

Julian Warzecha

"La Bible et son Dieu, (Jésus et Jésus Christ 40)", H. Cazelles, Paris 1989 :
[recenzja]

Collectanea Theologica 62/3, 179-183

1992

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RECENZJE

H. CAZELLES, *La Bible et son Dieu, (Jésus et Jésus Christ 40)*, Paris, Desclée 1989, s. 194.

H. Cazelles, wybitny egzegeta francuski, jest dobrze znany czytelnikowi polskiemu. Spośród wielu dzieł warto przypomnieć niektóre, zwłaszcza te, do których sam odsyła czytelnika: *Introduction critique à l'Ancien Testament* (dz. zbior.), Paris 1974; *Le Messie de la Bible*, Paris 1978; *Histoire politique d'Israël*, Paris 1982; *Autour de l'Exode*, Paris 1987.

Dzieło poprzedzone jest przedmową J. Dorégo, redagującego serię *Jésus et Jésus Christ*. Siusznie uważa on je za mistrzowskie. Sądzi też, że odegra ono nie mniejszą rolę, niż opublikowana wcześniej książka *Le Messie de la Bible*.

Z kolei zabiera głos autor, który we wprowadzeniu wyjaśnia założenia dzieła: „Można studiować Biblię, by odkryć naukę o Bogu i wyodrębnić prawdy, którymi żyją jej wierzący czytelnicy. Można ją również studiować jako świadectwo życia religijnego, które wyrasta w świecie pośród innych kultur religijnych” (s. 7). Taką właśnie „historię religijną” postanowił napisać po ukończeniu *Historii politycznej Izraela*. Jeszcze jaśniej wyraża zamiar autora ostatnie zdanie jego dzieła: „W świetle studium nad funkcją Pisma Św. w ramach historii religii to działanie (zbawcze — dop. J. W.) Boga Biblii trzeba będzie wciąż na nowo podejmować, dyskutować i precyzować” (s. 162).

Wracając do „Wprowadzenia”, warto jeszcze raz oddać głos znakomitemu egzegecie i — jak można się przekonać przy lekturze jego bardzo interesującej książki — znawcy historii religii: „Nie badamy tu Biblii jako wyvodu o Bogu, lecz jako świadectwo przeżywane. Ludzie, którzy żyją w społecznościach mających dość sprecyzowaną historię, odnoszą tę historię do Boga, mającego różne imiona i atrybuty. My stawiamy pytania tekstom, które chcą uchodzić za świadków działania Bożego. Nie dążymy więc do przedstawienia teologii biblijnej, która miałaby stanowić nową syntezę stwierdzeń biblijnych o Bogu”. Taka bowiem teologia dokonuje zwykle syntezę myśli biblijnej na podstawie jakiejś głównej idei teologicznej, co może nieraz upraszać bogactwo tej myśli. Autor pochwała perspektywę historyczną w *Teologii G. v o n R a d a*. Według sulpiciańskiego biblisty jednak „trzeba posunąć naprzód tę perspektywę historyczną, nie dla stworzenia teologii historii, lecz po to, by rozpoznać miejsce świadectwa biblijnego wśród kultur religijnych i pojawienie się wspólnot «biblijnych», które są przekonane, iż czerpią swoje życie z potęgi i energii Boga” (s. 8).

Przekazy biblijne żyją i rozwijają się wraz z rozwojem życia wspólnoty, która z nich wyrasta. Pod tym względem można by szukać podobieństwa z R. Rendtorffem (*Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen 1985²). Cazalles mówi o stopniowym tworzeniu Biblii, w którym da się wyróżnić pięć etapów:

1. Okres przedmonarchiczny.
2. Okres przedprorocki (N. B. Autor ma na myśli bez wątpienia okres wczesnej monarchii. To określenie uważam za niezbyt precyzyjne, gdyż i wtedy występują — choć nielicznie — prorocy).
3. Okres prorocki (Amos, Ozeasz i prorocy VIII w.).
4. Okres deuteronomistyczny (po 722 r.).
5. Okres po niewoli (a ściśle — po 587 r.).

