

Józef Wiesław Rosłon

"Unterwegs zur Kirche.
Alttestamentliche Konzeptionen",
wyd. Josef Schreiner,
Freiburg-Basel-Wien 1987 : [recenzja]

Collectanea Theologica 57/3, 195-198

1987

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.

1968. 1969; J. Kegler — M. Augustin, 1984). Na końcu, jak zwykle, wykaz skrótów. Przy ogólnym nastawieniu serii *Die Neue Echtere Bibel* bardziej praktyczno-duszpasterskim, stosunkowo niewielki komentarz zawiera wielkie bogactwo wiadomości nie tylko koniecznych, ale potrzebnych i przydatnych dla wszechstronnego zrozumienia orędzia biblijnego.

o. Józef Wiesław Rosłon OFMConv., Warszawa

Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen, wyd. Josef Schreiner, Freiburg-Basel-Wien 1987, s. 200 (*Quaestiones disputatae*, t. 110).

Jest to praca zbiorowa wydana w serii *Quaestiones disputatae* zapoczątkowanej przez Karla Rahnera i Heinricha Schliera, a wydawanej przez Heinricha Friesa i Rudolfa Schnackenburga. Autorów niniejszej publikacji jest sześciu: Wilhelm Breuning, Hans F. Fuhs, Walter Gross, Frank-Lothar Hosfeld, Norbert Lohfink i Theodor Seidl — jak zostali umieszczeni na karcie tytułowej w porządku alfabetycznym.

Książkę określono jako „gruntowny i prowokacyjny przyczynek do odnowy Kościoła od korzeni. Sobór Watykański II bowiem określił Kościół jako Lud Boży i stwierdził, że jego korzenie tkwią w Starym Testamencie. Autorzy dają tej wypowiedzi egzegetyczno-teologiczne uzasadnienie. Ich analizy wykazują, że w czasie, gdy społeczno-twórcza dynamika Kościoła stawała się coraz bardziej rozstrzygającym kryterium jego wiarygodności, Stary Testament zyskuje znaczenie bardziej wytyczne. W centrum ksiąg Starego Testamentu znajdujemy zmaganie się Izraela z niezgodnością, jaka panuje między porządkiem społecznym wymaganym przez Boga a faktycznie egzystującą społecznością ukształtowaną politycznie. Jako „Lud Boży” Izrael został powołany, by wciąż poszukiwać alternatywnych modeli społecznych, które by spełniały Boży plan społeczności szczęśliwej w życiu. Tu okazuje się znaczenie Starego Testamentu dla autentycznego rozumienia Kościoła. Jako krytyczna siła w każdego rodzaju porządku społecznym Kościół ma przyszłość i zadanie przekazywania obrazu Królestwa Bożego.

Wprowadzenie napisał redaktor książki Josef Schreiner. Książka zawiera referaty zjazdu katolików mówiących po niemiecku w Würzburgu w dniach 2—6 września 1985 r. Ogólną tendencją było określenie co ze Starego Testamentu w dalszym ciągu jest aktualne w Kościele, co przeszło do niego. Profesorowie Norbert Lohfink i Günter Koch w przygotowawczych dyskusjach określili poszczególne tematy i nadali kierunek całemu zjazdowi. Na początek postanowiono dać referat z teologii dogmatycznej, wskazujący na świadomość własną Kościoła w obecnym ujęciu. Skrytykowały się zagadnienia uznane za tematycznie ważne: pojęcie królestwa (panowania) Bożego, lud Boży i państwo, lud Boży i zgromadzenie (gmina), stosunek ludu Bożego do innych narodów oraz przyszły obraz ludu Bożego w Starym Testamencie. Nie starano się dać jakiegokolwiek eklezjologii starotestamentowej, a raczej ukazać poglądy i doświadczenia, które posiadają znaczenie dla formy Kościoła i nauki o Kościele. Stąd też tytuł dzieła *W drodze ku Kościołowi*.

