

Roman Bartnicki

"Wer bist du, Menschen? Die Antwort der Bibel", Alfons Deissler, Freiburg-Basel-Wien 1985 : [recenzja]

Collectanea Theologica 56/3, 196-199

1986

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.

we powiedzenie: *Ignoratio Scripturarum ignoratio Christi* (In Isai. 17,13). Autor wykazał, jak egzegeza Hieronima tkwiła mocno w tradycji Kościoła.

Hieronim, choć nie stworzył jednolitego systemu egzegezy (taka jest opinia autora rozprawy) wykazał pewien stopień oryginalności. Kontynuując tradycję Orygenesesa, zwłaszcza skrupulatnego i filologicznego podejścia do tekstu biblijnego, szukał *veritas hebraica* również przy pomocy Septuaginty. Hieronim bardziej niż inni egzegeci starożytni przykładał wagę do poszukiwania sensu literalnego i w tym celu wykorzystwał wszelkie dostępne mu środki dla analizy tekstu. Cenił wysoko osiągnięcia egzegezy szkoły aleksandryjskiej, ale jednocześnie dostrzegał jej niebezpieczeństwa. Tu być może leży przyczyna jego zwrotu ku *philologia sacra*. Z punktu widzenia teologii egzegeza Hieronima odznaczała się przede wszystkim chrystocentryzmem. Założony u Orygenesesa potrafił krytycznie ocenić wielki dorobek tego pisarza. Na oryginalność Hieronima wpłynął być może fakt, że był łacinnikiem na Wschodzie i w swojej trzeźwej egzegezie zachował umiar i zmysł praktyczny.

Monografia P. Jaya niewątpliwie przekracza rozmiarami zamiar przeprowadzenia krytycznej analizy *Komentarza do Izajasza* Hieronima. Praca wykazuje większe zainteresowanie tekstem biblijnym niż teologią. Z pewnością jest to konsekwencja podejścia samego Hieronima, któremu właściwie brak syntez teologicznej. Brak u Hieronima większego powiązania egzegezy z teologią moralną, a nawet z życiem duchowym, z mistyką, tak charakterystycznego dla egzegezy greckiej. Autor rozprawy starał się uchwycić w egzegezie Hieronima elementy pozytywne i nowatorskie, a więc filologiczne podejście do tekstu biblijnego oraz wypracowanie metod jego analizy. Hieronim, mając do czynienia z Biblią, dopiero z konieczności stawał się teologiem. Dalsze studia nad dorobkiem egzegetycznym Hieronima, jak również prace nad egzegezą Ojców Kościoła, zwłaszcza w literaturze łacińskiej, nie będą mogły studium Pierre Jaya pominąć. Pozycja ta jest znaczącym opracowaniem egzegezy Ojców Kościoła.

ks. Wincenty Myszor, Warszawa

Alfons DEISSLER. *Wer bist du, Mensch? Die Antwort der Bibel*, Freiburg-Basel-Wien 1985, Verlag Herder, s. 96.

Znany starotestamentalista z Fryburga, Alfons Deissler, opracował antropologię biblijną, która wprawdzie przeznaczona jest dla szerszego kręgu czytelników, ale mogła powstać tylko w oparciu o solidną wiedzę biblijną. Książka jest poszerzonym i przepracowanym wydaniem trzech wykładów, które autor wygłosił w 1982 r. w Salzburgu.

Ponieważ nauki szczegółowe mogą dać tylko częściową odpowiedź na pytanie o istotę i przeznaczenie człowieka, autor szuka odpowiedzi w Biblii. Stwierdza, że naród wybrany dał wyczerpującą odpowiedź na to pytanie już około 500 r. przed Chr., w pierwszych rozdziałach Biblii. Odpowiedź nie została dana w formie definicji, lecz w postaci dwóch opowiadań: starsze jahwistyczne zawarte jest w Rdz 2,4b—24; młodsze kapłańskie znajduje się w Rdz 1,1—2,4a.

Obydwa teksty na swój sposób dowodzą, że spośród ziemskich stworzeń człowiek jest stworzeniem szczególnym. Zgodnie z Rdz 2,4 nn. przez Boga technicznie człowiek stał się istotą żywą, która otrzymała zadanie „uprawiania ziemi” (Rdz 2,5). Przez swego Stwórcę człowiek — *adam* — jest więc powołany na ziemię i w służbę ziemi. Ale najbliższym „światem” dla człowieka jest zgodnie z Rdz 2 współczłowiek. Do istoty człowieka należy wspólnota życia i miłości mężczyzny i kobiety. Zgodnie z ideałem Rdz 2 kobieta jest człowiekiem równym mężczyźnie. Nie kobieta jest tu zabierana do domu mężczyzny, jak działo się normalnie w Izraelu, lecz mężczyzna opuszcza ojca i matkę i łączy się ze swoją żoną (Rdz 2,24).

