

Julian Warzecha

"Die Weisheit Israels - ein Fremdkörper im Alten Testament? Eine Untersuchung zum Buch der Sprüche auf dem Hintergrund der ägyptischen Weisheitslehren", F. J. Steiert, Freiburg im Br. 1990 : [recenzja]

Collectanea Theologica 63/3, 185-188

1993

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.

F. J. STEIERT, *Die Weisheit Israels — ein Fremdkörper im Alten Testament? Eine Untersuchung zum Buch der Sprüche auf dem Hintergrund der ägyptischen Weisheitslehren* (Freiburger Theologische Studien 143). Herder Freiburg im Br. 1990, XII + 324.

Książka stanowi nieco przepracowaną dysertację doktorską, przedstawioną na uniwersytecie we Fryburgu brysgowijskim w 1988 r. pod kierunkiem wybitnego egegety Alfonsa Deisslera. Autor stwierdza w przedmowie, że nie mógł uzupełnić literatury o późniejsze pozycje.

Celem pracy jest określenie teologicznego wymiaru mądrości Izraela, w porównaniu z mądrością Egiptu. Stawiając ten problem nie ustrzegł się autor przesady, iż dotąd uważa się mądrość Izraela za hermetycznie zamkniętą, niezależną od tradycji historiozbowczych całość, której fundamentem nie jest wiara w Jahwe, lecz porządek stworzenia. Ta przesada „przydała” się autorowi do zaostrzenia problemu; faktem jest jednak, że już najstarsze księgi mądrościowe mówią np. o bojaźni Bożej jako źródle mądrości. Nie wspomina autor we wstępie, że postawiony temat realizuje na podstawie Prz 10—29 i 1—9, które to fragmenty omawia — według tej kolejności — w dwóch rozdziałach.

Pierwszą część zaczyna autor od postawienia pytania o specyfikę mądrościowej tradycji Izraela i jej miejsce w teologii Starego Testamentu. Na to pytanie odpowiada przytaczając dwie reprezentatywne aktualnie opinie: H. D. Preussa i G. von Rada. Oba stanowiska odróżniają wyraźnie literaturę mądrościową od innych tradycji Izraela, przy czym H. D. Preuss neguje jej teologiczne przyporządkowanie, a G. von Rad uważa je za otwarte.

Specyfikę mądrości izraelskiej ujmowano też przez jej akcentowanie porządku w świecie, zwłaszcza w życiu człowieka (sprawiedliwemu dzieje się dobrze, złoźyńcy — źle). O naturze związku, jaki istnieje między postępowaniem a powodzeniem informuje autor przytaczając opinie J. Pedersena, K. H. Fahlgrena i K. Kocha. Inne, nowsze wyjaśnienia tego związku odwołują się mierz do mądrości egipskiej. Autor przytacza tu kilka hipotez, ze szczególnym uwzględnieniem B. V. Malchowa (*The Roots of Israel's Wisdom in Sacral Kingship*). Twierdzi on, że „royal wisdom was the basis for the subsequent Wisdom movements in Israel”. Tę tezę przyjęło wielu uczonych, zwłaszcza skandynawskich. F. J. Steiert widzi duże niedostatki w takim ujęciu. Dlatego w dalszym toku badań skupia się na nowych, niewykorzystanych dotąd w egegezie pracach egyp-tologicznych. Posługuje się głównie gatunkiem nauk (instrukcji), ujmując je w ich religijnym kontekście. Zajmuje się tu szczególnie tematem Maat i indywidualną pobożnością. Materiał porównawczy czerpie przede wszystkim z Amenemope. Następnie porównuje obie tradycje: egipską i izraelską. Zaczyna od wskazania punktów stycznych. Są to: mądrościowe pojęcie Boga (wszechmoc, wszechwiedząca obecność), ufność w Bogu, tzw. „myślenie nagrodowe” (Lohndenken — Bóg sam odplaca, a nie automatyczny porządek), etos teonomiczny i ideał wychowawczy. Na podstawie tych zbieżności można zarysować następujący profil teologii mądrościowej:

1) Jahwe jako Stwórca, od którego pochodzi rządzący wszystkim porządek, na podstawie którego dobro zwycięża. Doświadczenie nie potwierdziło w pełni tego myślenia (por. Job, Koh). Potrzeba więc lepszego „rozeznania duchów” — mówi autor.

2) Nie istnieje mądrość w ogólności. Trzeba ją łączyć z doświadczeniem religijnym, gdzie główna rola przypada Jahwe (w Egipcie znacznie większa rola ludzkiego króla jako pośrednika).

