

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 2

ROK XXXIV

1981

MATERIAŁY Z XVIII SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH W WŁOCŁAWKU

Ks. Jerzy Chmiel

MODELE ANTROPOLOGICZNE W INTERPRETACJI NATCHNIENIA BIBLIJNEGO

1. PRELIMINARIA

Tak sformułowany temat domaga się kilku wyjaśnień. Najpierw pojęcie modelu tak dzisiaj modne — niewątpliwie pod wpływem matematyki, informatyki i strukturalizmu — w dyscyplinach humanistycznych, że aż przesadnie częstokroć używane¹. Mówiąc o modelu antropologicznym mam na myśli taki układ zachowań człowieka, który jest wspólny wszystkim ludziom, o charakterze ponadczasowym, i który może być odczytany w całej Biblii i zrozumiały dla współczesnego człowieka. Innymi słowy chodzi tu o pewien *constans* natury ludzkiej. Będzie zatem mowa o modelach antropologicznych, ponieważ będzie nas tutaj bardziej interesować recepcja wpływu Boga na człowieka przez człowieka niż dociekania natury tego wpływu. Następnie zasadność tak postawionego problemu wydaje mi się ważna ze względu na pytania, jakie powstają w związku z na-

¹ Por. np. artykuł W. Wifall, *Models of God in the Old Testament*, w: „Biblical Theology Bulletin” 9 (1979) 179—186.

tnieniem biblijnym; a mianowicie: 1° jaki jest wpływ natchnienia na powstanie kanonu, 2° jak wyjaśnić mechanizm pracy autora-człowieka przy zachowaniu wpływu autora-Boga i 3° jak pogodzić istnienie natchnienia z obcymi wpływami w Biblii?

Na pierwsze z tych pytań odpowiada się — jak to podkreśla Konstytucja *Dei Verbum* — twierdzeniem ujmującym związek przyczynowy: kanon jest następstwem natchnienia („księgi Starego i Nowego Testamentu ... święte i kanoniczne dlatego, że spisane pod natchnieniem Ducha Świętego” DV 11). Takie stwierdzenie jednak nie wyjaśnia bez reszty relacji natchnienia do kanonu². Odpowiedzią na drugie pytanie jest klasyczna formuła „Bóg autor — człowiek autor” (*Deus auctor — homo auctor*)³; daleko jednak jeszcze do zrozumienia wewnętrznej relacji autorstwa Bożego do autorstwa ludzkiego. Najwięcej kłopotu jednak sprawia trzecie pytanie: jeżeli bowiem Biblia jest natchniona, to w jaki sposób i w jakiej mierze można przyjąć wpływy obcych literatur i kultur na kształtowanie się Biblii? Na tym tle powstawało wiele nieporozumień; w zapale apologetycznym próbowano negować wiele oczywistych wpływów i zapożyczeń z literatur ościennych, co dzisiaj jest faktem powszechnie przyjmowanym⁴.

I wreszcie ostatnia uwaga. Moje antropologiczne potraktowanie natchnienia nie ma bynajmniej zamiaru zastępować teologicznego aspektu natchnienia, gdzie chodzi o działanie łaski na hagiografa, co łączy się z tajemnicą, której nie wyjaśnimy do końca. Antropologiczny aspekt natchnienia jest tylko podejściem, przygotowaniem do ujęcia teologicznego.

2. W DAŻENIU DO SYNTEZY

Pytanie o modele antropologiczne w rozumieniu inspiracji biblijnej nie jest pytaniem nowym. Już jedno ze świadectw nowotestamentalnych o natchnieniu przyjmuje jako punkt wyjścia człowieka autora. Chodzi tu o tekst 2 P 1, 19—21, gdzie jest mowa: *przez Ducha Świętego unoszeni (pheromenoi) mówili od Boga ludzie*. Zwykle zwraca się w interpretacji tego tekstu uwagę na znaczenie słowa *pheromenoi*, które wyraża działanie Boga. Trzeba jednak zwrócić także uwagę na dalszy człon wypowiedzi: *mówili od Boga ludzie (elalêsan apo theou anthrôpoi)*. W porównaniu z klasycznym miejscem o *theopneustos* Pisma (2 Tm 3, 16) nasz tekst bardziej — moim zdaniem — akcentuje punkt wyjścia antropologiczny, a nie tekstologiczny.

