

Józef Wiesław Rosłon

"Unsere Fragen und das Alte Testament. Wiederentdeckte Lebensweisung", Norbert Lohfink, Freiburg-Basel-Wien 1988 : [recenzja]

Collectanea Theologica 60/1, 159-163

1990

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.

rozdziale dochodzą do głosu (Schleiermacher, Ritschl, Herrmann, Maurice, Wichern, Naumann i in.). Dzięki temu rzeczywiście zaprezentowano różnorodność kierunków i tendencji etyki protestanckiej XIX wieku.

W ostatniej partii opracowania nieproporcjonalnie długi wydaje się wywód dotyczący K. Bartha, osadzony na zbyt szerokim tle, podczas gdy wystarczyło zreferować jego etyczne poglądy. Wywód liczy niemal 20 stron. Tak szerokie przedstawienie teologii dialektycznej w podręczniku obejmującym dzieje protestantyzmu na przestrzeni niemal pięciuset lat jest mało przydatne, a nawet zniechęcające.

Dobrze opracowany został problem „teologii porządków” (*Ordnungstheologie*), będący próbą reprystynacji poglądów Lutra oraz ukazania następstw tego w III Rzeszy. Słusznie napiętnowano w związku z tym postawę W. Elerta (s. 203). W takim kontekście natomiast zbyt czynnym wydaje się szczegółowe rozwijanie jego doktryny (s. 204—208).

Choć D. Bonhoeffer w porównaniu z W. Elertem zajmuje przeciwne stanowisko, wydaje się, że i tej, skądinąd cenionej, postaci poświęcono zbyt wiele miejsca (s. 211—224). W całej pracy o żadnym z autorów nie podano tyle szczegółów biograficznych. Frey zresztą sam żywi wątpliwości, czy ten „specyficznym niemiecki problem” (s. 225) zasługuje na aż takie zainteresowanie etyki protestanckiej. Mimo podanych przez autora racji usprawiedliwiających, to ujęcie wydaje się zbyt obszernym, zwłaszcza że żadna spośród czterech koncepcji etyki Bonhoeffera nie została przezeń w szczegółach rozwinięta, a tym bardziej wypracowana.

Wysoko należy ocenić przegląd, jaki zawiera rozdział X, a także znajdujące się w rozdziale XI podsumowanie, w którym m. in. nakreślono perspektywy dzisiejszej etyki protestanckiej.

Praca powstała na zamówienie Instytutu Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie (s. 9). Jej odbiorcy są jasno określone: nie są to specjaliści, którzy swobodnie poruszają się w rozległej problematyce, lecz studenci, którzy tą drogą mają zdobyć podstawowy zasób wiedzy o dziejach etyki protestanckiej.

Generalnie oceniając pracę Freya, trzeba powiedzieć, że autor podjął się niełatwego zadania i w zasadzie, nie licząc tych w sumie drobnych zastrzeżeń, w miarę dobrze się z niego wywiązał. Trudno bowiem na 280 stronach ogarnąć i wyłożyć prąd oraz jednostkowe poglądy etyczne, jakie istniały na przestrzeni bez mała pół tysiąca lat. Prawdą jest, że opracowanie jest miejscami nierówne w tym znaczeniu, że obok zwięzłych, a nawet zbyt krótkich ujęć występują dłużyzny, które w większości przypadków wskazaliśmy.

Pożądane byłoby alfabetyczne zestawienie wykorzystanej bibliografii, a zamiast ogólnie wskazanych do poszczególnego rozdziału źródeł i literatury pomocniczej, przynajmniej w niektórych wypadkach, celowe, a nawet konieczne byłoby podanie pełnej, dokładnej dokumentacji w formie przypisów.

Mimo wskazanych niedoskonałości praca zasługuje jednak na polecenie jako pomoc dydaktyczna. Indeksy (osobowy i rzeczowy) ułatwiają poruszanie się w materiale.

ks. Alojzy Marcol, Warszawa-Nysa

Norbert LOHFINK, *Unsere Fragen und das Alte Testament. Wiederentdeckte Lebensweisung*, Freiburg-Basel-Wien 1988, Verlag Herder, s. 160 (*Herder Taschenbuch*, t. 1594).

