

ZGORSZENIE BIBLIĄ, CZYLI O NIEKTÓRYCH TRUDNOŚCIACH W JEJ CZYTANIU

Wielu ludzi, którzy zabrali się do czytania Pisma świętego, przeżyło swoiste rozczarowanie: po krótkiej fascynacji niektórymi tekstami lub osobami napotkali różnorakie trudności, które ich zniechęciły do dalszej lektury. Odłożyli więc Księgę, która — paradoksalnie — zamiast ich budować, nierzadko ich gorszy.

Jest to zjawisko zrozumiałe i uzasadnione. Lektura Pisma św. nie jest bowiem sprawą łatwą. Świadczy o tym nawet sama Biblia. Gdy np. Jezus uczył, iż trzeba będzie spożywać Jego Ciało i Krew, wielu słuchaczy odeszło. „A spośród Jego uczniów, którzy to usłyszeli, wielu mówiło: Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać? Jezus jednak świadom tego, że uczniowie Jego na to szemrali, rzekł do nich: To was gorszy?” (J 6, 60 n). Słuchanie czy czytanie natchnionych słów może więc powodować swoiste zgorszenie. Autorzy biblijni wiedzą o tym, ale nie rezygnują z przekazu tego słowa, choć może ono także podlegać różnym manipulacjom. Wymowna jest pod tym względem wypowiedź św. Piotra: „a cierpliwość Pana naszego uważajcie za zbawienną, jak to również umiłowany nasz brat Paweł według danej mu mądrości napisał do was, jak również we wszystkich listach, w których mówi o tym. Są w nich trudne do zrozumienia pewne sprawy, które ludzie niedouczeni i mało utwierdzeni opacznie tłumaczą, tak samo jak i inne Pisma, na własną swoją zgubę” (2 P 3, 15 n).

By z pożytkiem czytać Pismo św., trzeba więc takiego „docuczenia”, wprowadzenia. Jeśli czyni się to przy literaturze pięknej naszego kręgu kulturowego, to tym bardziej potrzeba pewnej inicjacji do lektury Biblii, która powstała w innym środowisku kulturowym.

Dobłą ilustracją takiej potrzeby jest epizod opowiedziany w Dziejach Apostolskich (8, 25-40). Oto dworzanin królowej etiopskiej czyta w drodze powrotnej z Jerozolimy, po oddaniu Bogu pokłonu fragment z księgi Izajasza, którego nie rozumie. Bóg posyła mu Filipa dla wyjaśnienia zagadkowego tekstu. „Podejdz i przyłącz się do tego wozu — powiedział Duch do Filipa. Gdy Filip podbiegł, usłyszał, że tamten czyta proroka Izajasza: Czy rozumiesz, co czytasz? — zapytał. A tamten odpowiedział: Jakżeż mogę (rozumieć), jeśli mi nikt nie wyjaśni? I zaprosił Filipa, aby

wsiadł i spoczął przy nim. A czytał ten urywek Pisma: «Prowadzą Go jak owce na rzeź, i jak baranek, który milczy, gdy go strzygą, tak On nie otwiera ust swoich. W Jego uniżeniu odmówiono Mu słuszności. Któż zdoła opisać ród Jego? Bo Jego życie zabiorą z ziemi». Proszę cię, o kim to Prorok mówi, o sobie czy o kimś innym? — zapytał Filipa dworzanin. A Filip wychodząc z tego (tekstu) Pisma opowiedział mu Dobrą Nowinę o Jezusie” (Dz 8, 29-35).

W naszej polskiej rzeczywistości pojawia się coraz więcej możliwości i pomocy¹, które chcą spełnić posługę podobną do Filipa. Mimo to potrzeby są nadal ogromne. Podejmując więc kolejną taką próbę, chcemy tu naświetlić trudności typowe i często poruszane w opracowaniach, jak również i te, które mało dochodziły do głosu. I tak poruszymy tu najpierw niektóre trudności etyczne, powodowane przez teksty biblijne (1), wskażemy na pewne zderzenia Biblii z naukami przyrodniczymi i z historią (2), a wreszcie dotkniemy problemów literackich i hermeneutycznych (3).

1. Biblijne skandale — trudności etyczne

Nie ma potrzeby wyliczać i omawiać wszystkie teksty, które w jakiś sposób odpychają i gorszą początkujących czytelników. Nie jest to zresztą możliwe, gdyż w poszczególnych wypadkach trudności mają swój niepowtarzalny przebieg. Chodzi więc o zasygnalizowanie tylko typowych, najbardziej dotkliwych trudności.

a) Horror z aprobatą Boga

Kto wie, czy nie najwięcej kłopotów sprawia czytelnikom *Księga Jozuego*. Mam na myśli te jej fragmenty, które opowiadają o tym, jak Bóg poleca wyniszczać całe miasta i jak to następnie się dokonuje (Joz 6-8). Takie teksty budzą, i słusznie, wstrząs oraz opór u czytelnika. Jakże bowiem czytać ze spokojem takie słowa: „Ale wy strzeżcie się rzeczy obłożonych klątwą,

¹ Zob. np. opracowania bpa S. Gądeckiego; M. Czajkowski, *Egzystencjalna lektura Biblii*. (Jak rozumieć Pismo św., nr 6), Lublin 1993. Ukazało się też ostatnio w Tarnowie wiele przystępnych pomocy; w Radiu Maryja głoszone są audycje biblijne (z inicjatywy arcbpa H. Muszyńskiego), które mają być opublikowane. Wiele trudności biblijnych omawiają: H. Muszyński, *Czy Biblia zawiera teksty amoralne*, AK 74 (1982) 234-249; Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze stronicie Biblii*, Warszawa 1994². Informacje o wcześniejszych pomocach podaję w przypisach mojego artykułu: Indywidualne czytanie Pisma św., *Communio* 6 (1986) 102-118.

aby was chęć nie ogarnęła wziąć coś z dobra obłożonego klątwą, bo wtedy uczynilibyście przeklętym sam obóz izraelski i sprowadzilibyście na niego nieszczęście. Całe zaś srebro i złoto, sprzęty z brązu i z żelaza są poświęcone dla Pana i pójdą do skarbcza Pańskiego. Lud wznosił okrzyk wojenny i zagrano na trąbach. Skoro tylko usłyszał lud dźwięk trąb, wznosił gromki okrzyk wojenny i mury rozpadły się na miejscu. A lud wpadł do miasta, każdy wprost przed siebie, i tak zajęli miasto. I na mocy klątwy przeznaczyli na zabicie ostrzem miecza wszystko, co było w mieście: mężczyzn i kobiety, młodzieńców i starców, woły, owce i osły” (Joz 6, 18-21). Według tej relacji, wszystko miało ulec zniszczeniu w Jerychu, z wyjątkiem nierządniczy Rachab i jej domowników.

Natomiast w przypadku miasta Aj mówi się: „Jozue zaś nie cofnął ręki, w której trzymał oszczep, dopóki nie zgładzono, na skutek obłożenia klątwą, wszystkich mieszkańców Aj. Tylko bydło i łupy z tego miasta rozdzielili między siebie Izraelici zgodnie z poleceniem Pana, danym Jozuemu. A Jozue spalił Aj i uczynił z niego rumowisko na wieki, pustkowie aż do dnia dzisiejszego. Króla Aj powiesił na drzewie aż do wieczora. O zachodzie słońca rozkazał Jozue zdjąć jego trupa z drzewa, po czym rzucono go u wejścia do bramy miejskiej i wzniesiono nad nim wielki stos kamieni widoczny aż do dnia dzisiejszego” (Joz 8, 26-29).

