

Alfred Cholewiński

Przemiany zachodzące w interpretowaniu Pisma św.

Collectanea Theologica 38/4, 175-186

1968

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.

KS. ALFRED CHOLEWIŃSKI SJ, LUBLIN

PRZEMIANY ZACHODZĄCE W INTERPRETOWANIU PISMA ŚW.

N. Lohfink, od niedawna profesor egzegezy Starego Testamentu w Papieskim Instytucie Biblijnym, wydał drugą swoją książkę¹. Podobnie jak pierwsza² jest ona zbiorem dziewięciu odczytów i referatów, z których niektóre zostały opublikowane dopiero po raz pierwszy. Autor jest zdania, że teologia należy do tych dyscyplin, dla których kontakt z szerszym gronem nie-fachowców jest warunkiem życia i rozwoju. Teologia bowiem, która jest przede wszystkim interpretacją Biblii, jest jednocześnie w samym swoim założeniu interpretacją wiary Kościoła, a więc wiary zwykłych i szarych jego członków. „Jej zadaniem jest tak przemyśleć wiarę przelitych pokoleń i wiarę dzisiejszą, by znaleźć język dla wiary jutra”. (s. 10). Omawiana przez nas publikacja jest właśnie wyrazem zrozumienia, że nadrzędnym prawem biblistyki jest służyć Kościołowi, wyrażać jego wiarę i tę wiarę pogłębiać zgodnie z treścią objawionego Słowa Bożego.

Przyjęcie tej orientacji sprawia, że tzw. popularyzacja stała się dla Lohfinka rodzajem zegaru kontrolnego, umożliwiającego ustalenie miejsca, w którym w danej chwili znajduje się naukowe studium Pisma św., i zweryfikowanie prawidłowości jego rozwoju. (Podtytuł książki brzmi: *Egzegeta określa miejsce swojej nauki*).

We wszystkich niemal referatach na czoło wysuwa się problem metody. Nowe podejście do Biblii jest dzisiaj faktem nieodwracalnym. Polega ono na tym, że przy analizie tekstów biblijnych stosuje się nowe metody badawcze pozwalające z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem ustalić żywe środowisko, w którym powstał dany fragment Biblii, jego funkcjonalność w życiu Ludu Bożego (*Formgeschichte*), jego prehistorię wyprzedzającą moment spisania (*Traditionsgeschichte*), wreszcie kolejne fazy redakcyjne, które tekst przechodził od chwili utrwalenia na piśmie (*Redaktionsgeschichte*) — słowem cały skomplikowany proces powstawania poszczególnych części oraz całości Biblii. Posługiwanie się tymi metodami przy analizie Pisma św. budzi wśród wielu wiernych, zwłaszcza starszego pokolenia, niepokój. Sądzą oni, że kryje się w tym zamach na nadprzyrodzony charakter Biblii. N. Lohfink w swoich odczytach rozprasza te obawy. Nie ukrywa wprawdzie ogromnych zmian, jakie w interpretacji Pisma św. dokonały się dzięki stosowaniu metody

¹ Norbert Lohfink SJ, *Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1967, Josef Knecht, s. 240.

² Norbert Lohfink SJ, *Das Siegeslied am Schilfmeer, Christliche Auseinandersetzung mit dem Alten Testament*, Frankfurt a. M. 1966, s. 274.

historyczno-krytycznej, zmian które niejednokrotnie przyprowadzają o zawrót głowy, pokazuje jednak na konkretnych przykładach, ile cennego światła wniosła ta metoda w nasze pojmowanie Pisma św. i jak w żadnym wypadku nie oznacza to odejścia od podstawowych dogmatów katolickich dotyczących Pisma św.

Metoda interpretowania Pisma św.

Książkę otwiera artykuł *Bibel und Bibelwissenschaft nach dem Konzil* (s. 13—28). Jest w nim mowa o soborowej konstytucji *Dei Verbum* oraz o rozmaitych formach budzącego się w Kościele katolickim ruchu biblijnego, który jest nawrotem do zdrowej tradycji dawnego chrześcijaństwa, które aż do w. XVII żyło Pismem św. i z niego czerpało swoje żywotne soki. Ostatnia, najciekawsza część wykładu, mówi o trudnościach, z jakimi prędzej czy później spotka się współczesny, wykształcony człowiek, jeżeli zdecyduje się uczynić z Biblii swoją stałą lekturę. Bardziej zażyły kontakt z Pismem św. może doprowadzić do kryzysu. Powszechnie przyczynę tego kryzysu widzi się we współczesnej naukowej egzegezie, która stosując nowe, wspomniane wyżej metody, wyróciła tradycyjne pojmowanie wielu problemów biblijnych. N. Lohfink jest innego zdania. Według niego rzeczywistym powodem trudności jest zmiana, jaka obecnie się dokonała w naszej umysłowości. Świat stał się dla nas bardziej racjonalny, złożony, zróżnicowany. Jego obraz różni się zasadniczo od tego obrazu rzeczywistości, jaki maluje Biblia. Stąd odczuwamy potrzebę rozumniejszego, bardziej złożonego i nacechowanego większą naukowością podejścia do Pisma św. Jedyne wiedza biblijna postępująca się współczesną metodą historyczno-krytyczną jest w stanie zaspokoić tę uzasadnioną potrzebę współczesnego człowieka. Stosunek Lohfinka do tej wiedzy jest całkowicie pozytywny. Dostrzega on, że w niej dokonuje się dziś udana synteza współczesnego rozumienia egzystencji ludzkiej z autentyczną wiarą w nadprzyrodzony charakter Biblii. Dzięki temu Biblia może przemówić dziś do nas w nowy, nie przeczuwany dawniej sposób.

Bardziej obszerne omówienie współczesnej metody naukowej stosowanej w Biblii, znajdujemy w dwóch następnych artykułach. Pierwszy z nich — *Erkenntnisfindung und Erkenntnisfortschritt in der Theologie* (s. 29—49) — pragnie być wkładem biblisty w dzieło zbliżenia stanowisk egzegezy i teologii systematycznej. Niezmiernie ciekawe są uwagi Lohfinka na temat formalnej struktury teologii jako nauki. Jej jedynym celem jest interpretacja tekstów, przede wszystkim biblijnych, które wyrażają Objawienie Boże. Na proces interpretacji składają się dwie fazy: 1° ustalenie tego, co tekst wyraża i 2° zrozumienie wypowiedzi tekstu.