W Rdz 1 szczególny charakter człowieka wśród wszystkich stworzeń podkreślony jest przez to, że jego powołanie do istnienia poprzedzone jest namysłem Bożym („uczynimy człowieka na nasz obraz” — 1,26) oraz przez to, że jest on obrazem Boga, Jemu podobnym (1,26—27). Powstała już olbrzymia literatura próbująca dać odpowiedź na pytanie co to znaczy, że człowiek jest obrazem Boga. Kontekst wskazuje na to, że przejawia się to szczególnie w panowaniu człowieka nad światem zwierzęcym. Ale ta funkcja panowania (Bóg panuje nad wszystkim) przysługuje człowiekowi dlatego, że jest on osobą, pomiędzy Bogiem a człowiekiem istnieje pewnego rodzaju przyporządkowanie w bycie, dzięki czemu Bóg do człowieka, a człowiek do Boga może się zwracać przez „Ty”.

W paragrafie drugim rozdziału pierwszego (s. 16—27) na podstawie wypowiedzi całego Starego Testamentu autor wydobywa istotne komponenty natury człowieka. Człowiek przedstawiony jest w Biblii najpierw jako *bā-sār* — ten termin określa całego człowieka, ale z podkreśleniem jego cielesności i dlatego w przybliżeniu może być tłumaczony jako „ciało”. Cielesność, a wraz z nią aspekt materialny należy tak bardzo do istoty człowieka, że Biblia ujmuje go jako byt mający istnieć wiecznie w formie cielesnej. Gdy późniejsze księgi Starego Testamentu wyrażają myśl, że ze śmiercią nie kończy się egzystencja człowieka, to nie mówią one o „nieśmiertelności duszy”, lecz o „zmartwychwstaniu umarłych” (Iz 26,19; Dn 12,2).

Starotestamentalny lud Boży rozumie śmierć jako całkowitą utratę wiatalności, a następnie istnienie w postaci cienia w szeolu (podziemna kraina zmarłych), którego mieszkańcy chętnie nazywani są „*rephā'im*” — stabi, bezsilni. W krainie zmarłych nie mają oni żywego kontaktu z Jahwe, są tak bardzo od Niego oddaleni, że nie mogą Go nawet wielbić (por. Ps 6,6; 88,11 nn; 115, 17; Iz 38,18n). Szeol jest wprawdzie czasem personifikowany (por. Iz 5,14; Ha 2,5; Ps 141,7 i in.), ale podlega on także władzy Jahwe (por. Ps 139,8; Hi 26,6; Am 9,2 i in.). Stąd niektórzy psalmiści dochodzą do przekonania, że Bóg może wyzwolić człowieka z szeolu (Ps 49,16; 73,23 n. — por. Rdz 5,24 o Henochu i 2 Krl 2,3.5 o Eliaszu).

W przeciwieństwie do Egipcjan i Greków Stary Testament nie rozwinął nauki o życiu pozagrobowym. Jak u wszystkich ludów, tak i w Izraelu przez długi czas świadomość kolektywna była ważniejsza od indywidualnej: obietnice zbawcze dla całego narodu były ważniejsze od zbawienia jednostki. Dopiero w epoce po niewoli babilońskiej coraz większego znaczenia nabiera pytanie, czy obietnice Boże nie są wiecznie trwałe także dla jednostki. Odpowiedzi udzielono etapami: najpierw pojawiła się myśl o „zmartwychwstaniu ciała”, a dopiero później głębokie przekonanie o przebywaniu z Bogiem zaraz po śmierci (por. Ps 73,23 n). Nie próbowano jednak w Starym Testamencie wyobrazić sobie ani opisywać jak ono wygląda. Dopiero późny judaizm mówi o „łonie Abrahama” (jako o miejscu i stanie sprawiedliwych po śmierci), por. Łk 16,22 nn. Od ludu Starego Testamentu moglibyśmy uczyć się powściągliwości w naszych próbach przedstawiania świata pozagrobowego; powinno nam wystarczyć to, że sam Bóg jest naszą przyszłością.

Autor omówił następnie pozostałe istotne elementy człowieka: *nepheš* i *ruah* (s. 21—24), by dojść do stwierdzenia, że klasyczny Izrael nie ujmował człowieka ani dychotomicznie (był złożony z dwóch części), ani trychotomicznie (był z trzech części). Rozróżnienie pomiędzy ciałem, siłą życiową i duchem życia nie są równoznaczne z dokładnym „rozdzieleniem”; pozostają one raczej w takim do siebie stosunku, jak trzy nakładające się na siebie kręgi, w jednym obejmującym całość kręgu (s. 23).