1. Referat wprowadzający *Jak „określa się” Kościół dzisiaj z punktu widzenia dogmatycznego* wygłosił Wilhelm Breuning (Bonn). Zwrócił uwagę weźmie się pojęcie ludu Bożego w Chrystusie oraz subiektywny charakter Kościoła. Zastanawia się, jaki może być wkład Starego Testamentu, gdy pod uwagę weźmie się pojęcie ludu Bożego w Chrystusie oraz subiektywny charakter Kościoła przy jednoczesnym uznawaniu go za podstawowy sakrament (trudność, że Kościół jest podmiotem, a nie przedmiotem jako „znak”). W dwóch kolejnych punktach podnosi dogmatyk pytania, które dotyczą Kościoła jako ludu Bożego oraz Kościoła jako znaku i narzędzia zjednoczenia

z Bogiem i jedności całej ludzkości. Nie stara się pouczać i dawać rozwiązań, chce intrygować, wywołuje szeregiem problemów pytania do dyskusji dla starotestamentowców: czy eklezjologia żyje także z aktualnej tradycji Starego Testamentu? dlaczego mamy mówić raczej o ludzie Bożym niż o „ciele mistycznym” Chrystusa? jak jest ze schematem Congara ujętym jako „zapowiedź i wypełnienie” w świetle tzw. „pośredniej bezpośredniości” (czy raczej „przekazywanej bezpośredniości” — *vermittelte Unmittelbarkeit* — nie wszystko wypełnione jest z przyjściem Jezusa, a ma to związek ze sposobem obecności w Nim „chwały Bożej” i z możliwością naszego zjednoczenia z Nim)? co jest elementem eschatologicznym w życiu chrześcijańskim? Trudność pełnego zrozumienia wprowadza chrystomonizm. Związek Chrystusa z Kościołem ma być ujmowany pneumatologicznie, a nawet trynitarnie i nie wyłącza Starego Testamentu, dzięki teocentryzmowi Jezusa: nasze zjednoczenie z Jezusem jest darem Ojca, który posyła w nasze serce Ducha swego Syna (Ga 4, 4). Mamy tu pneumatologiczny aspekt zjednoczenia z Chrystusem. Dogmatyk stawia następnie pytanie, jak dalece pośrednictwo Chrystusa odpowiada działaniu Boga za pierwszego przymierza, a o ile jest czymś nowym i powiększającym różnicę. Stary Testament jest historią kolejnych pośrednictw zmierzających do „przekazywanej bezpośredniości”, jest drogą ku zjednoczeniu z Bogiem, „eschatologią powstającą”, ciągłym urzeczywistnianiem ludu Bożego, by stał się „Bożą własnością” (Wj 19, 6). Teocentryczność Jezusa pozostaje skierowana na stawianie się ludu Bożego. Duch Boży — działająca miłość — nie ma końca, pozostaje wciąż niezastąpiona.

Zastanawiając się nad Kościołem jako znakiem i narzędziem zjednoczenia z Bogiem, a zarazem i jedności międzyludzkiej, porusza autor sprawę odpowiedzialności własnej Kościoła za oddziaływanie Boże przez niego jako przez znak zbawczy oraz występowania Kościoła jako społeczności „kontrastowej” w stosunku do innych grup społecznych. Konkretny problem narzuca teologia wyzwolenia: jaki ma być stosunek Kościoła do królestwa Bożego już tu na ziemi? Autor przytacza i omawia wypowiedzi Gerharda i Norberta Lohfinka o formach panowania i przemocy w relacji do Kościoła. Stawia też pytanie, czy i w jakiej mierze Kościół wykorzystuje doświadczenia ludu Bożego ze Starego Testamentu, urzeczywistniającego w bardzo różnych formach bytu społecznego i państwowego swoje zadanie królestwa Bożego czy królestwa Jahwe wśród ludów pogańskich w wolności i w niewoli.

