

Ks. dr Waldemar Linke CP, SBP 9

NATCHNIENIE KSIĘGI TOBIASZA. STUDIUM NIETYPOWEGO PRZYPADKU

Księga Tobiasza nie należy do tekstów najczęściej studiowanych przez biblistów. Często uważa się ją za pozbawioną większego znaczenia, ponieważ jako późna, nie dotycząca kluczowych tematów teologicznych, jak mesjanizm czy eschatologia, odsuwana była w cień przez inne teksty. Poza tym fakt, że znalazła się poza kanonem protestanckim, sprawił, że komentarze protestanckie do tej księgi są bardzo rzadkie. Uczeni żydowscy także zajmowali się nią tylko sporadycznie. Dlatego powstało przekonanie, że Księga Tobiasza to margines Biblii.

Mówiąc o tym, co dotyczy całej Biblii, np. o natchnieniu, nie bierzemy pod uwagę sytuacji nietypowych. Już pierwszy symbol wiary, który zajął się tym, jak powstały teksty święte, mówi o objawieniu pokazując tylko jedną jego drogę: profetyzm. Sobór Powszechny Konstantynopoliński I w 381 r. wprowadził do symbolu wiary sformułowanie „Duch Święty (...) mówił przez proroków ,τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν”¹. Nie dostrzegano potrzeby, by formułę tę rozszerzyć na inne sytuacje, które nawet z szeroko rozumianym profetyzmem nie mają nic wspólnego. W tym samym nurcie utrzymana była wizja natchnienia biblijnego zaproponowana przez św. Tomasza z Akwinu, która wywarła ogromny wpływ na teologię katolicką. Przy takim rozumieniu natchnienia nie można się dziwić, że Księga Tobiasza nie znalazła

¹ A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łacinski, polski*, Kraków 2001, s. 69.

zła się w głównym nurcie zainteresowania tych, którzy rozwijali refleksję nad natchnieniem biblijnym. Nie przypadkiem właśnie z Księgi Tobiasza J.H. Newman zaczerpnął przykład na niecieszące się według niego przywilejem natchnienia *obiter dicta*².

To żydowskie opowiadanie jest jednak pod wieloma względami dziełem prekursorskim. Zauważa się, że jego fabuła jest oparta (jako pierwsza) na powielanej później historii o Żydzie w służbie obcego władcy³. Jest to księga, która wprowadza angeologię o bardzo złożonym charakterze⁴ i demonologię. Może się okazać, że i w kwestii natchnienia biblijnego księga ta stwarza zupełnie nową perspektywę.

Badano problem natchnienia Księgi Tobiasza w perspektywie gatunku literackiego, jaki to dzieło reprezentuje⁵. Punktem wyjścia niniejszego przedłożenia do rozważań nad natchnieniem tej księgi jest kwestia wielości tekstów i problem z tym, jakiego tekstu dotyczyło orzeczenie o kanoniczności. Nie chodzi nam też o proste wskazanie, który tekst Księgi Tobiasza jest natchniony. Naszym celem jest przedstawienie wniosków, jakie wypływają dla teologii natchnienia ze studium tego konkretnego, niełatwego przypadku.

1. Natchnienie w ujęciu II Soboru Watykańskiego i w teologii posoborowej

To, co II Sobór Watykański mówi o natchnieniu biblijnym, jest wynikiem długiego procesu kształtowania się doktryny kościelnej w tej materii. Proces ten zaczął się jeszcze w judaizmie, choć definicja natchnienia powstała dość późno i właściwie trudno o niej mówić przed scholastyczną syntezą bazującą na arystotelesowskiej koncepcji przyczynowości, którą stworzył św. Tomasz z Akwinu⁶. Koncepcja ta była bardzo długo podstawą dla teologów katolickich. Opierając się na niej, proponowano różne dalsze kierunki roz-

² Por. J. Synowiec, *Prawda Pisma Świętego*, Kraków 2001, s. 33, przyp. 4.

³ J.C. VanderKam, *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*, Warszawa 2006, s. 22.

⁴ S. Grzybek, *Księga Tobiasza, Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST VI,1, Poznań 1963, s. 56.

⁵ A. Miller, *Das Buch Tobias*, BB, Bonn 1940, s. 9-10; S. Grzybek, *Księga Tobiasza*, s. 49.

⁶ P. Benoit, *Révélation et inspiration selon la Bible chez saint Thomas et dans les discussions modernes*, RB 70/1963, s. 321-370; S. Łach, *Natchnienie biblijne*. w: J. Homerski

woju, co ilustrują propozycje kard. Jana Baptysty Franzelina⁷ i Marii-Józefa Lagrange'a⁸. Nie pozostała ona bez wpływu na doktrynę soborową. Przeważała jednak interpretacja drugiego z wymienionych autorów (natchnienie wyrazowe), która nie wprowadza sztywnego i sztucznego rozdziału franze-linowskiego między treścią a formą wyrazu, którego domagała się koncep-cja natchnienia realnego. Zwycięstwo opcji głoszącej, iż natchnienie ma cha-rakter wyrazowy, było chyba w dokumentach II Soboru Watykańskiego naj-większą różnicą w porównaniu ze spuścizną poprzedniego soboru⁹.

A. II Sobór Watykański

W epoce przedsoborowej silna była świadomość, że „olbrzymi postęp w na-ukach biblijnych w wielu przypadkach przegrupował i przewartościował dotychczasowe pojęcia, bo w wielu z nich odkrył książkowy formalizm”¹⁰. Powstawało więc wiele studiów ukazujących obszary, które powinna ob-

(red.), *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Warszawa-Poznań 1973, s. 135-137; H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*. w: J.B. Szlaga (red.), *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań-Warszawa 1986, s. 33; R.F. Collins, *Natchnienie biblijne*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 1582; B. Sesboüé, C. Theobald, *Słowo zbawienia. Doktryna Słowa Bożego, Usprawiedliwienie i dyskurs wiary, Objawienie i akt wiary, Tradycja, Pismo Święte i Magisterium*, t. 4, *Historia dogmatów*, Kraków 2003, s. 96-97.

⁷ J.B. Franzelin, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, Romae 1875², s. 321-404; J.T. Burtchaell, *Catholic theories of Biblical Inspiration since 1810*, London 1969, s. 98-101; S. Łach, *Natchnienie biblijne*, s. 139-140; H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia*, s. 36; R.F. Collins, *Natchnienie biblijne*, s. 1585.

⁸ J.-M. Lagrange, *Une pensée de saint Thomas sur l'inspiration scripturaire*, RB 4/1895, s. 563-571; tenże, *L'inspiration de livres saints*. RB 5/1896, s. 199-220; tenże, *L'inspiration et les exigences de la critique*. RB 5/1896, s. 496-518. Zob. J.T. Burtchaell, *Catholic theories of Biblical Inspiration*., s. 132-146; S. Łach, *Natchnienie biblijne*., s. 140-142; R.F. Collins, *Natchnienie biblijne*, s. 1585-1586; J. Barton, *Natchnienie werbalne*. w: R.J. Coggins, J.L. Houlden (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), *Słownik hermeneutyki biblijnej*, Warszawa 2005, s. 613-617, zwł. s. 614-615.

⁹ Stan przekonań w tej kwestii w przededniu Soboru dobrze ilustruje wypowiedź J. Stępnia: „Wydaje się, że teoria o natchnieniu wyrazowym w tym nowym ujęciu [autor ma na myśli Encyklikę Piusa XI *Studiorum Ducem* (AAS 15/1923, s. 320)] odpowiada najbardziej tradycyjnej nauce Kościoła o autorstwie Bożym Biblii; (tenże, *Natchnienie biblijne*. w: E. Dąbrowski (red.), *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, t. 2, Poznań i in. 1959, s. 141.

¹⁰ J. Homerski, *Dyskusje nad istotą natchnienia biblijnego*. RBL 17/1964, s. 263.

jąć nowa kościelna doktryna o natchnieniu biblijnym¹¹. Czy II Sobór Watykański sprostał pokładanym w nim nadziejom? Czy zrewolucjonizował teologię natchnienia, czy tylko podsumował doktrynę Vaticanum I? Odpowiedź na to pytanie nie jest jednoznaczna. Sobór ukazał bowiem wielość nurtów refleksji nad natchnieniem.