Jezuita Norbert Lohfink doktoryzował się na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie i od 1962 r. wykłada Stary Testament na wyższej uczelni w Sankt Georgen we Frankfurcie nad Menem, a jako profesor także miewa wykłady w Rzymie, w Jerozolimie i w Berkeley. Wciąż z wielkim zamiłowaniem podejmuje problemy dotyczące aktualnych zagadnień i szuka ich

rozwiązań sięgając po Biblię, po Stary Testament, z którym stara się bliżej zapoznać szerokie kręgi katolików ustnie i w swych pismach. Odpowiedzi na pytania stawiane przez nasz zmieniający się świat szuka autor także w rozdziałach składających się na tę książeczkę, wygodną w użyciu, kieszonkową. Jest to zbiór referatów i wykładów już uprzednio gdzie indziej publikowanych, mianowicie rozdz. I: *Czy może historyczny wykład Starego Testamentu być wykładem chrześcijańskim?* (z 1965 r.) pochodzi z *Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1967; rozdz. 2—6: *Co się zmienia w Kościele, gdy określamy go jako Lud Boży?* (z 1969 r.), *Czy w oparciu o Biblię może istnieć w Kościele także podzielona władza?* (z 1970 r.), *Pod jakimi warunkami koniec tygodnia i czas wolny mogą sprawić człowiekowi radość* (z 1973 r.). *Czy można także mówić o Bogu inaczej niż czynimy to my, chrześcijanie?* (z 1974 r.), *Czy trzeba wyżej stawiać nowotestamentową etykę miłości od etosu Starego Testamentu?* (1976 r.) były już opublikowane w *Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg i. Br. 1977, wreszcie rozdz. 7: *Od jakiego momentu ruch pokojowy jest chrześcijański?* (z 1983 r.) pochodzi z *Das jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg i. Br. 1987. Autor w przedmowie zaznaczył, że referaty nie zostały na nowo opracowane, by nie utraciły nastroju charakterystycznego dla czasów, w których powstały. Podtytuł książki nawiązuje do Tory, która jest nie tyle „prawem”, co „życiowym pouczeniem”, „wytężnymi żywiołymi”, za którymi głód się odczuwa, jak głód Słowa Bożego zapowiadany przez Amosa. Taki głód ta książka pragnie zaspokajać.

W pierwszym rozdziale chodzi o problem hermeneutyczny: jakim prawem wykładamy Stary Testament po chrześcijańsku, w świetle teologii Nowego Testamentu, a nie jedynie historycznie w sensie, w jakim był napisany? Autor wyjaśnia obie metody wykładu i ich podstawy wobec traktowania Biblii jako „Słowa Bożego” na przykładzie Iz 7,14 i Mt 1, 20—23 oraz Ko wypowiedzi o szczęściu ziemskim (11,7; 12,5—7; 3,19 n; 9,2—10) i Rz 8,20 n; 1 Kor 15,13. 17—19.23.53 o nadziei związanej ze Zmartwychwstałym Chrystusem, interpretację Grzegorza W. a współczesne metody określania gatunków literackich. Chrześcijański wykład ukazuje się jako cząstka całej historii tradycji, która daje się obserwować zarówno w samym Starym Testamencie (*relectures*, nowe redakcje), jak i między Testamentami, jest zintegrowana jako jeden z elementów w obszernych dziejach. Przesłanką jak oceniać dzieje tradycji, gdzie jest punkt kulminacyjny, „klasyczny”, od którego się je „kanonizuje”, dla chrześcijańskiego rozstrzygnięcia jest wiara w Jezusa Chrystusa jako eschatyczne objawienie „Słowa Bożego”. Pytanie o Pismo jako Słowo Boże należy stawiać zatem nie na płaszczyźnie dziejów trdycji inaczej jak w oparciu o kanon „Chrystus”. Tak uczynił Mt odnośnie Iz 7,14 i Grzegorz W. oraz Tomasz à Kempis z Koheletem. Jest to możliwe, bo słowo o Emmanuelu zostało włączone w obietnice Boże dane dynastii Dawidowej, stało się przedmiotem wierności Boga dla Jezusa z Nazaretu i rozciąga się na Jego Kościół, do którego i my należymy. Tak otrzymuje ono całą swą rozciągłość, a jego wypowiedzi osiągają tę przestrzeń prawdy, w której dzieje znowu są historyczne i odnoszą się także do nas. Podobnie ma się rzecz z Księgą Koheleta. Trzeba dać jej dojść do głosu w smutku i radości w ramach doczesnych, rozwinąć dyskusję o zakresie doczesności jej/wiary, a nawet nowotestamentowe orędzie o zmartwychwstaniu pojawi się jako przeciwny biegun do niej. Wiara Koheleta nie jest przy tym stopniem wstępnym czy błędem do odrzucenia i zapomnienia, lecz trwałym wymiarem przy wierze w zmartwychwstanie. Gdyby znikł, orędzie to nie byłoby zapewne już dobrze zrozumiałe. Autor wskazuje na konieczność wypracowania przy przekazywaniu Błbii w kazaniu, nauczania religii, a nawet przy prywatnym jej czytaniu, metod praktycznych, zgodnych z dziejami tradycji. Dążyć należy do tego, by wykład „chrześcijański” był zgodny z „historycznym”, a może to nastąpić, gdy każdy z nich

