

POŻYTEK, JAKI CZERPIE WIARA CHRZEŚCIJAŃSKA Z NOWOCZESNEJ INTERPRETACJI PISMA ŚWIĘTEGO

Dziś wiele mówi się na temat niewątpliwego fenomenu „zaniku wiary” i podaje się różnorodne przyczyny tego zanikania. Tak wśród kleru jak i wśród laików coraz częściej można usłyszeć opinię, że jedną z głównych przyczyn zaniku wiary musi być nowsza egzegeza ze swą metodą historyczno-krytyczną. Należałoby prześledzić tę opinię w metodycznie poprawny sposób. Nie należy do zagadnienia to, że ludzie, którzy z trudem wytrzymują napięcie zachodzące między nauką egzegezą a tradycyjnym głoszeniem nauki oraz dokonują wyboru stosownie do alternatywy „albo-albo”, są w różnym wieku. Nie wiemy, jak liczne i jakie inne motywy wchodziły jeszcze w grę przy ich decyzji. Ale nawet gdybyśmy to wiedzieli, to i tak wciąż stałoby przed nami owe fundamentalne pytanie: czy nowoczesna interpretacja Pisma św. sama z siebie może być szkodliwa dla wiary chrześcijańskiej?

Na tym miejscu powinno się przeprowadzić refleksję nad istotnym stosunkiem zachodzącym pomiędzy Pismem, Tradycją a Kościołem. Problem ten nie został jeszcze wyjaśniony teologicznie w każdym szczególe. Jedno jest jednak przede wszystkim jasne: również „Kościół nauczający” tak dalece należy do „Kościoła słuchającego”, że musi — przed jakimkolwiek nauczaniem — słuchać biblijnego Objawienia oraz występować jako sługa Słowa Bożego, a nie jako jego pan¹. Oczywiście, powstaje przy tym pytanie: jakie znaczenie miało pierwotnie słowo Pisma św., przekazane przez wspólnotę wierzących — czyli przez Kościół? Punktem wyjściowym każdego nauczania i wszelkiego przepowiadania musi być i winien pozostać tzw. sens literalny. Jednakże powinno się rozważyć, co następuje: niektórzy poeci, np. Goethe, wyraźnie stwierdzają że każdy napisany tekst zawiera pewien wymiar głębi, który przekracza aktualną świadomość autora. Tak więc już z tego względu nie powinno się — co zdarza się, niestety, często egzegetom — odrzucać tezy, że literalny sens biblijny mógłby być zasadniczo otwarty na jakieś „wypełnienie” mające miejsce w nowym horyzoncie rozumienia². W samym Piśmie św. można zna-

¹ Por. *Vaticanum II, Dei verbum II, 10.*

² Zdanie Józefa Blanka: *Sensus plenior*, który niekiedy musi stać się kozłem ofiarnym takiej problematycznej egzegezy, jest mistyfikacją kom-

leżć przekonujące przykłady „relektury” („ponownego odczytania” w nowej historycznej sytuacji) oraz „transpozycji” (na nowy, wyższy poziom).

Egzegeci, stosownie do swej misji, w każdym przypadku troszczą się przede wszystkim o sens literalny, to znaczy o to, jak autor i jemu współcześni zrozumieli dany tekst. Właśnie wierzący egzegeta, który przekonany jest o „inkarnacji” boskiej myśli w ludzkim słowie Pisma św., musi bardziej mieć na uwadze to Słowo „wcielone” i własną opinię podporządkować jego wypowiedzi. To, co ono oznajmi, może być określone za pomocą metod stosowanych również wobec tekstów literackich, to znaczy, że dany tekst może być zbadany krytycznie od strony jego treści, formy, gatunku, szaty literackiej, tradycji, redakcji oraz myśli przewodniej. Tymi metodycznymi drogami charakteryzuje się nowsza i najnowsza egzegeza. Współcześnie podejmowane są próby wykorzystania przy rozpatrywaniu tekstów biblijnych metod nowoczesnej lingwistyki, jednakże bez przekonujących rezultatów. W ogóle należy rzetelnie zwrócić uwagę na to, że nowoczesne metody hermeneutyczne bynajmniej nie prowadzą w każdym przypadku do ugruntowanych przekonań. Deifikacja metody historyczno-krytycznej jest po prostu czynieniem sobie bożka, ofiarą którego nie powinno padać to, co chce uchodzić za „krytyczne”. Kto chociażby tylko trochę zna dzisiejszą bardzo bogatą literaturę biblijną, ten wie na przykładzie wielu przypadków, że różni autorzy nie dochodzą do takich samych rozwiązań albo przynajmniej nie osiągają tego samego stopnia pewności.

