

Ks. Adam Kubiś

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
adamkubis@kul.pl

Dorota Muszytowska, *Etos chrześcijańskiej wspólnoty. Socjoretoryka Listu Jakuba* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2016). Ss. 357. PLN 25,50. ISBN 978-83-8090-098-1

Dorota Muszytowska od 2011 r. jest kierownikiem Zakładu Literatury Biblijnej przy Katedrze Literatury Staropolskiej, Retoryki i Badań nad Biblią na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW, a od 2016 r. – prodziekanem ds. naukowych i ogólnych tegoż wydziału. Recenzowana książka jest pierwszą w Polsce monografią analizującą tekst biblijny krytyką socjoretoryczną. Została ona przedstawiona przez autorkę jako podstawa dorobku do uzyskania stopnia naukowego doktora habilitowanego.

Zasady krytyki socjoretorycznej zostały opracowane przez amerykańskiego biblistę Vernona K. Robbinsa (Emory University). Dotychczas w języku polskim czytelnik nie miał okazji spotkać się z pracami wykorzystującymi podejście socjoretoryczne w analizie tekstów biblijnych¹. Już po

¹ W obecnym numerze *Verbum Vitae* publikujemy dwa artykuły wykorzystujące socjoretorykę, a mianowicie studium Marcina Kowalskiego, *Powołani do życia w pokoju (1 Kor 7,15). Lektura socjoretoryczna „przywileju Pawłowego” w 1 Kor 7,12-16*, oraz pracę Doroty Muszytowskiej, *„Owoc sprawiedliwości jest zasiewany w pokoju przez czyniących pokój”*

publikacji monografii D. Muszytowskiej ukazał się artykuł ks. Marcina Kowalskiego (INB KUL), obszernie opisujący metodologię podejścia socjoretorycznego w badaniach tekstów biblijnych². Jak zauważa autorka (s. 12-13 i 16), termin metoda na określenie analizy tekstu biblijnego zaproponowanej przez amerykańskiego nowotestamentalistę nie jest adekwatny, gdyż propozycja ta wykorzystuje metodę retoryczną i cały wachlarz metod badawczych właściwych naukom społecznym. Z tego powodu preferuje się określenia „krytyka socjoretoryczna” lub „interpretacja socjoretoryczna”³. Mimo przekonania autorki o nieadekwatności terminu „metoda” w odniesieniu do socjoretoryki, określenie to jest przez nią, zapewne mimowolnie, używane na określenie swego podejścia badawczego (i to już na s. 13, 14, 17). Ze względu na nowość powyższej analizy socjoretorycznej na gruncie polskim, w lekturze książki natrafiamy na specyficzne terminy stworzone przez V.K. Robbinsa, które autorka przełożyła na język polski, na przykład: „retoroлект” (ang. *rhetorolect*), „sub-retoroлект”, „tekstura”, „intertekstura” itp. Także z tego punktu widzenia książka jest godna uwagi, gdyż utrwala, a w pewnych przypadkach nawet tworzy, nieznaną dotychczas w bibliстыce polskiej terminologię. Warto podkreślić,

(*Jk 3,18*). *Socjoretoryczna analiza koncepcji pokoju w Liście Jakuba*. Mówiąc o polskich publikacjach należy także wspomnieć o tekście Marcina Kowalskiego, „Nowe wino w starych bukłakach? Analiza socio-retoryczna Ef 5,21-33”, *Niewiastę dzielną kto znajdzie?* (*Prz 31,10*). *Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia* (red. A. Kubiś - K. Napora) (*Analecta Biblica Lublinensia 14*; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) 393-418.

² „Retoryka i socjoretoryka w lekturze tekstów Nowego Testamentu. Cz. 2: Socjoretoryka – projekt holistycznej lektury tekstu”, *The Biblical Annals* 7/1 (2017) 107-147.

