

# Zdzisław Pawłowski

---

## Rodzaje literackie w Biblii : ich znaczenie i funkcja w kształtowaniu mowy o Bogu

---

Studia Włocławskie 3, 227-237

---

2000

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ZDZISŁAW PAWŁOWSKI

## **RODZAJE LITERACKIE W BIBLIJ Ich znaczenie i funkcja w kształtowaniu mowy o Bogu**

*Rodzaje literackie Biblii nie stanowią retorycznej fasady, którą można zburzyć, aby odsłonić pewne treści, niezależne od ich literackich sposobów wyrazu.*

Paul Ricoeur

Aktualny kontekst kulturowy przełomu tysiącleci charakteryzuje się ambiwalentnym i pełnym napięć stosunkiem do religii. Po części jest to wyraz odziedziczonej po Oświeceniu wrogości do religii w ogóle.<sup>1</sup> Ale również w Kościele mówienie o Bogu napotyka ogromne trudności. Wiąże się to w dużym stopniu z coraz bardziej powiększającym się rozdziałem między wiarą a życiem. Przy czym nie chodzi jedynie o pogodzenie życia z wyznawaną wiarą. Problem polega raczej na tym, że niełatwo nam dzisiaj „włączyć Boga” w nasze codzienne doświadczenie, które przeżywamy w kontekście kultury, naznaczonej symboliczną nieobecnością Boga.<sup>2</sup> „Mowa o Bogu” wydaje się niepotrzebna i nieprzystająca do naszego sposobu życia. Choć posługujemy się czasami językiem religijnym, to jednak jest on w wielu wypadkach bardzo odległy od przeżyć dzisiejszego człowieka i w pewnym stopniu niekomunikowalny.

Trudności z mówieniem o Bogu to tylko jedna strona problemu. Równie wielkie, jeśli nie większe przeszkody, istnieją w zrozumieniu Boga. Sprawa dotyczy nie tylko tradycyjnych zagadnień teodycei w postaci istnienia zła i niezawinionego cierpienia w świecie stworzonym przez Boga, ale także obrazów Boga, które spotykamy w Biblii. Współczesna wrażliwość na krzywdę, przemoc, nierówności, nadużywanie władzy, nie daje się łatwo pogodzić z biblijnymi obrazami Boga, w których przedstawiony On jest jako „wojownik”, „król”, „rozgniewany ojciec” lub „sędzia”. Jeśli nawet ten rodzaj trudności nie odnosi się do wszystkich, to jednak dochodzi do głosu u tych, którzy próbują czytać całą Biblię i czasie swej lektury muszą skonfrontować się z tymi „szokującymi” obrazami Boga.

Wskazane wyżej trudności wcale nie oznaczają, że jakakolwiek mowa o Bogu jest dzisiaj w ogóle niemożliwa. Raczej stanowią wyzwanie do

odnowienia naszego języka religijnego w przekonaniu, że zawiera on szansę nowego sposobu doświadczania Boga w kontekście współczesnej kultury. Obecne przeszkody w mówieniu o Bogu nie są tak radykalnie nowe jakby się zdawało na pierwszy rzut oka, i ludzie w każdej epoce historycznej borykali się z językiem, wyrażającym ich doświadczenie religijne. Oczywiście nie chodzi o rozwiązanie wszystkich problemów związanych z lekturą i zrozumieniem Biblii. Chodzi raczej o uwrażliwienie na specyfikę języka biblijnego, która biblijnego sposobu mówienia o Bogu, nie pozwala sprowadzić na płaszczyznę naszych potocznych wyobrażeń o Nim.

