

André Neher, *L'essence du prophétisme* (Epiméthée. Essais philosophiques. Collection dirigée par Jean Hyppolite), Presses Universitaires de France-Vedome, Paris 1955. In 16°, s. 359.

Książka *L'essence du prophétisme* A. Neher'a<sup>1</sup> wzbudziła duże zainteresowanie, zwłaszcza wśród egzegetów zajmujących się specjalnie teologią biblijną.<sup>2</sup> Autor podjął bowiem temat, który ma nie tylko olbrzymią literaturę, ale jest jednym z centralnych zagadnień teologii biblijnej Starego Testamentu.

Problem profetyzmu można ujmować na węższej i na szerszej platformie. W pierwszym przypadku za podstawę rozważań służą księgi prorocze kanonu Pisma św., w drugim zaś cała historia objawienia.

Istota profetyzmu tego jedyne w historii religii, a wyjątkowego w historii Izraela zjawiska, jest przedmiotem poważnych dyskusji. Jedni profetyzm uważają za taką formę relacji bóstwa i człowieka, w której najbardziej charakterystyczną i istotną cechą stanowi ekstaza. Takie ujęcie istoty prorocstwa, stosownie do zasad ewolucji religii, profetyzm izraelski stawia na równym poziomie z podobnymi religijnymi zjawiskami starożytnego świata, w którym mantyka, magia, orgiazm, frenetyzm i inne stanowiły powszechną formę kultu i religii. Ta tzw. teoria ekstazy<sup>3</sup> w mniej lub więcej zmodyfikowanej formie ma wielu

<sup>1</sup> Przed ogłoszeniem omawianej publikacji Autor pisał na następujące tematy: *Transcendance et Immanence (en collaboration avec R. Neher)*, Lyon 1946; *Les petits prophètes dans le Talmud Strassbourg* 1947; *Fonction du prophète dans la société Hébraïque*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuse”, 28 (1948) 30—42; *Le royaume de Dieu*, „Revue de la pensée Juive”, 2/5 (1950) 56—73; *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, Paris 1950; *Notes sur Qohélet (L'Ecclesiaste)*, Paris 1951; *Le symbolisme conjugal. Expression de l'histoire dans l'Ancient Testament*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuse”, 34 (1954) 30—47.

<sup>2</sup> Por. recenzje: P. Burgelin, „Foi et Vie”, 53 (1955) 359—362. H. Duesberg, „Bible et Vie Chrétienne”, 11 (1955) 100—102. A. Gelin, „L'Ami du Clergé”, 65 (1955) 734—736. J. Guillet, „Recherches des Sciences Religieuses”, 43 (1955) 405—413. J. Hempel, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft”, 67 (1955) 113; G. Lambert, „Nouvelle Revue Théologique”, 77 (1955) 646; M. Nedoncelle, „Revue des Sciences Religieuses”, 29 (1955) 403—406.

<sup>3</sup> *Es bedarf, wenn der Prophet Mund des Gottes werden soll einer völligen Veränderung des Bewusstseins, eines Untertauchens und Verschwin-*

zwolenników<sup>4</sup>. Drudzy istotę prorocstwa widzą w bezpośredniej ingerencji Boga, który wybranym przez siebie ludziom daje swe „słowo”. Istotne w tej teorii jest to, że ta forma inspiracji proroczej nie ma nic wspólnego z ekstazą w znaczeniu wyżej wspomnianym. Prorok zachowuje pewną świadomość umysłu i kontrolę nad samym sobą. Tak, z całym wachlarzem różnic większych i mniejszych, ujmują istotę profetyzmu G. Ch. Aalders,<sup>5</sup> J. Hänel,<sup>6</sup> N. Micklem,<sup>7</sup> H. Junker,<sup>8</sup> S. Mowinckel,<sup>9</sup> N. W. Porteous,<sup>10</sup> W. A. Irwin,<sup>11</sup> J. P. Seierstad,<sup>12</sup> H. H. Rowley<sup>13</sup> i inni. Na tym stanowisku odnośnie istoty profetyzmu z pewnymi własnymi sugestiami stoi współczesna teologia żydowska, reprezentowana przez F. Rozenzweig'a,<sup>14</sup> M. Bucer'a<sup>15</sup> i A. Heschel'a.<sup>16</sup> Autor omawianej publikacji zwraca wyraźnie uwagę (s. 4, uw. 1), że historyczny i metafizyczny aspekt ujęcia profetyzmu przez wymienionych wyżej uczonych żydowskich nie tylko odpowiada jego zapatrywaniom, ale, że w zupełności, z wyjątkiem pewnych szczegółów, na które zwrócimy uwagę, w tej materii podziela poglądy A. Heschel'a.