2. *Pojęcie królestwa Bożego z punktu widzenia Starego Testamentu* ukazał Norbert Lohfink (Frankfurt a. M.) w bardzo obszernym referacie. Wyszedł od słów wypowiedzianych jeszcze w 1902 r. przez Alfreda Loisy'ego przeciwko Adolfowi v. Harnackowi, że „Jezus głosił królestwo Boże, a nastał Kościół!”. Dzisiaj chętnie nadaje się temu powiedzeniu sens przeciwny i usiłuje się uzasadnić, że w pojęciu *malchut* nie mieszczą się ani osoby rządzone, ani terytorium, a również i określenia *basileia tou Theou* jest tylko „dynamicznym pojęciem” o treści czysto religijnej bez refleksów politycznych. Spotykamy to nawet w definicji R. Schnackenburga. Tymczasem Loisy'emu chodziło właśnie o zaznaczenie ciągłości pomiędzy głoszonym przez Jezusa królestwem Bożym a Kościołem jako instytucją. Na drugim planie współczesnych tendencji kryje się chęć uzasadnienia, że *basileia tou Theou* to zgoła coś innego niż *ekklesia*, która jest wartością społeczną i posiada elementy terytorialne. N. Lohfink przechodzi kolejne etapy głoszonego przez Jezusa królestwa Bożego, jakie treści wiązano w nich z pojęciem królestwa Bożego, królowania Jahwe czy też Jahwe jako króla, jaka korelacja zachodziła między konkretną sytuacją społeczno-polityczną a używaniem tych określeń odnośnie Boga. Doprowadza sprawę do księgi Daniela i pokazuje, że istnieje ciągłość między zapowiedzią Jezusa o bliskości królestwa Bożego, troską o zebranie rozproszonych Izraela i „Kościołem”, który wyrósł po Jego śmierci i zmartwychwstaniu z opowiadania się za Nim lub przeciwko Niemu. Loisy miał

rację, myśląc o ciągłości w wymiarach społecznych królestwa Bożego zapowiadanego i Kościoła.

3. *Nadzieja Izraela na odnowę państwa* — w ujęciu Waltera Grossa z Tubingi. O państwie mówią teksty przedstawiające Izraela pod władzą królów. Autor nie bierze pod uwagę dzieła deuteronomistycznego ani też wypowiedzi o przyszłym zbawczym królu. W pozostałych tekstach oceniających pozytywnie instytucję królewską i przyszłe jej funkcje w narodzie i ludzie Jahwe nie ma co prawda jednolitej koncepcji, ale zasługuje na uwagę nadzieja na odbudowę państwowości Izraela. Autor dokładnie analizuje podstawowe Pismo kapłańskie (P^ś, następnie Jr 23, 5—6; 33, 14—26; oraz Ez 34, 23—24 i Ez 37, 22. 24—25. Wymienione i w osobnych punktach omówione teksty powyższe mają postać bezwarunkowych obietnic, pochodzą z różnych wieków, nie mają częściowo wzajemnych związków literackich ani terminologicznych, ale wszystkie wyrażają nadzieje, że Jahwe chce, by w przyszłości państwo Izrael istniał w swym kraju jako państwo. Jeśli 'am JHWH ma być uznawany przez *gojim* (narody) jako *goj* (naród), nie może pozostawać wśród nich w rozproszeniu, lecz musi mieć własne terytorium i uznanie międzynarodowe jako byt państwowy. Jahwe to uczyni, dając mu króla. Nie wszystkie teksty kładą nacisk na identyczność tego króla, ale jeśli go bliżej określają, ma to być król z dynastii Dawida. Jako państwo 'am JHWH nie różni się od innych narodów sąsiednich politycznie, ale różni się przez swój sposób życia i stosunek do Boga. Autor zwraca uwagę, że nawet prorocy, krytykujący ostro błędy i kryzys społeczno-religijny, zwłaszcza od VIII w., nie krytykowali samej państwowości jako takiej. Dlatego też nowy społeczny porządek sprawiedliwy mógł być pomyślany równie dobrze w powiązaniu z królestwem, jak i bez niego.