### **1. Poetyckość języka biblijnego a język codziennego doświadczenia**

Poznajemy Boga w Biblii poprzez specyficzny charakter języka, którym się ona posługuje. Czytając Pismo musimy pamiętać, że język biblijny różni się zasadniczo od języka codzienności. Nosi on cechy języka poetyckiego, który jest językiem na wskroś figuratywnym, tzn. nasyconym symbolami, obrazami i metaforami. Oczywiście należy dobrze rozumieć kategorię poetyckości, o której nie można powiedzieć, że wyraża jedynie emocje i przekazuje całkowicie subiektywne doświadczenie, niczego nie dodając do opisu rzeczywistości. Wręcz przeciwnie, dzięki nadwyżce znaczenia zawartej w symbolu język poetycki umożliwia nowy sposób przeżywania świata, który jest światem odmiennym od świata naszych powszednich doznań.<sup>3</sup> W miarę jak język naszego codziennego życia staje coraz bardziej techniczny i jednowymiarowy, daleki od języka poetyckiego, tym trudniej nam zrozumieć mowę o Bogu wyrażoną właśnie w języku symboli. Dlatego też celem interpretacji jest uprzystępnienie poetyckości języka biblijnego, który w trakcie przyswajania sobie znaczenia tekstów biblijnych wdziera się w sferę języka codzienności i poprzez semantyczną innowację rozsadza nasze potoczne wyobrażenia o Bogu, świecie i nas samych. Tym samym otwiera on zarazem świat, w którym czytelnik za sprawą wyobraźni i wiary może zamieszkać na sposób nowego bycia w świecie.<sup>4</sup> Język biblijny jest oczywiście językiem poetyckim we wszystkich zakresach swojego użycia, choć w różnym stopniu. Ma on jednak swoją własną specyfikę, która polega na tym, że jego podstawową funkcją w Biblii jest nazywanie Boga, a dokładniej, artykułowanie doświadczenia Boga.<sup>5</sup> Obrazy Boga w Biblii służą właśnie określeniu różnorodnych zakresów tego doświadczenia. Zaczynając od Biblii poszukiwanie Boga, rezygnujemy z własnego rozumienia Boga albo przynajmniej pozwalamy na jego zakwestionowanie i modyfikację. To zaś oznacza słuchanie, które wyklucza ustanawianie siebie przez mowę. Słuchanie w sensie biblijnym nie jest przerwą w mówieniu, w której pozwalam drugiemu wypowiedzieć jego kwestię,

by móc dalej kontynuować swój wywód. Słuchanie jest rezygnacją z mówienia i w jakimś stopniu wyrzeczeniem się samego siebie – wyrzeczeniem się własnej wiedzy o sobie i przyzwoleniem, aby ktoś inny powiedział coś o mnie, czego ja sam dotąd nie wiedziałem. Ten właśnie rodzaj słuchania otwiera drogę wiary, zgodnie z powiedzeniem św. Pawła: „Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17). Słuchanie odbywa się zawsze w czasie, ponieważ wypowiedanie słowa wymaga czasu. Stąd w słuchaniu potrzebna jest cierpliwość, aby wysłuchać do końca, nie poddając się pokusie przedwczesnego zrozumienia.

## **2. Rodzaje dyskursów w biblijnej mowie o Bogu**

Język biblijny cechuje się nie tylko właściwościami poetyckimi, ale podobnie jak każdy ludzki język posługuje się różnymi rodzajami literackimi. Pojęcie „rodzaju literackiego” jest o tyle ważne, że zawiera ono klucz do lektury tekstu. Język biblijny jest pod tym względem niezwykle różnorodny i bogaty. Użyte w Biblii rodzaje literackie wyrażają podstawowe aspekty języka, a zarazem odzwierciedlają podstawowe zakresy naszego ludzkiego doświadczenia. Są to więc nie tyle „rodzaje literackie”, ile fundamentalne dla naszego życia rodzaje dyskursów, za pomocą których zamieszkujemy, przeżywamy i wyrażamy świat. Wymieniając rodzaje dyskursów możemy je określić w dwojakim odniesieniu: do Boga oraz do ludzkiego doświadczenia. Znaczenie i funkcja obrazów Boga, występujących w Biblii zależy bowiem w dużym stopniu od rodzaju dyskursu, za pomocą których zostają one przedstawione.

Pierwszy rodzaj dyskursu jaki spotykamy, rozpoczynając lekturę Biblii, to dyskurs narracyjny. W dyskursie narracyjnym opowiada się wydarzenia, które miały miejsce w historii. Nie są to dowolne wydarzenia, które przywołuje pamięć, lecz wydarzenia podstawowe, ustanawiające tożsamość. Wydarzenia te wymienione są w wyznaniach wiary, które potwierdzają ich fundamentalny charakter. Opowiadania osnute wokół tych wydarzeń noszą często nazwę opowiadań założycielskich, ponieważ określają one pierwotną tożsamość danej jednostki czy wspólnoty. Do takich właśnie wyznań, zawierających najbardziej istotne wydarzenia, definiujące tożsamość każdego wierzącego Izraelity, należy wyróżnione przez von Rada tzw. małe historyczne credo: „Ojciec mój, Aramejczyk błędzący, zstąpił do Egiptu, przybył tam w niewielkiej liczbie ludzi i tam się rozrósł w naród ogromny, silny i liczny. Egipcjanie źle się z nami obchodzili, gnębili nas i nałożyli na nas ciężkie roboty przymusowe. Wtedy myśmy wołali do Pana, Boga ojców naszych. Usłyszał Pan nasze wołanie, wejrzał na naszą nędzę, nasz trud i nasze ucie-

