



KS. ZDZISŁAW PAWŁOWSKI

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY UNIWERSYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA W TORUNIU

ZPAWLOWSKI\_55@O2.PL

ORCID 0000-0002-3042-351X

John Assmann, *The Invention of Religion. Faith and Covenant in the Book of Exodus*, Princeton, New Jersey 2018, ss. 396.

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2018.035>

Tytuł najnowszej książki Jana Assmanna, wybitnego egiptologa, a zarazem znanego badacza religii starożytnego Bliskiego Wschodu, może zaskakiwać. Wydaje się bowiem, że fraza *wynalezienie religii* nie bardzo przystaje do naszego rozumienia religii biblijnej, opisanej w Księdze Wyjścia. Jednak właśnie to sformułowanie doskonale oddaje *różnicę* między religiami naturalnymi a religią objawioną, która jest w pewnym sensie wynaleziona, ponieważ stanowi istotną *nowość* w porównaniu z tym, co reprezentuje religijność starożytna. Analizując treść Księgi Wyjścia pod kątem jej głównych idei i wątków teologicznych, autor konfrontuje je nieustannie z tekstami religijnymi Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu, wykazując specyfikę i oryginalność myślenia biblijnego na temat wieloaspektowej relacji między Bogiem a człowiekiem.

Książka składa się z trzech części. Pierwsza zawiera ogólne założenia, obejmujące *temat i strukturę Księgi Wyjścia, historyczne tło, dotyczące wydarzeń i pamięci o nich oraz historię tekstualną i historię znaczenia*. Tworzy ona metodologiczne wprowadzenie analizujące Księgę Wyjścia od strony formalnej: jej układ, związku z historią i historię kompozycji.

Nie postępuje tu jednak zgodnie z procedurami egzegezy historyczno-krytycznej. Stara się raczej zdyskredytować pytania zadawane zazwyczaj przez historyków, dotyczące przeszłości (jak naprawdę było), które jego zdaniem w odniesieniu do Biblii prowadzą donikąd. Choć ciągle jeszcze podejmowane są pojedyncze próby rekonstrukcji wydarzeń stojących za opowieściami z Księgi Wyjścia, to coraz powszechniej uważa się, że są one bardziej zapisami pamięci poddanymi wielokrotnym relekturom niż tekstami przekazującymi dokładny opis jakiegoś wycinka przeszłości. Dlatego Assmann zamierza badać znaczenie tradycji związanej z Wyjściem i postacią Mojżesza nie po to, aby wyłuskać z niej jakies pozostałości realnej historii, lecz po to, aby odsłonić w niej to, co miała ona zawsze do powiedzenia nie tylko swoim pierwszym czytelnikom, ale wszystkim kolejnym aż do dzisiaj. Ta zmiana postawy wobec Biblii, z historyka na antropologa kultury, badającego tekst biblijny z perspektywy kultury pamięci, pociąga za sobą odmienny zestaw pytań. Przede wszystkim chodzi o to, dlaczego historia, w której główną rolę odrywa postać Mojżesza, w ogóle została opowiedziana i z czyjej perspektywy? Niemniej ważne są również kryteria oceny, jakie zastosowano w procesie jej tworzenia. Zamiast więc pytać, 'co rzeczywiście się zdarzyło?', pozostając w obrębie badań zmierzających do rekonstrukcji historii, Assmann w swoim mne-mo-historycznym podejściu stawia pytanie o to, jak ta historia została zapamiętana. Zawiera ono bardziej szczegółowe kwestie: dlaczego, przez kogo, dla kogo i w jakiej formie opowiadana przeszłość stała się znacząca. Wymienione zagadnienia odnoszą się do tzw. *pamięci kulturowej*, której Assmann jest jednym z najwybitniejszych badaczy (zob. jego autorstwa: *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008). W jej zakres wchodzi zarówno odkrycia archeologiczne, jak i ustna i literacka tradycja, obejmujące gęstą sieć powiązań kulturowych istniejącą pomiędzy różnymi narodami na obszarze starożytnego Bliskiego Wschodu.

