

czeństwo na drodze. Wszystkie te problemy domagają się głębszej refleksji w świetle ewangelii Chrystusa¹³.

3° Współczesny film obyczajowy czy dokumentalny może być bardzo dobrym punktem wyjścia do rozmowy biblijnej.

4° Płyta ze współczesną piosenką i przebojem dostarcza dobrego materiału dyskusyjnego. Polemika z modnym i rozpowszechnionym przebojem jest przede wszystkim polemiką z ideami, życzeniami, marzeniami i modelami, jakie sugerują młodemu człowiekowi masowe środki przekazu i którymi on żyje. Naświetlenie tych sugestii i propozycji ewangelią i krytyczne ich przemyślenie jest sprawą dziś bardzo istotną. Jak przeprowadzić taką rozmowę? Po przegraniu płyty należy najprzód w rozmowie uświadomić sobie treść piosenki, jej ideologię. Aby tego dokonać, trzeba będzie kilka razy przegrać płytę. Po tym następuje ocena, wartościowanie tej treści w świetle zdrowego rozsądku i w świetle Biblii. Przejście do oceny w świetle Pisma może ułatwić następujące pytanie: „Czy Jezus (np. na weselu w Kanie) zgodziłby się na treść tej piosenki? Dlaczego? Dlaczego nie?”¹⁴.

5° Wreszcie współczesna literatura i poezja dostarczają bogatego zestawu faktów, sytuacji i problemów, które mogą stanowić punkt wyjścia dialogu grupowego¹⁵.

W tych rozmowach biblijnych trzeba pamiętać jeszcze o następujących sprawach: a) Nie jest rzeczą konieczną, ani też zawsze możliwą oceną jednego faktu przy pomocy konkretnego tekstu biblijnego, ocena może być przeprowadzona w świetle całej Biblii; b) Nie należy się zatrzymywać na teoretycznym wartościowaniu faktu, ale zawsze trzeba się starać o jakiś czyn.

Lublin

KŚ. JÓZEF KUDASIEWICZ

Ks. Jerzy Chmiel

WSPÓŁCZESNA EGZEGEZA STAROTESTAMENTALNA A DUSZPASTERSTWO

1. SYTUACJA W EGZEGEZIE STAREGO TESTAMENTU

Do II wojny światowej prym w egzegezie starotestamentalnej wiodła myśl protestancka, zwłaszcza niemiecka. Charakterystyczne było powiedzenie wielkiego o. L a g r a n g e'a, założyciela *Ecole Bibli-*

¹³ K. Rommel, *Gebet über der Zeitung*, Stuttgart 1967.

¹⁴ W. Erl — F. Gaiser, dz. cyt., 14 n.

¹⁵ P. Hahn, *Bibel und moderne Literatur*, Stuttgart 1967.

que w Jerozolimie i odnowiciela egzegezy katolickiej¹: „Pierwszym językiem wschodnim, jakiego winniście się nauczyć, jest język niemiecki”. (Pamiętać należy, iż dla Francuza Niemcy leżą na Wschodzie). Obecnie ten kompleks niższości, odczuwany przez egzegezę katolicką, został w jakimś stopniu przewyciężony (co — *nota bene* — nie zwalnia biblistów od dobrej znajomości języka niemieckiego). Wpłynął na to również niewątpliwie fakt, iż obecnie w badaniach egzegetycznych mniej zwraca się uwagi na różnice konfesyjne, a bardziej na rzeczywistość wypowiedzi (Był dawniej zwyczaj w pracach katolickich cytowania pozycji niekatolickich osobno lub zaopatrywania ich w spisach gwiazdkami. Protestanci znów ze swej strony nie cytowali pozycji katolickich, choć na pewno je czytali. Teraz już te obyczaje na szczęście znikły). Możemy wymienić nazwiska katolickich egzegetów Starego Testamentu, których prace na polu egzegetycznym są powszechnie przyjmowane, a ich osiągnięcia — niewątpliwie: że wymienimy tutaj tylko zmarłego w 1971 roku o. R. de Vaux OP, długoletniego dyrektora *Ecole Biblique*, znanego z badań kumranistycznych², H. Cazelles, M. J. Dahooda czy N. Lohfinka.

Innym bardzo ważnym współczynnikiem rozwoju katolickiej egzegezy starotestamentalnej jest Konstytucja soborowa *Dei Verbum*, która niejako równouprawnia egzegetów Starego Testamentu. Dawniej niejednokrotnie spotykało się tendencje, ażeby ograniczyć studium Starego Testamentu jako rzeczy niepotrzebnej w chrześcijaństwie, a nieraz tylko wprowadzającej zamęt³. Obecnie rozdział IV Konstytucji traktujący o Starym Testamencie ustawia na właściwym miejscu owe księgi, „które przecież wyrażają żywy zmysł Boży, w których kryją się wzniosłe o Bogu nauki oraz zbawienna mądrość odnośnie życia człowieka i przedziwny skarbiec modlitw, w którym wreszcie utajona jest tajemnica naszego zbawienia” i które „powinny być przez wiernych chrześcijan ze czcią przyjmowane” (*Dei Verbum*, 15).