mięzenie. Wyprowadził nas Pan z Egiptu mocną ręką i wyciągniętym ramieniem wśród wielkiej grozy, znaków i cudów. Zaprowadził nas na to miejsce i dał nam ten kraj opływający w mleko i miód” (Pwt 26, 5-9). Istotną cechą tego wyznania jest brak narratora: wydarzenia jakby same się opowiadają; mówiący nie może interweniować w ich przebieg, może je tylko opowiadać. Wyrażają one tym samym poczucie pewności i bezpieczeństwa, niezależne od opowiadającego. Ten realizm opowiadanych wydarzeń stanowi fundament tożsamości wierzącego.<sup>6</sup> W Biblii tożsamość osoby nie wyraża się w treści przeżyć psychicznych, lecz ma charakter narracyjny – zawiera się w opowiadanej historii. Dzisiaj skłonni jesteśmy większą wagę przywiązywać do tego, co sami o sobie myślimy lub czujemy, niż do tego, co nam się przydarzyło. Treścią zaś opowiadań biblijnych nie są jak we współczesnych powieściach psychiczne doznania, lecz wydarzenia, dziejące się w historii ludzi i narodów.<sup>7</sup> Wymienione wyżej cechy opowiadania determinują obrazy Boga, które korespondują z dyskursem narracyjnym.

W Biblii dyskurs narracyjny łączy się ściśle z dyskursem prawniczym (preskryptywnym), który zajmuje ponad połowę całego Pięcioksięgu. Pojęcie „prawa” nie jest nam obce. Prawo w pierwszym rzędzie ma wymiar praktyczny, tzn. zawiera zasady życia we wspólnocie. Wszyscy możemy się zgadzać z potrzebą istnienia takich zasad, problemem jest natomiast, kto jest lub ma być ich autorem. Dzisiaj „prawa” ustanawia się na mocy umowy społecznej, zawieranej w oparciu o procedury demokratyczne. W Biblii natomiast „prawo” streszcza się w symbolicznej koncepcji „woli Bożej”. Stąd termin „prawo” nie oddaje w pełni całej treści tego wyrażenia. Bardziej adekwatne wydaje się być pojęcie „instrukcji”, które jest bliższe hebrajskiemu słowu „Tora”. Koncepcja prawa oznacza poddanie się zobowiązującej mocy zewnętrznego przepisu, co nie znajduje zastosowania w przypadku praw biblijnych. Dyskurs prawniczy w Biblii różni się od naszego rozumienia prawa pod trzema względami: prawo wpisane jest w obramowanie narracyjne i tym samym podporządkowane logice opowiadania, którego treścią jest wyprowadzenie Izraelitów z Egiptu. Oznacza to, że pamięć o wyzwoleniu z Egiptu kwalifikuje instrukcje etyczne w wymiarze wewnętrznym, a nie zewnętrznym.<sup>8</sup> Wewnętrzna dynamika instrukcji etycznej nie ogranicza się do relacji przykazania i posłuszeństwa, która charakteryzuje tryb rozkazujący, lecz wpisana jest w większą całość, w pewien system relacji, nazwany w Biblii „przy-mierzem”. Instrukcja etyczna w Biblii nie ma charakteru statycznego, lecz zostaje poddana dynamicznemu procesowi rozwoju treści prawa i wewnętrznej przemiany wierzącego. Dokonuje się to na dwóch płaszczyznach: od konkretnych i szczegółowych przykazań do streszczenia całego prawa w jednym

przykazaniu miłości (Pwt 6, 5-6) oraz od zewnętrznej relacji między wierzącym a prawem do jego interioryzacji w akcie wewnętrznej przemiany wierzącego (prawo wypisane w sercu). W ten sposób dyskurs prawniczy dodaje do dyskursu narracyjnego wymiar pedagogiczny: musimy się nauczyć dobrze żyć, dlatego potrzebujemy wysiłku etycznego.<sup>9</sup> Tak scharakteryzowany biblijny dyskurs prawniczy, włączony w narracyjną dynamikę Pięcioksięgu, określa treść znanego nam pojęcia „historii zbawienia”. Nie można jej sprowadzić tylko do śladów Boga, odczytywanych w wydarzeniach założycielskich przeszłości lub w ostatecznym zakończeniu historii w przyszłości. Bóg w historii zbawienia nadaje orientację naszym praktycznym działaniom i kształtuje dynamikę rozwoju naszych społecznych i religijnych instytucji.<sup>10</sup>

