

Z INSPIRACJI BIBLIJNEJ

MARIAN PRZEŁĘCKI

(Warszawa)

O INTERPRETACJI TEKSTÓW BIBLIJNYCH

I.

Punktem wyjścia dla tych uwag stały się dwie publikacje, z którymi miałem okazję zetknąć się ostatnio. Jedną z nich był Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, zatytułowany *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (wydany w języku polskim w roku 1994); drugą – książka Heleny Eilstein pt. *Biblia w ręku ateisty* (wydana w roku 2006). Publikacja pierwsza formułowała zasady interpretowania tekstów biblijnych przeznaczone dla członków Kościoła katolickiego; druga zawierała obszernie przykłady interpretowania tych tekstów przez czytelnika nie wyznającego żadnej wiary religijnej (w szczególności wiary katolickiej). Warte uwagi wydało mi się więc porównanie pod pewnymi względami tych dwóch sposobów interpretacji tekstów biblijnych. Porównanie takie nie nasuwa się jednak w sposób bezpośredni; powodem tego jest różny sposób ujęcia omawianej problematyki. Dokument Papieski ogranicza się do przedstawienia różnych metod interpretacji Biblii w sposób abstrakcyjny, podając ich ogólną charakterystykę bez jakichkolwiek przykładów ich zastosowania. Autorka *Biblii w ręku ateisty* koncentruje się na konkretnych przykładach interpretacji tekstów biblijnych i własnych komentarzach, jakimi te przykłady zaopatruje. Porównanie tych dwóch ujęć nasuwa pewne uwagi ogólne dotyczące różnicy w sposobie odczytywania tekstów biblijnych przez osoby wierzące i niewierzące.

Tym, co uderza mnie w stanowisku Papieskiej Komisji Biblijnej, jest wielka waga, jaką Komisja ta przywiązuje do naukowych metod interpretowania tekstów biblijnych. Mają to być przy tym metody

odwołujące się do różnych nauk szczegółowych: historii, socjologii, antropologii kulturowej, psychologii i psychoanalizy, literaturoznawstwa itp.

I tak, zadaniem metody zwanej „historyczno-krytyczną” ma być ukazanie procesów historycznych powstawania tekstów biblijnych i poszukiwanie sensu tekstu biblijnego w historycznych warunkach jego powstawania; tzw. krytyka tradycji ma ukazywać genezę tekstu, a tzw. krytyka redakcji – jego funkcje pragmatyczne: przesłanie skierowane przez autora do współczesnych mu odbiorców. Podkreśla się przy tym, że metoda ta winna być wolna od wszelkich założeń „zewnętrznych”, zwłaszcza filozoficznych.

Metoda „analizy literackiej” ma badać teksty biblijne w zależności od rodzaju literackiego, do którego te teksty należą. „Analiza retoryczna” dotyczy tekstów, które mają charakter perswazji; odwołuje się w tym badaniu do różnych typów retoryki – retoryki grecko-lacińskiej i semickiej. Przedmiotem „analizy narratywnej” są z kolei teksty o charakterze narracyjnym; ważny dla ich interpretacji jest sposób, w jaki dana historia jest opowiadana. Do tekstów biblijnych należą też takie rodzaje literackie, jak przypowieści, przysłowia, prawa, prorocтва, modlitwy czy hymny – rodzaje wymagające specyficznej, odpowiadającej im literackiej analizy.

Papieska Komisja Biblijna poleca również przy egzegezie Biblii stosowanie metod odwołujących się do takich nauk humanistycznych, jak socjologia, antropologia kulturowa, psychologia i psychoanaliza. Krytyczna lektura Biblii wymaga znajomości uwarunkowań społecznych, charakterystycznych dla środowiska, w którym kształtowały się tradycje biblijne. Znajomość danych socjologicznych umożliwia zrozumienie mechanizmów ekonomicznych, kulturowych i religijnych, funkcjonujących w świecie biblijnym. Metoda antropologiczna ma ułatwiać odróżnienie w przesłaniu biblijnym elementów trwałych, mających swoje podłoże w ludzkiej naturze, od „przypadłościowych”, pochodzących z poszczególnych kultur. Studia z zakresu psychologii i psychoanalizy wzbogacają egzegezę biblijną, przyczyniając się szczególnie do nowego spojrzenia na świat symboli, a tym samym – jak głosi Dokument – na znaczenie obrzędów kulturowych.

Z obszernej listy wymienionych przez Komisję Biblijną naukowych metod interpretacji Pisma św. wspominałem tu tylko o najważniejszych. Oprócz nich mowa jest na przykład o takich metodach interpretacji tekstu, jak metody współczesnej hermeneutyki filozoficznej. Wszystkim tym metodom Komisja przeciwstawia „fundamentalistyczną” lekturę

Biblii. Zgodnie z założeniami tej metody Biblia, będąc natchnionym Słowem Bożym, powinna być we wszystkich szczegółach interpretowana dosłownie. Założenia te sprzeciwiają się stosowaniu metody historyczno-krytycznej oraz innych metod naukowych przy interpretacji Biblii. Tak rozumiany fundamentalizm podkreśla bezbłędnosć tekstów biblijnych, nie zwracając uwagi na możliwość ich sensu metaforycznego lub symbolicznego. Jak podkreśla Komisja, fundamentaliści nie uznają tego, że Pismo św. zredagowano wprawdzie pod natchnieniem Bożym, ale przez ludzi, których możliwości intelektualne i zasoby wiedzy były ograniczone; nie interesują się zatem modelami ludzkiego myślenia, utrwalonymi w tekstach biblijnych. Fundamentalizm nie oddziela ograniczeń ludzkich możliwości w przekazywaniu prawd biblijnych od „samej substancji Bożego przesłania”.

