

Julian Warzecha

"In Search of Ancient Israel", P.R. Davies, Sheffield 1992 : [recenzja]

Studia Theologica Varsaviensia 32/2, 273-277

1994

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.

Dzięki licznym walorom, a zwłaszcza poprzez wymiar kontekstualny i ekumeniczny teologia fundamentalna uprawiana przez ks. Hansa Waldenfelsa staje się teologią otwartą na współczesny świat, prawdziwie misyjną. Nie ma nic wspólnego z postawą integrystycznego *katolickiego getta*, z mentalnością *oblężonej twierdzy*, która podejmuje walkę ze wszystkim co w świecie, zamiast oferować temu światu orędzie zbawienia.

Ks. Hans Waldenfels został dnia 8 grudnia 1993 r. uhonorowany doktoratem *honoris causa* Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Ale zaszczyt służy także na naszą uczelnię, że właśnie taki autor współpracuje z naszą uczelnią i znalazł się w gronie jej laureatów.

Józef Krasieński

P.R. Davies, *In Search of Ancient Israel (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 148)*, Sheffield 1992 (Sheffield Academic Press), s. 172.

Wymieniona w tytule seria naukowa, wydawana przez Uniwersytet w Sheffield, zajmuje się szczególnie polem, jakie rozpościera się między Biblią a historią i archeologią. Może więc zainteresować nie tylko biblistę. Odnacza się ona rzetelnością badań i śmiałością poszukiwań.

Autor t. 148, P.R. Davies jest zawodowym historykiem, interesującym się początkami (i nie tylko) Izraela. Pytając o *dawny Izrael* stosuje on metody właściwe pracy historyka. Nie chce więc pisać jeszcze jednej historii *dawnego Izraela*. Tego rodzaju bowiem *historie grzeszą* – według niego – tym, iż nie mają należytego dystansu do tego, co o początkach tego Izraela mówi Biblia.

Zauważa on w związku z tym trzy pojęcia Izraela: literackie (biblijne), historyczne (mieszkańcy Północnej Palestyny w epoce Żelaza) i *dawny Izrael*, skonstruowany z dwu poprzednich (monarchia zjednoczona i to, co ją poprzedza). Już z tego wyczenia widać, że autor stawia problem, czy taki *dawny Izrael* istniał. Bibliści zajmujący się dziejami tego *Izraela* przyjmowali jego istnienie za fakt nie wymagający dowodu. Rozumowanie było tu proste: Skoro mówi o nim Biblia, to znaczy, iż on istniał. Dla historyka nie jest to jednak oczywiste. Historyk bada najpierw źródła – na ile są wiarygodne i ścisłe.

W przypadku opowiadań biblijnych o początkach Izraela mamy do czynienia z literaturą. Ta zaś nie musi koniecznie opowiadać o faktach historycznych, a na pewno nie czyni tego zwykle we wszystkich szczegółach. Badania przeprowadzone nad literaturą w ostatnich dziesięcioleciach nauczyły nas tu pewnej ostrożności. Trzeba bowiem pytać nie tylko o to, co jest opowiedziane, ale i o to, dlaczego to jest opowiedziane. Inaczej mówiąc, należy brać pod uwagę ideologiczny wymiar literatury, w tym także opowiadań biblijnych o początkach Izraela. W związku z tym autor postuluje bardziej krytyczne badanie opowiadań biblijnych. Według niego bowiem bibliści przyjmowali zbyt łatwo fakt, iż to właśnie ów *dawny Izrael* – jako społeczność

– jest twórcą Biblii. W rzeczywistości, społeczności nie piszą literatury, lecz czynią to jednostki w ramach określonych grup, a czynią to zawsze dla pewnych racji. Dla niego fundamentalne pytanie brzmi: Skąd przyszła literatura biblijna, kto i dlaczego ją napisał. Widać więc, że interesują go przede wszystkim społeczne i ideologiczne uwarunkowania przekazów biblijnych. Odróżnia on także (przynajmniej hipotetycznie) stworzenie literatury biblijnej od uczynienia z niej pewnej całości, religijnego systemu, czyli Pisma (Biblii). Takie jest mniej więcej metodologiczne *credo* autora, wyłożone przez niego z pierwszym rozdziale pracy.

Właściwe i konkretne dociekania znajdują się w dalszych ośmiu rozdziałach.