Omawiając historię biblijną z perspektywy kultury pamięci, odwołuje się on do stwierdzenia Bergsona, zamieszczonego w jego dziele *Materia i pamięć*, iż wezwanie, na które pamięć odpowiada, zawsze wyłania się z teraźniejszości. W Biblii pierwsze wzmianki dotyczące wydarzenia exodusu pojawiają się w zgodnej opinii egzegetów, u proroków z VIII wieku przed Chr., tj. u Ozeasza i Amosa. Jednak według Assmanna, i to

także jest powszechnie akceptowana teza, główną okazją przywołującą pamięć tej tradycji były doświadczenia związane z okresem wygnania babilońskiego z VI i V wieku przed Chr. Katastrofa babilońska spowodowała jedno z najważniejszych pytań historiograficznych, poszukujących *sensu* w historii: jak doszło do tego, że dzieje Izraela i Judy zakończyły się całkowitą utratą niezależności politycznej i zniszczeniem najważniejszych instytucji religijnych. Odpowiedzi na to pytanie, zdaniem niemieckiego badacza, należy szukać w strukturze narracyjnej Księgi Wyjścia, której poszczególne epizody skupione są wokół dwóch podstawowych tematów: *wyprowadzenia z Egiptu* i *przymierza na Synaju*. W obydwu wplata się wielokrotnie powtarzający się wątek 'grzechów popełnionych przez ojców', który przez swoją częstotliwość staje się prawie wszechobecny nie tylko w samej Księdze Wyjścia i w całym Pięcioksięgu, ale także w drugiej części kanonu Biblii Hebrajskiej, obejmującej księgi historyczne i proroków. Tym samym, wątek 'grzechu ojców' nadaje historii opowiadanej w Biblii ton tragiczny, w konsekwencji którego motyw obietnicy nie jest połączony z wypełnieniem, lecz z upadkiem. Najwyraźniej chlubna pamięć o zbawczym działaniu Boga jest nierozdzielnie związana ze wstydlivym wspomnieniem własnej bezwartościowości. Temat grzeszności i winy jest szczególnie widoczny w wyczerpującym odtworzeniu historii Wyjścia w księdze Nehemiasza, będącego główną postacią w próbach ponownego wymyślenia powygnaniowego Izraela. Ten tragiczny wymiar, który staje w ostrym kontraście z tryumfalistyczną relacją o klęsce Egipcjan i wypędzeniu mieszkańców Kanaanu, został dodany do tradycji religijnej Izraela po doświadczeniach licznych wykroczeń przeciw Prawu, nieszcześć i deportacji. Przez to historia Wyjścia otrzymała nową funkcję w kształtowaniu tożsamości swoich potencjalnych czytelników. Wkracza w ich terażniejszość, reprezentując typowy akt 'kontraterażniejszościowej' pamięci. Jej celem jest interwencja w aktualne myślenie powygnaniowej wspólnoty i pokazanie jej sposobów ocalenia i naprawy przymierza z Bogiem zerwanego przez grzech ojców. Nie duma z chwalebnej przeszłości, lecz jej realna ocena i lekcje, jakie daje przypomnienie popełnionych błędów, jest właściwym sposobem jej wykorzystania w kształtowaniu terażniejszości i projektowaniu lepszej przyszłości.

W ostatnim, niezmiernie ciekawym i odkrywczym rozdziale pierwszej części książki, autor proponuje nowe spojrzenie na historię kompozy-

cji Księgi Wyjścia, i w konsekwencji także Pięcioksięgu. Teksty kulturowe, odgrywające istotną rolę w kształtowaniu tożsamości swoich czytelników, a do takich zalicza on Biblię, wymagają wzięcia ich do serca, nie tylko zapamiętania, ale świadomego wypełniania, wcielania w życie z dnia na dzień. Według egzegezy historyczno-krytycznej poszczególne zbiory, wchodzące w skład Pisma, powstawały raczej dzięki umiejętnościom skrybów, którzy starali się z większym lub mniejszym powodzeniem połączyć je w większe całości, zachowując w stosunku do nich swoisty dystans wynikający z lektury *przedmiotowej*. Modelem tego rodzaju pracy redakcyjnej jest współczesny egzegeta, który rekonstruując historię powstania tekstu biblijnego projektuje na nią swój własny sposób traktowania Biblii. Assmann sugeruje, że Pismo jest owocem lektury *podmiotowej*, a właściwie długiego procesu kolejnych odczytań (relektur), w których redaktor staje się twórczym, bo angażującym swoją własną podmiotowość, współautorem tekstu. Stała za tym egzystencjalna potrzeba ciągłego uaktualniania sensu tekstu przez włączanie glos, dodatków, poprawiania, a celem tych zabiegów było pragnienie połączenia poszerzającego się rozzewu między starym tekstem a nieustannie zmieniającymi się nowymi warunkami dla jego zrozumienia.