Łatwo zauważyć różnice w opowiadaniach o klątwie rzuconej na Jerycho i Aj oraz jej realizacji. Podczas gdy przy zdobywaniu Jerycha nie wolno było zabrać żadnego łupu, to przy niszczeniu Aj wolno było zabrać bydło i inne łupy. To nasuwa już wątpliwość co do historyczności tych przekazów. Poza tym w drugim z przytoczonych tekstów (8, 28) mamy chęć wyjaśnienia nazwy Aj, która jest zauważalna nie tylko w tekście oryginalnym. Trzeba też koniecznie zwrócić uwagę na wyrażenie „aż do dnia dzisiejszego” (8, 29), pojawiające się dość często w opowiadaniach (np. Rdz 26, 33; 32, 33; Joz 5, 9). Wskazuje ono, iż opowiadanie skonstruowane jest z dużo późniejszej perspektywy i usiłuje wyjaśnić kwestie interesujące późniejszych czytelników. Takie opowiadania, wyjaśniające pochodzenie nazw własnych, zwyczajów lub sanktuariów, nazywamy etiologiami. Mogą one być w części lub nawet w całości zmyślane. Nie powinno nas to dziwić, bo i w Nowym Testamencie mamy opowiadania zmyślane, mianowicie przypowieści. Nie chcą one uczyć historii, ale teologii.

W związku z tym rozjaśnia się nieco sytuacja z okrucieństwem grupy Jozuego, za które odpowiedzialność bierze sam Bóg. Taka masowa eksterminacja nie miała wcale miejsca! Jest to pewna

wizja *Księgi Jozuego*, która chciała pokazać, że Jahwe szybko zrealizował obietnicę ziemi, daną już Abrahamowi (por. Rdz 12, 1. 7). O ile bowiem przy czytaniu *Księgi Jozuego* ma się wrażenie, iż cały Kanaan został szybko podbity, to w *Księdze Sędziów* podane są całe wykazy niezdobytych miejscowości (Sdz 1), a w Sdz 2, 20-23 czytamy: „Zapłonął więc gniew Pana przeciwko Izraelowi. I rzekł: Ponieważ lud ten przekroczył przymierze, które zawarłem z ich przodkami, i ponieważ nie usłuchał głosu mego, także i Ja nie wyrzucę spośród nich żadnego z narodów — które pozostawił Jozue, gdy umierał — żeby poddać Izraelitów próbie i zbadać, czy pójdą drogami Pana, po których kroczyli ich przodkowie. Pan więc pozostawił te narody, nie wypędzając ich szybko ani nie wydając ich w ręce Jozuego”.

Mamy tu zupełnie inny obraz wydarzeń niż w *Księdze Jozuego*. Wydaje się on znacznie bliższy prawdzie. Wskazuje na to także archeologia. Jeśli bowiem do niedawna uważano zniszczenie miast wymienionych w Joz za dzieło grupy Jozuego, to obecnie można tak myśleć jedynie o Chasor, i to z pewnymi zastrzeżeniami. Jericho zaś było zniszczone kilka wieków przed wkroczeniem Jozuego do Kanaanu. Autor Joz dokonał więc wielkiego skrótu i uproszczenia wydarzeń, które biegły przez kilka wieków, i to w zasadzie na sposób pokojowy. Jerozolimę bowiem zdobył dopiero Dawid, w dwa wieki po Jozuem, czyniąc z miasta Jebuzytów stolicę polityczną i religijną swojego państwa. W przypadku tego miasta istniała więc pewna ciągłość, a nie budowanie na zgliszczach.

Jeśli jednak eksterminacja nie miała miejsca w takiej mierze, jak to opowiada *Księga Jozuego*, lub nawet nie miała go wcale, to jednak problem pozostaje nadal. Takie bowiem opowiadanie — jeśli zostało zmyślane — świadczy o okrucieństwie Izraelitów. To wrażenie istotnie słabnie, gdy weźmiemy pod uwagę, że ościenne narody rzeczywiście dokonywały takich pogromów przy zdobywaniu nowych terenów. Swoje zdobycze przypisywały zaś swym bóstwom.

Autor *Joz* posłużył się więc znaną wówczas szeroko ideą wojny świętej, w której Jahwe jawi się jako wojownik, do którego w całości należy łup z tej wojny. Zostaje on poświęcony dla Jahwe przez zniszczenie. Tenże autor nie chciał zatem przedstawiać historycznego biegu wydarzeń, lecz przede wszystkim fakt, iż Bóg wywiązał się z obietnicy ziemi, danej przodkom Izraela. Chciał też pouczyć, że ta ziemia jest darem Bożym. Nie da się jednak zaprzeczyć, iż ma on dość prymitywne pojęcie Boga. Nie jest ono, na szczęście, jedyne w Starym Testamencie.

b) *Okrutna zemsta*

Trochę podobnie ma się rzecz z pogromami, które są dziełem Mojżesza. Dotyczą one jednak prowadzonego przezeń ludu i są podejmowane zasadniczo z jego inicjatywy. Może najbardziej wstrząsające są opowiadania o rzeziach we własnych szeregach, dokonanych po sporządzeniu złotego cielca (Wj 32) i po akcie bałwochwalstwa w Peor (Lb 25).

Może nas rzeczywiście bardzo razić rozmiar kary zastosowanej w obu przypadkach. Nie wolno jednak przeoczyć faktu, iż było tu, zwłaszcza w drugim przypadku, ogromne niebezpieczeństwo nie tylko dla czystości kultu, lecz także dla istnienia Izraela jako ludu Jahwe. W takiej sytuacji natchniony autor uważał, iż należy do ostatka wytrzebić zło spośród tej społeczności. Przedstawiał zaś dokonane pogromy niewątpliwie z semicką przesadą. Zgubne skutki cielca widział on niewątpliwie poprzez losy nieistniejącego od 722 r. Królestwa Północnego, w którego sanktuariach w Dan i Betel ustawione były cielce, przedstawiające Jahwe.

W drugim natomiast z opowiedzianych epizodów chodziło o uzasadnienie wyboru linii Pinchasa, wnuka Aarona, w kapłaństwie. Opowiadanie to ma więc pewien wymiar etiologiczny, co widać także w grze słów, opartej na „zazdrości” (Lb 25, 11-13). Zarazem opowiadanie to chce wyjaśnić genezę napięć między Izraelem i Madianitami.

Taki sposób myślenia hagiografów w St. Testamencie nie powinien nas dziwić. Skłonność do odwetu, czasem bardzo niewspółmiernego, istniała bowiem zawsze. Zauważamy ją nawet u uczniów Chrystusa, którzy prosili Go w związku z nieprzyjęciem ich w miasteczku samarytańskim: „Panie czy chcesz, a powiemy, żeby ogień spadł z nieba i zniszczył ich? Lecz On odwróciwszy się zabronił im” (Łk 9, 54 n). Dlatego Marek nazwie Jakuba i Jana „synami gromu” (Mk 3, 17). Czy trzeba dodawać, iż niektórzy wyznawcy islamu nadal prowadzą z pasją wojny święte?