Stanowisko Papieskiej Komisji Biblijnej jest więc wobec tak rozumianej fundamentalistycznej interpretacji Pisma św. w zasadzie krytyczne, opowiadając się za omówionymi wyżej naukowymi metodami egzegezy. Czy można wobec tego ową postulowaną przez Komisję egzegezę Pisma św. uznać za egzegezę naukową? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba cytowaną wyżej charakterystykę tej egzegezy uzupełnić dalszymi, nie uwzględnionymi przez nas do tej pory, postulatami Komisji. Otóż, mówiąc najogólniej, postulaty te nakładają na tę naukową egzegezę pewne warunki dodatkowe – warunki o charakterze, jeśli tak można powiedzieć, „ideoowym”. Już w poprzedzającym Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Przemówieniu Ojca św. Jana Pawła II* znajdujemy twierdzenia następujące: „[Teksty biblijne] zostały przekazane wspólnocie wierzących... po to, żeby podtrzymywać wiarę i kierować życiem opartym na miłości. Respektowanie takiego przeznaczenia ksiąg świętych stanowi warunek ich interpretacji”. Co więcej, autor stwierdza wprost, że „wszystko to, co dotyczy sposobu interpretowania Pisma św. podlega ostatecznemu sądowi Kościoła”.

W tekście Dokumentu Komisji myśl ta zostaje rozwinięta i wielokrotnie, w różnych wersjach i sformułowaniach, podkreślona. Określa się w nich przede wszystkim główny cel biblijnej egzegezy. Ma ona sprawić, „aby słowo Boże stawało się pokarmem duchowym dla wiernych i światłem dla całej ludzkości”. Toteż „podejście do Biblii nie może mieć charakteru dyscypliny autonomicznej”. Metoda naukowa „sama w sobie nie jest w stanie przedstawić właściwie całej specyfiki Objawienia Bożego”. „Biblijnych opisów zbawczych wydarzeń nie da się w pełni zrozumieć przy pomocy samego rozumu. Ich interpretacja jest uzależniona od... wiary żywej społeczności eklezjalnej”. Idealem

W jest „egzegeza ubogacona wiarą”. Praca egzegetów ma ukazywać „sens tekstu biblijnego jako wciąż aktualnego Słowa Bożego”. „Orędzie Boże daje się zinterpretować i zaktualizować: uwolnić od historycznych uwarunkowań i przenieść w dzisiejsze uwarunkowania”. Stwierdza się, że „Biblia odzwierciedla długi proces ewolucji norm moralnych, znajdujący swój kres w Nowym Testamencie”. Przyznaje się, że „pisma Starego Testamentu zawierają elementy niedoskonałe i przemijające, a prawa Boskiej pedagogii nie eliminowały ich od razu”. Dlatego też np. „Ojcowie Kościoła posługiwali się metodą alegorycznej interpretacji Biblii..., żeby uniknąć niebezpieczeństwa zgorszenia, jakie widzieli... w lekturze niektórych tekstów biblijnych”. „W warstwie moralnej Nowy Testament też nie jest łatwy do zinterpretowania. Jest w nim bowiem wiele wyrażen obrazowych albo paradoksalnych, albo wręcz prowokujących”. Celem egzegezy tekstów biblijnych jest „doprowadzić do poprawnego zaktualizowania przesłania tekstów tak, by mogły przyczyniać się do podtrzymywania żywej wiary wyznawców Chrystusa”. Jak stwierdza Dokument Komisji, „interpretacja tekstów Pisma św. dokonuje się w łonie samego Kościoła i w tradycji wiary”. „Urząd Nauczycielski Kościoła ma ostatecznie zagwarantować autentyczność rozumienia Pisma św.” Jeden z zarzutów stawianych fundamentalizmowi głosi, iż fundamentalizm, posługując się zasadą *sola Scriptura* oddziela interpretację Biblii od tradycji, którą też kieruje Duch Święty. Tymczasem Komisja Biblijna stwierdza wyraźnie, że „naukowe studium Biblii nie może się izolować od... urzędowego nauczania Kościoła”.

Mamy więc w rezultacie do czynienia z sytuacją następującą. Na interpretację Pisma św. nałożone zostają dwa rodzaje warunków: jedno z nich żąda, aby – mówiąc najogólniej – była to interpretacja „naukowa”: interpretacja uwzględniająca wyniki wszelkich metod naukowych, jakie w niej mogą znaleźć zastosowanie. Drugie z wymienionych warunków żąda, aby tak osiągnięta interpretacja była dla współczesnego czytelnika Pisma św. interpretacją „akceptowalną”: zgodną z jego – skądinąd daną – wiedzą i wiarą. Ową wiedzę określa współczesny stan nauki, a wiarę – w ostatecznej instancji – „Urząd Nauczycielski Kościoła”, opierający się nie tylko na Piśmie św., ale również na kierowanej przez Ducha św. tradycji. Istotnym elementem tej wiary jest, oprócz chrześcijańskiej koncepcji Boga, chrześcijańska etyka. Toteż interpretacja Pisma św. powinna być taka, aby nauka moralna z niej płynąca była z tą etyką zgodna. Jeśli jestem chrześcijaninem, nie mogę przyjąć takiej interpretacji tekstów biblijnych, która by razila moje poczucia moralne. Wiara, że są to teksty „natchnione przez Boga”,

wyklucza taką możliwość. Celu mojej egzegezy Pisma św. nie można więc określić po prostu jako interpretacji najbardziej z naukowego punktu widzenia prawdopodobnej. Musi to być ponadto interpretacja niesprzeczna z posiadaną przeze mnie wiedzą i wyznawanymi przeze mnie zasadami moralnymi. Otóż cele te nie muszą się ze sobą pokrywać. Najlepiej naukowymi metodami uzasadniona i w tym sensie najbardziej prawdopodobna może być w szczególności interpretacja tekstu biblijnego sprzeczna z moimi przekonaniami moralnymi. W tej sytuacji interpretacji tej – mimo że przemawiają za nią argumenty czysto naukowe – nie mogę uznać za interpretację właściwą; taką może być tylko interpretacja pod względem moralnym w pełni akceptowalna. Do takiej też interpretacji Pisma św. powinienem dążyć w swej egzegezie.