Pomimo wszelkiej wskazanej przezorności w obliczu zuchwałej oceny siebie, wbrew wszelkiemu potępieniu dzisiejszej egzegezy naukowej, jest do utrzymania stwierdzenie, że z egzegezy tej — patrząc całościowo — płynie pewien pożytek dla wiary chrześcijańskiej i to pod dwoma względami: a) uwalnia ona wiarę od niszczących ją hipotek; b) w wielu wypadkach potrafi ona postawić w nowym świetle tradycyjne dogmaty. Oba względy wymagają przytoczenia pewnych konkretów.

A. Ociążenie wiary za pomocą nowoczesnej interpretacji Pisma św.

1. Również w Kościele katolickim przyzwyczajono się do wyciągania wniosku z charakteru natchnienia i do czytania oraz ro-

promitującą tę teologię dokonującą w pojedynkę takich operacji” — jest za bardzo ryczałtowe oraz wskazując na nadużycia za szybko likwiduje sam problem.

zumienia Biblii jako swoistego katechizmu, tzn. jako pewnego następstwa „zdań prawdziwych”. Z pewnością nie wystarczy sobie tylko uświadomić, że na ogół mamy tu do czynienia z dwoma fundamentalnie różnymi od siebie gatunkami literackimi, jak również i to, że w Piśmie św. znajduje się nadzwyczaj wielka liczba gatunków literackich. Gruby raster: „proza”, „poezja”, który wprowadzie znano od dawna, ale wykorzystano w nikłym zaledwie stopniu, jest w obliczu różnorodności form biblijnego tekstu zupełnie niewystarczający. Dla interpretacji biblijnego tekstu również i to pozostaje rzeczą bezsprzeczną, że tekst tylko wtedy może być właściwie wyłożony, gdy został określony — przynajmniej w przybliżeniu — jego gatunek (zwany także „rodzajem” czy też „formą”). Dlatego też i wszyscy wierzący nie powinni w końcu posuwać się zbyt daleko i mówić wciąż o interpretacji „dosłownej” czy też „dowolnej”, jak również nie powinni łączyć z tym nawet klasyfikacji. Jest rzeczą konieczną, by w tej dziedzinie zapadły do serca słowa Karola Rahnera: „Nie powinno się mówić w ten sposób, że wcześniej w starożytnej egzegezie dosłownie brano przekaz Księgi Rodzaju, zaś teraz już tego się nie czyni, bowiem pogląd ten jest fałszywy i budzący nieporozumienie. Wypowiedź daną rozumie się tym dosłowniej, to znaczy tym pełniej i tym dokładniej, im wyraźniej i refleksywniej rozpoznano *genus litterarium* odnośnej wypowiedzi. Jeśli dziś będziemy umieli czynić to lepiej niż inni przed nami, wówczas właśnie my, a nie egzegeci XIX wieku, zrozumiemy tekst «bardziej dosłownie»”³.