Określenie tego, co tekst chce wypowiedzieć, dokonuje się przy pomocy najprzeróżniejszych metod wypracowanych przez takie dyscypliny szczegółowe, jak językoznawstwo, literatura porównawcza, paleografia, epigrafika, historiografia, rozumienie zaś tekstu jest tylko wtedy możliwe, gdy człowiek zastanawia się nad problemem Boga, świata, stworzenia... Jest to już teren filozofii, która z tego tytułu także stanowi część składową teologii. Z tego wszystkiego wynika, że nie istnieje jakaś odrębna metoda, której należałoby używać w uprawianiu teologii. Metoda teologiczna jest po prostu zbiorem najprzeróżniejszych metod, właściwych tym naukom, które są nieodzowne do poprawnego odczytania i zrozumienia jakichkolwiek tekstów pisanych. Egzegeza zaś to nic innego jak skoncentrowanie na jeden punkt, tzn. na dany fragment Biblii, wszystkich wyżej wymienionych metod.

Jest rzeczą oczywistą, że filozofowanie, zwłaszcza tworzące syntezę, może się dopiero wtedy rozpocząć, gdy egzegeta zakreśli kontury teologii biblijnej, tzn. usystematyzuje wypowiedzi wszystkich ksiąg biblijnych na dany temat. Współcześni jednak bibliści raczej niechętnie tworzą tego rodzaju ogólną teologię biblijną. Wiąże się z tym bowiem niebezpieczeństwo wyrwania poszczególnych wypowiedzi biblijnych z ich kontekstu i tym samym deformowania obiektywnej treści przekazu. Z tego powodu wolą oni tzw. szczegółowe teologie biblijne, będące streszczeniem doktryny zawartej w pokrewnych sobie księgach biblijnych. Opracowuje się np. chętnie teologię Łukasza, Jana, Pawła itd. Nie jest rzeczą prostą ten różnorodzący (i zwielokrotniony przez opracowanie tekstów pozabiblijnych, będących także wyrazem Objawienia) chór poszczególnych teologii biblijnych sprowadzić do jakiegoś wspólnego mianownika. Wg Lohfinka jest to zadaniem teologa systematycznego, który będąc wierny Pismu św. musi filozofować i to w duchu epoki, w której żyje.

Ze strony teologii systematycznej potrzebny dziś jest intensywny wysiłek zmierzający do nowego przemyślenia najważniejszych zagadnień zawartych w Objawieniu Bożym. W dawnych czasach nie doceniano wagi wyliczonych wyżej metod rozmaitych nauk szczegółowych i nie korzystano z nich dla bardziej precyzyjnego ustalenia tego, co dany tekst biblijny mówi. Współczesna biblistyka katolicka nadrabia ten brak i czyni to bardzo skutecznie. Znamy dziś gatunki literackie poszczególnych odcinków Pisma św., czas ich powstania, ich funkcjonalność w życiu Izraela lub Kościoła pierwotnego. W świetle tego wszystkiego lepiej i głębiej wnikamy w to, co stanowi wypowiedź tekstu. I to właśnie pociąga za sobą konieczność wysiłku, by tekst także lepiej zrozumieć, czego nie da się osiągnąć bez pomocy teologa systematycznego.

Drugim powodem skłaniającym do nowej twórczej pracy na odcinku teologii systematycznej jest obecna duchowa sytuacja ludzkości. Pojawiają się nowe zainteresowania, ką patrzenia na wiele podstawowych problemów pasjonujących człowieka zmienia się, tworzy się nowa filozofia. Pytania, które stawia sobie współczesny człowiek, trzeba postawić także Biblii. Dawniejsze pokolenia, po prostu dlatego nie dotarły do wielu skarbów ukrytych w Biblii, bo nie umiały lub raczej nie odczuwały potrzeby stawiania jej tych pytań, które my dziś stawiamy. Pismo św. dzięki temu odpowiada nam w nowy sposób. Teolog musi te odpowiedzi Biblii włączyć organicznie w zwarty system nowej teologicznej wizji rzeczywistości. N. Lohfink nie trwoży się tym, że wskutek tego niektóre dogmaty, dawniej będące w centrum zainteresowań, schodzą obecnie w cień z korzyścią dla nowych problemów, takich jak natura Kościoła, zbawienie pogan, stosunek chrześcijanina do świata. Jego zdaniem jest to proces zupełnie naturalny. Jest to zjawisko podobne do tego, które przeżywa wędrowiec. W miarę posuwania się naprzód zarysowują się przed nim kontury nowych okolic, dawny horyzont znika z pola jego widzenia. Nie znaczy to, że on przestaje istnieć, on przestaje być tylko dostrzegany.

Ogólnym rozważaniem na temat metody obowiązującej we współczesnej biblistyce poświęcony jest także następny artykuł: *Zur historisch-kritischen Methode* (s. 50—75). Jak sam tytuł sugeruje, są to refleksje Lohfinka wywołane zadomowieniem się metody historyczno-krytycznej we współczesnej biblistyce katolickiej. Autor pyta, czy zadaniem biblistyki jest stawiać tekstowi pytania historyczne czy też pytania — nazwijmy to umownie — filozoficzne. Gdyby np. przedmiotem analizy naukowej były *Dialogi Platona*, można by pod ich adresem sformułować takie pytania — Czy dialog miał rzeczywiście miejsce? Czy Plato wiernie oddaje portret Sokratesa i jego technikę wykładu? Jakie idee zawiera *Dialog*? Czy są one prawdziwe? Otóż