Mściwość występująca w Starym Testamencie kojarzona jest szczególnie z przysłowiowym „oko za oko”. Nieraz sprowadza się do tego całą etykę Starego Przymierza. Jest to ze wszech miar fałszywe. Istnieją bowiem wspaniałe wskazania etyczne, zwłaszcza u proroków, zbliżające się do zasad Nowego Testamentu (np. Iz 1; 58). Zasada zaś „oko za oko”, zwana zasadą odwetu, jest pozostałością dawnego prawa plemiennego, regulującego stosunki między plemionami. Weszła ona do starego Kodeksu Przymierza, gdzie reguluje konkretne przypadki: „Gdyby mężczyźni bijąc się uderzyli brzemienną kobietę... Jeśli zaś ona poniesie jakąś szkodę, wówczas on odda życie za życie, oko za oko, ząb za ząb, rękę za

rękę, nogę za nogę, oparzenie za oparzenie, siniec za siniec” (Wj 21, 22-25). Nie jest to więc zachętą do zemsty, lecz pewne uregulowanie dotyczące sytuacji, gdy jej trzeba dokonać. Późniejsze prawodawstwo zachęca do niestosowania zemsty: „Nie będziesz szukał pomsty, nie będziesz żywił urazy do synów twego ludu, ale będziesz miłował bliźniego jak siebie samego” (Kpł 19, 18). Chociaż razi nas współcześnie zasada odwetu, miała ona w swoim czasie pozytywną stronę, mianowicie hamowała żądzę zemsty. Kiedy bowiem, według dawnych przekonań, należało — dla równowagi między plemionami — dokonać odwetu za poniesioną stratę, wolno było powetować jedynie tyle, ile wynosiła poniesiona szkoda. Jakże wygląda to nawet humanitarnie w porównaniu z praktykami odwetowymi różnego rodzaju totalitaryzmów, zwłaszcza hitlerowskiego i stalinowskiego.

W niektórych zaś przypadkach, gdy zemsta przybrała niespotykane rozmiary, autor natchniony wyraża swoją dezaprobatę. Gdy bowiem Symeon i Lewi dokonali krwawej zemsty na mieszkańcach Sychem za zgwałcenie ich siostry Diny, Jakub stwierdza z niezadowoleniem: „Sprowadziliście na mnie nieszczęście, bo przez was będą mnie mieć w nienawiści mieszkańcy tego kraju” (Rdz 34, 30).

c) *Złorzeczenia*

Współczesnego czytelnika bardzo razią życzenia względem przeciwnika. Swoisty „katalog” takich złorzeczeń spotykamy np. w Ps 109. Zobaczmy jego fragment: „Gdy go sądzić będą, niech wyjdzie jako przestępca, niech prośba jego stanie się winą. Niech dni jego będą nieliczne, a urząd jego niech przejmie kto inny! Niechaj jego synowie będą sierotami, a jego żona niech zostanie wdową! Niech jego dzieci wciąż się tułają i zebrzą, i niech zostaną wygnane z rumowisk! Niechaj lichwiarz czyha na całą jego posiadłość, a obcy niech rozdrapią owoc jego pracy! Niech nikt nie okaże mu życzliwości, niech nikt się nie zlituje nad jego dziećmi! Niech jego potomstwo ulegnie zatracie; niech w drugim pokoleniu zaginie ich imię! Niech Pan zapamięta winę jego ojców, niech grzech jego matki nie będzie zgładzony!” (Ps 109, 7-14).

W związku z tego typu tekstami rodzi się najpierw pytanie, jak mogły się one dostać do księgi świętej i natchnionej, by stanowić formularz modlitwy.

Zacznijmy od sprawy zasadniczej: Psalmista nie dokonuje pomsty, lecz zostawia ją Bogu, „podpowiadając” Mu niejako pewne jej możliwości. Paradoksalnie szlachetne jest w tej modlitwie to, iż właśnie przed Bogiem przedstawia on cały swój ból.

Człowiek Starego Testamentu odczuwał sytuację rażącej krzywdy jako moment urągający samemu Bogu. Gdy więc z pasją błaga Boga o ukaranie złoczyńcy, to ma na uwadze przede wszystkim chwałę Boga, która — jego zdaniem — jest zagrożona. Czy to nie piękny motyw?

Człowiek bardzo skrzywdzony, nieraz też bliski śmierci, po-nagłał Boga do interwencji i ukarania swoich wrogów, gdyż nie znał jeszcze możliwości odpłaty w życiu przyszłym. Dlatego tak bardzo mu się spieszyło. Nie umiał też odróżnić zła od złoczyńcy, ani nie wiązał zła z szatanem, lecz łączył je z Bogiem.

Pozostaje jednak jeszcze kwestia, czy współcześnie można mo-dlić się w ten sposób. Nie jest to pytanie teoretyczne, gdyż tego typu teksty znajdują się w *Brewiarzu*. O niewątpliwym kłopotcie świadczy też fakt, iż niektórzy odmawiający Liturgię godzin wy-kreślają i pomijają takie fragmenty. Jak więc odnosić się do takich modlitw?

Zło jest współcześnie równie realne i dotkliwe jak w czasach Starego Testamentu. Dobrze więc jest przedstawić je Bogu. Po-nieważ jednak obecnie lepiej umiemy odróżnić zło od złoczyńcy, możemy w naszej modlitwie akcentować zniszczenie zła, a nie złoczyńcy. Istnieje jednak nadal sprawa ukarania złoczyńców, zwłaszcza szkodliwych społecznie. Można przy takich tekstach myśleć o szatanie, jako o sprawcy zła, a więc przekładać je w kie-runku prosby: „ale nas zbaw ode złego”.

Faktem są także negatywne, agresywne uczucia wywołane krzywdą. Złorzeczące teksty mogłyby więc stanowić pewien sposób na ich odreagowanie ².

d) *Pochwała oszustwa i innych przestępstw?*

Ma się niekiedy wrażenie, że Stary Testament pochwała ludzi sprytnych, przebiegłych, którzy w realizacji swoich planów posłu-gują się nawet oszustwami, bądź popełniają oczywiste zbrodnie. Odnosi się to przede wszystkim do Jakuba i do Dawida.

Jakubowi udało się najpierw zdobyć przywilej pierworództwa, które mu odstąpił i lekkomyślnie Ezaw za przysłowiową misę so-czewicy. Nie było w tym, co prawda, oszustwa, ale miłości brata też nie można się tu doszukać. Za to wykazał tu Jakub niewątpli-wie dużo sprytu, realizując konsekwentnie swój plan.

Oczywiste oszustwo mamy natomiast przy błogosławieństwie, które Jakub otrzymał w miejsce Ezawa. Sprężyną całego podstępu jest co prawda matka Jakuba, Rebeka, ale mający początkowo

² Taką myśl podali mi studenci WSD w Ołtarzewie.

rozterki Jakub godzi się w końcu na poważne w swych następstwach oszustwo i realizuje je z całą determinacją. Nie może więc wymówić się od winy i odpowiedzialności.

Nie jest to jednak tylko kwestia winy i poniesienia konsekwencji. Daleko ważniejsze i kłopotliwsze jest pytanie: czy Jakub został wybrany przez Boga dzięki swej przebiegłości? To przez niego przecież, a nie przez starszego brata Ezawa realizuje Bóg swoje zbawcze plany.