Dyskurs prorocki charakteryzuje się podwójnym głosem: w głosie proroka brzmi głos Boga w postaci boskiego „Ja”, skierowanego do ludzkiego „ty”. Naturę dyskursu prorockiego najwierniej oddaje termin „wyrocznia”, który z reguły zawiera zapowiedź sądu,<sup>11</sup> mającego nadejść w postaci „Dnia Jahwe”. Niesie on ze sobą groźbę nieszczęścia, które jako realne i konkretne wydarzenie wstrząsa ukształtowaną narracyjnie tożsamością wierzącego. Proroctwo bowiem nie odnosi się jedynie do przyszłości (lub teraźniejszości), lecz w zapowiedziach sądu spogląda także wstecz, ku tradycji, która w akcie ufundowania tożsamości ludu projektuje jego przyszły los w formie absolutnej pewności i niepodważalnego poczucia bezpieczeństwa.<sup>12</sup> Właśnie tę pewność siebie tradycji prorok próbuje podważyć. Posłuchajmy mowy Jeremiasza, wygłoszonej w świątyni Jerozolimskiej, usiłującego ostrzec lud przed fałszywym poczuciem bezpieczeństwa, w którym ignoruje on całkowicie swoją aktualną sytuację historyczną, pokładając całą swoją ufność w religii, przekształconej w ideologię: „Nie ufajcie słowom kłamliwym, głoszącym: Świątynia Pańska, Świątynia Pańska, Świątynia Pańska... Oto wy na próżno pokładacie ufność w zwodniczych słowach. Nieprawda? Kraść, zabijać, cudzołożyć, przysięgać fałszywie, palić kadzidło Baalowi, chodzić za obcymi Bogami, których nie znacie... A potem przychodzicie i stajecie przede Mną w tym domu, nad którym wzywano mojego imienia, i mówicie: Oto jesteśmy bezpieczni, by móc nadal popełniać te wszystkie występki... Uczynię temu domowi, nad którym wzywano mojego imienia, a w którym wy pokładacie ufność, i temu miejscu danemu wam i waszym przodkom, to samo, co uczyniłem w Szilo. Odrzucę was sprzed mego oblicza” (Jr 7, 4.8-10.14-15).<sup>13</sup> Wtórjuje mu Amos, zapowiadający Dzień Jahwe: „Biada oczekującym dnia Pańskiego. Cóż wam po dniu Pańskim? On jest ciemnością a nie światłem” (Am 5, 18). Otóż właśnie przeciwko tej tradycji, projektującej iluzoryczną, bezpieczną przyszłość Izraela, występują prawie wszyscy prorocy, zwłaszcza

jednak Jeremiasz, Izajasz i Amos. Tym samym pojawia się nieuniknione napięcie pomiędzy opowiadaniem, przekazującym tradycję, zabezpieczającą podstawową tożsamość ludu a prorocstwem, zapowiadającym nieunikniony sąd – napięcie, które przenosi się na płaszczyznę historii, rodząc jej paradoksalne ujęcie jako jednocześnie ufundowanej w opowiadaniu i poddanej groźbie przez prorocstwo.<sup>14</sup> Te dwa przeciwstawne wymiary historycznego doświadczenia Izraela, wyartykułowane przez dwa rodzaje dyskursów – narracyjny i prorocki – nie dają się pogodzić w żadnej pośpiesznej i racjonalnej syntezie. Mogą one istnieć obok siebie jedynie w nierozwiązalnym napięciu jako podwójne wyznaczenie, utrzymane w dynamicznej jedności wyłącznie pod znakiem nadziei.<sup>15</sup>

