

INTERPRETACJA PISMA ŚWIĘTEGO W KOŚCIELE
PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA

Wprowadzenie:

- A. Problematyka aktualna
- B. Cel publikacji niniejszego dokumentu

I. Metody i podejścia do interpretacji Biblii:

A. Metoda historyczno-krytyczna

- 1. Historia metody
- 2. Założenia główne
- 3. Opis metody
- 4. Ocena metody

B. Nowe metody analizy literackiej

- 1. Analiza retoryczna
- 2. Analiza narratywna
- 3. Analiza semiotyczna

C. Metody oparte na tradycji

- 1. Metoda „kanoniczna”
- 2. Metoda odwoływania się do żydowskich tradycji interpretacyjnych
- 3. Metoda odwoływania się do historii oddziaływania tekstu

D. Metody odwołujące się do nauk humanistycznych

- 1. Socjologiczne podejście do Biblii
- 2. Metoda odwoływania się do antropologii kulturowej
- 3. Psychologiczne i psychoanalityczne podejście do Biblii

E. Kontekstualne podejście do Biblii

- 1. Podejście do Biblii przez odwołanie się do teologii wyzwolenia
- 2. Feministyczne podejście do Biblii

F. Fundamentalistyczna lektura Biblii

II. Zagadnienia hermeutyczne:

A. Hermeneutyki filozoficzne

- 1. Perspektywy nowoczesne
- 2. Przydatność dla egzegezy

B. Sens Pisma natchnionego

- 1. Sens dosłowny
- 2. Sens duchowy
- 3. Sens pełniejszy

III. Wymiary specyficzne katolickiej interpretacji Pisma Świętego:

A. Interpretacja Pisma św. w tradycji biblijnej

1. Relektury
2. Stosunek Starego Testamentu do Nowego
3. Kilka wniosków

B. Interpretacja Pisma św. w tradycji Kościoła

1. Formowanie się kanonu Pisma św.
2. Egzegeza patrystyczna
3. Udział poszczególnych członków Kościoła w interpretacji Pisma św.

C. Zadania egzegety

1. Orientacje zasadnicze
2. Badania naukowe
3. Nauczanie
4. Publikacje

D. Stosunek egzegezy do innych dyscyplin teologicznych

1. Teologia a założenia wstępne w podejściu do tekstów biblijnych
2. Egzegeza a teologia dogmatyczna
3. Egzegeza a teologia moralna
4. Różnorodność punktów widzenia i konieczność współdziałania

IV. Interpretacja Biblii w życiu Kościoła:.

A. Aktualizacja

1. Zasady
2. Metody
3. Granice aktualizacji

B. Inkulturacja

C. Posługiwanie się Pismem św.

1. W liturgii
2. Lectio divina
3. Pismo św. posłudze duszpasterskiej
4. Pismo św. w dialogu ekumenicznym

Zakończenie:.

INTERPRETACJA PISMA ŚWIĘTEGO W KOŚCIELE
PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA

WPROWADZENIE

Zagadnienie interpretacji tekstów biblijnych nie przestaje być przedmiotem zainteresowania w dzisiejszych czasach, wywołując ciągle ważne dyskusje. Dyskusje te na przestrzeni lat ostatnich przybrały nowe wymiary. Zważywszy na doniosłość roli, jaką Pismo św. odgrywa w rozumieniu samej wiary w życiu Kościoła a także we wzajemnych relacjach chrześcijan z wyznawcami innych religii, Papieska Komisja Biblijna uznała za wskazane wypowiedzieć się na ten temat.

A. Problematyka aktualna

Problem interpretacji Pisma św. nie jest jak się to niekiedy próbuje twierdzić znamienny dla naszych czasów. Sama Biblia dostarcza dowodów, że jej interpretacja stwarza wiele trudności. Są w niej bowiem obok tekstów zupełnie zrozumiałych fragmenty niejasne. Czytając niektóre proroctwa Jeremiasza, sam prorok Daniel długo zastanawiał się nad ich sensem (Dn 9, 2). Podobne trudności miał, według Dziejów Apostolskich, pewien Etiopczyk z pierwszego wieku gdy czytał Księgę Izajasza (Iz 53, 7-8) i przyznał, że jest mu potrzebny ktoś, kto by czytany tekst wyjaśnił (Dz 8, 30-35). W Drugim Liście Piotra jest powiedziane, że „żadne proroctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśnienia”. Ponadto ten sam list stwierdza, że pisma Pawła apostoła zawierają „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, 16).

Problem interpretacji Pisma św. jest więc stary, ale to prawda, że przybiera on na rozmiarach z upływem czasu: dzisiaj, żeby dotrzeć do czynów i słów, które przedstawia Biblia, trzeba się cofnąć wstecz o dwadzieścia albo trzydzieści wieków, co pociąga za sobą konieczność pokonania wielu trudności. Z drugiej strony zaś sprawa komplikuje się w naszych czasach wskutek rozwoju wielu innych dziedzin ludzkiej wiedzy. Metody naukowego badania tekstów starożytnych uległy znacznemu udoskonaleniu. Rodzi się jednak pytanie, w jakiej mierze metody te można zastosować do interpretacji Pisma świętego? Na pytanie powyższe Kościół, powodowany duszpasterską mądrością, udzielał odpowiedzi bardzo ostrożnych, gdyż metody owe, choć zawierały, co prawda, wiele elementów pozytywnych, bardzo często jednak powstawały w środowiskach sprzecznych z zasadami wiary chrześcijańskiej. Ale z czasem to stanowisko Kościoła uległo pewnej ewolucji, której wyrazem było ogłoszenie całej serii dokumentów papieskich, poczynając od encykliki *Providentissimus Deus* Leona XIII (18 listopada 1893), a na encyklice Piusa XII *Divino affante Spiritu* (30 września 1943) kończąc. W tym samym duchu jest utrzymana deklaracja *Sancta Mater Ecclesia*, wydana przez Papieską Komisję Biblijną (21 kwietnia 1964), a zwłaszcza Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II (18 listopada 1965).

Owocność tej jakże konstruktywnej postawy dała o sobie znać w sposób aż nadto widoczny. Studia biblijne zaczęły się rozwijać w Kościele katolickim na miarę dotąd nie spotykaną, a ich walor naukowy zyskiwał sobie coraz wyraźniejsze uznanie zarówno w środowiskach uczonych, jak i u zwykłych wiernych. Został przez to ogromnie ułatwiony dialog ekumeniczny. Pogłębiał się też coraz bardziej wpływ Pisma św. na teologię, powodując swoiste odrodzenie badań teologicznych. Wzmogło się również wśród katolików zainteresowanie Biblią, co przyczyniło się z kolei do udoskonalenia życia chrześcijańskiego na co dzień. Ci wszyscy, którzy otrzymali solidną w tym względzie formację, nie wyobrażają już sobie powrotu do stadium przedkrytycznego rozumienia Pisma świętego, gdyż uważają to i słusznie za niewystarczające.

Ale kiedy już metoda naukowa najbardziej rozpowszechniona tzn. metoda historyczno-krytyczna znalazła swoje miejsce na trwałe w egzegezie katolickiej, zaczęto ją kwestionować. Czynili to z jednej strony sami profesjonalni bibliści, ponieważ wypracowano nowe metody i inne podejścia do Biblii, z drugiej zaś zwykli wierni, którzy uznali takie spojrzenie na Biblię za niedostateczne do podtrzymywania wiary. Metoda ta bowiem szczególnie wrażliwa na co wskazuje sama jej nazwa na historyczną ewolucję tekstów pisanych albo tradycji ustnych to zjawisko nazywa się diachronia doznaje dziś pewnego zagrożenia, przynajmniej w niektórych środowiskach, ze strony metod, które podkreślają synchroniczne traktowanie tekstów, na co składa się sprawa języka tych tekstów, ich kompozycja, sztuka narracji albo wartości przekonywujących.

INTERPRETACJA PISMA ŚWIĘTEGO W KOŚCIELE PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA

WPROWADZENIE

Ponadto zamiast troszczyć się, jak to czynili zwolennicy metod diachronicznych, o rekonstrukcję przeszłości, zdarzało się, że rozpatrywano dawne teksty w perspektywie różnych czasów, stosując do ich rozumienia nasze kryteria filozoficzne, psychoanalityczne, socjologiczne, polityczne itp. Ta mnogość metod i podejść do Pisma św. jest wysoko ceniona przez jednych jako wyraz pewnego bogactwa, ale na drugich robi wrażenie wielkiego zamieszania.

Zamieszanie owo mniejsza o to: rzeczywiste czy pozorne stanowi dodatkowy argument dla przeciwników egzegezy ściśle naukowej. Ta różnorodność w sposobie interpretowania Biblii upoważnia do sformułowania opinii, że nie na wiele przydaje się owo poddawanie tekstów biblijnych badaniu za pomocą różnych metod naukowych, przeciwnie: wiele przez to się traci. Coraz częściej słyszy się, że egzegeza ściśle naukowa rodzi tylko mnóstwo wątpliwości, których przedtem nie dostrzegało się w takiej mierze; że niektórzy egzegeci głoszą poglądy niezgodne z zasadami wiary Kościoła i to w sprawach tak ważnych, jak np. dziewicze poczęcie Jezusa, cuda, a nawet zmartwychwstanie i Bóstwo Jezusa.

Egzegeza ściśle naukowa, nawet jeśli nie stawia się jej aż takich zarzutów, nie przyczynia się wcale do wzrostu w doskonałości chrześcijańskiej. Zamiast ułatwiać ludziom i czynić pewniejszym dostęp do żywych źródeł Słowa Bożego, sprawia, że Biblia staje się Księgą zamkniętą. Jej rozumienie jest ciągle bardzo problematyczne, wymaga bardzo wyrafinowanej techniki, dostępnej jedynie dla nielicznych specjalistów. I cytuje się, narzekając, następujące słowa Ewangelii: „Biada wam, uczonym w Prawie, bo wzięliście klucze poznania; samiście nie weszli i przeszkodziliście tym, którzy wejść chcieli” (Łk 11, 52; por. Mt 23, 13).

Dochodzi się więc tu i ówdzie do wniosku, że te mozolne trudy egzegezy ściśle naukowej powinno się zastąpić bardziej uproszczonym podejściem do Pisma św. w rodzaju różnych lektur synchronicznych, które uchodzą za wystarczające. Niektórzy opowiadają się nawet za rezygnacją z jakiegokolwiek studiowania Biblii na rzecz jej lektury „duchowej”, przez co rozumie się pojmowanie Pisma św. tylko w oparciu o inspirację osobistą, subiektywną. Sama tak rozumiana lektura Biblii przyczynia się z kolei do podtrzymywania owych inspiracji subiektywnych. Niektórzy szukają w Biblii przede wszystkim ich osobistej wizji Chrystusa, a tym samym satysfakcji z ich spontanicznej pobożności. Jeszcze inni chcieliby znaleźć w Biblii wyraźne odpowiedzi na różne dręczące ich pytania tak osobiste jak zbiorowe. Są wreszcie liczne sekty, które przedkładają jako jedynie słuszne, im tylko objawione, ich własne rozumienie Biblii.

B. Cel publikacji niniejszego dokumentu

Istnieje tedy potrzeba przyjrzenia się nieco dokładniej różnym sposobom dzisiejszego podejścia do problemu interpretacji Biblii. Należy się zastanowić nad głosami krytyki, nad narzekaniem i oczekiwaniami krytykujących. Należy również pozytywnie ocenić możliwości, jakie stwarzają nowe metody wszystko po to, żeby sformułować pewne wskazania, jak najdokładniej odpowiadające roli, którą ma do spełnienia w Kościele egzegeza Pisma św. I taki jest właśnie cel ogłoszenia tego Dokumentu. Papieska Komisja Biblijna pragnie wskazać drogi do takiej interpretacji Pisma św., które ujawniałyby równocześnie ludzi i Boski charakter tej Księgi. Komisja nie zamierza zajmować tu stanowiska we wszystkich sprawach odnoszących się do Biblii, między innymi takich na przykład, jak teologia natchnienia

biblijnego. W Dokumencie chodzi przede wszystkim o przeanalizowanie metod, które przyczyniają się w sposób widoczny do ukazania całego bogactwa tekstu biblijnego tak, aby Słowo Boże stawało się coraz bardziej pokarmem duchowym dla wiernych, źródłem życia wiarą, nadziei i miłości, a także światłem dla całej ludzkości (por. Dei Verbum, 21).

W tym celu Dokument:

1° przedstawi zwięzły opis różnych metod i podejść do Biblii,

2° zajmie się kilku zagadnieniami z zakresu hermeneutyki,

3° dokona pewnej refleksji nad cechami charakterystycznymi katolickiej interpretacji Pisma św. i nad stosunkiem tej interpretacji do innych dyscyplin teologicznych,

4° wskaże na miejsce, jakie interpretacja Biblii zajmuje w życiu Kościoła.

I. METODY I PODEJŚCIA DO INTERPRETACJI BIBLII

A. Metoda historyczno-krytyczna

Metoda historyczno-krytyczna jest niezbędna do naukowego poszukiwania sensu dawnych tekstów. Ponieważ zaś Biblia, która jest Słowem Bożym wyrażonym za pomocą ludzkiej mowy, została napisana we wszystkich swoich częściach, łącznie z ich źródłami, przez ludzi, właściwe jej zrozumienie nie tylko dopuszcza, ale wręcz domaga się zastosowania tej metody.

1. Historia metody

Aby ocenić należycie tę metodę w jej dzisiejszej postaci, należy przypomnieć pokrótce jej historię. Niektóre elementy tej metody sięgają bardzo odległych czasów. Pojawiają się one w starożytności, u greckich komentatorów literatury klasycznej, a potem, w czasach partrystycznych, są stosowane przez takich autorów jak Orygenes, Hieronim i Augustyn. Metoda ta nie była wówczas jeszcze tak wypracowana. Jej formy nowoczesne są rezultatem udoskonaleń, które czyniono głównie od czasu humanistów epoki renesansu z ich praktyką *recursus ad fontes*, i tak gdy krytyka tekstu Nowego Testamentu zaczęła się rozwijać na dobre dopiero od roku 1800, to znaczy od czasu definitywnego rozstania się z tym, co nosiło nazwę *textus receptus*, to krytyka literacka sięga swoimi początkami wieku XVII, a dokładnie działalności Richarda Simona, który jako pierwszy zwrócił uwagę na zjawisko dubletów, rozbieżności tekstów oraz różnic stylu tak bardzo widocznych w Pięcioksięgu, a tak trudnych do pogodzenia z tezą, przypisującą zredagowanie całego tekstu Mojżeszowi jako ich jednemu autorowi. W XVIII w. Jean Astruc zadawał się hipotezą, według której Mojżesz korzystał z wielu źródeł (zwłaszcza z dwu źródeł głównych), gdy pisał Księgę Rodzaju. Z czasem jednak krytycy kwestionowali coraz wyraźniej przypisywanie Mojżeszowi nawet ostatecznej redakcji Pięcioksięgu. Krytyka literacka przez dłuższy czas za swoje zadanie główne uważała odkrycie w poszczególnych tekstach ich pierwotnych źródeł. W związku z tym doszło w XIX w. do wypracowania hipotezy „dokumentów” i w oparciu o tę hipotezę zwykło się wyjaśniać powstanie Pięcioksięgu, który miałby być rezultatem połączenia czterech dokumentów paralelnych pod względem treści, lecz pochodzących z różnych epok. Oto owe dokumenty: jahwistyczny (J), elohistyczny (E), deuteronomistyczny (D) i kapłański (P, dokument kapłański). Ostatnim dokumentem posługiwał się szczególnie redaktor końcowy przy komponowaniu całego Pięcioksięgu w jedną całość. W sposób analogiczny odwoływano się do teorii „dwu źródeł” przy wyjaśnianiu zjawiska zgodności i niezgodności pomiędzy trzema ewangeliami synoptycznymi. Według tej hipotezy ewangelie Mateusza i Łukasza zostały zredagowane w oparciu o dwa główne źródła: ewangelię Marka oraz zbiór słów Jezusa (źródło Q nazwa pochodzi od niemieckiego terminu *Quelle*, to znaczy „źródło”). Obydwie te hipotezy podtrzymuje się co do ich istoty także w dzisiejszej egzegezie naukowej,

choć stają się one coraz częściej przedmiotem krytyki.

W celu ustalenia chronologii powstawania poszczególnych tekstów biblijnych ten rodzaj krytyki literackiej ograniczał się do dzielenia większych całości tekstu na małe fragmenty i do swoistej dekompozycji całego dzieła po to, by odkryć jego różne źródła. Nie przywiązywał natomiast należytej wagi do końcowej postaci tekstu biblijnego i do przesłania, jakie ten tekst zawiera w jego dzisiejszym kształcie (nie zajmowano się w stopniu dostatecznym pracą redaktorów).

Z tego względu egzegeza historyczno-krytyczna narażała się na zarzut dokonywania zgubnej destrukcji tekstu, co było o tyle uzasadnione, że niektórzy egzegeci, ulegając wpływom historii porównawczej religii w jej formie ongiś uprawianej, albo wychodząc z pewnych założeń filozoficznych, wypowiadali sądy negatywne o samej Biblii.

Tym, który wyprowadził tak rozumianą krytykę literacką z pewnego getta, był Hermann Gunkel. Choć on też uważał Pięcioksiąg za określoną kompilację, zwrócił jednak szczególniejszą uwagę na struktury literackie złożone z mniejszych fragmentów tekstu. Usiłował określić ich gatunek literacki (mówił np. o „legendach” albo o „hymnach”), środowisko, w jakim powstały, czyli tzw. Sitz im Leben (np. sytuacja prawna, liturgia etc.). To badanie gatunków literackich doprowadziło z czasem do krytycznej analizy form (Formgeschichte). Prace z tego zakresu zapoczątkowali w odniesieniu do synoptyków Martin Dibelius i Rudolf Bultmann. Ten ostatni do studiów z zakresu Formgeschichte wprowadził pewne elementy hermeneutyki biblijnej, opartej na założeniach filozofii egzystencjalnej Martina Heideggera. Od tego momentu Formgeschichte zaczęła budzić coraz częstsze zastrzeżenia, lecz metoda ta sama w sobie może się poszczycić tym, iż wykazała jasno, że tradycja nowotestamentalna zrodziła się i uformowała we wspólnocie chrześcijańskiej, czyli w Kościele pierwotnym, przechodząc od nauczania samego Jezusa do przekazów, które głosiły, że Jezus jest Mesjaszem. Z Formgeschichte pozostaje w ścisłym związku tzw. Radaktionsgeschichte, czyli krytyczna analiza procesu redagowania. Metoda ta ma na celu ukazanie wkładu osobistego każdego ewangelisty oraz orientacji teologicznych, które miały wpływ na przebieg jego pracy jako redaktora ewangelii. Dzięki tym badaniom przynajmniej niektóre etapy metody historyczno-krytycznej zostały wyraźnie udoskonalone: od krytyki tekstu przeszło się najprzód do krytyki literackiej, która jakby rozkłada się na pomniejsze przedsięwzięcia (badanie źródeł), a potem do badania form i wreszcie do analizy samej redakcji, biorącej pod szczególną uwagę kompozycję tekstu. W ten sposób stało się możliwe dotarcie nie tylko do samych zamiarów literackich autorów natchnionych, lecz także do idei, jakie zamierzali przekazać pierwszym adresatom Biblii. Dzięki temu metoda historyczno-krytyczna zyskała bardzo wiele na swym znaczeniu.

2. Założenia główne

Główne założenia metody historyczno-krytycznej w jej postaci klasycznej są następujące: Jest to metoda historyczna nie tylko dlatego, że zajmuje się tekstami starożytnymi w tym przypadku biblijnymi bada ich aspekt historyczny, ale także i może przede wszystkim dlatego, że usiłuje ukazać procesy historyczne powstawania tekstów biblijnych, działania diachroniczne niekiedy bardzo złożone i długotrwałe. W zależności od poszczególnych etapów swego powstawania, teksty biblijne były adresowane do różnych kategorii słuchaczy lub czytelników, znajdujących się w całkiem odmiennych sytuacjach przestrzenno-czasowych.

Jest to metoda krytyczna, ponieważ odwołuje się do kryteriów naukowych obiektywnych, o ile to tylko jest możliwe na poszczególnych etapach jej stosowania (od krytyki tekstu poczynając, a na krytyce redakcji kończąc), a wszystko w tym celu, by czytelnikowi dzisiejszemu umożliwić rozumienie sensu tekstów biblijnych, często trudnych do

zrozumienia.

Jako metoda analityczna pozwala traktować tekst biblijny w ten sam sposób, jak traktuje się każdy inny tekst starożytny, napisany językiem ludzkim. Z drugiej strony jednak metoda ta pozwala egzegezie zwłaszcza na etapie analizy krytycznej procesu redakcji tekstów uchwycić lepiej treść objawienia Bożego.

3. Opis metody

Na obecnym etapie swego rozwoju metoda historyczno-krytyczna przybiera zazwyczaj następujące postacie:

Cały szereg operacji naukowych otwiera uprawiana od dawna krytyka tekstu. Opierając się na świadectwie najstarszych i najlepszych rękopisów łącznie z papirusami, tłumaczeniami starożytnymi i patrystycznymi, za pomocą tej metody, stosując określone normy, ustala się tekst biblijny, w miarę możliwości jak najbardziej zbliżony do tekstu oryginalnego.