dwa pierwsze pytania postawiłby tekstowi historyk, dwa ostatnie filozof i badacz dziejów ludzkiej cywilizacji. Te dwa rodzaje pytań są ze sobą ściśle związane. Poznanie historycznych okoliczności powstania dzieła ułatwia jego interpretację; znajomość natomiast sensu i intencji zawartych w danym tekście umożliwia krytyczną ocenę jego historycznej wartości. Mimo to trzeba wyraźnie widzieć odrębność problematyki, którą pragną zgłębić obydwaj szeregi pytań. Historia bowiem nie jest interpretacją. Bibliistyka na pierwszym miejscu zajmuje się interpretacją tekstu, zapytując go o jego treść i znaczenie. Pytania historyczne stawia ona o tyle, o ile pomagają one do lepszego zrozumienia sensu tekstu. Ostatecznym bowiem celem pracy egzegety jest wszcząć tak głęboko sięgający dialog z tekstem, by punkt widzenia autora natchnionego (ostatecznie Boga) stał się naszym punktem widzenia. To dopiero znaczy uwierzyć posłannictwu Biblii. Drugorzędny charakter pytań historycznych sprawia, że olbrzymia ilość niewiadomych istniejąca na tym odcinku staje się łatwiejsza do zniesienia, gdyż „dotyczy jedynie dziedziny pośredniczącego medium” (s. 70).

W formie dygresji należy zaznaczyć, że odnośnie wyrażonego powyżej stanowiska można wnieść pewne zastrzeżenia. Sformułowania autora są w tym miejscu niejasne i mogą być źle zrozumiane. Wiadomo, że nie wszystkie opowiadania biblijne robiące wrażenie historycznych, są rzeczywiście historią. Nieraz jest to tylko szata literacka (np. księga Jonasza). Prawie zawsze natomiast jest to historia inaczej pisana, używająca gatunków literackich dziś już nieistniejących. Niemniej jednak nie można twierdzić, że pytanie o rzeczywistość opisywanych w Biblii kluczowych wydarzeń jest rzeczą drugorzędą. Zbawienie, o którym mówi Biblia, dokonuje się właśnie w historii i poprzez jej wydarzenia. Intencją pisarzy natchnionych było pisanie dziejów zbawienia. Można więc twierdzić, że przedstawianie wydarzeń, a raczej religijna ich interpretacja wchodzi w zakres tego, co stanowi istotny sens wielu tekstów Pisma św. W świetle tego w dużej ilości wypadków pytanie się tekstów o ich treść i znaczenie będzie w pewnej mierze równoznaczne ze stawianiem im pytań historycznych. Jest to jedyny zarzut, który w całej omawianej przez nas publikacji można postawić jej autorowi.

N. Lohfink porusza jeszcze jedną niezmiernie ważną i delikatną sprawę. Chodzi tu o rolę, jaką w badaniach historycznych i w interpretacji tekstów, odgrywa światopogląd naukowca. Jeżeli uczony wierzący i ateista posługiwać się będą tymi samymi metodami, ich wyniki będą mimo to różne. W wypadku, gdy przedmiotem studium jest Biblia, różnice te będą szczególnie jaskrawe. Analizując np. jakiś opis przedstawiający wydarzenie cudowne, badacz wierzący nie zaneguje *a priori* wiarygodności opisu, oczywiście nie przyjmie też od razu, że tak wszystko się odbyło, jak to relacjonuje Biblia, zbada on to dokładnie przy pomocy innych kryteriów; dla naukowca zaś ateisty sięganie po te inne kryteria będzie w ogóle bezprzedmiotowe. Jest rzeczą niemożliwą przy uprawianiu historii uwolnić się od presji światopoglądu. Wszystko zależy od jego prawdziwości, ale rozstrzygnięcie tej kwestii należy już do filozofii. Wielu ludzi wierzących obawia się, że wprowadzenie do bibliistyki współczesnej metody historyczno-krytycznej przyniesie Pismu św. zgubę. Sam Lohfink, który metodę tę w pełni akceptuje i nazywa ją „oblaskawionym zwierzęciem domowym”, pyta się, czy rzeczywiście z jej strony nic nam już nie grozi, czy nie zechce ona kiedyś się zemścić stając się groźnym i śmierć niosącym tygrysem! (s. 60). Jego zdaniem zależy to od tego, kto się nią będzie posługiwał. Egzegeta wierzący, którego światopogląd otwarty jest na nadprzyrodzoność, z całą pewnością uczyni z tej metody posłuszne zwierzę pociągowe, które naszemu rozumieniu Pisma św. odda bezcenne usługi.

Stworzenie świata

Następne artykuły są poświęcone bardziej szczegółowym kwestiom biblijnym. Na kilku konkretnych przykładach pokazuje N. Lohfink, ile korzyści daje chrześcijańskiej lekturze Pisma św. posługiwanie się przez egzegetów nową metodą historyczno-krytyczną. Niektóre z tych przykładów warto omówić obszernej. Artykuł *Die ersten Kapitel der Bibel nach der Intervention der Naturwissenschaft* (s. 76—106) omawia zawsze aktualny i pasjonujący problem biblijnej historii początków świata i ludzkości. Wiadomo, jakie zmiany przeszła w ostatnich kilkudziesięciu latach egzegeza tych pierwszych rozdziałów Ks. Rodzaju. Dzisiaj nikt już nie bierze dosłownie tego, co w nich jest przedstawione. Niektórzy widzą w tej zmianie „klęskę” teologów, interpretując to jako przymusowe wycofanie się pod naciskiem przyrodoznawstwa z dawniej zajmowanych pozycji. N. Lohfink pragnie pokazać niesłuszność tego poglądu. Postęp w dziedzinie egzegezy uwarunkowany jest nie tylko presją czynników zewnętrznych, zależy on także, a nawet w pierwszym rzędzie, od zmian dokonujących się np. w dziedzinie archeologii, orientalistyki, od używania nowych metod badawczych, słowem od przyczyn działających wewnątrz złożonego procesu interpretacji ksiąg biblijnych.