Nie bez znaczenia dla rozwoju egzegezy — ale o tym się dopiero w przyszłości przekonamy — jest nowy *Ordo lectionum Missae* oraz nowy program katechetyczny. Przez nowy porządek czytań mszalnych wierni otrzymują teraz więcej tekstów Starego Testamentu, a to będzie stwarzać ogromne zapotrzebowanie ludu Bożego na dobrą egzegezę homiletyczną, która przecież nie może się obyć bez egzegezy naukowej. Podobna sytuacja, może jeszcze bardziej charakterystyczna, zachodzi w katechizacji opartej obecnie — wedle założeń

¹ Ciągle godną polecenia każdemu adeptowi egzegezy biblijnej pozostaje książeczka M.-J. Lagrange'a *La methode historique. La critique biblique et l'Eglise*, Paris 1966 (I wyd. 1903!).

² Zob. R. North, *Rozwój archeologiczno-egzegetyczny na przestrzeni ostatnich 25 lat*, *Ruch Bibl. Lit.* 26 (1973) 57—67.

³ Zob. A. Feuillet, *Il rapporto tra i due Testamenti e la questione del Giudaismo*, *L'Osservatore Romano*, 15 giugno 1973, s. 6.

nowego programu — na Piśmie świętym. Jest to objaw nowy nie tylko w Polsce, a w całym świecie chrześcijańskim, który wprowadza zasady nowego *Directorium Catechisticum Generale* podkreślającego, że duszą wszelkiej katechezy jest Pismo święte.

2. ZNACZENIE METODY HISTORYCZNO-KRYTYCZNEJ

Jest rzeczą już powszechnie przyjętą, że właściwą metodą egzegetyczną jest metoda historyczno-krytyczna⁴. Jest to metoda bazująca na sensie wyrazowym Biblii, posługująca się szerokim aparatem filologicznym, uwzględniająca tło historii religii (*religionsgeschichtliche Methode*), badająca teksty w ich rozwoju historycznym (historia tradycji, historia form, historia redakcji). Godzi się dalej zauważyć, że jest to metoda ekumeniczna. Jak bowiem pisze egzegeta protestancki G. Bornkamm⁵: „nowe poszukiwania biblijne tak katolickie jak i protestanckie zjednoczyły się rzeczywiście ze sobą tylko dzięki zasadom i metodzie wiedzy historyczno-krytycznej”. Istnieje jednak pewne niebezpieczeństwo wynikające z samej istoty metody: brak większych syntetyzujących ogarnień, ograniczenie się do analizy fragmentów.

Dlatego jest rzeczą zasadniczej wagi, ażeby metoda historyczno-krytyczna była nie tylko metodą analityczną, lecz także syntetyczną. Że jest to możliwe, postaramy się pokazać na dwu wybranych przykładach: na Pięcioksięgu i na księdze Izajasza proroka⁶.

Wiadomo, iż długi czas myśl katolicka była w opozycji do teorii Wellhausena. Zresztą i wśród protestantów nie brakło przeciwników podziału Pięcioksięgu na cztery dokumenty. Zasadniczą przeszkodą w przyjęciu tej teorii był podkład filozoficzny oparty na ewolucjonistycznej idei Hegla, podkład, który powodował podważenie najbardziej fundamentalnych principów religii judaistycznej, a w konsekwencji samego Objawienia. Z chwilą odrzucenia hegeliańskich prekoncepcji okazało się możliwe zaadoptowanie myśli Wellhausena. Dodajmy lojalnie, że list sekretarza Papieskiej Komisji Biblijnej do kard. Suhard z r. 1948 nie wykluczał dalszych badań nad Pentateuchem na zasadach prawdziwie naukowych.

Egzegetą, który zaakomodował Wellhausena do myśli katolickiej

⁴ Zob. J. Schreiner (hrsgb) *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Würzburg 1971.

⁵ W zbiorze: *Neue Grenzen, Ökumenisches Christentum morgen*. 1966.