Gdyby dawniej nie uważano każdego tekstu epickiego Biblii za tekst historyczny, wtedy byłyby możliwe do uniknięcia niektóre kryzysy wiary. Już sama forma literacka „opowiadania” daje do zrozumienia, że chodzi tu o złożone pojęcie wyższe, które swym pasmem możliwości, począwszy od przekazu historycznego, przez podanie, legendę, powieść, nowelę czy porównanie sięga aż do bajki, baśni i do mitu. Wobec zasadniczej legalności wszystkich podstawowych gatunków świata ludzkiego słowa jest niezrozumiałe to, dlaczego Duch Boży miałby czynić jedynie przekaz historyczny narzędziem swego, udzielanego innym, Objawienia.

2. Sama Biblia pozwala uważnemu czytelnikowi już na swych pierwszych stronach rozpoznać, że w swym sposobie opowiadania nie zawsze chce być czytana i rozumiana na sposób „historyczny”. Kto dokładniej przestudiuje oba opisy stworzenia — Rdz 1, 1-2, 4a oraz Rdz 2, 4b-25, ten zauważy na dalszym planie tak bardzo

³ K. Rahner/P. Overhage, *Das Problem der Hominisation*. Quaest. Disp. 12/13, Freiburg i. Br. 1961.

różny obraz świata. Rdz 1, 1 nn obraca się w sposób rzucający się w oczy w kręgu wyobrażeń wychodzących od bezładu wód jako początku świata i w tym względzie dokładnie odpowiada obrazowi świata ukształtowanemu przez wielkie kultury Wschodu. Według Rdz 2, 4b nn, stanem wyjściowym jest wielka pustynia pozbawiona wody. Tutaj wchodzi w grę obraz świata ukształtowany wśród Beduinów i nomadów. Ta odmienność obu opisów stworzenia weszła potem wręcz w płaskorzeźbę zupełnie różniącego się między sobą („chronologicznego”) następstwa dzieł stworzenia. Którą z tych „chronologii” powinna kierować się wiara?

Kto próbuje czytać te teksty „fundamentalistycznie”, tzn. jako przekazy interpretowane przyrodniczo, ten napotyka trudności nie do pokonania. Dawniej w nieprawdopodobny sposób próbowano je ze sobą zharmonizować. Nowsza egzegeza twierdzi jednomyślnie, że mamy tu do czynienia z dwoma sprzecznymi w sensie przyrodniczym opisami stworzenia, które na swój sposób — mając za swymi kulisami „obrazy świata” odpowiadające ówczesnym czasom — przedstawiają ludowi Jahwe teologiczny temat: „Bóg, Stwórca nieba i ziemi” (= „teologia narracyjna”). Gdyby kapłani, autorzy Rdz 1 (ok. 500 r. przed Chr.) zrozumieli jahwistyczny tekst o stworzeniu — Rdz 2. (ok. 900 r. przed Chr.) na sposób właściwy historii naturalnej, wówczas w ogóle mogliby nie tworzyć swego opisu, a wysunąć na pierwsze miejsce Rdz 2. Tak więc oba teksty są nieodzownymi koronnymi świadkami tego, że przyrodnicza interpretacja Biblii jest krętą drogą.

Ani Luter i Melanchton, ani rzymscy teologowie w sporach o Galileusza nie rozpoznali tego, że próby zmierzające do przesłania nawet biblijnego „obrazu świata” „prawdą Bożego Objawienia” mają zgubne skutki. Tym sposobem „wysnuto” wręcz tragiczny konflikt nowożytności między naukami przyrodniczymi a teologią. Dzisiaj już wiara została uwolniona od tej hipoteki, choć co prawda — patrząc od strony historii ducha — właściwie o wiele za późno. Jeszcze do połowy naszego stulecia często można było spotkać próby takiego rozumienia Rdz 2, zgodnie z którymi człowiek biologicznie nie mógłby być w żaden sposób pojmovany jako produkt uprzedniego ewolucyjnego rozwoju, a kobieta pochodziłaby, patrząc od strony historii naturalnej, od mężczyzny. Dopiero nowsza egzegeza utworzyła bazę dla nowej „symbiozy” między teologią a naukami przyrodniczymi. Jest to wśród przyrodników znane i często z wdzięcznością wykorzystywane, podczas gdy wśród szerokiej „publiczności”, jak wykazują liczne teksty, niestety coraz częściej przeważa jeszcze pogląd, że należa-

łoby opowiedzieć się albo za Biblią, albo za tzw. „naukowym obrazem świata”.