Po dość dokładnym zrelacjonowaniu toku myśli pierwszej części książki A. Deisslera analizującej, kim jest człowiek głównie na podstawie opisów stworzenia, warto jeszcze zasygnalizować treść jej dalszych rozdziałów. Drugi

rozdział ukazuje człowieka jako partnera Boga w zawieranych przymierzach. „Historia początków” (Rdz 1—11) przedstawia człowieka jako „szczególne” stworzenie, gdyż Bóg umieszczając go w „Bożym ogrodzie Eden” włączył go w swoją boską sferę życiową, a przez to sprawił, że pozostaje on w szczególnym stosunku do Boga, który opiera się wprawdzie na relacji: Bóg — stworzenie, ale ugruntowany jest wolną decyzją Boga. Człowiek posiada również wolną wolę i szukał własnej autonomii i samourzeczywistnienia się. Z tej racji biblijna historia początków może być też nazwana „historią grzechu”, ale jednocześnie jest historią Bożej łaski (s. 27—30).

Abraham jest przedstawiony jako idealna postać partnera przymierza, który zawierzył całkowicie Bogu i był Mu zawsze wierny (s. 30—32).

W tradycji relacjonującej wyjście z niewoli egipskiej Bóg wyjawia swoje imię a następnie objawia się jako Wybawiciel ludu niewolników (Wj 5—13), Ratujący przy przejściu przez morze (Wj 14—15), Prowadzący i Gwarantujący przeżycie na pustyni (Wj 16—18). Lud prowadzony przez Mojżesza jest wspólnotą błagającą Boga o pomoc, który wysłuchuje będących w potrzebie. Wspólnocie wędrującej przez pustynię Jahwe pozostawił wolność i mogła ona rozstrzygnąć, czy chce pozostać wybranym ludem przymierza. Izraelici opowiedzieli się za podtrzymaniem zaoferowanego im przymierza, które ponownie zostaje zawarte (Wj 24). Bóg daje Izraelowi Dekalog, który w Pwt nazywany jest po prostu *berit*, czyli przymierzem (Pwt 4,13; 5,2.22 i in.). Ma to swoje uzasadnienie w tym, że w Dekalogu Bóg przedstawia najpierw siebie jako Boga-Wybawiciela i Zbawcę („Ja jestem Jahwe, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli” — Wj 20,2), a przykazania są wskazaniem Boga przymierza pragnącego szczęścia partnera-człowieka. Izrael zobowiązał się do ich przestrzegania (s. 32—48). Prorocy wyjaśniają żądania Dekalogu (s. 49—53).

Antropologię Nowego Testamentu autor omówił ukazując obraz człowieka w Ewangeliach synoptycznych (s. 56—64), w Corpus Paulinum (s. 64—76) i w pismach Janowych (s. 76—91). Zwrócił najpierw uwagę na to, że chociaż Nowy Testament napisany został w języku greckim, to jednak niektóre terminy trzeba rozumieć w sensie semickim: np. *psychē* w ewangeliach synoptycznych najczęściej trzeba tłumaczyć jako „życie” (por. hebr. *nephes*), a tylko czasem jako „dusza”. Także u synoptyków i w całym Nowym Testamencie człowiek jest „ożywionym ciałem”, względnie „osobową istotą żywą”. Bóg jako Pan życia umożliwia mu egzystencję po śmierci, której ostateczną realizacją będzie zmartwychwstanie. W tym miejscu zachodzi istotna różnica w porównaniu ze Starym Testamentem, gdzie tematyka zmartwychwstania doszła do głosu dopiero pod koniec okresu starotestamentalnego i z wyjątkiem kilku Psalmów mówiących o „rzeczywistym życiu u Boga” ograniczała się do poglądów o dalszym życiu w szeolu w postaci cieniów. Natomiast w przekonaniu Ewangelii także po śmierci człowiek w pełni żyje, choć może to być życie szczęśliwe lub nieszczęśliwe.

Zgodnie z Ewangelią synoptyczną Jezus jeszcze bardziej niż Stary Testament łączy człowieka z Bogiem jako Stwórcą, Panem i Ojcem. Ale wobec Boga — Najwyższej świętości, człowiek ze swej natury jest istotą grzeszną, od której jednak Jezus nie odwraca się, lecz zbliża się do niej. Także jako grzesznik człowiek jest stworzeniem należącym do swego Stwórcy i Zbawcy i jest powołany do wspólnoty z Bogiem. Przez nawrócenie musi on podjąć wyciągniętą doń rękę Boga. Przebaczenie grzechów przez Boga jest jednocześnie wezwaniem skierowanym do człowieka, by postępował drogami Bożymi.