Dla człowieka niewierzącego – niewierzącego w szczególności w „natchniony” charakter Pisma św. – sytuacja jest prostsza. W swej egzegezie tekstów biblijnych dąży on po prostu do takiej ich interpretacji, która na gruncie współczesnych naukowych metod egzegezy byłaby interpretacją najbardziej prawdopodobną. Może to, w pewnych przypadkach, być interpretacja wyraźnie niezgodna z tym, o czym informuje go współczesna nauka i – co ważniejsze – z tym, co dyktuje mu jego świadomość moralna. Wymowa moralna danego tekstu biblijnego może być w jego poczuciu moralnie gorsząca. W fakcie tym nie widzi tego rodzaju czytelnik niczego nieprawdopodobnego. Jak pisze autorka *Biblii w ręku ateisty*, „jest Biblia zbiorem utworów archaicznych, przy których lekturze uderza nas prymitywizm nie tylko w zakresie kosmologii i innych działów wiedzy empirycznej, ale i w zakresie norm oraz ocen moralnych uznawanych przez autorów poszczególnych części tego kanonu”. „Biblia jest kompilacją utworów pisanych przed tysiącami... Nie ma nic dziwnego w tym, że postawy moralne [jej] autorów częstokroć nie odpowiadają... czytelnikom współczesnym”. Toteż autorka gotowa jest odczytywać teksty biblijne w sposób, który nazywa „literalizmem”; nie przypisuje im innego sensu niż ten, który wynika z dosłownego ich odczytywania. Mimo iż lektura prac z zakresu naukowych badań nad Biblią nie pozostała, jak przyznaje, bez wpływu na jej sposób odczytywania utworów biblijnych, odczytywanie to pozostało w znacznej mierze „naiwne”, „bezpośrednie”. Panuje w tym punkcie, jak zauważa, pewnego rodzaju zgoda pomiędzy tymi, dla których Biblia nie jest „pismem świętym”, a tzw. fundamentalistami. Jedni i drudzy domagają się, aby tekstom biblijnym nadawać sens dosłowny, taki jaki wynika ze zwykłego pojmowania zawartych w nim słów; w przeciwieństwie jednak do religijnego fundamentalisty ateista

tego wszystkiego, co przy takiej interpretacji okazuje się niezgodne z jego wiedzą i moralnością, po prostu nie akceptuje.

Nie może tak postąpić człowiek wierzący w to, że Biblia jest natchnionym przez Boga Pismem Świętym. Jak zatem ustosunkowuje się do tekstów biblijnych, które przy ich dosłownej interpretacji byłyby dla niego tekstami nieakceptowalnymi? Różne są sposoby, jakimi stara się osiągnąć interpretację, którą mógłby akceptować bez intelektualnych i moralnych oporów. Wymieńmy tu sposoby najczęściej stosowane.

Decydujące jest przede wszystkim wyróżnienie z przekazu biblijnego tego, co stanowi właściwy przedmiot owego Boskiego natchnienia, które temu przekazowi ma przysługiwać. Przedmiotem tym, mówiąc najkrócej, są tylko treści wiary religijnej, wyznawanej przez odbiorcę tekstu, a więc pewne określone wierzenia religijne i przekonania moralne. Z nimi to niewątpliwie interpretacja tekstu powinna być zgodna. Zgodność taka nie dotyczy natomiast bezpośrednio innych treści zawartych w tekście biblijnym, w szczególności treści empirycznych – np. jakichś głoszonych przez autorów biblijnych twierdzeń kosmologicznych, przyrodniczych czy historycznych. Nie dotycząc ich jednak bezpośrednio, może ich dotyczyć pośrednio, gdyż jedną z funkcji tych twierdzeń może być przekazanie za ich pośrednictwem pewnych idei religijnych i moralnych. Gdyby były to idee niezgodne z wiarą religijną współczesnego czytelnika, i te twierdzenia wymagałyby z jego strony jakiejś interpretacji niedosłownej – ukrytej czy głębszej. I takiej też interpretacji tych bezpośrednio nieakceptowalnych tekstów poszukuje czytelnik o określonej wierze religijnej i moralnej.

Jednym ze sposobów osiągnięcia tego celu jest traktowanie owych kontrowersyjnych tekstów jako tekstów o sensie, najogólniej mówiąc, niedosłownym, przede wszystkim metaforycznym. Uzasadnieniem takiej ich interpretacji bywa niekiedy powołanie się na kontekst historyczny, w którym dany tekst biblijny powstawał. Właściwy dla tego tekstu sposób myślenia i mówienia sprawiał, iż autorzy biblijni nie byli w stanie wyrazić swojej myśli wprost, w języku mniej lub bardziej dosłownym. Stąd konieczność traktowania ich wypowiedzi jako sformułowań metaforycznych czy symbolicznych. Jako takie dopuszczają one rozumienie znacznie swobodniejsze – ogólniejsze i bardziej nieokreślone – od ich interpretacji dosłownej. Pozwalają w ten sposób uniknąć ich niepożądanych z punktu widzenia współczesnego czytelnika konsekwencji religijnych i moralnych. O podobnym sposobie interpretacji mówi w swym wspomnianym wyżej *Przemówieniu* Jan Paweł II. Stwierdza, iż trzeba „przekładać myśl biblijną na język

nam współczesny, by była ona wyrażana w sposób zrozumiały dla dzisiejszych czytelników Pisma św.”.