³ W literaturze naukowej spotykamy różne określenia: metoda socjoretoryczna (*socio-rhetorical method*), interpretacja socjoretoryczna (*socio-rhetorical interpretation*), socjoretoryczne modele interpretacyjne (*socio-rhetorical models of interpretation*), podjęcie socjoretoryczne (*socio-rhetorical approach*), krytyka socjoretoryczna (*socio-rhetorical criticism*).

że autorka nie tylko biernie przyjmuje model analizy tekstu biblijnego zaproponowany przez V.K. Robbinsa, ale jest także jego recenzentem, przytaczając kontrastujące opinie innych badaczy i dzieląc się swoimi krytycznymi obserwacjami (s. 15-17, 30-31).

Przedmiotem zainteresowania autorki jest etos wspólnoty chrześcijańskiej, prezentowany w Liście Jakuba, rozumiany jako „obowiązujący w danej społeczności zbiór określonych wzorców zachowań, uwidaczniający system przyjmowanych przez społeczność wartości” (s. 17). Autorkę interesuje etos, do którego autor Listu zachęca swoich adresatów, jak i sposób, w jaki to robi. W jej opinii retoryka przekazu etosu jest ściśle podyktowana sytuacją adresatów Listu.

Na całość pracy składają się wstęp, trzy rozdziały, zakończenie, bibliografia, streszczenie w języku angielskim i indeks osobowy⁴. We wprowadzeniu autorka porusza kwestie metodologiczne oraz *status quaestionis* dotyczący kwestii etyki Listu Jakuba oraz związanego z nią problemu identyfikacji jego adresatów i gatunku literackiego (np. kazanie, homilia, dyskurs protreptyczny, paraneza). Należy podkreślić dużą wartość zakończenia, które streszcza ustalenia poszczególnych etapów analizy obecnej w korpusie pracy. Wartość syntetycznego zakończenia jest tak istotna, ponieważ autorka nie kończyła poszczególnych etapów swej analizy, rozdziałów i paragrafów żadnym podsumowaniem czy zebraniem wniosków. Bibliografia z pewnością stanie się wskazówką dla pragnących pogłębić temat analizy socjoretorycznej, jak i zagadnień egzegetyczno-teologicznych związanych z Listem Jakuba⁵. Zapewne wartość pracy podniosłaby obecność indeksu referencji do tekstów biblijnych i literatury pozabiblijnej.

⁴ Pojawiają się w nim błędy: indeksowanie autorów według imienia a nie nazwiska (Alan Culpepper, s. 352, czy M. de Jonge, s. 354), brak inicjałów imienia (Kondracki, s. 254), brak odniesień do strony (Turasiewicz R., s. 356).

⁵ Czytelnik napotka na kilka uchybień: Tytuł pierwszej części bibliografii („Wydania krytyczne i przekłady tekstów starożytnych”) mógłby

V.K. Robbins wyróżnia pięć kroków analizy tekstu: *inertexture* (kompozycja wewnętrzna), *intertexture* (kontekst zewnętrzny), *social and cultural texture* (uwarunkowania społeczno-kulturowe), *ideological texture* (ideologia obecna w tekście) oraz *sacred texture* (religijny charakter tekstu). Warszawska bibliстка ograniczyła się do trzech pierwszych kroków, które tworzą zasadniczy korpus książki, złożony z trzech rozdziałów. Ideologiczna warstwa tekstu została jednak przez autorkę omówiona w trakcie prezentacji uwarunkowań społeczno-kulturowych. Sakralny wymiar tekstu został pominięty, gdyż w opinii autorki nie służy celowi pracy, jakim jest odsłonięcie „retoryki przekonującej do określonego etosu” (s. 18).