Ten rodzaj zajmowania się tekstem Assmann nazywa rozwijaniem znaczenia (*cultivating meaning*). Im bardziej tekst kulturowy jest ważny z normatywnego i edukacyjnego punktu widzenia, tym więcej angażuje wysiłków poświęconych doskonaleniu jego sensu, co lepiej można nazwać procesem nasywania tekstu pełnią znaczenia. Wyjaśnia on o wiele lepiej postać finalną Księgi Wyjścia: w oparciu o nieporównywalną doniosłość w ustanowieniu żydowskiej tożsamości jej znaczenie było doskonalone z korespondującą intensywnością w formie ciągłych interpolacji i glos. Assmann dyskredytuje tym samym hipotezę Wellhausena, postulującego swoisty architektoniczny model zestawienia dokumentów (J, E, P, D), powstałych niezależnie od siebie w różnych epokach i połączonych ze sobą dość sztucznie w okresie wygnania. Nie odzwierciedla on bowiem hermeneutycznych zainteresowań Izraela w ciągu całych swoich dziejów, starającego się budować i odnawiać swą religijną i narodową tożsamość w ciągłym aktualizowaniu i wyjaśnianiu znaczenia przekazywanych sobie z pokolenia na pokolenie tekstów. Obydwa aspekty tekstualnej aktywności, hermeneutyczna i kompozycyjna nie wykluczają się wzajemnie. Teksty

kulturowe, jak podkreśla David Carr, cytowany przez Assmanna, przez ich nieustanne dostosowywanie do nowych warunków i okoliczności, żyją i oddychają w pamięci, nie w archiwach.

Pamięć podtrzymuje swoją żywotność wyłącznie w społecznych kontekstach. Zdaniem niemieckiego badacza, najważniejsze ramy, w jakich odbywało się oddziaływanie tekstu biblijnego na kolejne pokolenia czytelników, dostarczała rodzina, poprzez słynny łańcuch 'od ojca do syna' oraz szkoła, rozumiana nie jako budynek, lecz jako zmieniające się relacje 'mistrz–uczeń'. Assmann przytacza w tym miejscu uwagę współczesnego żydowskiego historyka, Y. Yerushalmi, który komentując Neh 8,2–8, stwierdza, iż po raz pierwszy w historii religii święty tekst przestaje być wyłączną własnością kapłanów i staje się powszechnie dostępny dla całej wspólnoty. Oznaczało to także istotne przekształcenie liturgii świątynnej, w której instrukcje dotyczące reguł postępowania i edukacja znalazły swoje poczesne miejsce. Tym samym nastąpiła radykalna zmiana w rozumieniu religii. Wyraża się ona w trzech *mojżeszowych rozróżnieniach* ('Mosaic distinctions'). U ich podłoża leży podstawowe rozróżnienie między tym, co prawdziwe a tym, co fałszywe, które po raz pierwszy weszło w sferę religii wraz z biblijnym monoteizmem.