3. Na płaszczyźnie „historii Boga z człowiekiem” (zwanej historią zbawienia) trzeba oczywiście podać te historiozbowcze okoliczności i fakty, których pewność gwarantuje sama Biblia, zwłaszcza dlatego, że jej głównym tematem nie jest stworzenie Kosmosu, lecz historyczne pochylenie się Boga nad ludźmi. Jednak nie można z tego wnioskować, jakoby wszystkie historiozbowcze opisy miały znaczenie historyczne. Szczególnie ci, którzy tak sądzą, zaledwie zdają sobie z tego sprawę, jakim ciężarem obciążają oni przez to wiarę. „Uciążliwa i obładowana!” — można by było wtedy tylko o niej powiedzieć i próbować zrzucić taki przytłaczający ciężar.

Weźmy konkretny przykład: Księgę Jonasza. Jej katoliccy komentatorzy w większości, aż do naszego stulecia, usiłowali uzasadnić historyczność tego prorockiego opowiadania. Sądzieli, że również Mt 12, 39 n; 16, 4 oraz Łk 11, 32 (znak Jonasza jako uprzednie świadectwo o Zmartwychwstaniu!) wziął na siebie tak trudne przedsięwzięcie⁴. A jednak podane niżej fakty niejako drwią sobie z tego, że opowiadanie o Jonaszu objaśnia się jako zaistniałe wydarzenie: a) Język i styl Księgi Jonasza wskazuje wyraźnie na czas powygnaniowy, podczas gdy sam bohater należy do wieku VIII (2 Krl 14, 25 — krótka wzmianka o prorocत्वie dotyczącym zbawienia Izraela!). b) Niniwa (zniszczona już w 612 r. przed Chr.) miała jedynie mury o długości ok. 12 km.; średnica wynosząca trzy dni drogi wskazuje na nierealne miasto-gigant. c) Radykalne nawrócenie się tego olbrzymiego „bezbożnego” miasta po krótkiej kaznodziejskiej działalności Jonasza byłoby moralnym cudem nie mającym sobie równego w historii. Trzeba przy tym zwrócić uwagę na to, że Jerozolima poprzez wieki nigdy nie miała swojego proroka i skierowanego do siebie orędzia. Ten kontrast jest wyraźny i z pewnością zamierzony. d) Historia z wielką rybą jest udokumentowanym licznymi źródłami pozabiblijnymi folklorystycznym motywem opowiadania (por. np. podanie o Heraklesie i o Perseuszu!), które naśladuje mit o słońcu (zatonięcie w morzu, przebywanie na wschodzie, wschód. e) Opowiadanie przechodzi stopniowo od cudu do cudu i w ten sposób tworzy wręcz cały łańcuch cudów, tak charakterystyczny dla legend umoralniających.

⁴ To, że typologia literacka również ma wielkie znaczenie, nie budzi żadnych wątpliwości u tego, kto jest pozytywnie ustosunkowany do potęgi słowa literackiego.

Wobec takiej wiązki argumentów nie da się utrzymać jakiegokolwiek próby tłumaczenia historycznego. Uznała to również nowsza egzegeza katolicka i wyciągnęła z tego taki wniosek końcowy, że tutaj Bóg posłużył się „pouczającym opowiadaniem” (*midrasz*) w celu objawienia swej powszechnej woli zbawczej. Przez to wiara nie tylko została uwolniona od przytłaczającego ją balastu, ale także może ona w końcu poddać się potwierdzonemu całkowicie przez Boga temu orędziu, że łaskawość Boża nie ogranicza się do Izraela, lecz właśnie przez pośrednictwo Ludu Bożego chce być objawiona wszystkim narodom.