Inny sposób osiągania takiej interpretacji tekstów biblijnych, która by była wolna od niepożądanych konsekwencji religijnych i moralnych, odwołuje się do pojęcia „ważności” danego elementu treści. Mówiąc o Bogu Biblii, Jan Paweł II stwierdza, co następuje: „Kiedy się wypowiada w ludzkiej mowie, to nie każde Jego słowo posiada taką samą wartość”. Mamy więc prawo nie przywiązywać takiej samej wagi do każdego elementu tekstu biblijnego; pewne z nich możemy traktować jako ważniejsze, inne – jako mniej ważne. I z prawa tego – jak świadczą pewne przykłady interpretacji tekstów biblijnych – niejednokrotnie korzystamy. Nie negujemy występowania w danym tekście elementów treści niezgodnych z naszymi wyobrażeniami religijnymi czy poczućiami moralnymi, ale stwierdzamy, że nie o te treści w tym przekazie biblijnym chodzi; jego główny cel jest inny, a tamte elementy pełnią w nim jedynie rolę uboczną. Powstaje oczywiście pytanie, na jakiej podstawie tak sądzimy; czy są jakieś powody inne niż nasz brak akceptacji dla owych treści.

II.

Rozpatrzmy te omawiane w sposób ogólny rodzaje interpretowania tekstu biblijnego na jakimś konkretnym przykładzie. Niechaj będzie nim znana opowieść biblijna o ofiarowaniu Izaaka (Księga Rodzaju 22). Jest to przykład szczególnie kontrowersyjny i z tej racji wielokrotnie dyskutowany – od Kierkegaarda po współczesnych autorów polskich. Omawia go m.in. Helena Eilstein z punktu widzenia ateisty, a Andrzej Grzegorzczak z pozycji członka Kościoła katolickiego. Przypomnijmy więc w skrócie treść tej opowieści.

Bóg wystawił Abrahama na próbę... Rzekł do niego: „Weź syna swego jedynego, którego miłujesz, Izaaka, idź do kraju Moria i tam złóż go w ofierze na jednym z pagórków, który ci wskażę”. Nazajutrz rano Abraham... osiodłał swego osła, zabrał ze sobą dwóch swoich ludzi i syna Izaaka, narażał drzew do spalenia ofiary i ruszył w drogę... A gdy przyszli na to miejsce, które Bóg mu wskazał, Abraham zbudował ołtarz, ułożył na nim drwa, i związawszy... Izaaka, położył go na tych drwach na ołtarzu. Potem... sięgnął po nóż, aby zabić swego syna. Ale wtedy Anioł Jahwe zawołał do niego z nieba: „...Nie czyń [mu] nic złego! Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś mi nawet twego jedynego syna”. Abraham... spostrzegł barana uwikłanego

rogami w zaroślach... i złożył go w ofierze całopalnej zamiast swego syna... Po czym Anioł Jahwe przemówił po raz drugi: „Przysięgam na siebie, wyrocznia Jahwe, że ponieważ... nie odmówiłeś mi syna swego jedyne, będę ci błogosławił i dam ci potomstwo tak liczne, jak gwiazdy na niebie... Wszystkie ludy ziemi będą sobie życzyć szczęścia [takiego jak szczęście] twego potomstwa dlatego, że usłuchałeś mojego rozkazu”.

W swej obszernej i szczegółowej analizie tej opowieści biblijnej Helena Eilstein dochodzi do wniosku, iż „mamy tu, przynajmniej według dosłownego brzmienia tekstu, do czynienia z przerażającą, z punktu widzenia współczesnego żyda i chrześcijanina, epifanią Boga”. Bóg żądający od Abrahama zamordowania jego jedyne i umiłowanego syna; Abraham gotów bez sprzeciwu wykonać to zadanie; Bóg nagradzający go za tę gotowość. Ateista widzi w tym elementy pierwotnych nurtów, z których bierze początek nasza kultura – elementy współczesnego punktu widzenia „barbarzyńskie”. Nie poczuwa się zatem do obowiązku „bezwartunkowej akceptacji jawnych lub domyslnych aksjologicznych sądów zawartych w [tekście biblijnym]”.

Takiego stosunku – podkreśla Helena Eilstein – nie może jednak podzielać nikt, dla kogo teksty biblijne są w zasadzie „natchnione przez Boga” i jako takie stanowią „główny instrument bożej pedagogiki mającej wszczepiać w ludzi adekwatne pojmowanie boskiej natury oraz należyty stosunek do bóstwa, jak również znajomość norm prawdziwej moralności”. Nie dziwi więc rozterka Kierkegaarda, którego opowieść o Abrahamie i Izaaku wprawia w stan określany przez niego jako *horror religiosus*. Toteż osoby wierzące, nie mogąc po prostu odrzucić przesłania moralnego zawartego w tej opowieści, usiłują znaleźć taką jej interpretację, która by była dla nich akceptowalna. Różne próby tego rodzaju interpretacji rozpatruje w swej książce Helena Eilstein.

Główne z tych prób wysuwają tezę, że sens moralny opowieści o ofiarowaniu Izaaka polega na zakazie składania ofiar ludzkich. Helena Eilstein cytuje m.in. wypowiedź Wacława Hryniewicza: „Współczesna egzegeza... w całej tej opowieści widzi przede wszystkim wyraz przeciwwstawienia się praktyce składania dzieci na ofiarę”. Takiemu ujęciu sprawy zarzuca ona jednak nieliczenie się z dosłowną treścią interpretowanego tekstu. Przecież zgodnie z nią, „Bóg, zamiast pouczyć Abrahama o niewłaściwości całopalenia dzieci... udziela mu pochwały... za nieugiętość intencji wypełnienia tak strasznego rozkazu”. Ta dowolność w traktowaniu treści tego biblijnego tekstu różnie

bywa uzasadniana. Odwołuje się ona na ogół do pojęcia różnej „wagi” przysługującej poszczególnym elementom tej treści. Podkreślał to w sposób ogólny Jan Paweł II w cytowanej przeze mnie wypowiedzi. W opowieści o ofiarowaniu Izaaka takim najważniejszym elementem jej treści miałyby być jej zakończenie i słowa Boga: „Nie czyń [mu] nic złego!” i pojawienie się barana jako właściwej ofiary całopalnej. Jak jednak usprawiedliwić potraktowanie całej poprzedzającej historii jako elementu, do którego możemy nie przywiązywać większej wagi? Jednym ze sposobów osiągnięcia tego jest podważenie w pewnym sensie autentyczności owej opowieści.