3) Wbrew tradycyjnej tezie, że teologia mądrościowa to teologia stworzenia, narzuca się wniosek, iż religijnym horyzontem doświadczenia jest osobista pobożność. Nie można więc mówić, „dass hier der Mensch den

eigenmächtigen Versuch unternehme, das Absolute von unten, vom Menschen her, zu erkennen, während er in den anderen alttestamentlichen Schriften hörsamer Hörer der göttlichen Offenbarung sei" (s. 63). Następstwem tego spostrzeżenia — jeśli ono jest słuszne — byłoby swoiste „zbliżenie” teologii mądrościowej do teologii opartej na tradycjach historycznych.

Już przy punktach stycznych odnotował autor niektóre różnice między mądrością egipską i izraelską, osobno jednak poświęca im sporo uwagi. Widoczne one są w następujących momentach:

1) W przeciwieństwie do Izraela nie da się stwierdzić w mądrości Egiptu wyraźnego monoteizmu.

2) Nie można też mówić o zdecydowanej transcendencji bóstw egipskich (wbrew opinii S. Morenza).

3) Nadzieja egzystencji pozagrobowej jest wyraźniejsza w Egipcie.

4) Jedyłą dziedziną, która nie uległa w Egipcie magicznej strukturze myślenia, była sfera indywidualnej pobożności. W Izraelu nie dopuszczają się takiego myślenia.

5) Odcienie kwietyzmu, związane z przeznaczeniem (jednych do dobra, drugich do zła), obce myśleniu izraelskiemu.

Z kolei ukazuje autor, jak te specyficzne cechy mądrości izraelskiej wyrażone są w Prz 10—29. Otóż występuje tu wiele przysłów, które sformułowane są według schematu: sprawiedliwy — życie, złoczyńca — śmierć. Według mądrości egipskiej sytuacja człowieka zależy wyłącznie od jego ustosunkowania się do bóstwa. W szczególności specyfika mądrości Izraela — na podstawie Prz 10—29 — widoczna jest w następujących punktach:

1) Sprawiedliwość ratuje od śmierci.

2) Złoczyńca znieważa Jahwe. „Jahwe identifiziert sich so sehr mit den Menschen dass derjenige, der seinen Nächsten verachtet, dadurch gleichzeitig Ihn selbst verachtet" (s. 103). Tego w Egipcie absolutnie nie ma.

3) Modlitwa bądź ofiara złoczyńcy budzi odrazę Jahwe.

4) Przysłowia z wyrażeniem 'asrê'. Łatwo zauważyć podobieństwa literackie z przysłowiami egipskimi, ale trzeba uwzględnić różnice treściowe (teologiczne): w Prz 10—29 kryterium szczęścia człowieka jest głównie jego ustosunkowanie się do bliźniego.

5) Bojaźń Boża: znana w Egipcie niemal wyłącznie w aspekcie misterium tremendum, natomiast w Izraelu równolegle w aspekcie misterium fascinosum.

6) Pouczenie (nauka) mądrościowe w Izraelu różni się od egipskiego tym, że zajmuje się rolą, znaczeniem mędrca i jego nauki; jest ono poza tym włączone w ramy religii jahwistycznej.

7) Pojęcie porządku w świecie: nie jest on automatyczny. Opierając się na tym porządku wytworzyło się w Egipcie niezwykle poczucie pewności, które w Izraelu nie miało nigdy miejsca. Wiele sentencji w Prz 10—29 podkreśla związek między sprawiedliwością (sēdāqāh) a życiem. Autor polemizuje z opinią, że świadomość indywidualnej odpowiedzialności za czyny — tak wyraźna w Jr i Ez — przeszła do Izraela z Egiptu, przez pośrednictwo dawnych mędrców. Obecna postać teologii występującej w Prz 10—29 wyprowadza się łatwo z Pwt, Jr i Ez. Gdy chodzi o mądrość doświadczenia, ona też jest inna niż w Egipcie. Dla Egipcjanina jest formą ujawniania się bóstwa, poniekąd jego ciałem (panteizm), dla Izraelity natomiast świat jest stworzeniem Boga, od którego jest On zupełnie inny. Odrzuca też autor tezę, że mądrość jest ahistoryczna (na poparcie przytacza m.in. 2 Sm 6 — 1 Krl 2, historię przypisywaną kręgom mądrościowym).