Dzieło *L'essence du prophétisme* ma charakter popularno-naukowy. Ale chociaż nie posiada ono opisu bibliograficznego, a Autor ograniczył się tylko do bardzo krótkich notatek mar-

---

*dens des menschlichen Ichs in der fremden Persönlichkeit des Gottes... Erst die völlige Verwandlung des Bewusstseins, die den ekstatischen Propheten in der Illusion des Gottes untertauchen lässt, verleiht seiner Ichrede den eigentlichen göttlichen Charakter... Zu dieser Verwandlung der Persönlichkeit bedarf es der vollen Ekstase, durch die sich das eigentliche Prophetentum von dem alten Wahrsagertum unterscheidet... G. Hölscher, Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels, Leipzig 1914, 100.*

<sup>4</sup> G. Hölscher, H. Gunkel (*Die Propheten*, Göttingen 1917), J. Pedersen (*Israel, Its life and culture*, London 1920), B. Duhm (*Israels Propheten*, Tübingen<sup>2</sup> 1922), T. H. Robinson (*The ecstatic element in Old Testament prophecy*, „Expositor”, 8/21 (1921) 217—238, A. Bentzen (*Introduction to the Old Testament*, Copenhagen 1948), i szereg innych.

<sup>5</sup> *De profeten des ouden Verbonds*, 1918.

<sup>6</sup> *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten*, Berlin 1923.

<sup>7</sup> *Prophecy and eschatology*, London 1926.

<sup>8</sup> *Prophet und Seher in Israel*, Treviri 1927.

<sup>9</sup> *The „spirit” and the „word” in the pre-exilic reforming prophets*, „Journal of biblical literature”, 53 (1934) 199—227.

<sup>10</sup> *Prophecy*, „Record and revelation”, 1938, 216—249.

<sup>11</sup> *The prophets and their times*, 1941.

<sup>12</sup> *Die Offenbarungserlebnisse Amos, Jesaja und Jeremia*, Oslo 1946.

<sup>13</sup> *The nature of Old Testament prophecy in the light of recent study (The servant of the Lord)*, London 1954, 89—128.

<sup>14</sup> *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt<sup>2</sup> 1930.

<sup>15</sup> *The prophetic faith*, New York 1949.

<sup>16</sup> *Die Prophetie*, Kraków 1936; *Man is not alone*, New York 1950; *The divine pathos the basic category of prophetic theology*, „Judaism”, 2, 1 (1953) 61—67.

ginesowych, przecież cytuje on ponad sto najnowszych, ściśle naukowych pozycji z zakresu omawianego tematu.

Wstęp (s. 1—13) jest wprowadzeniem historyczno-krytycznym w omawiane zagadnienie. Autor odstępkuje od tez J. Wellhausena odnośnie proroków pisarzy VIII w. przed Chr. Cenne jest sprecyzowanie pojęć (prorok, proroctwo profetyzm), którymi Autor posługuje się w dalszej części swej pracy. Proroctwo zdaniem Autora jest formą (*unè catégorie*) objawienia. Jest ono odpowiedzią na wielką tęsknotę (*à la nostalgie*) za poznaniem Boga. Stwierdzenie to jest dla czytelnika bardzo ważne, gdyż orientuje go, że profetyzm w ujęciu Autora obejmuje całą historię objawienia. Toteż słusznie zauważa jeden z krytyków (J. Guillet), że dzieło A. Neher'a może z powodzeniem nosić tytuł *L'essence de la religion d'Israel*, gdyż przedstawiony w nim profetyzm, chociaż nie bierze pod uwagę wszystkich aspektów religii izraelskiej, to jednak z pewnością oddaje jej istotę.