Rozdział pierwszy, odwołujący się do wewnętrznej tekstury (*innertexture*), dotyczy zasadniczo kompozycji tekstu. V.K. Robbins przewidział aż sześć kroków na tym etapie analizy tekstu: *repetitive texture*, *progressive texture*, *narrational texture*, *opening-middle-closing texture*, *argumentative texture* oraz *sensory-aesthetic texture*. Autorka ograniczyła się do kroku pierwszego (istotne dla retorolektu powtórzenia,

opisywać zawartość drugiej części bibliografii („Wydania krytyczne i przekłady tekstów autorów starożytnych”). Niektóre pozycje z części trzeciej bibliografii („Komentarze i opracowania”) powinny się znaleźć w tekstach źródłowych (Charles na s. 331, Mędała na s. 338). Część tytułów pozbawiona jest kursywy (s. 325-326 czy komentarz Aulda na s. 329). W przypadku polskich tłumaczeń apokryfów obecna jest podwójna paginacja stron (s. 326). Nazwy czasopism są zapisywane w sposób niekonsekwentny: raz poprzez skrót, innym razem pełną nazwą. Przynajmniej w dwu przypadkach niepotrzebnie podawane są strony w opisie bibliograficznym monografii (Koester na s. 336, Tamez na s. 342). Czasem brakuje też roku wydania (Kręcidło na s. 336), innym razem miejsca i roku wydania (Malina na s. 337, Neyrey na s. 339). Zapis serii książkowych jest również niejednolity (czasem na tej samej stronie, zob. s. 340), znajdujemy bowiem trzy sposoby opisu bibliograficznego: poprzez skrót, kursywę oraz w cudzysłowie. Cytując serię „Nowego Komentarza Biblijnego” należałoby uszczegółowić, zgodnie z zamysłem wydawcy, czy należy on do serii komentarzy do ST czy też do NT.

s. 33-41) i piątego (rodzaj retoryczny, s. 41-47, oraz struktura retoryczna, s. 47-66). W opinii autorki forma Listu Jakuba może być uznana za przykład retoryki deliberatywnej. Budzi wątpliwość celowość umieszczenia długich wywodów opisujących retorykę deliberatywną jako taką, bez odniesienia do Listu (s. 42-44). O doskonałym warsztacie autorki świadczy zarówno krytyczne obalenie tezy L. Thuréna, kwalifikującego List Jakuba jako przykład retoryki popisowej (s. 45-47), jak i propozycja własnej struktury retorycznej (*dispositio*) Listu (s. 50-66).

Drugi rozdział, bazujący na koncepcji *intertexture* w metodologii zaproponowanej przez V.K. Robbinsa, szuka odniesień intertekstualnych pomiędzy Listem Jakuba a innymi tekstami. Analiza intertekstury nie ogranicza się jednak wyłącznie do tekstów, ale poszerzona jest o omówienie historii interpretacji tych tekstów. Autorka szeroko omawia odwołania do starotestamentowych postaci Abrahama (s. 76-104), Rachab (s. 105-119), Hioba (s. 119-140) i Eliasza (s. 140-170), ukazując także interpretację tych postaci w starożytnej żydowskiej literaturze pozakanonicznej, w tym w dziełach Filona i Józefa Flawiusza, a także innych pismach NT. W przypadku Rachab autorka przywołała także recepcję tej postaci we wczesnej, pozakanonicznej tradycji chrześcijańskiej (1 List Klemensa Rzymskiego). Biblijne postaci służą w retoryce Listu za *exempla* dane czytelnikom za wzory do naśladowania: Abraham to przykład wiary i przyjaźni z Bogiem, Rachab – wiary, Hiob – wytrwałości, Eliaz – wiary i modlitwy. Niechcianym przeoczeniem jest zapewne opinia autorki o nieobecności motywu *aqedah* w pismach Nowego Testamentu (s. 94), który wzmiankowany jest *explicito* w Hbr 11,17-19⁶. D. Muszytowska omawia także możliwe