⁶ Odnosnie innych przykładów starotestamentalnych zob. H.H. Rowley, *The Old Testament and Modern Study. A Generation of Discovery and Research*, Oxford 1961 (I wyd. 1951). — A. Deissler, *Das Alte Testament und die neuere katholische Exegese*, Freiburg—Basel—Wien³ 1965. — J. Schildenberg, *Altes Testament, Einsiedeln* (= *Problemi e risultati degli studi biblici*, Giornale di teologia 28, Brescia 1969). G. Fohrer, *Das Alte Testament*, Gütersloh I 1969, II 1970.

był śp. R. de Vaux. W esencjalnej, ale jakże ważnej w historii egzegezy, przedmowie i notach do tomiku *Bible de Jérusalem* poświęconego Genesis, de Vaux zastąpił cztery dokumenty: Jahwisty (J), Elohisty (E), Deuteronomisty (D) i Priesterkodex (P) — czterema tradycjami, które zespoliły się w jedną całość sięgającą czasów Mojżesza. Wydawać by się mogło, że była to zmiana li tylko werbalna, w istocie jednak była to rzecz zasadnicza. Wellhausen bowiem oparł się na kompozycji literackiej Pentateuchu, tymczasem istniała w Izraelu silna tradycja ustna, dzięki której doktryna pozostawała żywa, podobnie jak to miało później miejsce z nauką Chrystusa w Kościele apostołskim. Cztery tradycje Pentateuchu zostały potem utrwalone na piśmie: ustalenia de Vaux zgadzają się w zasadzie z poglądami umiarkowanych protestantów. Jahwista pochodzący z kręgu judzkiego sięga w zasadzie czasów Salomona, Elohista, pochodzący z pokoleń północnych, jest późniejszy; Deuteronomium, reprezentujące zwyczaję i tradycje królestwa północnego, byłoby wprowadzone w Jerozolimie przez lewitów po upadku królestwa izraelskiego (721); wreszcie tradycja kapłańska zostałaby przechowywana przez kapłanów świątyni jerozolimskiej. W ten sposób de Vaux połączył istnienie tradycji ustnych, których znaczenie przesadzała tzw. szkoła skandynewska, z tradycją spisania, którą znów jednostronnie ujął był Wellhausen, dodawszy wprzód jeszcze przesłanki filozoficzne.

Na marginesie wypada powiedzieć, że najbardziej wartościowym teologicznie pokładem czy też warstwą Pięcioksięgu jest tradycja kapłańska, na co zwrócił uwagę jeszcze przed wojną egzegeta protestancki G. von Rad. Natomiast Deuteronomium jest najstarszą warstwą z punktu widzenia literackiego.

Istotną jednak rzeczą w teorii pochodzenia Pentateuchu, którą wysunął de Vaux, a za nim H. Cazelles, jest nawiązywanie do postaci Mojżesza. Wszystkie te tradycje sięgają do okresu przemierza synajskiego, którego pośrednikiem był przecież Mojżesz. Cały ten okres formowania się narodu izraelskiego (*Volkwerdung*) przebiega pod wpływem fascynującej postaci Mojżesza: on był organizatorem ludu, jego mistrzem duchowym i pierwszym prawodawcą. Powstaje więc pytanie, na jakiej zasadzie wszystkie tradycje późniejsze tak bardzo nawiązują do postaci Mojżesza? Czy jest to tylko zasługą uczuć patriotycznych, jakbyśmy to dzisiaj powiedzieli? Odpowiedź na to pytanie postaramy się dać po przedstawieniu następnego przykładu z księgą Izajasza.

Znany jest powszechnie problem Deutero-Izajasza, a nawet wyłącza się zeń osobny problem Trito-Izajasza. Nam chodzi o rozdziały 40—66 księgi Izajasza, co do których jest powszechne przekonanie, iż są późniejsze niż Izajasz historyczny. W próbie ustawiania problemu zobaczymy, jak patrzają na to inni autorowie biblijni.

Możemy znaleźć z dziesiątkę tekstów Nowego Testamentu, które

przedstawiają pąssusy z rozdz. 40—66 jako teksty Izajasza. Gdy analizujemy owe *loci* nowotestamentarne, przekonamy się, że tu nie chodzi tyle o autorstwo Izajasza, ile raczej o przedstawianie tych słów jako słów prorockich natchnionych przez Boga. Klasycznym przykładem może być tutaj cytat z Mk 1, 2—3, który w istocie jest kompilacją Ml 3, 1 i Iz. 40, 3, a który został po prostu przedstawiony jako tekst Izajaszowy: *Jak jest napisane u proroka Izajasza*. Innym ciekawym przykładem, już ze Starego Testamentu, jest tekst Syr 48, 24 n, gdzie mamy pochwałę Izajasza, który *duchem wielkim widział rzeczy ostateczne i pocieszył strapionych na Syjonie. Objawił to, co miało przyjść, aż do końca wieków, i rzeczy zakryte wprzód, nim się stały*. Że jest to aluzja do Deutero-Izajasza, jest rzeczą bezsporną.