Tekst jest poddawany następnie analizie lingwistycznej (morfologia i syntaksa) i semantycznej, posługującej się osiągnięciami z zakresu filologii historycznej. Na tym etapie krytyka literacka próbuje ukazać początek i kres formowania się jednostek tekstualnych, większych i mniejszych, po to, by dostrzec spójność tekstów. Dublety, a także nie dające się zharmonizować różnice tekstu oraz inne jego znamiona ukazują specyficzny charakter poszczególnych tekstów, które zwykle się następnie dzielić na pomniejsze jednostki, o możliwym do odkrycia pochodzeniu z różnych źródeł. Analiza poszczególnych rodzajów tekstów pozwala określić gatunek literacki, środowisko, w jakim ten gatunek zaistniał, jego cechy specyficzne, a także etapy ewolucyjne. Krytyka tradycji rozpatruje tekst w kontekście tradycji na poszczególnych etapach jej historycznego rozwoju. I wreszcie przychodzi krytyka redakcji, która bada modyfikacje, jakim tekst był poddawany, zanim jeszcze przybrał swoją ostateczną postać. Właśnie przy zastosowaniu krytyki redakcji bada się tę ostateczną postać tekstu, próbując ukazać intencje decydujące o takiej formie tekstu. Tak więc gdy na wcześniejszych etapach próbowało się zrozumieć tekst, nawiązując do jego genezy, w perspektywie diachronicznej, to ten ostatni etap kończy się specyficznym studium synchronicznym: bada się tekst taki, jakim on jest, porównując ze sobą jego różne elementy, będące określonym aspektem przesłania, skierowanego przez autora tekstu do współczesnych mu odbiorców. Pozwala to dostrzec i poddać pod rozwagę funkcje pragmatyczne tekstu. Ponieważ analizowany tekst przynależy do jednego z gatunków literackich historycznych albo pozostaje w związku z określonymi wydarzeniami historycznymi, krytykę literacką uzupełnia się krytyką historyczną po to, żeby ukazać wyraźniej wartość historyczną tekstu w dzisiejszym rozumieniu tego określenia.

W ten sposób ukazują się różne etapy konkretnego przekazu objawienia biblijnego.

4. Ocena metody

Jak należy ocenić metodę historyczno-krytyczną zwłaszcza na obecnym etapie jej rozwoju? Jest to metoda, która, jeśli się ją stosuje w sposób obiektywny, sama w sobie nie zakłada żadnego a priori. Jeżeli w trakcie posługiwania się nią odkrywamy takie a priori, nie wynika to z samej metody, ale z opcji hermeneutycznych, które nadają całej interpretacji określony kierunek i są zazwyczaj obciążone pewną tendencyjnością.

Zorientowana od samego początku ku krytyce źródeł i historii religii metoda ta umożliwiła nowe podejście do Biblii, pokazując że mamy w niej do czynienia ze zbiorami, które najczęściej, zwłaszcza gdy chodzi o Stary Testament, nie są dziełem jednego autora, lecz mają długą prehistorię, nierozłącznie powiązaną z dziejami Izraela albo pierwotnego Kościoła. Przedtem interpretatorzy Biblii zarówno żydowscy, jak i chrześcijańscy, nie

zdawali sobie dostatecznie sprawy z tego, w jakich konkretnie i jak zróżnicowanych warunkach było niejako zakorzenione Słowo Boże. Wyobrażano to sobie tylko bardzo ogólnie i w mało wyraźnych zarysach. Oczywiście bardzo bolesna była konfrontacja egzegezy tradycyjnej z metodami naukowymi, które zwłaszcza początkowo świadomie abstrahowały od wiary, a niekiedy wyraźnie się jej sprzeciwiały. Ale z czasem ta konfrontacja okazała się zbawienna w skutkach: kiedy już sama metoda uwolniła się od założeń zewnętrznych, doprowadziła do bardziej właściwego pojmowania prawdy zawartej w Piśmie św. (por. *Dei Verbum*, 12). Według encykliki *Divino afflante Spiritu* poszukiwanie sensu dosłownego Pisma św. jest zadaniem pierwszoplanowym wszelkiej egzegezy. Do tego zaś konieczne jest określenie gatunku literackiego poszczególnych tekstów (por. *Ench. Bib.* 560), co umożliwia zastosowanie metody historyczno-krytycznej.

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 powstania, 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.

Od dawna już starano się unikać swoistego mieszania metody z jakimś systemem filozoficznym. W czasach najnowszych daje się zauważyć wśród egzegetów tendencję do podkreślania roli dominującej samej formy tekstu przy pewnym braku należytego zainteresowania się jego treścią. Tendencja ta została na szczęście skorygowana dzięki zarówno zróżnicowanej semantyce (semantyka wyrazów, zdań, tekstu), jak i badaniom aspektów pragmatycznych tekstu.

Ponieważ do metody tej należy analiza synchroniczna tekstu, całą metodę należy uznać za poprawną, gdyż Słowo Boże jest wyrażane nie w poszczególnych redakcjach wcześniejszych tekstu, lecz w jego postaci ostatecznej. Ale analiza diachroniczna jest niezbędna do ukazania zarówno dynamizmu historycznego, który ożywia całe Pismo św., jak i jego bogatej złożoności: tak np. Kodeks Przymierza (Wj 2123) odzwierciedla zupełnie inną sytuację polityczną, społeczną i religijną Izraela w porównaniu z okolicznościami, w których rodzi się ustawodawstwo przekazane przez Księgę Powtórzonego Prawa (Pwt 1226) czy Księgę Kapłańską (Kodeks Świętości, Kpł 1726). Z tendencji historycyzujących, które można było zarzucać dawnej egzegezie historyczno-krytycznej, nie można popadać w skrajność przeciwną, to znaczy w całkowite nieliczenie się z historią, zjawisko charakterystyczne dla egzegezy wyłącznie synchronicznej.

Ostatecznie celem metody historyczno-krytycznej jest znalezienie w sposób przede wszystkim diachroniczny sensu zamierzonego przez autorów i redaktorów tekstu. Metoda ta, uzupełniona innymi podejściami do Biblii, otwiera dzisiejszemu czytelnikowi drogę do znalezienia znaczenia tekstu Pisma św., który mamy dziś do dyspozycji.

B. Nowe metody analizy literackiej

Żadna z metod naukowego podejścia do Biblii nie jest w stanie zmierzyć się z całym bogactwem tekstów biblijnych. Także metoda historyczno-krytyczna, mimo wszystkich jej walorów, nie daje takich możliwości. Z konieczności pozostawia ona w cieniu wiele aspektów znaczeniowych badanego tekstu. Nic tedy dziwnego, że pojawiają się dziś coraz to nowe metody i podejścia do Biblii po to, by pogłębić jej ten

czy inny aspekt, godny szczególniejszego zainteresowania.

W tym paragrafie B przedstawimy kilka nowszych rodzajów analizy literackiej. W kolejnych fragmentach (C, D, E) dokonamy pobieżnego przeglądu różnych metod, z których jedne pozostają w związku z badaniami tradycji, inne nawiązują do „nauk humanistycznych”, a jeszcze inne wyrastają z bardzo szczególnych sytuacji współczesnych. Nieco uwagi poświęcimy wreszcie (F) fundamentalistycznej lekturze Biblii, odrzucając wszelkie interpretacje metodyczne.

Korzystając z osiągnięć bardzo rozwijających się dziś studiów lingwistycznych i literackich, egzegeza biblijna posługuje się coraz częściej metodami nowych analiz literackich, a w szczególności odwołuje się do analizy retorycznej, narracyjnej i semiotycznej.

1. Analiza retoryczna

Na dobrą sprawę analiza retoryczna sama w sobie nie jest metodą nową. To, co w niej nowe, to z jednej strony, coraz systematyczniejsze posługiwanie się nią przy interpretacji Biblii, a z drugiej strony powstanie i rozwój tzw. „nowej retoryki”.

Retoryką nazywamy sztukę komponowania przekonujących wywodów. Ponieważ zaś wszystkie teksty biblijne są do pewnego stopnia określoną formą przekonywania, posiadanie pewnej wiedzy z zakresu retoryki stanowi część nieodłączną normalnego wyposażenia każdego egzegety. Analizy retoryczne należy jednak przeprowadzać w sposób krytyczny, ponieważ egzegeza naukowa to dyscyplina, która z konieczności domaga się stosowania pewnych rygorów krytycznych.

W wielu najnowszych studiach biblijnych przywiązuje się dużą wagę do faktu obecności retoryki w Piśmie św. Można przy tym wyróżnić trzy różne metody postępowania. Jedni za punkt wyjścia biorą podstawy klasycznej retoryki grecko-lacińskiej; inni szczególną wagę przywiązują do semickich sposobów redagowania tekstu; jeszcze innych inspirują modne dziś badania, zwane inaczej „nową retoryką”. Na każdy występ retoryczny składają się trzy elementy: mówca (albo autor), przemówienie (albo tekst) i audytorium (albo odbiorcy). W retoryce klasycznej odróżnia się, zgodnie z tym, trzy elementy perswazji, decydujące o jakości całego wystąpienia: powaga mówcy, sama argumentacja i reakcje emocjonalne, jakie to wystąpienie wywołuje wśród odbiorców. Zróżnicowanie zarówno sytuacji, jak i audytorium powinno wywierać zasadniczy wpływ na sposób mówienia. Retoryka klasyczna już od czasów Arystotelesa rozróżnia trzy style przemawiania: sądowy (przed trybunałami), deliberatywny (na zgromadzeniach politycznych), demonstratywny (w ramach różnych celebracji).

Stwierdzając ogromne znaczenie retoryki w kulturze hellenistycznej, coraz więcej egzegetów odwołuje się do traktatów retoryki klasycznej przy analizie niektórych aspektów ksiąg biblijnych szczególnie Nowego Testamentu.

Tymczasem inni skupiają swoją uwagę na znamionach charakterystycznych biblijnej tradycji literackiej. Tradycja ta wyrastając z kultury semickiej, przejawia specyficzne upodobanie w kompozycjach symetrycznych, dzięki którym łatwiej dostrzega się wzajemne związki pomiędzy różnymi elementami tekstu. Badanie przeróżnych form paralelizmu oraz innych kompozycyjnych elementów semickich ma ułatwić odkrycie struktur literackich tekstu i doprowadzić do lepszego zrozumienia jego przesłania.

Podchodząc do całej sprawy w sposób bardziej generalny, tak zwana „nowa retoryka” chce być czymś więcej niż tylko katalogiem figur stylistycznych, elementów oratorskich i rodzajów wystąpień retorycznych. Jej zwolennicy zastanawiają się, dlaczego ten specyficzny język jest skuteczny i wywołuje przekonanie słuchaczy.

Metoda ta chce być realistyczna i dlatego nie zamierza ograniczać się do samej analizy formalnej. Przywiązuje ona szczególną wagę do sytuacji, w jakiej toczy się cała debata. Bada styl i kompozycję tekstu pod kątem ich oddziaływania na słuchających. Posługuje się przy tym najnowszymi osiągnięciami takich dyscyplin, jak lingwistyka, semiotyka, antropologia i socjologia.

W zastosowaniu do Biblii nowa retoryka usiłuje nie tylko dotrzeć do samego sedna języka Objawienia jako języka religijnej perswazji, lecz także określić stopień jego oddziaływania w danym kontekście społecznym porozumiewania się międzyludzkiego.

Analizy retoryczne, ponieważ rzeczywiście wzbogacają w pewne osiągnięcia badania krytyczne tekstu, cieszą się dużym uznaniem zwłaszcza w ich postaciach najnowszego pogłębienia. Dzięki ich zastosowaniu naprawia się niejako długotrwałe zaniedbania, odkrywa się i ukazuje wyraźniej perspektywy oryginalne tekstu.

"Nowa retoryka" ma niewątpliwie rację, gdy zwraca uwagę na możliwości wyjaśniające i przekonywające języka. Biblia nie jest tylko zwykłym ogłaszaniem określonych prawd. Jest to przesłanie spełniające konkretną funkcję komunikacyjną w pewnym kontekście, przesłanie o wyraźnej dynamice argumentacyjnej i strategii retorycznej.

Lecz analizy retoryczne posiadają także swoje granice. Kiedy poprzestają na samym opisie, ich rezultaty najczęściej dotyczą samej stylistyki. Będąc ze swej natury synchronicznymi, nie mogą nawet pretendować do tego, by je traktować jako metodę niezależną i wystarczającą samą w sobie. Ich zastosowanie do badania tekstu biblijnego stwarza problemy, sprowadzające się między innymi do takich oto pytań: Czyżby autorzy tych tekstów wywodzili się ze środowisk ludzi najbardziej wykształconych? W jakiej mierze stosowali oni normy retoryki, gdy redagowali własne teksty? Która retoryka jest bardziej przydatna do badania określonego tekstu biblijnego: grecko-łacińska czy semicka? Czy czasem nie ma się do czynienia z ryzykiem stosowania do tekstów biblijnych kryteriów retorycznych nadmiernie wyszukanych? Pytania te a są jeszcze inne nie powinny, co prawda, odwoływać się do posługiwania się tą metodą, ale skłaniają z pewnością do oględnego jej stosowania.

2. Analiza narratywna

Egzegeza narratywna proponuje taką metodę pojmowania i komunikowania przekazu biblijnego, która zbliża się do formy opowiadania i dawania świadectwa zjawisko szczególnie istotne w procesach porozumiewania się międzyludzkiego, charakterystyczne również dla Pisma św. Stary Testament to w gruncie rzeczy historia zbawienia, której opowiadanie staje się jakby samą substancją każdego wyznania wiary, liturgii oraz katechezy (por. Ps 78, 3-4; Wj 12, 24-27; Pwt 6, 20-25; 26, 5-11). Kerygmat chrześcijański zawiera również cały szereg relacji o życiu, śmierci i Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, czyli o wydarzeniach szczegółowo zrelacjonowanych w ewangeliach. Katecheza przybiera również formę narratywną (por. I Kor 11, 23-25).

W związku z metodą narratywną należy powiedzieć kilka słów o metodach przeprowadzania analizy i o samej refleksji teologicznej.

Są obecnie w użyciu liczne sposoby przeprowadzania analiz. Niektórzy za punkt wyjścia biorą starożytne modele opowiadania. Inni opierają się na takiej czy innej narratologii dzisiejszej, mającej wiele wspólnego z semiotyką. Wrażliwi szczególnie na elementy intrygi, na osoby występujące w tekście i na punkt widzenia przyjęty przez narratora, zwolennicy metody narratywnej badają sposób, w jaki dana historia jest opowiadana, powodując niejako wciągnięcie czytelnika w świat opowieści i skłaniając go do opowiedzenia się po stronie

danego systemu wartości.

Zwolennicy wielu metod wprowadzają rozróżnienie pomiędzy „autorem rzeczywistym” a „autorem domyślnym”, „czytelnikiem rzeczywistym” a „czytelnikiem domyślnym”. Za „autora rzeczywistego” uważa się tego, kto stworzył opowiadanie. Mianem „autora domyślnego” zaś jest określany obraz autora, który wyłania się stopniowo (razem ze swą kulturą, temperamentem, swymi charakterystycznymi skłonnościami, wiarą itp.) podczas lektury tekstu. „Czytelnikiem rzeczywistym” nazywa się osobę, która ma dostęp do tekstu, poczynając od pierwszych jego odbiorców czytających ten tekst lub go słyszających aż po czytelników lub słuchaczy nam współczesnych. „Czytelnikiem domyślnym” jest ten, którego tekst niejako zakłada albo sam kreuje; tego, który jest w stanie zdobyć się na zabiegi tak umysłowe, jak uczuciowe, aby znaleźć się wewnątrz świata opowieści, i zareagować nań w sposób odbierany przez autora rzeczywistego za pośrednictwem autora domyślnego. Tekst wywiera swój określony wpływ, w miarę jak czytelnicy rzeczywisci (np. my żyjący dziś pod koniec XX wieku) mogą się utożsamiać z czytelnikiem domyślnym. Ułatwianie procesów tego utożsamiania się jest jednym z głównych zadań egzegezy.

Z analizą narratywną w ścisłym związku pozostaje nowy sposób ukazywania przesłania tekstu. Podczas gdy dla metody historyczno-krytycznej tekst jest jakby „oknem”, poprzez które można się przypatrywać takiej czy innej epoce (nie tylko przez dostrzeganie faktów relacjonowanych w tekście, lecz także przez zapoznawanie się z całą sytuacją społeczną wspólnoty, której te fakty były przekazywane), tu stwierdza się, że tekst funkcjonuje również jak „zwierciadło”, które ukazuje obraz swoistego świata „świata opowiadania”. Obraz ten wywiera wpływ na sposoby reagowania czytelnika i skłania go do opowiedzenia się za takimi a nie innymi wartościami.

Z tym rodzajem studiów typowo literackich łączy się refleksja teologiczna, ukazująca konsekwencje, jakie niosą ze sobą dla samej wiary treści jakiegoś tekstu, czyli świadectwa Pisma św., co daje podstawy do wyciągnięcia pewnych wniosków hermeneutycznych i pastoralno-praktycznych. Jest to reakcja na praktykę sprowadzania Pisma św. do serii tez teologicznych, formułowanych bardzo często według kategorii myślowych i w języku wcale nie biblijnym. Z egzegezą narratywną wiąże się zazwyczaj nadzieje swoistej rehabilitacji w ramach nowych kontekstów historycznych sposobów komunikacji i przekazywania znaczeń specyficznych dla Pisma św. po to, aby umożliwić Słowu Bożemu skuteczniejsze oddziaływanie zbawcze. Podkreśla się potrzebę „opowiadania zbawienia” (aspekt informatywny tekstu natchnionego) albo jeszcze dokładniej „opowiadania z myślą o zbawieniu” (aspekt „kształtujący”). Tekst biblijny zawiera bowiem w sobie w zależności od przypadku: *explicite* albo *implicite* apel egzystencjalny, skierowany do czytelnika. Korzyści analizy narratywnej dla egzegezy biblijnej są oczywiste. Analiza ta bowiem harmonizuje doskonale z charakterem narracyjnym bardzo wielkiej ilości tekstów biblijnych. Może ona ułatwiać przejście, często trudne, od sensu jakiegoś tekstu rozpatrywanego w jego kontekście historycznym, określonym za pomocą metody historyczno-krytycznej, do przesłania tekstu odczytywanego przez dzisiejszego odbiorcę. Z drugiej strony jednak rozróżnienie autorów: „rzeczywistego” i „domyślnego” powiększa jeszcze bardziej złożoność problemów interpretacyjnych.

Ci, którzy do badania tekstu biblijnego stosują metodę narratywną, nie mogą poprzestać na przykładaniu do tekstów biblijnych modeli wcześniej wybranych. Metoda ta powinna zmierzać do uwzględnienia specyfiki tekstu biblijnego. Aspekt synchroniczny tej metody badania tekstu powinien być uzupełniany analizami diachronicznymi. Posługujący się metodą narratywną muszą też pamiętać, żeby nie zaniedbywać pracy nad wydobyciem danych doktrynalnych, przekazywanych przez teksty biblijne. W przeciwnym razie znajdują się w kolizji nie tylko z samą tradycją biblijną, która do tych danych przywiązuje dużą wagę, lecz

także z tradycją Kościoła, który przedłuża pod tym względem tradycję biblijną. Należy też wreszcie zauważyć, że efektywność egzystencjalna Słowa Bożego przekazana w sposób narracyjny nie może uchodzić za kryterium w rozumieniu Biblii.

3. Analiza semiotyczna

Wśród tak zwanych metod synchronicznych, czyli takich, które zajmują się tekstem biblijnym w jego postaci finalnej, należy umieścić również analizę semiotyczną, cieszącą się w niektórych środowiskach już od lat około dwudziestu wielkim uznaniem. Metoda ta, określana początkowo szeroko pojmowanym mianem „strukturalizmu”, została właściwie stworzona przez językoznawcę szwajcarskiego Ferdynanda de Saussure na początku obecnego stulecia. Opracował on teorię, która głosi, że każdy język jest systemem relacji, opartych na określonych regułach. Wielu językoznawców, a także literatów przyczyniło się w sposób wyraźny do stopniowego uściślenia tej teorii. Większość biblistów korzystających z semiotyki przy interpretacji Biblii powołuje się na Algirdasa J. Greimasa ze Szkoły Paryskiej, której jest on założycielem. Gdzie indziej stosuje się inne, podobne metody wypracowywane na bazie nowoczesnej lingwistyki. Przedstawimy tu pokrótce i przeanalizujemy metodę opracowaną przez Greimasa.

Semiotyka opiera się na trzech pryncypiach albo głównych zasadach.

Zasada immanencji: każdy tekst stanowi pewną całość znaczeniową; przedmiotem, analizy jest cały tekst, ale tylko tekst. Zwolenników tej metody nie interesują żadne dane „zewnętrzne”, takie jak np. autor, odbiorcy tekstu, wydarzenia w nim opowiedziane czy historia jego redakcji.

Zasada struktury sensu: sens pojawia się tylko dzięki określonym zestawieniom, zwłaszcza zestawieniu różnic. Analiza tekstu polega na ukazaniu całej siatki różnych powiązań (przeciwieństw, homologacji...) poszczególnych jego elementów. To właśnie z systemu owych powiązań rodzi się sens tekstu.