Gdy śledzimy dalszy ciąg historii Jakuba, mamy wrażenie, iż Bóg go dalej prowadzi, dlatego wszystko mu się wiedzie. A więc pochwała i nagroda oszustwa? Jest to wrażenie powierzchowne. Bóg rzeczywiście prowadzi tego spryciarza, ale nie szczędzi mu cierpień, które hagiograf dyskretnie przedstawia jako konsekwencje popełnionego przestępstwa.

Już sama ucieczka do obcego kraju, rozstanie na wiele lat z najbliższymi były wystarczająco dużym cierpieniem. Oprócz tego jednak doznał Jakub — właśnie jako oszust — wielu oszustw najpierw od Labana, swego teścia. Może najdotkliwsze było podstawienie mu, w nocy, starszej córki Labana, Lei, zamiast ukochanej Racheli. Jest w tym wyraźna aluzja do oszustwa, jakie sam Jakub popełnił na ociemniałym Izaaku. Narzuca się więc wniosek: „Czym wojujesz, od tego...” Jakub, co prawda, nie zginął, ale przeżył w nadmiarze ten rodzaj bólu, jaki zadał innym.

Jakub został następnie oszukany co do czasu pobytu u teścia. Wiele też udręk przeżył z powodu niepłodności umiłowanej Racheli i rywalizacji, jaka na tym tle powstała z obdarzającą go licznym potomstwem Leą.

Czy z radością powrotu Jakuba od Labana do swoich nie mieszała się męka i groza spotkania z oszukanym Ezawem?

Przyczyną wielu udręk było następnie zniknięcie umiłowanego Józefa. Epizod z umoczoną we krwi kozła szatą Józefa (Rdz 37, 37 nn) trzeba znów czytać w odniesieniu do wyłudzenia ojcowskiego błogosławieństwa: tak oto cierpi ten, który w przebraniu brata oszukał swego ojca.

Tak więc jego dzieje to niemal niekończące się pasmo udręk i cierpień, niemal aż do śmierci. Poprzez nie Bóg ukształtował z Jakuba innego człowieka³. Nie został on zaś wybrany do swego ważnego miejsca w historii zbawienia dzięki oszustwu, lecz mimo oszustwa. Autor natchniony wyraża wobec jego postępków wyraźną dezaprobatę.

³ Por. J. Warzecha, *Jakub — przebiegłość przemieniona*, Królowa Apostołów 1993 nr 7 s. 16-17; nr 8 s. 16.

Trochę prostsza jest sytuacja z przestępstwami największego króla Izraela, Dawida. Najbardziej oczywistą jego zbrodnią jest uwiedzenie żony Uriasza, Batszeby, i spowodowanie następnie jego śmierci. Ocena tych postępów jest bardzo wyraźna i przychodzi bezpośrednio po nich. Prorok Natan doprowadził bowiem do tego, iż Dawid sam wydał wyrok na siebie. Po usłyszeniu opowiadania o biedaku i jego owieczce zagarniętej przez bogacza, czytamy: „Dawid oburzył się bardzo na tego człowieka i powiedział do Natana: Na życie Pana, człowiek, który tego dokonał, jest winien śmierci. Nagrodi on za owieczkę w czwórnasób, gdyż dopuścił się czynu bez miłosierdzia. Natan oświadczył Dawidowi: Ty jesteś tym człowiekiem” (2 S, 12, 5-7).

W następstwie zbrodni dziecko zrodzone z Batszeby zmarło. Dalsza historia Dawida obfituje w różne konflikty i napięcia rodzinne, z których najbardziej spektakularnym i groźnym była próba przejęcia władzy przez Absaloma.

Negatywna ocena postępów Dawida jest więc bardzo widoczna. Przy innych postaciach trzeba czasem uważniej szukać takiej oceny, ale zawsze jest ona mniej czy bardziej obecna.

e) *Wielożeństwo i dyskryminacja kobiety*

Ważne postaci w Starym Testamencie są zwykle poligamistami. Salomon ma np. tysiąc kobiet. Czy więc księgi Starego Przymierza zachęcają do takich praktyk?

Praktyka posiadania wielu żon jest rzeczywiście dość częsta, zwłaszcza u mężczyzn zamożnych. Na Bliskim Wschodzie wielkość haremu świadczy o potędze władcy. Może więc dlatego autor opowiadań o Salomonie uwydatnia ten szczegół, by wskazać, iż ten król w niczym nie ustępuje ówczesnym wielkim władcom.

Równolegle jednak Stary Testament zna ideę małżeństwa monogamicznego. Jedną tylko żonę mają np. Izaak, Izajasz, Ezechiel, Tobiasz. Za monogamicznym małżeństwem niedwuznacznie przemawia *Pieśń nad pieśniami*. W tym kierunku zdają się też iść opowiadania o stworzeniu. Zarówno bowiem kapłańskie, jak i jahwistyczne opowiadanie o stworzeniu zdaje się wskazywać taki ideał, zaś to drugie wyraża pewną intuicję, iż małżeństwo jest nierozdzielne. Stwierdzi to później Chrystus, odwołując się do tych tekstów: „Wówczas Jezus rzekł do nich: Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych napisał wam to przykazanie. Lecz na początku stworzenia (Bóg) stworzył ich jako mężczyznę i kobietę: dlatego opuści człowieka ojca swego i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz

jedno ciało. Co więc Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziała” (Mk 10, 5-9).

Mamy więc w Biblii pod tym względem — podobnie jak przy wielu kwestiach — napięcie między zasadą a jej realizacją, między ideałem a życiem. Jest to zarazem wielki urok Biblii, która nie boi się mówić szczerze o słabościach swoich postaci. Nie mówi jednak o nich, by się tymi słabościami delectować lub je propagować, lecz by pokazać, iż Bóg chce zbawić tego grzesznego człowieka.

Podobnie ma się rzecz z wypowiedziami autorów biblijnych o kobiecie. Często, zwłaszcza w księgach mądrościowych, jest ono nieżyczliwe i negatywne. Czyż bowiem nie jest wyrazem kultury patriarchalnej, w której na wszystko patrzy się z punktu widzenia mężczyzny i zwykle jego interesu, stwierdzenie Koheleta: „I przekonałem się, że bardziej gorzką niż śmierć jest kobieta, bo ona jest siecią, serce jej sidłem, a ręce jej więzami. Kto Bogu jest miły, ten się od niej ustrzeże, lecz grzesznika ona usidli” (7, 26; por. 7, 28).

Biblia powstawała w takiej patriarchalnej kulturze; nic więc dziwnego, iż znalazła ona w księgach świętych swoje odbicie. Nie jest ono jednak — trzeba to mocno podkreślić — modelem obowiązującym, lecz świadectwem niedociągania życia do zasad i ideałów. Nie miałyby zatem sensu bronić takich tekstów przed zarzutem antyfeminizmu. On jest w nich widoczny.

Ale obok tego, czy raczej przed tym stoją dość jasne stwierdzenia, które mówią o godności kobiety⁴ i jej równości względem mężczyzny. Występują one przede wszystkim w obu opowiadaniach o stworzeniu, szczególnie zaś w drugim. Spotykamy tam zdanie: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2, 18). Autor daje więc do zrozumienia, iż człowiek jest istotą społeczną, a samotność bardzo mu doskwiera.

Usunięcie tej samotności jest przedstawione obrazowo. Bóg lepi różne zwierzęta i przyprowadza je do mężczyzny, aby je nazwał. Określa on w ten sposób ich przeznaczenie i zarazem wyraża nad nimi swoją wyższość. Powstaje między nim a zwierzętami pewna więź, która mu jednak nie wystarcza. Autor bowiem konkluduje: „Nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (Rdz 2, 20).