B. Dar nowego światła dla wiary

Ten, kto przyswoi sobie wyłożoną przez Darwina naukę o ewolucji w jej obecnej formie jako unormowaną teorię, nie potrzebuje, jak już przekonał się, bać się Rdz 2. To, że ulepienie człowieka przez Boga należy rozumieć w sposób obrazowy (obrazy zawsze mają największą siłę wymowy), potwierdza pewne dzieło sztuki w świątyni z Luxor. Jest tam przedstawiony faraon Amenhotep III lepiący przez Boga życia, Chnum. Egipcjanie XIV wieku przed Chr., oglądający ten obraz, nie traktowali go jako fotografii czy protokołu. Wiedzieli oni o spłodzeniu i o narodzinach mających miejsce również w domu faraonów. O co więc chodzi w tej ilustracji? Według wiary Egipcjan tamtego czasu, faraon był synem boga, przez niego spłodzonym „za pośrednictwem ziemskiego ojca” i z ziemskiej matki. Ów najbardziej wymowny obraz ulepienia ilustruje i nieustannie unaocznia szczególny bezpośredni stosunek między bogiem a faraonem. Ta obrazowa „historia powstania” funkcjonuje więc jako „wskazanie na istotę” i podaje dla Rdz 2 ważny klucz hermeneutyczny. Ten więc, kto ulepienie człowieka, przedstawione w Rdz 2, próbuje rozumieć protokolarnie, na ziemski sposób, jest bardziej zacofany niż starożytni Egipcjanie. Nie dosięga go jednak, niestety, wielkie teologiczne orędzie jahwisty, u którego — mając na uwadze oczywiste jego obeznanie z egipskimi tradycjami i wyobrażeniami — musimy założyć także gruntowną znajomość motywu „ulepienia faraona”: Skoro Adam (=człowiek i ludzkość!) reprezentuje wszystkich ludzi, to za tym świadectwem biblijnym stoi nie tylko król, lecz każdy z osobna człowiek, jego człowieczeństwo zarówno konstytuujące, jak i odzwierciedlające związek z Bogiem. Kapłański opis stworzenia to „jahwistyczne” orędzie na swój sposób potwierdza i bardzo wymownie przeredagowuje: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył

mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Tu znajduje się biblijne najgłębsze źródło powszechnych praw człowieka, które rozszerzają swój zakres na klasy i rasy.

Jahwista — X w. przed Chr. (pod takim anonimowym imieniem znamy biblijnego pisarza i jego szkołę) — jest, co można już było przewidzieć przy rozpatrywaniu powyższego przykładu, teologiem i teologicznym antropologiem tak dużej miary, że stał się on, odkryty swego czasu przez nowoczesną interpretację Pisma św., bardzo ważnym i wzbudzającym zainteresowanie partnerem dialogu obecnej teologii. Teologia ta nie stoi już na rozpowszechnionym niegdyś stanowisku, że dzieło jahwisty teologicznie i dogmatycznie można ograniczyć do Rdz 2—3. Rdz 3 jedynie akcentuje wtargnięcie w ludzkość mocy grzechu, mocy, która potem, przybierając coraz większe rozmiary, rozwija się na „scenie” rozdziałów 4—11. W rozdziale 11 („budowa wieży Babel”) przy sądzie Bożym nad następnymi wykroczeniami ludzkości już nie wiadać odpowiedniego boskiego panowania łaski. W tym miejscu, pod koniec Rdz 11, występuje powołanie Abrahama. To Boże pochylenie się nad jednostką oznacza, według Rdz 12, 1-3, wraz z pięciokrotnym zastosowaniem słowa „błogosławić”, które odpowiada pięciokrotnemu „przekleństwu” w jahwistycznej prehistorii, nowe obdarzenie łaską ludzkości w Abrahamie. Jest to najpierw obdarowanie łaską samego Abrahama. To obdarowanie jednak, przez niego jako praojca Izraela, odnosi się do wszystkich narodów (por. 12, 3). Tu wyróżnia się pewna „typika zbawienia”, która poprzez Iz 53, jakby przez pomost, idzie ku horyzontowi rozumienia całego Nowego Testamentu.