Zasada gramatyki tekstu: Każdy tekst opiera się na pewnej gramatyce, czyli zbiorze określonych reguł albo struktur.

W większym zbiorze zdań, zwanym inaczej fragmentem tekstu, można wyodrębnić różne poziomy, z których każdy posiada własną gramatykę.

Ogólnie pojmowaną treść tekstu można rozpatrywać na trzech różnych poziomach.

Poziom narracyjny. Bada się w danym tekście transformację tekstu od jego stanu pierwotnego do postaci finalnej. W ramach samego przebiegu narracji próbuje się odkryć różne fazy, logicznie ze sobą powiązane i wskazujące na zjawisko owego przechodzenia z jednego etapu na drugi. W obrębie każdej fazy usiłuje się określić rolę tak zwanych „aktantów”, wyznaczających poszczególne etapy i powodujących transformacje znaczenia tekstu.

Poziom dyskursywny. Analiza na tym poziomie składa się z trzech operacji: a) oznaczenie i sklasyfikowanie figur, czyli elementów znaczeniowych tekstu (osoby występujące w tekście, czas i miejsce ich działania); b) odkrycie drogi, jaką każda figura przebywa w danym tekście w celu określenia sposobu, za pomocą którego dana figura jest wykorzystana w tekście; c) poszukiwanie wartości tematycznych poszczególnych figur. Ta ostatnia operacja polega na zbadaniu „w imię czego” (= wartość) w danym tekście figury owe przebywają taką właśnie drogę.

Poziom logiczno-semiologiczny. Poziom ten nazywa się inaczej szukaniem głębi.

Równocześnie jest on najbardziej abstrakcyjny. Punkt wyjścia stanowi tu postulat, wedle którego formy logiczne, treściowe podlegają zasadom organizacji narratywno-dyskursywnej danego tekstu. Analiza tekstu na tym poziomie sprowadza się do odkrycia logiki, według której dokonują się zasadnicze artykulacje procesu narratywno-obrazującego w danym tekście. Do przeprowadzenia tej operacji używany jest często instrument zwany „kwadratem

semiotycznym". Jest to figura wykorzystująca relacje zachodzące pomiędzy terminami „przeciwnymi” i „sprzecznymi” (np. biały i czarny, biały i niebiały, czarny i nieczarny). Teoretycy metody semiotycznej nie ustają we wzbogacaniu jej w coraz to nowe elementy. Badania prowadzone obecnie koncentrują się na zjawiskach enuncjacji oraz na tzw. intertekstualności. Metoda ta, stosowana przede wszystkim przy wyjaśnianiu partii narracyjnych Biblii, jako że tam jest najłatwiejsza do wykorzystania, pojawia się też coraz częściej także przy interpretacji innych rodzajów tekstu biblijnego.

Przedstawiony tu opis semiotyki, a zwłaszcza przypomnienie jej głównych założeń pozwalają dostrzec zarówno możliwości, jak i granice tej metody. Zwracając szczególnie uwagę na fakt, że każdy tekst biblijny stanowi spójną całość, podlegającą dokładnym mechanizmom lingwistycznym, semiotyka niewątpliwie pomaga lepiej zrozumieć Biblię, która jest Słowem Bożym, ale wyrażonym przy użyciu ludzkiego języka.

Lecz semiotyka nie może być stosowana przy interpretacji tekstów biblijnych, jeśli nie oddzieli się jej od pewnych założeń, wypracowanych przez filozofię strukturalistyczną, która abstrahuje od podmiotów i odniesień pozatekstualnych. Biblia jest słowem o określonej rzeczywistości, Słowo to wypowiedział

Bóg w konkretnym czasie, ale za pośrednictwem ludzi jako autorów skierował je do nas dziś żyjących. Semiotyczne podejście do tekstu powinno być otwarte na historię: przede wszystkim na czas, w którym żyły postacie występujące w tekście, a potem na epokę autorów i odbiorców tekstu. Wielkie ryzyko, na jakie są ciągle narażani zwolennicy analiz semiotycznych, polega na tym, że ich studia dotyczą tylko strony formalnej tekstu z pominięciem należytej troski o wydobycie znaczenia tego tekstu.

Z drugiej strony jednak, analiza semiotyczna, jeśli nie zagubi się w arkanach zbyt skomplikowanego języka, jeśli będzie przedstawiana przy użyciu terminów prostych i w jej głównych założeniach, może doprowadzić zwykłych wiernych do rozsmakowania się w studium tekstu Pisma św., co w konsekwencji pozwoli odkryć pewne jego aspekty znaczeniowe mimo braku rozległej wiedzy historycznej co do samego powstania tekstu i środowiska społeczno-kulturowego, w którym tekst powstawał. I tak metoda ta może się okazać pożyteczna w działaniach duszpasterskich, zwłaszcza gdy chce się bardziej przybliżyć Biblię środowiskom niespecjalistów.

C. Metody oparte na tradycji

Metody literackie, przedstawione dotychczas, choć różnią się od metody historyczno-krytycznej przez to, że podkreślają wyraźniej jedność wewnętrzną analizowanych tekstów, są niewystarczające do właściwej interpretacji Biblii, ponieważ traktują każdy tekst w sposób odizolowany. Tymczasem Pismo św. nie jest zbiorem tekstów pozbawionych związków między sobą; jest to swoista kolekcja świadectw stanowiących jedną wielką tradycję. O fakcie tym powinno się pamiętać przy interpretacji Biblii, jeśli chce się określić właściwie przedmiot własnych badań. I ten sposób patrzenia na Biblię jest brany coraz częściej pod uwagę w naszych czasach.

1. Metoda „kanoniczna”

Stwierdziliśmy już, że metoda historyczno-krytyczna nie bardzo umożliwia dotarcie, w swych konkluzjach, do poziomu teologicznego tekstu. By temu zaradzić, wypracowano w Stanach Zjednoczonych, przed około dwudziestu laty, tzw. kanoniczne podejście do Biblii po to, by można było przeprowadzić właściwie teologiczną interpretację Biblii. Za punkt wyjścia metoda ta przyjmuje wyraźną perspektywę wiary, traktując Biblię jako określoną całość.

Zgodnie z tym, zwolennicy powyższej metody rozpatrują każdy tekst biblijny jako fragment kanonu całego Pisma św. Biblia w tym rozumieniu jest traktowana jako norma wiary dla społeczności ludzi wierzących. Według tej metody każdy tekst powinno się rozpatrywać w ramach tego samego planu Bożego po to, by mogło dojść do zaktualizowania Pisma św. także w naszych czasach. Nie chodzi o to, by tą metodą zastąpić metody historyczno-krytyczne, lecz o to, żeby je nią uzupełnić.

Są proponowane dwa różne sposoby stosowania tej metody: Brevard S. Childs skupia swą uwagę na końcowej postaci kanonicznej tekstu (jednej księgi lub zbioru ksiąg), przyjętego przez społeczność ludzi wierzących, jako normę wyrażania wiary i kształtowania codziennego życia.

James A. Sanders bardziej niż finalną i ustaloną już postacią tekstu zajmuje się „procesem kanonicznym” albo dziejami rozwoju Ksiąg Świętych, którym społeczność wierzących przyznała funkcję normatywną. Analiza krytyczna tego procesu próbuje ukazać, w jaki sposób dawne tradycje były znów wykorzystywane w nowych kontekstach, nim stały się pewną całością trwałą i dającą się przyswoić, spójną i łączącą różne dane w jeden jakby system, z którego wspólnota wiernych czerpie swoją tożsamość. Wykorzystuje się w tym procesie różne zabiegi hermeneutyczne, dające o sobie znać także po ustaleniu kanonu; w związku z tym często pojawia się rodzaj literacki midraszu, bardzo przydatnego do aktualizacji tekstów biblijnych. Te same działania z zakresu hermeneutyki pozwalają mieć na uwadze stałość relacji wzajemnych pomiędzy wspólnotą a Pismem i odwołują się do interpretacji ukazującej współczesność tradycji.

Metoda „kanoniczna” stanowi słuszną reakcją na przesadnie pozytywną ocenę tego wszystkiego, co rzekomo oryginalne i pierwotne, tak jakby tylko to było autentyczne. Księgi natchnione to inaczej Pismo św., które Kościół uznał za normę wiary. Można przy tym, rzecz jasna, zajmować się bardziej albo postacią ostateczną, w jakiej każda z ksiąg Pisma św. jest nam dziś dostępna, albo skupiać się na zbiorze wszystkich ksiąg tworzących kanon.

Poszczególne księgi stają się biblijnymi tylko w świetle całego kanonu.

Wspólnota ludzi wierzących stanowi w rezultacie kontekst najbardziej właściwy dla interpretacji tekstów kanonicznych. Tylko przy takim założeniu egzegeza jest ubogacana wiarą i Duchem Świętym. Władza kościelna, sprawowana dla dobra wspólnoty, powinna czuwać nad tym, żeby interpretacja Pisma św. była zgodna z wielką tradycją, będącą źródłem także dla tekstów pisanych (por. *Dei Verbum*, 10).

Metoda „kanoniczna” natrafia również na wiele problemów, zwłaszcza gdy usiłuje określić dokładniej naturę tzw. „procesu kanonicznego”. Od jakiego momentu tekst zasługuje na miano kanonicznego? Wydaje się, że od chwili, gdy wspólnota przyznaje danemu tekstowi wartość normatywną, nawet gdyby ten tekst nie był jeszcze definitywnie ustalony. Można mówić o swoistego rodzaju hermeneutyce kanonicznej, gdy ma się na uwadze powtarzanie tradycji do czego dochodzi przy pojawianiu się nowych aspektów sytuacji (religijnej, kulturowej, teologicznej) podtrzymującej tożsamość przekazywanych treści. Powstaje jednak pytanie: czy dziś także można uważać za normę interpretacyjną Pisma św. ten rodzaj rozumienia Pisma św., który doprowadził do ukształtowania się kanonu?

Ponadto wiele problemów interpretacyjnych stwarzają bardzo złożone relacje wzajemne, jakie zachodzą pomiędzy kanonem żydowskim a chrześcijańskim kanonem Pisma św. Kościół Jezusa Chrystusa otrzymał jako Stary Testament księgi, które cieszyły się określoną powagą w społeczności żydowsko-hellenistycznej. Otóż niektórych spośród tych ksiąg nie ma w Biblii hebrajskiej albo znajdują się tam, ale w odmiennej formie. Cały corpus jest więc inny. W związku z tym interpretacja kanoniczna nie może być taka sama, bo przecież każdy tekst powinien być odczytywany w kontekście całego corpus.

Ale przede wszystkim to jest istotne, że Kościół odczytuje cały Stary Testament w świetle wydarzeń paschalnych, to znaczy śmierci i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, co stwarza sytuację całkowicie nową i całemu Pismu świętemu nadaje i to w sposób najbardziej autorytatywny sens wyraźnie określony i ostateczny (por. Dei Verbum, 4). To nowe zdeterminowanie sensu Pisma św. stanowi część integralną przedmiotu wiary chrześcijańskiej. Nie powinno ono być jednak pozbawione gotowości przeprowadzania kanonicznej interpretacji etapów wcześniejszych, poprzedzających chrześcijańską Paschę; trzeba bowiem respektować każdy etap historii zbawienia. Pozbawić Stary Testament jego substancji, znaczyłoby skazać Nowy Testament na utratę jego zakorzenienia w historii.

2. Metoda odwoływania się do żydowskich tradycji interpretacyjnych

Stary Testament swoją postać ostateczną przybierał w środowisku judaistycznym na przestrzeni czterech albo pięciu stuleci poprzedzających erę chrześcijańską. Judaizm ten stanowił również środowisko, w którym kształtował się Nowy Testament i powstawał Kościół. Bardzo liczne studia nad starożytną historią żydowską, a także badania zapoczątkowane odkryciami w Qumran ukazały ogromną złożoność świata żydowskiego zarówno na ziemi izraelskiej, jak i w tak zwanej diasporze, i to przez cały ten okres. To właśnie w tym świecie pojawiły się pierwsze próby interpretacji Pisma św. Jednym z najstarszych przykładów żydowskiej interpretacji Biblii jest tłumaczenie zwane Septuagintą. Targumy aramejskie to inny dowód podejmowania takich samych wysiłków, ponawianych zresztą aż do naszych czasów. Rośnie imponująca już swą wielkością liczba przedsięwzięć uczonych usiłujących zachować tekst Starego Testamentu i odnaleźć sens właściwy tekstów biblijnych. Od czasów najdawniejszych najślawniejsi egzegeci chrześcijańscy żeby wspomnieć Orygenes i św. Hieronima próbowali wykorzystać biblijną erudycję żydowską w celu lepszego zrozumienia Biblii. Za ich przykładem idą egzegeci współcześni. Starożytne tradycje żydowskie umożliwiają przede wszystkim lepsze poznanie Septuaginty, która, będąc Biblią żydowską, stała się z czasem pierwszą częścią Biblii chrześcijańskiej i była taką przez co najmniej cztery pierwsze wieki Kościoła, a na Wschodzie jest nią do dnia dzisiejszego. Literatura żydowska pozakanoniczna, zwana inaczej apokryficzną lub międzytestamentalną, bardzo bogata i zróżnicowana, stanowi ważne źródło przy interpretacji Nowego Testamentu. Różne przedsięwzięcia egzegetów żydowskich o bardzo niejednakowych orientacjach odnajdujemy zarówno w Starym Testamencie na przykład próba interpretacji Ksiąg Królewskich w Księgach Kronik jak i w Nowym na przykład pewne wywody skrypturystyczne w Listach św. Pawła. Różnorodność form literackich (przypowieści, alegorie, antologie, poematy, releksy, pesher, łączenie tekstów od siebie odległych, psalmy i hymny, wizje, objawienia, sny, kompozycje mądrościowe) jest cechą wspólną tak dla Starego i Nowego Testamentu, jak i dla literatury żydowskiej różnorodności z czasów tak przed jak i po Chrystusie. Targumy i midrasze reprezentują homiletykę oraz interpretację biblijną z bardzo wielu obszarów judaizmu pierwszych wieków.

Wielu egzegetów zajmujących się Starym Testamentem sięga do komentatorów, gramatyków i leksykografów żydowskich średniowiecznych, aby przy ich pomocy zrozumieć jakiś trudny tekst lub rzadkie, jedyne w swoim rodzaju słowa. Dziś o wiele częściej niż dawniej pojawiają się w dyskusjach egzegetycznych odsyłacze do dzieł żydowskich.

Bogactwo erudycji żydowskiej pozostające na usługach lepszego zrozumienia Biblii stanowi, od swych początków w starożytności aż po nasze czasy, pomoc pierwszorzędnej wagi dla egzegezy obydwu Testamentów, pod warunkiem jednakże, iż będzie się z niej korzystać umiejętnie. Judaizm starożytny był niesłychanie zróżnicowany. Faryzeizm, który dominował z czasem także w rabinizmie, wcale nie był jedyną postacią judaizmu. Starożytne teksty żydowskie powstają na przestrzeni wielu stuleci. Jest rzeczą ważną usytuować je jak należy w

czasie, nim przejdzie się do przeprowadzania porównań. Nade wszystko jednak fundamentalnie różne są ramy zewnętrzne wspólnot z jednej strony żydowskich a z drugiej chrześcijańskich: u Żydów chodzi o religię, która określa naród i pewien styl życia w oparciu o księgi objawione i ustną tradycję, u chrześcijan zaś tym, co decyduje o zaistnieniu wspólnoty, jest wiara w Pana Jezusa, który umarł, zmartwychwstał i odtąd żyje i który jest Mesjaszem oraz Synem Bożym. Te dwa różne punkty wyjścia stanowią dla interpretacji Pisma św. dwa różne konteksty, które, mimo wielu punktów styecznych i podobieństw, zasadniczo jednak różnią się od siebie.

3. Metoda odwoływania się do historii oddziaływania tekstu

Ten sposób podejścia do Biblii opiera się na dwu następujących założeniach: a) żaden tekst tak długo nie jest dziełem literackim, jak długo nie trafi do rąk czytelników, którzy niejako obdarzą go życiem, przyswajając go sobie; b) owo przyswojenie sobie tekstu, mogące nastąpić w sposób zindywidualizowany lub wspólnotowy, przyjmując określoną formę w zależności od rodzaju potrzeb (forma literacka, artystyczna, teologiczna, ascetyczna i mistyczna), przyczynia się do lepszego zrozumienia samego tekstu.

Taki sposób traktowania Biblii, choć nie można powiedzieć, że był całkowicie nieznanym w starożytności, jest praktykowany w badaniach literackich głównie w latach 1960-1970, kiedy to krytyka zaczęła się interesować szczególnie relacjami pomiędzy tekstem a jego czytelnikami. Egzegeza biblijna miała okazję czerpać z tego rodzaju studiów określone korzyści, zwłaszcza że hermeneutyka filozoficzna tych czasów głosiła potrzebę dystansu między dziełem i jego czytelnikami. W tej sytuacji w studiach nad interpretacją zaczyna się pojawiać pojęcie historii efektów wywoływanych przez odczytywanie jakiejś księgi albo Pisma św. (Wirkungsgeschichte). Próbuje się oceniać ewolucję interpretacji na przestrzeni określonego czasu, biorąc pod uwagę zainteresowanie czytelników przy równoczesnym uwydatnianiu roli tradycji w celu lepszego wyjaśnienia sensu tekstów biblijnych.

Wzięcie pod równoczesną uwagę tekstu i jego czytelników stwarza pewną dynamikę, gdyż tekst zaczyna promieniować na swój sposób, powodując reakcje. Wydobywa się zeń jakby swoisty apel, który jest słyszany zarówno przez pojedynczych czytelników, jak i przez całe ich grupy. Czytelnik nigdy zresztą nie jest odizolowaną jednostką.

Znajduje się on zawsze w pewnej przestrzeni socjalnej i wchodzi w nurt określonej tradycji. Do czytania tekstu przystępuje z pytaniami, które go dręczą, dokonuje pewnej selekcji tekstów, sam proponuje ich interpretację i w rezultacie może stworzyć własne dzieło albo zdobyć się na inicjatywy zainspirowane wprost przez lekturę Pisma św.

Są do zanotowania już dość liczne przykłady takiego podejścia do Pisma św. Historia kolejnych lektur Pieśni nad Pieśniami jest tego wyraźnym dowodem. Można łatwo dostrzec, jak ta księga była odbierana w czasach Ojców Kościoła, jak ją czytano w łacińskich środowiskach monastycznych średniowiecza albo jak wreszcie traktowali ją mistycy w rodzaju św. Jana od Krzyża. Przegląd ten pozwala również dostrzec wszystkie odcienie sensu tej księgi. Także w Nowym Testamencie można, i okazuje się to całkiem pożyteczne, ukazać znaczenie niejednej perykopy (np. opowiadanie o bogatym młodzieńcu u Mt 19, 16-26) przez odwołanie się do swoistych owoców lektury tego tekstu na przestrzeni dziejów Kościoła. Ale znane są również przykłady interpretacji tendencyjnych i fałszywych, o skutkach wręcz niegodziwych, jak na przykład podsycanie nastrojów antysemickich, różnych dyskryminacji rasowych lub wreszcie aluzji millenarystycznych. Wniosek stąd, że to podejście do Biblii nie może mieć charakteru dyscypliny autonomicznej. Zachodzi potrzeba dokonywania koniecznych rozróżnień. Należy się strzec pewnego faworyzowania zwłaszcza niektórych momentów w historii oddziaływania tekstu i nie czynić z nich jedynej normy interpretacyjnej.

D. Metody odwołujące się do nauk humanistycznych

Słowo Boże, aby dotrzeć do ludzi, zakorzeniło się niejako w życiu społeczności ludzkich (por. Syr 24, 12), torując sobie drogę poprzez różne uwarunkowania psychologiczne tych, którzy redagowali teksty biblijne. Wniosek stąd, że różne nauki humanistyczne zwłaszcza takie dyscypliny jak socjologia, antropologia i psychologia mogą się przyczynić do lepszego zrozumienia niektórych aspektów tekstu. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że istnieje wiele znacznie różniących się między sobą opinii na temat samej natury nauk humanistycznych. Z badań tych wielu najnowszych egzegetów czerpie już pewne korzyści.

1. Socjologiczne podejście do Biblii

Teksty religijne są powiązane na sposób różnych i to wzajemnych zależności ze społecznościami, w łonie których powstają. Dotyczy to, rzecz jasna, także tekstów biblijnych. Konsekwentnie, krytyczna lektura Biblii domaga się możliwie jak najlepszej znajomości uwarunkowań społecznych, charakterystycznych dla środowisk, w których kształtowały się tradycje biblijne. Te dane socjohistoryczne powinny być uzupełnione poprawnymi wyjaśnieniami socjologicznymi, które zinterpretują w sposób naukowy znaczenie, w każdym przypadku odmienne, społecznych warunków istnienia. W historii egzegezy socjologiczne spojrzenie na Biblię było znane od dawna. Dowodem tego jest przywiązywanie szczególnej wagi przez Formgeschichte do środowiska, w którym powstawał jakiś tekst (Sitz im Leben): uznaje się od dawna, że tradycje biblijne niosą ze sobą znamiona środowisk społeczno-kulturowych, przez które te tradycje zostały przekazane. W pierwszych trzydziestu latach XX wieku szkoła chicagowska badała sytuację socjo-historyczną pierwotnego chrześcijaństwa, skłaniając w ten sposób bardzo wyraźnie krytykę historyczną do pójścia w tym kierunku. Na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat (1970-1990) podejście socjologiczne do tekstów biblijnych stało się częścią integralną egzegezy.