Z takiego określenia ostatniego okresu wynika jasno, że autor znacznie większą rolę przypisuje epoce po 538 niż samej niewoli. Jest to trochę dy-

skusyjne. We „Wprowadzeniu” znajdują się jeszcze dwa krótkie punkty traktujące o powstawaniu Biblii w ramach innych kultur religijnych oraz o rozwoju cywilizacji.

Główna część dzieła H. Cazellesa składa się z trzynastu rozdziałów. Ukazuje w nich autor — zasadniczo w porządku chronologicznym — różne spojrzenia na Boga, wypracowane w złożonej tradycji biblijnej. Wpierw jednak, zgodnie ze swoją metodą, polegającą na szerokim uwzględnieniu kontekstu historyczno-kulturowego, mówi w rozdziale pierwszym o ludziach, plemionach i bóstwach występujących przed Izraelem. Zajmuje się głównie światem semickim, w szczególności przedizraelską kulturą Kanaanu. Najbardziej interesujące są tu jednak rozważania na temat imion, jakimi plemiona izraelskie określały swego Boga. Wskazuje on przy tym, co te plemiona przejęły od otaczającego je środowiska i jak to próbowały przetworzyć w duchu swojej wiary.

Po nakreśleniu tła historyczno-kulturowego wiary Izraela przedstawia autor bogatą panoramę pojęcia Boga w rozwoju historycznym (rozd. II). Zaczyna ten przegląd od Boga Abrahama. Jest to Bóg wybranej jednostki, nie społeczności. Tak przedstawia Go przede wszystkim tradycja E. Jako człowiek starożytnego Wschodu, Abraham „nie szuka w Bogu wyjaśnienia kosmosu. Zwraca się on do swego osobistego Boga, by mu pomógł zrealizować swoje życie” (s. 28). Nie jest związany ten Bóg z miejscem ani ze świątynią, lecz towarzyszy swemu czcielowi, dokąd się udaje. Bóg Abrahama nie zwraca jeszcze tak uwagi na moralność, jak Bóg tradycji Mojżeszowej. „W żadnej z recenzji biblijnych Bóg Abrahama nie jest daleki lub transcendentny, święty (gdś) — jakby się wtedy powiedziało; jest on blisko człowieka i mówi do niego” (s. 33).

Od pojęcia „Boga Abrahama” łatwe jest przejście do pojęcia „Boga ojca” (rozd. III). „Bóg ojca” i „Bóg ojców” to nie to samo, choć drugie jest przygotowane przez pierwsze. Określenie „Bóg ojców” jest prawie nie znane na Bliskim Wschodzie, natomiast „Bóg ojca” — dość częste. W Biblii określenie „Bóg ojca” pojawia się wraz z Izaakiem (Rdz 26, 23). Natomiast pojęcie „Bóg ojców” występuje przy powołaniu Mojżesza (Wj 3, 13.15n). „Osobisty Bóg Abrahama stał się osobistym Bogiem jego potomków (...). Jest teraz uznany na Boga ojców, który objawia swoje imię Jahwe wszystkim plemionom Izraela” (s. 41).

Bóg Abrahama, Bóg ojca był świadkiem przymierzy, zawieranych przez tego patriarchę lub potomków z innymi. W ujęciu Księgi Wyjścia ten Bóg staje się partnerem przymierza (rozd. IV). Autor wskazuje na podobieństwa i różnice między przymierzami politycznymi a przymierzem synajskim. Bóg nie zadawała się już tym, że chroni swego wyznawcę, żywi lud i daje mu wskazania, jak Go odnaleźć. Chce On wejść ze swym ludem w związek rodzinny, „związek syna ze swoim Bogiem — ojcem, żyjącym tym samym życiem” (s. 47). Regulowane jest to przymierze „Dziesięcioma słowami”, tzn. przykazaniami, które wykazują pewne podobieństwa do moralnej refleksji Bliskiego Wschodu, zwłaszcza Egiptu. Tak pojmowany Bóg może — jeśli zechce — uzdrowić człowieka.