Dyskurs mądrościowy wydaje się być bliski dyskursowi prawniczemu, gdyż podobnie jak ten ostatni ma zastosowanie praktyczne. Na pierwszy rzut oka można w nim odnaleźć sztukę dobrego życia, obejmującą rady eksperta, dotyczące drogi, wiodącej do prawdziwego szczęścia. W swoich praktycznych maksymach i przysłowiach zdaje się jedynie przekształcać ogólne przykazania Dekalogu w szczegółowe, konkretne wskazania.<sup>16</sup> Dokładniejsza analiza pokazuje jednak, że są one wyrazem głębokiej refleksji nad ludzką egzystencją, która jest próbą zdefiniowania w kategoriach etycznych losu jednostki. Wykraczając więc poza wspólnotowe uwarunkowania życia w kontekście Przymierza, dyskurs mądrościowy jest refleksją nad egzystencją każdej ludzkiej istoty, osiągając wymiar prawdziwie uniwersalny – ogólnoludzki. Wskazania mądrości nie uznają granic, które są wyznaczone przez poszczególne religie, kultury lub historyczne epoki. Celem mądrości jest każda ludzka osoba, uchwycona w tzw. sytuacjach granicznych – samotności, winy, cierpienia, śmierci.<sup>17</sup> Mądrość biblijna interpretuje te sytuacje jako doświadczenia tragiczne, w których tożsamość ludzkiej osoby ulega rozkładowi, a wraz z nią pojawia się również całkowita niepojmowalność Boga. Niezgodność pomiędzy sprawiedliwością a szczęściem, dochodząca do głosu w powodzeniu niegodziwych, prowadzi do głębokiego kryzysu, ujawniającego się w pytaniu o sens lub bezsens życia. Mądrość wypełnia w ten sposób jedną z najważniejszych funkcji religii, jaką jest związanie ze sobą etosu (etyczności ludzkiego postępowania) z kosmosem (porządkiem świata).<sup>18</sup> Nie próbuje ona jednak uzgadniać obydwu sfer, raczej łączy ona etos i kosmos w punkcie ich największego dysonansu, w miejscu, gdzie dochodzi do głosu cierpienie, zwłaszcza cierpienie niewinione. Mądrość nie uczy nas tego, jak uniknąć cierpienia, ani też nie pokazuje nam, jak w sposób magiczny można mu zaprzeczyć lub usunąć za pomocą iluzji. Uczy nas raczej, jak wytrwać w cierpieniu, jak cierpieć god-

nie. Dyskurs mądrościowy włącza cierpienie w znaczący kontekst ludzkiego życia i ludzkiej historii, kiedy cierpienie przestaje być biernym doświadczeniem ofiary, i zyskuje walor aktywnego cierpienia w służbie miłości.<sup>19</sup> Ostatecznie, cierpienie odzyskuje sens jedynie w doświadczeniu intymnej zażyłości z Bogiem. Dlatego też sytuując źródło mądrości w samym Bogu (monoteizm), biblijny dyskurs mądrościowy wskazuje, że to nie rozum „wyjaśnia” cierpienie, lecz mądrość, zrodzona z osobistej więzi z Bogiem. Dzięki temu właśnie mądrość nawiązuje do proroctwa. Pozornie obiektywny aspekt mądrości, nie jest pozbawiony wymiaru subiektywnego, charakteryzujące proroctwo. Mądrość, podobnie jak proroctwo jest natchniona przez Ducha Bożego i wyrasta z doświadczenia bliskości Boga.

Pozostaje wreszcie dyskurs hymniczny, ukształtowany przez biblijne hymny, które przyjmują postać pieśni chwały, dziękczynienia lub prośby. Hymny interioryzują całą historię zbawienia od stworzenia po apokalipsę. W dialogicznej strukturze ludzkiego „Ja”, zwracającego się do boskiego „Ty”, pieśni chwały celebrują świat jako dar Stwórcy, pieśni dziękczynne recytując dzieło wyzwolenia, wychwalają Boga Zbawcę, z kolei prośby artykułują ludzką potrzebę, zwłaszcza w sytuacjach granicznych, odwołując się do Boga jako sprawiedliwego Sędziego lub miłosiernego Ojca. Tak więc dyskurs hymniczny artykułuje przede wszystkim nasze uczucia – wszystkie uczucia, nie tylko te pobożne – i włącza je w dialogiczną strukturę modlitwy, dając im podwójny kierunek: do Boga oraz do świata i samych siebie.

### **3. Mowa o Bogu według układu kanonicznego Biblii Hebrajskiej**

Omówione wyżej rodzaje dyskursów układają się w kontekście całej Biblii w pewną sekwencję, która rządzi się swoistą dynamiką, mającą wpływ na rodzaj i kształt obrazów Boga. Ich rozkład w Biblii hebrajskiej (w swoim kanonicznym kształcie różni się ona od Biblii chrześcijańskiej, która odwzorowuje porządek ksiąg według Septuaginty) odzwierciedla także ludzki sposób przeżywania czasu, nakładając się zarazem na fazy dojrzewania człowieka.<sup>20</sup>