W związku z tym rodzi się jednak wiele pytań zwłaszcza z zakresu egzegezy Starego Testamentu. Należy się zastanowić na przykład, jakie to formy organizacji społeczno-religijnych były znane w Izraelu na przestrzeni jego dziejów? Czy można utrzymywać, że model etnologiczny społeczności pozbawionej przełożenia odcinkowego stanowi podstawę wystarczającą do wyjaśnienia sytuacji społecznej Izraela w okresie poprzedzającym formalne ukształtowanie się państwa? Jak dokonało się przejście od swoistej federacji szczepów, nie powiązanych ściśle ze sobą, do państwa zorganizowanego monarchicznie najprzód, a potem do społeczności bazującej jedynie na więziach religijnych i genealogicznych? Jakie przemiany ekonomiczne, militarne i jeszcze inne zostały spowodowane w strukturze społeczności przez proces centralizacji politycznej i religijnej, doprowadzającej ostatecznie do ukształtowania się monarchii? Czy znajomość zasad życia zbiorowego zarówno na starożytnym Wschodzie, jak i w Izraelu nie przyczynia się bardziej do zrozumienia Dekalogu niż podejmowanie najrozmaitszych badań czysto literackich, mających doprowadzić do odtworzenia tekstu oryginalnego?

Zupełnie inne problemy pojawiają się przy egzegezie Nowego Testamentu. Wymieńmy przynajmniej niektóre z nich. Próbując odpowiedzieć na pytanie, jaki styl życia w okresie przedpaschalnym wiódł Jezus i Jego Apostołowie, warto się zastanowić, jaką wartość posiada teoria przedstawiająca działalność ruchu charyzmatyków wędrownych, nie posiadających ani stałego miejsca zamieszkania, ani rodziny, ani żadnego majątku? Czy zatroszczono się o utrzymanie trwałej ciągłości, opartej na wezwaniu Jezusa do naśladowania Go, a polegającej na tym, że radykalne wyzbycie się wszystkiego przez Jezusa byłoby wyraźnie praktykowane przez społeczności postpaschalne i to w zróżnicowanych środowiskach pierwotnego

chrześcijaństwa? Co wiemy o strukturach społecznych wspólnot z Listów św. Pawła, zwłaszcza gdy ma się na uwadze dane o ówczesnej kulturze urbanistycznej? Ogólnie mówiąc, socjologiczne podejście do Biblii otwiera przed egzegezą bardziej rozległe tereny i niesie ze sobą wiele korzyści. Znajomość danych socjologicznych umożliwia zrozumienie mechanizmów ekonomicznych, kulturowych i religijnych, funkcjonujących w świecie biblijnym i jest konieczna do przeprowadzenia analiz krytyczno-historycznych. Zadanie spoczywające na egzegezie, by uwzględniła świadectwo wiary Kościoła apostołskiego, nie może być wykonane w sposób należyty bez studiów naukowych przedstawiających ściśle i bezpośrednio relacje pomiędzy tekstami Nowego Testamentu a treścią przeżyć społecznych pierwotnego Kościoła. Wykorzystanie modeli dostarczanych przez różne dyscypliny socjologiczne zapewnia studiom historycznym nad czasami biblijnymi cenną możliwość ciągłego odnawiania się, pod warunkiem jednakże, iż modele będą ulegały modyfikacji w zależności od przedmiotu badań.

Należy też wspomnieć o ryzyku, na jakie narażają się egzegeci, będący zwolennikami socjologicznego podejścia do Biblii. Jeśli bowiem socjologia ma za zadanie badać społeczności żywe, to jasne, że trzeba przewidywać trudności pojawiające się przy próbie zastosowania tej metody do badania środowisk historycznych i to z bardzo odległej przeszłości. Ani teksty biblijne, ani pozabiblijne nie dostarczają aż tylu danych, by na ich podstawie można było odtworzyć pełen obraz społeczności tamtych czasów. Poza tym metoda socjologiczna z zasady zwraca większą uwagę na sprawy ekonomiczno-organizacyjne społeczności niż na jej aspekty osobowe i religijne życia zbiorowego.

2. Metoda odwoływania się do antropologii kulturowej

W ścisłym związku z socjologicznym podejściem do Biblii pozostaje egzegeza biblijna odwołująca się do badań z zakresu antropologii kulturowej. Różnica między tymi dwoma sposobami traktowania Biblii polega na odmienności odnoszenia się do samej metody oraz do pewnych aspektów badanej tą metodą rzeczywistości. Podczas gdy zwolennicy metody socjologicznej interesują się o czym była już mowa przede wszystkim aspektami ekonomiczno-instytucjonalnymi dawnych społeczności, metoda antropologiczna ma za przedmiot znacznie rozleglejszy teren badań. Interesuje się językiem, sztuką religijną, a także ubiorami, dekoracjami, świętymi tańcami, mitami, legendami i tym wszystkim, czym zajmuje się etnografia.

Najogólniej, antropologia kulturowa ma za zadanie określić cechy charakterystyczne różnych typów ludzi w ich środowisku społecznym jak na przykład typ człowieka śródziemnomorskiego z tym wszystkim łącznie, co składa się na styl życia na wsi lub w mieście przy specjalnym uwzględnieniu wartości akceptowanych przez daną społeczność (honor i dyshonor, zachowanie sekretu, wierność, tradycja, rodzaj wychowania, szkoły), sposobu, w jaki dokonuje się kontrola społeczna, wyobrażeń składających się na pojęcie rodziny, domu, pokrewieństwa, sytuacji społecznej kobiety, elementów układów zawodowo-społecznych (patronklient, właściciellokator, dobroczyńcabeneficjant, człowiek wolnyniewolnik), nie zapominając przy tym o specyfice pojęcia sacrum i profanum, tabu, o obrzędach towarzyszących przejściom z jednej sytuacji społecznej do drugiej, o magii, o źródłach zasobów materialnych, o władzy, o informacji itp.

Na bazie tych różnych elementów ustala się typologie i modele spotykane w wielu kulturach. Ten rodzaj studiów może, rzecz jasna, okazać się pomocą przy interpretacji tekstów biblijnych i w rzeczywistości korzysta się z nich przy analizach starotestamentalnego pojęcia pokrewieństwa, miejsca kobiety w społeczności izraelskiej, wpływu rytów agrarnych itp. Dzięki tej metodzie wiele daje się wyjaśnić także w nauczaniu Jezusa, na przykład w

przypowieściach ewangelicznych. Podobnie rzecz się ma, gdy chodzi o niektóre tematy fundamentalne, jak np. królestwo Boże, koncepcja czasu w historii zbawienia albo cały proces łączenia się społeczności wczesnochrześcijańskich. Taki rodzaj podejścia do Biblii umożliwia również lepsze odróżnienie w przesłaniu biblijnym elementów trwałych, mających swoje podłoże w ludzkiej naturze od sprecyzowań przypadłościowych, pochodzących z poszczególnych kultur. Jednakże i ta metoda, podobnie jak inne sama w sobie nie jest w stanie przedstawić właściwie całej specyfiki Objawienia Bożego. Trzeba sobie zdawać z tego sprawę zwłaszcza gdy ma się na uwadze jej pozytywy.

3. Psychologiczne i psychoanalityczne podejście do Biblii

Psychologia i teologia pozostają w nieustającym ze sobą dialogu. Nowoczesne badania psychologiczne, zwłaszcza w postaci studiów nad strukturami dynamicznymi podświadomości, stały się zachętą do podjęcia kolejnych sposobów interpretowania dawnych tekstów, w tym także Biblii. Całe obszernie dzieła zostały już poświęcone psychoanalitycznej interpretacji tekstów biblijnych, co wywołało żywe dyskusje. Zaczęto się zastanawiać, w jakiej mierze i pod jakimi warunkami wyniki badań psychologicznych i psychoanalitycznych mogą się przyczynić do lepszego zrozumienia Pisma św.

. Studia z zakresu psychologii i psychoanalizy niewątpliwie wzbogacają egzegezę biblijną, gdyż dzięki nim właśnie teksty biblijne mogą być łatwiej zrozumiałe jako świadectwa pewnych doświadczeń życiowych i norm postępowania. Religia, jak wiadomo, znajduje się w sytuacji ustawicznego dialogu z podświadomością. Właśnie przez religię uczestniczy się głównie w poprawnym ukierunkowaniu ludzkich popędów. Wszystkie etapy, które metodycznie przeżywa krytyka historyczna, powinny być uzupełnione badaniami poszczególnych poziomów rzeczywistości przedstawionej w tekście. Właśnie psychologia i psychoanaliza starają się iść w tym kierunku. Otwierają one drogę do wielowymiarowego odczytywania Biblii i pomagają dotrzeć do ludzkiego języka, za pomocą którego zostało przekazane Objawienie.

Psychologia i na swój sposób także psychoanaliza przyczyniły się szczególnie do nowego spojrzenia na świat symboli. Język symboli pozwala określić te sfery doświadczenia religijnego, które są niedostępne dla rozumowania czysto pojęciowego, posiadającego istotne znaczenie przy rozpatrywaniu zagadnienia prawdy. To dlatego właśnie badania interdyscyplinarne, prowadzone wspólnie przez egzegetów i psychologów albo psychoanalityków, przynoszą korzyści obiektywnie stwierdzone i sprawdzone w działaniach duszpasterskich.

Można zacytować wiele przykładów, wskazujących na konieczność podejmowania wspólnie pewnych wysiłków przez egzegetów i psychologów: badanie znaczenia obrzędów kultycznych, ofiar, zakazów, problemu języka obrazów w Biblii, przesłanie metaforyczne relacji o cudach, aspekty dramatyczne widzeń i zasłyszeli apokaliptycznych. Nie chodzi przy tym o to tylko, żeby wskazać na istnienie języka symboli w Biblii; chodzi o pokazanie, jaką funkcję spełnia ten język w samym objawieniu i w tym, że oto rzeczywistość Boskiego numinosum wchodzi w bezpośredni kontakt z człowiekiem.

Dialog egzegezy z psychologią albo psychoanalizą w celu lepszego zrozumienia Biblii powinien, rzecz jasna, mieć charakter krytyczny; powinien też respektować granice każdej z tych dyscyplin. A już w każdym razie psycholog czy psychoanalityk ateista nie powinien uważać się za zdolnego do oceny danych wiary.

Psychologia i psychoanaliza, choć bardzo pomagają określić zasięg ludzkiej odpowiedzialności, nie mają jednak prawa kwestionować rzeczywistości grzechu i odkupienia. Należy zresztą pamiętać, żeby religijności spontanicznej nie utożsamiać z

objawieniem biblijnym i nie pozbawiać przesłania biblijnego wartości historycznej, gdyż przesłanie owo, dzięki swemu historycznemu charakterowi, jest wydarzeniem jedynym w swoim rodzaju.

Zauważmy też, że nie można mówić o „egzegezie psychoanalitycznej” jako jedynej dyscyplinie znanej pod taką nazwą. W gruncie rzeczy istnieje mnóstwo danych, wypracowanych przez różne działy psychologii z różnych jej orientacji, wnoszących wiele światła i korzyści przy ludzkiej i teologicznej interpretacji Biblii. Absolutyzowanie tej czy innej pozycji albo szkoły nie przyczynia się do zwiększenia efektywności wspólnych wysiłków, lecz raczej efektywności owej przynosi szkody.

Nauki humanistyczne nie ograniczają się do socjologii, antropologii kulturowej i psychologii. Inne dyscypliny mogą być również na swój sposób pomocne przy interpretacji Biblii. Każda z tych dyscyplin powinna jednak znać granice swoich kompetencji i zgodzić się z tym, że rzadko kiedy jedna osoba jest w stanie być profesjonalnym egzegetą, a równocześnie biegłym w takiej czy innej gałęzi nauk humanistycznych.

E. Kontekstualne podejście do Biblii

Interpretacja jakiegoś tekstu jest zawsze uzależniona od mentalności i zapotrzebowań jego czytelników, ci zaś, pewnym aspektem tekstu, nawet podświadomie, poświęcają szczególnie dużo uwagi, przy innych zaś nie zatrzymują się wcale. Egzegetą z konieczności więc w swych badaniach akceptuje nowe spojrzenia, odpowiadające współczesnym mu kierunkom myślenia, a nie uwzględniane dotychczas w stopniu dostatecznym. Trzeba jednakże, by to czynił z jak największą roztropnością. Dziś szczególnym zainteresowaniem cieszą się ruchy wyzwolenia i feminizmu.

1. Podejście do Biblii przez odwołanie się do teologii wyzwolenia

Teologia wyzwolenia jest zjawiskiem bardzo złożonym i nie ma dostatecznych racji, by je zbyt upraszczać. Jako ruch teologiczny zjawisko to przybrało charakter bardziej wyraźny na początku lat siedemdziesiątych tego wieku. U jego źródeł, prócz pewnych elementów ekonomicznych, społecznych i politycznych w krajach Ameryki Łacińskiej, znajdują się dwa wielkie wydarzenia z życia Kościoła: Pierwsze to: Sobór Watykański II ze swym programem w postaci sławnego *aggiornamento* i ukierunkowaniem działań duszpasterskich Kościoła na zaradzenie potrzebom dzisiejszego świata, a drugie to II Konferencja Generalna Episkopatów Ameryki Łacińskiej w Medelin w roku 1968, kiedy to próbowano dostosować nauczanie Soboru do potrzeb Ameryki Łacińskiej. Ruch zwany „teologią wyzwolenia” rozprzestrzenił się szybko na inne części świata (Afryka, Azja, ludność czarna Stanów Zjednoczonych). Trudno stwierdzić jednoznacznie, czy istnieje „teologia wyzwolenia” w sensie ścisłym i jakimi posługuje się ona metodami. Podobnie trudno określić adekwatnie jej sposób odczytywania Biblii, a także możliwości i granice tego podejścia do Biblii. W każdym razie można powiedzieć, że w tym względzie nie zdobyto się na stosowanie specjalnej metody. Jednakże, biorąc za punkt wyjścia własną rzeczywistość socjokulturową i polityczną, zwolennicy tej „teologii” odczytują Biblię tak, by nawiązywać do potrzeb ludu, który właśnie w Biblii szuka podtrzymania dla swojej wiary i życia.

Zamiast zadowalać się interpretacją obiektywizującą, która skupia się nad tym, co mówi tekst z jego pierwotnym kontekstem, próbuje się odczytywać Biblię tak, by ta lektura znajdowała swoje uzasadnienie w rzeczywistości przeżywanej przez lud. Jeśli ten lud cierpi ucisk, w Biblii należy szukać pocieszenia, dzięki któremu można będzie walczyć i żyć nadzieją na zwycięstwo. Rzeczywistość dnia dzisiejszego nie może być niedostrzegana, ale przeciwnie, wyraźnie powinna być brana pod uwagę i oświetlana blaskiem Słowa Bożego. Z tego światła

ma się zrodzić praktyka autentycznego chrześcijaństwa, zmierzającego do przekształcenia społeczeństwa w świat sprawiedliwości i miłości. Poprzez wiarę Pismo św. staje się czynnikiem dynamicznego i pełnego wyzwolenia.

Założenia główne tej „teologii” są następujące:

Bóg jest ciągle obecny w historii swego ludu po to, by go zbawiać. Jest On Bogiem ubogich, Bogiem, który nie może tolerować ani ucisku, ani bezprawia.

I dlatego egzegeza nie może być neutralna, ale przeciwnie, jakby naśladowując samego Boga, winna brać w obronę ubogich i angażować się w walkę o pełne wyzwolenie tych, którzy cierpią ucisk.

Uczestniczenie w tej walce pozwala ukazać ten sens Pisma św., który można dostrzec jedynie wtedy, kiedy teksty biblijne odczytuje się w kontekście czynnego solidaryzowania się z uciśnionymi.

Ponieważ proces wyzwolenia uciśnionych ma charakter kolektywny, społeczności ubogich są najważniejszymi odbiorcami odczytywania Biblii jako Słowa wyzwolenia. Poza tym, ponieważ teksty biblijne były pisane do społeczności wiernych, Biblia zawsze powinna być czytana przede wszystkim wspólnotom. Słowo Boże jest ciągle aktualne głównie dzięki temu, że „wydarzenia jakby podtrzymujące całość” (wyjście z Egiptu, Męka i Zmartwychwstanie Chrystusa) są w stanie urzeczywistniać się stale na nowo na przestrzeni dziejów. Teologia wyzwolenia zawiera również elementy niewątpliwie pozytywne: głębokie przeświadczenie o obecności Boga, który zbawia; podkreślanie wspólnotowego wymiaru wiary; domaganie się działań oswobodzicielskich, wyrastających z potrzeby poszanowania sprawiedliwości i miłości społecznej; odczytywanie Biblii po to, by odkryć w niej Słowo Boże, będące światłem i pokrzepieniem dla ludu Bożego w jego walce i w nadziei na zwycięstwo. W ten sposób uwydatnia się pełną aktualność tekstu natchnionego.

Ale traktowanie Biblii w sposób aż tak zaangażowany niesie ze sobą wielkie ryzyko.

Ponieważ metoda ta wiąże się z ruchem ciągle jeszcze ewoluującym, spostrzeżenia, które za chwilę poczynimy, muszą mieć charakter prowizoryczny. Otóż ten sposób odczytywania Biblii koncentruje się przede wszystkim na tekstach narracyjnych i prorockich, przedstawiających stany społecznego ucisku i stymulujących działania prowadzące do zmiany takiego stanu rzeczy.

Psychologia i psychoanaliza, choć bardzo pomagają określić zasięg ludzkiej odpowiedzialności, nie mają jednak prawa kwestionować rzeczywistości grzechu i odkupienia. Należy zresztą pamiętać, żeby religijności spontanicznej nie utożsamiać z objawieniem biblijnym i nie pozbawiać przesłania biblijnego wartości historycznej, gdyż przesłanie owo, dzięki swemu historycznemu charakterowi, jest wydarzeniem jedynym w swoim rodzaju.

Zauważmy też, że nie można mówić o „egzegezie psychoanalitycznej” jako jedynej dyscyplinie znanej pod taką nazwą. W gruncie rzeczy istnieje mnóstwo danych, wypracowanych przez różne działy psychologii z różnych jej orientacji, wnoszących wiele światła i korzyści przy ludzkiej i teologicznej interpretacji Biblii. Absolutyzowanie tej czy innej pozycji albo szkoły nie przyczynia się do zwiększenia efektywności wspólnych wysiłków, lecz raczej efektywności owej przynosi szkody.

Nauki humanistyczne nie ograniczają się do socjologii, antropologii kulturowej i psychologii. Inne dyscypliny mogą być również na swój sposób pomocne przy interpretacji Biblii. Każda z tych dyscyplin powinna jednak znać granice swoich kompetencji i zgodzić się z tym, że rzadko kiedy jedna osoba jest w stanie być profesjonalnym egzegetą, a równocześnie biegłym w takiej czy innej gałęzi nauk humanistycznych.

E. Kontekstualne podejście do Biblii

Interpretacja jakiegoś tekstu jest zawsze uzależniona od mentalności i zapotrzebowań jego czytelników, ci zaś, pewnym aspektem tekstu, nawet podświadomie, poświęcają szczególnie dużo uwagi, przy innych zaś nie zatrzymują się wcale. Egzegetą z konieczności więc w swych badaniach akceptuje nowe spojrzenia, odpowiadające współczesnym mu kierunkom myślenia, a nie uwzględniane dotychczas w stopniu dostatecznym. Trzeba jednakże, by to czynił z jak największą roztropnością. Dziś szczególnym zainteresowaniem cieszą się ruchy wyzwolenia i feminizmu.

1. Podejście do Biblii przez odwołanie się do teologii wyzwolenia

Teologia wyzwolenia jest zjawiskiem bardzo złożonym i nie ma dostatecznych racji, by je zbyt upraszczać. Jako ruch teologiczny zjawisko to przybrało charakter bardziej wyraźny na początku lat siedemdziesiątych tego wieku. U jego źródeł, prócz pewnych elementów ekonomicznych, społecznych i politycznych w krajach Ameryki Łacińskiej, znajdują się dwa wielkie wydarzenia z życia Kościoła: Pierwsze to: Sobór Watykański II ze swym programem w postaci sławnego *aggiornamento* i ukierunkowaniem działań duszpasterskich Kościoła na zaradzenie potrzebom dzisiejszego świata, a drugie to II Konferencja Generalna Episkopatów Ameryki Łacińskiej w Medelin w roku 1968, kiedy to próbowano dostosować nauczanie Soboru do potrzeb Ameryki Łacińskiej. Ruch zwany „teologią wyzwolenia” rozprzestrzenił się szybko na inne części świata (Afryka, Azja, ludność czarna Stanów Zjednoczonych). Trudno stwierdzić jednoznacznie, czy istnieje „teologia wyzwolenia” w sensie ścisłym i jakimi posługuje się ona metodami. Podobnie trudno określić adekwatnie jej sposób odczytywania Biblii, a także możliwości i granice tego podejścia do Biblii. W każdym razie można powiedzieć, że w tym względzie nie zdobyto się na stosowanie specjalnej metody. Jednakże, biorąc za punkt wyjścia własną rzeczywistość socjokulturową i polityczną, zwolennicy tej „teologii” odczytują Biblię tak, by nawiązywać do potrzeb ludu, który właśnie w Biblii szuka podtrzymania dla swojej wiary i życia.