Następuje więc kolejny obraz, ilustrujący już decydujące wypro-

⁴ Zob. J. Warzecha, *Godność kobiety w Starym Testamencie*, *Communio* 13 (1993) nr 6, s. 19-29.

wadzenie mężczyzny z jego pierwotnej samotności. Bóg przeprowadza swoistą operację (chirurg!) na mężczyźnie, wyjmując jedno z jego żeber. Nie ma właściwie sensu pytać o etymologię „zebra”, o to, dlaczego właśnie w ten sposób Bóg stworzył kobietę, bo to praktycznie niczego nie wyjaśnia. Mówi się tu zaś o związkach kobiety z mężczyzną (oczywiście — i z Bogiem także, jako Stwórcą). A stworzenie jej z żebra mężczyzny znaczy w tym kontekście, iż jest mu ona równa i zarazem bliska (zebro blisko serca!).

Taką interpretację tego obrazu potwierdza okrzyk mężczyzny na widok kobiety, który jest pierwszą pieśnią miłosną: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (2, 23a). Wyrażenie „kość z kości i ciało z ciała” wskazuje na przynależność do tej samej rodziny lub rodu, a więc potwierdza bliskość obojga, a nie tylko równość. Ona jest droga mężczyźnie, jakby krewna — w człowieczeństwie.

Bliskość i równość obojga wyjaśniona zostaje następnie grą słów: „Ta będzie się zwała niewiastą (hebr. *iszsa*, co J. Wujek oddaje przez „mężyna”), bo ta z mężczyzny (hebr. *isz*) została wzięta” (Rdz 2, 23b).

Nie widać więc w całym tym opisie żadnych podstaw do dyskryminowania kobiety. Nie ma też w żadnym przypadku takiego sensu dwukrotnie występujące tu wyrażenie, „pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (Rdz 2, 18. 20). Dosłownie znaczy ono bowiem: pomoc „obok” niego lub „przed” nim. Jest też godne podkreślenia to, że o ile w tamtym czasie i środowisku kulturowym oparciem dla mężczyzny byli raczej mężczyźni, to według tej wizji jest nim właśnie kobieta. Wyraźniej stwierdza to *Księga Tobiasza*: „Tyś stworzył Adama, i stworzyłeś dla niego pomocną ostoję — Ewę, jego żonę” (8, 6). Samo wyrażenie „pomoc” — czasem wykorzystywane dla pogardzania kobietą — jak i cały kontekst wskazuje zatem na to, iż jest ona dla mężczyzny prawdziwą partnerką.

Godny uwagi jest także w. 24: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”. W świecie, w którym mężczyzna powszechnie sprowadzał do siebie kobietę (często więcej niż jedną), opuszczenie przez niego rodziców i pójście za żoną jest szczególnie rewelacyjnym i znaczy, iż kobieta — w tym względzie — jest przynajmniej równa mężczyźnie.

Obraz ten wyraża wspólnotę między mężem i żoną, w tym także związek seksualny. Warto z całą mocą podkreślić, że nie mówi się tu jeszcze o dzietności, tak jak nie miało takiego znaczenia stworzenie kobiety z żebra mężczyzny. A zatem seks pozostaje

tu w służbie wspólnoty dwojga. I znów trzeba się odnieść do ościennych względem Izraela społeczności, w których kobietę widziano niemal wyłącznie poprzez macierzyństwo. Przeoczenie tej różnicy (może czasem świadome?) dawało świetną pożywkę do dyskryminacji kobiet.

Macierzyństwo nie jest karą, jak sądzą czasem feministki, w oparciu o Rdz 3, 16: „Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą”. Uciążliwość macierzyństwa wiąże się z pierwszym grzechem, tak jak jego skutkiem jest także zależność kobiety od mężczyzny. Wolą Boga jest natomiast wzajemne przyporządkowanie, tak jasno wyrażone w opowiadaniu o stworzeniu. Podporządkowanie jest skutkiem grzechu, tak jak skutkiem grzechu jest mózół pracy i trwoga śmierci. Nie wskazuje się tu zatem ideału ani zasady, lecz rzeczywistość, ówczesną sytuację⁵.

Napięcie między zasadą równości mężczyzny i kobiety a rzeczywistością jest też widoczne w Nowym Testamencie. Choć bowiem Chrystus w swoim działaniu i nauczaniu brał w obronę godność kobiety i stwierdzał jej równość względem mężczyzny, i choć Paweł stwierdzi, iż dzięki odkupieniu Chrystusa „nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie” (Ga 3, 28), to jednak jego aluzje do opowiadania o Ewie (1 Kor 11, 8-12; 2 Kor 11, 3; 1 Tm 2, 13) są trochę tendencyjne. Zacieśniają też głębię tych tekstów ze ST, co spowodowane jest tym, iż są one przywoływane, na ogół, w związku z porządkowymi rozporządzeniami.

f) *Surowość prawa. Nadużywanie kary śmierci?*

Współcześnie coraz rzadziej stosuje się karę śmierci. Wiele państw wykreśliło ją ze swoich kodeksów. Częste jej pojawianie się w prawodawstwie starotestamentalnym (zob. np. Wj 21, 12-32) bywa dziś niezrozumiałe.

Mimo swej surowości prawo to jest łagodniejsze w porównaniu z prawem bliskowschodnim. Może nieco surowiej karze ono przestępstwa przeciw Bogu, np. bałwochwalstwo (Kpł 20, 1-5), magię (Wj 22, 17), bluźnierstwo (Kpł 24, 15). Za wiele jednak przestępstw przeciw bliźnim (np. nie stosuje kary śmierci za kradzieże lub

⁵ Por. G. Ruiz, *Kobieta w Piśmie świętym*, Communio 13 (1993) nr 6, s. 3-18.

ucieczkę niewolnika, nie zna też prawie wcale kary okaleczeń) przewiduje mniejsze kary niż gdzie indziej⁶.

2. Zderzenie z naukami przyrodniczymi i historia

Choć najwięcej kłopotów współczesnemu czytelnikowi Biblii sprawiają niewątpliwie kwestie etyczne, to czasem napotyka on także na trudności typu światopoglądowego i historycznego.

Trzeba jednak przyznać, iż często takie problemy biorą się z nieuwzględniania gatunków literackich i nierespektowania intencji poszczególnych autorów. Kto bowiem stawia Biblii zarzut, iż jest w błędzie twierdząc, że świat powstał w ciągu siedmiu dni, ten nie rozumie zupełnie intencji autora. Hagiograf nie chce wszak pouczać, jak świat powstawał, lecz że pochodzi on od Boga i jest dla człowieka darem. Liczba „siedem” traktowana jest zaś jako schemat tygodnia, przez który autor uwydatnia rolę szabatu, a także piękno i dobro stworzenia.

Mimo to jest faktem, iż niektóre wyobrażenia biblijne nie zgadzają się ze współczesnymi twierdzeniami nauk przyrodniczych. Ludzie Biblii posługują się np. wyraźnie geocentrycznym obrazem świata. Byłoby nawet dziwne, gdyby znali aktualny jego obraz. Celem Biblii nie jest bowiem zastępowanie nauk ani pouczanie nas o kwestiach przyrodniczych. Jej celem jest natomiast pouczenie, jak Bóg prowadzi ludzi do zbawienia.