pozostanie sobą: dzieje muszą być dziejami tradycji, wykład chrześcijański zaś — wciąż nowym spotkaniem wiary chrześcijańskiej z pełnymi dziejami tradycji.

Przedmiotem badań w drugim rozdziale jest terminologia „Lud Boży”, która rozpoczęła karierę od książki Gerharda von Rada *Das Gottesvolk im Deuteronomium* (1929 r.), a publikacje Ernsta Käsemanna *Das wandernde Gottesvolk* (1939 r.) na temat Listu do Hebrajczyków trafiła w Niemczech na czasy, gdy modne było wiele mówić na temat *Volk*. Terminologia ta w Kościele ożyła znowu w kołach ekumenicznych, w katolickiej teologii soborowej jako antyteza do *Corpus Christi mysticum* i pojawiła się w dokumentach posoborowych. Z kolei podjęty tę terminologię „Ludu Bożego” spontaniczne ruchy teologii wyzwolenia, wiążące z nią własne interpretacje. Autor przypomniał spór z lat 1968/69 parafii w Isolotto (Florencja) kierowanej przez proboszcza Don Mazzini prowadzony z kard. arcybiskupem Florencji, zakończony zmianą proboszcza i odejściem z nim części wiernych. Zarówno biskup, jak i proboszcz z parafianami występowali w imię „Ludu Bożego” i obie strony miały zgola różne jego pojęcie. Powstaje pytanie, w jakim stosunku od początku występowało w Biblii to określenie izraelskich instytucji i struktur, czy odnosiło się do biednych i uciśnionych, czy zawierało w sobie idee demokracji? Czy jest to tak oczywiste, że Kościół stosuje do siebie określenie „Lud Boży” przysługujące Izraelowi? Ściśle mówiąc, bowiem tylko w dwóch miejscach w Starym Testamencie występuje wyrażenie „Lud Boży” (Sdz 20,2; 2 Sm 14,13) natomiast w 303 miejscach jest „Lud Jahwe”, a dodając do tego „mój Lud” będzie łącznie tych miejsc 354. Wiele przemawia za przekonaniem Izraelitów, że każdy lud miał swego boga, względnie każde bóstwo swój lud, np. Moab był „ludem Kamosza” (Lb 21,29). Pozostałością są wspomnienia o „aniołach narodów”. Wychodząc od analizy utworu w Lb 21,29 i wyrażenia, że Kamosz jest „ojcem” Moabitów, a oni jego „synami” i „córkami”, autor wskazuje, że także w tekstach jak Iz 1,2 n. i podobnych termin *am* należy rozumieć jako „rodzina”, a nie „naród” Jahwe. Jeszcze dzisiaj arabski odpowiednik *am* oznacza „stryja”. Inne znaczenie *am* to „wojsko”, „zastęp” (przykład w pieśni Debory) w liryce wojennej. W ludowych lamentacjach, w modlitwach błagalnych i słowach proroków występuje znaczenie „rodzina Jahwe”. Zauważył to znaczenie już Otto Procksch w *Theologie des Alten Testaments* (1950), a Georg Fohrer twierdzi, że jest to pozostałość religii nomadów: bóstwo szczenkowe jest przodkiem pomagającym krewnym i w tym sensie należy do klanu. Te wyobrażenia przetrwały w szeregu imion osobowych z początków Izraela, gdzie bóstwo jest nazwane ojcem, np. Ab-ram, Ab-raham. O „rodzynie