Poprzez przymierze Bóg stał się narodowym Bogiem Izraela (rozd. V). Gdy trzeba, walczy On za ten naród i go wyzwala. Autor omawia jedno z najstarszych pojęć Boga jako wojownika. Bóg jest obecny wśród Izraela przede wszystkim poprzez Arkę Przymierza. Obok czynnika religijnego duży wpływ na stopniową konsolidację plemion izraelskich miały sytuacje zagrożeń z zewnątrz i konieczność obrony.

Narodowy Bóg Izraela jest też pojmowany jako Bóg państwa monarchicznego (rozd. VI). Choć są to pojęcia bliskie, nie są jednak tożsame. W pierwszym przypadku Bóg działa bezpośrednio, i to przede wszystkim w obronie Izraela. „W państwie monarchicznym Bóg narodowy wybiera jednego członka tego ludu, który będzie Jego sługą, aby sądzić, bronić i rządzić Jego

ludem w ciągu swego życia" (s. 59). W tej sytuacji Bóg działa więc poprzez swego wybrańca. Tak jak w ogóle na Bliskim Wschodzie, również w Izraelu monarchia była nie tylko dynastyczna, ale i sakralna. Jej charakter sakralny bywał uwydatniany poprzez obrzęd namaszczenia. Fakt ten jest różnie interpretowany przez tradycje biblijne. „O ile Księgi Samuela i Psalmi mówią często o «pomazańcu» (māšîah) Jahwe, to prorocy nie używają praktycznie tego wyrażenia, poza przypadkiem Cyrusa" (s. 61). Pomazaniec Jahwe jest pod wpływem Ducha i jest uważany za przybranego Syna Bożego. Jego zadaniem jest zapewnić sprawiedliwość. Ma on też swoje obowiązki w zakresie kultu.

Nieco inną wizję Boga przedstawiają prorocy. Dla nich jest On przede wszystkim Bogiem sprawiedliwym (rozd. VII). Uwydatnienie tego przymiotu Boga przez proroków miało swoją przyczynę m.in. w tym, że królowie nie zapewniali należycie sprawiedliwości w społeczności Izraela. Autor omawia krótko Amosa i Izajasza, Sofoniasza, Jeremiasza i Ezechiela. Rozdział ten nie odnosi się do proroków w ogóle, ale przede wszystkim do tych, którzy pojmowali Boga w aspekcie moralnym, jako stróża sprawiedliwości.

Przedstawiciele wybranej przez Boga dynastii nie zawsze spełniali należycie swoje zadania. Spotyka ich za to krytyka ze strony proroków. Wiązano wprawdzie nadal nadzieję z jej założycielem Dawidem, ale jest uderzające, że Jeremiasz tylko raz określi go tytułem króla, a Ezechiel nie uczynił tego nigdy. Wybór zostaje niejako przeniesiony na świątynię, którą chciał zbudować Dawid (rozd. VIII). „Boży wybór jedynego miejsca kultu jest ważnym tematem przepowiadania deuteronomicznego" (s. 79). Autor omawia tu różne terminy, określające zgromadzenie, w którym Bóg przebywa. Bóg jest transcendentny, dlatego świątynia nie może Go objąć. Stąd też m.in. bierze się zakaz sporządzania wyobrażeń Boga. W ramach tego rozdziału H. Cazelles mówi też o mądrości jako atrybucie Boga. Choć mądrości poświęca specjalny rozdział (XI), tutaj wspomina o niej chyba ze względu na fakt, że mówią o niej również deuteronomiści. Twierdzą oni — podobnie jak mędrzy w Egipcie — że mądrość jest przymiotem Boga. Choć autor o tym nie mówi, ta mądrość będzie też miała swoje miejsce w kulcie. Można by się jednak zastanowić, czy raczej nie byłoby lepiej przesunąć te uwagi o relacji Bóg — mądrość do rozdz. XI, poświęconego właśnie mądrości.