To naświetlenie tak bardzo ważnych kontekstów zawdzięczamy głównie nowszej egzegezie. Jeśli więc wcześniejsza egzegeza „typologiczna” tylko niemetodycznie przeczuwała je, albo tylko częściowo rozpoznawała je intuicyjnie, to teraz już mogą one być metodycznie uzasadnione.

2. Skoro w Pięcioksięgu, jak to może udowodnić przy pomocy poważnych argumentów nowożytnie badanie Pisma św., do przekazu jahwistycznego (jako podstawowego) przybliżyła się ze swą własną niegdyś teologią tradycja elohistyczna, deuteronomistyczna i wreszcie kapłańska, to czy stwierdzenie to nie oznacza w konsekwencji pewnego rozłożenia na części „jednej Biblii”? W żadnym wypadku! Teologie te raczej niosą ze sobą autentyczne bogactwo. Przede wszystkim można łatwo rozpoznać, że te różne tradycje mają swą wspólną oś, wokół której wszystko jest porządkowane i wokół której wszystko się obraca. Ten centralny temat jest „samotranscendencją” przewyższającego ten świat Boga

wkraczającego w rzeczywistość świata i człowieka. Ta zgodność „wielu głosów” jest ważnym i bardzo wymownym świadectwem trwałego podstawowego tematu wiary wszystkich generacji. Właśnie w większości uprawianych teologii, które wypracowały nowoczesną wiedzę biblijną o obu Testamentach, wychodzi na jaw istotna i rozstrzygająca sprawa, mianowicie to, że istnieje tu wzorcowa *hierarchia veritatum*. Z drugiej jednak strony różnorodność aspektów oraz zbyt wielka niekiedy różnorodność głównego tematu ofiaruje nieporównywalne bogactwo, które można uchwycić właśnie nie w jakimś jedynym ujęciu, lecz dopiero w dalekowzrocznym przybliżeniu i w zmieniającym się stopniowym krok po kroku dochodzeniu. Zapewne Biblia może być dla nas interesującym przykładem chrześcijańskiej tolerancji wbrew różnym teologicznym skłonnościom i koncepcjom. Oczywiście, teologie te — każda na swój „wieloraki sposób” (por. Hbr 1, 1) — musiałyby przedstawić i zrealizować w przedmiocie swym nienaruszone i niesfałszowane tematy biblijnego i kościelnego przepowiadania, których nie można zaniedbać.

3. Przy wielu możliwych przykładach pozytywnych impulsów nowszej interpretacji Pisma św. dla wiary należy jeszcze wskazać tu wzorcowo na Dekalog. Jemu poświęcone są liczne badania ostatnich dziesięcioleci. Nie prowadzą one jednak do jednolitych wyników, czego zresztą nie należałoby oczekiwać nawet przy najbardziej skrupulatnym zastosowaniu metody historyczno-krytycznej. Mimo to w następujących punktach istnieje większa bądź mniejsza zgodność: a) Obie w kilku szczegółach różniące się wersje „Dziesięciu słów” — Wj 20 i Pwt 5 — pozwalają rozpoznać, że w Dekalogu mamy do czynienia z pewnym (względny!) obrazem narastania, co doskonale harmonizuje z chrześcijańskim określeniem Starego Testamentu jako „Objawienia w rozwoju”. b) Zasadnicze wymagania Dekalogu tak bardzo zgadzają się z centralnymi roszczeniami bosko-natchnionego prorockiego kazania, że Powtórzone Prawo ma słuszność, gdy owe „Dziesięć słów” czyni podstawą, względnie jądrem krystalizacji Bożego Objawienia w Starym Przymierzu oraz gdy nazywa je po prostu *berith* (= Przymierze; por. Pwt 4, 13; 5, 2. 22 i in.). c) Styl i struktura wykazują, że Dekalog jest „Prawem Bożym”, które jako takie — w swej zasadniczej postaci od VIII w. — było obwieszczane przez urzędujących kapłanów w czasie sprawowania izraelskiej służby Bogu⁵.

