

nie odrzuca krytyki literackiej, ale wysuwane dotąd argumenty bada szczegółowo i dochodzi do wniosku, że wszystkie (14 rozdziałów) prorocstwa stanowią jedną literacką całość. Wprowadził nowe pojęcie „indukcja”, twierdząc, że autor podczas pisania tekstu ma tendencję do powtarzania używanych przez siebie form (słowo, fraza, budowa zdania). Ilustruje niektóre wyrażenia z paralelnym tekstem Iz 2, 1–5 i Mi 4, 1–5. Ponieważ Mi 4, 1–5 lepiej łączy się swoim kontekstem niż Iz 2, 1–5, Gising jest zdania, że był on pierwotnie napisany w Księdze Micheasza i dopiero stamtąd przeniesiony do Księgi Izajasza. Wnioskuje on dalej, że bardzo dobra zgodność Mi 4, 1–5 ze swoim kontekstem zrozumiała jest wtedy, jeśli przyjmiemy, że Mi 4, 1–5 pochodzi od tego samego autora co Mi 3, 9–12, czyli od samego proroka Micheasza.

Nie wszyscy jednak egzegeci zgadzają się z argumentacją Gisinga. Cytowanie Mi 3, 12 Jr 26, 18 świadczy przeciw tej tezie. Gising argumentuje, że wypowiedź przeciw Syjonowi może pochodzić ze starszej tradycji jako wezwanie do nawrócenia króla, jako ogólne wezwanie do nowego zbawienia. Przyjmuje, że da się wyodrębnić teksty, które nie muszą pochodzić wprost od proroka. Według niego tytuł Księgi (Oz 1, 1) należy do najstarszej warstwy. Sposób łączenia tytułu z całym korpusem tekstu świadczy o jego pierwotnym pochodzeniu. Występujące w tytule wyrażenie „słowo Pańskie” zachodzi również w Oz 4, 1. Imię proroka z Oz 1, 1 występuje również w Oz 1, 7; 13, 4. 10; 14, 4. Tytuł (Oz 1, 1) nie stanowi powtórzenia w stosunku do drugiego tytułu w Oz 1, 2a. Raczej chodzi o uroczysty styl, jaki można spotkać na początku dzieł literatury wschodniej. Trzeba jednak powiedzieć, że nie można argumentować występowania słowa w danym miejscu, że pochodzi ono wprost od autora. Wymienianie imienia proroka może wskazywać, że redaktor znał jeszcze imię proroka, i nie musi to oznaczać ostatniej redakcji tekstu. Wreszcie powołanie się na starowschodnią paralelę nie musi mieć pełnej siły argumentu, występują tam wprawdzie powtórzenia, ale nie podwójne tytuły. Poza tym nie można stawiać na równi tytułu Ozeasza z tytułem w Księdze Amosa, Micheasza i Sofoniasza.

**Ks. Zdzisław Małecki**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2005, t. 38, z. 1, s. 224–226

**Barbara Fuss**, *„Dies ist die Zeit, von der geschrieben ist...” Die expliziten Zitate aus dem Hosea in den Handschriften von Qumran und im Neuen Testament*, Münster (Aschendorff) 2000, XIII, 299 s., ISBN 3-402-04785-3.

Napisana pod kierunkiem prof. J. Gnilki w Monachium rozprawa chce odpowiedzieć na pytanie, jak cytowano teksty starszych ksiąg biblijnych w późniejszych księgach. Autorka bada tylko wyraźne cytaty z Księgi Ozeasza. Dokonuje przeglądu cytatów z proroka Ozeasza w Nowym Testamencie i w pismach qumrańskich.

Najpierw Fuss bada cytaty nie tylko z Ozeasza, ale i 12 proroków mniejszych w rękopisach znalezionych w Qumran. Wyniki nie pozwalają na pełne porównanie tekstu z cytatami, gdyż nie ma żadnego zaznaczenia wprowadzanego cytatu.