Konstytucja *Sacrosanctum concilium* uchwalona na III sesji, 4 grudnia 1963 r., ukazuje zupełnie nowe oblicze zagadnienia natchnienia biblijnego: Chrystus jest obecny w swym słowie, gdy w Kościele czyta się Pismo Święte (art. 7, EB 636). Od wizji materialnej natchnienia, jako konsekwencji wpływu Bożego na powstanie tekstu, przechodzi się do żywej obecności osobowej Chrystusa w Słowie proklamowanym podczas zgromadzenia liturgicznego. Natchnienie nie jest w tym ujęciu oparte na relacji Duch Święty – hagiograf, ale na relacji Chrystus – Kościół. Takie podejście z jednej strony zrewolucjonizowało myślenie o natchnieniu, z drugiej zaś było powrotem do przedtrydenckich idei¹².

W tym samym duchu zdają się zmierzać pewne założenia duszpasterskiej części Konstytucji o Objawieniu *Dei Verbum*¹³. Najpełniej dochodzi on do głosu w nr 12, którego zasadniczym tematem jest interpretacja Pisma Świętego¹⁴. Dziełem Ducha Świętego jest nie tylko zbawcza prawda Pisma Świętego, ale „właściwy sens” (*rectus sensus*) i „pogłębione rozumienie sensu”. By ten sens zrozumieć, trzeba uwzględnić „treść i jedność całej Biblii, żywą tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary” (DV 12; EB 690). Udział Ducha Świętego w natchnieniu jest traktowany analogicznie z misterium

¹¹ J.L. Mc Kenzie, *The Social Character of Inspiration*. CBQ 24/1962, s. 115-169; K. Rahner, *Über die Inspiration der Schrift*. w: L. Klein (red.), *Diskussion über die Bibel*, Mainz 1964, s. 7-16 (tłum. pol.: *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*. w: *Biblia dzisiaj*, Kraków 1969, s. 189-197); L. Alonso Schökel, *La Palabra inspirada*, Barcelona 1965 (tłum. pol.: *Słowo Natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku*, Kraków 1983). Polskie prezentacje tych dyskusji: M. Peter, *Istota natchnienia biblijnego w dyskusji ostatniego dziesięciolecia*. RBL 14/1961, s. 273-284; L. Stachowiak, *Dzieje ostatnich sporów biblijnych*. Znak 13/1961, s. 935-965; J. Homerski, *Dyskusje nad istotą*, s. 261-274; J.W. Rosłon, *Z dyskusji nad Biblią: od Congara do Lohfinka*, RBL 19/1966, s. 225-233.

¹² W. Linke, *Natchnienie Pisma Świętego w dokumentach Kościoła do Soboru Trydenckiego*, Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie 4/2005, s. 91-117.

¹³ B. Maggioni, *Recepcja i aktualność rozdziału VI Dei Verbum*. w: G. Cappelletto (red.), *Słuchajcie dzisiaj Jego głosu (Ps 95,7). Słowo Boże w życiu Kościoła*. „*Lectio divina*”, Kraków 2004, s. 33-54.

¹⁴ B. Sesboüé, C. Theobald, *Słowo zbawienia*, s. 465-466.

uniżenia się osobowego Słowa Bożego we wcieleniu (DV 13; EB 691). Sobór potwierdza też powtarzane z naciskiem od czasów konfrontacji z gnozą przeświadczenie, że natchnienie Starego i Nowego Testamentu nie może być rozpatrywane z perspektywy chrześcijańskiej oddzielnie. Dlatego konieczność zasady jedności dla odczytania sensu Pisma Świętego (DV 16; EB 694).

Jednak zasadniczy wykład soborowej nauki o natchnieniu, zawarty w Konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym *Dei Verbum*, ma odmienny fundament teologiczny. Dokument ten jest wynikiem trudnego dialogu zachowawczej orientacji, przywiązanej do trydenckiej idei ciągłości przekazu objawienia, oraz potrzeby wyrażenia problemu objawienia w kategoriach czytelnych dla kultury współczesnej. Nad dokumentem pracowano od początku Soboru. 14 listopada 1962 r. został przedstawiony projekt *O źródłach objawienia*. Po długiej dyskusji projekt upadł, a komisja pracowała dalej. W dniach 22-23 września 1965 r. kolejna wersja dokumentu została zaaprobowana z poprawkami. Ostateczna wersja została przyjęta 2344 głosami przy 6 głosach przeciwnych. Burzliwą dyskusję budziła zwłaszcza I część dokumentu, o objawieniu, podzielona później na dwie: o objawieniu i o przekazywaniu objawienia. Jest to wyraźne przeniesienie dyskusji na grunt, na którym próbował go osadzić I Sobór Watykański¹⁵.

Konstytucja *Dei Verbum* przedstawia objawienie jako owoc miłości Boga do ludzi, wynik woli Boga, by nawiązać z ludźmi relację przyjaźni. Bóg zaprasza ludzi do wspólnoty ze sobą (*ad societatem Secum*). Ten zamiar niewidzialnego Boga staje się czytelny w słowach i czynach powiązanych między sobą, które razem tworzą objawienie. Pełnia objawienia zachodzi w osobie Jezusa Chrystusa, który jest zarówno pośrednikiem wszelkiego objawienia, jak też jego najpełniejszą formą. Sobór definiuje też treść objawienia, co ma znaczący wpływ na koncepcję natchnienia. Objawienie zawiera „najgłębszą prawdę o Bogu i zbawieniu człowieka” (*revelatio de Deo quam de hominis salute*, DV 2; EB 670). Tę ostatnią myśl dokument powtarza jeszcze w słowach: „Przez objawienie Boże zechciał Bóg ujawnić i oznajmić [*manifestare ac communicare*] siebie samego i odwieczne postanowienia o zbawieniu ludzi” (DV 6; EB 657). Pismo Święte definiowane jest jako „mowa Boża [*locutio Dei*] utrwalona pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie” (DV 9; EB 682). Natchnienie Ducha Świętego i polecenie Chrystusa są podstawą spisania Ewangelii (DV 18; EB 696). Pismo Święte z na-

¹⁵ *Tamże*, s. 463.

tchnienia czerpie także swój definitywny charakter: „Pisma Boże (...) natchnione przez Boga i raz na zawsze utrwalone na piśmie przekazują niezmiennie słowo samego Boga” (DV 21; EB 701).

Natchnienie Pisma Świętego zostało postawione na równi z natchnieniem Tradycji i Magisterium: „Święta Tradycja, Pismo Święte i Urząd Nauczycielski Kościoła (...) tak ściśle się ze sobą łączą i zespalają, że jedno bez drugiego nie może istnieć, a wszystkie te czynniki razem, każdy na swój sposób, pod natchnieniem jednego Ducha Świętego przyczyniają się skutecznie do zbawienia dusz” (DV 10; EB 385). Kluczowy punkt nauki o natchnieniu podkreśla zarówno Boskie autorstwo („Prawdy przez Boga objawione i wyrażone w Piśmie Świętym, spisane zostały pod natchnieniem Ducha Świętego”) jak i rzeczywiste autorstwo ludzkie („Bóg wybrał ludzi, którymi jako używającymi własnych zdolności i sił posłużył się, aby przy Jego działaniu w nich i przez nich, jako prawdziwi autorowie przekazali na piśmie to wszystko i tylko to, co On chciał”, DV 11; EB 686). Boże autorstwo wnosi element nieomyślności (DV 11; EB 687). Jednak prawda ta, choć nie jest ograniczona materialnie (do części tekstu), ma swój zasięg ograniczony aspektowo: „Księgi biblijne w sposób pewny i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo Święte utrwalona dla naszego zbawienia”¹⁶. Znamienne jest, że ta część nauczania czerpie argumenty z dzieł św. Augustyna i św. Tomasza. Nauczanie Kościoła jest przytaczane tylko jako argumentacja uzupełniająca. „Bóg w Piśmie Świętym przemawiał przez ludzi na sposób ludzki” (*per homines more hominum locutus sit*, DV 12; EB 688). Natchniona jest więc prawda Pisma Świętego. Sposób „mówienia” jest więc w Piśmie Świętym wynikiem wyboru Bożego dotyczącego konkretnego człowieka.