Z wielu względów taka świadomość pojawia się wszakże stosunkowo późno. Nie zdawano bowiem sobie należycie sprawy z odmienności kulturowej (o tym poniżej) i z gatunków literackich, co prowadziło np. do dramatów w rodzaju Giordana Bruno czy Galileusza.

Jeszcze do niedawna mówiono przede wszystkim o bezbłędności Biblii. Konstytucja Soboru Watykańskiego II *Dei Verbum* akcentuje natomiast jej prawdę, traktując bezbłędność jako coś pochodnego i ograniczonego. Czytamy tam bowiem: „Księgi święte w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo święte utrwalona dla naszego zbawienia” (nr 11).

To jest zasadniczym celem Biblii. Wszystko inne jest drugorzędne. Jeśli więc hagiografowie wypowiadają się — niejako przy okazji — na tematy przyrodnicze, to wyrażają przekonania ówczes-

⁶ Por. J. Synowiec, *Na Początku. Wybrane zagadnienia z Pięcioksięgu*, Warszawa 1987, s. 63-66.

ne. Nie ma więc dlatego w takich wypowiedziach błędu, bo nie mieli oni zamiaru pouczać nas o takich sprawach.

Inaczej ma się rzecz z ewentualnymi nieścisłościami historycznymi. Objawienie bowiem dokonuje się w historii i przez historię. Nie jest zatem obojętne, czy ważne postaci historii zbawienia np. Abraham) istniały, czy też nie; nie jest także bez znaczenia, czy dokonały się opowiadane przez Biblię istotne, zbawcze wydarzenia (np. wyjście z Egiptu).

Gdy zajmujemy się opowiadaniem biblijnymi, to podstawowym kluczem przy ich interpretacji jest ustalenie ich gatunku literackiego. „Całkiem inaczej bowiem ujmuje się i wyraża prawdę w tekstach historycznych różnego typu, czy prorockich, czy poetyckich” (KO 12). Konstytucja *Dei Verbum* zdaje więc sobie sprawę z różnego typu narracji i historii. Może ona być zbliżona do współczesnej, ale na ogół znacznie od niej odbiega. Nawet samych Ewangelii nie możemy uważać za ścisłą historię. Już bowiem synoptycy różnią się niekiedy między sobą w chronologii wydarzeń; np. wystąpienie Jezusa w synagodze nazaretańskiej umieszcza Łukasz na początku Jego działalności (Łk 4, 16-30), natomiast Marek i Mateusz — w toku znacznie późniejszej działalności (Mk 6, 1-6; Mt 13, 53-58). Znacznie większe różnice w chronologii widać między synoptykami a Janem (np. u synoptyków Jezus udaje się na święto Paschy jeden raz, a u Jana trzy razy).

Dla autorów biblijnych chronologia nie jest więc sprawą najważniejszą i nie zawsze oni jej przestrzegają⁷. Nie interesuje ich też zwykle kompletność faktów. Interesuje ich natomiast przede wszystkim historiozbawcze znaczenie poszczególnych wydarzeń.

Na ogół nie zdajemy sobie z tego sprawy przy lekturze Pisma św. i bierzemy zwykle jego opowiadania, zwłaszcza ze Starego Testamentu zbyt dosłownie i zbyt historycznie. Są w nim przecież bajki (np. Sdz 9, 7-15), sagi (opowiadania o patriarchach), powieść historyczna (opowiadanie o Józefie) lub opowiadania niemal zupełnie zmyślane (np. Est i Jdt). Nie potrzeba dodawać, iż zmyślane są też przypowieści ewangeliczne, chociaż uwzględniają wiernie niektóre zwyczaje czy okoliczności życia ówczesnego.

Szczególny przypadek mamy w *Księdze Judyty*. Zaczyna się ona tak: „Było to w dwunastym roku panowania Nabuchodonozora, który królował nad Asyrią w wielkim mieście Niniwie” (Jdt 1, 1). Wiemy skądinąd, że Nabuchodonozor był królem babilońskim, a nie asyryjskim, oraz panował nie w Niniwie, lecz

⁷ Mimo to historiografia Starego Testamentu wybija się na tle historiografii bliskowschodnich. Szeroko o tych kwestiach informuje H. Cazelles, *Historiographies bibliques et prébibliques*, RB 98 (1991) 481-512.

w Babilonie. A więc dwa błędy historyczne na początku tej księgi? Byłoby tak, gdyby jej autor chciał pisać właściwą historię. Tymczasem z jej charakteru wynika, iż zamierzał napisać teologię, syntezę historii, i to ponadto o charakterze apokaliptycznym. Początkowe jego dane są zatem pewną metaforą. Gdybyśmy brali je dosłownie, to rozminęlibyśmy się z myślą autora, podobnie jak przy *Apokalipsie* św. Jana.

Ważne jest zatem pytanie o stopień historyczności w różnego typu opowiadaniach. Nie wszystkie bowiem typy opowiadań mają ten sam walor historyczny. Ma to natomiast duże znaczenie nie tylko w egzegezie czy teologii biblijnej, ale przede wszystkim w historii, która opowiadania biblijne traktuje niekiedy jako jedno ze swoich źródeł.

Wśród uczonych nie ma w tym względzie zgodności. Jedni podkreślają fikcyjność opowiadań⁸, inni zaś uwypuklają ich intencje historyczne⁹.

Dla przykładu zajmijmy się pokrótce opowiadaniem, które mają znikomy walor historyczny lub nie mają go wcale. Narzucają się tu najpierw bajki, których jest w Starym Testamencie niewiele. Dużo więcej natomiast jest opowiadań, które zwykle nazywa się etiologiami. Jest to pojęcie stosowane przez porównawczą historię religii. Etiologie wyjaśniają pochodzenie imion własnych (osób, miejscowości), zwyczajów. Nazwy osób wyjaśniają np. Rdz 17, 5 (Abraham) i 17, 15 (Sara). Czasem takich wyjaśnień może być kilka. Tak np. Rdz 32, 25-33 wskazuje na pochodzenie imienia „Izrael” (w. 29), nazwy Penuel (w. 31) i zwyczaju, iż Izraelici nie jadają ścięgni (w. 33). Zakończenie zaś tego opowiadania („Dlatego Izraelici nie jadają po dzień dzisiejszy ścięgni, które jest w stawie biodrowym...”) wskazuje wyraźnie na etiologię. Mogą też opowiadać, dlaczego jakieś miejsce ma charakter sanktuarium (legenda kultowa — np. Rdz 28, 10-22). Takie wyjaśnienia nie muszą być, oczywiście, dokładne. Czasem tego typu etiologie są tylko przybliżone. Opowiadania etiologiczne obejmują więc różne kategorie. Poza tym stopień „etiologiczności” może być też różny: nieraz może się pojawić tylko pewien element etiologiczny w opowiadaniu; inne opowiadania mogą być zdominowane przez etiologie¹⁰.

⁸ Np. N. Schneidau, *Sacred Discontent: The Bible and Western Tradition*, Louisiana 1977. W mniejszym stopniu R. Alter, *L'Arte della narrativa biblica* (tł. *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981), s. 47-51.

⁹ Np. M. Sterneberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington 1985.

¹⁰ Por. J. de Fraine, *Ātiologie*, w: BL, kol. 125-127; A Läßle, *Od egzezy do katechezy* (tł. z niem.), I, Warszawa 1986, s. 25-27.