Biblia więc i religia na niej zbudowana rozróżnia między prawdziwym Bogiem i fałszywymi bogami, między prawdziwą religią i fałszywymi religiami. Assmann zastrzega jednak, że w odniesieniu do samej tradycji Wyjścia, rozróżnienie to nie odgrywa żadnej roli (zacznie dominować dopiero w okresie późniejszych proroków), bo przyjmuje w niej inną postać, mianowicie rozróżnienia między wiernością a zdradą. W literackiej i teologicznej strukturze Księgi Wyjścia rozwija się ono w trojkiej separacji: między (1) Egiptem a Izraelem, (2) Izraelem a narodami, (3) przyjacielem a wrogiem. W konfrontacji Egiptu i Izraela odsłania się różnica między starym i nowym. Izrael wychodząc z Egiptu zostawia za sobą przeszłość swojej niewoli, przeżywając swoistego rodzaju zbiorowe nawrócenie. Wraz z przymierzem na Synaju wchodzi kolejny podział. Wybierając Izraela jako swój lud i zawierając z nim przymierze, Bóg oddzielił go od innych narodów. Wybrał go po to, aby w nim właśnie dać innym narodom przykład wierności Bogu i sprawiedliwości. Wreszcie rozróżnienie *przyjaciół–wróg* jest ściśle połączone z monoteizmem lojalności wobec jedynego Boga i siłą rzeczy musi według Assmanna wybrzmiewać językiem przemocy.

Ta ostatnia w kontekście przymierza łączy się ściśle z pojęciem grzechu, rozumianym jako brak lojalności wobec Boga, w którym znajduje swoje uzasadnienie.

Druga część książki zatytułowana *Exodus* (Wyjście) omawia rozdziały 1–15 Księgi Wyjścia w sekwencji rozważań odnoszących się do trzech kluczowych tematów: *Cierpień Izraelitów i narodzin Wybawcy, Boga objawiającego swoje imię oraz Znaków i Cudów*. Z nich najciekawsze spostrzeżenia zawarte są w rozdziale opisującym sytuację Izraelitów w Egipcie, naznaczoną uciskiem spowodowanym przymusową pracą i prześladowaniem. Assmann podkreśla, że tekst charakteryzuje Izraelitów jako ‘allochtonów’, czyli jako ludzi zamieszkujących co prawda Egipt od kilkuset lat, ale mających obce pochodzenie. Jako migranci zanim jeszcze stali się odrębnym narodem już byli podejrzewani przez państwową propagandę o próbę przejęcia władzy i spisek przeciw Egipcjom. Bycie allochtonem w odniesieniu do ludu Izraela obejmuje trzy momenty. Z perspektywy Egiptu ich prawdziwą ojczyzną jest ziemia obiecana. Ale także w ziemi Kanaan, czują się w odróżnieniu do jej rdzennych mieszkańców jako obcy przybysze. Wreszcie kondycja allochtona tworzy z nich cywilizację empatyczną, czyli społeczność, która pamięta cierpienia związane ze swymi narodzinami i dlatego potrafi współczuć ludziom w sytuacji nieszczęścia. Egipska niewola stanowi więc centralny element w kształtowaniu własnej tożsamości Izraela i jego obrazu Boga. Izraelici są wyzwolonymi niewolnikami, którzy nie zapomnieli swej traumatycznej przeszłości. Bóg, który ich wezwał ze służby faraona do bycia Jego sługami wymaga od nich praktykowania empatycznej, odkupieńczej sprawiedliwości. Przeszłość jakkolwiek tragiczna i upokarzająca, jest kluczowa dla Izraela, gdyż czyni ich ludźmi wrażliwymi na potrzeby i cierpienia Innego. W ten sposób przez kategorię prefiguracji następuje połączenie pamięci i sprawiedliwości, związek nie zawsze dostrzegany w Biblii, a tym bardziej we współczesnych teoriach etycznych.

Rozważania trzeciej części książki, obejmują końcowe cztery rozdziały opatrzone wspólnym tytułem *Przymierze*, którego zawarcie zostało przedstawione w Wj 19–24. Według Assmanna niezorganizowana masa ludzi, która wyszła z Egiptu, otrzymuje tutaj swoją konstytucję jako lud wybrany przez Boga. Stanowi to całkowitą nowość w starożytnym świecie. Egipcjanie nazywali siebie po prostu ludzkimi istotami i byli przekonani,