⁵ Wiele jest podstaw ku temu i wielu autorów przemawia za tym, że „Księga Przymierza” w Wj 24, 27, ogłoszona podczas pierwszego zawarcia Przymierza i przy pierwszym złożeniu ofiar Bogu, oznacza Dekalog.

Te wyjaśnienia mają duże znaczenie dla dzisiejszej orientacji wiary. Dzięki nim można już przeprowadzić korektę dwu skrajnych stanowisk, które dają się sformułować w następujący sposób: a) Dziesięć Przykazań *talis qualis* weszły w świat dzięki specjalnemu objawieniu danemu Mojżeszowi na Górze Synaj (Horeb). b) Jest to stopniowo narastające w historii sformułowanie podstaw etycznych ludu Jahwe, które w swoim czasie potrzebowały odpowiedniego wdrożenia i z tego względu nie mają charakteru Objawienia.

Oba te przeciwstawne sobie stanowiska mają — o dziwo! — coś ze sobą wspólnego: mianowicie wręcz staroświeckie, przez dzisiejsze badania nad Biblią dawno już przewyciężone ujęcie natchnienia i Objawienia. Nawet gdyby ktoś nie uważał za udowodnione powiązania pomiędzy wiarą jahwistyczną a wskazaniami Jahwe (moim zdaniem, wiele jest podstaw ku temu, by uważać je za bardzo prawdopodobne, za *quasi*-pewne!), to przecież, skoro stanowczo uznaje bosko spełnione historyczne „razem” między Jahwe a Izraelem, to musi z przyczyn wymienionych powyżej pod numerem 2) i 3) uważać Dekalog za jasne, fundamentalne wskazania objawiającego się Boga, skierowane do Ludu Bożego. W związku z tym zostaje z kolei w wymownym przykładzie egzegetycznie zabezpieczone dzisiejsze dogmatyczne ujęcie tematu „natchnienia i Objawienia”

Specyficzne, gatunkowo-historyczne rozważanie Dekalogu wyprowadza nas ponad naszkicowane problemy jego genezy i wykazuje przy nim następujące, również i dla nas nader doniosłe, cechy charakterystyczne:

Prawdziwie „fundamentalne” pierwsze orędzie Dekalogu („Jam jest Jahwe, Bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli”) jest takie, że Jahwe sam przedstawia siebie jako Boga oswobodziciela i zbawcę. Skrócenie tej Ewangelii do katechizmowej formuły: „Jam jest Pan, Bóg twój” ustawia Boga — w obecności nie obeznanych z Biblią słuchaczy — w fałszywej perspektywie jednego „komando Boga” wymagającego jedynie posłuszeństwa. Izraelici natomiast, wierzący w Jahwe — Księga Powtórzonego Prawa jest tego szczególnym, wspaniałym świadectwem! — w tym samoprzedstawieniu się przypieczętowanym przez wydarzenie wyjścia, przeżyli Jahwe jako *mysterium fascinatum*, a dzięki temu zrozumieli następne drogowskazy jako oczywiste dary dane ludowi Jahwe.