Omawiając antropologię pism Pawłowych A. Deissler stwierdza najpierw, że Paweł przyjął zasadnicze pojęcia i dane ze Starego Testamentu. Także Paweł traktuje więc człowieka całościowo (ani dychotomicznie, ani trychotomicznie) i uważa go za byt stworzony. Chociaż człowiek skażony

jest grzechem, to jednak ma zdolność poznania Boga i posiada sumienie ostrzegające go i pozwalające na rozróżnienie pomiędzy złem i dobrem w sensie moralnym (s. 64—67). Historia całej ludzkości jest dla Pawła historią odrzucenia dobra i zwrócenia się ku złu, w czym jest on zgodny z biblijną „historią początków”. Zdaniem Pawła zarówno poganie, jak i Żydzi ratyfikowali grzech Adama i razem z nim grzech i śmierć wynieśli do siły wyciskającej piętno na przedchrześcijańskiej ludzkości (zob. szczególnie Rz 5,12—21). Zwrotem w dziejach całej ludzkości było „wydarzenie Chrystusa”, tzn. śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. W 1 Kor 15,12—34 apostoł mówi o zmartwychwstaniu wszystkich wiernych na wzór Chrystusa, a w 1 Kor 15,35—58 o ciałach po zmartwychwstaniu; „wskreszenie zmarłych” jest szczytem biblijnego orędzia o człowieku (s. 67—71). Omawiając etykę Pawła autor ukazuje, czym dla Pawła jest wiara i miłość (s. 73—76).

Przedstawiając obraz człowieka w pismach Janowych A. Deissler ukazuje najpierw Janowy „świat”, który jako pochodzący od Boga jest światem dobrym, ale przez ludzkie „nie” wobec Boga stał się światem złym (s. 78—81). Przez Jezusa Chrystusa — Słowo które stało się ciałem, człowiek został uwolniony od „świata”, od grzechu, od śmierci i szatana (s. 82—87). Samo-realizacja odkupionego człowieka dokonuje się w wierze i miłości (s. 87—91).

Książka A. Deisslera jest bardzo udanym, syntetycznym szkicem antropologii biblijnej. Ze względu na ważność tej problematyki i bardzo interesujący sposób jej przedstawienia, została ona dokładniej zaprezentowana, niż się to zazwyczaj czyni w podobnych omówieniach.

ks. Roman Bartnicki, Warszawa

Germain GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, tom I: *Christian Moral Principles*, Chicago 1983, Franciscan Herald Press, s. XXX+971.

Ks. Germain Grisez jest profesorem etyki chrześcijańskiej w Mount Saint Mary's College — Emmitsburg, w stanie Maryland. Jego nowa książka ukazuje się nam przede wszystkim jako ponowne, w sposób głęboki i gruntowny, przeanalizowanie samych podstaw teologii moralnej. Autor dokonuje tego powtórnego przemyślenia już w świetle Vaticanum II, podejmując jednocześnie w swoim dziele próbę odpowiedzi na współczesne problemy egzystencji człowieka. Przedstawienie całości wywodu, jego wyjaśnienie jak również uzasadnienia, zorientowane są chrystocentrycznie oraz szeroko wzbogacone odniesieniami do Pisma Świętego.

Tom ten — *Christian Moral Principles* — stanowi obszerne, chociaż skróto ujęte, zaprezentowanie katolickiej teologii moralnej. Jest to książka, w której autor przeprowadza próbę zsyntetyzowania teorii moralnej, jej filozoficznego aspektu, z fundamentalnymi prawdami wiary. Grisez broni tutaj w sposób konsekwentny akceptowanego powszechnie nauczania moralnego Kościoła ale — niezależnie od tego — jest jednocześnie najwyraźniej twórczy w konstruowaniu w swoim wykładzie teologii zależności pomiędzy łaską a uczynkami, liturgią a życiem dnia codziennego, między chrześcijańskim humanizmem a Królestwem Niebieskim.

Próbując w tym miejscu, w sposób oczywiście najbardziej skróto ujęty, ukazać kolejność poruszanych przez Griseza kwestii, trzeba — zgodnie z tokiem wykładu autora — na pierwszym planie umieścić zagadnienia wprowadzające do teologii moralnej, problematykę wolności człowieka i — konsekwentnie — problemy dotyczące sumienia oraz metody wyjaśniania przez autora principiów moralności. Grisez poddaje tutaj krytyce wadliwe, bo niepełne teorie etyczne, umieszczając samą podstawę moralnej odpowiedzialności w integralnie widzianej i pojmowanej rzeczywistości wszechaktów spełniania się osobowej treści, osobowej możliwości bytu ludzkiego. Następnie