że ich imperium współlistnieje z istniejącym wszechświatem. Mieli poczucie bycia razem, które wypływało ze wszystkiego, co posiadali wspólnie: wszyscy zamieszkiwali nadrzeczne oazy, które były określone przez naturalne granice: Morze Śródziemne na północy i pierwsza katarakta Nilu na południu; wszyscy mówili tym samym językiem, wszyscy zachowywali te same rytuały i czcili tych samych bogów. Podobne rzeczy można powiedzieć o wszystkich pozostałych imperiach starożytnego Bliskiego Wschodu. Izraelici natomiast wywodzili swoje poczucie bycia razem z faktu wybrania przez YHWH, wejścia z Nim w przymierze oraz bycia wybranym do życia według Prawa jako zbioru reguł postępowania, który określa ich jako partnerów przymierza, dobrowolnie przyjmujących swoją część zobowiązań. W definicji narodu jako królestwa kapłanów i narodu świętego, historia Izraela osiągnęła swój moment zwrotny, punkt, do którego cała historia zmierzała od samego początku (stworzenia) i powód, dla którego ta historia w została w ogóle opowiedziana. Od tego miejsca tworzy się łańcuch przyczynowy zorientowany retrospektywnie, będący podstawową zasadą hermeneutyczną w historiografii biblijnej: żeby Izrael mógł wejść w przymierze z Bogiem musiał zostać wyprowadzony z Egiptu, ale wcześniej musiał się w nim znaleźć za sprawą Józefa i je braci, którzy na początku zamieszkiwali ziemię Kanaan, obiecaną Abrahamowi. Jego zaś rodowód sięga aż do stworzenia pierwszego człowieka. Z kolei po przymierzu, przyszłe dzieje Izraela rozumiane są jako łańcuch konsekwencji, z niego wynikających. Przymierze musiało być zawarte, aby Boże obietnice zostały wypełnione, aby ziemia została zdobyta i utracona, i aby lud Izraela mógł przetrwać w obliczu przeciwności, diaspory i prześladowań. Przymierze zatem jest wielkim punktem zwrotnym od prehistorii do historii.

Wraz z teologią przymierza pojawiła się nowa rzecz, mianowicie idea narodu, który nie jest ufundowany na wspólnym pochodzeniu, ziemi, języku lub suwerennych rządach, ale całkowicie na boskim prawie: Torze. Dlatego Heinrich Heine, przywołany przez Assmanna, nazwał Torę przenośną ojczyznę, księgą, która formuje masę migrujących niewolników we własny lud Boga i pozostaje dla nich jako niezbywalna ojczyzna, istniejąca niezależnie od terytorium, granic, państwowych instytucji, świątyń i ołtarzy. Stwarzając Torę, Mojżesz stworzył naród. Biblijna koncepcja ludu wybranego przez Boga stanowi zatem niemniejszą nowość niż monoteizm wierności. Jeden Bóg jest Bogiem jednego ludu i ten jeden lud



jest ludem jednego Boga. Tym, co je łączy, jest idea przymierza, która ich wiąże ze sobą.

Religię biblijną definiuje jednorazowe wydarzenie objawienia i przymierza na Synaju w Wj 19–24, natomiast instytucjonalizacja religii w postaci Namiotu Spotkania, kapłaństwa i rytuałów składania ofiar wyraża permanentną obecność Boga i jest wspólna z religiami pozabiblijnymi. W strukturze literackiej Księgi Wyjścia ukazany jest ich teologiczny związek przyczynowo skutkowy: objawienie prawa i przymierze pochodzą bezpośrednio od Boga (Wj 19–20.24), podczas gdy podstawowe instytucje religijne przekazane są przez pośrednictwo Mojżesza. Potencjał znaczeniowy religijnych instytucji ma więc swoje źródło w jednorazowym wydarzeniu założycielskim. Przejęcie tych form i zastosowanie ich do religii biblijnej w Wj 25–31.35–40 zależne jest od ich odniesienia do Wj 19–24 jako ich warunku. Poprawne przeżywanie zinstytucjonalizowanej, widzialnej i wręcz dotykanej obecności Boga w tradycyjnych rytuałach uwarunkowane jest etyczną postawą oraz lojalnością wobec jedyne Boga, co dobitnie podkreślają choćby Pss 15 i 24.