Zamiast zadowalać się interpretacją obiektywizującą, która skupia się nad tym, co mówi tekst z jego pierwotnym kontekstem, próbuje się odczytywać Biblię tak, by ta lektura znajdowała swoje uzasadnienie w rzeczywistości przeżywanej przez lud. Jeśli ten lud cierpi ucisk, w Biblii należy szukać pokrzepienia, dzięki któremu można będzie walczyć i żyć nadzieją na zwycięstwo. Rzeczywistość dnia dzisiejszego nie może być niedostrzegana, ale przeciwnie, wyraźnie powinna być brana pod uwagę i oświetlana blaskiem Słowa Bożego. Z tego światła ma się zrodzić praktyka autentycznego chrześcijaństwa, zmierzającego do przekształcenia społeczeństwa w świat sprawiedliwości i miłości. Poprzez wiarę Pismo św. staje się czynnikiem dynamicznego i pełnego wyzwolenia.

Założenia główne tej „teologii” są następujące:

Bóg jest ciągle obecny w historii swego ludu po to, by go zbawiać. Jest On Bogiem ubogich, Bogiem, który nie może tolerować ani ucisku, ani bezprawia.

I dlatego egzegeza nie może być neutralna, ale przeciwnie, jakby naśladując samego Boga, winna brać w obronę ubogich i angażować się w walkę o pełne wyzwolenie tych, którzy cierpią ucisk.

Uczestniczenie w tej walce pozwala ukazać ten sens Pisma św., który można dostrzec jedynie wtedy, kiedy teksty biblijne odczytuje się w kontekście czynnego solidaryzowania się z uciśnionymi.

Ponieważ proces wyzwolenia uciśnionych ma charakter kolektywny, społeczności ubogich są najważniejszymi odbiorcami odczytywania Biblii jako Słowa wyzwolenia. Poza tym, ponieważ teksty biblijne były pisane do społeczności wiernych, Biblia zawsze powinna być czytana przede wszystkim wspólnotom. Słowo Boże jest ciągle aktualne głównie dzięki temu,

że „wydarzenia jakby podtrzymujące całość” (wyjście z Egiptu, Męka i Zmartwychwstanie Chrystusa) są w stanie urzeczywistniać się stale na nowo na przestrzeni dziejów. Teologia wyzwolenia zawiera również elementy niewątpliwie pozytywne: głębokie przeświadczenie o obecności Boga, który zbawia; podkreślanie wspólnotowego wymiaru wiary; domaganie się działań oswoobodzicielskich, wyrastających z potrzeby poszanowania sprawiedliwości i miłości społecznej; odczytywanie Biblii po to, by odkryć w niej Słowo Boże, będące światłem i pokrzepieniem dla ludu Bożego w jego walce i w nadziei na zwycięstwo. W ten sposób uwydatnia się pełną aktualność tekstu natchnionego.

Ale traktowanie Biblii w sposób aż tak zaangażowany niesie ze sobą wielkie ryzyko. Ponieważ metoda ta wiąże się z ruchem ciągle jeszcze ewoluującym, spostrzeżenia, które za chwilę poczynimy, muszą mieć charakter prowizoryczny. Otóż ten sposób odczytywania Biblii koncentruje się przede wszystkim na tekstach narracyjnych i prorockich, przedstawiających stany społecznego ucisku i stymulujących działania prowadzące do zmiany takiego stanu rzeczy.

Zdarza się, że tu i ówdzie jest to lektura bardzo jednostronna, nie uwzględniająca wielu innych tekstów Biblii. To prawda, że egzegeza nie może być neutralna, ale ona nie powinna też być jednostronna. Poza tym angażowanie się społecznie i wręcz polityczne nie jest zadaniem właściwym egzegezy.

Pragną rozpatrywać przesłanie Biblii w kontekście socjalno-politycznym, teologowie i egzegeci poczuli się niejako zmuszeni do sięgnięcia po narzędzia stosowane przy analizach rzeczywistości społecznej. W związku z tym, w ramach niektórych kierunków teologii wyzwolenia, przeprowadzono analizy o inspiracjach wyraźnie materialistycznych i w oparciu o takie same założenia odczytywano również Biblię, co nie mogło nie budzić wątpliwości, zwłaszcza gdy chodzi o stosowanie zasady marksistowskiej walki klas.

Pod presją wielkich problemów społecznych akcentowano przede wszystkim eschatologię ziemską, ze szkodą, niekiedy wyraźną, dla transcendentnej eschatologii biblijnej.

Przemiany społeczno-polityczne doprowadziły posługujących się tą metodą do potrzeby stawienia czoła nowym problemom i do szukania nowych orientacji. W celu zapewnienia tej metodzie dalszego rozwoju i jej skuteczności w życiu Kościoła, rzeczą absolutnie konieczną będzie jasne przedstawienie jej założeń hermeneutycznych, sposobów działania, a także zgodności z wiarą i tradycją całego Kościoła.

2. Feministyczne podejście do Biblii

Feministyczna hermeneutyka biblijna zrodziła się w Stanach Zjednoczonych pod koniec XIX wieku, w kontekście społeczno-kulturowym walki o prawa kobiet i zbiegła się w czasie z powstaniem komitetu do rewizji Pisma św. Komitet ten opublikował *The Woman's Bible* w dwu tomach (New York 1885, 1898). Kierunek ten ujawnił się z nową siłą i zaczął się rozwijać bardzo dynamicznie poczynając od lat siedemdziesiątych obecnego stulecia i pozostając w ścisłym związku z ruchem na rzecz wyzwolenia kobiet, zwłaszcza w Ameryce Północnej. Na dobrą sprawę należałoby mówić o wielu feministycznych hermeneutykach biblijnych, bo ich sposoby podejścia do Biblii są bardzo zróżnicowane. Jedność zapewnia im temat wspólny: kobieta oraz cel, który zamierza się osiągnąć przy zastosowaniu tych metod, i zagwarantowanie jej równouprawnienia z mężczyznami.

Są trzy główne odmiany feministycznej hermeneutyki biblijnej: forma radykalna, forma neo-ortodoksyjna i forma krytyczna.

Zwolennicy formy radykalnej odrzucają wszelki autorytet Biblii twierdząc, że Biblia została stworzona przez mężczyzn w celu zapewnienia im dominacji nad kobietami (androcentryzm). Według feminizmu neo-ortodoksyjnego Biblia nie jest pozbawiona wartości profetycznych i

może stanowić pewne oparcie dla ludzi, ale o tyle, o ile bierze w obronę słabszych, a więc także kobiety. Orientacja ta traktowana jako „kanon w kanonie”, jest wykorzystywana po to, by uwydatnić lepiej wszystko, co przemawia na rzecz wyzwolenia kobiety i zagwarantowania praw jej należnych.

Zwolennicy formy krytycznej posługują się metodologią bardzo wyrafinowaną, starając się ukazać pozycję społeczną i rolę kobiety chrześcijańskiej w otoczeniu Jezusa i w gminach zakładanych przez św. Pawła. Utrzymuje się, że w tamtych czasach panował rzekomo całkowity egalitaryzm, ale ten stan rzeczy był świadomie ukrywany w większości pism Nowego Testamentu. Z upływem czasu patriarchyzm i androcentryzm zaczęły odgrywać rolę dominującą. Hermeneutyka feministyczna nie może się poszczycić wypracowaniem jakiejś własnej metody. Posługuje się metodami powszechnie stosowanymi w egzegezie a zwłaszcza metodą historyczno-krytyczną, do której dorzuca jednak dwa następujące kryteria. Pierwsze to kryterium feministyczne, zapożyczone od ruchu na rzecz wyzwolenia kobiet w ujęciu bardziej ogólnym, przypominającym teologię wyzwolenia. Posługuje się przy tym swoistą hermeneutyką podejrzeń: ponieważ historia pisana jest zazwyczaj przez zwycięzców, wobec tego, by dotrzeć do prawdy, nie należy ufać zbyt wiele tekstom historycznym, lecz szukać w nich śladów innej rzeczywistości.

Kryterium drugie ma charakter socjologiczny i opiera się głównie na wynikach badań nad społecznościami ludzkimi z czasów biblijnych, nad ich stratyfikacją socjalną i nad miejscem, jakie w tych społecznościach zajmuje kobieta.

W studiach nad pismami Nowego Testamentu zwolennikom feminizmu nie chodzi o ukazanie w nich pełnego obrazu kobiety, lecz o rekonstrukcję historyczną dwu różnych sytuacji, w jakich znajdowała się kobieta na przestrzeni pierwszego wieku: jest to sytuacja kobiety utrwalona w społecznościach grecko-rzymskich oraz, zjawisko nowe, dostrzegane po raz pierwszy w otoczeniu Jezusa i w gminach zakładanych przez Pawła, czyli „wspólnoty uczniów Jezusa absolutnie między sobą równych”. Podstawą dla uzasadnienia takiego widzenia ówczesnego stanu rzeczy jest tekst Ga 3, 28. Chodzi ostatecznie o to, żeby odkryć na nowo, dla naszych czasów, zapomnianą rolę, jaką kobieta odgrywała w Kościele pierwotnym.

Egzegeza feministyczna zawiera wiele elementów pozytywnych. Dzięki niej kobiety biorą coraz bardziej czynny udział w badaniach egzegetycznych. Dostrzegły one, wyraźniej niż mężczyźni, obecność, znaczenie i rolę kobiety w Piśmie św., w historii początków chrześcijaństwa i w Kościele. Poszerzenie się horyzontów kultury nowoczesnej dzięki wyraźniejszemu uwydatnieniu godności kobiety i jej roli w społeczeństwie i w Kościele, doprowadziło do tego, że w tekstach biblijnych szuka się odpowiedzi na nowe pytania, co stwarza okazję do dokonywania coraz to nowych odkryć. Wrażliwość kobieca przyczynia się do zdemaskowania i skorygowania pewnych utartych już poglądów, w gruncie rzeczy jednak tendencyjnych i mających usprawiedliwiać dominację mężczyzny nad kobietą.

W studiach nad Starym Testamentem zwolennicy egzegezy feministycznej włożyli wiele wysiłku w to, aby dojść do lepszego ukazania obrazu Boga. Bóg w Biblii nie może uchodzić za projekcję mentalności patriarchalnej. Jest On, co prawda Ojcem, ale także Bogiem czułości i miłości macierzyńskiej.

Egzegeza feministyczna, w miarę jak umacniała się coraz bardziej na określonej pozycji, narażała się coraz wyraźniej na niebezpieczeństwo interpretowania tekstów biblijnych w sposób tendencyjny, a zatem nie nadający się do przyjęcia.

Dla poparcia swoich tez zwolennicy tej egzegezy, z braku lepszych racji, często muszą się odwoływać do argumentów *ex silentio*. Otóż argumentami tego rodzaju należy się posługiwać, jak wiadomo, bardzo ostrożnie; właściwie nigdy nie wystarczają one do wyciągnięcia jakiegoś solidnego wniosku. Ponadto próba odtworzenia, w oparciu o pobieżne

wzmianki w tekście, sytuacji historycznej, które te same teksty miałyby niejako maskować, nie należy już do zadań egzegezy w sensie ścisłym; usiłuje się tu bowiem odrzucić treść tekstów natchnionych na rzecz całkiem odmiennych konstrukcji hipotetycznych. Zwolennicy egzegezy feministycznej podnoszą często problem sprawowania władzy w Kościele. Dochodzi przy tym do różnych dyskusji i starć. Ten rodzaj egzegezy nie będzie mógł przynosić Kościołowi żadnych korzyści, chyba że będzie się ona strzec, by sama nie wpadła w pułapkę, którą zastawia na innych, i będzie mieć jednak ciągle na uwadze ewangeliczne pojęcie władzy jako służby, czego Jezus nauczał wszystkich swoich wyznawców, zarówno mężczyzn jak i kobiety [Tekst tego ostatniego akapitu przegłosowano większością jedenastu głosów na dziewiętnastu głosujących; czterech głosujących wypowiedziało się przeciw, wstrzymało się od głosu również czterech. Przeciwnicy zgłosili wniosek, aby rezultat głosowania był opublikowany razem z tekstem. Komisja przychyliła się do wniosku.]

F. Fundamentalistyczna lektura Biblii

Fundamentalistyczna lektura Biblii opiera się na założeniu, że Biblia, będąc natchnionym i wolnym od błędu Słowem Bożym, powinna być odczytywana oraz interpretowana dosłownie we wszystkich szczegółach. Jednakże przez „interpretację dosłowną” rozumie się tu jakby pierwsze rozumienie, „literalne” czyli wykluczające wszelkie próby rozumienia Biblii z uwzględnieniem jej historycznego powiększania się i rozwoju. Założenie to sprzeciwia się więc stosowaniu metody historyczno-krytycznej, podobnie zresztą jak odrzuca ono posługiwanie się wszelkimi innymi metodami naukowymi przy interpretacji Biblii. Praktyka fundamentalistycznego odczytywania Biblii sięga swymi początkami czasów Reformacji i zrodziła się z troski o zachowanie wierności dosłownemu sensowi Biblii. Po epoce oświecenia ten sposób czytania Biblii miał stanowić dla protestantów antidotum na egzegezę liberalną. Sam termin „fundamentalizm” wiąże się w sposób bezpośredni z Amerykańskim Kongresem Biblijnym, który odbywał się w Niagara, w stanie New York, w roku 1895. Uczestniczący w tym kongresie konserwatywni egzegeci protestanccy ogłosili „pięć punktów fundamentalizmu”: bezbłędność werbalna Pisma św., Bóstwo Chrystusa, Jego dziewicze poczęcie, nauka o ekspiacji zastępczej, zmartwychwstanie ciał w czasie ponownego przyjścia Jezusa. Kiedy fundamentalistyczna lektura Pisma św. rozprzestrzeniła się także na inne części świata, spowodowało to pojawienie się również innych sposobów, równie „literalnego” traktowania Biblii w Europie, w Azji, w Afryce i w Ameryce Południowej. Ten sposób podejścia do Biblii zyskiwał sobie coraz więcej zwolenników na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci XX wieku zarówno w różnych grupach religijnych i sektach jak i wśród katolików.

Choć „fundamentalisci” mają wprawdzie rację kładąc szczególny nacisk na natchnienie Biblii, bezbłędność Słowa Bożego oraz inne prawdy dotyczące Biblii a zawarte w „pięciu punktach fundamentalizmu”, to jednak sposób przedstawiania tych prawd sięga ideologii, która nie ma nic wspólnego z Biblią, niezależnie od tego, co mówią zwolennicy tej metody. Żądają oni bezwzględnej opowiedzenia się za stanowiskami doktrynerskimi niesłuchanie surowymi a za jedyne źródło norm moralnych uważają lekturę Biblii, nie dopuszczającą ani żadnych wątpliwości ani jakichkolwiek badań krytycznych.

Problemem zasadniczym fundamentalistycznej lektury Biblii jest to, że zanegowawszy historyczność objawienia biblijnego, nie jest się już w stanie przyjąć w całej pełni samej prawdy o tajemnicy Wcielenia. Fundamentalizm nie dopuszcza w relacji człowieka do Boga żadnych bezpośrednich związków tego, co Boskie z tym, co ludzkie. Nie uznaje również tego, że natchnione Słowo Boże zostało przekazane za pomocą ludzkiego języka i że Pismo św. zredagowano, wprawdzie pod natchnieniem Bożym, ale przez ludzi jako autorów, których

możliwości intelektualne i zasoby wiedzy były ograniczone. Konsekwentnie fundamentaliści uważają, że Pismo św. zostało podyktowane słowo po słowie przez Ducha Świętego i odrzucają opinię, według której Słowo Boże zostało wyrażone za pomocą języka w całej frazeologii uwarunkowanej przez taką lub inną epokę. Nie interesują się też wcale formami literackimi ani modelami ludzkiego myślenia, utrwalonymi w tekstach biblijnych. Wiele z nich to jak wiadomo owoc długiego procesu, rozciągającego się na całe okresy czasu, ze śladami sytuacji historycznych bardzo zróżnicowanych.

Fundamentalizm podkreśla, nie bez przesady, bezbłądność różnych szczegółów tekstów biblijnych zwłaszcza historycznych i nawiązujących do rzekomych prawd naukowych. Często historycyzuje nawet to, co ze swej natury nie może uchodzić za historyczne. Uważa bowiem za historyczne to wszystko, co zostało przekazane przy użyciu słów w czasie przeszłym, nie zwracając uwagi na możliwość zaistnienia sensu symbolicznego lub metaforycznego.

Fundamentalizm zdradza często tendencję do całkowitego ignorowania albo wręcz odrzucania problemów, jakie stwarza tekst biblijny z racji różnych sformułowań w języku hebrajskim, aramejskim czy greckim. Często wiąże się w sposób wprost niewolniczy z jakimś jednym tylko tłumaczeniem, dawnym lub nowożytnym. Nie uznaje również istnienia w samej Biblii żadnych „relektur” niektórych fragmentów tekstu.

W ewangeliach fundamentaliści nie biorą pod uwagę pewnego powiększania się tradycji ewangelicznej, uważając naiwnie, że stadium końcowe tej tradycji (czyli to, co ewangeliści napisali) pokrywa się z jej stadium początkowym (czyli z opisami samych czynów i z powtórzeniami słów Jezusa historii).

I. METODY I PODEJŚCIA DO INTERPRETACJI BIBLI

Nie przywiązują też żadnej wagi do sposobu, w jaki pierwotne społeczności chrześcijańskie pojmowały pojawienie się w ich życiu samego Jezusa z Nazaretu i Jego nauki. A przecież w tym właśnie zawiera się świadectwo, pochodzenia wprost apostołskiego zarówno samej wiary chrześcijańskiej jak i jej bezpośredniego wyrazu. W ten sposób fundamentalizm doprowadza do swoistego wynaturzenia przesłania, jakie niesie ze sobą ewangelia.

Fundamentalizm odznacza się także pewną skłonnością do zawężania perspektyw badawczych przez to, że uważa za zgodną z rzeczywistością pewną starożytną kosmologię, a przecież już nieaktualną kosmologię dlatego tylko, że jej ślady znajduje w Biblii. Utrudnia to ogromnie wszelki dialog z szerszym sposobem pojmowania relacji, jakie zachodzą pomiędzy kulturą a wiarą. Odwołuje się również do całkiem niekrytycznego rozumienia konkretnych tekstów biblijnych przez zawężenie horyzontów myślowych przy uzasadnianiu słuszności pewnych poglądów politycznych i postaw społecznych, wyraźnie obciążonych określonymi na przykład rasistowskimi zdecydowanie i wprost sprzeciwiającymi się ewangelii.

Wreszcie, posługując się zasadą sola Scriptura, fundamentalizm oddziela interpretację Biblii od tradycji, którą też przecież kieruje Duch Święty i która, rozwijając się, pozostaje w ciągłym kontakcie z Pismem św., w samym jakby wnętrzu wspólnoty wiary. Fundamentalisci nie są w stanie wyobrazić sobie, że Nowy Testament przyjął swoją ostateczną formę w łonie Kościoła chrześcijańskiego, że jest Pismem św. właśnie tego Kościoła, którego istnienie jest wcześniejsze niż powstanie świętych tekstów. W ten sposób fundamentalizm przybiera dość często formy antykościelne, uważając, że można sobie lekceważyć wyznania wiary, dogmaty, praktyki liturgiczne, stanowiące przecież część tradycji kościelnej, i wreszcie samo nauczanie Kościoła. Pismo św. interpretuje w sposób jakby prywatny, nie uznając tego, że Kościół jest zbudowany właśnie na Piśmie św. i że z Pisma św. czerpie całe swoje życie i wszystkie do niego inspiracje.

Fundamentalistyczne podejście do Biblii jest niebezpieczne dlatego, że przyciąga do siebie ludzi, którzy w Piśmie św. szukają wyjaśnienia swoich życiowych problemów. Otóż ludzi

tych może spotkać bolesny zawód. Spotkają się bowiem z wyjaśnieniami pobożnymi, ale iluzorycznymi, zamiast dowiedzieć się, że Biblia nie musi zawierać odpowiedzi bezpośrednich na pytania, jakie stawia przed nimi życie. Fundamentalizm popycha ludzi choć tego nie mówi w kierunku swoistego samobójstwa myślowego. Wprowadza do życia poczucie fałszywej pewności siebie przez to, że podświadomie nie oddziela ograniczeń ludzkich możliwości w przekazywaniu prawd biblijnych od samej substancji Bożego przesłania.