⁶ Zob. J. Swetnam, *Jesus and Isaac: A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah* (Analecta Biblica 94; Rome: Biblical Pontifical Press 1981). Zob. także M.F. Pérez, „The Aqedah in Paul”, *The Sacrifice of Isaac in the Three Monotheistic Religions. Proceedings of a Symposium on the Interpretation of the Scriptures Held in Jerusalem, March 16-*

powiązanie pojęcia etosu w Liście Jakuba z izraelską tradycją mądrościową (Mdr, Syr, Prz). W prezentacji tej znalazło się także szerokie omówienie użycia starotestamentowego tekstu przykazania miłości (Kpł 19,10-18), cytowanego w Jk 2,8, mimo że Księga Kapłańska nie przynależy do tradycji sapien-cjalnej. Osobne miejsce autorka poświęciła na omówienie terminów $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ i $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ w biblijnej literaturze mądrościowej, Ewangelii Mateusza oraz w dziełach stoików i Filona, uznając je za kluczowe w pojmowaniu etosu w Liście Jakuba (s. 177-195). Rozdział kończy prezentacja możliwych analogii pomiędzy Listem a nauczaniem Jezusa, utrwalonym na kar-tach Ewangelii synoptycznych (s. 195-201).

Rozdział trzeci, odwołujący się do wyróżnionej przez V.K. Robbinsa *social and cultural texture*, opisuje dominują-ce cechy potencjalnych odbiorców Listu na tle społecznych zachowań funkcjonujących w ówczesnej kulturze i wydaje się najlepiej opisywać tytułową kwestię etosu chrześcijań-skiej wspólnoty. Autorka omawia wpieryw model zaproponowany przez Bryana Wilsona (1926-2004), który wyróżnił siedem typów grupowych zachowań religijnych: konwersjo-nistyczny, rewolucjonistyczny, introwersjonistyczny, gnostycko-manipulacyjny, taumatagiczny, reformistyczny i utopijny. W przekonaniu autorki adresatów Listu Jakuba nie można zaszeregować do jednego typu zachowań, gdyż posiadają oni cechy zarówno grupy konwersjonistycznej, jak i rewolucjonistycznej.

W drugiej części rozdziału autorka opisuje zagadnienia wspólne dla Listu Jakuba i ówczesnej kultury, a mianowicie kwestię honoru i wstydu/hańby (s. 215-224) – przez wielu badaczy uważaną za najważniejszą wartość charakteryzującą cywilizację hellenistyczno-rzymską na przełomie er – oraz

17, 1995 (red. F. Manns) (Studium Biblicum Franciscanum Analecta 41; Jerusalem: Franciscan Printing Press 1995) 81-95; R. Penna, „Il motivo della Aqedah sullo sfondo di Rom 8,32”, *Rivista biblica* 33 (1985) 425-460.

relację patron–klient (s. 227-314). Znajdujemy tutaj także krótką wzmiankę o kryterium honoru i łaski, kolejnej kategorii antropologicznej pomocnej w badaniu starożytnych społeczeństw (s. 225-227). Właśnie powiązanie między honorem i łaską, zdaniem autorki, buduje wzorcowy chrześcijański etos, mający cechować adresatów, którzy winni porzucić etos oparty na kryterium honoru, jako przynależny do cywilizacji helleńsko-rzymskiej, w której wyrosli.

Kryterium relacji patron–klient posłużyło autorce za klucz do systematycznej, perykopa po perykopie, analizy całego tekstu Listu pod kątem prezentowanego tam etosu chrześcijańskiego (s. 227-314). Teza wyjściowa autorki zawiera się w stwierdzeniu, iż w strukturze argumentacyjnej Listu zarówno Bóg Ojciec, jak i Jezus Chrystus, przedstawieni są jako patronowie, sam zaś Jakub i jego adresaci jako wasale. Co istotne, już we wstępie Listu, jego autor nie stawia siebie w pozycji pośrednika (ang. *broker*), pełniącego funkcję mediatora w relacji patron–klient w przypadku zbyt dużej różnicy w statusie społecznym między obu stronami (np. arystokrata z czeladnikiem), ale identyfikuje się jako klient, a zatem jako jeden z chrześcijan, adresatów Listu.