Jahwe” mówi się tylko w modlitwie do Boga i w mowie Boga do człowieka przez proroka, a nie w dialogach międzyludzkich. Brak tego wyrażenia w literaturze mądrościowej, rzadko używa się w Torze, w prorockich księgach jest 150 przykładów, w Psalterzu — 50 razy. Autor analizuje cztery sytuacje wskazujące na pierwotne *Sitz im Leben* (Ps 60,3—5; Wj 32, 11n; i bis w 1 Sm 9,16): potrzeba ludu (prośba wstawiennicza) i pomoc Jahwe (zapowiedź ocalenia i ustanowienia nagida — Saula). Wyrażenie to rozszerzyło się i nabrało znaczenia historycznego w skali całego Izraela „odkupionego” (Bóg *go'elem*). Nie przestało odnosić się też do biednych i uciśnionych wewnątrz narodu (np. Wj 22,24 biedny brany w opiekę przed bogatym). W jedynym tekście Iz 3,12—15 użyto *'am* w różnym znaczeniu (jako cały naród i jako uciśnieni w narodzie). Przez cały czas od początku „rodzina Jahwe” jest pojęciem w ST soteriologicznym, nie eklezjologicznym. Kontynuacją w NT jest, gdy Chrystus ujmuje się za biednymi, chorymi, społecznie upośledzonymi i zbiera ich w nowy *'am Jahwe* mówiąc im o Ojcu w niebie, którego dziećmi oni zawsze są, a nie dopiero będą. Treść tego pojęcia ulegała w ST rozszerzeniu, podobnie jak pojęcia „syn Boży” z królewskiego tytułu Dawida do unii hipostatycznej — a podstawa rozszerzenia była w teologii przymierza. Wsuniecie pojęcia „Ludu Bożego” na Vaticanum II miało na

celu wrócić do terminologii obu Testamentów i wyrazić myśl biblijną. Tymczasem ona inaczej wygląda, niż powszechnie się wyobraża. Ludzie biedni i ich proboszcz z Isolotto lepiej pojmowali treść biblijną tego pojęcia niż kard. Floriti. Pojęcie jest dalsze od prawnie pojmowanej organizacji Kościoła, ale bliższe centralnej idei biblijnej, gdy chodzi o Boga i człowieka, o potrzebę i ratunek. Autor dziwi się, że znów rzadziej się tego pojęcia używa.

W następnym rozdziale, wychodząc od dzieła barona Montesquieu *De l'Esprit de Loi* (1748) o teorii podziału władz, na której opierają się demokratyczne konstytucje państwowe, zajmuje się zagadnieniem, podnoszonym przez komunistów amerykańskich, czy również aktualna organizacja wielkich Kościołów, zwłaszcza katolickiego, utrwalona w epoce idei państwa absolutystycznego, nie powinna być zreformowana, jeśli już nie na wzór gminy charyzmatycznej, to przynajmniej jak państwa demokratyczne, z podziałem władz. Powstaje pytanie, czy nie znajdują się w Biblii jakieś korzenie, do których można nawiązać. Czy jedynowładztwo jest jedynym sposobem reprezentowania władzy jednego Chrystusa w Kościele? Autor przytacza i omawia deuteronomiczne prawa dotyczące najwyższych instytucji w państwie, jakie mają być w Izraelu po zajęciu i opanowaniu ziemi Kanaan: kapłani, sędziowie, król i prorocy (Pwt 16,18—18,22).