Rodzi się więc pytanie, na jakiej zasadzie autorzy biblijni przypisywali rozdz. 40—66 Izajaszowi historycznemu? Odpowiedź na to pytanie damy łącznie z odpowiedzią na postawione wyżej pytanie w kwestii Pięcioksięgu.

Odpowiedź na nasze dwa pytania może dać teoria wysunięta jeszcze w latach dwudziestych przez Duńczyka, J. Pedersena, a przypomniała na nowo już po ostatniej wojnie.⁷ Pedersen mianowicie zwrócił uwagę na tzw. „myślenie globalne” Izraelitów. Izraelita myślał globalnie, tzn. ujmował wszystkie związki naraz, nie kępując się bynajmniej relacjami czasowymi. W przodku widział już potomków, a cały dany ruch odnosił zawsze do przywódców duchowych. Stąd też w Adamie widział już całą ludzkość, a kara, która spotkała Adama, w sposób wystarczający uzasadniała cierpienia i nieszczęścia ludzkości. Błogosławieństwo udzielone przez umierającego Izaaka Jakubowi nie spełnia się na nim, lecz dopiero na potomku Jakuba. Dlatego też kontynuatorzy dzieła Mojżesza, kiedy utożsamiają się z Mojżeszem i jemu przypisują nowe prawa (tzw. *Gesetznovellen*), nie popełniają falsyfikacji. Działają tylko w myśl reguły „myślenia globalnego”, która każe podporządkować wszystkie konsekwencje przymierza człowiekowi przymierza — Mojżeszowi, jakkolwiek te konsekwencje czasowo są już o wiele późniejsze.

Tradycje Pięcioksięgu, jakkolwiek z punktu widzenia literackiego są późniejsze od Mojżesza, to z punktu widzenia „myślenia globalnego” tkwią w nim po prostu, z niego jakby wyrastają. I to już nie jest figurą retoryczną, to była mentalność biblijna, którą musimy uznać. Podobnie nie ma znaczenia, że rozdz. 40—66 Izajasza nie wiążą się bezpośrednio z osobą historycznego Izajasza. Ważne jest, że ktoś, którego umownie nazywamy Deutero-Izajaszem, działa po myśli Izajasza, nie tylko należy do „szkoły Izajasza” (jakiśmy powie-

⁷ *Israel, its Life and Culture*, I—II, London 1926 (II wyd. 1954). Zob. także ciekawe studium na temat myślenia rabinistycznego: W.S. Towner, *The Rabbinic „Enumeration of Scriptural Examples”* (Studia Post-Biblica 22), Leiden 1973.

dzieli), lecz po prostu utożsamia się z Izajaszem, staje się nim. Dlatego z punktu widzenia religijnego — a ten nas w końcu interesuje, a nie tylko literacki — Chrystus mógł przyjąć pogląd swoich współczesnych, że Pięcioksiąg jest dziełem Mojżesza, kiedy przedstawiał Mojżesza mówiącego o Nim (J 5, 45 nn). Ważna tu była perspektywa „myślenia globalnego”, wedle której Mojżesz zawsze przemawiał poprzez ludzi natchnionych, prawodawców i historyków, którzy współpracowali w redakcji aktualnego Pięcioksięgu. Tak samo ważna była perspektywa „myślenia globalnego” w Deutero-Izajaszu, autorze anonimowym, który cały ukrył się za Izajaszem (lub raczej w Izajaszu), kontynuując jego myśl i posiadając jego ducha.

Podane wyżej dwa przykłady — jeden z kompozycji Pentateuchu, drugi z kompozycji Deutero-Izajasza — mają za zadanie przedstawić znaczenie metody historyczno-literackiej w nowym ujęciu, które pozwoli nam lepiej zrozumieć genezę ksiąg Starego Testamentu. Możemy powiedzieć, że w tym ujęciu zwracamy większą uwagę na autorów i ich intencje, co zresztą wyraźnie postuluje konstytucja *Dei Verbum* mówiąc o „intencji hagiografów” (tamże, 12) oraz o tym, że komentator Pisma św. „powinien uważnie badać, co hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobало się ich słowami ujawnić” (tamże). Metoda historyczno-krytyczna winna być więc bardziej syntetyczna, nastawiona na poznawanie intencji, myśli autorów biblijnych.

Stwierdziwszy to wypada nam teraz zająć się z kolei następnymi etapami zadań egzegetycznych, które będą w jakiś sposób uzupełniały metodę historyczno-krytyczną. Pójdziemy tutaj — i to warto zaakcentować — za logiką wewnętrzną Konstytucji soborowej o Objawieniu (zwl. n. 12).