3. Problemy literackie i hermeneutyczne

W dotychczasowych rozważaniach zwracaliśmy sporadycznie uwagę na różnice między mentalnością i kulturą autorów biblijnych a nami. Obecnie chcemy się zająć tymi kwestiami dokładniej i bardziej systematycznie. Tego typu trudności nie powodują wprawdzie takiego zgorznięcia, jak omówione najpierw trudności etyczne, ale stanowią problem oraz często są przyczyną niezrozumienia tekstów biblijnych.

a) Inny sposób myślenia i wyrażania się

Mentalność ludzi Starożytnego Bliskiego Wschodu, w szczególności Semitów, różni się znacznie od naszej. O ile my zwykle posługujemy się pojęciami abstrakcyjnymi, to Hebrajczycy prawie ich nie znają i używają pojęć konkretnych. Nasz wyraz „świat” zastąpią oni „niebem i ziemią”. Język hebrajski nie zna np. terminów określających wolność, małżeństwo.

Szczególnie pouczające o tej odmienności sposobu myślenia i wyrażania się Hebrajczyków jest poznanie treści ich wyrazu „słowo” (*dabar*). Może ono odnosić się do konkretnego wyrazu, zdania, wypowiedzi, a nawet wydarzenia. *Dabar* hebrajskie to nie tyle rzeczywistość pomyślana, jak greckie *logos*, lecz przede wszystkim czynność, wydarzenie. Taki sposób myślenia znajduje swój szczyt w wydarzeniu Wcielenia Słowa (J 1, 1-14).

Tego rodzaju pojęcie „słowa”, w szczególności Słowa Bożego sprawia, iż Hebrajczyk i chrześcijanin nie tyle — jak Grek — myśli o teorii, lecz stara się być otwarty na wydarzenie, które go ogarnia; nie tyle zgłębia, bada prawdę, ile jest jej posłuszny i stara się spełniać „wymagania prawdy” (J 3, 21)¹¹.

Warto wskazać inne przykłady, w których ujawnia się inny od naszego sposób myślenia i wyrażania się. W Rdz 2, 17 spotykamy wyrażenie brzmiące dosłownie „śmiercią umrzesz”, co w języku polskim jest nie do przyjęcia (czy można umrzeć inaczej?). *Biblia Tysiąclecia* tłumaczy więc „niechybnie umrzesz”

W Ewangelii Marka zdania „nawet podrzędne, zaczynają się od „i” (*kai*), w czym widać wyraźnie wpływ języka hebrajskiego. W języku polskim byłoby to bardzo nużące, więc tłumacze — biorąc pod uwagę przede wszystkim kontekst — starają się wycieniać owo „i”. W tejże Ewangelii używa się często czasu teraźniejszego

¹¹ Por. V. Mannucci, *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Brescia 1986⁷, s. 47 n.

szego w opowiadaniu o wypadkach minionych. Jak ma postąpić tłumacz? Pozostać wiernym oryginałowi i tłumaczyć np. „i wychodzi na górę i przywołuje”, czy też w duchu języka polskiego użyć czasu przeszłego, tłumacząc: „Potem wyszedł na górę i przywołał” (Mk 3, 13). Nie jest to sprawa bez znaczenia, Marek bowiem przez swój *prasens historicum* mógł chcieć wyrazić myśl, iż czyny Jezusa to nie tylko przeszłość.

Język hebrajski posiada mało przymiotników, co autorzy biblijni uzupełniają przez odpowiednie zastosowanie rzeczowników, np. „miejsce święte” (dosł. „miejsce świętości”), „król miłosierny” (dosł. „król miłosierdzia”). Widać to zjawisko nieraz w greckim języku Nowego Testamentu, choć przecież ma on wystarczająco dużo przymiotników, np. „synowie gromu” (Mk 3, 17), co po polsku znaczyłoby „gwałtowni” (por. Mk 9, 38; Łk 9, 54)¹².

Poznanie, choćby minimalne, mentalności semickiej jest konieczne nie tylko dla zrozumienia Starego, lecz także i Nowego Testamentu. Autorzy nowotestamentalni są bowiem w większości Semitami i choć piszą po grecku, to jednak myślą po hebrajsku czy aramejsku. Odnosi się to nawet do Greka Łukasza, który jest znacznie zdeterminowany tradycją utrzymaną w duchu semickim.

b) *Problemy hermeneutyczne*

Czasem przytłacza lub nawet przeraża nas aparatura badawcza, jaką posługują się egzegeci w interpretacji tekstów biblijnych. Czy tekst biblijny — adresowany przecież do każdego człowieka — nie potrafi przemówić bez tak skomplikowanego pośrednictwa¹³? Rzeczywiście, zwykli czytelnicy nie muszą podchodzić do słowa Bożego poprzez zawiły gąszcz naukowych dociekań. Wystarczą im przystępnie podane wyniki takich badań. Gdy jednak chcą czytać sami teksty biblijne lub ocenić propozycje biblistów, muszą mieć własną, elementarną hermeneutykę, czyli teorię interpretacji. Chodzi w szczególności o znajomość sensów biblijnych i zasad interpretacji. Jeśli analogiczna wiedza jest potrzebna przy czytaniu jakiegokolwiek tekstu literackiego, to tym bardziej konieczna jest pewna hermeneutyczna orientacja do czytania tekstów z tak odległych czasów i tak odmiennej od naszej kultury.

¹² Por. mój art.: *Indywidualne czytanie...* dz. cyt., s. 103 n. Zob. też J. Pleciński, *Język, Biblia, przekład*, Tyg. Powsz. z 2 marca 1986, s. 4 n.

¹³ Takie pytania stawiał z całą mocą zmarły niedawno T. Żychiewicz i pisał tak, jakby autor biblijny zwracał się do niego bezpośrednio. W rezultacie stosował jednak pewną, choć znacznie uproszczoną hermeneutykę.

Przyzwyczajenia egzegezy „atomistycznej”

Ktoś, kto tłumaczy obcy tekst „słowo w słowo”, może chwilami nie uchwycić jego myśli. Podobnie, gdy ktoś uczy się języka obcego na zasadzie opanowania możliwie dużej ilości „słówek”, a pomija zwroty, idiomy, z trudnością będzie się mógł porozumiewać w tym języku.

Trochę podobnie nauczyła nas czytać biblijne teksty metoda historyczno-krytyczna. Zdawała ona sobie, oczywiście, sprawę z idiomów językowych, ale za mało brała pod uwagę większe części tekstu lub teksty w ich całości. Pytała też wprawdzie o autora, ale nie traktowała go zbyt poważnie, interesując się przede wszystkim tym, co było przed tekstem kanonicznym, czyli jego formą pierwotną. Zajmując się gatunkiem literackim tekstu, zwracała uwagę głównie na to, co jest w nim typowe, co łączy go z innymi przedstawicielami tego gatunku. Wymykała się więc takiej egzegezie znacznie odrębność, indywidualność zarówno tekstu, jak i autora.