Mamy zatem do czynienia z dwiema seriami wypowiedzi: jedna seria wychodzi od działającego człowieka, zaś druga — od skutku tego

² Por. dość kontrowersyjne próby ujęcia w: J.—A. Sanders, *Identity de la Bible* (Lectio divina 87), Paris 1975.

³ Por. S. Tromp, *De Sacrae Scripturae inspiratione*, Romae 1953, ss. 46, 51—52, 81—85.

⁴ Na ten temat por. *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*. Atti del Simposio per il XXV dell' A.B.I., Brescia 1975.

działania, czyli tekstu. Zaznacza się to w wypowiedziach Jezusa w relacji synoptyków: tak więc Jezus mówi o Dawidzie natchnionym przez Ducha (por. Mt 22, 43), podobnie Mateusz posługuje się formułami w rodzaju *aby się wypełniło słowo Boga powiedziane przez Proroka* (por. np. Mt 1, 22; 2, 15)⁵.

Ten rodzaj podwójnej serii wypowiedzi odnośnie do natchnionego przez Boga charakteru Pisma był charakterystyczny dla literatury palestyńskiej pozabiblijnej (Talmud palestyński, pisma Józefa Flawiusza, literatura apokryficzna). Byłoby rzeczą bardzo interesującą prześledzić ten stan w literaturze targumicznej.

Charakterystyczne pod tym względem są wypowiedzi najstarszych pisarzy kościelnych. Zatrzymajmy się — tytułem przykładu — przy wypowiedziach św. Justyna męczennika. W jednej grupie tekstów jest mowa o tym, że Duch prorocki przemawiał przez pośredników ludzkich; inne znów teksty wskazują na Słowo Boże, które przemawiało przez ludzi; wreszcie „natchniony prorok (*theophoroumenos*) przez Ducha przemawiał” (por. I Apol 35). Ogólna uwaga Justyna: „Kiedy słyszycie, że prorocy wypowiadali się w swoim własnym imieniu, to nie ci ludzie natchnieni mówili (*empepneusmenôn*), lecz Słowo Boże, które ich pobudzało (*tou kinountos*)” (I Apol 36)⁶.

Dochodzimy do okresu rozkwitu scholastyki. Św. Tomasz z Akwinu zajmował się — jak wiadomo — zagadnieniem natchnienia biblijnego w ramach nauki o prorocत्वie. Była to próba zintegrowania binarnego sposobu wyrażania się: raz o człowieku, innym razem o piśmie. W tym celu Akwinata posłużył się ideą instrumentalizmu, która zaważyła na dalszym rozwoju nauki o inspiracji skrypturystycznej. Ponadto Tomasz analizował głównie aspekt intelektualny procesu natchnienia, co też odbiło się na dalszym jego rozumieniu w teologii późniejszej⁷.

Z tym podwójnym zatem dziedzictwem — instrumentalizmu i intelektualizmu — wkroczyła teologia w czasy potrydenckie z tym jednak, że zaczęto odróżniać natchnienie prorockie od natchnienia pisarskiego. Ów proces jednoczenia, postulowany i przeprowadzony przez św. Tomasza z Akwinu, nie został podjęty przez teologów XVI w. i późniejszych. Doszło w końcu do tego, że za właściwe natchnienie biblijne zaczęto uważać tylko natchnienie do pisania. Symptomatyczne pod tym względem będzie prześledzenie schematów myślowych trzech soborów powszechnych odnośnie do nauki o natchnieniu biblijnym:

⁵ Por. interesujące studium G. M. Soares Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (Analecta biblica 63), Rome 1976.