Możliwe jest tylko, jak pisze autorka, „ogólne stwierdzenie” (s. 151). W znalezionych dwóch peszerach do Księgi Ozeasza można doszukać się nawiązań do tekstów biblijnych. Analizując poszczególne teksty prorockie, doszła do następujących wniosków:

1. Wspólnota qumrańska była przekonana, że w odniesieniu do niej realizują się zapowiedzi prorockie. Takie przekonanie wyrażają dwa peszery do proroka Ozeasza. Są tam wyrażenia ogólne z licznymi alegoriami (s. 73).

2. Czasy współczesne sobie rozumiała wspólnota jako ostateczne, określane pojęciami „nawiedzenie” i „czas gniewu” (4 Q166 – „Peszer do Księgi Ozeasza”)

3. W drugim komentarzu do Księgi Sofoniasza (4 Q167) występują obok siebie teksty Pisma Świętego i opisy wydarzeń historycznych.

Fuss badała również cytaty z proroka Ozeasza występujące w Dokumencie Damasceńskim (s. 114–129). Dokument stosuje je również w duchu interpretacji wydarzeń współczesnych jako eschatologiczne.

W Nowym Testamencie cytaty z Ozeasza spotykamy tylko u św. Pawła i w Ewangelii św. Mateusza. W 1 Kor 15, 55 zawarty jest cytat z Oz 13, 14 mieszany z Iz 25, 8a.

W Rz 9, 25 cytuje św. Paweł Oz 2, 25 i 2, 1 z podaniem imienia proroka oraz wplata cytat z Iz 9, 27. Służą one argumentacji, że wypełniło się wszystko, co Bóg obiecał w pismach proroków. W Ewangelii św. Mateusza spotykamy cytaty z Oz 11, 1 i 6, 6. Pierwszy cytat w Mt 2, 15 użyty jest w swym pierwotnym sensie wyjścia Izraela z Egiptu. Jezus występuje w miejsce Izraela. Istotne są tu słowa: „Egipt” i „syn”, wypowiedziane w sensie przerośnym. Cytat służy argumentacji chrystologicznej: Jezus jest Synem Bożym, w historii Jezusa wypełniły się zbawcze plany Boga. Również podwójny cytat z Oz 6, 6 „miłosierdzia chcę, a nie ofiary” użyty jest w innym nowym kontekście. Zachowany jest tylko „moment krytyki wobec źle zrozumianej woli Bożej” (s. 231).

Słowa Ozeasza użyte są jako halacha, która zwraca się do ludzi źle postępujących. Ważne zwroty nabierają w tych ramach innego sensu niż u Ozeasza: „ofiara” odnosi się do faryzejskiej ustnie przekazywanej Tory, „miłosierdzie” konkretyzuje się w czynach miłości bliźniego. Jest ono wzorem postępowania wspólnoty.

Nowotestamentalne cytaty Ozeasza można porównać ze stosowanymi cytatami w pismach qumrańskich (s. 245–275). Zgodności zachodzą w formalnych zamiarach, w ustawieniu wprowadzenia do cytatu i wyjaśnianiu słowa, które odgrywa rolę we włączeniu go do kontekstu. W Nowym Testamencie występuje to wyrażenie. Treściowo widać jednak różnice, odnoszą się one do „innego rozumienia historii” (s. 271). W pismach qumrańskich chodzi o identyczność między słowem Pisma i wydarzeniami historycznymi, w Nowym Testamencie – o relacje między obietnicą i wypełnieniem. W Qumran przytaczane są zapowiedzi kary, w Nowym Testamencie – obietnice zbawcze. Zapowiedź kary (1 Kor 15, 55) zamieniona jest w zapowiedź zbawczą.