Po tych porównaniach z mądrością Egiptu autor próbuje ustalić miejsce mądrości izraelskiej w ramach pozostałych tradycji biblijnych. Stwierdza najpierw, że rzekoma przepaść między teologią mądrościową i teologią przymierza faktycznie nie istnieje. Bóg jedyny (monoteizm) znany jest i mędr-

com. Znane są też konsekwencje wynikające z objawienia imienia Bożego (suwerenna wolność i osobowość Boga, Jego zbawcze zwrócenie się do świata i błogosławieństwo). Mędrcy nie wprowadzają doświadczenia w miejsce wiary, jak się czasem twierdzi. Nie można porządku natury odrywać od porządku zbawczego. Dużo miejsca poświęca tu autor kluczowemu pojęciu teologii mądrościowej — „sprawiedliwy” (saddiq). Człowiek jest stworzeniem Bożym, a mądrościowa etyka nie tyle jest etyką norm, ile raczej etyką decyzji i wolności. Teonomia i autonomia nie wykluczają się, lecz są wzajemnie powiązane.

Opierając się na uzyskanych dotąd wynikach porównań Prz 10—29 z mądrością egipską, zestawia je z dotychczasowymi opiniami odnośnie do stosunku tej części Prz do Syr i Hi. Odnosi się najpierw krytycznie do dość powszechnej tezy, że Syr ostatecznie przewycięża dawną mądrość, czyniąc ją bardziej teologiczną. Różnicę upatruje on raczej w tym, że Syrach używa czasem pojęcia mądrości zacieśnionego legalistycznie (nieraz paralelnie zachodzące zwroty: „bać się Jahwe” — „zachowywać Prawo”). Zasadniczo jednak Syrach nawiązuje często do Prz, komentując zwłaszcza jej niejasne sformułowania.

Stosunek Prz 10—29 do Hi jest trochę bardziej skomplikowany. Autor podważa wprawdzie tezę, że Hi stanowi przełom w dotychczasowej teologii. Elementy specyficznej jej nauki dostrzega w innych księgach, zwłaszcza prorockich. Teologię reprezentowaną przez trzech przyjaciół Hioba odrzuca nauczyciel mądrości, opierający się na Prz. Nie ma tu — twierdzi autor — konfrontacji między „mądrością” (starowschodnia teologia porządku świata) i rzeczywistością, lecz zderzenie między wiarą a rzeczywistością. Mówiąc o losie cierpiącego Hioba używa autor pojęcia „próby”, które formalnie w Hi nie występuje. Ma on trochę racji twierdząc, że w odniesieniu do całej dotychczasowej tradycji Starego Testamentu, Hi nie stanowi ostrego przełomu, ale w ramach nurtu mądrościowego jest bardzo oryginalnym ujęciem. I to właśnie, na ogół, podkreślali dotąd komentatorzy. Autor ma jednak rację w tym, że sytuuje mądrość i jej konkretne przekazy w szerszym, nie wyizolowanym kontekście.

Na koniec części I autor porównuje Prz 22,17—23,11 z Mądrością Amenemope, od której tekst biblijny niewątpliwie zależy (opinia prawie powszechna). I dochodzi do wniosku, że ta zależność istotnie jest widoczna, ale mogła mieć miejsce w ramach przekazu ustnego, a niekoniecznie na płaszczyźnie ostatecznej formy literackiej.

Druga część książki poświęcona jest Prz 1—9 i jej ewentualnemu związkowi z mądrością egipską oraz pozostałą tradycją izraelską (s. 213—308). Autor wymienia najpierw cechy odróżniające Prz 1—9 od Prz 10—29 (formalne, treściowe, czas powstania). Z kolei porównuje Prz 1—9 z mądrością egipską, głównie Amenemope. W odróżnieniu od nauk egipskich brakuje w Prz 1—9 konkretnego adresata. Nie ma również tak szczegółowego, jak w Egipcie, celu tych nauk. Treściowo rzucają się w oczy dwie różnice: nauki mędrcy izraelskiego mają charakter obietnic, czego nie ma w Egipcie, a po drugie — mądrość sama zabiera głos (Prz 1,20—33; 8; 9,1—6, czego w Egipcie nie spotykamy). Następnie podejmuje kwestię stosunku mądrości do Pwt i proroków. Wbrew dość często głoszonej opinii, że mądrość wpływa jednostronnie na profetyzm, twierdzi, że istnieje zależność odwrotna, co wynika m.in. z zauważalnych wpływów Pwt na mądrość (Pwt 6,4—9; 11,18—20 a Syr 1—9; konkretnie np. Pwt 6,9 a Prz 8,34). Motyw „drogi” życia jest wspólny nie tylko dla mądrości izraelskiej i egipskiej, ale występuje też w Pwt. Autor skłania się więc do poglądu, że mądrość izraelska odznacza się zasadniczą samodzielnością, ale nie jest przeciwieństwem wiary w Jahwe. Trzeba więc odczytywać nauki w Prz 1—9 w świetle historycznych uwarunkowań, w jakich mędrcy wygłaszali swoje nauki. Można je zatem czytać na dwóch płaszczyznach: 1) jako czysto ludzki przekaz do-