Autor zaczyna od stwierdzenia łatwego do zauważenia faktu, że Ks. Rodzaju zawiera dwa zupełnie odmienne opisy stworzenia świata. Wg pierwszej wersji (Rdz 1) świat obecny został w ciągu 6 dni ukształtowany z jakiegoś praoceanu. Ostatnim dziełem stworzenia i jego koroną jest człowiek, przy czym wyraz *człowiek* użyty jest tu kolektywnie. Drugi i trzeci rozdział suponuje istnienie jakiegoś pierwotnego stopu, z którego najpierw został stworzony człowiek, a po nim wszystko inne. Stworzenie człowieka — mężczyzny i niewiasty — nie jest punktem szczytowym opowiadania, ale wstępem do właściwego dramatu, którym w rozdz. 3 będzie kuszenie i upadek. Różnice w obydwu opisach współczesna biblistyka tłumaczy ich pochodzeniem z różnych źródeł — opis drugi jest fragmentem obszernego dzieła historycznego, powstałego w w. X przed Chr., którego autorem jest anonimowy Izraelita, zwany umownie Jahwistą; opis pierwszy jest wzięty z tzw. historii kapłańskiej zredagowanej w VII lub VI w. przed Chr.

Z faktu, że obydwa opowiadania w obecnej kompozycji Pentateuchu koegzystują ze sobą pokojowo, wynika, że przedstawienie sposobu w jaki świat został stworzony, nie jest przedmiotem nieomyślnej wypowiedzi Biblii. Obydwie wersje relatywizują się wzajemnie, a ich równoległe występowanie obok siebie świadczy, że naiwne biblijne modele powstawania świata można bez szkody dla prawdy Pisma św. wymienić na inne bardziej odpowiadające współczesnej wiedzy. Nie wszystko jednak w narracji trzech pierwszych rozdziałów Ks. Rodzaju ulega relatywizacji. Pewne stwierdzenia powtarzają się w obydwu opisach. Dotyczą one następujących prawd: 1^o Bóg jest stwórcą wszystkiego, co istnieje. 2^o Człowiek jest koroną stworzenia. (W drugim opowiadaniu myśl ta wyrażona jest w stwierdzeniu, że żadne z niżej od człowieka stojących stworzeń nie urasta do rangi partnera mogącego zapełnić jego samotność). 3^o To, co Bóg stworzył, jest dobre. Zło jest wynikiem ludzkiej wolności. (Jest to jaśniej ukazane w dalszych partiach Ks. Rodzaju). Powyższe zgodne ze sobą stwierdzenia, wzmocnione świadectwem innych miejsc Biblii stanowią właściwy przedmiot ostatecznej, nieomyślnej wypowiedzi Pisma św.

Z kolei N. Lohfink analizuje osobno poszczególne opisy stworzenia. Jahwistyczny opis historii początku daje autorowi okazję do zastanowienia się nad problemem monogenizmu, który na pierwszy rzut oka zdaje się wynikać z treści rozdziału drugiego. W rzeczywistości wcale tak nie jest. Przedstawienie początku historii ludzkości jako dziejów jednej ludzkiej pary może

być uwarunkowane specyficznymi kategoriami myślenia typowymi dla ludów pasterskich. Ludy te wszelkie procesy historyczne wyobrażały sobie na wzór historii szczepowej. W dziejach poszczególnego szczepu punktem wyjścia był zawsze jeden przodek, którego imię najczęściej nosił cały szczep. Przodkiem szczepu Judy był Juda. Przodkiem Izraelitów był Izrael (Jakub). Jeżeli operujący takimi schematami myślenia autor biblijny chciał nam opowiedzieć to, co wydarzyło się u źródeł historii ludzkości, było dla niego rzeczą zupełnie naturalną zapoczątkować tę historię przedstawieniem dziejów jednego przodka wszystkich, który nosi to samo imię (*Człowiek* znaczy po hebrajsku *Adam*) co pochodząca od niego społeczność. Dlatego nie można twierdzić, że fakt pochodzenia całego rodzaju ludzkiego od jednej pary jest w Rdz 2 nieomyślną wypowiedzią Pisma św. Jest to najprawdopodobniej uwarunkowany ówczesną kulturą model myślowy, który chce wyrazić tylko to: „Na początku historii ludzkości...” Właściwa wypowiedź autora natchnionego odnosi się do tego, co się na początku tej historii wydarzyło. Wydarzył się zaś grzech, który ściągnął na całą ludzkość przekleństwo Boże.

Ten fragment wywodów N. Lohfinka jest również bardzo interesujący i warto go przytoczyć w całości. Jahwista doszedł do stwierdzenia faktu pierwszego grzechu przez logiczne rozumowanie (przeprowadzone oczywiście pod wpływem natchnienia). Z jednej strony dostrzegał on obecność zła i cierpienia na świecie. Z drugiej strony z historycznego objawienia, które dane było Izraelowi, wiedział, że przekleństwo i nieszczęście było karą za niewierność umiłowanego Ludu Bożego wobec woli Boga. Z tych dwu faktów wydedukował, że obecne w dziejach całej ludzkości zło i cierpienie mogło być spowodowane tylko grzechem popełnionym w początkach historii człowieka. Paralelizm między późniejszą historią Izraela, znaną Jahwiście, a wczesnymi dziejami człowieka dotyczy jeszcze innych szczegółów. Jak Naród wybrany został z pustyni wprowadzony w kraj mlekiem i miodem płynący i otrzymał obietnicę przebywania w tej ziemi tak długo, póki nie zerwie zawartego z Bogiem przymierza, podobnie pierwszy człowiek został umieszczony w ogrodzie rozkoszy, z którego został wygnany wskutek nieposłuszeństwa woli Boga. Powyższe uwagi mają doniosłe znaczenie. Z nowego — dzięki zastosowaniu metody historyczno-krytycznej — odczytania tego fragmentu Biblii wcale nie wynika konieczność przyjęcia istnienia ziemskiego raju. Można by go uważać za literacką transpozycję historycznego doświadczenia Izraela (przeniesienie do żywego Kanaanu) w początki ludzkości. Bezbłędna wypowiedź biblijną byłoby tylko to, że ludzkość u swego początku otrzymała ten sam przywilej specjalnego wybrania Bożego co późniejszy Izrael, że przywilej ten jednak utraciła ściągnając na całą dalszą historię przekleństwo. Ziemski raj pełniłby funkcję symbolu wewnętrznego przywileju bliskości z Bogiem. Oto konkretny przykład, jak egzegeza współczesna, w niczym nie naruszając istoty posłannictwa biblijnego, wskutek własnego wewnętrznego rozwoju i bez czekania na jakąś zewnętrzną presję, nakłania teologów do zrewidowania niektórych tradycyjnych zapatrywań.