Podsumowując więc, można zauważyć, że wypracowana przez II Sobór Watykański doktryna o natchnieniu jest niejednolita i odzwierciedla długi, a momentami także bolesny proces kształtowania się przewodnich myśli, mających ogromny wpływ na poglądy teologów katolickich. Intuicja dotycząca asystencji Bożej w procesie „czytania” Pisma Świętego (obejmującego także jego interpretację) została nieco zmarginalizowana¹⁷. Podobnie w rozumieniu

¹⁶ O historii kształtowania się tego sformułowania zob. P. Caprile, *Trzy uzupełnienia do schematu „O Objawieniu”*. *Notatki do historii tekstu*. w: E. Dąbrowski, *Sobór Watykański II a bibliotyka katolicka*, Poznań i in. 1967, s. 236.

¹⁷ Można tu przytoczyć nowsze polskie opracowania tego tematu. H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, w: J.B. Szlaga (red.), *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, s. 17-

Bożego udziału w kształtowaniu się Tradycji, nie uwzględniono tak szeroko, jak można było, okresu kształtowania się kościelnych tradycji poprzedzających spisanie ksiąg biblijnych. Przeważała natomiast idea, że natchnienie związane jest z kształtowaniem się konkretnej księgi biblijnej w fazie jej spisywania¹⁸. Wybór Boży, dotyczący osoby hagiografa, Boży udział w przekazywaniu na piśmie wydają się decydować o natchnionym charakterze tekstu. Ujęcie to nabiera pełnego wyrazu w tytule obszernego opracowania H. Haaga: *Słowo Boże staje się księgą w Piśmie Świętym*¹⁹. Zmusza to nas do precyzyjnego uchwycenia momentu spisania tekstu biblijnego, który ma kluczowe znaczenie dla natchnienia charakter. Jeśli nie jesteśmy w stanie uchwycić tego momentu, albo przynajmniej wskazać, jaki tekst (nawet, jeśli nie wiemy, kiedy został spisany) cieszy się tą szczególną Bożą asystencją, zdaje się, że nie możemy wydać i uzasadnić sądu co do natchnionego charakteru dzieła²⁰.

B. Propozycje posoborowe

Doktryna Konstytucji *Dei Verbum* była podstawą wielu innych dokumentów, czego przykładem może być *Directorium catecheticum generale* z 11 kwietnia 1971 r. (EB 719), *Ratio institutionis sacerdotalis* z 19 marca 1985 r. (EB 1040) czy *De interpretatione dogmatum* z 31 października 1989 r. O tym, że temat ten uważa się za zamknięty (przynajmniej czasowo) zdaje się świadczyć choćby stwierdzenie dokumentu PKB z 23 kwietnia 1993 r. *Interpretacja Biblii w Kościele*: „PKB (...) nie ma zamiaru zajęcia stanowiska we wszystkich kwestiach, które dotyczą Biblii, jak na przykład teologia natchnienia” (*Wprowadzenie*, B, s. 27)²¹.

W rzeczywistości dokument ten powstał, by podkreślić, że interpretacja Biblii w Kościele to proces, który zakłada, że Pismo Święte jest skutkiem histo-

-68, zwł. 39-42; P. Leks, *Słowo Twoje jest prawdą (J 17,17). Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice 1997, *passim*, zwł. 104-105.

¹⁸ Natchnienie biblijne przysługuje „wszystkim pojedynczym słowom Pisma św.”; H. Muszyński, *Słowo natchnione. Zarys teologicznych treści natchnienia biblijnego*, Kraków 1983, s. 57; tenże, *Charyzmat natchnienia*, s. 57.

¹⁹ H. Haag, *La parola di Dio si fa libro nella sacra Scrittura*. w: *Misterium Salutis*, t. 1, cz. 1, Brescia 1974⁴, s. 403-623.

²⁰ „Natchnienie odnosi się bezpośrednio do autografów, tj. do tych pism oryginalnych, które wyszły spod ręki pisarzy natchnionych”; por. J. Stępień, *Natchnienie biblijne*, s. 140.

²¹ R. Rubinkiewicz (przekł. i red.), *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Warszawa 1999, s. 27.

rycznego zakomunikowania słowa Bożego hagiografowi (II.B, 1, s. 63), lecz zakłada także, że „tylko wtedy jesteśmy wierni intencji tekstów biblijnych, kiedy staramy się odnaleźć w ich sformułowaniach wyrażaną przez nie rzeczywistość wiary, która się łączy z doświadczeniem współczesnego wierzącego” (II.A, 2, s.59). Odczytywanie tekstów w sposób prowadzący do wydobywania ich tekstu duchowego jest czytaniem pod wpływem Ducha Świętego (II.B, 2, s. 64). Inspirowany przez Ducha Świętego jest więc Kościół czytający Pisma, jak i Kościół który dokonał określenia kanonu, a także hagiografowie, którym Bóg zakomunikował swą zbawczą wolę.

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród Żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*²² zajmuje się kwestią natchnienia o tyle, o ile służy ona uzasadnieniu tezy, że Pisma Święte judaizmu cieszą się w chrześcijaństwie autorytetem religijnym jako teksty natchnione (nr 2, 3, 5, odpowiednio ss. 15, 17, 20). Brak jednak także w tym dokumencie próby zredefiniowania natchnienia, bądź pogłębienia jego rozumienia. Można więc odnieść wrażenie, że definicja soborowa została uznana za ostateczną. Co innego natomiast zdaje się wynikać z przeglądu posoborowych opinii teologicznych²³.

Z jednej strony bowiem środowiska fundamentalistyczne zareagowały na kompromisowe tezy soborowe ostrą negacją. Kongres gromadzący teologów różnych Kościołów chrześcijańskich, który odbył się w Chicago (26-28 X 1978), wydał deklarację stwierdzającą: „Pismo Święte (...) jest słowem samego Boga napisanym przez ludzi przygotowanych i prowadzonych przez Ducha Świętego”²⁴. Konsekwencją tego stwierdzenia są wnioski: „Duch Święty, jego [Pisma] Boski Autor, zapewnia nas o prawdzie Pisma” oraz „całkowicie i dosłownie natchnione przez Boga Pismo jest wolne od błędów w całym swoim nauczaniu, zarówno w tym, co mówi o Bożym działaniu w stworzeniu, o wydarzeniach historycznych i o swojej własnej genezie literackiej pod kierunkiem Boga, jak i jego świadectwie o Bożej zbawiającej łasce w życiu poszczególnych ludzi”²⁵. Podobne spotkanie w 1982 (10-13 XI) wydało Deklarację o hermeneutyce biblijnej, w której podtrzymano tę linię: „Pismo w nierozdziel-

²² Tenże (tł.), *Naród Żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002.

²³ Przegląd literatury teologicznej w H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia*, s. 42-46 obejmuje tylko dzieła przedsoborowe (do 1965 r.); podobnie P. Leks, *Słowo Twoje*, s. 100-104.

²⁴ *Deklaracja z Chicago o wolności Biblii od błędów*, w: E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, MBR, Kraków 2002, s. 187.

²⁵ Tłumaczenie w cytowanym zdaniu odbiega od sensu oryginału.

ny sposób jest słowem Boga w ludzkim języku”²⁶. Fundamentalizm w środowiskach katolickich nie nabrał jasnych form wyrazu w formie podobnych deklaracji²⁷, gdyż zbyt jasno kontrastował z *Dei Verbum*. Poglądy na natchnienie są głównym filarem interpretacji fundamentalistycznej²⁸.