II. ZAGADNIENIA HERMENEUTYCZNE

A. Hermeneutyki filozoficzne

Uprawianie egzegezy powinno być przemyślane w świetle współczesnej hermeneutyki filozoficznej, podkreślającej oczywistą obecność elementów subiektywnych w każdym poznaniu ludzkim a zwłaszcza w poznaniu typu historycznego. Refleksje hermeneutyczne weszły w fazę szczególnego rozwoju od czasu ukazania się drukiem prac Friedricha Schleiermachera, Wilhelma Diltheya i szczególnie Martina Heideggera. W tym nurcie filozoficznym, a niekiedy wychodząc poza ten nurt, wielu autorów pogłębiało teorię hermeneutyki współczesnej i sposoby jej wykorzystania przy interpretacji Pisma św. Wśród tych autorów znajdują się przede wszystkim: Rudolf Bultmann, Hans Georg Gadamer i Paul Ricoeur. Nie zamierzamy tu streszczać ich poglądów. Wystarczy, że wskażemy na niektóre tylko myśli przewodnie ich filozofii, nie pozostające bez wpływu na interpretację tekstów biblijnych [Hermeneutyka Słowa proponowana przez Gerharda Ebelinga i Ernesta Fuchsa charakteryzuje się innym punktem wyjścia a także odmiennością obszaru myślowego. Chodzi tu bardziej o teologię niż o filozofię hermeneutyczną. Ebeling zgadza się jednak z innymi, jak np. z Bultmannem i Ricoeurem, gdy twierdzi, że Słowo Boże nabiera pełnego sensu dopiero gdy dociera do tych, do których było skierowane.].

1. Perspektywy nowoczesne

Mając na uwadze dystans kulturowy, dzielący świat pierwszego wieku od dwudziestego stulecia a równocześnie troszcząc się o to, żeby rzeczywistość, o której mówi Pismo św., przemawiała jednak do dzisiejszego człowieka, Bultmann nastawał na potrzebę przyjęcia pewnych przedzałożeń warunkujących każde poznanie i wypracował teorię egzystencjalnej interpretacji Pisma św. Nowego Testamentu. Korzystając z dorobku myślowego Heideggera, Bultmann uważa, że egzegeza jakiegokolwiek tekstu biblijnego jest w ogóle niemożliwa bez wstępnych założeń, które kierują całym rozumieniem tego tekstu. Tzw. „przedrozumienie” (Vorverständnis) opiera się na relacji życiowej (Lebensverhältnis) interpretatora do rzeczywistości, o której mówi dany tekst. W celu uniknięcia zbyt dużego subiektywizmu owo przedrozumienie powinno się poddawać procesowi pogłębienia a nawet modyfikacji oraz korygowania za pomocą tego, o czym mówi sam tekst.

Zastanawiając się nad doborem pojęć, przy pomocy których można by stworzyć jakby kwestionariusz, ułatwiający człowiekowi dzisiejszemu zrozumienie tekstów Pisma św., Bultmann dochodzi do wniosku, że pojęć takich dostarcza analiza egzystencjalna Heideggera. Poglądy egzystencjalne Heideggera posiadają charakter rzekomo uniwersalny, oferują struktury i pojęcia najbardziej przydatne do zrozumienia ludzkiej egzystencji, ukazanej w treściach Nowego Testamentu.

Gadamer również zwraca uwagę na dystans historyczny pomiędzy tekstem a jego interpretatorem. Podejmuje i dalej rozwija teorię koła hermeneutycznego. Antycypacje i

prekoncepty, których brak procesowi naszego pojmowania, pochodzą z tradycji, która i nas unosi. Tradycja zaś to całokształt danych historycznych i kulturowych, tworzących jakby kontekst naszego życia i wyznaczających horyzonty poznania. Interpretator musi nawiązać dialog z rzeczywistością, o której mówi tekst. Rozumienie tekstu dokonuje się dzięki zajęciu na siebie horyzontów odmiennych, horyzontu tekstu i horyzontu czytelnika tego tekstu (Horizontverschmelzung), a to jest możliwe tylko wtedy gdy ma się do czynienia ze zjawiskiem tzw. przynależności (Zugehörigkeit) czyli bardzo zasadniczego przybliżenia się interpretatora do interpretowanej rzeczywistości. Hermeneutyka jest procesem dialektycznym: zrozumienie jakiegoś tekstu jest zawsze zrozumieniem o szerszym zasięgu. W poglądach hermeneutycznych Ricoeura odnajdujemy przede wszystkim mocne wyakcentowanie funkcji dystansu jako warunku wstępnego do właściwego przyswojenia sobie tekstu. Pierwszy dystans pojawia się między tekstem a jego autorem, gdyż tekst, od momentu powstania uzyskuje pewną niezależność od swego autora; zaczyna się swoista „kariera jego sensu”. Z drugim dystansem mamy do czynienia pomiędzy tekstem a jego kolejnymi czytelnikami, którzy mają obowiązek respektowania świata tekstu w całej jego „inności”. Do interpretacji jakiegoś tekstu niezbędna jest jego analiza literacka i historyczna. Jednakże do sensu tekstu nie można tak naprawdę dotrzeć dopóty, dopóki nie zostanie on zaktualizowany w przeżyciu czytelnika, który sobie ten tekst przyswaja. Biorąc za punkt wyjścia swoją sytuację życiową, czytelnik jest niejako zmuszony do poszukiwania znaczeń nowych, ciągle jednak jakby na przedłużeniu linii wyznaczonej przez zasadniczy sens tekstu. Studia nad tekstami biblijnymi nie powinny mieć za przedmiot tylko języka; powinny próbować dotrzeć do rzeczywistości, o której mowa w tekście. Religijny język Biblii jest językiem symboli, językiem „dającym do myślenia”; językiem, w użyciu którego odkrywa się nieustannie nowe bogactwa sensu; jest językiem sfery transcendentnej; jest językiem, który sytuuje osobę ludzką w wymiarach samej głębi jej bytowania.

2. Przydatność dla egzegezy

Co te nowoczesne teorie wnoszą do interpretacji tekstów biblijnych? Biblia jest Słowem Bożym przeznaczonym dla ludzi kolejnych epok. Dlatego przy interpretacji Biblii nie można obyć się bez skorzystania z teorii hermeneutycznej, która pozwala wprowadzić metodę krytyki literacko-historycznej do bardziej pojemnego modelu interpretacyjnego. Chodzi o swoiste pokonanie dystansu, dzielącego czasy autorów i pierwszych adresatów tekstów biblijnych od epoki nam współczesnej, aby w ten sposób doprowadzić do poprawnego zaktualizowania przesłania tych tekstów tak, by mogły przyczyniać się do podtrzymywania żywej wiary wyznawców Chrystusa. Każda egzegeza tekstów powinna być uzupełniana „hermeneutyką”, we współczesnym rozumieniu tego terminu.

Potrzeba odwoływania się do hermeneutyki to znaczy do dzisiejszych zasad interpretacji, ma swoje uzasadnienie w samej Biblii a także w historii jej interpretacji. Całość pism Starego i Nowego Testamentu jest rezultatem długiego procesu kolejnych reinterpretacji wielkich wydarzeń, procesu pozostającego w ścisłym związku z życiem wspólnot ludzi wierzących. Według tradycji kościelnej Ojcowie Kościoła, jako pierwsi interpretatorzy Pisma św., byli przekonani, że ich egzegeza tekstów biblijnych stała się pełną dopiero wtedy, kiedy sens tych tekstów zrozumieli chrześcijanie żyjący w tamtych czasach.

II. ZAGADNIENIA HERMENEUTYCZNE

Intencje wyrażane przez teksty biblijne odkrywa się w ich sformułowaniach dopiero wtedy, gdy dotrze się do treści wyrażonej przez ich wiarę i powiąże się te treści z doświadczeniami

naszych czasów ludzi wierzących.

Hermeneutyką dzisiejsza jest zdrową reakcją na pozytywizm historyczny i na wszelkie próby zastosowania w studiach nad Biblią kryteriów obiektywizmu, postulowanego przez nauki przyrodnicze. Z jednej strony wydarzenia zredagowane przez Biblię są już zinterpretowane, z drugiej zaś wszelkie wyjaśnienia opisów tych wydarzeń zakłada z konieczności pewien subiektywizm egzegety. Właściwe zrozumienie tekstu biblijnego jest dostępne tylko dla tego, który osobiście przeżył to, o czym mówi tekst. Każdy interpretator tekstu biblijnego staje wobec następującego problemu: Jaka teoria hermeneutyczna umożliwi w sposób najwłaściwszy dotarcie zarówno do najgłębszych pokładów rzeczywistości, o której mówi Pismo św. jak i do opisu tej rzeczywistości, zrozumiałego dla ludzi naszych czasów? Trzeba stwierdzić, w gruncie rzeczy, że niektóre teorie hermeneutyczne nie są w pełni przydatne do interpretacji Pisma św. I tak na przykład egzystencjalna interpretacja proponowana przez Bultmanna, prowadzi do uwięzienia przekazu treści chrześcijańskich w objęciach bardzo szczególnej filozofii. Ponadto, z racji na założenia, z których zrodziła się ta hermeneutyka, przesłanie Pisma św. jest pozbawione, w znacznej mierze, swych realnych podstaw (w wyniku przesadnej „demitologizacji”) i podporządkowane ideom antropologicznym. Filozofia staje się normą interpretacji a nie narzędziem służącym do lepszego zrozumienia tego, co stanowi przedmiot centralny całej interpretacji: osoby Jezusa Chrystusa i zbawczych wydarzeń, które mają miejsce w naszych czasach. Autentyczna interpretacja Pisma św. polega na przyjęciu sensu zawartego w tych wydarzeniach a zwłaszcza w osobie Jezusa Chrystusa. Ten sens wyrażają teksty. W celu uniknięcia subiektywizmu, aktualizacja tekstów powinna być oparta na jego solidnym studium a założenia, na których opiera się cała lektura tekstu, winny być nieustannie weryfikowane właśnie przy pomocy tekstu. Hermeneutyką biblijna, choć należy do kategorii generalnej wszelkich tekstów literacko-historycznych jest równocześnie hermeneutyką jedyną w swoim rodzaju. To przedmiot tej hermeneutyki wyznacza jej cechy specyficzne. Zbawcze wydarzenia oraz ich dopełnienie się w osobie Jezusa Chrystusa nadają sens w ogóle dziejom ludzkości. Wszelkie, podejmowane w czasie interpretacji nowe, nie będą niczym innym jak tylko odsłanianiem i rozwijaniem bogactw tego sensu. Biblijnych opisów zbawczych wydarzeń nie da się w pełni zrozumieć przy pomocy samego rozumu. Ich interpretacja jest uzależniona od pewnych uwarunkowań, którymi są: wiara żywej społeczności eklezjalnej i światło Ducha świętego. W miarę jak umacnia się życie Duchem Świętym czytelnika tekstów natchnionych, pogłębia się też zrozumienie rzeczywistości, o której mówią te teksty.

B. Sens Pisma natchnionego

Osiągnięcia nowoczesnej hermeneutyki biblijnej a także wyniki najnowszych badań nad dziełem literackim pozwalają również egzegezie biblijnej pogłębić rozumienie swoich zadań, których złożoność stała się jeszcze bardziej oczywista. Egzegeza starożytna nie mogąc respektować, rzecz jasna, rygorów nowoczesnych badań naukowych, w każdym tekście Pisma św. dopatrywała się wielu poziomów znaczeniowych. Najczęściej dokonywano rozróżnienia sensów na dosłowny i duchowy. Egzegeza średniowieczna ukazywała trzy różne aspekty sensu duchowego, które dotyczyły: znaczenia prawdy objawionej, sposobu wprowadzania jej w życie i ostatecznego dopełnienia. Stąd wziął się sławny dystych Augustyna z Danii (XIII w.): *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speres anagogia*. Przecistawiając się tej wielokrotności sensów, egzegeza historyczno-krytyczna propagowała, mniej lub bardziej wyraźnie, tezę o jednym jedynym sensie. Znaczyło to, mówiąc inaczej, że tekst nie może posiadać równocześnie wielu sensów. Wszystkie wysiłki egzegezy historyczno-krytycznej zmierzają do tego, żeby określić po prostu sens konkretny takiego czy innego tekstu biblijnego, mając na uwadze okoliczności, w których dany tekst

powstawał.

Teza ta jednak natrafia dziś na sprzeciw ze strony zarówno różnych badań nad językiem jak i hermeneutykami filozoficznymi, które dopuszczają wieloznaczeniowość tekstów pisanych. Problem jest poważny i pojawia się w różnych postaciach, w zależności od rodzaju tekstów, takich jak np. opowiadanie historyczne, przypowieści, proroctwa, prawa, przysłowia, teksty modlitewne, hymny. Można jednak sformułować kilka zasad ogólnych, uwzględniając istniejącą w związku z tym różnorodność opinii.

1. Sens dosłowny

Nie tylko można, ale koniecznie powinno się podejmować wszelkie wysiłki, aby określić dokładnie sens tekstu w takiej jego postaci, jak był zredagowany przez jego autora. Taki sens nazywa się dosłownym. Potrzebę bardzo zasadniczą poszukiwania tego sensu zgłaszał wyraźnie już św. Tomasz (S. Th. I, q. 1. a. 10 ad 1).

Sensu dosłownego czyli literalnego nie należy mieszać z sensem literalistycznym, za istnieniem którego opowiadają się fundamentaliści. Do odnalezienia sensu dosłownego nie wystarczy przetłumaczyć tekst słowo po słowie. Należy próbować go zrozumieć według konwencji literackich epoki, w której powstawał. Jeśli jakiś tekst posiada charakter metafory, to jego sens wcale nie wynika wprost z przekładu słowa po słowie (np.: „Niech będą przepasane biodra wasze”, Łk 12, 35), ale właśnie z metaforycznego użycia poszczególnych terminów ("Bądźcie zawsze gotowi"). Kiedy chodzi o jakiś opis, to sens dosłowny nie koniecznie pokrywa się z przekonaniem, że opowiedziane w tekście wydarzenia rzeczywiście miały miejsce, gdyż dany tekst może właśnie nie należeć do gatunku historycznego, ale stanowić wytwór czystej wyobraźni.

Sens dosłowny Pisma św., to ten, który został wyrażony wprost przez ludzi jako pisarzy natchnionych. Będąc owocem natchnienia, ten właśnie sens jest również zamierzony przez Boga, głównego Autora tekstu natchnionego. Odkrywa się ten sens poprzez dokładną analizę tekstu, rozpatrywanego w jego kontekście literackim i historycznym. Zadaniem głównym egzegezy jest przeprowadzić jak najstaranniej tę analizę, posługując się przy tym wszystkimi środkami stosowanymi w badaniach literacko-historycznych po to, aby określić z całą dokładnością sens dosłowny tekstów biblijnych (por. *Divino afflante Spiritu*, EB 550). Do osiągnięcia tego celu szczególnie konieczne jest badanie gatunków literackich (tamże 560). Ale czy sens dosłowny jakiegoś tekstu jest rzeczywiście jedyny? Generalnie, tak. Nie chodzi tu jednak o zasadę bezwzględną i to z dwu powodów: Po pierwsze pisarz natchniony może świadomie nawiązywać do wielu poziomów tej samej rzeczywistości. Tak się rzeczy mają bardzo często w poezji. Natchnienie biblijne nie wyklucza tej możliwości psychologiczno-językowej. Wielu tego rodzaju przykładów dostarcza czwarta ewangelia. Po drugie nawet jeśli jakieś zdanie sformułowane przez pisarza natchnionego wydaje się posiadać tylko jedno znaczenie, to wskutek Boskiego natchnienia w odbiorze zdanie takie może być wieloznaczne. Taki charakter posiadają słowa wypowiedziane przez Kajfasza u J 11, 50. Jest to rezultat pewnej kalkulacji politycznej a równocześnie wyraźne objawienie Boże. Obydwa te aspekty znaczeniowe wchodzą w zakres sensu dosłownego, gdyż odkrywa się je dzięki badaniu kontekstu. Przypadek ten choć jest skrajny, posiada jednak swoją wymowę. Powinien stanowić przestrożę przeciwko zbyt zacieśnionemu pojmowaniu sensu dosłownego tekstów natchnionych.

Należy przede wszystkim mieć na uwadze aspekt swoistego dynamizmu wielu tekstów. I tak na przykład sens Psalmów królewskich nie powinien być zbyt ograniczany historycznymi okolicznościami ich powstania. Mówiąc bowiem o królu Psalmista nawiązuje równocześnie do instytucji królestwa, ale także do pewnej wizji idealistycznej królowania, zgodnej z

planami Bożymi. W ten sposób tekst wykracza poza ramy takiej czy innej formy sprawowania władzy królewskiej, utrwalonej w historii. Otóż egzegeza historyczno-krytyczna zdradza i to aż nazbyt często tendencję do ograniczania sensu, wiążąc go wyłącznie z określoną sytuacją historyczną, podczas gdy raczej powinna starać się określić kierunek, w jakim zmierza myśl wyrażana przez dany tekst. Ten kierunek, zamiast skłaniać do definitywnego zatrzymania sensu na jednej myśli, zachęca raczej do śledzenia, bardziej lub mniej widocznego, jego różnych przedłużeń.

Jeden z kierunków nowoczesnej hermeneutyki zwraca uwagę na zmianę statusu słowa ludzkiego, dokonującą się od momentu utrwalenia go na piśmie. Tekst napisany ma to do siebie, że może się znaleźć w całkiem innych warunkach. One to właśnie mogą go naświetlić w inny sposób, ukazując jego nowe aspekty znaczeniowe. Ta właściwość tekstów pisanych jest szczególnie ważna w swych następstwach gdy chodzi o Pismo św., uznawane za Słowo Boże. W rzeczywistości bowiem elementem wniesionym przez społeczność wiernych i przyczyniającym się do przetrwania tekstów biblijnych jest przeświadczenie, że teksty owe będą nadal nośnikami światła i życia dla przyszłych pokoleń. Sens dosłowny pozostaje od samego początku otwarty na dalszy rozwój, mogący się dokonywać dzięki kolejnym „relekturom” w nowych okolicznościach.

Nie wynika z tego wcale, że tekstom biblijnym można przypisywać jakikolwiek sens, interpretując go w sposób całkiem subiektywny. Przeciwnie, należy odrzucić jako nieautentyczną każdą taką interpretację, która byłaby heterogeniczną w stosunku do sensu zawartego w tekście pisanym przez autorów natchnionych. Dopuszczać sens heterogeniczny znaczyłoby nie tylko odcinać przesłanie biblijne od jego korzeni, którymi jest Słowo Boże przekazane w konkretnych warunkach historycznych, lecz także stwarzać możliwość dla zaistnienia subiektywizmu, pozbawionego wszelkiej kontroli.

2. Sens duchowy

Określenia „sens heterogeniczny” nie należy jednak pojmować w sposób zbyt ciasny, nie dopuszczający za żadną cenę jakichkolwiek dopełnień. Wydarzenia paschalne, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, stworzyły kontekst historyczny radykalnie odmienny, rzucający tak nowe światło na dawne teksty, że nabierają one innego znaczenia. Chodzi tu zwłaszcza o teksty, które w dawnych warunkach miały charakter hyperboliczny (np. prorocstwo, w którym Bóg, mówiąc o synu Dawida, obiecuje „utwierdzić na zawsze” jego tron: 2 Sm 7, 12-13; 1 Krn 17, 11-14) a obecnie powinny być rozumiane dosłownie, ponieważ „Chrystus, powstawszy z martwych, nigdy już nie umiera” (Rz 6, 9). Egzegeci, którzy trzymają się „historycznego”, zbyt zacieśnionego pojęcia sensu dosłownego, będą skłonni sądzić, że mamy tu do czynienia ze zjawiskiem heterogeniczności. Tymczasem ci, którzy są otwarci na pewną dynamiczność tekstów, dostrzegają w tym bardzo istotną ciągłość oraz równocześnie, przejście na jakby inny poziom: panowaniu Chrystusa nie będzie końca, ale nie na ziemskim tronie Dawida (por. także Ps 2, 7-8; 110, 1. 4).

W przypadkach tego rodzaju mówi się o „sensie duchowym”. Najogólniej mówiąc sensem duchowym jest, według zasad wiary chrześcijańskiej, sens wyrażany przez teksty biblijne, czytane pod natchnieniem Ducha świętego w kontekście tajemnicy paschalnej Chrystusa i nowego życia, któremu ta tajemnica daje początek. Taki kontekst rzeczywiście istnieje. Nowy Testament właśnie w nim widzi wypełnienie się Pisma. Jest więc rzeczą całkiem normalną odczytywać Pismo św. w świetle tego nowego kontekstu, którym jest życie w Duchu Świętym.

Z definicji powyższej można wydedukować wiele pożytecznych sprecyzowań, dotyczących stosunku sensu duchowego do sensu dosłownego. Wbrew dość rozpowszechnionej opinii te dwa sensory niekoniecznie muszą być rozróżniane. Kiedy jakiś tekst biblijny odnosi się wprost

do tajemnicy paschalnej albo do nowego życia, któremu ta tajemnica daje początek, to sens dosłowny tego tekstu jest równocześnie sensem duchowym. Są to przypadki bardzo częste w Nowym Testamencie.

Wniosek stąd, że egzegeci chrześcijańscy, mówiąc o sensie duchowym, mają na myśli najczęściej Stary Testament. Ale już i w Starym Testamencie jest wiele takich tekstów, których sens dosłowny jest równocześnie sensem religijnym i duchowym. Według zasad wiary chrześcijańskiej chodzi w takich tekstach o pewną zapowiedź życia nowego, które ma nam przynieść Jezus Chrystus.