Dawny Izrael jest według autora tworem biblistów. Pyta on więc w rozdziale drugim, jak powstała taka konstrukcja. Stwierdza najpierw dość powszechne wątpliwości co do wartości historycznej opowiadań o patriarchach. Trudno też, według niego, traktować wydarzenia wyjścia z Egiptu, pobytu na pustyni i czasu Sędziów jako kolejne epoki. Następstwem takich wątpliwości było, iż o ile pisane dawniej *historie Izraela* zaczynano od jego osiedlenia się w Kanaanie, to później od czasów Saula, Dawida czy nawet Omriego. Pominięcie tego, co poprzedza umownie przyjęty początek, ma wpływ na tożsamość Izraela: To już nie jest ten Izrael, który ma swoją prehistorię opowiedzianą w Biblii. Autor nie twierdzi, iż trzeba podważyć wszystko w opowiadaniach o początkach Izraela. Twierdzi jednak, że niektóre szczegóły opowiadań, które mają historyczną wartość, nie decydują tym samym o historyczności całych opowiadań.

Jako przykład podaje tu najazd Sennacheryba na Judę, opowiedziany w Biblii i w przekazach asyryjskich. Z punktu widzenia asyryjskiego jest ów najazd surową karą za bunt wasala, doprowadzającą do tego, iż ten nie może już skutecznie się sprzeciwić. Z pozycji autora biblijnego natomiast oznacza on zwycięstwo Jahwe, który obronił Syjon i dynastię Dawida. Podobnie ideologicznie jest, zdaniem autora, zbarwiona biblijna relacja o niewoli.

P.R. D a v e s posądza więc biblistów o błędne koło: Przyjmują oni, według niego, istnienie dawnego Izraela, a następnie na podstawie opowiadań, które są jego dziełem, odtwarzają szczegóły z jego życia. Winą za taki stan rzeczy obarcza autor zbyt jednostronnie stosowane metody (historia form i historia redakcji). Nie radzą one sobie bowiem z większymi kompleksami literackimi.

Poza tym *dawny Izrael* jest tworem teologicznym. Świadczy o tym, jego zdaniem, zamienne używanie w biblistyce pojęć *społeczność* i *wspólnota*. Nie jest on przeciwny teologii, ale przeciwny jej monopolowi w biblistyce, zwłaszcza zaś w historii.

Tak, jak nie jest czymś oczywistym ów *dawny Izrael*, tak – według autora – nie jest oczywista sama nazwa *Izrael*. Nie można jej używać niefrasobliwie – bez dalszych uściśleń. Tą właśnie kwestią zajmuje się autor w rozdziale trzecim. Sama Biblia używa nazwy *Izrael* wieloznacznie. Autor pyta następnie o stosunek pojęć *Izrael* i *Kananejczycy*. Tradycyjnie łatwo się je odróżnia. Dla autora jednak nie ma tu realnego kryterium odróżnienia. Dzieje się tak m.in. z powodu wieloznaczności nazwy *Izrael*. W świetle naszej obecnej wiedzy o początkach Izraela trzeba więc, zdaniem autora, pytać, jakiego rodzaju Kananejczykami są Izraelici.

Po określeniu swego stosunku do *Izraela* dawnego i biblijnego autor zajmuje się historycznym Izraelem (rozdz. IV). Pyta więc, kogo rzeczywiście ta nazwa dotyczy. Opowiada się przy tym zasadniczo za rozłącznym traktowaniem danych biblijnych i pozabiblijnych. Literatura biblijna nie może, jego zdaniem, weryfikować sama siebie. W takim bowiem podejściu wpadamy w błędne koło. Omawia więc autor najpierw pozabiblijne wzmianki o Izraelu (Stela Merneptaha, inskrypcja Salmanassara III i Stela Meszy). Z tych inskrypcji oraz z badań archeologicznych wyprowadza dwa wnioski: 1) Pierwotny Izrael jest pewną strukturą, której dopiero monarchia nadaje zasadę organizacji; 2) ewolucja tej społeczności ku monarchii jest regularnym procesem, poruszonym głównie wewnętrznymi przyczynami. To już jest, według autora, historia owego historycznego Izraela lub przynajmniej jego prehistoria. Sama nazwa *Izrael* mogła powstać jako nazwa tej pierwotnej społeczności, której nie da się wszakże określić etnicznie ani geograficznie.

Autor dochodzi więc do wniosku, iż faktycznym historycznym Izraelem było Królestwo Północne. A co z Judą? Przecież Biblia i do niej odnosi nazwę *Izrael*. Problem jednak polega na tym, iż takie znaczenie tej nazwy nie jest znane nigdzie poza Biblią. Podobnie jest też z odnośnieniem jej do państwa (mówimy nieraz *imperium*) Dawida i Salomona. Nie możemy, twierdzi P.R. Davies, odtworzyć granic królestwa Izraela. Poważne trudności są też z przyjęciem Jerozolimy jako centrum *imperium* Dawida. Juda zaś, zdaniem autora, jest tworem późniejszym od Izraela, z którym mogła ona mieć jakieś związki. W oparciu o nie czuła się później spadkobiercą Izraela i przybrała nazwę *Izrael*. W związku z tym opowiadania o zdobyciu Kanaanu, o Saulu i Dawidzie oraz o monarchii podzielonej odwracają faktyczny porządek rzeczy. Ten wniosek autora jest jednym z jego najbardziej radykalnych stwierdzeń. Nie jest jednak wystarczająco uzasadniony.