Z takiej perspektywy Dekalogu jako fundamentu wyłaniają się dla wiary doniosłe, „rzucające nowe światło” następstwa: oto Boże dzieło łaski wyprzedza wszelkie ludzkie poczynania. Bóg

szanuje zbawczy wymiar wolności; określony czyn ludzki ma wartość zbawczą, sam jednak nie może być sprawcą tego zbawienia. „Drogowskaz” (*Torah*) Boga — oswobodziciela i zbawcy — ukazuje się więc jako rzeczywisty dar łaski Jahwe, dar, który wprowadza człowieka — partnera przymierza — w jego pełnię. Z tego też powodu ma być on realizowany jako wdzięczna odpowiedź na pochylenie się Boga.

Owe Dziesięć Przykazań w całości tworzą dwuwymiarowe podstawowe przykazanie. Są one skierowane z jednej strony na bezpośrednie, partnerskie (ze względu na Przymierze) „tak” dla Jahwe oraz z drugiej strony jednocześnie na „egzystencjalne tak” dla międzyludzkiej wspólnoty. Bliźni bowiem stanowi punkt wyjścia oraz cel wszystkich przykazań zawartych w tzw. „drugiej tablicy Mojżesza”. Przykazania te niejako „linią wertykalną” i „linią horyzontalną” tworzą jedyny w swoim rodzaju „krzyż”, który określa ludzką „egzystencję przed Jahwe”. To jest wewnętrzna konsekwencja objawienia się Jahwe: prawdziwe „tak” dla Jahwe jako „Boga pochylającego się” musi „w Jahwe, przez Jahwe i z Jahwe” zwrócić się ku ludziom. Jednostronny „wertykalizm” i jednostronny „horyzontalizm” z góry skazany jest przez biblijną „Kartę Przymierza” na herezję. Ta interpretacja Dekalogu została w wieloraki i dobitny sposób potwierdzona przez proroków oraz przypieczętowana przez Jezusa w Mt 22, 39 („równość” przykazania miłości Boga oraz miłości bliźniego; por. także Mt 25, 31-46). Etos braterstwa jest więc praktykowaną wiarą i nie tylko konsekwentnie, lecz także konstytutywnie należy do „religii objawionej”, która również pod tym względem różni się istotowo od „religii pogańskich”

* * *

Nasze wywody nie są oczywiście wyczerpujące. Jednakże mają one to do siebie (w każdym bądź razie jest to ich intencją), że burzą podstawy zbyt ryczałtowych opinii na temat nowoczesnej egzegezy. Historyczno-krytyczna interpretacja Pisma św. nie tylko nie jest błędną drogą, lecz jawi się nawet jako pierwsza droga ku

⁶ Wielokrotnie rozważany problem, czy chodzi tu o wpływ traktatów hetyckich, czy też o strukturę ich części wstępnej (imię i tytuł możnowładcy, geneza traktatu) może tu być wzięty w nawias. W każdym wypadku klasyczny Dekalog (= „Karta Przymierza”) Izraela ma za zadanie przypomnieć „pierwsze dzieła” związane z Bożym wyzwoleniem. Przemawia za tym stara już z pewnością tradycja, która znajduje swe odbicie u Ozeasa (ok. 750 r. przed Chr.) — Oz 12, 10 oraz Oz 13, 4: „Ja jestem Pan, Bóg twój od ziemi egipskiej”.

biblijnemu objawieniu Boga. Jako taką uznaje ją, a nawet zaleca Kościół w swych oficjalnych dokumentach wydawanych w ostatnich dziesięcioleciach. Interpretacja ta, zastosowana właściwie i samokrytycznie, może w dużym stopniu służyć pozytywnie przepowiadaniu wiary. Samo absolutyzowanie albo nieodpowiednie stosowanie interpretacji Pisma św. — i jedno, i drugie da się określić jako przejaw ludzkiej omyłności — jest powodem czegoś anormalnego: nie budowania, lecz burzenia. Jednak faktyczne nadużywanie tej metody nigdy nie usunie dobra płynącego z właściwego jej stosowania.

tłum. Franciszek Mickiewicz SAC