⁶ Por. szerzej: J. Chmiel, *L'inspiration biblique chez saint Justin*, w: „Analecta Cracoviensia” 9 (1977) 155—164.

⁷ Por. O. Loretz, *Das Ende der Inspirations-Theologie*. Chancen eines Neubeginns. Band I. Untersuchungen zur Entwicklung der traditionellen theologischen Lehre über die Inspiration der Heiligen, Schrift, Stuttgart 1974.

(A) Sobór Trydencki akcentuje udział proroków i apostołów, którzy przekazali prawdy objawione pod natchnieniem Ducha Świętego: „ante per Prophetas in Scripturis Sacris (...) deinde per suos Apostolos (...) ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae” (D 1501). W sformułowaniu Tridentinum występują więc najpierw osoby działające: apostołowie, a następnie niejako owoc ich przepowiadania: prawda i zasady postępowania w księgach spisanych i tradycjach niepisanych: „hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus”. Mamy zatem tutaj do czynienia ze schematem inspiracji prorockiej, charyzmatu prorockiego, którego częścią jest inspiracja pisarska.

(B) Sobór Watykański I przyjmując w całej rozciągłości sformułowanie Tridentinum, dokonuje formalnego połączenia natchnienia z kanonem dzieł spisanych: „Eos (sc. libros) vero Ecclesiae pro sacris et canonicis habet (...) propterea, quod Spiritu Sancto inspirante c o n s c r i p t i Deum habent auctorem atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt” (D 3006). W tym sformułowaniu inspiracja biblijna pokrywa się z inspiracją pisarską. Równocześnie wyczuwa się tutaj tkwiącą implícite ideę instrumentalizmu. Wprawdzie tekst Vaticanum I nie mówi o pojęciu narzędzia, ponieważ nie opisuje szerzej samego faktu natchnienia, lecz encyklika Leona XIII *Providentissimus Deus*, którą należy traktować jako wykładnię nauki Vaticanum I, wyraźnie nawiązuje do koncepcji instrumentum: „Duch Święty wzięął ludzi za instrumenty do pisania” („Spiritum Sanctum assumpsisse homines tamquam instrumenta ad scribendum” — D 3293). Podobnie Benedykt XV odwołuje się w encyklice *Spiritus Paraclitus* do pojęcia instrumentum (D 3650).

(C) Sobór Watykański II powtarzając w Konstytucji *Dei Verbum* naukę Vaticanum I o natchnieniu nie używa ani razu terminu *narzędzia*. Otwiera się w ten sposób wolna droga do szukania nowych rozwiązań i przybliżeń. Idea instrumentalizmu, jakkolwiek spełniła bardzo ważną rolę w wyjaśnianiu fenomenu inspiracji biblijnej, nie jest już odtąd jedyną drogą do zrozumienia tego fenomenu. Z dyskusji soborowych nad schematem Konstytucji o Bożym Objawieniu wiadomo, że Sobór rozmyślnie uniknął pojęcia instrumentum, ażeby w ten sposób nie wiązać teologicznego problemu natchnienia z filozofią scholastyczną⁸.

⁸ Warto prześledzić historię terminu *instrumentum* w poszczególnych schematach soborowej konstytucji *Dei Verbum*: I schemat (anteparaeparatorius), rozdz. II, n. 7: „hagiographus in conficiendo libro est Spiritus Sancti organon seu instrumentum”; II schemat (textus prior 1963), rozdz. III, n. 11: „hagiographi vocantur, sive vivis instrumentis”; III schemat (textus emendatus 1964): znika już termin *instrumentum* i tak pozostaje w schemacie IV (textus denuo emendatus 1964) i w schemacie V (textus approbatus 1965).