Z drugiej strony zaś tezy soborowe wzbudziły obawy tych, którzy chcieli pójść dalej w opisie autorytetu Pisma Świętego, w kierunku uznania go raczej za kościelny i historycznie uwarunkowany niż Boski i absolutny. Głosy takie, co zrozumiałe, rozlegały się raczej poza środowiskiem katolickim. Przykładem takiego podejścia może być J. Baar, który zajmował się rolą Biblii w życiu współczesnego Kościoła²⁹, naturą tekstu biblijnego³⁰ i węzłowych problemów hermeneutyki³¹. Największe obawy Baara budzi nacisk kładziony na nieomylność Biblii. Utożsamia on takie podejście do tekstu biblijnego z fundamentalizmem. Pojęcie natchnienia próbuje więc połączyć z możliwością istnienia błędu w tekście biblijnym, co z kolei utożsamia z istnieniem w Piśmie Świętym tekstów fikcyjnych³². Uważa, że otwarta dyskusja, kwestionująca natchnienie nie dotyczy podstaw wiary, jak błędnie (według niego) uważają fundamentaliści³³. J. Barr nie jest skrajnym przedstawicielem krytyków tradycyjnej doktryny o natchnieniu³⁴, bowiem pokazuje możliwość współistnienia krytycyzmu naukowego z kościelną czcią dla Pisma Świętego jako narzędzia Bosko-ludzkiej komunikacji. Przyjmuje jednak za podstawę swego rozumienia natchnienia założenie, że nie może ono ograniczać się tylko do wąskiego grona „pisa-

²⁶ E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm*, s. 188.

²⁷ Zdaje się to potwierdzać artykuł S. Szymika, *Lektura fundamentalistyczna Biblii i zagrożenia z niej płynące w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, w: R. Rubiniewicz (red.), *Interpretacja Biblii w Kościele*, s. 168-177 czy M. Corner, *Fundamentalizm*, w: R.J. Coggins, J.L. Houlden (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), *Słownik hermeneutyki biblijnej*, Warszawa 2005, s. 225-228, zwł. s. 226. Można jednak dostrzec zjawisko fundamentalizmu w rozwiniętych już formach także w katolicyzmie, E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm*, s. 133-150.

²⁸ S. Szymik, *Lektura fundamentalistyczna Biblii*, s. 172-173; E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm*, s. 143-146.

²⁹ J. Baar, *The Bible in the Modern World*, London 1973.

³⁰ Tenże, *The Scope and Authority of the Bible*, London 1980; tenże, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Philadelphia 1983.

³¹ Tenże, *Beyond the Fundamentalism*, Philadelphia 1984.

³² Tenże, *The Bible*, s. 16.

³³ Tenże, *Beyond Fundamentalism*, s. 124.

³⁴ Ich poglądy omawia pobieżnie R.F. Collins, *Natchnienie biblijne*, s. 1590.

rzy” i momentu „spisania”, ale musi być rozciągnięte na różne fazy powstawania tekstu, wliczając w to tradycję ustną, pierwszą redakcję testu i kolejne jego redakcje, w końcu sam proces jego przekazu³⁵. Tak rozumiane natchnienie nie może mieć indywidualnego charakteru, ale musi angażować wspólnotę, w której tekst powstaje. Dlatego pisze, że „natchnienie jest to sposób stwierdzenia, że Bóg był obecny poprzez Ducha w tej wspólnocie, gdy ona formowała i kształtowała tradycje, które stały się pismem”³⁶. Natchnienie ma przede wszystkim cel praktyczny, oznacza użyteczność tekstu w życiu Kościoła³⁷.

Ujęcie Barra budzi pewne zastrzeżenia i nie jest wolne od luk³⁸. Może dzieje się tak dlatego, że punktem wyjścia jest dla niego krytyka ujęcia tradycyjnego, co nadaje jego pracom charakter polemiki. Ale nie oznacza to, że jego uwagi są pozbawione zasadności. Wielką zasługą tego ujęcia jest uwzględnienie tego, co o procesie powstania ksiąg natchnionych orzekła krytyka historyczna. Potrzeba takiego poszerzenia doktryny o natchnieniu widoczna była także dla autorów katolickich³⁹. Zasługą J. Barra jest wyartykułowanie założeń, jakie musi spełniać wykład teologii natchnienia, by mógł zintegrować się z metodą naukową w badaniach nad Pismem Świętym.

2. Natchnienie Septuaginty jako problem teologiczny

Osobnego rozważenia wymaga kwestia natchnienia Septuaginty. W nowożytnej egzegezie kwestię tę zapoczątkowały artykuły trzech uczonych francuskich⁴⁰. W Polsce ożywienie zainteresowania Septuagintą było związane

³⁵ *Tamże*, s. 125.

³⁶ *Tamże*, s. 128.

³⁷ Tenże, *The Scope*, s. 119.

³⁸ Obszerną krytykę założeń egzegetycznych Barra przedstawił F. Mpilo (Munangi) Mpindu, *James Barr and Biblical Inspiration: A Critique of Barr's View of Biblical Inspiration in the Light of Recent Exegetical and Theological Developments in Evangelical Theology* (mps), Pretoria 2003, s. 82-126.

³⁹ P. Grelot, *The Bible Word of God. A Theological Introduction to the Study of Scripture*, New York 1968, s. 73-79; H. Muszyński, *Trudności i postulaty dokładnego ujęcia problemu natchnienia biblijnego*. RBL 32/1979, s. 52-56; tenże, *Natchnienie biblijne*, s. 41-42; T. Hanelt, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Gniezno 1999, s. 32. Ostatni z wymienionych autorów przedstawił śmiałą opinię: „Cała (...) wspólnota jest przedmiotem charyzmatu natchnienia biblijnego” (*tamże*).

⁴⁰ P. Benoit, *La Septante est-elle inspirée? w: Vom Wort des Lebens. Festschrift für*

z ukazaniem się w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym” artykułu R. Le Déaut⁴¹. Znalazło to oddźwięk w artykule zestawiającym Septuagintę z targumami⁴². Pięć lat temu zaowocowało interesującym dwugłosem⁴³.

Czy Septuaginta cieszy się natchnieniem jako osobny korpus literacki, czy partycypuje w natchnieniu tekstów tłumaczonych? Czy ten sam charakter natchnienia dotyczy całego korpusu, czy jest w tym zbiorze zróżnicowane? Te ważne pytania powinny wzbudzić zainteresowanie uczonych. W przeszłości nie były podejmowane, bowiem tradycja narosła na tzw. Liście Arysteasza ujmowała Septuagintę jako całość, mając jednak na myśli tylko Pięcioksiąg⁴⁴. W najstarszym tekście zawierającym wypowiedź w sprawie natchnienia Septuaginty jest ono scharakteryzowane jako natchnienie prorockie, będące wynikiem działania Bożego⁴⁵. Przejawem tego działania Bożego ma być jednomyślność pisarzy. Tradycję o cudownej jednomyślności przejęli bardzo wcześnie pisarze chrześcijańscy⁴⁶. Dlatego Biblia Grecka jest Biblią Kościoła⁴⁷. Listę teologów chrześcijańskich uznających natchnienie Septuaginty przerwał dopiero św. Hieronim, zarzucając Listowi Arysteasza kłamstwo i podważając natchnienie prorockie pracu-

M. Meinertz, Münster 1951, s. 41-49; R. Auvray, *Comment se pose le problème de l'inspiration de la Septante*, RB 59/1952, s. 321-336; P. Grelot, *Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante*, ScE 16/1964, s. 387-418.

⁴¹ R. Le Déaut, *Septuaginta – Biblia zapoznana*, RBL 37/1984, s. 454-470. Warto jednak wspomnieć, że H. Muszyński zamieścił w swej książce krótki paragraf poświęcony kwestii natchnienia Septuaginty; tenże, *Słowo natchnione*, s. 79.

⁴² W. Chrostowski, *Literatura targumiczna a Septuaginta*, CT 63/1993 z. 3, s. 49-68.

⁴³ Tenże, *Wokół kwestii natchnienia Biblii Greckiej*, w: *Żywe jest słowo Boże i skuteczne. Księga Pamiątkowa dla Ks. Prof. Bernarda Wodeckiego SVD w tenże (red.), 50. rocznicę święceń kapłańskich*, Warszawa 2001, s. 89-110; K. Mielcarek, *Ku nowej koncepcji natchnienia LXX*, RTKUL 48/2001, s. 5-25.

⁴⁴ A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, SCh 89, Paris 1962. Dzieło to zachowało się dzięki cytatom u Józefa Flawiusza (*Dawne dzieje Izraela*, 12,2,2-3,15) i Euzebiusza z Cezarei (*Preparatio Evangelica*, 8-9). Por. R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do Apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987, s. 35-38; S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 294-296. Tam też obszerna bibliografia.