Fundamentem etosu charakterystycznego dla wasala w stosunku do patrona, proklamowanym przez Jakuba już we wstępnej perykopie (1,2-18), jest wytrwałość w próbach, doskonałość i mądrość. Słynne Jakubowe nauczanie o wierze, która bez uczynków jest martwa (perykopy 1,19-27 i 2,14-26), także znalazło swe omówienie w kluczu relacji patron–klient. W tych samych kategoriach autorka omówiła również istotny dla Listu wątek postawy wobec bogactwa i ubóstwa (2,1-9). Czytelnik znajdzie tutaj oryginalną interpretację autorki odnośnie do wiersza 2,1, w świetle której List Jakuba mówi o wierze Jezusa jako przykładzie ideału wierności Bogu Ojcu w różnych działaniach Syna Bożego. Wierność ta, aż po honorową śmierć, przysporzyła Jezusowi chwały, ważnego elementu w paście ideałów kultury grecko-rzymskiej i żydowskiej. Konsekwentnie, etos

Jezusa wyrażający się w bezstronnej (niemającej względu na osoby) wierności Ojcu, winien inspirować chrześcijan do równego traktowania ubogich i bogatych (s. 258-260). W moim przekonaniu w miejsce hipotetycznego *genetivus subiectivus* w 2,1 (*wiara Jezusa Chrystusa*), jako podstawę dla interpretacji tej perykopy należałoby raczej wskazać na Stary Testament, niezaprzeczalne tło interpretacyjne całego Listu, w którym wielokrotnie promuje się postawę bezstronności w traktowaniu bliźniego, bez zważania na jego status majątkowy. Tym bardziej że w 2,8 autor Listu cytuje ST, a mianowicie przykazanie miłości bliźniego z Kpł 19,18 (zob. także Jk 2,11), oraz przywołuje motyw sędziego (κριτής – 2,4) i sądu (κρίτηριον – 2,6), który spotykamy w tekstach mówiących o Bogu i ludziach jako sędziach wydających (jeśli idzie o Boga) i wezwanych do wydawania (w odniesieniu do ludzi) bezstronnych sądów. Dla przykładu, w Pwt 10,17-19 spotykamy motyw bezstronności wobec każdej osoby, sądu oraz miłości bliźniego, które obecne są także w analizowanej perykopie Jk 2,1-9. Tak jak wierzący Żyd wzorował swą bezstronność w (także sądowym) traktowaniu bliźniego na wierze w bezstronnego Boga, tak wierzący chrześcijanin opiera ją na wierze w jednego Boga (por. Jk 2,19) i w chwalebny (czyli boski) Jezusa (*genetivus obiectivus* w 2,1).

W dalszej części rozdziału trzeciego znajdziemy rozważania o grzechach mowy jako sprzecznych z ideałem chrześcijańskiego etosu (3,1-12), prawdziwej mądrości polegającej na poddaniu się Bogu (3,13-4,10), szkalowaniu i osądzaniu innych (4,11-12) oraz społecznej niesprawiedliwości (4,13-5,6), na które nie ma miejsca w etosie adresatów Listu. Ostatnie dwa paragrafy rozdziału trzeciego odpowiadają dwóm ostatnim perykopom Listu i traktują o eschatologicznych motywacjach etosu chrześcijańskiego (5,7-11) oraz oparciu tegoż etosu na modlitwie, przebaczeniu i uzdrowieniu (5,12-20). Omawiając każdą z powyższych perykop Listu, autorka prezentuje nawiązania zarówno do ideałów kultury grecko-rzymskiej, jak i tła żydowskiego, w tym do kluczowej kategorii

