

wymogom stawianym przez Kościół”), czy też pastoralnemu punktowi widzenia („co się ludziom podoba, co ich wzrusza”)? Bez wątplenia chcemy dać pierwszeństwo pierwszemu punktowi widzenia, gdyż Kościół od wieków poucza i wychowuje. Pozostaje jednak pytanie, w jakim stopniu należy uwzględnić pastoralny punkt widzenia, skoro ten sam Kościół, zwłaszcza w epoce posoborowej, uznaje wartości tkwiące w pobożności ludowej i docenia to, co poprzez emocje oddziałuje na postawę wiernych. Kończąc II Sprawozdanie z prac Zespołu Redakcyjnego nad Śpiewnikiem Ogólnopolskim, dzielę się tymi wątpliwościami i równocześnie oczekuję życzliwego odzewu w postaci licznych wypowiedzi, które ułatwią wybór właściwej drogi postępowania.

Lublin

KS. KAROL MROWIEC CM

Ks. Jerzy Chmiel

„BIBLIA JAKO SŁOWO BOŻE” COLLOQUIUM BIBILICUM W WIEDNIU 1982

Już po raz wtóry Rada Naukowa Austriackiego Katolickiego Dzieła Biblijnego urządziła Colloquium Biblicum w Wiedniu w dniach 22—23 X 1982 r. Jako temat wybrano zagadnienie: „Biblia jako słowo Boże”. W Colloquium uczestniczyło 35 egzegetów z Austrii, NRD, Czechosłowacji, Polski, Węgier, Jugosławii i Rumunii.

Gościnny wykład inauguracyjny wygłosił w auli uniwersytetu wiedeńskiego J. B. Bauer (Graz) na temat: „O historii kanonu biblijnego”. Prelegent mówił o analogicznych zjawiskach kształtowania się kanonu hebrajskiego i chrześcijańskiego w oparciu o starożytny model spisu ksiąg (kłażyków). Cytując kanon Muratoriego, Tertuliana i Augustyna przedstawił niektóre przykłady tworzenia się „spisu ksiąg”.

Następne referaty służyły jako punkty wyjścia (*Impulsreferate*) dla dyskusji uczestników.

Pozycję dogmatyka wobec współczesnej egzegezy wyraził A. Seigfried (Wiedeń—Graz) w referacie: „Zapytania dogmatyka w sprawie tematu słowa Bożego”. Prelegent przypomniał sformułowania Vaticanum II odnoszące się do rozumienia objawienia Bożego: „Bóg w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej”. „Jezus Chrystus, Słowo Wcielone, człowiek do ludzi posłany, głosi słowa Boże” (DV 2 i 4). Dla dogmatyka istotnym postaniem biblijnym jest to, że Jezus Chrystus, który poniósł śmierć, zmarł twychwstał jako osobowe słowo Boże.

W. Beilner (Salzburg) w swoim referacie: „Jezusa własne rozumienie Pisma jako słowa Bożego” przedstawił swoistą metodę analizy wypowiedzi Jezusa, opartą na historyczno-krytycznym podziale materiału: cytaty skryptystyczne używane przez Jezusa, argumentacja z Pisma, Jezus „poprawia” ST. Jezus występuje nie jako typowy teolog słowa, lecz jako jego wypeł-

nienie i realizacja. Jezus sam wypełnia Pismo. Dla Jezusa Pismo jest także Słowem Bożym. Dyskusja po tym referacie była ożywiona.

C.-P. März (Erfurt) zajął się tematem: „Rozumienie Starego Testamentu jako słowa Bożego przez pierwotne chrześcijaństwo”. Z tekstów Rz 1, 3 n i Mk 9, 1—10 wynika, że pierwotne gminy chrześcijańskie rozumiały Pismo ST jako „święte pisma”, lecz interpretowały je od początku chrystologicznie. W dyskusji podkreślano także wprost teocentryczną interpretację tekstów starotestamentalnych (zob. 1 Kor 15, 28).

„O literaturze prorockiej jako słowie Bożym” mówił A. Stiglmaier (Brixen). Wskazując na trudny problem przekazu słowa prorockiego prelegent spróbował określić funkcję słowa Bożego w rozumieniu proroków. Dla samych proroków słowem Bożym jest każde słowo, które służyło im aktualnie do przepowiadania. Dla bezpośrednich słuchaczy mów prorockich słowem Bożym są słowa proroków, o ile pobudzają do wiary. W dyskusji podkreślono jeszcze inne kryterium słowa Jahwe: zgodność z pierwotną wiarą Izraela.

Ciekawie ujął temat swego wystąpienia J. Reindl (Erfurt): „Jak mędrcy znaleźli swoją drogę do kanonu?”. Kryje się w tym pytanie, w jaki sposób literatura mądrościowa, która przecież chce być słowem człowieka, może być również słowem Boga. Ażeby dać odpowiedź na takie pytanie, prelegent naszkicował genezę Księgi Przysłów. Na anonimowe zbiory przysłów ludowych nakładają się nowe, uporządkowane zbiory pouczeń mądrościowych, które początkowo opierają się na autorytecie naturalnym, tzn. ojca lub nauczyciela, ale wnet otrzymują autorytet niejako urzędowy: mędrcą, króla (Salomona). W ten sposób owe przysłowia nie są już tylko sumą ludzkich doświadczeń, lecz wyrażeniem woli Jahwe wobec świata i jego spraw. W okresie po niewoli babilońskiej Mdr 1—9 personifikuje „mądrość”, która przemawia z autorytetu Bożego. Tak więc (po r. 586) mądrość staje się darem Boga, który człowiek może otrzymać tylko poprzez objawienie. Mędrzec jako adresat i przekaziciel mądrości Bożej jest niejako „proroikiem mądrości”. Dyskusja dorzuciła jeszcze inne aspekty mądrości starotestamentalnej. Motyw bojaźni Boga jest przyjęciem mądrości Jahwe. Mądrość staje się prawem (zob. Syr 24). Literatura mądrościowa przedstawia się nam w ten sposób jako pewnego rodzaju „teologia naturalna”.