Taki rodzaj interpretacji reprezentuje Andrzej Grzegorzczak, którego stanowisko przedstawia i rozważa w swej książce Helena Eilstein. Stanowisko to sprowadza się do hipotezy głoszącej, że opowieść o ofiarowaniu Izaaka nie jest dosłownym opisem realnego wydarzenia, tylko metaforycznym opisem wewnętrznych przeżyć Abrahama. Andrzej Grzegorzczak odwołuje się tu do pewnych założeń, które przyjmuje jako podstawę interpretacji tekstów biblijnych. Zakłada przede wszystkim konieczność uwzględnienia warunków historycznych, w których te teksty powstawały; intuicje religijne i moralne ludzkości ulegały bowiem w procesie historycznym stałemu rozwojowi. Zakłada też szczególnie rodzaj interpretacji opowieści zawierających ingerencje aniołów lub Boga; mogą one być, jego zdaniem, „odbiciem szczególnej introspekcji, analizy własnego sumienia”. I tak właśnie skłonny jest interpretować opowieść o ofiarowaniu Izaaka – jako metaforyczny opis introspekcji Abrahama. „Można przypuszczać, że cała ta dramatyczna historia jest mitologicznym odbiciem wewnętrznych zmaganiń Abrahama z wcześniejszym zwyczajem [składania ofiar z ludzi;]... jest odbiciem jego wewnętrznego buntu przeciwko temu zwyczajowi”. Helena Eilstein słusznie, moim zdaniem, podkreśla zarówno zagadkowość tej interpretacji, jak i jej nieskuteczność jako sposobu uniknięcia nieakceptowalnych dla nas dzisiaj religijnych i moralnych konsekwencji owej biblijnej opowieści.

Nie będę się jednak wdawał tutaj w bliższą analizę tego przykładu, gdyż głównym przedmiotem moich uwag jest ogólna strategia tej egzegezy tekstów biblijnych, której ów przykład jest ilustracją. Chciałbym jeszcze tylko wśród różnych prób interpretacji tej biblijnej opowieści przypomnieć to, co mówi o niej Jan Paweł II w swym *Tryptyku Rzymskim*. Przytaczając jego słowa musimy, rzecz jasna, pamiętać o tym, że nie są to sformułowania teologicznego traktatu, tylko poetyckiego poematu. Istotę tej interpretacji ujmuję najwęższej Marek Skwarnicki

w swej przedmowie do poematu, mówiąc, iż przez „historię Abrahama wyrażone zostaje przyszłe Ofiarowanie Syna przez Boga Ojca”.

O Abrahamie – Ten, który wszedł w dzieje człowieka, pragnie tylko przez ciebie odsłonić tę tajemnicę zakrytą od założenia świata...

...Bóg Abrahamowi objawił, czym jest dla ojca ofiara własnego syna...

Można powiedzieć, że wyrażona zostaje w ten sposób jedna z funkcji, jakie ta opowieść pełni w całości Bożego Objawienia.

Wracając do próby interpretacji opowieści o ofiarowaniu Izaaka, proponowanej przez Andrzeja Grzegorzycy, raz jeszcze podkreślić chciałbym jej podstawowe założenia. W różnych swych wypowiedziach jej autor stawia sprawę tak, jak gdyby interpretacja ta była po prostu rezultatem naukowego podejścia do tekstu biblijnego – zastosowania naukowych metod jego analizy, przede wszystkim metody historycznej. Uwzględnienie faktów takich, jak „rozwój myśli religijnej w kulturze mezopotamsko-śroziemnomorsko-europejskiej w ciągu ostatnich dwóch tysięcy lat” ma umożliwić czytelnikowi współczesnemu właściwą interpretację tekstów biblijnych – usprawiedliwiać w szczególności ich niedosłowną, metaforyczną interpretację. Przykładem takiej interpretacji miało być właśnie odczytanie przez autora biblijnej opowieści o ofiarowaniu Izaaka. Ta charakterystyka procedury interpretacyjnej nie jest jednak charakterystyką adekwatną. Nie można powiedzieć, aby czytelnik taki jak Andrzej Grzegorzycy starał się po prostu znaleźć interpretację tekstu biblijnego z naukowego punktu widzenia najbardziej prawdopodobną. Na interpretację tę nakłada pewien istotny warunek dodatkowy. Ma to być interpretacja najbardziej prawdopodobna spośród tych, które są niesprzeczne z jego wiarą religijną i świadomością moralną. W mojej (intuicyjnej rzecz jasna) ocenie dosłowna interpretacja opowieści o ofiarowaniu Izaaka, podawana przez niewierzącego czytelnika Biblii, jest znacznie prostszą i bardziej prawdopodobną interpretacją tego tekstu niż wymyślna i ryzykowna metaforyczna interpretacja proponowana przez Andrzeja Grzegorzycę, który przedkłada ją nad tamtą w gruncie rzeczy dlatego, że unika ona, jego zdaniem, gorszących religijnie i moralnie konsekwencji interpretacji dosłownej. W postępowaniu tym nie kieruje się więc, jak widać, wyłącznie racjami naukowymi.

Ten przykład egzegezy tekstu religijnego odpowiada w zasadzie postulatowi, jakie wobec takiej egzegezy wysuwa, referowany wyżej, Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej. Może być uważany za przy-

kład zalecanej tam „egzegezy ubogacanej wiarą”. Z jednej strony stosuje się w tej egzegezcie metody naukowe, które mogą znaleźć zastosowanie do interpretacji danego tekstu biblijnego. Z drugiej strony jednakże, ogranicza się z góry wyniki stosowania takich metod do interpretacji niesprzecznych z wiedzą i wiarą interpretatora; w przypadku chrześcijanina – z chrześcijańską wiarą religijną i chrześcijańską moralnością. Szukamy najlepiej uzasadnionej interpretacji, która by była jednocześnie zgodna z naszymi przekonaniami religijnymi i moralnymi.