(Tytułem dygresji wspomnimy o analizie laickiej Biblii dokonanej na łamach dawnego dwutygodnika *Współczesność* przez znanego krytyka literackiego, Artura Sandauera. Pomijając merytoryczne wywody Sandauera, których nie możemy przyjąć z tych racji, że są laickie i nie grzeszą z drugiej strony rygiem naukowym, zastanawiający będzie dla nas fakt, iż autor proponuje zmianę punktu wyjścia, mianowicie proponuje wyjść od tych, którzy pisali tekst biblijny. Jak na wyczucie rasowego krytyka literackiego, którym niewątpliwie jest Sandauer, całkiem słusznie).⁸

3. WARTOŚĆ ANALIZY LITERACKIEJ.

„Celem odszukania intencji hagiografów — pisze Konstytucja. — należy między innymi uwzględnić również „rodzaje literackie”. Zauważmy zwrot „między innymi”, który wyraźnie wskazuje, że nie

⁸ Zob. ks. J. Frankowski, *Dzisiejsza biblijstka polska*, Wiąż, wrzesień 1973, s. 34 n.

można przesądzać ważności rodzajów literackich. Faktem jest jednak, iż prawda biblijna została wyrażona poprzez rodzaje literackie, które dlatego musimy poznać.

Współczesne literaturoznawstwo podkreśla ważność rodzajów literackich. Wyzwoliwszy się z okowów estetyzmu spod znaku Benedykta Crocego, nie twierdzi już, że formy literackie są niepowtarzalne, lecz coraz to wnikliwiej bada rozmaite formy i próbuje nadać im jakiś porządek systematyzujący.⁹

Analiza rodzajów literackich pozwoli nam lepiej wyjaśnić specyficzny charakter religii objawionej. Tymi słowami można stwierdzić ważność badania rodzajów literackich. Dla udokumentowania posłużmy się znów dwoma konkretnymi przykładami.

Pierwszy przykład pochodzi z istnienia prawa izraelskiego. Jeszcze przed wojną, znany egzegeta niemiecki A. Alt¹⁰ wyróżnił dwa typy prawa:

a) prawo kazuistyczne, odznaczające się zdaniami warunkowymi, opisującymi w detalach konkretne przypadki, używającymi stylu nieosobowo-przedmiotowego w trzeciej osobie (zob. Wj 21, 18 nn);

b) prawo apodyktyczne, które wyraża się przy pomocy krótkich zdań, jak np. *Kto by złorzeczył ojcu albo matce, winien być śmiercią ukarany* (Wj 21, 17). Występuje tutaj Bóg Izraela — Jahweh, który rozkazuje, adres wyrażony jest w drugiej osobie.

Otóż prawo apodyktyczne jest typowo izraelskie, jest elementem charakterystycznym religii objawionej, podczas gdy prawo kazuistyczne jest wspólne dla całego „Żyźnego Półksiężycza”. Jest to niezwykle ważne stwierdzenie, gdyż w ten sposób ustawiła się od razu rozmaite dyskusje i spory na temat: Dekalog — prawa starożytnego Wschodu (głównie Hammurabiego).

Trzeba przy tym zauważyć, że prawo apodyktyczne występuje razem z prawem kazuistycznym w stanie pewnego zmieszania. W ten sposób objawiona myśl Boża łączy się z mądrością ludzkich prawodawców. Mojżesz i jego spadkobiercy chcieli w ten sposób zaznaczyć, iż prawo Przymierza, którego klauzule ujęte były w formie ówczesnego prawa międzynarodowego, jest skierowane do ludu, ażeby żył, pracował i korzystał z tego prawa.

Drugim przykładem ważności rodzajów literackich w Biblii niech będzie *midrasz*. Jest to — jak wiemy — rodzaj opowiadania, fikcyjna opowieść dydaktyczna, oparta na jakimś fragmencie biblijnym i rozwinięta następnie w barwną fabułę. Klasycznym tego przykładem w Starym Testamencie może być księga Jonasza. Jakiś pisarz

⁹ L. Alonso Schökel, *The Inspired Word. Scripture in the Light of Language and Literature*, New York 1965.

¹⁰ *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1934 (= *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, München 1953, I, 278—332).

natchniony po okresie niewoli pragnął zobrazować nauczanie Jr 18, 7 nn: *Słowo Jahwe: Raz grozę narodowi lub państwu wyrwaniem, zburzeniem i zniszczeniem. Jeśli jednak ten naród odwróci się od złości, z powodu której groziłem, żal mi będzie nieszczęścia, które zamierzałem nań zesłać.* Pisarz natchniony pragnie wyjaśnić swoim współwyznawcom i rodakom sens owego nauczania prorockiego, które mówi najpierw o karze dla pogan, a potem obiecuje miłosierdzie zakładając ich nawrócenie i pokutę. Mielibyśmy więc tutaj egzegezę midraszową na temat kary, pokuty i nawrócenia. Że jest to na kanwie tekstu Jeremiasza, mamy na to dowód w tekście Jon 3, 8 nn, który w jakiś sposób, acz niewyraźny, nawiązuje do wspomnianego napomnienia proroka Jeremiasza.