Oddzielny paragraf ostatniego rozdziału został poświęcony opowiadaniu o złotym cielcu jako grzechu pierworodnym przeciw przymierzu. Assmann zadaje sobie pytanie o narracyjną funkcję tej historii wewnątrz tradycji dotyczącej zinstytucjonalizowanej obecności Boga. Zwraca szczególną uwagę na jego usytuowanie między instrukcją dotyczącą budowy Namiotu Spotkania przekazaną Mojżeszowi, wyrażającą pragnienie Boga, aby zamieszkać na zawsze pośród swego ludu a ich wykonaniem, które przez wydarzenia ze złotym cielcem zostało odroczone. Pragnienie Boga, aby zamieszkać wśród ludu spotyka się z pragnieniem ludu, aby mieć boga pośród siebie. Czy obydwa pragnienia są tożsame? Namiot Spotkania w instrukcjach przekazanych Mojżeszowi na Górze Synaj wyraża tęsknotę Boga do bycia blisko swego ludu. Złoty cielec natomiast odzwierciedla sposób w jaki lud chce być blisko swego Boga. Oczywiście, nie chce on wcale opuszczać Boga na rzecz innych bogów. Raczej domaga się od Aarona, aby YHWH był podobnie jak w innych religiach, widzialnie i namacalnie obecny w świecie. Powracający z góry Mojżesz demaskuje to pragnienie ludu jako radykalne zanegowanie przymierza. Bóg wczesnego Judaizmu nie może być doświadczany w zjawiskach kosmicznych i za pomocą posągu byka sprawować swoich rządów nad państwem, królem



i krajem. Te trzy instytucje szukające legitymacji w religii zostały odsłonięte w swoich historycznych możliwościach i słabościach przez wygnanie. Król perski posiada władzę nad państwem i krajem, ale YHWH jest Panem ziemi i Izraela, będącego partnerem przymierza. Symbol byka, ujęty w materialnej formie złotego cielca odwołuje się do nagiej zwierzęcej siły i nie bardzo pasuje do Boga Izraela jako osobowego partnera przymierza, stąd krytyka ze strony proroków, którzy widzą w nim dzieło kapłańskiej pomysłowości. W instrukcji budowy Namiotu spotkania religijna tradycja jest przekazywana przez autoryzowanego pośrednika, którym jest Mojżesz jako prorok, z kolei złoty cielec jest zbudowany przez kapłana, wychodzącego naprzeciw oczekiwaniom ludu i znajdującego się pod presją czasowego opóźnienia powrotu Mojżesza.

Na koniec tego omówienia nasuwa się kilka wniosków, dotyczących stanu współczesnej biblistyki. W wielu opracowaniach odnoszących się do poszczególnych ksiąg ST lub wybranych tematów, zwykło się podkreślać podobieństwo motywów, pojęć i symboli występujących w Biblii z religijnymi koncepcjami starożytnego Bliskiego Wschodu. Egzegeci prześcigają się w wylizaniu rozmaitych zapożyczeń ze środowiska kulturowego, w którym powstawała Biblia, co w konsekwencji sprawia wrażenie, że podstawowe parametry religii biblijnej niczym się nie różnią od religii ościennych. Być może potrzebny był ktoś taki jak J. Assmann, wybitny znawca starożytnego Egiptu, żeby wykazać jak bardzo i fundamentalnie religia biblijna różni się od religii pozabiblijnych. Biblia jako całość w swojej funkcji tekstu założycielskiego, swoistej konstytucji, określającej tożsamość narodową Izraela, jest absolutną nowością w całym starożytnym świecie. Tę prawdę na nowo przypomina nam książka prof. Assmanna. Wpisuje się ona w coraz szerszy nurt we współczesnej biblistyce krytycznie podchodzący do jałowych, prowizorycznych i niekończących się hipotez, dotyczących powstania i historii tekstów biblijnych. Coraz więcej środowisk naukowych zajmujących się interpretacją Biblii zaczyna odchodzić od egzegezy historyczno-krytycznej, nastawionej na rekonstrukcję historyczną tekstów biblijnych, mającą niewiele wspólnego z faktyczną wykładnią sensu i zaczyna podejmować konstruktywną teologiczną interpretację w ramach aktualnej lektury tekstów biblijnych. Proces ten można nazwać rekontekstualizacją Biblii. Jego celem jest odzyskanie jej znaczenia dla współczesnego czytelnika jako podstawowego tekstu naszej zachodniej kultury.