4. *Lud Boży jako „zgrupowanie”* omawia Frank-Lothar Hossfeld (Bonn) jako zagadnienie socjologiczne: czy połączenie pojęć „lud Boży” i „zebranie”, „zgrupowanie” jest samo przez się zrozumiałe oraz czy, jak uważają systematycy, starotestamentowy lud Boży i nowotestamentowy Kościół tworzą ciągłą linię rozwojową. Starotestamentowcy uważają, że zmienił się podmiot „lud Boży”, gdy nastąpiło w VI w. przejście od państwa do gminy wokół świątyni jerozolimskiej. Autor zwraca uwagę na badania socjologów religii, którzy wskazują na dokonane po niewoli zmiany wewnętrznej struktury Izraela, jak dowartościowanie rodziny jako podstawowej grupy i wzmocnienie władzy kapłańskiej, zmiany wobec własnej tradycji, jak przywiązanie do Tory i pism prorockich oraz większe egzekwowanie przepisów kultycznych. Szczególnie analizuje autor przesunięcie akcentów w księdze Powtórzonego Prawa do pobożności rodzinnej ludu Izraela na strukturę gminy, co jest nawrotem do ustroju przedpaństwowego, oraz szczególną „eklezjologię” podstawowego Pisma kapłańskiego (P^ś, w którym Izrael jest traktowany jako gmina względnie kościół ożywiony kultem.

Tak zatem o wzorach spokrewnionych z kościołem w Nowym Testamencie można mówić dopiero w oparciu o Pwt i P^ś. Tu następuje nowe ujmowanie całościowe Izraela jako gminy Bożej, dla której spisane Prawo i kult stają się ośrodkiem życia. Struktury tworzą się pomału i to nie jako odnowienie poprzednich państwowych instytucji, lecz raczej na wzór stadium przedpaństwowego lub w oparciu o modele kapłańsko-prorockie.

5. *Święty lud Boży* — przedstawił Hans F. Fuhs (Würzburg), ukazując, w jaki sposób Izrael i Kościół wypowiadają się o świętości ludu Bożego ujętej w formule 'am qadosz. Przedstawione są cztery grupy tekstów, jakby w czterech rozdziałach (tylko rzymskimi punktami oznaczonych). Do pierwszej należą najstarsze teksty z tradycji deuteronomicznej: Pwt 26, 19; Pwt 7, 1—6 (przemyslenie wypowiedzi Wj 34, 11—16 i 23, 20—33 w sytuacji powygnaniowej) — o relacjach między Jahwe i wybranym Izraelem opartych na wierności obietnicom; Pwt 14, 22 i 28, 9, zależne od 7, 6 i 14, 2 (26, 19) —