Patrząc na tekst biblijny od strony jego genezy, wspomniana metoda traktowała go jako zamknięte zjawisko historyczne. „Klasyczne posługiwanie się metodą historyczno-krytyczną ma, rzecz jasna, swoje granice. Metoda ta może być stosowana do poszukiwania sensu tekstu biblijnego jedynie w historycznych warunkach jego powstawania, jest natomiast nieprzydatna przy próbach odkrycia możliwości znaczeniowych danego tekstu przy jego odczytywaniu na późniejszych etapach historii objawienia biblijnego oraz dziejów Kościoła. W każdym razie metoda ta przyczyniła się do powstania dzieł o wielkiej wartości z zakresu tak egzegezy, jak teologii biblijnej”¹⁴.

Istnieje zatem potrzeba spojrzenia na teksty biblijne jako na komunikat ponadczasowy, choć historycznie uwarunkowany. Trzeba pozwolić mu przemówić do każdego adresata jako odrębnemu i indywidualnemu zjawisku literackiemu. Trzeba więc przede wszystkim czytać te teksty, nie bojąc się z góry czekających trudności i zasadzek. Gdy się takie trudności napotka, należy szukać dostępnych pomocy, których w naszym języku — Bogu dzięki — coraz bardziej przybywa.

Przytoczony wyżej dokument Papieskiej Komisji zaleca oględne stosowanie nowszych metod i podejść w interpretacji Pisma świętego (analiza retoryczna, analiza narratywna, analiza semiotyczna), metod opartych na tradycji (metoda „kanoniczna”, meto-

¹⁴ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma świętego w Kościele*, Poznań 1994, s. 31.

da odwoływania się do żydowskich tradycji interpretacyjnych, metoda odwoływania się do historii oddziaływania tekstu) oraz metod odwołujących się do nauk humanistycznych (socjologiczne podejście do Biblii, metoda odwoływania się do antropologii kulturowej, psychologiczne i psychoanalityczne podejście do Biblii) oraz kierunków kontekstualnych (podejście do Biblii przez odwołanie się do teologii wyzwolenia, feministyczne podejście do Biblii).

Wymienione metody i kierunki wymagają sporych umiejętności przy ich stosowaniu. Wyliczamy je po to, by Czytelnik, napotkawszy ich używanie, nie podejrzewał z góry niestosowności takiego postępowania. Pozwalają one bowiem, jako główne metody synchroniczne, ująć w tekście to, czego nie mogła uczynić egzegeza historyczno-krytyczna, i przemówić mu do współczesnego odbiorcy.

Niewyczuwanie ironii i humoru

Czytamy zwykle teksty biblijne zbyt poważnie, traktując je jako zamknięte, systematyczne wypowiedzi doktrynalne. Zapominamy natomiast o tym, iż są to teksty literackie, a jako takie mogą także zawierać elementy humoru i ironii.

Jakże bowiem brać poważnie słowa Boga po grzechu pierwszych ludzi: „Oto człowiek stał się taki jak My: zna dobro i zło; niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, aby zerwać także owoc z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki” (Rdz 3, 22). Nie jest to przecież możliwe, skoro wcześniej Bóg mu powiedział, iż czeka go śmierć (3, 19). Jest to zatem ironia z zuchwałego człowieka, a zarazem bezpośredni powód wydalenia go z ogrodu Eden.

Z niemniejszą powagą czytamy przemówienie Samuela w 1 Sm 12, a zwłaszcza relację o jego zachowaniu się wobec żądania postawionego przez starszyznę izraelską: „Oto ty się zestarzałeś, a synowie twoi nie postępują twoimi drogami: ustanów raczej nad nami króla, aby nami rządził, tak jak to jest u innych narodów. Nie podobało się Samuelowi to, że mówili: Daj nam króla, aby nami rządził. Modlił się więc Samuel do Pana. A Pan rzekł do Samuela: Wysłuchaj głosu ludu we wszystkim, co mówi do ciebie, bo nie ciebie odrzucają, lecz Mnie odrzucają jako króla nad sobą” (1 Sm 8, 5-7).

Pierwsze wrażenie przy czytaniu tego fragmentu jest takie, iż Samuel broni tylko królewskiej godności Boga w Izraelu. Uważna jednak lektura wskazuje, iż ma on trochę pretensji o to, że to jego właśnie odrzucają jako niekwestionowany autorytet. Bóg go wszak przekonuje: „bo nie ciebie odrzucają, lecz Mnie” (8, 7).

Jest to więc dyskretnie ukryta ironia w stosunku do zachowania się Samuela. Ciekawy jest też przypadek satyry w Sdz 2, 12-30.

Zjawisko ironii i humoru jest jednym z wielu fenomenów literackich. Przytoczyliśmy je tutaj dlatego, że jest ono dla przeciętnego czytelnika Biblii wręcz nieprawdopodobne i szokujące. Musimy zatem nauczyć się traktować ją jako zbiór wspaniałych tekstów literackich, których autorzy posługują się wszelkimi możliwymi figurami stylistycznymi. Winniśmy pozwolić urzec się pięknem Biblii, to także przez nie przemawia Bóg i przyciąga nas do Siebie ¹⁵.

Kłopoty z gatunkami literackimi

O gatunkach literackich oraz o potrzebie ich uwzględniania przy interpretacji poszczególnych tekstów i ksiąg biblijnych mówiliśmy już kilkakrotnie. Ich określenie nie jest jednak sprawą łatwą. Utwory te bowiem nie pokrywają się często z klasyfikacją przejętą przez nas z kręgu grecko-rzymskiego.

Gdy np. chcemy zidentyfikować gatunek literacki *Księgi Hioba*, jesteśmy niemal bezradni. Nie „przystaje” bowiem do niej ani tragedia, ani dramat, ani komedia, ani lamentacja, ani — jak chcą niektórzy współcześni — scenariusz filmowy. Jest chyba w niej wszystkiego po trochu. Więcej nawet, zawiera ona wiele różnych gatunków literackich: na jej początku i końcu jest opowiadanie, w części poetyckiej jest wiele mów, a dyskusja Hioba z przyjaciółmi jest dysputą, rozdz. 3 zaś jest pozbawioną elementu ufnościowego lamentacją.

Podobnie ma się rzecz z Ewangeliami. Gdy chcemy określić ich gatunek, nie mamy żadnego odpowiednika w naszym systemie. Nie są one bowiem — jak się nieraz uważa — biografiami Jezusa, choć ich autorzy poważnie traktują chronologię wydarzeń. Nie jest ona dla nich jednak tak istotna jak dla historyków współczesnych. Ważniejsze jest dla nich dać świadectwo o Jezusie: Kim On był i co zdołał.

Ewangelie są więc swego rodzaju makrogatunkami, obejmującymi wiele mniejszych form: np. różnego typu opowiadania, mowy, modlitwy, przypowieści.

Gdy się przyjrzymy z kolei przypowieściom, nie znajdziemy dla nich pełnego odpowiednika w naszej klasyfikacji. Opierają się

¹⁵ Pięknie i instruktywnie mówi o tych sprawach A. Świderkówna w swojej książce: *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1994.

one bowiem na starotestamentalnym *maszal*, który może przybierać bardzo różne postacie, począwszy od przysłowia. W rezultacie mamy w Ewangeliach różne odcienie przypowieści: przypowieść właściwą, przypowieść alegoryzującą (np. o synu marnotrawnym — Łk 15, 11-32) i alegorię (Dobry Pasterz — J 10, 1 nn; Krzew Winny — J 15, 1-11)¹⁶. Świadomość tego zróżnicowania jest ważna, gdyż inaczej możemy rozmijać się z myślą Jezusa i Ewangelistów.

¹⁶ Por. A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Poznań 1981, s. 10-13.