Autor wykazuje, że deuteronomiczny kompleks przepisów o urzędach, zwany „Torą”, którego odpis król ma posiadać i często czytać, stanowi zamkniętą i kompletną całość, a jest wzorem konstytucji, w której uprawnienia kapłanów, króla, sędziów i proroków nie tylko są uzależnione od Bożego Prawa, ale wzajemnie się ograniczają, stanowiąc o „równowadze sił”, a ponadto ustawowo jest pozostawione miejsce dla charyzmatycznej ingerencji Boga przez proroków. W wyniku król pozostaje reprezentantem w administracji i wzorem Izreality dla innych, została osłabiona koncentracja władzy w królu i kapłanach na rzecz niezależnych sędziów, wojsk powoływanych w razie potrzeby przez urzędników (kadry) oraz czuwanie proroków nad aktualnym zachowywaniem Prawa we wszystkich władzach. I to jest przy owym podziale władz czymś wyróżniającym, gdyby chciało się sięgnąć po wzór do Biblii, a uniknąć błędów, w jakie popadają systemy państwowe, czy zarzutów stawianych jedynowładztwu jako naśladownictwu państwa. Zastanowić się jednak trzeba, czy może pojęcie „gminy” nie byłoby bliższe prawnej konstrukcji Kościoła w NT.

Następny z kolei temat dotyczy wykorzystania czasu wolnego i świąt, by człowiek doznawał stąd prawdziwej radości. Człowiek dzisiaj zatracił właściwe poczucie odpoczynku i radości, bo nawet radość jest skomercjalizowana i stała się przedmiotem trudu weekendowego. Trzeba wrócić do kapłańskiego opisu stworzenia świata i roli dnia siódmego, do znaczenia „uświęcania” szabatu w Dekalogu. To była wówczas rewolucja — symbol wyzwolenia z pracy przymusowej, praca wolna i odpoczynek równy dla wszystkich, na podobieństwo Boże (nie zbiera się nawet manny). Człowiek poznał w pełni radość pracy i odpoczynku, gdy zbudował Panu przybytek i zobaczył go po ukończeniu napełniony chwałą Pańską, ogniem z nieba. Trzeba przypomnieć zatracony sens pracy i odpoczynku „dla Pana” — dla spotkania się z Nim w radości.

Wychodząc od faktu, że w świecie dzisiejszym, zwłaszcza wśród młodego pokolenia, zaczyna się szukać doświadczenia kontaktów z Bogiem i światem pozaziemskim poprzez różne religie i formy kultu, wprost pogańskie, pokazuje, że w Biblii egzystują też obok siebie różne sposoby mówienia o Bogu, uważane zwykle za monoteistyczny i politeistyczny. Wyjaśnia, jak faktycznie wyglądał starożytny politeizm i jak pojmowany był przez starożytnych Izraelitów ich monoteizm. Okazuje się, że często były to dwie różne mowy o tej samej rzeczywistości. Na tym tle wyjaśnia, że „zazdrość Jahwe” oznacza szczególne objawienie, które wyklucza poszukiwanie innych sposobów kontaktu z Bogiem i wytycza jedyną drogę kultu, która ma być zazdrośnie strzeżona.

Obecność sposobu mówienia politeistycznego w Starym Testamencie świadczy, że można o jednej tajemnicy mówić różnymi językami, ale analiza pojęcia zazdrości Bożej (Jahwe) przestrzega, że nie wolno jednak wszystkich doświadczeń religijnych stawiać na jednej płaszczyźnie. To żądanie ST przyjął Nowy Testament do swej chrystologii i tu są granice, na które i współcześnie należy zważyć wyrażając swe przeżycia religijne.

