jest to wszakże epoka przejściowa. Widać w niej ciągłość występującej w poprzedniej epoce dialektyki, polegającej na dzieleniu i łączeniu. Pojawia się jednak hellenistyczna diaspora ze swoją teologią i eschatologicznie nastawione grupy opozycyjne (faryzeusze, sekta qumrańska). Synteza, która powstała na tle schizmy samarytańskiej, były księgi 1-2 Krn, Ezd, Ne (przez niektórych uważane za wspólne dzieło - Kronikarz). Wyrażało ono religię oficjalną. Bardziej osobisty charakter miała pobożność skupiająca się na Torze (Ps 1; 19; 119). Wyraźnie opozycyjne cechy wobec hellenizacji miały Za 9-14; Iz 24-27, zwłaszcza zaś Księga Henocha i Daniela.

Przedstawione w wielkim skrócie dzieło Albertza jest prawdziwą kopalnią wiadomości. Może być bardzo pożytecznym uzupełnieniem zarówno egzegezy, jak i teologii biblijnej. Szczególnie przydatne mogą być jego informacje o sytuacji społecznej w poszczególnych okresach, a także porównania z innymi religiami.

Choć autor nie ustrzegł się pewnej jednostronności w wyborze źródeł (pominięcie materiału ikonograficznego) i literatury (dziwi np. pominięcie J.A. S o g g i n a, *Storia d'Israele*) oraz niektórych uproszczeń (np. posługiwanie się terminem „Dzieło Kronikarskie”) przekazał nam dzieło o niepospolitej erudycji.

Czytelnika ogarnia zdumienie wobec tak szerokiej syntezy i równocześnie znajomości szczegółowych kwestii.

ks. Julian Warzecha SAC, Ołtarzew

Michael BAIGENT - Richard LEIGH, *Zwoje znad Morza Martwego. Historia pewnego oszustwa*, przeł. Marek Fedyszak, Wydawnictwo Da Capo, Warszawa 1994, ss. 383.

Kilkakrotnie zabierałem się do przeczytania tej książki i kilkakrotnie ją odkładałem. Żadna z lektur, po jakie ostatnio sięgnąłem - nawet osławione *Nie i Amen* U. R a n k e H e i n e m a n (rec. w „Nowe Książki” 12/1994, s. 54-55) - nie nastęczała tyłu i aż takich trudności. Dobnąłem do końca dlatego, by nie napisać gorzkich słów o czymś, czego w całości nie znam. Żadnej innej racji, która by usprawiedliwiała ten wysiłek, nie było. Książka bowiem nie zasługuje na czytanie z powodu nagromadzonej w niej gigantycznej liczby głupstw i insynuacji, które z uprawianiem nauki nie mają nic wspólnego.

Autorzy to dwaj amerykańscy dziennikarze, którzy zdali się całkowicie, a nawet sami obficie zapładniali wyobraźnię niejakiego Roberta E i s e n m a n a. Ten ostatni napisał dotąd dwie, chłodno przyjęte przez fachowców książki (*Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran*, Leiden 1983 oraz *James the Just in the Habakuk Pesher*, Leiden 1986) i kilka artykułów, których naukowa wartość jest mierna. W recenzowanej książce został jednak obwołany „specjalistą” w dziedzinie historii Palestyny i prawa kanonicznego (*sic!*). Pełni funkcję kierownika administracyjnego i wykładowcy religii Bliskiego Wschodu na Uniwersytecie Stanowym Kalifornii w Long Beach. Wykładał gościnnie w dwóch kolegiach w Wielkiej Brytanii. Jego rozmówcy są nim i jego kwalifikacjami oczarowani. Nie szczędzą komplementów pisząc, że jego „renoma i wiarygodność plasują go w gronie najwybitniejszych i najbardziej wpływowych postaci w jego specjalności” (s. 22). Powody tego aplauzu nie trudno ustalić. Obydwu dziennikarzy i ich informatora łączy jedno: silna, nieukrywana antychrześcijańskość, a szczególnie antykatolickość. W gruncie rzeczy wcale nie chodzi o zwoje znad Morza Martwego! Idzie o to, aby powołując się na nie, zaatakować Kościół, wykipić go i oszkalować, zohydzić jako wroga nauki i naukowców, jako uzurpatora i oszusta zwodzącego swoje owieczki. Całość przedsięwzięcia była - chyba nader hojnie - sponsorowana. Autorzy wyznają, że niejaki Rod Collins zadbał o „zasobność naszych portfeli i zapewnił nam spokój ducha” (s. 9).

Wywody z prawie 400 stron można bez większego trudu streścić na jednej. Badania zwojów znad Morza Martwego podjęli - obok uczonych żydowskich - uczeni katolicy. Już to samo przemawia na niekorzyść osiągniętych przez nich wyników, bo wierzą w Jezusa jako Boga i człowieka. Tymczasem między człowiekiem-Jezusem a Bogiem-Chrytusem istnieje sprzeczność. Ponadto „każdy