W części I omawia Autor profetyzm (= religia) pozabiblijny ze szczególnym uwzględnieniem tekstów z Mari. Część ta ma charakter tła, na którym zamierza on omówić profetyzm biblijny (= Tenak według kanonu żydowskiego). Na terenie starożytnego wschodu (Egipt, Mezopotamia, Fenicja, Iran, Grecja) zauważa Autor szereg różnych form religijnych (s. 17—42). Wszystkie te formy sprowadza do czterech zasadniczych typów. Typ, w którym dominuje magia, typ socjalny (*le courant de revendication social*), typ mistyczny i typ eschatologiczny. W profetyzmie biblijnym można dopatrzeć się pewnych symptomów każdego z tych typów. Niemniej jednak zdaniem Autora, różni się on od profetyzmu pozabiblijnego zasadniczo i nie ma z nim nic wspólnego. Gdy chodzi zaś o apokaliptykę w pismach proroków w czasie i po niewoli, jest ona jego zdaniem wyłączną własnością Izraela (s. 43—57). Wreszcie spogląda Autor na profetyzm pozabiblijny z perspektywy czasu i widzi w nim okresy, o pewnych wspólnych wszystkim religiom rysach, które nadają im charakter rytualny, cykliczny (charakteryzuje go obniżenie poziomu religijnego) i mistyczny (okres, w którym na czoło wysuwa się entuzjazm, ekstaza, mistyczne zjednoczenie z bóstwem) (s. 58—81).

Część II mówi o profetyzmie izraelskim. Autor określa go bardzo oryginalnie, nazywając go dialogiem między Bogiem a człowiekiem. Dialog ten, jego zdaniem, miał miejsce na potrójnej płaszczyźnie. Najpierw między Bogiem a człowiekiem, jako jednostką. We wszystkich formach profetyzmu pozabiblijnego człowiek wysiłał się, by nawiązać kontakt z bóstwem, uciekając się niejednokrotnie do różnych środków, które miały mu to ułatwić. W profetyzmie izraelskim Bóg sam wybierał sobie ludzi, i brał ich w swe posiadanie przez swego „Ducha”

(*ruah*). Działanie „Ducha” Bożego jest wołaniem Boga, jest objawieniem się Boga człowiekowi, nie w Jego istocie, ale w Jego „patosie” „Patos” Boży wywołuje w człowieku reakcję. Człowiek poznaje, że Bóg woła. Autor twierdzi, że to poznanie jest już „sympatią”, czyli odpowiedzią człowieka na „patos” Boży. A. Heschel natomiast uważa, że to poznanie jest dopiero ostatnim postulatem, aby u proroka wyzwoliła się „sympatia”. Człowiek staje się jednak w pełni prorokiem dopiero wówczas, gdy działanie „Ducha” dopełni „Słowo” Boże (*dabar*). Częste działanie „Słowa” jest zupełnie podobne do działania „Ducha”, niemniej jednak jest między nimi zasadnicza różnica (stąd różne poglądy, np. S. Mowinckel, P. Volz działanie „Słowa” uważają za nową wyższą formę w ewolucji profetyzmu). Gdy działanie *dabar* jest dialogiem, działanie *ruah* jest jedynie prologiem. *Ruah* to woła objawienia, a *dabar* to akt objawienia. Jak na działanie „Ducha” człowiek odpowiada poznaniem, tak na działanie „Słowa” Bóg oczekuje odpowiedzi w formie modlitwy, prośby, której ukoronowaniem jest głoszenie drugim misji Bożej. Jeśli można mówić o podobieństwach między prorokami Izraela, a pozabiblijnymi, to dotyczą one jedynie czysto zewnętrznych objawów, które występują czasem u proroków biblijnych, pozostających tylko pod działaniem „Ducha”, a które zwykle mają miejsce u „opętanych” przez bóstwo proroków pozabiblijnych. Podobieństwa te są jednak czysto zewnętrzne, gdyż u proroków izraelskich nie było prowokacji w formie rytualno-magicznych przygotowań (s. 85—115). Profetyzm izraelski w swej istocie jest również formą dialogu Boga z narodem. Szczytowym punktem tego dialogu było Przymierze (*berith*). Tak pojęty profetyzm rozpatruje autor pod kątem jego czasowego rozprzestrzeniania się. Interesuje go również stosunek profetyzmu Izraela do form rytualnych i do mitów starożytnego wschodu (s. 116—153.) Prawo (*tora*) Izraela to nie tylko zewnętrzny wyraz zorganizowanej społeczności. Jest to również pewien dialog między Bogiem a społecznością, której On przez Prawo jest absolutnym władcą. Świętość, sprawiedliwość i miłość są najwyższymi postulatami tego Prawa. Stróżami jego zaś byli lewici (s. 154—175).