Zauważyć warto, że jest to postępowanie, które przypomina interpretację „świeckich” tekstów metaforycznych. Ich interpretacja najprostsza – interpretacja dosłowna – czyniłaby z nich na ogół teksty jawnie fałszywe. Zakładając, że ich nadawca jest kompetentnym użytkownikiem danego języka i człowiekiem rozumnym, staramy się znaleźć interpretację taką, która by nadawała im jakiś sens akceptowalny. W przypadku tekstów biblijnych ich „ostatecznym nadawcą” jest dla człowieka wierzącego Bóg – istota doskonale mądra i dobra. Staramy się więc znaleźć taką interpretację tych tekstów, która by z tym charakterem nadawcy była możliwie zgodna. Tylko przy tym założeniu dotyczącym nadawcy tekstów biblijnych interpretację tę można uznać za właściwą.

JACEK JADACKI
(Warszawa)

KILKA MYŚLI «FUNDAMENTALISTY» O OFIERZE

1. Ani interpretacja Andrzeja Grzegorzcyka, ani interpretacja Heleny Eilstein nie trafia w sedno opowieści o Abrahamie i Izaaku (*Genesis*, XXII). Ta pierwsza – ponieważ nie ma dla interpretacji tej opowieści znaczenia, czy jej fabuła była rzeczywistością czy snem Abrahama. Ta druga – ponieważ jest *literalnie* niezgodna z tekstem.

2. Opowieść o Abrahamie i Izaaku jest *sui generis* analizą pojęcia *oddania*: ilustracją zachowania, które oddanie ujawnia. Ktoś jest komuś w pełni oddany, gdy jest gotów zrobić wszystko, czego tamten oczekuje. Komentarz wstępny do tego rozdziału w przekładzie Wujkowym nie pozostawia żadnej wątpliwości. Czytamy w tym komentarzu: „Bóg doświadcza posłuszeństwa Abrahamowego”. Oddanie jest pewną dyspozycją; inni się o moim oddaniu komuś mogą przekonać tylko wtedy, gdy zostanie ono – w odpowiednich okolicznościach – ujawnione. Dotyczy to także Boga: Boga *Biblii*. To tylko Bóg (niektórych) filozofów jest istotą znającą *całą* przyszłość. Bóg *Biblii* nie wymaga teodycei. On nie wie, co zrobią ludzie (w zakresie, w którym mogą dokonać wolnego wyboru); wie tylko – co już zrobili... Jeśli więc Bóg *Biblii* chce się przekonać, czy Abraham jest Mu oddany, musi to sprawdzić (przez „doświadczenie”, o którym mówi komentator). Boska definicja „oddania” w uproszczeniu brzmi:

Jeżeli nakazę Abrahamowi, żeby zabił Izaaka, to – Abraham jest mi w pełni oddany, gdy zabije Izaaka.

Definicji tej nie można niczego zarzucić. Izaak jest jedynym – ukochanym – synem Abrahama. Jeżeli więc Abraham poświęci Bogu to, co ma najdroższego, będzie to poświęcenie całkowite. Bóg wie, że łatwiej byłoby Abrahamowi zabić samego siebie: własne życie nie jest jednak najwyższą wartością w systemie etycznym *Biblii*... I nie tylko... Co innego – dzieciobójstwo...

3. Zwróćmy teraz uwagę na parę szczegółów.

(1) Abraham przyjmuje nakaz Boski bez szemrania. I bez wahania przystępuje do jego realizacji. To ważny wskaźnik rzeczywistego oddania.

(2) Znalazłszy się w pobliżu miejsca, gdzie ma dokonać zbrodni, oddala towarzyszących mu służących – posuwając się do kłamstwa: „Poczekajcie tu z osłem: a ja z dziećciem aż do onąd pośpieszyszy, skoro uczynimy pokłon, wrócimy się do was”. Czemu to robi? Wytlumaczenie jest proste. Abraham musi się liczyć z tym, że służy mogliby mu przeszkodzić w zabiciu Izaaka; a wtedy nie dostarczyłby Bogu świadectwa swego oddania. A jemu na tym ostatnim naprawdę zależy.

(3) Abraham okłamuje także Izaaka, gdy ten go pyta: „Gdzież ofiara całopalenia?”. Abraham na to: „Bóg opatrzy sobie ofiarę całopalenia, synu mój”. Chce najwidoczniej uniknąć tego, że Izaak mu się przeciwstawi lub ucieknie... Abraham wiąże go dopiero, jak są na wierzchołku góry: Izaak poza wszystkim potrzebny był do niesienia drew...

(4) Kiedy Abraham podnosi miecz, żeby zabić nim związanego Izaaka przed spaleniem, słyszy głos z nieba: „Nie ściągaj ręki twój na dziecie, ani czyni najmnień; terazem doznał, że się boisz Boga, i nie sfolgowałeś jednemu synowi twemu dla mnie”. Teraz zatem nie tylko komentator tekstu, lecz sam Bóg wskazuje, że chodzi o sprawdzenie, czy Abraham jest Mu w pełni oddany. Po co? „Ponieważś uczynił tę rzecz, a nie sfolgowałeś synowi twemu jednorodzonemu dla mnie: błogosławić ci będę...”

4. Nie ma w tej opowieści ani śladu okrucieństwa Boskiego.

La Jak mógł postąpić Abraham wezwany do zabicia syna w imię posłuszeństwa Bogu?

Mógł albo odmówić wypełnienia polecenia Boskiego, albo przystąpić do wypełnienia owego polecenia. (Drugi człon alternatywy nie brzmi „wypełnić polecenie”, gdyż Abrahamowi mogło się nie udać zabicie Izaaka – i skądinąd nie udało. Bóg w ostatniej chwili zakazał mu wykonania poprzedniego polecenia.) W pierwszym wypadku nic by się złego z ręki Abrahama Izaakowi nie stało. O drugim wypadku Bóg musiał wiedzieć, że do ostatecznego wypełnienia polecenia nie dojdzie, gdyż postanowił – i był w stanie! – sam owemu wypełnieniu zapobiec. A więc Bóg, wydając Abrahamowi polecenie zabicia Izaaka, z góry musiał wiedzieć, że do tragedii nie dojdzie. Nie był to więc *horror religiosus* – tylko *experimentum crucis*.