Duże możliwości porównania Boga Izraela z pojęciami bóstw otaczającego go środowiska dają pojęcie Boga jako stwórcy (rozd. IX). Religie Bliskiego Wschodu wyrażały tę prawdę przez różne genealogie, w ramach swoich panteonów. Dość często wyobrażają sobie stworzenie poprzez walkę głównego bóstwa z bóstwami konkurencyjnymi. Ma to swoje ślady w Biblii, zwłaszcza w Psalmach. Z czasem Biblia dokona przetworzenia tych mitycznych wyobrażeń: „nie będzie to już walka stwórcza, lecz walka Boga, który wyrывa swój lud z mocy obcych potęg i wyzwala z jego błędów" (s. 92). Biblia ma jednak własne słownictwo wyrażające prawdę o stworzeniu świata przez Boga. Przez słowo *jsd* np. wyrażona jest myśl o stałości świata stworzonego przez Boga (podobnie przez *kōnen*). Szczególnie bogata teologia stworzenia zawiera się w proroczwie Deutero-Izajasza (*bārā'*).

Już w rozdziale VIII była mowa o obecności Boga w wybranym sanktuarium. Poszerzając nieco to spojrzenie mówi autor osobno o Bogu Świętym, który ujawnia ten swój przymiot poprzez wybrane do kultu osoby i przez sam kult (rozd. X). W tym aspekcie przedstawia Boga przede wszystkim Izajasz, Ezechiel i tradycja kapłańska. Według niektórych proroków, Bóg okazuje swoją świętość poprzez sprawiedliwość. Lud jest poświęcony Bogu, a On daje swemu ludowi „Prawo Świętości" (Kpł 17—26). Świętość ta ujmowana jest w aspekcie moralnym i liturgicznym (rytualnym). Idea Boga Świętego ma swoje odbicie także w ujęciu Ducha Bożego, którego od okresu po niewoli łączy się ze świętością Boga (np. Ps 51,13).

Rozdział XI jest poświęcony „Bogu, który rodzi mądrość odwieczną".

Autor charakteryzuje najpierw ogólnie mądrość Bliskiego Wschodu i wskazuje na wyzwania, jakie z niej płynęły dla wiary Izraela. Wielu proroków nieufnie odnosiło się do tej mądrości, polegającej zbytnio na własnych siłach. Dlatego Izajasz, jako pierwszy, stwierdził, że tylko Jahwe jest mądry (Iz 31,2). „To poprzez niego i poprzez ruch deuteronomiczny objawienie biblijne spojrz na mądrość bardziej przyjaźnie, pod warunkiem jednak, że zostanie ona podporządkowana sprawiedliwości Boga Mojżeszowego i jego Tory” (s. 111). Poprzez swoją mądrość Bóg wychowuje jednostki i społeczność. H. Cazelles skupia się szczególnie nad mądrością Bożą w ujęciu ksiąg mądrościowych. Recenzentowi nasuwa się uwaga, że tytuł tego rozdziału jest trochę za wąski w stosunku do podtytułów.