W części III przedstawia Autor profetyzm izraelski, jako tę formę religijną, która ma za sobą bogatą historię życia (*prophétie vécue*). Najpierw omawia życie i działalność proroków od Abrahama aż do Ezechiela. Szeroko uwzględnia idee Deutero-Izajasza (s. 179—246). Ale aspekt historyczny nie ujmuje w pełni bogactwa profetyzmu izraelskiego. Przymierze wciąż żywotne rozkwitało coraz nowymi ideami, ubogacane rzucanymi przez proroków nowymi myślami. Na pierwsze miejsce wysuwa Autor symbolikę małżeńską, jako najbardziej charakterystyczną ideę

profetyzmu izraelskiego (s. 247—256). Idea ta o tak charakterystycznym stosunku Boga do narodu była w historii Izraela ostoją przed pogańskimi wpływami okresu cyklicznego i mistycznego. Pojęcie *hesed* (miłości) i uniwersalizm, dość osobliwie nazywany noahilizmem (*la berith avec Noé — noahidique — est la loi de l'humanité*), wraz z myślą o „reszcie” Izraela, to osobliwości idei prorockich w Izraelu (s. 247—281). W ostatnim rozdziale zatytułowanym *L'existence prophétique* mówi Autor o roli proroków w Izraelu. Kapłaństwo zajęte kultem i służbą w świątyni poczęło tracić poczucie rzeczywistych potrzeb duchowych narodu. Ograniczając się do murów świątynnych, zatracalo istotną myśl przymierza, stając się tym samym czynnikiem drugorzędym. Prorocy wtedy urastali do wielkości wodzów duchowych narodu. Nie bojąc się wywołwanego zgorzenia, akcentowali konieczność cierpienia. Mówili wciąż o wartości i znaczeniu modlitwy. Mieli świadomość historyczności swej chwili — „nocy” i jej wymogów „w pochodzie ku światłości” (s. 282—350). Ostatnie karty omawianej publikacji zajmuje dokładny skorowidz nazwisk i rzeczy, oraz spis treści.

Książka *L'essence du prophétisme* zasługuje na uwagę ze względu na swą bogatą, oryginalną i jędrną syntezę. Autor w wielu przypadkach pozornie łączy się z tezami egzegezy liberalnej (np. odnośnie stosunku proroków izraelskich do kultu; por. s. 299), w rzeczywistości nie odchodzi jednak od ortodoksyjnej interpretacji. Prorocy są sługami i protagonistami przymierza. Na szczególną uwagę zasługuje również fakt, iż Autor pragnie wykazać, że profetyzm biblijny mimo podobieństw fenomenologicznych z profetyzmem pozabiblijnym ma inną strukturę i jest zjawiskiem wyjątkowym i jedynym w historii religii. *Le prophétisme biblique est comme un miroir du prophétisme universel, mais un miroir ou les reflets se recomposent en une lumière imprévue et nouvelle* (s. 4). Język jasny i piękny. Książka napisana z połotem i ciekawie, mimo iż omawia problem trudny i niemało jest w nim pojęć ściśle naukowych.