⁴⁵ Filon Aleksandryjski, *De vita Mosis* 2,37.

⁴⁶ Św. Ireneusz z Lyonu, *Adv. haer.*, 3,21,3 (w Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* 5,8,14); Klemens Aleksandryjski, *Strommata*, 1,22,148; Tertulian, *Apologia*, 18,9; św. Augustyn, *O państwie Bożym*, 18,42.

⁴⁷ Orygenes, *List do Juliusza Afrykańskiego*, 4.

jących na Faros⁴⁸ tłumaczy. Jednak takie poglądy nie odwoływały jego polemisty, św. Augustyna, od przekonania, że to obydwie teksty: grecki i hebrajski, na równi cieszą się boskim autorytetem. Pozwalało mu to napisać: „Każdy inny tłumacz owych Pism, który wiernie przełożył je z hebrajskiego na jakikolwiek język, bądź pozostaje w zgodzie z tłumaczeniem tamtych siedemdziesięciu, bądź, jeśli wydaje się nie zgadzać, trzeba wierzyć, że kryje się w tym jakaś głęboka tajemnica prorocza. Bo ten sam Duch, który był w prorokach, gdy to mówili, był też w siedemdziesięciu mężach, gdy to tłumaczyli”⁴⁹. W taki sposób zarysował perspektywę natchnienia Septuaginty w swym bardzo dalekowzrocznym artykule R. Auvray⁵⁰. Podstawy do stwierdzenia natchnienia obydwu tekstów: hebrajskiego i greckiego, rozbudował zaś P. Grelot, który opiera się na jednoczesnym korzystaniu z obydwu tych tekstów i ich teologii zarówno w Nowym Testamencie jak i Kościele pierwotnym⁵¹.

Za własnym natchnieniem Septuaginty jako całości opowiada się godnie uwagi grono badaczy⁵². Warto jednak zauważyć, że specjaliści zajmujący się zagadnieniem formowania się tekstu Septuaginty jako tradycyjnej Biblii Greckiej chrześcijaństwa albo powstrzymują się od wydawania sądu w tej kwestii⁵³, albo z otwartością mówią o możliwości uznania natchnienia, ale pod warunkiem że przypisze się walor Bożego natchnienia działalności skrybów (*scribal activity*) i zachowaniu dzięki Bożej woli Pism (*the divine preservation of Scripture*)⁵⁴. Cała tradycja wczesnochrześcijańska szła dość zgodnie za żydowskim przekonaniem, że Septuaginta to jednolity korpus literacki, któremu należy przyznać ten sam autorytet teologiczny⁵⁵. To przeświadczenie sta-

⁴⁸ *Prologus ad Pentateuchum*, w: R. Weber (wyd.), R. Gryson (popr.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, 1994⁴.

⁴⁹ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, 18,43.

⁵⁰ R. Auvray, *Comment se pose le problème de l'inspiration de la Septante*, s. 332.

⁵¹ P. Grelot, *The Bible word of God*, s. 117. 181-182.

⁵² K. Mielcarek, *Ku nowej koncepcji natchnienia LXX*, s. 23, przyp. 60.

⁵³ N. Fernández Marcos, *La Bibbia dei Settanta*, ISB S 6, Brescia 2000, s. 80; J.M. Dines, *The Septuagint*, UBW, London-New York 2004, s. 63-79, gdzie omówione są dość szczegółowo teksty starożytne (żydowskie i chrześcijańskie) dotyczące tej kwestii, nie ma jednak próby wyciągnięcia wniosków teologicznych.

⁵⁴ K.H. Jobes, M. Silva, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids 2001², s. 152, przyp. 12.

⁵⁵ H. Muszyński zdaje się wprowadzać różnicowanie między sytuacją ksiąg, które zostały spisane w jakimś języku semickim i w tej formie się zachowały, oraz tymi, których semicki oryginał zaginął, a przetrwał tylko tekst grecki; tenże, *Charyzmat natchnienia*, s. 58.

nowi dla nas wskazówkę, że nie należy badać natchnienia greckich tekstów Tobiasza w oderwaniu od kwestii natchnienia całej Septuaginty.

3. Tekst czy teksty Księgi Tobiasza? Tekst kanoniczny

Stan współczesnej sobie wiedzy o tekście Księgi Tobiasza Orygenes opisywał tymi słowami: „Trzeba nam wiedzieć, że Żydzi nie uznają Księgi Tobiasza i Księgi Judyty: nie mają ich bowiem w wersji hebrajskiej nawet wśród apokryfów; wiem to od nich samych”⁵⁶. Z drugiej zaś strony jeszcze Hieronim powoływał się na to, że miał do czynienia z tekstem aramejskim (*chaldaeo sermone conscriptum*) tej księgi⁵⁷. Zdaje się więc, że po pierwsze tekst aramejski zaginął jednak później, niż by to wynikało z relacji Orygenesesa, a po drugie nie był zbyt szeroko znany. Właśnie te ślady w dziełach autorów starożytnych kazały doszukiwać się, przy braku tekstu w którymś języku semickim, pozostałości semickiego substratu językowego w tekście greckim.

W starożytnych biblijnych kodeksach greckich najczęściej pojawia się wersja tekstu oznaczana G¹. Zawierają ją kodeksy: *Alexandrinus* (A, V w.), *Vaticanus* (B, IV w.) i *Venetus* (V, VIII w.). Najstarszym świadkiem jest jednak pochodzący z III w. fragment papirusowy zawierający Tb 12,14-19 (P. Oxy. 1594)⁵⁸. Tekst ten był powszechnie przyjmowany za jedyny istniejący i solidnie poświadczony, choć znano minuskuły zawierające obszerniejszą wersję. Działo się tak m.in. dlatego, że powagę tej wersji tekstu potwierdzał św. Hieronim. Szła ona bowiem za tą, jaką potwierdzały najlepsze kodeksy majuskułowe. Według wiedzy posiadanej przez uczonych, mogła być to wersja oparta na wcześniejszym tekście semickim. Zdają się za tym przemawiać znane kodeksy hebrajskie zgodne z tą odmianą tekstu greckiego. Była ona zbieżna z tekstem liturgicznym Kościoła wschodniego.

⁵⁶ Orygenes, *List do Juliusza Afrykańskiego 19* (sprzed 250 r.), zob. Orygenes, *Korespondencja*, ŻMT 6, Kraków 1997, s. 77.

⁵⁷ Św. Hieronim, *Praefatio in librum Tobiae*, PL 29,23-26; por. R. Galdos, *Valor de la versión Jeronimiana del libro de Tobit*, EstEcl 7/1928, s. 129-145; M.M. Schumpp, *Das Buch Tobias*, Münster 1933, s. XXXII-XXXIII; 143-148; S. Grzybek, *Księga Tobiasza*, s.23-24; J. Vilchez, *Tobias y Judit*, NBE, Estella 2000, s. 27-28; J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, BSL, Warszawa 2003, s. 326; N. Adkin, *Tobit and Jerome*, *Helmantica* 46/1994, s. 289-299.

⁵⁸ B.P. Grenfell, A.S. Hunt (wyd.), w: *The Oxyrhynchus Papyri* 13/1919, 1-6, § 1594.

Taki stan rzeczy, bez zakłóceń, utrzymał się aż do 1844 r. Wtedy to właśnie graf Constantin von Tischendorf dokonał sensacyjnego (w przebiegu i treści) odkrycia: znalazł, a właściwie ocalił od zniszczenia fragment tekstu Starego Testamentu. Kopia z IV w. zawierała wersje tekstów, jakie uważano wcześniej za późne i wtórne. Pierwsze odkrycia Tischendorf opublikował jako *Codex Friderico-Augustanus* w 1846 r. Edycja ta zawierała fragmenty Księgi Tobiasza⁵⁹. W drugiej fazie poszukiwań (1859 r.) odnalazł dalsze fragmenty tej księgi biblijnej. Zamieścił je w pełniejszej edycji swej publikacji, która wzięła nazwę od miejsca przechowywania wyników późniejszych poszukiwań niemieckiego uczonego⁶⁰. Odkryty przez Tischendorfa tekst Księgi Tobiasza (G^{II}) stał się przyczyną sporego zamieszania. Dopiero wówczas zaczęto podkreślać, że niektóre odmiany *Vetus Latina* zawierały starożytne świadectwa tekstu, który w grece znalazł swego świadka właśnie w Kodeksie Synaickim (a, IV w.)⁶¹. Uwzględnienie świadectw *Vetus Itala*, *Vetus Afra*, *Vetus Hispana* jest jednak utrudnione ze względu na to, co J.A. Fitzmyer nazywa *confusing variety of the VL*⁶². Nie zniechęciło to jednak badaczy do analizy starołacińskich przekładów Księgi Tobiasza⁶³. Po opublikowaniu Kodeksu Synaickiego rozgorzała w literaturze fachowej zażarta dyskusja⁶⁴. Dowodzenie pierwotności tekstu krótszego postrzegane było jako kwestia ważna dla obrony przyjętej na Soborze Trydenckim zasady, zakładającej natchniony charakter Wulgaty, która miała

⁵⁹ C. Tischendorf, *Codex Friderico-Augustanus sive fragmenta Veteris Testamenti e codice graeco*, Leipzig 1846, s. 19-20.