W takim przeglądzie różnych wyobrażeń Boga nie mogło zabraknąć Jego obrazu, jaki znajdujemy w Psalmach (rozdz. XII). Jest to obraz wielobarwny. Psalmi bowiem „stanowią echo wiary Izraela i bojących się Boga” (s. 122). Bóg Psalmów ma wiele cech teologii deuteronomistycznej. Te modlitwy są przecież kierowane do Boga — przede wszystkim w świątyni, jedynym miejscu kultu, które On sam wybrał. Dochodzą tu do głosu, oczywiście, i inne prądy teologiczne. Są więc zauważalne i rysy teologii kapłańskiej, choć kapłani wzmiankowani są tylko 4 razy. Często natomiast mówi się o świątyni, do której chętnie spieszą pielgrzymi (por. Ps 120—134). Ma tu swoje odbicie i prąd mądrościowy. Widać go już w dwóch pierwszych Psalmach, a bogata refleksja mądrościowa zawarta jest w Ps 119. „Księga Psalmów zbiera więc w modlitwie to, co o Bogu mówili prawodawcy, prorocy i mędrcy” (s. 124). Sporo miejsca poświęca autor idei królestwa Bożego wyrażonej w Psalmach. Przypisanie Bogu tytułu króla było możliwe dopiero w okresie, gdy Izraelici doświadczyli rzeczywistości królestwa. W ramach tego rozdziału omawia też autor oczekiwania mesjańskie, głównie w świetle Psalmów, choć w równej mierze traktuje (pod zagadkowym tytułem: *Mesjasz ostatnich czasów*) o eschatologii, przedstawionej zwłaszcza w tekstach o zabarwieniu apokaliptycznym. Ciekawe jest, że tytuł „Mesjasz” znika z Ksiąg Królewskich i z Proroków.

Ostatni rozdział (XIII) nosi tytuł: *Jezus Mesjasz i Bóg Księgi*. Jest on najdłuższy ze wszystkich. Nie dziwi to, bo jego tematyka jest bardzo szeroka. Autor kreśli najpierw krótko obraz oczekiwań mesjańskich na przełomie czasów. Następnie przedstawia Jezusa jako wypełnienie tych oczekiwań. Autor wskazuje na wielorakie powiązania Jezusa Mesjasza i judeochrześcijaństwa ze Starym Testamentem i jego konkretną aktualizację. Jezus nie podważa wybrania Izraela i obecności Boga pośród niego przez świątynię. Pielgrzymuje do niej zarówno on, jak i pierwsi chrześcijanie. Przewiduje jednak jej zniszczenie, co wyraża w języku apokaliptyki. Choć Jezus stosuje podobne sposoby nauczania jak ówcześni rabini, jego *halaka* ma charakter bardzo osobisty. Swoją tożsamość ukazuje On przede wszystkim poprzez synostwo Boże. W związku z tym oświetlił też w nowy sposób ojcostwo Boga: „Jezus ustawia się na linii ojcostwa zauważanego w Bogu Abrahama, jego Bogu osobistym” (s. 145). Z kolei autor zajmuje się tytułem „Bóg Księgi”, który pozostaje w ściślejszej łączności z autorytetem, jaki zdobyły sobie (stopniowo) przez wieki natchnione przekazy, zebrane z czasem w postaci Księgi. Autorytet ten chrześcijanie rozumieją jednak szerzej. Duch, który natchnął „wszelkie pismo”, proroków i królów oraz Maryję, matkę Chrystusa, został dany Kościołowi. Trochę miejsca poświęca tu autor jeszcze stosunkowi Pisma do Koranu, oraz relacji, jaka istnieje między Biblią, liturgią i doktryną.

Dzieło zwięzłone jest epilogiem: *Od Pisma świętego, poprzez hermeneutykę, do Boga Biblii*. Autor ma wciąż w pamięci, że chodzi mu o przedstawienie biblijnych ujęć Boga, ich różnorodności, ale i zasadniczej spójności. Wskazuje tu na potrzebę i pożytek, jaki refleksja nad Bogiem Biblii czerpie z filozofii i w ogóle myśli ludzkiej, zwłaszcza chrześcijańskiej. Na tym kończą się rozważania przedstawionego tu dzieła. Zamykają je wykazy: skrótów, referencji biblijnych i tematów (skorowidz).

Omawiane tu dzieło jest bardzo krótkie (162 strony — oprócz wykazów). Przekazuje jednak ogromne bogactwo treści. Choć jego autor pisze na ogół o sprawach dość znanych, dzięki umieszczeniu ich w szeroko pojętym kontekście historyczno-kulturowym uwydatnia często niezwykłą ich świeżość i specyfikę. Zestawienie danych biblijnych z doświadczeniem szerszym, przybliżonym poprzez historię religii, okazało się bardzo pożyteczne. Ten materiał z historii religii nie jest jednak podany równomiernie we wszystkich rozdziałach (niekiedy po prostu brak paralel pozabiblijnych).