Przechodząc do szczegółowej analizy kapłańskiego opisu stworzenia Rdz 1 omawia N. Lohfink między innymi problem dokładnego znaczenia biblijnego określenia człowieka jako obrazu i podobieństwa Boga. Odkrycia nowych egipskich — i nie tylko egipskich — tekstów i inskrypcji świadczą, że faraona i innych władców określano „żyjącym na ziemi obrazem Boga”, „nieskończenie wielką podobizną”, „wspaniałym obrazem Pana wszechrzeczy” itd. Wyrażenie to oznacza, że król jako obraz Boga jest Jego zastępcą na ziemi. W ich osobach Bóstwo stało się dla ich podwładnych widzialne. Przetranzponowanie tego określenia na człowieka zdradza myśl autora biblijnego, według której człowiek jest w stosunku do całego kosmosu zastępcą Boga. W nim stał się Bóg dla wszystkich stworzeń widzialny. Dlatego zaraz po tym

stwierdzeniu czytamy, że Bóg skierował do człowieka taki rozkaz: „Panujcie nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszelką istotą żywą, która chodzi po ziemi” (Rdz 1, 28). Tak rozumiana nazwa „obrazu i podobieństwa Boga” jest wspaniałą aprobatą władztwa człowieka nad przyrodą przejawiającego się w rozwoju techniki i wiedzy przyrodniczej.

Religia Patriarchów

Na szersze omówienie zasługuje także drugi z kolei artykuł poświęcony szczegółowym problemom biblijnym *Die Religion der Patriarchen und die Konsequenzen für eine Theologie der nichtchristlichen Religionen* (s. 107—128). Rzuca on ciekawe światło na religię patriarchów i na problem organicznej ciągłości między ich religią a religią otaczających ich pogańskich ludów. Zagadnienie to rozwija N. Lohfink w formie przeglądu rozmaitych teorii usiłujących wyjaśnić tę zagadkową kwestię. Pierwszą jest teoria o patriarchach jako czcicielach Elim. Jej twórcą jest Hugo Gressmann autor pracy *Mose und seine Zeit* (1913 r.). Analizuje on te perykopy biblijne, w których mowa jest o tym, że patriarchowie czcili Bóstwo El noszące rozmaite przydomki np. Eljon (Najwyższy) Rdz 14, 19, Szadaj (Ten z „góry świata”) Rdz 17, 1, Olam (Wiekuisty) Rdz 21, 33 itd. Dotychczas w prawowiernej egzegezie te przydomki uważano za nazwy prawdziwego Boga, którego Abraham był czcicielem. Gressmann natomiast proponuje uważać te określenia za nazwy lokalnych bóstw czczonych w różnych miejscowościach Kanaanu. Bóstwa te nosiły nazwę ogólną El (Bóg), w liczbie mnogiej Elim. Wymienione zaś wyżej określenia byłyby imionami własnymi tych bóstw. Teorii tej z punktu widzenia gramatycznego nie można nic zarzucić. Okazała się ona jednak jednostronna w świetle późniejszych badań.

Przeprowadził je Albrecht Alt, który wyniki swojej pracy przedłożył w opublikowanej w 1929 r. książce *Der Gott der Väter*. Zawiera ona nową teorię o religii patriarchów, wg której mieli oni być czcicielami bogów rodzimych. Alt nie odrzuca całkowicie poprzedniej tezy. Nie wydaje mu się tylko prawdopodobnym, by w opisach biblijnych Ks. Rodzaju nie zachowały się żadne ślady poprzedniej religii Abrahama, którą wyznawał on w Mezopotamii przed swoją wędrówką. Ślady takie — jego zdaniem — istnieją w tych miejscach Pentateuchu, w których Bóg określany jest mianem „Boga Abrahama ojca twego i Boga Izaaka” (Rdz 28, 13), „Boga Nachora” (Rdz 31, 53), „Boga ojca mojego” (Rdz 31, 5) itd. Z nazw tych wynika, że poszczególne szczepy wędrujących pasterzy miały swoich rodzinnych bogów. Tych bogów mogło być nawet więcej. Tak np. Alt uważa, że Bóg Abrahama i Bóg Izaaka byli różnymi bogami. Oddawanie czci tym rodzimym bóstwom miało być pierwotną religią patriarchów. Dopiero po wejściu do Kanaanu stali się oni również wyznawcami tamtejszych lokalnych bóstw. Hipoteza ta nie zdołała się utrzymać w tej postaci, jaką nadał jej Alt. Musiała ona ustąpić miejsca następnej, którą była teoria o patriarchach jako czcicielach Boga El.

Opisał ją pierwszy Frank More Cross, *Yahweh and the God of the Patriarchs* w „Harvard Theological Review”, 1962. Przed wykopaliskami z Ugarit nie znano dobrze religii kananejskiej. Dzisiaj wiemy, że na terenie starożytnej Palestyny mimo różnorodności wielu form kultu czczono jednego najwyższego Boga, o nazwie El, stwórcę nieba i ziemi, który podobnie jak Zeus grecki lub Jowisz rzymski stał na czele panteonu pomniejszych bóstw. Dzięki temu odkryciu możemy inaczej interpretować owe określenia Boga, które w błąd wprowadziły Gressmanna. Nie chodzi tu z całą pewnością o nazwy różnych bogów, ale o różne — zależnie od miejsca — określenia owego najwyższego Boga El. Nazywano Go w jednym miejscu „wiekuistym”

(Olam), w innym „Najwyższym” (Elion) itd. Ważne jest przy tym stwierdzenie, że postać tego Boga dobrze była znana, jakkolwiek pod inną nazwą, w północnej Mezopotamii, skąd przywędrowali przodkowie Izraelitów.