Nawet wtedy, gdy mówi się o różnicy między sensem dosłownym i duchowym, nie można ich pozbawiać wzajemnych powiązań. Sens dosłowny stanowi rzecz jasna, bazę nieodzowną. W przeciwnym przypadku nie możnaby mówić o „wypełnieniu się” Pisma. Żeby mogło dojść do owego „wypełnienia się”, najbardziej istotna jest właśnie ciągłość i swoista korelatywność sensów. Ale musi także znaleźć się miejsce na przejście ku wyższym poziomom określonej rzeczywistości.

Sens duchowy należy odróżniać od wszelkich interpretacji subiektywnych, zrodzonych z czystej fantazji i spekulacji umysłowych. Sens duchowy powstaje z uchwycenia relacji pomiędzy samym tekstem a danymi rzeczywistymi, które nie są temu tekstowi obce; ze związku wydarzeń paschalnych z ich następstwami, nie dającymi się wyczerpać w swej życiodajności a stanowiącymi ukoronowanie Bożych interwencji w dzieje Izraela dla dobra całej ludzkości.

Lektura duchowa, przeprowadzona we wspólnocie albo indywidualnie, prowadzi do odkrycia sensu duchowego tylko pod warunkiem, że będzie się odbywać w trosce o pozostanie w tej perspektywie. Trzeba w tym celu mieć na uwadze trzy poziomy rzeczywistości: tekst biblijny, misterium paschalne i okoliczności aktualnego życia w Duchu świętym.

Będąc przeświadczoną, że w tajemnicy Chrystusa znajduje się klucz do wszelkiej interpretacji Pisma św., egzegeza starożytna próbowała doszukiwać się sensu duchowego w najmniejszych szczegółach tekstów biblijnych na przykład w każdym przepisie prawa rytualnego posługuje się przy tym metodami rabinistycznymi albo szukając inspiracji w alegoryzacji hellenistycznej. Egzegeza nowożytna nie może się zgodzić na przypisywanie tym próbom aż takich wartości interpretacyjnych, choć mogły one przynosić w przeszłości pewne korzyści pastoralne (por. *Divino afflante Spiritu*, EB 553).

Jednym z możliwych do zaistnienia aspektów sensu duchowego jest typologia, o której mówi się zazwyczaj, że należy nie tyle do Pisma św. co do rzeczywistości przedstawianych w Piśmie św.: Adam jako typ Chrystusa (Rz 5, 14), potop jako typ chrztu św. (1 P 3, 20-21) itd. W gruncie rzeczy typologia opiera się na sposobie, w jaki Pismo św. przedstawia dawne rzeczywistości (por. np. głos Abła: Rdz 4, 10; Hbr 11, 4; 12, 24) a nie po prostu na samych owych rzeczywistościach. Konsekwentnie więc chodzi tu o pewien sens Pisma św.

3. Sens pełniejszy

Stosunkowo od niedawna będące w użyciu określenie „sens pełniejszy”, budzi ciągle żywe dyskusje. Zwykle się nazywa tak głębsze znaczenie tekstu, zamierzone przez Boga ale nie dość jasno wyrażone przez pisarza natchnionego. Odkrywa się ten sens w tekstach biblijnych kiedy jedno z nich bada się w świetle drugich, już posiadających taki sens albo gdy analizuje się te teksty pod kątem widzenia wewnętrznego rozwoju objawienia.

Chodzi więc albo o znaczenie, które pisarz natchniony przypisuje innym wcześniejszym tekstom, rozpatrywanym przez niego w kontekście nasuwającym nowy sens dosłowny, albo o sens, który jakiemś tekstowi biblijnemu nadaje bądź autentyczna tradycja Kościoła nauczającego bądź jakieś formalne orzeczenie soborowe. Na przykład kontekst Mt 1, 23

nadaje sens pełniejszy prorocztwu z Iz 7, 14 o almah, która ma począć posługując się przy tym tłumaczeniem Septuaginty (Parthenos): "Dziewica pocznie. W nauce Ojców Kościoła i w dekretach soborowych o Trójcy świętej wyraża się sens pełniejszy tekstów nowotestamentalnych o Ojcu, Synu i Duchu świętym. Definicja grzechu pierworodnego podana przez sobór Trydencki przedstawia sens pełniejszy nauki św. Pawła z Rz 5, 12-20 o następstwach grzechu Adama dla całej ludzkości. Jeżeli jednak nie ma tego rodzaju samokontroli przez odwołanie się do konkretnego tekstu albo do tradycji autentycznego magisterium, to dopatrywanie się sensu pełniejszego może doprowadzić do interpretacji nader subiektywnej, pozbawionej wszelkiej wartości.

Konkludując można stwierdzić, że sens pełniejszy to jakby inny sposób określania sensu duchowego jakiegoś tekstu w tych przypadkach, kiedy to sens duchowy wyraźnie nie pokrywa się z sensem dosłownym. Podstawą dla zaistnienia takiego sensu jest fakt, że Duch święty, Autor główny Pisma św., może tak kierować pisarzem natchnionym przy wyborze poszczególnych wyrażań, że sam ów autor, przedstawiając pewne prawdy, nie pojmuje całej ich głębi. Głębia ta ukazuje się w pełni dopiero z upływem czasu dzięki, z jednej strony, wcześniejszym zrządem Bożym, lepiej ukazującym przesłanie tekstu oraz, z drugiej strony, wskutek tego także, iż dane teksty znalazły się w kanonie Pisma św. W ten sposób powstał nowy kontekst, który ujawnił możliwość sensu, nie dającego się dostrzec w kontekście pierwotnym.

III. WYMIARY SPECYFICZNE KATOLICKIEJ INTERPRETACJI PISMA ŚWIĘTEGO

Egzegeza katolicka wcale nie pretenduje do tego, by wyróżniać się używaniem jakiejś szczególnej metody naukowej. Uznaje ona to, że jednym z aspektów podejścia do Biblii jest udział w jej powstaniu pisarzy natchnionych, korzystających zarówno z wszystkich ludzkich możliwości wyrażania swoich myśli, jak i ze środków, pozostających do ich dyspozycji w czasach i w warunkach ich życia. Tak więc egzegeza katolicka posługuje się, bez żadnych oporów, wszystkimi metodami badań naukowych podejściami do Biblii, które umożliwiają odkrycie sensu tekstów biblijnych w ich kontekście lingwistycznym, literackim, socjo-kulturowym, religijnym i historycznym. Naświetla te teksty również poprzez poszukiwanie ich źródeł i uwzględnianie specyficznej osobowości każdego autora (por. *Divino afflante Spiritu*, EB 557). Egzegeza katolicka ma swój niewątpliwy i czynny udział w doskonaleniu metod i w rozwoju badań naukowych.

Natomiast charakteryzuje egzegezę katolicką w sposób szczególny to, że świadomie sytuuje się w nurcie żywej tradycji Kościoła, który troszczy się przede wszystkim o to, żeby być wiernym objawieniu, przekazanemu przez Pismo św. Hermeneutyki nowożytne podkreślają, o czym już była mowa, niemożność dokonania właściwej interpretacji tekstu bez pewnych „założeń wstępnych” takiego czy innego rodzaju. Otóż egzegeza katolicka przystępując do interpretacji Pisma św. zakłada, że istnieją ścisłe związki pomiędzy nowoczesną kulturą naukową a tradycją religijną, sięgającą swymi początkami czasów Izraela i epoki pierwszych społeczności chrześcijańskich. Interpretacja proponowana przez egzegezę katolicką stanowi kontynuację tego dynamizmu interpretacyjnego, który dostrzegamy już w samej Biblii i który znajduje swój ciąg dalszy w życiu Kościoła. Czyni ona również zadość potrzebie stwarzania żywego kontaktu interpretatora z przedmiotem jego badań, kontaktu, którego zaistnienie jest jednym z warunków niezbędnych do jakichkolwiek badań egzegetycznych.

Ale we wszelkich założeniach wstępnych kryją się też pewne niebezpieczeństwa. W przypadku egzegezy katolickiej istnieje ryzyko dopatrywania się w tekstach biblijnych takiego sensu, którego one w rzeczywistości nie wyrażają, ale który jest rezultatem dopiero późniejszego rozwoju tradycji. Egzegeta powinien się mieć na baczności przed takimi

niebezpieczeństwami.

A. Interpretacja Pisma św. w tradycji biblijnej

Teksty biblijne są wyrazem tradycji religijnych, które swym istnieniem poprzedzają powstanie Biblii. Sposób, w jaki teksty biblijne wiążą się z owymi tradycjami, bywa różny w poszczególnych przypadkach a stopień kreatywności autorów natchnionych przejawia się też niejednakowo. Z upływem czasu różnorodność tradycji przekształca się coraz wyraźniej w jeden wielki nurt tradycji wspólnej. Biblia jest szczególnie wyraźnym przejawem tego procesu. To ona przyczyniała się głównie do jego zaistnienia a potem regulowała go na swój sposób.

"Interpretacja Pisma św. w tradycji biblijnej" posiada bardzo wiele różnych aspektów. Można przez to określenie rozumieć sposób, w jaki Biblia interpretuje głównie doświadczenia ludzkie a zwłaszcza szczególnie wielkie wydarzenia z dziejów Izraela albo metodę korzystania przez pisarzy natchnionych ze źródeł w postaci dokumentów pisanych lub tradycji ustnej, pochodzących niekiedy z innych religii oraz kultur i na nowo zinterpretowanych. Ponieważ jednak interesuje nas w tej chwili interpretacja Biblii, nie będziemy rozwijać wszystkich tych bardzo obszernych tematów, ale ograniczymy się do sformułowania kilku uwag, odnoszących się do interpretacji tekstów biblijnych, dającej się zaobserwować już w samej Biblii.

1. Relektury

Tym, co się przyczynia do zagwarantowania Biblii jej wewnętrznej jedności wyjątkowej w swoim rodzaju, jest fakt wykorzystywania wcześniejszych pism biblijnych w później powstałych partiach Biblii. Autorzy natchnieni czynią do tego aluzję gdy proponują „relektury”, które rozwijają pewne aspekty znaczeniowe tekstu, niekiedy wyraźnie różniące się od sensu pierwotnego albo gdy wręcz cytują wcześniejsze teksty, po to, aby pogłębić ich znaczenie albo stwierdzić ich wypełnienie się w czasie. I tak odziedziczenie ziemi obiecanej przez Boga Abrahamowi i jego potomstwu (Rdz 15, 7. 18) oznacza wejście do przybytku Bożego (Wj 15, 17), udział w odpocznieniu Boga (Ps 132, 7-8) zastrzeżony dla prawdziwie wierzących (Ps 95, 8-11; Hbr 3, 7 4, 11) i wreszcie: wejście do sanktuarium niebieskiego (Hbr 6, 12. 18-20) czyli do „dziedzictwa wiecznego” (Hbr 9, 15).

Wyrocznia proroka Natana, przyrzekającego Dawidowi „dom” czyli sukcesję dynastyczną „trwającą po wieczne czasy” (2 Sm 7, 12-16) jest cytowana wiele razy (2 Sm 23, 5; 1 Krl 2, 4; 3, 6; 1 Krn 17, 11-14), szczególnie w czasach ucisku (Ps 89, 20-38); dokonuje się przy tym wiele jej wyraźnych zmian i niejako przedłuża się ją przez dorzucanie innych wyroczni (Ps 2, 7-8; 110, 1. 4; Am 9, 11; Iz 7, 13-14; Jr 23, 5-6; itd.), w których jest zapowiadany też czasem wzrost samego królestwa Dawida (Oz 3, 5; Jr 30, 9; Ez 34, 24; 27, 24-25; por. Mk 11, 10). Obiecane królestwo przybiera coraz bardziej charakter uniwersalny (Ps 2, 8; Dn 2, 35. 44; 7, 14; por. Mt 28, 18). W jego przyjściu urzeczywistnia się powołanie człowieka (Rdz 1, 28; Ps 8, 6-9; Mdr 9, 2-3; .10, 2).

Proroctwo Jeremiasza o karze, zasłużonej przez Jerozolimę i Judę i mającej trwać 70 tygodni (Jr 25, 11-12; 29, 10), jest przypominane jako już wypełniające się w 2 Krn 25, 20-23, ale medytuje się nad tym proroctwem jeszcze długo potem widać to np. u Daniela w przeświadczeniu, że za tym Słowem Bożym ukrywają się jeszcze pewne treści, nawiązujące do sytuacji z czasów Daniela (Dn 9, 24-27).

Prawda fundamentalna o> sprawiedliwości retribucyjnej Boga, który nagradza sprawiedliwych a karze bezbożnych (Ps 1, 1-6; 112, 1-10; Kpł 26, 3-33 itp.), często nie weryfikuje się w konfrontacji z bezpośrednim doświadczeniem ludzkim. W tej sytuacji

pisarze natchnieni z całą mocą wyrażają swój sprzeciw oraz niezadowolenie (Ps 44; Jb 10, 1-7; 13, 3-28; 2324) i stopniowo próbują zgłębić tę tajemnicę (Ps 37; Jb 3842; Iz 53; Mdr 35).

2. Stosunek Starego Testamentu do Nowego

Relacje intertekstualne przybierają charakter szczególnie widoczny w Nowym Testamencie, który wręcz ugina się pod naciskiem aluzji do Starego Testamentu i wyraźnych jego cytatów. Autorzy Nowego Testamentu uznają w Starym Testamencie pełną wartość objawienia Bożego. Stwierdzają wyraźnie, że w życiu, w nauczaniu a nade wszystko w śmierci i w zmartwychwstaniu Jezusa jako źródle przebaczenia i życia wiecznego, starotestamentalne objawienie Boże znalazło swoje wypełnienie: „Chrystus umarł za nasze grzechy, zgodnie z Pismem i został pogrzebany; zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem i ukazał się...” (1 Kor 15, 3-5). Oto element centralny całego nauczania apostolskiego (1 Kor 15, 11). Jak zawsze, tak i w tym przypadku pomiędzy Pismem św. a wydarzeniami, które stanowią wypełnienie się zapowiedzi Pisma, relacje wzajemne nie mają charakteru czysto materialnej korelatywności, lecz są to raczej jakby oświetlanie się dwustronne i swoisty proces dialektyczny: stwierdza się, że Pismo św. ukazuje sens określonych wydarzeń, ale równocześnie mówi się, że te wydarzenia pozwalają odkryć sens Pisma św., co oznacza, że jesteśmy zmuszeni niejako odejść od niektórych aspektów przekazanej nam już interpretacji po to, żeby się opowiedzieć za nowym rozumieniem tekstu.

Podczas swej publicznej działalności Jezus przyjął własną postawę, odmienną od interpretacji ogólnie przyjętej w tamtych czasach, czyli tej „uczonych w Piśmie i faryzeuszy” (Mt 5, 20). Dowody na to są bardzo liczne: antytezy z Kazania na Górze (Mt 5, 21-48), absolutna niezależność Jezusa w sprawie zachowywania szabatu (Mk 2, 27-28 i paral.), sposób relatywizowania przepisów czystości rytualnej (Mk 7, 1-23 i parał.) a z drugiej strony bardzo bezwzględne wymagania w innych sprawach (Mt 10, 2-12 i parał.; 10, 17-27 i parał.) a zwłaszcza w sposobie traktowania „celników i grzeszników” (Mk 2, 15-17 i parał.). Nie były to z Jego strony jakieś kaprysy kontestatorskie, lecz przeciwnie, jak najdalej posunięta wierność wobec woli Bożej, wyrażonej w Piśmie (por. Mt 5, 17; 9, 13; Mk 7, 8-13 i parał.; 10, 5-9 i parał.).

Fakt śmierci i zmartwychwstania Jezusa doprowadził do ostatnich granic proces zapoczątkowanej już ewolucji, ale też spowodował, na innych odcinkach, absolutne zahamowanie, ukazując niekiedy nowe, nieoczekiwane horyzonty. Śmierć Mesjasza „Króla żydowskiego” (Mk 15, 26) dała początek całkiem innej, doczesnej interpretacji Psalmów królewskich i prorocत्व mesjańskich, natomiast zmartwychwstanie i wyniesienie Jezusa do chwały niebieskiej jako Syna Bożego, sprawiły, że te same teksty uzyskały niewyobrażalną przedtem pełnię swego znaczenia. Wyrażenia mające przedtem charakter hiperboli literackich, od tego momentu powinny być odczytywane dosłownie. Robią wrażenie takie, jakby były zaproponowane przez Boga dla wyrażenia chwały Jezusa Chrystusa, gdyż Jezus jest rzeczywiście „Panem” (Ps 110, 1), w najmocniejszym znaczeniu tego słowa (Dz 2, 36; Flp 2, 10-11; Hbr 1, 10-12); jest On Synem Bożym (Ps 2, 7; Mk 14, 62; Rz 1, 3-4), Bogiem z Bogiem (Ps 45, 7; Hbr 1, 8; J 1, 1; 20, 28); „Jego królowanie nie będzie mieć końca” (Łk 1, 32-33; por. 1 Krn 17, 11-14; Ps 45, 7; Hbr 1, 8) i równocześnie jest On „kapłanem na wieki” (Ps 110, 4; Hbr 5, 6-10; 7, 23-24).

Pisarze natchnieni Nowego Testamentu cały Stary Testament odczytywali na nowo w świetle wydarzeń paschalnych. Duch Święty zesłany przez Chrystusa wyniesionego do chwały (por. J 15, 26; 16, 7) odkrywał przed nimi sens duchowy Starego Testamentu. Pozwoliło im to jak nikomu przedtem potwierdzić wartości profetyczne Starego Testamentu, ale także poważnie zrelatywizować zbawcze możliwości Starego Prawa. To ostatnie stwierdzenie, spotykane już także w Ewangeliach (por. Mt 11, 11-13 i parał.; 12, 41-42 i parał.; J 4, 12-14; 5, 37; 6, 32),

jest szczególnie wyakcentowane w niektórych listach Pawła oraz w Liście do Hebrajczyków. Zarówno Paweł jak i autor Listu do Hebrajczyków wykazują, że Tora jako część autentycznego objawienia, sama w sobie zawiera zapowiedzi własnego kresu w sensie określonego systemu legislacyjnego (por. Ga 2, 14 5, 1 Rz 3, 20-21; Hbr 7, 11-19; 10, 8-9). Wniosek stąd, że poganie, przyjmujący wiarę w Chrystusa nie podlegają wszystkim przepisom ustawodawstwa biblijnego, zredukowanego od tej pory do rozmiarów zbioru praw dla jednego konkretnego narodu. Ale nadal wszyscy mają się żywić także Starym Testamentem jako Słowem Bożym, które umożliwi im łatwiejsze odkrywanie wszystkich wymiarów misterium paschalnego, będącego treścią ich codziennego życia (por. Łk 24, 25-27; 44-45; Rz 1, 1-2).

Wzajemne relacje pomiędzy Nowym a Starym Testamentem w ramach samej Biblii są więc bardzo złożone. Gdy chodzi o posługiwanie się tekstami, to autorzy natchnieni odwoływali się, rzecz jasna, do ówczesnego stanu wiedzy i stosowanych w ich czasach metod interpretacyjnych. Anachronizmem byłoby oczekiwać od nich posługiwania się nowoczesnymi metodami naukowymi. To egzegeza dzisiejsza powinna wnikać w arkana dawnej interpretacji, by móc ocenić należyte sposoby jej przeprowadzania. Z drugiej strony powinno się też pamiętać, żeby nie przypisywać wartości absolutnej ograniczonym możliwościom poznania.

Trzeba wreszcie zauważyć, że zarówno w ramach Nowego jak i już Starego Testamentu obserwuje się swoisty układ paralelny różnych perspektyw a niekiedy i pewne napięcia między nimi, jak to ma miejsce w odniesieniu do osoby Jezusa (J 8, 29; 16, 32 i Mk 15, 34), wartości prawa Mojżeszowego (Mt 5, 17-19 i Rz 6, 14) albo konieczności dobrych uczynków do osiągnięcia usprawiedliwienia (Jk 2, 24 i Rz 3, 28; Ef 2, 8-9). Jedną z cech charakterystycznych Biblii jest to, że nie przedstawia ona jakiegoś systemu ale przeciwnie, wiele w niej napięć o charakterze dynamicznym. Pisarze natchnieni przyswoili sobie mnóstwo różnych sposobów interpretowania tych samych wydarzeń lub rozwiązywania podobnych problemów. W samej Biblii znajdujemy jakby zachętę do tego, żeby unikać uproszczeń i ciasnoty umysłowej.

3. Kilka wniosków

Z tego, co zostało powiedziane dotychczas wynika, że w Biblii można znaleźć wiele wskazań i sugestii dotyczących sztuki interpretowania tekstów. Biblia jest bowiem, w gruncie rzeczy, od pierwszych jej rozdziałów sama pewną interpretacją. Teksty biblijne zostały przyjęte przez wspólnoty Starego Przymierza a w czasach apostołskich stały się wyrazem żywej wiary wyznawców Chrystusa. To właśnie według interpretacji wspólnot chrześcijańskich i w żywej łączności z nimi księgi te zostały uznane za Pismo święte (tak np. księga Pieśni nad Pieśniami jako obraz stosunku Boga do Izraela, jest przecież częścią Pisma św.). W trakcie formowania się całej Biblii, księgi, które wchodziły w jej skład, w znacznej mierze zostały na nowo przepracowane i zreinterpretowane po to, by mogły być czytane w nowych, dotąd nieznanych okolicznościach.