patron–klient. Nie zawsze jednak w powyższych analizach kategoria ta jest dominantą nadającą strukturę prezentacji. Nieraz zatem podczas lektury rodzi się wątpliwość, czy mając na względzie całościowy plan rozdziału trzeciego monografii, podporządkowanie analizy całego tekstu Listu tej jednej kategorii było słuszne. W zakończeniu autorka sama przyznaje, iż dyskurs dotyczący etosu godnego chrześcijanina autor Listu oparł „przede wszystkim na retorolekcie sapiencjalnym” (s. 324). W jednym przypadku tekst Listu (4,4, por. 2,23) zasugerował zastosowanie także innej powszechnie znanej w starożytności koncepcji regulującej życie społeczne, a mianowicie przyjaźni (φιλία). Mimo że obecność tego ideału jest potwierdzona w pierwotnym chrześcijaństwie i w pismach NT (zob. Dz 2–4, J 14–17, 3 J 15), autorka książki, w moim przekonaniu nie do końca przekonująco, wyklucza nawiązanie do niego w analizowanym Liście (s. 286)⁷. Z pewnością na decyzji autorki zaważyło przyjęcie w analizie klucza patron–klient (w której zakładana jest nierówność relacji), odrzucając starotestamentalny klucz oblubieńca i oblubienicy oraz grecko-hellenistyczno-rzymski (ale także żydowski, zob. Syr) klucz przyjaźni (zakładający równość relacji). W zakoń-

⁷ Zdaniem L.J. Johnsona etos chrześcijański prezentowany w Jk jest utożsamiony z pojęciem przyjaźni z Bogiem: „Friendship with the World and Friendship with God: A Study of Discipleship in James”, *Discipleship in New Testament* (red. F.F. Segovia) (Philadelphia: Fortress 1985) 166–183. Co ciekawe, na innym miejscu autorka używa tej kategorii do opisu relacji Bóg–chrześcijanie: „wspólnota powinna mieć świadomość swojej tożsamości – przynależenia do Boga jako Patrona, wynikającego z życia w przyjaźni z Nim (4,4), czego wyrazem jest postępowanie zgodne z zasadami mądrości płynącej z góry. Modlitwa i namaszczenie chorego przez wspólnotę ma bowiem w istocie być odwołaniem się do Patrona/Przyjaciela z ufną prośbą o pomoc (zob. przykład Eliasza), aby okazał swoje zbawienie i przywrócił chorego do zdrowia” (s. 308–309). Zob. także s. 101–102 oraz 316 („Postać Abrahama dodatkowo pomaga unaocznic odbiorcom, na czym polega przyjaźń z Bogiem, którą autor stawia w centrum swojego nauczania o etosie”).

czeniu znajdziemy zrozumiałe w świetle naszego powyższego zastrzeżenia odwołanie do koncepcji przyjaźni jako głównego elementu etosu, choć opinia ta nie do końca jest zrozumiała w świetle faworyzowanej przez autorkę strategii interpretacji Listu w kluczu kategorii patron–klient i deprecjacji kategorii przyjaźni: „Główny wyznacznik chrześcijańskiego etosu, za który można uznać, w ujęciu autora Listu Jakuba, przyjaźń z Bogiem, bazuje przede wszystkim na etosie samego Jezusa, Jego nauczaniu i działalności podczas ziemskiego życia” (s. 324). Czytelnik pozostaje nieco zdezorientowany, gdy idzie o najważniejszy element etosu chrześcijańskiego, gdyż w innym miejscu mógł przeczytać, iż jest nim wytrwałość w przeciwnościach: „za podstawowy wymóg etosu, do którego autor Listu Jakuba zachęca swoich odbiorców, należy uznać wytrwałość w doznawanych przeciwnościach” (s. 321).

Monografia Doroty Muszytowskiej to praca dojrzałego biblisty, posługującego się doskonałym warsztatem retorycznym i filologicznym. Uznanie budzi wielość odwołań do starożytnej literatury greckiej oraz obecność samodzielnych oryginalnych interpretacji tekstu. Przyjęcie za przewodnik w analizie Listu Jakuba krytyki socjoretorycznej jest nowością w biblistyce polskiej i z pewnością stanie się zachętą dla kolejnych biblistów do podążania tą samą ścieżką interpretacyjną. Należy wyrazić wdzięczność autorce za przetarcie tego szlaku na gruncie polskim.