Inne badania mezopotamskich religii wykazały, że bogów rodowych czczono nie tylko wśród ludów pasterskich, ale także w cywilizowanych krajach Mezopotamii. Na Boga rodzinnego wybierano tam albo najwyższego Boga, albo jakiegokolwiek inne bóstwo z miejscowego panteonu. W takim wypadku do imienia tego boga dodawano określenie „Bóg, ojca naszego NN”. Na tzw. tabliczkach kapadockich pochodzących z XIX w. przed Chr. występuje np. takie określenie „Ildbrat, Bóg twego ojca”.

W świetle opisanych wyżej odkryć religia patriarchów przedstawiała się następująco. Czciłi oni i ich potomstwo znanego w Kanaanie Boga El. Jako najwyższy Bóg, Stwórca nieba i ziemi, stał On na czele lokalnego panteonu rozmaitych pomniejszych bóstw. Bóg ten był jednocześnie ich rodzinnym Bogiem. Powodem, dla którego Abraham i jego potomkowie zaczęli tego właśnie Boga czcić tak intensywnie i tak wyłącznie, że z bogiem czasu zaczęli się zaciierać rysy innych bogów był fakt, który Biblia przedstawia jako Objawienie. W jego rzeczywistość nie można wątpić. Patriarchowie z całą pewnością przeżyli to, co my dziś nazywamy „mistycznym doświadczeniem”. Ale doznając tych objawień stwierdzili, że Bóg, który im się ukazał, był Bogiem już im znanym. W Jego nowym blaskiem jaśniejącym obliczu, rozpoznali rysy tego Bóstwa, które już przedtem czcili i które w Kanaanie nosiło imię El. Dlatego podczas swoich wędrówek po Palestynie uważali za swój obowiązek wstępować do świątyń tego Boga i tam składać Mu ofiary. Z tym Bogiem czuli się związane nowymi węzłami. Albowiem On się z nimi specjalnie ujął, objawił się im, a w swoich obietnicach otworzył przed nimi przyszłość. Tylko w takiej supozycji zrozumiałym się staje tajemnicze opowiadanie o Melchizedeku, królu Jeruzolimy, który był kapłanem Boga El Eljon (Najwyższego), Stwórcy nieba i ziemi. Biblia wyraźnie uważa tego Boga (czczonego przecież przez pogańskich mieszkańców kananejskiego Salemu) za prawdziwego Boga.

Z powyższego obrazu wypływają ważne wnioski dla teologii zajmującej się religiami niechrześcijańskimi. Nie można religii tych określać mianem fałszywych. Ich wyznawcy są w takiej samej sytuacji, w jakiej był Abraham przed otrzymaniem Objawienia. Nie wiedząc o tym, czcił już wtedy prawdziwego Boga. Objawienie nie niosło ze sobą nakazu radykalnego zerwania z tym wszystkim, w co uprzednio patriarchowie wierzyli, ono tylko ich kult oczyściło, pogłębiło i nadało mu nowe wymiary. Mamy tu nowy dowód ogromnych korzyści, jakie wnoszą w nasze rozumienie Biblii współczesna metoda historyczno-krytyczna.

Powstanie Dekalogu

Podobny charakter posiadają cztery pozostałe artykuły N. Lohfinka. Pierwszy z nich nosi prowokacyjny i niepokojący tytuł: *Die zehn Gebote ohne den Berg Sinai* (s. 129—157). Przedstawia w nim autor jedną z teorii, jego zdaniem najbardziej prawdopodobną, dotyczącą genezy i dalszej historii biblijnego Dekalogu. Jego powstanie niekoniecznie musi być związane z wydaniem na Synaju i z osobą Mojżesza. Więcej racji przemawia za tym, że poszczególne prawa Dekalogu — z wyjątkiem pierwszego — zgrupowane w szeregi po dwa lub trzy, znane były Izraelitom jeszcze w czasach przedjehwistycznych (przed XIII w.). Były one odzwierciedleniem moralnych i prawnych tradycji na wespół jeszcze koczowniczego szczepu. Ich scalenie w szereg obejmujący 10 praw, dokonało się prawdopodobnie w okresie Sę-

dziów. W tym samym czasie opracowano szerzej zawartą w nich tematykę w formie prawa kazuistycznego, zachowanego w dzisiejszej Księdze Powtórzonego Prawa, w tych jej fragmentach, które kończą się formułą: „W ten sposób usuniesz zło spośród siebie”. W okresie tym Dekalog był listą szczególnie ciężkich wykroczeń, które kompromitowały całą społeczność i które trzeba było karać śmiercią. Jego pierwotna funkcja miała charakter sądowniczy.

Drobiazgowo porównanie sformułowań Dekalogu z Wj 20, 2—17, i Pp 5, 6—20 sugeruje wniosek, że w późniejszej fazie swego rozwoju stał się tekst dziesięciu przykazań streszczeniem całej moralności, obejmującej również ukryte wewnątrznie myśli człowieka. Jego przeznaczenie można by teraz nazwać katechetycznym. Ten etap historii Dekalogu świadczy, że Izrael nie traktował swoich tekstów świętych jako muzealne pomniki, ale śmiało je dostosowywał do zmieniających się warunków życia.

Nie wiadomo dokładnie, kiedy umieszczono Dekalog w kontekście opisu o wydarzeniach na Synaju. Sam pomysł wstawienia tego tekstu w ramy tamtego opowiadania wiąże się z żywą u Izraelitów tendencją, by wszystko, co z biegiem czasu stało w jakiejś relacji z Przymierzem lub raczej z jego odnowieniem, wiążąc z historycznym faktem zawarcia Przymierza. W procesie tym odegrał jeszcze jeden czynnik istotną rolę. Przy zawieraniu tego rodzaju układów, które nazywano „przymierzem”, sporządzano pisany dokument, zawierający przede wszystkim żądania skierowane przez partnera silniejszego pod adresem swego wasala. Przymierze Boga z Izraelem niewątpliwie też posiadało taki dokument. Wielu egzegetów sądzi, że mógł nim być obecny tekst Wj 34, 14—26. Tekst ten odczytywano w czasie świąt odnowienia przymierza, a przy tej okazji uzupełniano, a nawet zmieniano, w zależności od zmieniających się warunków życia. W pewnym momencie historii Izraela uznano, że kryterium wierności Izraela Bogu przymierza będzie gorliwe zachowywanie znanych już skądinąd Dziesięciu Przykazań, w których widziano niewątpliwą wyraz woli Bożej i wtedy to właśnie wstawiono je w zaszczytny kontekst, w którym teraz figurują. Jak zauważa N. Lohfink, kto tego rodzaju rzeczy słyszy po raz pierwszy, będzie z pewnością odczuwał zawroty głowy.