⁶⁰ Tenże, *Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitranus*, St. Petersburg 1862, t. 2, s. 2-8.

⁶¹ Wersja ta znana była już wcześniej z papyrusu z VI w. – P. Oxyr. 1076, w: A.S. Hunt (wyd.), *The Oxyrhynchus Papyri* 8/1911, 6-9, § 1076, i minuskułu 319 z 1021 r., ale były to teksty fragmentaryczne. Całość (a raczej większość) tekstu zawiera dopiero Kodes Synaicki.

⁶² J.A. Fitzmyer, *Tobit*, CEJL, Berlin-New York 2003, s. 7.

⁶³ J.R. Busto Saiz, *Algunas aportaciones de la Vetus Latina para una nueva edicion critica del Libro de Tobit*, Sefard 38/1978 f. 1, s. 53-69.

⁶⁴ O.F. Fritzsche, *Die Bücher Tobit und Judith*, Leipzig 1853; T. Nöldeke, *Die Texte des Buches Tobit*, MBAW 1879, s. 45-69; H. Reuch, *Libellus Tobit e codice Sinaiticus editus et recensitus*, Bonnae 1870; H. Grätz, *Das Buch Tobias oder Tobit*, MGWJ 28/1879, s. 388-389; J.R. Harris, *The Double Text of Tobit: Contribution toward a Critical Inquiry*, AJT 3/1899, s. 541-554; M. Löhr, *Alexandrinus und Sinaiticus zum Buche Tobit*, ZAW 20/1900, s. 243-263; J. Müller, *Beiträge zur Erlärung und Kritik des Buches Tobit*, BZWA 13/1908, s. 1-53; D. Simpson, *The chief Recensions of the Book of Tobit*, JThSt 14/1913, s. 516-530; J.D. Thomas, *The Greek Text of Tobit*, JBL 91/1972, s. 463-471.

być podstawą wszystkich badań prowadzonych przez biblistów katolickich⁶⁵. Przykładem takiej postawy mogą być wcześniejsze prace włoskiego badacza G. Priero⁶⁶ czy z tego samego okresu pochodząca opinia wyrażona w przejrzanym wydaniu Wulgaty z komentarzami o. Marco M. Salesa⁶⁷. Nie inaczej jest w opracowanym przez A. Clamera wstępie do jego komentarza do Księgi Tobiasza⁶⁸. Do dziś pierwszeństwa tekstu krótszego broni wykładowca Uniwersytetu w Münster, dr Paul Deselaers⁶⁹. Jest to przekonanie dość odosobnione, ale niepozbawione racjonalnych podstaw. Większość uczonych opowiada się jednak za pierwszeństwem tekstu dłuższego⁷⁰. Stał się on przedmiotem skrupulatnych badań, które zaowocowały wnioskiem, iż jest on odzwierciedleniem tekstu napisanego w jakimś języku semickim: hebrajskim⁷¹ lub

⁶⁵ W. Linke, *Hermeneutyka biblijna w dokumentach kościelnych z lat 1893-2001 na tle rozwoju hermeneutyki ogólnej*, w: W. Chrostowski (red.), „Miłość wytrwa do końca”. *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święcen kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, Warszawa 2004, s. 255-256.

⁶⁶ G. Priero, *Questioni introduttorie al Libro di Tobia*, Como 1924; tenże, *Libro di Tobia. Testi e introduzioni. Studio filologico, critico-analitico, esegetico*, Como 1924. Przyjął on ostatecznie pogląd, że obydwa typy tekstów są niezależne od siebie; por. tenże, *Tobia*, La Sacra Bibbia, Torino 1953, s. 8.

⁶⁷ *Libro di Tobia*. w: *Il Vecchio Testamento Commentato*, t. IV, I e II Esdra – Tobia – Giuditta – Ester – Giobbe, Torino 1926, s. 97.

⁶⁸ A. Clamer, *Tobie traduit et commenté*, w: *La Saint Bible*, t. IV, Paralipomènes – Esdras-Néhémie – Tobie – Judith – Esther – Job, Paris 1949, s. 398.

⁶⁹ P. Deselaers, *Das Buch Tobit: Stu zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie*, OBO 43, Freiburg-Göttingen 1982, s. 19-20. Podobnie H. Gross, *Tobit, Judit*, NEB 19, Würzburg 1987.

⁷⁰ Listę przedstawia J. Vilchez, *Tobias y Judit*, s. 33, przyp. 39. Podobna jest też opinia późniejszych autorów komentarzy: J.A. Fitzmyer, *Tobit*, s. 9-10; M. Wojciechowski, *Księga Tobiasza, czyli Tobita. Opowieść o miłości rodzinnej. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, NKB ST 12, Częstochowa 2005, s. 19. Ten ostatni przestrzega jednak, by nie ignorować tekstu krótszego, który przez wiele stuleci był podstawowym tekstem używanym w Kościele.

⁷¹ G. Bickell, *Der chaldäische Text des Buches Tobias*, ZKTh 2/1878, s. 216-22; E. Renan, *Sur la date du livre de Tobie*, w: *Histoire des origines du Christianisme*, t. 6, Paris, s. 554-561; P. Vetter, *Das Buch Tobias und die Achikar-Sage*. TQ 87/1905, s. 526; P. Joüon, *Quelques hébraïsmes du Codex Sinaiticus de Tobie*, Biblica 4/1923, s. 168-174; H. Bévenot, *The Primitive Book of Tobit*, BSac 82/1926, s. 57; W.O.E. Oesterley, *An Introduction to the Books of the Apocrypha*, London 1935, s. 161-171; P.P. Saydon, *Some Mistranslations in the Codex Sinaiticus of the Book of Tobit*, Biblica 33/1952, s. 363-365; G. Priero, *Tobia*, s. 11; A. Dupont-Sommer, *L'Essénisme à la lumière des manuscrits de la Mer Morte*, Annuaire du Collège de

aramejskim⁷². Zaczęły się więc spekulacje, które nie mogły jednak znaleźć ostatecznego potwierdzenia w tekstach.

Należy jeszcze wspomnieć o pośredniej formie tekstu greckiego (G^{III}) poświadczonej przez niektóre minuskuły (44, 106, 107). Tekst Tb 6,9-12,22 idzie w tych tekstach za dłuższą wersją opowiadania. Ta wersja tekstu może świadczyć o próbach zharmonizowania ze sobą dwóch recenzji jeszcze w późnej starożytności lub średniowieczu. Starożytność tej tradycji sugeruje zgodność z nią tradycji syryjskiej, która ją dość jednomyślnie popiera⁷³.