3. W POSZUKIWANIU MODELU

Spróbuję przedstawić dwa modele antropologiczne, to znaczy oparte na ludzkich zachowaniach, w zastosowaniu do natchnienia biblijnego.

3.1. Model psychoantropologiczny

Francuski filozof religii G. Durand bada struktury antropologiczne wyobraźni⁹. Według niego należy szukać wielkich osi zadowalających klasyfikacji gatunków literackich w dziedzinie psychologii. Tymi wielkimi osiami są postawy, gesty ciała, ponieważ „istnieje ścisła współzależność pomiędzy nimi a przedstawieniami symbolicznymi”¹⁰. Podstawowym gestem ciała odpowiadają schematy i archetypy. Durand odróżnia następujące postawy: stojąca, chodząca, siedząca.

Postawie stojącej człowieka odpowiadają schematy wysokości, oddzielenia i egzystencji konfliktowej. Każdy schemat posiada znów swoje odpowiedniki archetypiczne, czyli symbole. I tak schemat wysokości ma takie symbole, jak: góra, ptak, światło, słowo, król, ojciec. Schematowi oddzielenia odpowiadają archetypy: bitwa, oczyszczenie, sąd, ogień, oddech. W egzystencji konfliktowej w grę wchodzi zwierzęta. W pierwszej, opisaną na kartach Biblii, sytuacji konfliktowej w raju występuje wąż. Prorok Jonasz wchodzi w konflikt z Bogiem przeżywa przygodę morską z wielką rybą.

Postawa człowieka siedzącego implikuje schemat intymności (*intimité*), immanencji, wsobności. Jest to odczucie jedności, zamieszkiwania, przebywania, pozostawiania. Odpowiednie archetypy i symbole to: dom, miasto, sanktuarium, oblicze, gniazdo, jaskinia, małżonka-matka, pożywienie.

Człowiek chodzący wyraża zwycięstwo stawania się, zwycięstwo czasu („*maîtriser le devenir*”, „*vaincre le temps, domestiquer le devenir*” — określenia Duranda¹¹). Pojawiają się tutaj schematy ewolucji, postępu, dojrzewania, stawania się, wzrostu. Odpowiadają temu dwa archetypy-symbole: syn i drzewo. Zwłaszcza drzewo ma tu swoje specjalne znaczenie: „*l'arbre signifie le devenir*”¹². Znów przykładem

Jeszcze w ostatnim etapie prac nad konstytucją były głosy Ojców soborowych o przywrócenie pojęcia *instrumentum*. W elenchusie uwag, które nie zostały przyjęte, relator podaje: „E/3221: *introducendum esse conceptum instrumentalitatis. Resp.: cum sit terminus technicus, in textu conciliari omittitur. Res vero exponitur*”. Ten sam Ojciec Soboru postulował: „*clarius apparere debet, hagiographos ipsos veros auctores esse. Ideo nova verba inseruntur: ut veri auctores*”. Zob. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV, pars I, Typis Polyglottis Vaticanis 1976, ss. 358, 360. Por. także vol. III, pars III, s. 785.

⁹ *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris 1969.

¹⁰ Tamże, s. 51.

¹¹ Tamże, s. 322.

¹² Tamże, s. 392.

tutaj może nam służyć opowiadanie o drzewie rajskim: akcja Boga i ludzi w raju to chodzenie, osiłą staje się drzewo wiadomości dobrego i złego.

Klasyfikacji Duranda nie należy przeceniać, ma ona swoje braki, ale jednego jej nie można odmówić: sięgnięcia do najpierwotniejszych korzeni ludzkiej świadomości. Należy przypomnieć, że podobne analizy — choć nie na gruncie psychoanalitycznym — przeprowadzał w latach trzydziestych w Paryżu Marcel Jousse, twórca tzw. antropologii gestu¹³.

Pojawiły się już pewne aplikacje klasyfikacji Duranda do tekstów biblijnych; L. Monloubou zastosował ją do Psalmów¹⁴.