Eschatologia Starego Testamentu

Następny artykuł: *Eschatologie im Alten Testament* (s. 158—184) jest próbą ustalenia, które wypowiedzi Starego Testamentu należałoby uważać za eschatologiczne. Punktem wyjścia i zarazem kryterium jest Nowy Testament, który moment działalności Chrystusa i Apostołów nazywa „końcem” czasów. Z tego powodu za eschatologiczne należałoby uznać te wszystkie miejsca Starego Testamentu, które w mniej lub więcej wyraźny sposób zapowiadają rzeczywistość Chrystusa i Kościoła.

Wychodząc z takiego założenia N. Lohfink początek eschatologii starotestamentalnej widzi w powstałym w X w. wielkim dziele historycznym Jahwisty, stanowiącym jeden z wątków dzisiejszego Pentateuchu. Zapowiedź dana przez Boga Abrahamowi, że w nim błogosławione będą wszystkie narody, jest wyraźnym skierowaniem nadziei Ludu Bożego na jakąś niesprecyzowaną jeszcze bliżej, ale na pewno chwalebna przyszłość. Uniwersalizm tych oczekiwań jest także cechą teologii kultywowanej w cieniu świątyni jerozolimskiej, a dochodzącej do głosu w niektórych psalmach.

Starożytna eschatologia żydowska wzbogaca się o nowe cechy dzięki prokromom z VIII—VI w. Dawniej zapowiadana świetność nastąpi dopiero po dniu totalnej katastrofy, którą naród wybrany ściągnie na siebie jako karę za swoją nieuleczalną grzeszność. To przyszłe zbawienie będzie jakiegoś wyższe-

go porządku i odznaczać się będzie trwałością. Doczekała się go wybrana „reszta”, która uniknie owego groźnego Sądu Boga.

Innym typem eschatologii jest teologia niektórych proroków z okresu niewoli babilońskiej i z czasów po niewoli. Ich pisma przepełnione są pewnością, że oczekiwane zbawienie nadejdzie bardzo szybko, w czasach im współczesnych.

Ostatnim stadium rozwoju eschatologii Starego Testamentu jest apokaliptyka, która — pomijając Ks. Daniela — rozwinęła się poza ramami pism kanonicznych. Zasadnicza idea tego gatunku, że zbawienie dokona się poza historią, w jakimś innym świecie, została jednak przez Nowy Testament poważnie skorygowana. Nowy porządek rzeczy, zapoczątkowany przez Chrystusa dotyczy także tej historii i tego świata. Może wskutek tego błędu olbrzymia większość żydowskiej apokaliptyki rozwinęła się poza sferą biblijnego natchnienia. Nie można natomiast zdaniem N. Lohfink'a nazywać eschatologią starotestamentowej teologii przymierza, charakteryzującej się podwójną postawą — pewnością, że dobrodziejstwa Boże związane z łaską przymierza już zostały udzielone i niepewnością, czy w przyszłości zostaną zachowane, czy też z winy narodu zabrane. Brak w tym zasadniczego rysu oczekiwań dotyczących czasów ostatecznych, że to, co najważniejsze, dopiero nadejdzie. Teologia ta jest jednak otwarta na tego rodzaju nadzieje.

Interpretacja Starego Testamentu

Kolejny artykuł *Die historische und die christliche Auslegung des Alten Testamentes* (s. 185—213) omawia interesujący problem stosunku między historyczną a chrześcijańską interpretacją Starego Testamentu. Do niedawna sądzono (w wielu środowiskach pogląd ten utrzymuje się dalej), że obydwu sposobów interpretowania Starego Testamentu nie da się pogodzić. Albo będzie się szukało tego znaczenia tekstu, które mu nadał starotestamentowy autor i wtedy na ogół okaże się, że znaczenie to nie ma nic wspólnego z Nowym Testamentem, albo pod teksty Starego Testamentu będzie się podkładało treści chrześcijańskie, co jednak będzie równoznaczne z fałszowaniem tego, co dany fragment pierwotnie zawierał. Trzeciej drogi nie widziano. N. Lohfink dostrzega możliwość wyjścia z dylematu. Sposób, w jaki współczesna biblistyka zapatruje się na proces powstawania Biblii, zmusza do pogodzenia, a nawet harmonijnego i organicznego połączenia obydwu sposobów wyjaśniania Pisma św. Interpretacja historyczna siłą własnej wewnętrznej logiki prowadzi do interpretacji chrześcijańskiej; albo inaczej — interpretacja chrześcijańska w pewnym sensie mieści się w ramach prawomocnej interpretacji historycznej.

Wyjaśnieniem tej nieoczekiwanej symbiozy jest nowa metoda badawcza, którą posługuje się najnowsza biblistyka — tzw. historia przekazywania (*Überlieferungsgeschichte*). W jej świetle nie można już dzisiaj mówić o jednym niezmiennym sensie historycznym danego tekstu. Wiadomo bowiem, że w ramach tysiąc lat trwającego procesu krystalizowania się Biblii, sens poszczególnych jej fragmentów ulegał zmianie.

N. Lohfink pokazuje to na przykładzie słynnego proroctwa izajaszowego o Emmanuelu (Iz 7, 14). W chwili, gdy je prorok wygłaszał w obecności Achaza, miało ono bardzo wąskie znaczenie. Jego treść była mniej więcej taka: gdy młoda królowa będąca aktualnie w ciąży powije syna, będzie to znakiem, że po niedługim czasie, zanim chłopiec dojdzie do używania rozumu, kraj wrogów Achaza zostanie spustoszony.