W naszym sposobie przeżywania czasu istnieje przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. W sekwencji tych trzech aspektów czasu nie chodzi jedynie o fakt przemijalności. Według Augustyna uobecniają się one w naszym ludzkim doświadczeniu jako współczesne sobie, wyznaczając czasowe granice naszej tożsamości poprzez pamięć, uwagę i oczekiwanie.<sup>21</sup> Tym trzem podstawowym aspektom czasu odpowiadają w Biblii hebrajskiej trzy główne rodzaje literackie: narracja, proroctwo i mądrość. Dzielą one nie tylko Pi-



smo na trzy części, ale definiują także zakres poszczególnych etapów w duchowym rozwoju człowieka. Opowiadania to pierwszy etap na drodze naszego dojrzewania w wierze – okres formatywny. Przeszłość w postaci tradycji, ale także naszej osobistej historii ustanawia fundament naszej tożsamości, zyskując zarazem wymiar doświadczenia nieodwołalnego. Użycie trzeciej osoby i czasu przeszłego w dyskursie narracyjnym wyzwała uczucie odprężenia i dystansu.<sup>22</sup> Świat opowiadań zapewnia zaspokojenie potrzeby bezpieczeństwa, usuwając wszelkie sprzeczności i niezgodności, mogące wywołać jakiegokolwiek napięcia, powodujące zagrożenie.<sup>23</sup> Jednocześnie wymiar etyczny wprowadzony do opowiadania przez dyskurs prawniczy sytuuje ten okres pod znakiem posłuszeństwa lub nieposłuszeństwa. Ten preskryptywny aspekt opowiadań założycielskich sprawia, że wydarzenia formatywne (*the founding events*) nie przemijają, lecz trwają, wkraczając w każdy następny etap rozwoju. Prawo nadaje tym opowiadaniom wymiar kumulatywny, dotyczący samej istoty przeżywanego czasu: przeszłości nie można usunąć, przekreślić lub unieważnić. Można jedynie ją zmienić, włączając w następny etap historii poprzez wysiłek jej reinterpretacji w kontekście aktualnych doświadczeń i wyzwań.

Stajemy zatem w obliczu zapowiedzi prorockich, które podejmują problem przyszłości. Przyszłość zaś dochodzi do głosu w chwili wchodzenia w dorosły etap na drodze wiary, w którym przeszłość jako tradycja zostaje poddana mniej lub bardziej radykalnej weryfikacji z perspektywy nadchodzącej przyszłości. Pierwszy, formatywny etap wiary jawi się bowiem jako pewna rodzaju naiwność, ideologiczna iluzja, w której świat przyjmuje wygląd czarno-biały, a ludzie w nim dzielą się na dobrych i złych. Proroctwo wstrząsa tym naiwnym światem i „dziecinny” poczucie bezpieczeństwa, opierającym się na jasnych, nie podlegających żadnej dyskusji zasadach. Zapowiedzi prorockie wkraczają w ten świat z rzeczywistym odczytaniem obecnej sytuacji, która jest o wiele bardziej skomplikowana i złożona. Tym samym ideologiczne użycie tradycji (świat dzieciństwa projektowany na dorosłe życie) zostaje skonfrontowane z prawdziwym rozeznanie historycznej aktualności, nadając decyzjom człowieka dorosłego w wierze konsekwencje wybiegające w przyszłość. Proroctwo stawia przed człowiekiem Biblii przyszłość jako zagrożenie, ale nie w sensie nieuniknionej katastrofy, raczej jako wezwanie do zrewidowania swojej przeszłości. Dyskurs prorocki zatem nie pozwala zamknąć się w bezpiecznej przeszłości, lecz otwiera na ryzykowną i często niebezpieczną przyszłość. Więcej, proroctwo nie ogranicza się jedynie do zapowiedzi nieszczęścia, ale obejmuje także wyroczenie zbawienia, które pozwalają przeżywać przyszłość

nie tylko jako zagrożenie, ale również jako szansę na coś nowego. Przeszłość bowiem, traktowana z perspektywy zagrożeń związanych z przyszłością, widziana jest jako raj utracony, będący przedmiotem nostalgicznych westchnień i tęsknot. Wyrocznie zbawienia odwracają kierunek tych oczekowań: z przeszłości jako raju utraconego w przyszłość jako raj odzyskany, ale inny od utraconego.