Trzeba postawić teraz pytanie zasadnicze: jaki jest związek naszego modelu ciała-symboli z faktem natchnienia biblijnego? Przecież model ten można zastosować do każdej twórczości, nie tylko biblijnej! Otóż w tym właśnie tkwi adekwatność naszego modelu. To, co jest możliwością dla każdej literatury, to, co, leży u podstaw każdej twórczości, zostało w procesie powstawania Biblii wyrażone bez zafalszowania, bez alteracji, najgłębiej, najautentyczniej. W ten sposób słowo Boga (archetypy-symbole) wcieliło się w słowo człowieka-autora Pisma.

3.2. Model dramatu społecznego

O ile poprzedni model odnosi się do indywidualium, to obecnie przedstawiany zakłada istnienie grupy społecznej. Twórcą takiego modelu jest amerykański antropolog Victor Turner¹⁵. Pojęciami kluczowymi w jego modelu są: korzeń-metafora (root metaphor), struktura i antystruktura, ograniczalność (liminality) i wspólnota (communitas).

Korzeń metafora to nic innego jak archetypy-symbole z modelu poprzedniego. Jest to — według określenia innego badacza M. Blacka — „pojęciowy archetyp (...) systematyczny zbiór idei poprzez znaczenie, które dany myślący opisuje, poprzez analogiczną rozciągłość (analogical extension), jakąś domenę, do której owe idee nie bezpośrednio i nie dosłownie się odnoszą”¹⁶. Struktura i antystruktura to dwa bieguny procesu przechodzenia jednych struktur w drugie. Struktura otwiera drogę antystrukturze, która z kolei staje się strukturą. Ograniczalność jest wyznaczona warunkami bytowania grupy, przywilejami czy uciskiem, prawem, zwyczajem czy też rytuałem¹⁷. Wreszcie communitas jest rozumiana jako ciągle tworząca się grupa, stan dyna-

¹³ Dobrą informacją na ten temat może służyć G. Baron, *Marcel Jousse. Introduction à sa vie et à son oeuvre*, Casterman 1965.

¹⁴ *Les psaumes — le symbole — le corps*, w: „Nouvelle Revue Théol.” 102 (1980) 35—42.

¹⁵ *The Ritual Process*, Chicago 1969.

¹⁶ M. Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Ithaca (Cornell University Press) 1962, s. 241.

¹⁷ Zob. V. Turner, dz. cyt., s. 95.

miczny a nie zastygły, statyczny jakiejś społeczności, która ciągle dąży do doskonalenia się. W tak pojętym procesie, który Turner określa jako dramat społeczny (social drama), można wyróżnić cztery fazy: wyłom, kryzys, naprawianie, reintegracja.

Dramat społeczny polega na tym, że po wyłomie, po załamaniu się pewnych form, powstaje kryzys, którego eskalacja jest jednocześnie jakąś dewiacją struktury. Następuje reakcja, czyli naprawianie, w czasie której struktura walczy o przeżycie, a antystruktura oczekuje formalnego uznania. Reintegracja — końcowa faza dramatu społecznego — polega na odnowieniu grup rozłamowych do stanu norm i zachowania społecznego oraz na uznaniu nowego społecznego czy kulturowego bytu. Fundamentalną rolę w nowej wspólnotcie-communitas zajmują z powrotem korzeń metafora.

Turner podkreśla centralną rolę rytuału w dramacie społecznym. Rytuał jest środkiem wyrażenia korzenia metafory, punktem przekształcenia struktury w antystrukturę. Owa centralna rola rytuału wymaga aktywnego uczestnictwa w rytuale członków społeczności.

Pojawiły się już próby zastosowania teorii antropologicznej dramatu społecznego do teologii biblijnej¹⁸. Można by w wielkim skrócie na dwóch przykładach pokazać zastosowalność tej teorii do świata pojęć biblijnych.