G. Braulik (Wiedeń) przedstawił referat pt. „Prawo jako słowo Boże”. Prelegent, który specjalizuje się w zagadnieniu prawa deuteronomistycznego, wskazał najpierw na „samookreślenie się” Deuteronomium. Należący do tradycji deuteronomistycznej tekst 2 Krl 22 opowiada o odnalezieniu księgi Prawa przez arcykapłana Chilkiasza, którą król Jozjasz uważał za księgę Przymierza, a która następnie stała się „Torą (Prawem) Mojżesza” (2 Krl 23, 24 n), a w końcu „Torą Jahwe” (2 Krl 17, *passim*). Samo Deuteronomium czyni różnicę pomiędzy Dekalogiem ogłoszonym bezpośrednio przez Jahwe na Horebie a ustawodawstwem Mojżesza będącym komentarzem do Prawa Bożego. W okresie po niewoli Deuteronomium było uważane za Prawo. Perykopa Pwt 4, 5—8 mówi o bliskości Boga i Jego pouczeń, a zatem prawo było słowem Boga. Braulik postawił tezę, że tak pojęte prawo staje się Ewangelią (zob. jego artykuł na ten temat w: ZThK 79, 1982, ss. 127—160). Tak komentuje św. Paweł w Rz 10, 6—10 perykopę z Pwt 30, 11—14. W wynikłej dyskusji nawiązano do pojęcia prawa w NT: Paweł, który podkreślał usprawiedliwienie z wiary, a nie z prawa, nawiązuje do głębszej struktury prawa, mówi o prawie Ducha, które wyzwala spod prawa grzechu i śmierci (Rz 8, 2). Ewangelia pełni niejako funkcję heurystyczną: wydobywa głębszą strukturę prawa starotestamentalnego.

Końcowy referat do dyskusji przedłożył J. Kremer (Wiedeń), który mówił „O duchowym czytaniu i sensie biblijnym”. W egzegezie tradycyjnej przeciwstawia się sens wyrazowy sensowi duchowemu (*sensus spiritualis*), który uważa się, że prowadzi do alegoryzacji tekstu. W rozprawia-

niu się z tzw. egzegezą historyczno-krytyczną mówi się o sensie pełniejszym (*sensus plenior*) niektórych wypowiedzi biblijnych (np. Rdz 3, 15). „Duchowe rozumienie” Biblii wydaje się być jednak subiektywne. Dlatego wiąże się teksty biblijne z teorią komunikacji, traktując je jako „medium”, podczas gdy Bóg jest nadawcą, a człowiek adresatem posłania Bożego. Człowiek przymuje to medium w akcie czytania. Dlatego sens duchowy jest sensem, który niejako rodzi się u wierzącego czytelnika w ramach Kościoła. Rozumienie więc Biblii jako słowa Bożego jest jak najściślej związane z Kościołem. Decydującym momentem dla duchowej recepcji tekstu biblijnego jest to, aby on w swojej szacie literackiej miał pewną autonomię wobec nowej sytuacji, w jakiej jest na nowo odczytywany (*relecture*). Stąd też jest możliwe dzisiaj, ażeby starotestamentalne teksty albo słowa Jezusa na nowo jako słowo Boże odczytywać w Kościele. W dyskusji, jaka się po tym istotnym dla Colloquium referacie wywiązała, podkreślano trudności skonstruowania norm-kryteriów takiej duchowej relektury tekstów; istnienie rozdzwieku pomiędzy metodą historyczno-krytyczną, a sensem duchowym, zwanym również *sensus fidelium* (problem interpretacji tekstów w kręgach charyzmatycznych dzisiaj!); problem zastosowania reguł teorii komunikacji do tekstów biblijnych.

Wnioski, jakie zostały wypracowane na tym ciekawym Colloquium, można streścić w następujących punktach:

1. Pismo Święte jako słowo Boże posiada jak gdyby sakramentalną strukturę w znaczeniu *signum efficax*: jako element wskazujący jest często nie do określenia w ramach czysto rozumowych na drodze historyczno-krytycznej, jako element działający interpeluje człowieka, włącza go w proces, jaki się dzieje pomiędzy nim a Bogiem.

2. Pismo jako słowo Boże wykazuje strukturę inkarnacyjną w podwójnym znaczeniu: jako czynnik historyczny ucieleśnia się w konkretnych niepowtarzalnych sytuacjach: jako czynnik teologiczny wciela się niejako w każde słowo, które odczytujemy w kontekście zbawienia.

3. Pismo jako słowo Boże ma strukturę personalno-relacyjną, to znaczy zawiera odniesienie Boga do świata, ale także dialog, jaki zachodzi pomiędzy Bogiem a człowiekiem.

4. Pismo jako słowo Boże odznacza się „wielodynamiczną” strukturą — nie może zostać ograniczone w ramach jednej, chociażby najbardziej naukowej, metody.

5. Pismo jako słowo Boże ma strukturę prowokatoryjną: nie tylko koryguje ludzkie oczekiwania, dążności i życzenia, ale je też wypełnia.

6. I wreszcie Pismo jako słowo Boże charakteryzuje się strukturą inowatoryjno-aktualizacyjną, co oznacza, że nie jest martwym zbiorem liter, lecz posiada moc uaktualniania się w każdym czasie.