W opisie religii tego Izraela warto odnotować możliwość wielu świątyń oraz – wynikający z dotychczasowego rozumowania – wniosek o zależności religijnej Judy i Jerozolimy od Samarii (!).

W rozdziale piątym autor powraca do kwestii biblijnego Izraela, pytając tym razem o jego kontekst społeczny. Gdzie to imię przetrwało? Do r. 722 w Północnym Królestwie, a potem na jego terenie, gdzie ośrodkiem kultu Jahwe pozostała nadal Samaria. Mogło imię *Izrael* trwać również w Judzie (przynieśli je przybysze z Izraela), jak też wśród wygnańców – w różnych miejscach.

W związku z tym autor przypomina, iż przebieg niewoli i odbudowy wyglądał nieco inaczej niż to podają przekazy biblijne – przynajmniej z punktu widzenia najpierw Babilończyków, a później Persów. Ci ostatni reorganizowali swoje imperium, stosując trzy zasady: 1) Ponowne osiedlenie ludów; 2) założenie nowych osiedli; 3) odbudowa, budowa świątyń, a czasem też wprowadzanie kodeksów prawnych. (Trudno też sobie wyobrazić tak intensywne spisywanie tradycji w niewoli, jak to się zwykle przyjmuje).

Mieszkańcy Judy po r. 538 byli dość zróżnicowani etnicznie, społecznie i politycznie. Ich obraz biblijny jest więc znacznie wyidealizowany i zideologizowany. W tym właśnie okresie powstaje wiele z biblijnej literatury. Prawdopodobnie wtedy spisywane są przekazy o patriarchach, o wyjściu i zajęciu Kanaanu, odbijające roszczenia Judy

do tego terenu i wewnętrzne napięcia oraz rywalizacje z Samarią. Tej właśnie małej Judzie bliska i droga była nazwa *Izrael*, będąca wyrazem jej aspiracji i roszczeń. Ta społeczność dopiero wytworzyła *biblijnego Izraela*.

Taki jest pogląd autora książki o powstaniu Izraela, jaki mamy w Biblii. Pozostaje jeszcze kwestia, kto i gdzie napisał biblijną literaturę (r. VI). Wpierw jednak podaje autor swoje uwagi o konieczności pewnych korekt w pojęciu kanonu. Według niego, nie można zakładać idei kanonu przed spisaniem kanonu (?). Poza tym podważa dość mocno (częściowo chyba słusznie) sposób datowania zapisów na podstawie stadium rozwojowego języka. Są bowiem liczne przypadki, że dawna postać języka potrafi przetrwać w pewnych środowiskach.

Autorami biblijnej literatury zaś są, zdaniem autora, skrybowie (tworzący pewne szkoły), którzy byli profesjonalnymi pisarzami i reprezentantami pewnych grup społecznych. Trzeba też pytać o odbiorców tej literatury, którymi, według D a v i e s a, nie było całe społeczeństwo, lecz jego elity (większość nie umiała czytać).

Sporządzenie biblijnej literatury przypisuje więc autor skrybom, działającym w łączności z dworem i świątynią. Z kolei pyta o to, jak i dlaczego została spisana ta literatura (r. VII). Twierdzi on, iż służyła ona głównie tożsamości społeczności powygnaniowej. Ponieważ ta społeczność była dość zróżnicowana, równie zróżnicowana i pluralistyczna jest jej literatura. Inaczej bowiem rozumieeli przekazy tradycji tubylcy, a inaczej przybysze. Już sam Pięćoksiąg i Pierwsi Prorocy odbijają te zróżnicowane interpretacje.

Skrybowie tworzyli szkoły, które miały odmienne orientacje (np. prawnicze, prorockie, kapłańskie). Ich rola nie polegała tylko na kopiowaniu, ale na komponowaniu, redagowaniu, uzupełnianiu itp. Ich pisma nie oddawały początkowo narodowej tradycji, gdyż – według ustaleń autora – nie było *dawnego Izraela*, lecz ją tworzyły. Jest to szokujące stwierdzenie, ale w sposobie rozumowania autora logiczne.