Przesłanie opowieści jest więc takie: jeśli chcesz się przekonać, że ktoś naprawdę jest ci oddany – sprawdź to w podobny sposób, jak zrobił to Bóg wobec Abrahama. Ogólna formuła nie byłaby tu przy tym następująca:

Jeżeli x poleci y -owi dokonać z -a, którego dokonanie dla x -a jest najwyższym poświęceniem, to – y jest w pełni oddany x -owi, gdy y zrobi wszystko, aby dokonać owego z -a.

Potrzebne jest tu jeszcze istotne uzupełnienie: jeśli x nie chce narazić się na zarzut okrucieństwa, x powinien (*ergo* powinien być w stanie) zapobiec ostatecznemu dokonaniu z -a. Wszak x -owi chodzi o ustalenie rzeczywistych intencji y -a wobec x -a, a nie o rzeczywiste dokonanie z -a.

5. W opowieści o Abrahamie i Izaaku nie ma też śladu chęci zwalczania zwyczaju składania ofiar z ludzi czy zwierząt – ani antycypacji ofiary Jezusa z Nowego Testamentu.

W tym pierwszym wypadku – zauważmy, że Abraham nie wspomina o całym zdarzeniu ani słowem swoim sługom. Czytamy: „I wrócił się Abraham do sług swoich, i przyszli pospołu do Bersabei, i mieszkał tam”. Ciekawe, że nie ma też żadnej wzmianki o reakcji Izaaka. Pewnie w ogóle nie słyszał głosu skierowanego z nieba do Abrahama. Pewnie próbował sobie jakoś wytłumaczyć postępowanie ojca... Nie o propagandę jednak tu chodziło.

W tym drugim wypadku – zauważmy, jak zasadnicze są różnice w sytuacji Abrahama i Jezusa.

Abraham «skazując» na śmierć Izaaka – chce dowieść Bogu, że jest Mu oddany.

Jezus «skazuje» na śmierć samego siebie: to zwykle łatwiej zrobić niż zabić kogoś, kto jest nam bardzo bliski. Ale ofiara Jezusa ma stanowić świadectwo nie Jego oddania Bogu, lecz oddania – wierności – ideom moralnym, które głosił: to zwykle trudniej zrobić niż poświęcić własne życie z oddania komuś innemu.

Izaak ostatecznie nie staje się ofiarą. Śmierć nie była mu «pisana».

Jezus – umiera. Jego śmierć była mu «pisana»: gdyby do niej nie doszło – pod znakiem zapytania stanęłaby wiarygodność przeznaczenia, za którym stała wola Boska.

Niezależnie od tego – śmierć Jezusa ma jeszcze perspektywę eschatologiczną.

Przybliżenie tej perspektywy jest dla «fundamentalistycznego» czytelnika *Biblii* najtrudniejszym chyba zadaniem interpretacyjnym.

ANNA BROŻEK
(Warszawa)

INTUICJE MORALNE A AUTORYTET DEONTYCZNY

1. Bóg Abrahama jawi się przede wszystkim jako ktoś, kto wymaga absolutnego posłuszeństwa oraz kto za owo posłuszeństwo wynagradza (dobrami doczesnymi). Tylko niektórzy jednak mają szansę dać świadectwo temu, że są posłuszni woli Boskiej, gdyż tylko niektórym Bóg tę wolę wprost objawia. Abraham był jednym z wybranych. Bóg wielokrotnie, jeszcze przed wyprawą na górę Moria, obiecywał Abrahamowi, że wynagrodzi mu posłuszeństwo stałą ochroną, a także bogactwem i licznym potomstwem: „Nie obawiaj się, Abramie, bo ja jestem twoim obrońcą, twoja nagroda będzie sowita. [...] Spójrz w niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz to uczynić! [...] Tak liczne będzie twoje potomstwo” (Rdz 15). Nie były to tylko obietnice: Bóg wielokrotnie udzielił Abrahamowi swojej pomocy – często za cenę zła wyrażanego innym.

2. Abraham uważany jest przez św. Pawła i całą Tradycję za wzór człowieka wiary. Czytamy w *Liście do Rzymian*: „Zapytajmy więc, co zyskał Abraham, przodek nasz według ciała? Jeżeli bowiem Abraham został usprawiedliwiony z uczynków, ma powód do chlubienia się, ale nie przed Bogiem. Bo co mówi Pismo? Uwierzył Abraham Bogu i zostało mu to policzone za sprawiedliwość. [...] Albowiem nie od [wypełniania] Prawa została uzależniona obietnica dana Abrahamowi i jego potomstwu, że będzie dziedzicem świata, ale Abrahamowi została poczytana wiara za sprawiedliwość” (Rz 4). Abrahama ceni się jednak nie za dobre intencje, czy uczynki świadczące o miłości bliźniego, lecz za wiarę. Skądinąd niektóre fragmenty *Księgi Rodzaju* świadczą o tym, że Abraham miał czułe sumienie. Wystarczy wspomnieć opowieść o Sodomie i Gomorze, a także sprawę wygnania Izmaela, syna Abrahama i niewolnicy Hagar. Ich wygnania domagała się Sara, żona Abrahama. Abraham uznał początkowo wygnanie syna i jego matki za „coś bardzo złego”. Do tego, aby zmienić zdanie, potrzeba była dopiero interwencja Boga, który mu nakazał spełnienie życzenia Sary: „Niechaj ci się nie wydaje złe to, co powiedziała Sara o tym chłopcu i twojej niewolnicy. Posłuchaj jej, gdyż tylko od Izaaka będzie nazwane twoje potomstwo” (Rdz 21).