Dyskurs mądrościowy zaczyna dominować w okresie naszego dojrzewania w wierze, w którym stawką jest jakość codziennego życia w terażniejszości. Nie chodzi tu wcale o uchwycenie jakiegoś abstrakcyjnego „teraz”, lecz o uwagę skoncentrowaną na codzienności – na „tu i teraz”. Uwaga zwrócona na codzienność nie oznacza poddania się temu, co doraźne, przemijalne i ulotne. Przysłowia i aforyzmy zawarte w księgach mądrościowych łączą codzienność z tym, co odwieczne i w jakiś sposób niezmiennie, tj. nie ulegające przedawnieniu. Codzienność to miejsce spotkania drobnych chwil ludzkiego czasu z naszą aktywnością. Naznaczone są one maksymami, które mówią nam, jak łączyć prawość ludzkiego serca ze szczęśliwym życiem.<sup>24</sup> Czas codzienności nie zawiera wielkich wydarzeń, które tworzą historię. Obfituje raczej w sytuacje, które mogą stać się treścią „małych opowiadań”, zamkniętych w okrucinach poetyckich, opisujących to, co stanowi trwałą i niezmienny sens ludzkiego życia: miłość, cierpienie, samotność, przyjaźń.<sup>25</sup> W tych sytuacjach granicznych chodzi o zajęcie paradygmatycznej postawy, która uznaje całą złożoność ludzkiego uwikłania w historię i dlatego powstrzymuje się przed zbyt pochopnymi sądami i jest skromna w swoich projektach i zamierzeniach. Mądrość, choć całkowicie skoncentrowana na terażniejszości, nie rozstaje się wcale z doświadczeniem historyczności – czasu jako przeszłości i przyszłości. Wręcz przeciwnie, w doświadczeniach granicznych wychwytuje ona moment kryzysu zawarty w zapowiedziach prorockich i czyni go narzędziem osiągnięcia po-krytycznej „naiwności” – drugiej lub dojrzałej „naiwności”, która zna wszystkie negatywne aspekty ludzkiego losu i wierzy w sens życia wbrew pustce i poczuciu bezsensu. Jest to wiara, której zawsze towarzyszy zwątpienie, a ciemność nigdy nie odstępuje od światła. Jest to zatem wiara pełna paradoksu, która w postawie mędrca, wyzbytego wszelkich iluzji dziecięcego świata, odbudowuje mimo wszystko postawę dziecka, z jego odzyskaną ufnością i beztronską.

\* \* \*

Podsumowując, możemy stwierdzić, że w Biblii istnieją przynajmniej trzy, różne teologie albo sposoby mówienia o Bogu.<sup>26</sup> Adresatem kapłańskiej mowy o Bogu (Pięcioksiąg) jest etap formacyjny w życiu człowieka. Kreśli ona wizję wspólnoty, w której rozpoczyna się droga wiary. Jest to

wspólnota odgradzona od zewnętrznego świata, znajdująca się pod bezpośrednią władzą Boga i jego przedstawicieli (Mojżesz, Aaron), w której obowiązują w miarę jasne i proste zasady, w której także dokonuje się jednoznacznie określonych wyborów: pomiędzy posłuszeństwem i nieposłuszeństwem. Prorocka mowa o Bogu, skierowana jest do wierzącego, który wkracza w świat – świat o wiele bardziej złożony i skomplikowany niż wspólnota formacyjna. Bóg nie objawia się tutaj w kulcie i jasno sformułowanych przykazaniach. Ukrywa się w wydarzeniach kryzysu, w nagłych zwrotach historii, w których wierzący, tracąc czasami całkowicie orientację co do kierunku swego życia, musi polegać jedynie na słowie wzywającym go do nawrócenia. Wreszcie mowa mędrców o Bogu, wyprowadzając wierzącego z zawirowań historii, sytuuje go w kontekście codziennego życia. Kolejny raz zmienia się obraz Boga. Daje się On spotkać w doświadczeniach, które są wspólne wszystkim ludziom, niezależnie od ich kultury, religii czy pozycji społecznej – w doświadczeniach, które wyrażają po prostu ludzką kondycję: winy, samotności, cierpienia, przemijalności.

Każdy z tych trzech sposobów mówienia o Bogu ma swój wyznaczony obszar w kanonicznym układzie Biblii. Żadnego z nich nie można więc narzucić całej Biblii. Raczej trzeba się zgodzić, że tworzą one dynamiczną jedność Pisma w nieusuwalnym napięciu, istniejącym w ich wzajemnych relacjach. Stanowią one zarazem świadectwo pluralizmu orientacji religijnych w Biblii, które nie tylko potwierdza, ale właściwie jest także źródłem pluralizmu teologicznego w Kościele.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> Por. J.R. Middleton, B.J. Walsh, *Truth is stranger than it used to be. Biblical Faith in a Postmodern Age*, London 1995.

<sup>2</sup> Z perspektywy postmodernistycznej sytuację religii we współczesnym świecie przedstawiają materiały seminarium, prowadzonego przez J. Derridę i G. Vattimo na Capri w 1994, zebrane w tomie: J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia*, Warszawa 1999. Por. także cały numer „Ethos” (33-34/1996), poświęcony konfrontacji religii z postmodernizmem.