świadczenia między nauczycielem a uczniem; 2) na tle dokonanej w Pwt identyfikacji mądrości i Tory Bożej: „Hinter der Lehre der Weisen steht Jahwe als der Gebende” (s. 241). W tym świetle Prz 1—9 jest świadectwem rozwinięcia religijnego dziedzictwa, jakie dokonało się za sprawą Pwt.

Obietnice mędrca występujące w naukach Prz 1—9 nie mają wyraźnej analogii w Egipcie: to, co w Prz 1—9 obiecuje mędrzec, tam obiecują bóstwa.

Autor omawia też stosunek mądrości do Jahwe. Czyni to na podstawie Prz 2,1—22 i 3,1—12 wskazując na różne możliwości ich interpretacji.

Sporo miejsca poświęca fragmentom Prz, w których przemawia sama mądrość (1,20—33; 8,1—36; 9,1—6.13.18). Podaje najpierw współczesne interpretacje tych mów, wskazując zwłaszcza na ich powiązania z mowami proroków. W komentarzu zaś zwraca uwagę na podobieństwa i różnice z analogicznymi tekstami w Egipcie. I tak, usilna zachęta do słuchania w Prz 1,20—33 znajduje wprawdzie pewne odpowiedniki w Egipcie; nie ma tam jednak takich wezwań do tych, co nie słuchają (ci są przeznaczeni do grzechu i nie mają — jak w Prz — wolności decyzji oraz możliwości zmiany swej sytuacji). Autor wskazuje wreszcie na związek Prz 1,20—33 z teologią Janową (Jn 14,9; 20,28).

Prz 8,1—36 omawia autor na szerszym tle historyczno-religijnym. W konkluzji stwierdza: „In Spr 8 liegt uns ein eindrucksvoller theologischer Entwurf der Weisheit Jahwes und nicht der Schöpfungs- bzw. Weltordnung im Sinne der Maat vor” (s. 298). Choć wielu współczesnych komentatorów widzi w Prz 8 jedynie personifikację literacką (w przeciwieństwie do Ojców Kościoła), niektórzy (np. A. Deissler) dopatrują się tu personifikacji teologicznej, która oddziaływała na Prolog IV Ewangelii.

Przy końcu swych dociekań stawia autor podstawowe i trudne pytanie (*crux interpretum*): czym właściwie jest mądrość? Różne tu padały dotąd odpowiedzi. Badania autora wykazują, że nie można pójść ścieżką zaproponowaną przez G. von Rada: mądrość (nauka) egipska utrzymana jest niemal wyłącznie w formie upominającej, a izraelska — w formie oznajmiająco-twierdzącej. Na podstawie swych badań próbuje nasz autor doprecyzować w następujący sposób pojęcie mądrości izraelskiej:

1) Mądrość trzeba określać przede wszystkim funkcjonalnie: „Sie ist der zusammenfassende Oberbegriff für jene unterschiedlichen Schriften, die der Erziehung dienen” (s. 308).

2) To pojęcie odnosi się głównie do nauk (hokmāh) zawartych w Prz 1—9, służących — jak w Egipcie — nauczaniu religijnemu. Nauki znajdujące się w Prz 1—9 należy jednak — podobnie jak i w Prz 10—29 wyjaśniać w świetle wiary w Jahwe i w kontekście pozostałych pism Starego Testamentu.

W słowie końcowym mówi autor o związkach Jezusa Chrystusa z mądrością, zwłaszcza według ujęcia IV Ewangelii.

Lektura książki F. J. Steireta jest pasjonująca i pouczająca. Wskazuje ona na nowe możliwości pracy nad literaturą mądrościową St. Testamentu nie tylko przez jej odniesienie do mądrości Egiptu, lecz także przez wskazanie jej związków — dotąd trochę niezauważanych bądź niedocenianych — z pozostałą literaturą Starego, a nawet Nowego Testamentu. Tezy, jakie tu autor wysunął, zostaną zapewne zweryfikowane w toku dalszej dyskusji. Jest jednak pewne, że w dalszych badaniach nie będzie można pominąć tej wielce pozytywnej książki.

ks. Julian Warzecha SAC, Ołtarzew