Rok 1952 był przełomowy dla naszej wiedzy o tekście Księgi Tobiasza. Wtedy właśnie w 4 grocie qumrańskiej odkryto fragmenty aramejskiego i hebrajskiego tekstu Tobiasza. Nie miały one jednak szczęścia, jeśli chodzi o ich publikację. Pierwszą informację na ich temat opublikował J.T. Milik⁷⁴. Pracował on nad fragmentami Księgi Tobiasza w latach 1953-1960⁷⁵. Na jakiś czas, wraz z zamknięciem polskiego uczonego, sprawa aramejskich i hebrajskich fragmentów Księgi Tobiasza utknęła w martwym punkcie. Powtarzano kilka ujawnionych informacji, w tym najważniejszą i najbardziej elektryzującą: „Dwa teksty wykazują pewne podobieństwo do kod. S i VL i wspominają o 7 synach młodego Tobiasza (13,3)”⁷⁶. Polski komentator Księgi Tobiasza wysnuwał z tego daleko idące wnioski, dotyczące nie tylko języka, w którym dzieło powstało, ale też autorytetu, jakim cieszyła się księga: „Była uznawana przez stowarzyszenie religijne w Qumran za kanoniczną i natchnioną”⁷⁷. Wnioski

France 68/1968-1969, s. 414-426; H. Grätz, *Bas Buch Tobias oder Tobit, passim*; J.C. Dancy, *Tobit*. w: *Shorter Books of the Apocrypha*, Cambridge Bible Commentary on the NEB, Cambridge 1972, s. 10; L. Alonso Schökel, *Tobias*, w: *Rut, Tobias, Judit, Ester, Traducción de Manuel Iglesias González y Luis Alonso Schökel, Introducciones y comentarios de Luis Alonso Schökel*, Madrid 1973, s. 42.

⁷² Obszerna lista autorów w J.A. Fitzmyer, *Tobit*, s. 21-22, przyp. 72. Pierwsze prace głoszące tę tezę pochodzą z ostatnich lat XIX w.

⁷³ R. Hanhart, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, t. 8, cz. 5, *Tobit*, Göttingen 1983, s. 17, 32.

⁷⁴ J.T. Milik, *Le travail d'édition des manuscrits du Désert de Juda*, Volume du Congrès Strasbourg 1956, VTSup 4, Leiden 1957, s. 17-26, zwł. 23-24; tenże, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Warszawa 1968, s. 30-31. Wykorzystał następnie swą wiedzę na temat qumrańskiej wersji Księgi Tobiasza w artykule *La patrie de Tobie*, RB 73/1966, s. 522-530. Pewne informacje przekazał też G. Vermès, *Les manuscrits du Désert de Juda*, Paris 1953, s. 28-30.

⁷⁵ J.A. Fitzmyer, DJD 19, s. 1.

⁷⁶ S. Grzybek, *Księga Tobiasza*, s. 25.

⁷⁷ *Tamże*, s. 26.

znacznie wyprzedziły postępy w badaniach. O tych ostatnich można mówić dopiero od 1991 r., gdy R. Eisenman i J.M. Robinson dokonali prowokacyjnej edycji zdjęć zwojów qumrańskich⁷⁸. W tym samym roku, na zaproszenie E. Tova, pracy nad wydaniem tych fragmentów podjął się amerykański jezuita i znawca problematyki qumranologicznej, J.A. Fitzmyer. Jego badania szybko zaowocowały publikacjami, w tym publikacją tekstów⁷⁹. Wówczas już była możliwość opublikowania ich w przekładach na języki nowożytny⁸⁰. Można więc dziś powiedzieć, że w 4 grocie qumrańskiej znaleziono fragmenty czterech tekstów aramejskich i jednego hebrajskiego. Pierwszy papirus (4Qpap Tob^a ar czy 4Q Tob 196) składa się z 22 fragmentów (w dwóch przypadkach po dwa fragmenty są skatalogowane pod wspólnym numerem) dających się odczytać i 28 niedających się zidentyfikować, zawierających czasem tylko pojedyncze litery. Drugi z aramejskich papirusów (4Q Tob^b ar czy 4Q Tob 197) to 7 mniej lub bardziej obszernych fragmentów tekstu (pod numerem 4 skatalogowano 3 fragmenty) i dwa małe fragmenty, co do których wydawca nie miał pewności, czy należą one do Księgi Tobiasza. Trzeci fragment (4Q Tob^c ar czy 4Q Tob 198) to dwa fragmenty tekstu (w tym jeden niepewny), a czwarty (4Q Tob^d ar czy 4Q Tob 199) to niecały wers. Zwój w języku hebrajskim zachował się w 11 fragmentach (w dwóch przypadkach po dwa fragmenty są skatalogowane pod wspólnym numerem), w tym jeden jest niepewny, jeśli chodzi o lokalizację. Tekst aramejski jest nieciągły. Największe luki występują w rozdziałach 8-11 i 14. Mniejszych fragmentów brak właściwie we wszystkich rozdziałach⁸¹. O tekście hebrajskim zaś trudno mówić inaczej

⁷⁸ R. Eisenman, J.M. Robinson, *A Facsimile of the Dead Sea Scrolls*, Washington 1991; na tej podstawie opublikowano jeden z fragmentów Księgi Tobiasza, 4Q Tob 196 zawierający Tb 1,9-2,2; 3,9-15; 6,13-18; 6,18-7,5; 13,6-12; 13,12-14,3; R. Eisenman, M. Wiese, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Shasftesbury 1992, s. 97-99. O tej edycji zob. H. Shanks, *Tajemnica i znaczenie zwojów znad Morza Martwego*, Warszawa 2002, s. 70-71.

⁷⁹ J.A. Fitzmyer, *Preliminary Publication of pap4Qtba ar, Fragment 2*, Bib 75/1994, s. 220-224; tenże, *Tobit [4Q196-200]*, w: *Qumran Cave 4. XIV. Parabiblical Texts*, cz. 2, DJD 19, Oxford 1995, s. 1-76 (tabl. I-X); tenże, *The Aramaic and Hebrew Fragments of Tobit from Qumran Cave 4*, CBQ 57/1995, s. 655-675 (przedruk tenże, *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, Grand Rapids 2000, s. 131-158); tenże, *Tobit*, CEJL, Berlin-New York 2003, s. 8-17.

⁸⁰ Dla przykładu podajemy: F. Garcia Martinez, *Textos de Qumran*, Madrid 1992; K. Beyer, *Die aramäische Texte vom Toten Meer*, Göttingen 1994, s. 134-137; M. Abegg Jr., P.W. Flint, E. Ulrich, *The Dead Sea Scroll Bible*, San Francisco 1999, s. 636-646; A. Tronina, *Qumrańskie rękopisy Księgi Tobiasza, 4Q196-200*. RT KUL 47/2000, z. 1, s. 81-93.

⁸¹ Brak wydania, które by to wizualizowało. Bowiem zarówno Wagner C.J., *Polyglotte*

niż jako fragmencie poświadczającym istnienie tej wersji, ale nie dającym żadnych szans na rekonstrukcję. Większej wagi nabierają w tym świetle traktowane z dużą rezerwą⁸² wydania aramejskiego i hebrajskiego tekstu z kodeksów średniowiecznych⁸³.

Wiedza na temat znalezisk z Qumran musi zostać przetrawiona przez znawców przedmiotu. Trzeba zinterpretować ustalone fakty. Najczęściej dziś przyjmowana forma takiej interpretacji opiera się na założeniu, że oryginał Księgi Tobiasza powstał w języku aramejskim i z tego języka został przełożony na hebrajski i grecki. Odkrycia w Qumran dały solidne podstawy przekonaniu, że krótszy tekst grecki jest streszczeniem tekstu pierwotnego⁸⁴. Czy są to ustalenia definitywne, tego jeszcze stwierdzić się nie da⁸⁵.

Jeszcze przed pojawieniem się zwojów znad Morza Martwego już można było usłyszeć opinie, że „kwestia tekstu daleka jest od rozwiązania i trzeba uznać, że krytyka nie jest w stanie odtworzyć tekstu pierwotnego”⁸⁶. Ostatecznie więc wypada stwierdzić, że mamy do czynienia z tekstem wie-

Tobit-Synopse. Griechisch – Lateinisch – Syrisch – Hebräisch – Aramäisch Abhängen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse 3/258 = Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 28, Göttingen 2003, jak i W. Wojciechowski, *Księga Tobiasza, czyli Tobita*, publikują oddzielnie tekst grecki (ciągły lub jego przekład) i fragmenty qumrańskie.

⁸² S. Grzybek, *Księga Tobiasza*, s. 26, przyp. 41 pisze wprost o bezwartościowości.