3. Na czym polega wiara, za którą wynagradzany jest Abraham przez swego Boga? W *Księdze Rodzaju* niewiele się mówi o przeżyciach Abrahama: opisane są raczej jego uczynki, w których wiara się przejawia. Wiara jego przejawia się przede wszystkim w posłuszeństwie. Jest to więc wiara w to, że Bóg ma słuszne podstawy do tego, żeby jego wola była spełniana. Dlatego Abraham robi to, co mu Bóg zrobić każe. Inna sprawa, że nie zawsze czyni to bez zastrzeżeń: niekiedy dyskutuje z Bogiem na temat Jego decyzji...

Wiara Abrahama jest więc wiarą w autorytet deontyczny Boga – ale jest też wiarą w Jego autorytet epistemiczny. Abraham wierzy, że to, co mówi Bóg, jest prawdą – także to, co mówi o przyszłości; że – w szczególności – Bóg dotrzymuje składanych obietnic.

Dlatego m.in. Abraham uwierzył w to, że on i jego żona Sara, mimo że oboje byli w podeszłym wieku (Biblia mówi o stu latach) zostaną rodzicami. Postawa Abrahama – który bez wahania przyjmuje do wiadomości obietnicę Boga – kontrastuje tu z postawą Sary. W *Księdze Rodzaju* Bóg, czy też jego wysłannik, mówi do Sary: „Dlaczego Sara śmieje się i myśli: Czy naprawdę będę mogła rodzić, gdy się zestarzałam? Czy jest coś, co byłoby niemożliwe dla Pana?” (Rdz 18).

Jednym z najdramatyczniejszych świadectw uznania autorytetu deontycznego Boga jest gotowość Abrahama do złożenia ofiary z pierwszego i jedyne syna jego i Sary – Izaaka.

4. Trudno – na podstawie opisu Biblijnego – zrozumieć postawę Abrahama podczas próby na górze Moria. Z jednej strony, trudno uwierzyć, by «normalny» ojciec bez wahania godził się na zabicie własnego dziecka. Z drugiej strony, w Biblii nie ma nawet śladu takich wahań Abrahama.

Nasuwa się kilka możliwych interpretacji postępowania Abrahama.

Po pierwsze, motywem tego postępowania mógł być po prostu strach – o którym wiadomo, że jest w stanie popchnąć niejednego do czynów moralnie odrażających. Abraham przekonał się przecież wielokrotnie, że dla Boga nie ma rzeczy niemożliwych, a z drugiej strony – zdawał sobie sprawę, że Bóg wymaga absolutnego posłuszeństwa. Mógł więc się słusznie obawiać, że jeśli nie spełni Boskiego życzenia, stanie się coś jeszcze gorszego niż śmierć ukochanego syna. Warto przypomnieć, że termin „człowiek bogobojny”, który dziś ma sens wyłącznie moralny, pierwotnie odnosił się do kogoś, kto się boi Boga; nie da się wykluczyć, że to właśnie tak rozumiana bogobojność była motywem posłuszeństwa Abrahama.

Po drugie, być może Abraham po prośbie był przekonany, że Bóg ostatecznie ocali Izaaka przed śmiercią (co skądinąd nastąpiło), bądź że go wskrzesi, nawet po spaleniu. Przecież Bóg wyraźnie obiecywał mu już wcześniej, że liczne potomstwo Abrahama będzie pochodziło od Izaaka. Jakżeby mógłby więc dopuścić do śmierci Izaaka?

Po trzecie, mogło być też tak, że Abraham był istotnie ślepo posłuszny Bogu i bezrefleksyjnie godził się na wszystko, co mu Bóg nakazał.

5. Bóg Starego Testamentu nie jest Bogiem wszechwiedzącym, skoro musi się przekonać o wierze Abrahama, wystawiając ją na odpowiednią próbę. Czy jest Bogiem okrutnym?

Założmy, że Abraham nie był ślepym i bezrefleksyjnym wykonawcą woli Boga, a Izaak nie był podobnym wykonawcą woli swego ojca. Przy takim założeniu zarówno Abraham, jak i Izaak musieli cierpieć psychicznie pod wpływem tej próby, na którą wystawił wiarę Abrahama jego Bóg. Cierpienie Abrahama zaczęło się w momencie, kiedy powziął decyzję o podporządkowaniu się woli Boga; cierpienie Izaaka zaczęło się w momencie, kiedy uświadomił sobie, że ojciec chce go zabić.

W każdym razie – jeśli Abraham miał własne intuicje moralne (a różne fragmenty Biblii świadczą o tym, że je miał), to z chwilą, gdy uwierzył, że Bóg ostatecznie skazał Izaaka na śmierć z jego ręki, musiało w nim dojść do konfliktu między wiarą a sumieniem: konfliktu, o którym tak przejmująco pisał Søren Kierkegaard.

6. Mówi się o analogiach między ofiarą z Izaaka składaną przez Abrahama a śmiercią Jezusa. Istotnie. Zarówno Abraham, jak i Bóg Nowego Testamentu godzą się na śmierć własnego syna – a nawet życzą sobie tej śmierci. Obie ofiary składane są na górze: Izaak ma umrzeć na górze Moria, Jezus umiera na Golgocie. Izaak niesie na plecach drewno, na którym ma spłonąć, Jezus niesie na plecach krzyż, na którym ma być ukrzyżowany.

Na tym jednak analogie się kończą.

Izaak niemal do końca nie jest świadom, że Abraham chce go zabić; Jezus wie od początku, że zostanie zgładzony. Nie wiemy nic o lęku Izaaka; Jezus – boi się śmierci i w Ogrójcu błaga Ojca o „oddalenie kielicha goryczy”. Izaak w ostatniej chwili zostaje ocalony; Jezus – umiera na krzyżu.

I najważniejsza różnica: śmierć Izaaka byłaby – w pewnym sensie – bezsensowna; śmierć Jezusa ma głęboki sens eschatologiczny – tyle, że nie dla wszystkich uchwytne.