Studium nad przedstawionymi cytatami jest solidnie opracowane i pod koniec przechodzi do wniosków. Analiza według jednego wzoru zapewnia rzetelne porównywanie badanych tekstów. Interpretacja tekstów przechodzi do uzasadnionych wniosków. Choć autorka przytacza mniej tekstów qumrańskich, to jednak wnioskowanie jest logiczne. Przytacza tekst, tłumaczenie i stosuje synopsy tekstu. Ma to swoje znaczenie wobec trudności powodowanych szczupłością fragmentarycznych materiałów qumrańskich. Autorka stawia pytanie, czy wnioski z tego studium można odnieść również do innych pism. Aluzje do wydarzeń

historycznych przedstawianych w tekstach qumrańskich są trudne do zidentyfikowania. Spory o kalendarz w peszer (4 Q166. 2, 15) w nawiązaniu do Oz 2, 13 wymagają wyjaśnienia. Również odniesienie wyrażenia „wściekły lew” w 4 Q167. 2, 2 do Aleksandra Janneusza nie jest w pełni uzasadnione. Lepiej mogą to wyjaśnić teksty paralelne niż bardzo fragmentaryczny peszer do Ozeasza (4 Q167). Również należałoby lepiej uzasadnić ocenę nowotestamentalnych autorów odnoszących pierwotne odniesienie słów Pisma do Chrystusa i wspólnoty, jako wypełnienie się zapowiedzi zbawczych.

Te pewne braki nie oznaczają krytyki, ale wskazują punkty, o które można by dalej pytać i wyjaśniać. Praca Fuss wskazuje kierunek badań powiązań stosowanych cytatów w wyjaśnianiu tekstów biblijnych i ich późniejszej interpretacji.

**Ks. Zdzisław Małecki**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2005, t. 38, z. 1, s. 226–227

**Dorothea Erble-Küster**, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen*, Neukirchen–Vluyt 2001, 207 s., ISBN 3-7887-1812-9.

Tytuł rozprawy, napisany pod kierunkiem H. Spickermanna, podejmuje problem czytania i modlitwy psalmami. Są one, według autorki, z sobą tak ściśle związane, że czytanie psalmów staje się modlitwą. Píše ona: „Czytelnicy, którzy śledzą dynamikę psalmów, stają się modlącymi się. Struktura psalmów jest taka, że recepcja tych tekstów pieśni i modlitw przez tysiące lat była na nowo podejmowana i przyjmowana jako akt modlitwy. Czytanie psalmów jest aktem, który otwiera nas na nowo wobec siebie, świata i Boga. Czytane słowa psalmów ucieleśniają się w modlącym się. W czytaniu psalmów chodzi nie tylko o interpretację tekstu, ale realizuje ono podstawową potrzebę człowieka – interpretowania świata. Akt czytania psalmów czyni świat zrozumiałym, w jego całej transcendencji. Dlatego trzeba mówić o antropologicznej strukturze psalmów” (s. 1). Autorka podjęła zadanie połączenia „płaszczyzny literackiej psalmów z płaszczyzną ludzką” i chce wykazać, że podstawowe linie literackiej antropologii psalmów staną się wyrażne dla czytelnika.

Praca składa się z dwóch części. Pierwsza część: *Rezeptionsästhetik und Hermeneutik* (s. 5–50) rozwija i uzasadnia metodyczną koncepcję studium nad tekstem, które realizuje w drugiej części: *Psalmen als anthropologischer Akt* (s. 51–178). Końcowy artykuł: *Der Akt des lesenden Betens* (s. 179–187) stanowi podsumowanie całości.

Metodycznie praca przedstawia recepcyjno-estetyczne teorie W. Iser, H. J. Jauss, S. Fisch, autorów omawiających czytanie tekstu i jego recepcję. Autorka na podstawie tych treści rozwinęła swój program hermeneutyki psalmów, które jako „teksty używane” potrzebują swojej hermeneutyki. Według niej, czytelnik spostrzega, że czytany tekst stawia mu wezwanie i wzywa do zmiany życia. W świetle czytanego tekstu psalmów widzi on sens swojego życia. Czytane psal-