Gdy chodzi o uwagi krytyczne, należy zauważyć, iż omawiana publikacja nie wyczerpuje wszystkich problemów związanych z istotą profetyzmu. W porównaniu zaś z podobną publikacją katolicką (L. Bouyer, *La Bible et l'Evangile*, Paris 1953) z teologicznego punktu widzenia jest mniej gruntowna. *L'essence de prophétisme* na pewno wzbudzi w katolickim czytelniku zastrzeżenia w kwestii natchnienia i charakteru nadprzyrodzonego profetyzmu, łącznie z zagadnieniem wolnej woli. Działanie „ruah” przez „patos” i odpowiadające mu poznanie („sympatia”) mają charakter przemocy z jednej, a determinacji

z drugiej strony i to w takim stopniu, że nie daje się zauważyć działanie wolnej woli w człowieku. A przecież musi ona jasno wystąpić, skoro powołanie jest prawdziwym dialogiem między Bogiem a człowiekiem, jako istotą rozumną i wolną. Stąd wydaje się, że skoro słusznie ani przesadny obiektywizm, ani subiektywizm nie tłumaczą profetyzmu, niekoniecznie trzeba w tłumaczeniu tego zjawiska uciekać się do „patosu” i „sympatii”, gdy chce się w nim podkreślić tak aktywność i spontaniczność doznania proroczego, jak również ocalić moment receptywności.

Reasumując podane uwagi na temat omawianej publikacji i w niczym nie umniejszając jej wartości, wydaje się, iż z katolickiego punktu widzenia trzeba o niej powiedzieć, *mutatis mutandis*, to samo co M. Zerwick powiedział o innej publikacji tegoż autora (*Amos*, por. „*Verbum Domini*”, 30 (1952) 60—62) *...esto igitur hic liber inspirator, instigator, non autem dux cui quis cum securitate se concredere potuerit.*

KS. J. HOMERSKI

K. Elliger, *Studien zum Habakuk — Kommentar vom Toten Meer. Beiträge zur historischen Theologie*, 15, Tübingen 1953, XIII + 302 + 15 hebr.

Prof. K. Elliger zamierzył wykorzystać starożytny tekst Habakuka w drugim wydaniu swego *Komentarza do Proroków Mniejszych; Das Alte Testament Deutsch*, Band 25, *Die Propheten; Nahum, Habakuk usw.* 2 Aufl., Göttingen 1951. Materiału zebrało się tak wiele, że powstało osobne dzieło. Całość omawianej pracy składa się ze wstępu i 9 rozdziałów.

Wstęp. (s. 1—5) podaje bardzo zwięzłe historię odkrycia rękopisów w 1947 r. w pierwszej grocie Qumran, próby odczytania, spis wydań i rozpraw na ten temat oraz opis zewnętrzny manuskryptu *Komentarza Habakuka*.

Rozdziały pierwszy (s. 6—21) i drugi (s. 22—47) są poświęcone ustaleniu tekstu *Komentarza Habakuka*. Rekonstrukcja kolumny II, która była przeprowadzona w czasie jednego semestru na seminarium biblijnym Uniwersytetu w Tübingen w 1950/51 r., obejmuje cały rozdział. Autor z satysfakcją zaznacza, że jego praca, prowadzona zupełnie niezależnie od rekonstrukcji tej drugiej kolumny przez J. Rabinowitz'a i E. Sjöberg'a, dochodzi często do tych samych wyników: Autor dołącza odrestaurowany tekst hebrajski *Komentarza*, uważając go już za ustalony. Wcześniejsze odtworzenie tekstu przez W. H. Brownlee należy, zdaniem autora, w wielu wypadkach poprawić.