W takim ujęciu Jonasz jest przedstawicielem mentalności restryktywnej w Izraelu odnośnie pogan, jednocześnie jest jak gdyby karykaturą Eliasza, podobnie jak on jest zmęczony, choć z zupełnie innych powodów. Dwukrotna aluzja literalna do Eliasza usprawiedliwia tego rodzaju porównanie. Słuchacz więc lub czytelnik księgi Jonasza zostaje naprowadzony na nowy tor: nie chodzi tu już o fabułę, która może mieć przebieg taki lub inny, lecz o jakąś postawę, którą już musimy zająć osobiście. A o to właśnie chodzi w midraszu, który pragnie poruszyć słuchaczy (lub czytelnika) i odpowiednio go ustawić względnie pouczyć.

Oprócz badania samych rodzajów literackich żyjących na kartach Starego Testamentu trzeba jeszcze zwrócić uwagę na ich — jak to nazywają — *Sitz im Leben*, czyli na ich kontekst życiowy. Mówi o tym konstytucja *Dei Verbum*: „By zdobyć właściwe zrozumienie tego, co święty autor chciał na piśmie wyrazić, trzeba zwrócić należytą uwagę tak na owe zwyczaje, naturalne sposoby myślenia, mówienia i opowiadania, przyjęte w czasach hagiografa, jak i na sposoby, które zwykło się było stosować w owej epoce przy wzajemnym obcowaniu ludzi ze sobą” (tamże, 12). Chodzi tutaj głównie o sposób pojmowania historii u Izraelitów.

Autorzy biblijni patrzają na historię oczyma proroków, widząc w niej dzieło Boże, wypełnienie planu Bożego. Instruktywnym jest pod tym względem tekst Iz 14, 26: *Taki jest zamiar powzięty co do całej ziemi; i ta jest ręka wyciągnięta na wszystkie narody.* Zwróćmy uwagę na trzy cechy charakterystyczne historiografii biblijnej:

3.1. Hagiograf analizuje historię metodami ludzkimi. Żaden z pisarzy biblijnych nie przypisuje sobie znajomości faktów objawieniu Bożemu. Poznają je sposobami ludzkimi: opowiadania, tradycja, dokumenty. A cechą charakterystyczną każdej historiografii jest aproksymatywność: nie sposób ująć wszystkich faktów we właściwych im proporcjach z powodu braku wszystkich informacji. Stąd też słusznie pisał o. L a g r a n g e, że „historia jest próbą zblżenia przeszło-

ści". Tym bardziej więc autor biblijny nie sili się nigdy na obraz całościowy przeszłości.

3.2. Autor biblijny posługuje się stylem prorockim w podawaniu historii. A więc jest rozróżnienie na fakty należące do historii świeckiej i na fakty należące do historii świętej. Zatem tylko te fakty są podawane, które pozostają w jakiejś relacji do planu Bożego, jaki się urzeczywistnia poprzez i w historii.

3.3. Poznanie faktów jest nie spekulatywne, lecz praktyczne, to znaczy fakty są ważne nie same w sobie (daty, szczegóły), lecz o tyle, o ile coś do nas mówią, o ile zachodzi związek między nami a nimi. Stąd też powstaje inna koncepcja prawdy historycznej. Koncepcja prawdy historycznej grecka wychodzi z założenia, że trzeba podawać fakty możliwie jak najbardziej odsłonięte (gr. *a-lethes*). Dla mentalności biblijnej prawda wiąże się ze stałością, z pewnością, że tak było, a nie inaczej. Stąd też język hebrajski dla wyrażenia pojęcia „prawda” używa pochodnej od czasownika *aman*: być godnym zaufania, być stałym, zaś dla wyrażenia pojęcia „wierzyć” — formy hifilicznej od *aman*, co oznacza dosłownie: czuć się pewnym względem czegoś. Nawet Łukasz Grek używa w swojej ewangelii terminu *as-pháleia* dla wyrażenia pewności nauki, którą przekazuje.¹¹

Bardzo pilnym zadaniem egzegezy Starego Testamentu jest głębsze poznawanie mentalności biblijnej, tej, która wyraża się w rodzajach literackich. Analiza *sensus historicus biblicus*, czyli historiografii semickiej, musi być połączona z szeroko rozbudowaną genologią biblijną, czyli nauką o biblijnych rodzajach literackich. Trzeba tutaj wykorzystać całą współczesną teorię literatury oraz współczesne językoznawstwo.¹²

Egzegeza jednak nie może poprzestać na metodzie literackiej analizy, czy to semantycznej, czy strukturalnej, czy też genologicznej; musi przejść do interpretacji teologicznej.