⁸³ Tekst aramejski wydał A. Neubauer, *The Book of Tobit. A Chaldee Text from Unique Manuscript in the Bodleian Library, with Other Rabbinical Texts, English Translations and the Itala*, Oxford 1878. Hebrajską wersję wydał najpierw Fagio (Konstantynopol 1517) i S. Münster (1542). Obydwa te tłumaczenia znajdują się w B. Waltonus, *Sacra Biblia Poliglotta*, t. 4., London 1657. M. Gaster wydał zaś dwa rękopisy hebrajskie: tenże, *Two Unknown Hebrew Versions of the Tobit Legend*, PSBA 18/1896, s. 208-222; 259-271; 19/1897, s. 27-38. Tekst ten był potem przedrukowywany. C.A. Moore uważa, że tłumaczenie wydane przez Gastera miało za podstawę ten sam tekst, którym posłużył się tłumacz tekstu aramejskiego wydanego przez Neubauera, tenże, *Tobit. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 40A, New York i in. 1996, s. 64.

⁸⁴ Tylko tytułem przekładu wymieniamy nowe i popularne publikacje: H. Stegemann, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, Kraków-Mogilany 2002, s.108; J.C. VanderKam, *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*, s. 87.

⁸⁵ C.A. Moore, *Księga Tobiasza*. w: B.M. Metzger, M.D. Coogan (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 394 (dopuszcza, że Septuaginta mogła iść za wersją hebrajską, która zaginęła); I. Nowell, T. Craven, D. Dumm, *Księga Tobiasza*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, s. 365 (praktycznie powstrzymuje się od zajęcia stanowiska).

⁸⁶ *Il Vecchio Testamento*, s. 98.

lokształtnym⁸⁷, który raczej nie da się sprowadzić do jednego, podstawowego.

4. Kanoniczny tekst Księgi Tobiasza a zagadnienie natchnienia. Propozycja rozwiązania i wnioski

„Świętość i kanoniczność Pism są nierozdzielne, ponieważ autorytet nadany im przez Boga czyni je normatywnymi, koniecznymi, czyli dokładnie tym, co się rozumie wskazując na nie jako na kanoniczne. One zaś nie mogłyby posiadać podobnego autorytetu w Kościele i w tym, co dotyczy jego wiary (cnoty teologicznej mającej za przedmiot wyłącznie Boga), jak tylko na zasadzie bezpośredniego doświadczenia tajemnicy, która jest właśnie tym, co wyrażamy w doktrynie o natchnieniu”⁸⁸. Jedność treści teologicznej tych dwóch pojęć jest oczywista, a różnica między nimi zdaje się tylko funkcjonalna. W doktrynie o natchnieniu znajdujemy wyjaśnienie tego, co realizuje się w orzeczeniu o kanoniczności. Samo zaś orzeczenie o kanoniczności, bez rozwiniętej doktryny o natchnieniu, sprawia, że Kościół jest faktycznie organem określającym podstawy wiary. Tak więc kanon prezentowałby doktrynę kościelną, a nie Boże objawienie, które jest aktem osobowej komunikacji, przez który Bóg nawiązuje zbawczą relację z człowiekiem.

Kanoniczność Księgi Tobiasza została stwierdzona na Soborze Trydenckim (Sesja IV) i I Watykańskim (Sesja III, cap. II). Było to przypięczętowanie długiego okresu używania księgi w lekturze i teologii Kościoła. Apologetyczna postawa wielu uczonych katolickich kazała im podkreślać, że różnice między tekstami dotyczą kwestii o niewielkim znaczeniu, a jej recepcja była powszechna⁸⁹. Pogląd ten w drugiej części rewiduje w dużej mierze Moore⁹⁰. Nie ma to jednak znaczenia dziś, wobec wyraż-

⁸⁷ T. Nicklas, C. Wagner, *Thesen zur textlichen Vielfalt im Tobitbuch*, JSJ 34/2003, nr 2, 141-159; opinię tę przyjmuje też M. Wojciechowski, *Księga Tobiasza, czyli Tobita*, s. 19.

⁸⁸ T. Citrini, *Scrittura*, w: P. Rosano, G. Ravasi, A. Girlanda (red.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 2001⁷, s. 1457. J. Stępień stwierdził: „natchnienie rozciąga się na te księgi, które Kościół uznał za kanoniczne. Podał je Sobór Trydencki (...) w załączonym do specjalnego dekretu *O Pismach kanonicznych* wykazie ksiąg Starego i Nowego Testamentu”; tenże, *Natchnienie biblijne*, s.140.

⁸⁹ *Il Vecchio Testamento*, s. 98.

⁹⁰ C.A. Moore, *Tobit*, s. 48-53 oraz mapka na s. 54-55.

nych orzeczeń dogmatycznych w tej kwestii. Skoro Księga Tobiasza jest w kanonie, jest natchniona, więc pytanie dotyczy tego, jaka koncepcja natchnienia tłumaczy ten fakt.

Musi ona uwzględniać przede wszystkim takie elementy, jak charakter procesualny natchnienia oraz wielowariantowość tekstów natchnionych.

Zwiążanie natchnienia z działalnością pisarza i momentem pisania tekstu w odniesieniu do Księgi Tobiasza powoduje, że albo nie można określić faktu natchnienia, albo musimy, wyprzedzając ustalenia naukowe, wskazywać na prowizoryczne rozwiązania, które muszą być potem weryfikowane (jak się to stało z dowartościowaniem dłuższej wersji tekstu Księgi Tobiasza). Trudno w tym konkretnym przypadku jasno wskazać, kto jaką funkcję spełniał w procesie przekazu. Tekst pierwotnie wskazany jako kanoniczny (Hieronimowy) jest trudny do zdefiniowania, jeśli chodzi o jego naturę. Nie wiemy, i pewnie nie dowiemy się, czym był (o ile istniał) aramejski tekst wykorzystywany przez Hieronima, i jak ten tekst on wykorzystywał.

Proces kształtowania się Księgi Tobiasza był na tyle skomplikowany, że nie pozwala sprowadzić jej rozwoju do jednej linii. Rozdwojenie się tradycji jest tak wyraźne i nastąpiło tak wcześnie, że nie sposób nie dostrzec, iż jego efektem są dwa różne teksty. Nawet jeśli jesteśmy przekonani o pierwotności tekstu dłuższego i jego aramejskim oryginale, nie mamy tekstu oryginalnego, a orzeczenie o kanoniczności odnosi się do wersji krótszej, bowiem taka była wersja Hieronimowa.

Opracowanie takiej szerokiej wizji natchnienia biblijnego może dokonać się w obszarze wyznaczonym przez dokumenty II Soboru Watykańskiego. Słuszne są wypowiedziane przed z górą 30 laty słowa: „Wydaje się, że w dokumentach soboru można znaleźć niejedyn twórczy impuls do nowych przemysłów zagadnienia natchnienia biblijnego”⁹¹. Wydaje się, że jednym z ważniejszych impulsów jest podkreślenie roli wspólnoty wiary w dziele przechowywania i przekazu prawd objawionych. Zachowują się one w tradycjach, których Bóg strzeże we wspólnocie ze zbawczej miłości do ludzi, a ludzie zachowują je wiernie z wdzięcznej miłości do Boga. Tak żyją one we wspólnocie jednocześnie utrwalane i utrzymywane w zdolności do rozwoju. To właśnie wspólnotowe doświadczenie wiary może stanowić kryterium, na podstawie którego określa się różnicę statusu Septuaginty i innych wersji greckich.

⁹¹ H. Muszyński, *Trudności i postulatory*, s. 55.

P. Grelot napisał w 1963 r., że jest za wcześnie, by wyciągnąć konsekwencje dla doktryny o natchnieniu z odkrycia hebrajskich i aramejskich fragmentów Księgi Tobiasza w Qumran⁹². Miał na myśli rozwiązanie wąskiego, szczegółowego zagadnienia dotyczącego tej jednej księgi. Zdaje się, że po ponad 40 latach jesteśmy w stanie zarysować przynajmniej odpowiedź, która odpowie na pytanie, jaka definicja natchnienia pomieści niełatwy przypadek Księgi Tobiasza.

Ks. dr Waldemar Linke CP, SBP 9

⁹² P. Grelot, *The Bible Word of God*, s. 77, przyp. 143, ale autor informuje, że tekst publikowany był już wcześniej w NRTh; por. *tamże*, s. XVII.