<sup>3</sup> Por. P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor. Multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language*, Toronto 1977; G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 1988.

<sup>4</sup> Por. esej P. Ricoeura, *The Bible and Imagination*, zawarty w zbiorze: tenże, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative and Imagination*, Minneapolis 1995, s. 144-166.

<sup>5</sup> W taki sposób definiuje podstawową funkcję języka biblijnego P. Ricoeur, *Naming God*, w: *Figuring the Sacred*, dz. cyt., s. 217-235.

<sup>6</sup> P. Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, London 1981, s. 77-80.

<sup>7</sup> Por. M. Colledge, *Life in the Crypt*, „Biblical Interpretation” 2,2(1994) s. 144.

<sup>8</sup> P. Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, dz. cyt., s. 82-83.

<sup>9</sup> Tenże, *Naming God*, w: *Figuring the Sacred*, dz. cyt., s. 226. W podobny sposób J. Barton (*Ethics and the Old Testament*, London 1998, s. 19-36), zainspirowany pracami Marty Nuss-

baum (*The Fragility of goodness*, Cambridge 1986 oraz *Love's Knowledge*, New York 1990) wiąże ściśle ze sobą „opowiadanie” i „etykę”, upatrując w tym pierwszym właściwy kontekst, umożliwiający wypełnienie przykazań; por. także Z. Pawłowski, *Odnowa moralna, Biblia i Opowiadanie*, w: *W Służbie Kościołowi i Nauce*, Włocławek 1994, s. 157-164.

<sup>10</sup> Por. P. Ricoeur, *Essays om Biblical Interpretation*, dz. cyt., s. 85.

<sup>11</sup> Oczywiście są również „wyrocznie zbawienia”, dominujące np. w drugiej części Izajasza (40-55), obecne do pewnego stopnia u wszystkich proroków. Jeśli jednak chcielibyśmy prooroctwo scharakteryzować w postaci jakiejś jednej, podstawowej tendencji, to będzie nią właśnie zapowiedź sądu.

<sup>12</sup> Por. P. Ricoeur, *Biblical Time*, w: *Figuring the Sacred*, dz. cyt., s. 173nn.

<sup>13</sup> Por. Iz 1,10-20 oraz Am 5,21-27.

<sup>14</sup> Por. P. Ricoeur, *Biblical Time*, w: *Figuring the Sacred*, dz. cyt., s. 174.

<sup>15</sup> P. Ricoeur, *Essays om Biblical Interpretation*, dz. cyt., s. 81.

<sup>16</sup> *Tamże*, 85; por. J. Barton, *Ethics and the Old Testament*, dz. cyt., s. 14nn.

<sup>17</sup> Wyrażenie pochodzące od Karla Jaspersa, por. P. Ricoeur, *Biblical Time*, w: *Figuring the Sacred*, dz. cyt., s. 177.

<sup>18</sup> P. Ricoeur, *Essays om Biblical Interpretation*, dz. cyt., s. 86.

<sup>19</sup> *Tamże*.

<sup>20</sup> Z takim widzeniem historii Izraela spotykamy się u Ozesza, dla którego początki Izraela, a zwłaszcza jego pobyt w Egipcie i wędrówka przez pustynię to okres dzieciństwa: „Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem... Ja uczyłem chodzić Efraima, na swe ramiona ich brałem...Byłem jak ten, co podnosi do swe policzka niemowlę, schyliłem się ku niemu i nakarmiłem go” (Oz 11,1.3-4). Podobnie wyraża się Jeremiasz (por. Jr 2, 1-2) oraz Ezechiel (por. Ez 23). Czas współczesny prorokom to wiek dorosły, naznaczony wyborami między Bogiem Izraela i bóstwami pogańskimi.

<sup>21</sup> Por. *Wyznania*, Warszawa 1987, ks. XI, zwłaszcza nr 28.

<sup>22</sup> Por. H. Weinrich, *Tempus: Besprochene und erzälte Zeit*, 2. Aufl., Stuttgart 1971, s. 91nn.

<sup>23</sup> Por. P. Ricoeur, *Time and Narrative*, II, s. 66nn.

<sup>24</sup> P. Ricoeur, *Biblical Time*, w: *Figuring the Sacred*, dz. cyt., s. 177n.

<sup>25</sup> *Tamże*.

<sup>26</sup> Por. W.A. Kort, *Story, Text, and Scripture. Literary Interests in Biblical Narrative*, London 1988, s. 132.