4. KONIECZNOŚĆ INTERPRETACJI TEOLOGICZNEJ.

„Ponieważ Pismo św. powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane, należy celem wydobycia właściwego sensu świętych tekstów nie mniej uważnie także uwzględniać treść i jedność całej Biblii” — tak opiewa konstytucja *Dei Verbum* (n. 12). Zasadą właściwej interpretacji teologicznej Starego Testamentu jest jedność całej Biblii. Zasada ta jest tak oczywista w egzegezie, że nie będziemy się nad nią dłużej za-

¹¹ Zob. Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1954.

¹² Zob. W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971.

trzymywali.¹³ Wskażemy natomiast na niektóre jej konsekwencje mające swoje znaczenie w duszpasterstwie.

Zasada jedności obydwu Testamentów jest właściwą podstawą interpretacji *mysterium Chrystusa*, które przeżywamy w liturgii.¹⁴ Kościół pierwotny zawsze posługiwał się zasadą jedności Biblii w eksplikowaniu przeżywanych tajemnic Chrystusa. Stąd też odnowa liturgiczna niejako wymaga takiej zasady, a jeżeli mamy mówić o relacji egzegezy biblijnej do życia liturgicznego, nie sposób pominąć tej zasady.

Zasada jedności w Biblii zakłada istnienie jakichś idei centralnych, wokół których doktryna biblijna jest skupiona. Jeżeli chodzi o Stary Testament, egzegezy wskazują na historyczny rozwój objawienia, wokół czego należy ułożyć całą naukę Starego Testamentu. Tak np. postąpił Eichrodt, Jacob czy von Rad. Dzisiaj wszyscy zasadniczo zgadzają się, że ideą centralną St. T. jest idea przymierza¹⁵. W tradycji kapłańskiej Pięcioksięgu mamy już całą teologię przymierza. Pierwotna przyjaźń człowieka z Bogiem, rozbita przez grzech, zostaje przywrócona przez przymierze z Noem, potem z Abrahamem, a jeszcze potem przez przymierze Synajskie.

Zauważmy, że pojęcie przymierza łączy się z pojęciem królestwa; Izraelici wypełniając obowiązki przymierza wykonują tym samym przed Jahwe funkcje kapłańskie. Prorocy w przymierzu synajskim widzieli ustanowienie królowania Jahwe: Jeremiasz, Ezechiel, Ozeasz mówią o nowym przymierzu. Przymierze łączy się z królestwem, ta idea przebiega przez całe Pismo aż do Apokalipsy, która przedstawiając wypełnienie się królestwa Bożego używa terminów przymierza synajskiego.

Konsekwencją jedności Pisma jest prawdziwość zapowiedzi mesjańskich. Chrystus często mawiał: *aby się wypełniły Pisma*. Zasada jedności Biblii pozwala na dostrzeżenie mesjańskiego sensu Starego Testamentu.¹⁶

Z jedności Pisma wynika typologia. H. de Lubac i J. Daniélou przyczynili się bardzo do rozwoju opracowań o typologii biblijnej. Wiadomo, że Ojcowie Kościoła w interpretacji typologicznej upatrywali metodę egzegetyczną.¹⁷

¹³ Zob. L. Alonso Schökel. *Il dinamismo della tradizione*, Brescia, 1970.

¹⁴ Zob. materiały sympozjum krakowskiego nt. *Biblia i Liturgia*: Ruch Bibl. i Lit. 24 (1971).

¹⁵ Por. A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments*, Freiburg im Br. 1972. — W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1972.

¹⁶ Zob. *Il messianismo*. Atti della XVIII Settimana Biblica, Brescia 1966.

¹⁷ Zob. *La Bible et les Pères*. Colloque de Strasbourg 1969, Paris 1971.

5. PRZEPAŚĆ CZY POMOST?

Co może dać duszpasterstwu współczesna egzegeza Starego Testamentu? Czy przepaść, jaka nieopatrznie wytworzyła się między egzegezą naukową a życiem na skutek pewnej elitarności egzegetów, pogłębia się, czy też możemy znaleźć jakiś pomost?

5.1. Pierwszym i najważniejszym pomostem są nowe czytania mszalne i nowy program katechetyczny uwzględniający więcej niż dotąd Pismo św. Lud Boży, słuchający katechizacji, nowych czytań biblijnych i homilii liturgicznych objaśniających je, winien być prowadzony do zrozumienia, że Stary Testament dopiero w Nowym uzyskuje i ujawnia swój pełny sens, oświetlając zarazem i wyjaśniając Nowy (zob. *Dei Verbum*, 16). Jest to bardzo ważny proces przejścia od fabularnego pojmowania do teologicznego rozumienia Starego Testamentu. Wielu ludzi ma trudności w rozumieniu Biblii, ponieważ zbyt kurczowo trzyma się narracji biblijnych, nie dostrzegając równocześnie ich istotnego znaczenia teologicznego. Księgi Starego Testamentu pokazują prawdziwą pedagogię Bożą. Dlatego egzegeza teologiczna, oparta zwłaszcza na liturgii słowa, ma tu wiele do zrobienia.