Przykład pierwszy ze Starego Testamentu:

- (a) korzeń metafory — objawienie starotestamentalne
- (b) struktura — przymierze narodu wybranego z Bogiem
- (c) rytuał — słowo i kult
- (d) ograniczalność — skrupowanie przepisami, formalizm religijny
- (e) wyłom — nie zachowywanie przymierza
- (f) kryzys — odstępstwo od Boga
- (g) naprawianie — pokuta i dążenie do odnowy przymierza
- (h) antystruktura — odnowienie przymierza
- (i) reintegracja — nauczanie proroków, charyzmat prorocki
- (j) communitas — lud Boży

Inny przykład weźmiemy z Nowego Testamentu:

- (a) korzeń metafory — nauczanie Jezusa wyrastające ze ST
- (b) struktura — naród wybrany Izraela
- (c) rytuał — Ostatnia Wieczerza — Kalwaria
- (d) ograniczalność — ograniczenia wypływające z kultury judaistycznej
- (e) wyłom — wolność dzieci Bożych
- (f) kryzys — śmierć krzyżowa
- (g) naprawianie — zmartwychwstanie Jezusa
- (h) antystruktura — gmina judeochrześcijańska
- (i) reintegracja — pierwotny kerygmat chrześcijański
- (j) communitas — nowy lud Boży — Kościół

¹⁸ Por. G. S. Worgul, *Anthropological Consciousness and Biblical Theology*, w: „Biblical Theology Bulletin” 9 (1979) 3—12.

Jaka jest relacja modelu dramatu społecznego do inspiracji biblijnej?

Autorzy biblijni są autentycznymi świadkami procesu dokonywującego się w historii zbawienia. To ich świadectwo jest charyzmatem reintegrującym nową *communitas* — *koinonia*. W ten sposób ludzkie zaangażowanie w procesie zachodzących przemian zyskuje nowy wymiar, wymiar powołania (por. formułę Vaticanum II: „wybrał Bóg ludzi” DV 11) i dawania świadectwa — *martyria*. Owo powołanie i dawanie świadectwa, wynikiem czego jest tekst Pisma, nazywamy natchnieniem biblijnym. Natchnienie Nowego Przymierza łączy się z charyzmatem proroków Starego Przymierza — jest to jeden wspólny ciąg powołania i świadectwa, inspiracji charyzmatycznej.

4. WNIOSKI

Proponowane modele antropologiczne, wyrosłe na gruncie analiz strukturalnych, nie zastępują tradycyjnego modelu instrumentalizmu, lecz są rozszerzeniem i ubogaceniem naszego pojmowania natchnienia biblijnego. Obydwa modele uzupełniają się wzajemnie i dają odpowiedzi na trzy postawione na wstępie naszych rozważań pytania.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Bernard Wodecki SVD

WYPOSAŻENIE DUCHOWE MESJASZA WEDŁUG IZ 11, 1–5

Żyjemy obecnie w epoce odnowy charyzmatycznej nie tylko w chrześcijaństwie w ogóle, lecz i w Kościele katolickim w szczególności. Zainteresowanie problemami charyzmatycznymi wzmaga się, wzrasta świadomość roli, jaką w życiu chrześcijanina odgrywa Duch Święty. Zarówno Jego Osoba, jak i różnorakie działanie jest przedmiotem wszechstronnych dociekań; zaznacza się zwrot ku teologii Ducha Świętego. Odczuwa się w związku z tym słuszną potrzebę szczególnego zgłębienia odnośnej bogatej problematyki w Piśmie Św.

Przypisuje ono działaniu *ru^{ach} Jahwe* już i w starotestamentalnym dziele zbawienia rolę szczególną. Ogólnie rzecz można, iż wszystko, co w jakiś sposób wyrasta ponad zwykłą miarę ludzką, przedstawione jest w ST jako działanie Ducha Bożego (por. Rdz 1, 3; Sdz 14, 6; 15, 14; 6, 34; 11, 29 i in.).