tylko Pwt mówi o 'am qadosz, paralelę może być Jr 2, 3 i może inspirowała myśl o „świętym posiadaniu” i „pierwocinach zniwa Jahwe” ujęcie Izraela jako ludu świętego w Pwt. 'Am jako określenie Izraela wyraża w Pwt szczególnie stosunek do JHWH w odróżnieniu od innych narodów zwanych *gojím*. Określenie *qadosz* dodaje akcentu całkowitego oddania do dyspozycji Bożej w istnieniu i działaniu tylko z wolnego wyboru i przyrzeczenia. Żądanie posłuszeństwa i zachowywania Prawa nie jest warunkiem, lecz wynikiem. Wysubtelniony jest zmysł równości i braterstwa w łonie narodu i wobec innych ludzi, cudzoziemców. Druga grupa obejmuje tekst Wj 19, 3b—6 (7—8), bardzo charakterystyczny, z wyrażeniem *goj qadosz, segulla i mamlechet kohanim*. Wskazuje się na związki z teologią deuteronomiczno-wygnaniową i Trytoizajaszem (Iz 61, 6; 66, 18. 21). Tekst pięknie wykorzystany teologicznie w 1 P 2, 9. Trzecia grupa to wypowiedzi z Prawa świętości (H) jak Kpł 19, 2; 21, 8, a najstarsze miejsca o świętości Jahwe (1 Sm 6, 20; Iz 6; Kpł 10, 3 i in.) wiążą się z objawieniem *kebod JHWH* i imienia Bożego — wielki Król, żądający czci, który wyprowadził Izraela z Egiptu. Żądanie świętości od Izraela w Kpł 20, 7 n.; 28, 20 nn. opiera się o słowo *hibdil* (hif.) — oddzielił, wyodrębnił i wiąże się z wyprowadzeniem z niewoli egipskiej. Odnosi się do unikania sfery nieczystości, zachowania kultycznych tabu, świąt, norm seksualnych i stworzenia porządku społecznego. Izrael nie spełnił tego, jak widać z zakończenia Kodeksu świętości (Kpł 26) — aluzja do katastrofy w 587 r. — jednak Jahwe gotuje w swej wierności i zmiłowaniu nową przyszłość. Punkt czwarty odnosi się do świętości nowego ludu Bożego, przedstawionej w oparciu o *Lumen gentium* z cytowaniem fragmentów z rozdz. 2 (o ludzie Bożym), art. 9. 11. 12. 13 i z rozdz. 5 (o powszechnym wezwaniu do świętości w Kościele), art. 39. 40. 41.

6. *Lud Boży i jego przyszłość według wypowiedzi Księgi Daniela* — przedstawił Theodor Seidl z Monachium. Na koniec zostawiono tę księgę bo właśnie z niej spodziewać się można, że otrzymamy obraz społeczności z czasów po niewoli i o zabarwieniu apokaliptycznym, prospekt eklezjologii w wizji kończącej Stary Testament. Autor omawia najpierw pojęcie „Izraela” w trzech różnych warstwach księgi, mianowicie w najstarszych aramejskich opowiadaniach o Danielu i trzech towarzyszach (1, 6; 2, 17. 49; 3 nn.), w aramejskiej księdze Daniela i w machabejskiej części księgi, by z kolei więcej uwagi i miejsca poświęcić jego przeszłości, teraźniejszości i przyszłości w wypowiedziach z Dn 9. Cały Izrael z rozproszenia odnajdzie się w nowym wieku w królestwie należącym do Boga i kierowanym przez „świętych”, gdy uzna i wyzna dzieje swej długiej winy. Wspólna jest tradycja Daniela aramejskiego i hebrajskiego: przyszłość Izraela czy to w ujęciu partykularystycznym jak w rozdz. 11 i 12, czy uniwersalistycznym, jak w rozdz. 9, nie nawiązuje do odrestaurowania kultu jerozolimskiego i gminy kultowej, ale kieruje się ku nowej eschatologicznej rzeczywistości i społeczności w nowym wieku (eonie), która będzie darem Pana, ale pozostaje nieopisana bliżej i nieokreślona. Jedno o niej da się z całą pewnością powiedzieć: w niej rządzą już nie ludzcy przedstawiciele władzy, lecz sam „Bóg nieba”, władca państwa, która trwać będzie po wszystkie wieki (Dn 2, 44). Co do wykładni „Syna Człowieczego” i „Świętych Najwyższego” autor przekazuje najnowsze dyskusje i uważa, że nie ma jednomyślnego zdania, ale bierze obecnie według K. Kocha górę przekonanie, że w Synu Człowieczym trzeba widzieć jednostkową postać, natomiast „świętych” brać należy zbiorowo i oznaczają być może istoty niebieskie (dwór Boży, aniołowie), nie ludzi.

Nadmienić trzeba na koniec, że liczne i obszerne przypisy wprowadzają czytelnika w aktualne dyskusje naukowe i przekazują cenne wiadomości z zakresu najnowszej literatury do szczegółowych zagadnień poruszanych w tekście.

o. Józef Wiesław Roston OFMConv., Warszawa