Niedługo jednak po tych wydarzeniach sam Izajasz nadał proroctwu o nowonarodzonemu dziećciu królewskiemu nowe znaczenie. Achaz nie usłu-

chał rad proroka i nie położył swojej ufności w Bogu, dlatego nastąpiły dla jego królestwa ciężkie czasy. Izajasz zredagował wtedy pismo, które można by zatytułować „Refleksje” (rozdz. 6—9 obecnej księgi). Dziecię Emmanuel, jak wynika z dalszego kontekstu — staje się w nim symbolem wierności Boga względem dynastii Dawida i gwarantem, że kiedyś dla królestwa Judy nastaną jaśniejsze dni. W ten sposób proroctwo o Emmanuelu obwieszcza zbawienie, które dokona się w przyszłości. Dalsza redakcja, dokonana już przez uczniów proroka, związała „Refleksje Izajasza” z eschatologicznym utworem Iz 11, 1 mn. (*Wyrośnię różdżka z pnia Jessego...*) nadając w ten sposób proroctwu wyraźniej znaczenie wspaniałej przepowiedni o zbawieniu, które Bóg przy pomocy dynastii dawidowej dokona w czasach ostatecznych. Ten drugi i trzeci sens nadany później proroctwu Emmanuela jest też sensem historycznym.

Zjawisko modyfikowania sensu (tak można by zdefiniować *Überlieferungsgeschichte*) tego tekstu biblijnego nie skończyło się na tym etapie, lecz rozwijało się dalej w miarę, jak rosła księga Izajasza i jak wokół niej pojawiały się inne pisma biblijne nadające już istniejącym partiom Pisma św. nowe odcienie znaczeniowe. Jednym z późniejszych etapów tego zjawiska była interpretacja chrześcijańska, której dokonał Chrystus, jego Apostołowie i pierwotny Kościół. W świetle powyższych uwag, możemy tę ostatnią też traktować jako historyczną.

Pozostaje tu jednak problem, na jakiej podstawie wyróżniać i uważać za miarodajną i ostateczną tę fazę interpretacji historycznej, którą Staremu Testamentowi nadało pierwotne chrześcijaństwo. Odpowiedzi na to pytanie nie można oczekiwać od samej historii „przekazywania”. Zależy ona od tego, jakie stanowisko zajmie się wobec fenomenu Chrystusa, stanowisko wiary czy niewiary? Jest to jednak już zagadnienie wchodzące w zakres teologii fundamentalnej!

Przedstawione tu wywody autora nie oznaczają, że akceptuje on wszystkie dawniejsze techniki „odkrywania” sensu chrześcijańskiego w tekstach starotestamentalnych. Nawet „dowody ze Starego Testamentu”, które spotykamy w Ewangeliach i listach apostoelskich nie wszystkie są prawidłowe. Mimo to nienaruszalna pozostaje główna zasada chrześcijaństwa, że Stary Testament należy interpretować w świetle Nowego. Współczesna biblistyka tę zasadę akceptuje i przy pomocy nowych metod badawczych (chodzi głównie o wspomnianą *Überlieferungsgeschichte*) przystępuje do rozpoczętej dopiero pracy chrześcijańskiego opracowania poszczególnych fragmentów Starego Testamentu.

W ostatnim artykule *Methodenprobleme zu einem christlichen „Traktat über die Juden”*, (s. 214—238) zajmuje się Lohfink zagadnieniem, które jak dotąd nie było przedmiotem częstej refleksji teologów. Chodzi tu o pewne metodyczne uwagi dotyczące nie istniejącego jeszcze traktatu teologicznego o Żydach. Główną trudnością, z jaką będą się musieli uporać twórcy tego traktatu jest sprzeczność między tym co o Żydach współczesnych Jezusowi mówią ewangelie, zwłaszcza ostatnia, a wypowiedziami na ten sam temat pochodzącymi od historyków.

Czwarta ewangelia używa określenia „Żydzi” w sensie pejoratywnym, obwiniając jakby cały naród za ukrzyżowanie Chrystusa, podczas gdy w rzeczywistości sprawy miały się inaczej. Wydaje się więc, że teologia, która w swojej istocie jest wykładem i interpretacją Pisma św. znajdzie się w konflikcie z obiektywnymi stwierdzeniami wiedzy historycznej.

Trudność jest pozorna. Ewangelie w swoim obecnym stanie kryją w sobie potrójną warstwę — słowa samego Chrystusa i opisy z rzeczywistych wydarzeń z życia Chrystusa; modyfikacje, rozszerzenie i pogłębienie tej pierwszej warstwy przez pierwotną gminę chrześcijańską, zgodnie z jej tendencjami i potrzebami żywymi; wreszcie pracę redakcyjną samych ewangelistów.

Wrogie Żydom określenia kryją się na ogół w ostatniej warstwie Ewangelii.

Dzięki bardziej szczegółowej analizie tych wyrażeń okazuje się, że nigdy nie są one w sprzeczności z danymi historycznymi. Tak np. pojęcie „Żydów” w ewangelii św. Jana nie oznacza wszystkich w ogóle Izraelitów. Jest ono tam konkretyzacją „świata”, który nie chce mieć nic wspólnego z Bogiem. Oczywiście, że wielu Żydów z czasów Chrystusa i pierwotnego Kościoła dało powód, by ich narodowe imię zostało użyte jako symbol tej wrogiej Bogu siły. Niemniej nie zawiera się w nim ocena całego narodu jako takiego. Każdy człowiek, o ile zamyka się w sobie i odchodzi od Boga, jest „Żydem” w sensie ewangelii św. Jana.

Książkę N. Lohfinka czyta się z głęboką satysfakcją. Otwiera nowe horyzonty, wprowadza w tajniki nowoczesnej wiedzy biblijnej, przybliża Pismo św. krytycznej umysłowości człowieka współczesnego; fachowców uprawiających egzegezę naukową uczy rzadkiej i trudnej sztuki popularyzowania swojej specjalności. Należałoby życzyć, by znalazło się wydawnictwo, które by tę cenną publikację zechciało udostępnić szerszemu gronu polskich czytelników. Obecnie przygotowuje się tłumaczenia książki Lohfinka we Francji, Hiszpanii, Włoszech, Anglii i USA.