Tworzona stopniowo literatura biblijna nie od razu miała powszechną cześć i religijne znaczenie. To się stało dopiero stosunkowo późno (r. VIII). Późno też wytworzyła się, zdaniem autora, świadomość, iż stanowią one całość – kanon. Był to długi proces. Pojęcie kanonu było długo dość płynne. Autor przytacza tu bogaty materiał dowodowy, stwierdzający taki stan rzeczy. Duże znaczenie, jego zdaniem, w ustalaniu kanonu miał okres hasmonejski.

W tym też okresie szczególnie użyteczny był obraz *dawnego Izraela*, który zaczął się kształtować po niewoli (r. IX). Paradoksalnie duże znaczenie dla utwierdzenia tożsamości kulturowej i religijnej w okresie hasmonejskim miała przymusowa hellenizacja, wszczęta przez Antiocha IV. Pozytywnie zaś wielką rolę odegrała biblioteka, założona przez Hasmonejczyków przy świątyni. Stanowiła ona decydujący moment w ustaleniu kanonu i ortodoksji. Równocześnie zbiór ksiąg biblijnych stanowił część konstytucji *Izraela* w hellenistycznej Judzie.

Książka kończy się bibliografią oraz wykazem autorów i źródeł.

Nie jest to łatwa lektura. Podważa bowiem wiele spraw, uważanych dotąd niemal powszechnie za pewniki. To jednak jest równocześnie jej dużą zaletą. Choć można się nie zgadzać z niektórymi tezami i wnioskami autora, nie można im jednak odmówić

pewnej racji. Zmusza więc ta książka do rewizji i uściśleń, zarówno metodologicznych, jak i treściowych. Jest w niej jednak trochę niejasności. Gdy np. autor zarzuca biblistom przekonanie, iż *dawny Izrael* napisał literaturę biblijną (tego nikt rozsądny nie twierdzi), ma na myśli nie tyle okres monarchii zjednoczonej (czy jeszcze wcześniejszy), lecz fakt, iż zbiór tych pism jako wyraz przekonań całej społeczności jest sprawą bardzo późną.

Recenzowana książka odda duże usługi uczonym zajmującym się historią Izraela. Sporo ciekawych przemyśleń może też dostarczyć egzegetom i tym, którzy zajmują się zagadnieniami introdukcyjnymi, zwłaszcza kanonem.

Julian Warzecha

Eberhard S c h o c k e n h o f f – Peter W a l t e r (red.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Festschrift für Bischof Walter Kasper*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993, 334 s.

Dnia 5 marca 1993 roku biskup Walter K a s p e r obchodził swoje 60 urodziny. Z tej okazji grono kolegów i uczniów przygotowało księgę pamiątkową dla uczczenia zasług jubilata. Zwyczaj ten jest niezwykle popularny w środowiskach akademickich, zwłaszcza w krajach języka niemieckiego i ma długoletnią, znakomitą tradycję. Z reguły powstają znaczące pozycje naukowe, przez dłuższy czas cytowane i omawiane w pracach naukowych z danej dziedziny.

Biskup Walter K a s p e r należy do tych współczesnych teologów, którzy swoją teologię rozwinęli przede wszystkim po II Soborze Watykańskim. Urodzony w roku 1933 w Heidenheim/Brenz, Walter K a s p e r został wyświęcony na kapłana w Tübingen, po ukończeniu studium filozofii i teologii. Doktorat z teologii uzyskał on w roku 1961, na podstawie pracy *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*. Habilitację uzyskał w roku 1964. W latach 1964-1970 był profesorem zwyczajnym dogmatyki w Münster, a od roku 1970 – w Tübingen.

Walter K a s p e r jest uczniem J. R. G e i s e l m a n n a, który wprowadził go w ducha Szkoły Tybindzkiej. Istotną cechą tej Szkoły było rozumienie teologii spekulatywnej w perspektywie myślenia historycznego. Umożliwiło to przejście przyszej metafizyki w metahistorię. J. R. G e i s e l m a n n wprowadził K a s p e r a szczególnie w myśl teologiczną J.A. M ö h l e r a, u którego K a s p e r dostrzegł stosunkowo wcześniej problem antropologii. Dla K a s p e r a istotnym staje się Möhlerowskie pojęcie Kościoła oraz rozumienie tradycji, ważne dla teologicznej metody K a s p e r a. W ramach prac seminaryjnych K a s p e r zajmował się również myślą św. T o m a s z a z Akwinu, z którą od samego początku czuł się związany i która staje mu coraz bliższa, zwłaszcza w pracach późniejszych. Dysertacja doktorska K a s p e r a ukazuje wpływ Szkoły Tybindzkiej na poglądy Szkoły Rzymskiej i bezpośrednio na prace Vaticanum I. W swojej pracy habilitacyjnej (1964, Tübingen): *Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings* prezentuje