Jeśli stawia się pytanie, czy etyka Nowego Testamentu jest wyższa od etosu starotestamentowego, zwykle odpowiedź bywa zbyt uproszczona i niezgodna z faktami, że tam panował lęk, a tu miłość. Wchodzi tu sprawa rozdzielenia sfery etycznej od innych w ST, sprawa innej terminologii i zmiany obyczajów wraz ze zmianą struktur społecznych, ale podstawowe normy etyczne miłości Boga i bliźniego zakłada już Stary Testament, również miłości obejmującej nie tylko własnych współrodaków. Nowości Nowego Testamentu nie należy szukać na płaszczyźnie podstawowych norm etycznych, co nie znaczy, że ich nie ma.

Pokój jest obecnie koniecznością dla istnienia całej planety. Istnieją ruchy pokojowe powołujące się na to, że są chrześcijańskie, istnieje *Pax Christi* z nawiązaniem nazwy do Kol 3,15. Autor rozwija dwie myśli: stosunek ludzkiej społeczności do przemocy oraz Ewangelia a wyzbycie się przemocy, nawiązując do dzieła René Girarda, *Das Ende der Gewalt* (tłum. niem.), Freiburg 1983 i innych jego prac. Ukazuje, że od początku społeczeństwo ludzkie charakteryzował gwałt i ofiary, a następnie prawo miało stworzyć system rozładowywania we właściwy sposób przemocy przez legalną przemoc. „Panowanie Boga” lub „Lud” względnie *ekkleśia tou theou* jest pomyślana w Starym i w Nowym Testamencie jako przeciwieństwo, alternatywa do współczesnych społeczeństw pogańskich. Najpierw ten kontrast odnosił się do wolności, równości i braterstwa, potem stopniowo, zwłaszcza w pieśniach o słudze Pańskim, precyzowała się myśl, że lepiej należeć do prześladowanych niż do prześladowających, która w pełni doszła do głosu w Kazaniu na Górze. Do społeczności kontrastowej w stosunku do innych, do Kościoła, wchodzi się z wolnego wyboru, przez wiarę i trzeba być przekonanym, że wyzbycie się przemocy jest tylko możliwe na skutek cudownej interwencji Boga, a nie żadnych społeczności ludzkich. Chrześcijański jest ruch, który zdaje sobie sprawę, że to, co niemożliwe u ludzi, może jako *Pax Christi* w sensie Kol 3,11—15 dokonać się na świecie w „jednym Chrystusie”, którym jest Kościół, społeczność kontrastowa, dana przez Boga i przewyciężająca zalegalizowaną przemoc wszystkich ludzkich społeczności.

o. Józef Wiesław Roston OFMConv., Warszawa

Raymond Jacques TOURNAY OP, *Voir et entendre Dieu avec les Psaumes ou la liturgie prophétique du second Temple à Jerusalem*, Paris 1988, s. 223 (*Cahiers de la Revue Biblique*, t. 24).

Od czasu kiedy R. Tournay opracował pierwsze tłumaczenie Psalterza dla Biblii Jerozolimskiej (1947—50), minęło z górą 40 lat. Potem były następne wydania tego Psalterza: 1955, 1964, 1973 (*édition entièrement revue*), 1986 (*Le Psautier de Jérusalem*). Przez cały ten okres o. Tournay, profesor i redaktor sławnej Ecole Biblique et Archéologique de Jérusalem, publikował, przeważnie w „Revue Biblique”, obszerniejsze artykuły i krótsze komunikaty na temat poszczególnych psalmów, wersetów czy nawet wyrażań. Jest więc naturalną rzeczą, że najnowszą książką Tournaya na temat Psalmów przedstawia dojrzałą syntezę poglądów i naukowych dokonań człowieka, który — można to powiedzieć bez żadnej przesady — całe swoje życie poświęcił tej jednej Księdze. Omawiane dzieło nie jest jednak systematycznym wykładem całego Psalterza czy jego komentarzem. Autor stawia sobie za cel pokazanie psalmów w życiu kultowym jerozolimskiej wspólnoty, zgromadzonej wokół