W stosunkowo krótkim opracowaniu wykazuje autor rzadko spotykaną erudycję. Niemniej jednak uważny czytelnik mógłby wyrazić pewne wątpliwości. Oprócz kilku takich pytań już postawionych nasuwa się wątpliwość co do słuszności samego tytułu książki: mówi ona przecież prawie wyłącznie o Bogu Starego Testamentu, a jego obrazu w Nowym Testamencie zaledwie dotyka. Może więc jakiś podtytuł usunąłby tę dwuznaczność? Warto też wymienić niektóre zauważone błędy drukarskie: s. 46 (na początku ostatniego akapitu) — zamiast Ex 18,16 powinno być Ex 19,16a; s. 138 (pierwszy wiersz) — zamiast Aristobale winno być Aristobule; s. 137 (przypis 4, ostatni wiersz) zamiast J. Fitzmeyer winno być J. Fitzmyer.

Autor nie wypowiedział się wyraźnie, do kogo adresuje swoje dzieło. Choć czyta się je dość łatwo, wymaga ono jednak pewnego rozeznania w złożonej problematyce biblijnej. Nie jest więc przeznaczone dla początkujących. Może więc, jak się wydaje, być bardzo pomocne polskim biblistom, zwłaszcza w swej warstwie porównawczej (zestawianie danych biblijnych z danymi historii religii). Pod tym względem czytelnik znajdzie tu o wiele więcej materiału, niż w dostępnych w języku polskim pomocach (np. M. Peter, *Wykład Pisma św. Starego Testamentu*; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*). Niektórzy znani bibliści polscy są zdania, że dzieło to warto by przetłumaczyć na język polski. Autor tej recenzji podziela ten pogląd w zupełności.

ks. Julian Warzecha SAC, Oltarzew

BAARDA T., HILHORST A., LUTTIKHUIZEN G. P., WOUDE van der A. S. (eds.), *Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A. F. J. Klijn*, Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen 1988, s. 286.

Dobrym zwyczajem uczonych stało się honorowanie jubileuszy kolegów wydawaniem specjalnej książki pamiątkowej, w której — obok wyrazów uznania — są zamieszczone przyczynki stymulujące dalszy postęp badań naukowych. Profesor A. F. J. Klijn wykładał prawie 20 lat (1967—1986) na Uniwersytecie w Groningen, w północno-wschodniej Holandii, oraz w Utrechcie. Obok ogromnych zasług w pracy dydaktycznej dał się poznać jako znakomity naukowiec, szeroko znany i ceniony z publikacji na temat krytyki i egzegezy tekstu Nowego Testamentu oraz nowotestamentowej literatury apokryficznej. Szczególne zasługi położył w zakresie badań nad tzw. zachodnim tekstem Ewangelii i Dziejów Apostolskich. Systematycznie zajmuje się także problematyką historii kanonu NT, judeochrześcijaństwa i gnostycyzmu. Dedykowany mu tom ukazał się dla uczczenia 65. rocznicy urodzin. Nic dziwnego, że urodzinowy *Festschrift* zawiera studia z dziedziny bibliistyki nowotestamentowej oraz literatury apokryficznej i wczesnochrześcijańskiej. Autorami są koledzy i wychowankowie jubilata. We wstępie do tomu wydawcy nadmieniają, że prof. A. F. J. Klijn zyskał międzynarodową reputację wkrótce po rozpoczęciu samodzielnej pracy naukowej, bo już pierwsze publikacje włączyły go do grona kompetentnych znawców przedmiotu.

Na urodzinowy upominek składa się 25 artykułów napisanych w języku angielskim, francuskim i niemieckim przez uczonych z Anglii, Belgii, Ho-