5.2. Innym pomostem łączącym egzegezę z życiem chrześcijańskim są rozmaitego typu nabożeństwa Słowa Bożego, koła czy kręgi biblijne. Są to skuteczne formy apostołstwa biblijnego¹⁹, które ciągle winny być propagowane, ażeby nie skostniały w anachronicznych formach. Winien tu być ciągle utrzymywany kontakt z problemami życiowymi, które domagają się chrześcijańskiego naświetlenia i rozwiązywania.

5.3. Należałoby pomyśleć o organizowaniu w parafiach kursów biblijnych względnie katechizacji biblijnej dla dorosłych. Chodziłoby tutaj o wysokiej klasy popularyzację egzegezy naukowej, o zapoznawanie interesujących się grup, np. inteligencji twórczej, z osiągnięciami współczesnej wiedzy biblijnej. Ciągłe pozostaje aktualny postulat wysunięty kiedyś przez ks. rektora J. Stępnia: „w każdym dekanacie winien być przynajmniej jeden biblilista duszpasterz”²⁰.

5.4. Osobista lektura Starego Testamentu powinna być

¹⁸ Por. X. Léon-Dufour, *Qu'attendre d'un exégète?*, Etudes, octobre 1967, 316—330. — W. Zimmerli, *Form- und Traditionsgeschichte im Dienst der Verkündigung*, Zeitschrift für kath. Theologie 92 (1970) 72—81.

¹⁹ Por. art. ks. J. Kudasiewicza, *Nowe formy apostołstwa biblijnego* w bieżącym numerze Ruchu Bibl. i Lit.

²⁰ Na Kongresie Bibliistów Polskich w Krakowie w czerwcu 1972 r. Zob. ks. J. Stępień, *Perspektywy, propozycje, plany*, w: *Współczesna bibliistyka polska*, Warszawa 1972, s. 483.

wsparta krótkimi, ale wartościowymi komentarzami. Pilną rzeczą staje się wydawanie wybranych tekstów starotestamentalnych w formie antologii (*digestów*) dla różnych kręgów czytelników. W każdym razie zachęta do częstej lektury Pisma św. winna być ciągłą zachętą duszpasterską. „Również Sobór święty usilnie i szczególnie upomina wszystkich wiernych, a zwłaszcza członków zakonów, by przez częste czytanie Pisma świętego nabywali wzniosłego poznania Jezusa Chrystusa” (*Dei Verbum*, 25). Dawne wieki mają pod tym względem chlubną tradycję — cytuje się króla Stefana Batoiego, który miał 50 razy przeczytać całą Biblię.

5.5. Nie należy wreszcie zapominać o kulturotwórczej roli Pisma św., a więc i Starego Testamentu. Literatura, muzyka, sztuki piękne poszukują dziś bardzo często inspiracji biblijnych²¹. Ma to również swoje znaczenie w środowiskach niechrześcijańskich. *Vaticanum II* poleca: „niech zostaną sporządzone wydania Pisma św. zaopatrzone w odpowiednie przypisy, dostosowane także do użytku niechrześcijan i do ich warunków; a o ich rozpowszechnianie niech mądrze troszczą się duszpasterze czy też chrześcijanie jakiegokolwiek stanu” (*Dei Verbum*, 25).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Stanisław Napierała

COMMUNICATIO IN SACRIS W POSOBOROWYCH DOKUMENTACH KOŚCIOŁA

Communicatio in sacris oznacza współudział w świętych czynnościach, polegający na uczestnictwie w kulcie liturgicznym lub w sakramentach jakiegoś Kościoła albo Wspólnoty kościelnej. Ta definicja, podana przez Dyrektorium Ekumeniczne, jest znamieną przede wszystkim ze względu na szerokie ujęcie zagadnienia. W jej ramach mieści się współudział w świętych czynnościach na płaszczyźnie interkonfesyjnej, rozumiany jako dopuszczenie braci odłączonych do uczestnictwa w kulcie liturgicznym i w sakramentach Kościoła Katolickiego oraz pozwolenie katolikom na udział w kulcie liturgicznym i w sakramentach Kościołów i Wspólnot kościelnych odłączonych. Ponadto w definicji mieści się również współudział wiernych w obrębie jednego tylko Kościoła lub Wspólnoty kościelnej, na przykład

²¹ Np. biblijne tematy utworów Krzysztofa Pendereckiego.