Sposób interpretacji tekstów, przekazany w ramach samego Pisma św., pozwala sformułować kilka następujących uwag:

Ponieważ Pismo św. powstało w wyniku porozumienia się między sobą wspólnot ludzi wierzących i ujmujących tekst Pisma św. za wyraz wiary objawionej, zatem interpretacja tekstów Pisma św. powinna stanowić dla żywej wiary wspólnot ekklezjalnych teren zgody w wielu sprawach zasadniczych.

Ponieważ wyrażanie wiary zawarte w Piśmie św. uznawanym przez wszystkich miało być ciągle ponawiane, aby odpowiadać coraz to innym sytuacjom tym się tłumaczy właśnie zjawisko „relektur” wielu tekstów biblijnych zatem interpretacja Biblii powinna posiadać

cechy działania kreatywnego, by wychodzić na przeciw nowym problemom, przy których rozwiązywaniu Biblia powinna być brana za punkt wyjścia.

Ponieważ w tekstach Pisma św. spotyka się czasem pewne między nimi niezgodności, interpretacja takich tekstów z konieczności powinna mieć charakter pluralistyczny. Żadna, jedna tylko określona interpretacja, nie jest w stanie ukazać znaczenia większej całości, będącej zazwyczaj jakby symfonią na kilka głosów. Interpretacja jakiegoś konkretnego tekstu nie powinna więc pretendować do tego, by mogła uchodzić za wyłączną.

Pismo św. pozostaje w ustawicznym dialogu ze wspólnotami ludzi wierzących: zrodziło się z ich tradycji wiary. Proces rozwoju tekstów Pisma św. dokonywał się w ścisłym związku z tymi tradycjami i przyczyniał się także do przemian owych tradycji. Wniosek stąd, że interpretacja Pisma św. dokonuje się w łonie samego Kościoła, w jego wielości, ale także w jego jedności i w tradycji wiary.

Dzięki tradycji wiary kształtowały się też środowiska życiowe, w których redagowali księgi Pisma św. jego autorzy. Owo tkwienie w środowisku obejmowało również ich uczestniczenie w życiu liturgicznym i w zewnętrznej działalności całych wspólnot, w świecie ich wartości duchowych, w ich kulturze a także we wszystkich kolejach ich historycznego przeznaczenia. Interpretacja Pisma św. domaga się więc też udziału egzegetów w pełni życia i wiary wspólnot współczesnych sobie wiernych.

Dialog z Pismem św. jako taki czyli zakładający wiarę własną oraz wiarę ludzi z minionych epok wiąże się więc w sposób konieczny z wprowadzeniem do dialogu obecnego pokolenia.

Pociąga to za sobą troskę o zachowanie ciągłości, ale także potrzebę stwierdzenia różnic.

Wniosek stąd, że interpretacja Pisma św. stwarza konieczność weryfikacji i dokonywania wyborów. Pozostaje ona w łączności z wcześniejszymi tradycjami egzegetycznymi, które respektuje i często z nich korzysta, ale z drugiej strony, w trosce o postęp nauki, nie wiąże się z nimi niewolniczo.

B. Interpretacja Pisma św. w tradycji Kościoła

Kościół, jako lud Boży, jest świadom tego, że korzysta z pomocy Ducha świętego w rozumieniu samego siebie i przy interpretacji Pisma św. Pierwsi uczniowie Jezusa wiedzieli, że nie byli w stanie ogarnąć wprost wszystkich aspektów całej pełni znaczeniowej Pisma św., które było im przekazane. Ale choćby w oparciu o własne doświadczenie, trwając we wspólnocie ludzi wierzących, mieli okazję stwierdzić, że pogłębia się i stopniowo rozwija ich rozumienie prawd objawionych. Widzieli w tym wyraźnie wpływ i działanie „Ducha prawdy”, którego Chrystus obiecał im zesłać po to, by doprowadzić ich do pełni prawdy (J 16, 12-13).

W ten sposób też cały Kościół zmierza własną drogą, podtrzymywany nieustannie obietnicą Chrystusa: „A Pocieszyciel, Duch święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem (J 14, 26).

1. Formowanie się kanonu Pisma św.

Kierowany Duchem Świętym, i korzystając ze światła żywej tradycji. Kościół określił, które to z dawnych pism należało uważać za Pismo św. „powstałe pod natchnieniem Ducha Świętego, Boga mające za autora i jako takie przekazane Kościołowi” (Dei Verbum, 11), a „zawierające prawdę, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo św. utrwalona dla naszego zbawienia” (tamże).

Określenie kanonu Pisma św. było w rzeczywistości zakończeniem długiego procesu.

Wspólnoty Starego Przymierza (od poszczególnych grup w rodzaju szkół gromadzących się wokół proroków albo środowisk kapłańskich poczynając a na zgromadzeniu całego ludu

kończąc) uważały, że w wielu tekstach zawiera się Słowo Boże, które ożywiało ich wiarę i kierowało całym ich życiem. Otrzymały te teksty jako dziedzictwo, którego należało strzec i przekazywać je Następnyemu pokoleniom. W ten sposób teksty owe przestały być zwykłym wyrazem indywidualnych inspiracji poszczególnych autorów, stając się własnością wspólną całego ludu Bożego. Nowy Testament potwierdza swój szacunek dla tych świętych tekstów, które otrzymał jako cenny spadek, przekazany mu przez lud Starego Prawa. Uznał je za „Pisma święte” (Rz 1, 2), „natchnione przez Boga” (2 Tm 3, 16; por. 2 P 1, 20-21), za księgi „których nie można odrzucić” (J 10, 35).

Do tekstów, które tworzą „Stary Testament” (por. 2 Kor 3, 14), Kościół dołączył pisma, w których dostrzegł, z jednej strony, autentyczne świadectwo pochodzące od samych apostołów (por. Łk 1, 2; 1 J 1, 1-3) i niejako ubezpieczone przez Ducha Świętego (por. 1 P 1, 12), a mówiące o tym wszystkim „czego Jezus nauczał od początku” (Dz 1, 1) a z drugiej strony widział w nich pouczenia przekazane przez samych apostołów oraz innych uczniów, mające na celu tworzenie nowej wspólnoty wiernych. Ten podwójny zbiór pism otrzymał z czasem nazwę „Nowy Testament”.

W przedstawionym tutaj procesie, różne czynniki odgrywały pewną rolę: przeświadczenie co do tego, że Jezus a z Nim również apostołowie uznali Stary Testament za Pismo natchnione i że tajemnica paschalna Jezusa stanowiła wypełnienie się Starego Testamentu; nie mniej mocne przekonanie, że Pisma Nowego Testamentu są wyrazem autentycznym nauczania apostoelskiego (co nie koniecznie oznacza, że wszystkie zostały zredagowane przez samych apostołów); stwierdzenie zgodności tych pism z normami wiary i ich zastosowaniem w liturgii chrześcijańskiej; wreszcie doświadczenie własne, że pisma te pokrywają się co do treści z życiem wspólnot eklezjalnych i są w stanie podtrzymywać życie owych społeczności. Ustalając kanon ksiąg Pisma św. Kościół określił przez to także swoją własną tożsamość. Od tego czasu Pismo św. staje się jakby zwierciadłem, w którym Kościół może ciągle na nowo oglądać odbicie swojej tożsamości i weryfikować, z pokolenia na pokolenie, sposób, w jaki reaguje nieustannie na ewangelię, której powinien być, zawsze gotowym do działania przekazicielem (por. Dei Verbum, 7). To właśnie sprawia, że pisma kanoniczne przybierają wartość zbawczą i teologiczną, różniące je całkowicie od innych tekstów starożytnych, które mogą, co prawda, rzucać wiele światła na początki wiary, to jednak nigdy nie mogą zastąpić powagi pism uważanych za kanoniczne czyli absolutnie zasadnicze dla zrozumienia istoty wiary chrześcijańskiej.

2. Egzegeza patrystyczna

Od czasów najdawniejszych było wiadomo, że ten sam Duch Święty, który skłonił pisarzy natchnionych Nowego Testamentu do utrwalenia na piśmie orędzia zbawienia (Dei Verbum, 7; 18), zapewnia również ciągłą asystencję przy interpretacji pism natchnionych (por. Ireneusz, Adv. Haer. 3. 24. 1; por. 3. 1. 1; 4. 33. 8; Orygenes, De Princ, 2. 7. 2; Tertulian, De Praescr, 22).

Ojcowie Kościoła, którzy odegrali bardzo szczególną rolę w procesie formowania się kanonu Pisma św., wnieśli nie mniej do dzieła tworzenia żywej tradycji, która towarzyszy nieustannie samemu czytaniu oraz interpretacji tekstów, uznanych przez Kościół za Pismo św. i owym czytaniem oraz interpretacją kieruje (por. Providentissimus Deus, EB 110-111; Divino afflante Spiritu, 28-30, EB 554; Dei Verbum, 23; PCB, Inst. de Evang, histor., 1). W nurcie wielkiej tradycji szczególny wkład egzegezy patrystycznej polega na tym, że egzegeza owa wydobyla z ksiąg Pisma św. główne orientacje myślowe, które zadecydowały o kształcie doktrynalnym tradycji Kościoła i że była źródłem wskazań teologicznych, formujących i podtrzymujących duchowo społeczności wiernych.

Czytanie oraz interpretacja Pisma św. zajmują u Ojców Kościoła miejsce pierwszoplanowe. Świadczą o tym przede wszystkim dzieła traktujące wprost o sposobach rozumienia Pisma św., to znaczy zbiory homilii i komentarzy, ale także różne pisma polemiczne i teologiczne, w których odwoływanie się do Biblii jest głównym argumentem.

Miejszem naturalnym czytania Pisma św. jest zazwyczaj Kościół. Dlatego właśnie patrystyczna interpretacja Pisma św. ma zawsze charakter teologiczny, pastoralny i teologalny, służąc dobru zarówno całych społeczności jak i poszczególnych wiernych. Ojcowie Kościoła uważają Biblię przede wszystkim za Księgę Bożą, dzieło jedyne w swoim rodzaju, dzieło niezwykłego Autora. Ale mimo to roli pisarzy natchnionych nie sprowadzają do działania biernych narzędzi i potrafią dostrzegać w takiej czy innej księdze wziętej oddzielnie jej szczególne cele. Lecz ich sposób podejścia do Biblii przywiązuje bardzo niewielką wagę do sprawy historycznego rozwoju objawienia. Wielu Ojców Kościoła uważa, że autorem Starego Testamentu jest Logos, Słowo Boże; wielu też sądzi, że całe Pismo św. zawiera treści głównie chrystologiczne.

Wyjawszy kilku egzegetów ze Szkoły Antiocheńskiej (zwłaszcza Teodora z Mopswestii), Ojcowie Kościoła uważają, że poszczególne zdania wyrwane z kontekstu można traktować jako wyraz prawd objawionych przez Boga. W pismach polemicznych skierowanych przeciwko Żydom a także w dyskusjach dogmatycznych z innymi teologami, bez wahania odwołują się do takiej właśnie interpretacji Biblii.

Zatroskani przede wszystkim o to, aby żyć Biblią we wspólnocie ze swymi braćmi, Ojcowie Kościoła bardzo często ograniczają się do cytowania tekstów biblijnych, szczególnie znanych w ich środowisku. Orygenes, interesując się w sposób metodyczny Biblią hebrajską, myślał przede wszystkim o tym, by znaleźć odpowiednie argumenty w polemikach z Żydami; dlatego sięgał po teksty przez nich także uznawane. Św. Hieronim, wychwalając tzw. *hebraica veritas*, uważał ją jednak za zjawisko marginalne.

Stosunkowo często Ojcowie Kościoła posługiwali się metodą alegorycznej interpretacji Biblii głównie w tym celu, żeby uniknąć niebezpieczeństwa zgorszenia, jakie widzieli zarówno chrześcijanie jak i pogańscy przeciwnicy chrześcijaństwa w lekturze niektórych tekstów biblijnych. Ale literalność i historyczność tekstów jest eliminowana bardzo rzadko.

Odwoływanie się Ojców Kościoła do alegorii to na ogół coś więcej niż chęć przyswojenia sobie metody alegorycznej, znanej z pism pogańskich.

Skłonność do posługiwania się alegorią ma swoje źródło także w przekonaniu, że Biblia jako księga Boża, została przekazana przez Boga Jego ludowi, to znaczy Kościołowi. Wobec tego nic z tej księgi nie może pozostać nie wykorzystane i jakby definitywnie pozbawione znaczenia. Skierowane przez Boga do ludu chrześcijańskiego orędzie powinno być zawsze aktualne. W swoich wyjaśnieniach Biblii Ojcowie Kościoła łączą ze sobą i krzyżują na różne sposoby interpretacje nie dające się już wyodrębnić; typologiczne z alegorycznymi, czyniąc to zawsze w celach duszpastersko-wychowawczych. Wszystko co zostało napisane, zostało napisane dla naszego pouczenia (por. I Kor 10, 11).

Przeświadczeni, że chodzi o księgę autorstwa samego Boga a więc nie dającą się zgłębić w swej treści, Ojcowie Kościoła przypuszczali, że wolno im było taki czy inny fragment Pisma św. interpretować według określonych schematów alegorycznych, ale godzili się też i na to, aby każdy pozostawał wolny w doborze metody interpretacyjnej, byleby tylko uszanował analogię wiary.

Alegoryczna interpretacja Pisma św., tak charakterystyczna dla egzegezy patrystycznej, ryzykuje tym, że człowieka dzisiejszego może wprowadzić w pewną dezorientację, ale doświadczenia Kościoła, wyrażane właśnie i przez tę egzegezę, przynoszą zawsze niewątpliwe korzyści (por. *Divino afflante Spiritu*, 313; *Dei Verbum*, 23). Teologicznego odczytywania Biblii Ojcowie Kościoła uczyli się w nurcie

żywej tradycji, przesycionej duchem autentycznego chrześcijaństwa.

3. Udział poszczególnych członków Kościoła w interpretacji Pisma św.

Pismo św., ponieważ zostało przekazane Kościołowi, jest skarbem stanowiącym własność całej wspólnoty wiernych. „Święta Tradycja i Pismo św. stanowią jeden święty depozyt Słowa Bożego, powierzonego Kościołowi. Na nim polegając, cały lud święty zjednoczony ze swoimi Pasterzami, trwa stale w nauce Apostołów, we wspólnocie braterskiej...” (Dei Verbum, 10; por. także 22). To prawda, że zbliżenie się wiernych do tekstów Pisma św. było w pewnych epokach bardziej widoczne, kiedy indziej zaś nie bardzo dawało znać o sobie. Ale Pismo św. wysuwało się zdecydowanie na plan pierwszy we wszystkich najważniejszych momentach odnowy życia w Kościele, poczynając od ruchów monastycznych pierwszych wieków aż do epoki naszej, po Drugim Soborze Watykańskim.

Właśnie Sobór ten uczy, że wszyscy ochrzczeni, ilekroć, ożywiani wiarą w Chrystusa, uczestniczą w sprawowaniu Eucharystii, tym samym uznają obecność Chrystusa także w Jego Słowie, „albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo św., wówczas On sam mówi” (Sacrosanctum Concilium, 7). Podczas czytania Słowa Bożego daje o sobie znać specyficzny „zmysł wiary” (sensus fidei) całego ludu (Bożego)... Dzięki owemu zmysłowi wiary, wzbudzonemu i podtrzymywanemu przez Ducha prawdy, Lud Boży, pod przewodnictwem świętego urzędu nauczycielskiego, za którym wiernie idąc, już nie ludzkie lecz prawdziwie Boże przyjmuje słowo (por. I Tes 2, 13), niezachwianie trwa przy wierze raz podanej świętym (por. Jud 3), wnika w nią głębiej z pomocą słusznego osądu i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu (Lumen gentium, 12).

Tak więc wszyscy członkowie Kościoła mają swój udział w interpretacji Pisma św. W wypełnianiu swej posługi pasterskiej, biskupi jako następcy apostołów, są pierwszymi świadkami i gwarantami żywej tradycji, według której każda epoka interpretuje Pismo św. „Oświeceni Duchem prawdy wiernie ją w swoim nauczaniu zachowywali, wyjaśniali i rozpowszechniali” (Dei Verbum, 9; por. Lumen Gentium, 25). Kapłani, jako współpracownicy biskupów, są zobowiązani przede wszystkim głosić Słowo Boże (Presbyterorum Ordinis, 4). Są oni obdarzeni specjalnym charyzmatem wyjaśnienia Pisma św., gdy przekazując ludziom nie swoje własne pomysły, ale Słowo Boże, konfrontują prawdy wieczne ewangelii z okolicznościami codziennego życia (tamże). To właśnie do kapłanów i diakonów należy, zwłaszcza gdy sprawują sakramenty święte, ukazywać jedność, jaką tworzą w posłudze Kościoła: Słowo Boże i sakramenty.

Występując w roli przewodniczących wspólnoty eucharystycznej i nauczycieli wiary, ministrowie Słowa, mają za zadanie i to pierwszoplanowe nie tylko po prostu nauczać, ale także pomagać wiernym wsłuchiwać się w Słowo Boże i medytować nad tym, co Bóg mówi do ich serc kiedy słuchają i rozważają czytane im Pismo św. W ten sposób cała społeczność jakiegoś Kościoła lokalnego, na wzór dawnego Izraela jako ludu Bożego (Wj 19, 5-6), staje się wspólnotą świadomą tego, że Bóg do niej mówi (por. J 6, 4-5); garnie się do słuchania Słowa Bożego z prawdziwą wiarą, miłością i gotowością wprowadzenia tego Słowa w życie (Pwt 6, 4-6). Wspólnoty, które potrafią autentycznie słuchać, stają się dla swojego otoczenia, ogromnie żywymi ośrodkami ewangelizacji i dialogu, a także czynnikami powodującymi przemiany socjalne zawsze jednak pod warunkiem, że będą pozostawać zjednoczeni w wierze i miłości i trwać w łączności z Kościołem. (Evangelii Nuntiandi, 57-58; CDF, Instrukcja o wolności chrześcijańskiej i o wyzwoleniu, 69-70).

Duch jest dany, rzecz jasna, również poszczególnym chrześcijanom, tak, że ich serca również „mogą w nich płonąć” (por. Łk 24, 32), kiedy się modlą albo uprawiają modlitewną lekturę Biblii w warunkach ich osobistego życia. To dlatego Sobór Wat. II domaga się tak usilnie, żeby wszelkimi sposobami zapewnić wiernym dostęp do Pisma św. (Dei Verbum, 22, 25). Trzeba też zaznaczyć, że ten rodzaj czytania Pisma św. nie jest tak całkiem prywatny, bo wierni czytają i interpretują Biblię „w wierze Kościoła powszechnego” oraz przysparzają przez swą lekturę owoców zbawiennych całej wspólnotie i ubogacają w ten sposób jej wiarę.

Cała tradycja biblijna, a szczególnie wyraźnie Jezus w swym nauczaniu przekazany przez ewangelię, za specjalnie uprzywilejowanych słuchaczy Słowa Bożego uważa małych w oczach świata. Jezus oświadczył, że sprawy zakryte przed uczonymi i mędrkami zostały objawione prostaczkom (Mt 11, 25; Łk 10, 21) i że Królestwo Boże należy do tych, którzy stali się jak dzieci (Mk 10, 14 i paral.). Jakby nawiązując do tego Jezus powiedział: „Błogosławieni jesteście wy, ubodzy, albowiem do was należy Królestwo Boże” (Łk 6, 20; por. Mt 5, 3). Wśród oznak zbliżania się czasów mesjańskich znajduje się także głoszenie dobrej nowiny ubogim (Łk 4, 18; 7, 22; Mt 11, 5; por. CDF, Instrukcja o wolności chrześcijańskiej i o wyzwoleniu, 47-48). Ci, którzy w swej bezradności, przy całkowitym braku zasobów materialnych, są niejako zmuszeni jedyną nadzieję pokładać w Bogu i w Jego sprawiedliwości, posiadają szczególną zdolność słuchania oraz interpretowania Słowa Bożego, które powinno też być brane pod uwagę przez całą wspólnotę eklezyjalną, skłaniając ją do określonych reakcji o charakterze społecznym. Uznając różnorodność darów a zwłaszcza daru nauczania i urzędów przekazanych przez Ducha Świętego dla wspólnego dobra, Kościół szczególnie sobie ceni tych, którzy posiadają dar budowania Ciała Chrystusa przez ich kompetencje w zakresie interpretacji Pisma św. (Divino afflante Spiritu, 46-48, EB 564-565; Dei Verbum, 23; PCB, Instrukcja o historyczności Ewangelii, Introd.). Choć w przeszłości praca ich nie zawsze spotykała się z takim uznaniem jak dzisiaj, uczeni egzegeci, ofiarujący swoją wiedzę na usługi Kościołowi, znajdują się w tym samym nurcie bogatej tradycji, która sięga swymi początkami pierwszych wieków żeby tu wspomnieć tylko Orygenes i Hieronima i poprzez Ojca Lagrange'a oraz innych rozciąga się aż do naszych czasów.

2005-05-10

INTERPRETACJA PISMA ŚWIĘTEGO W KOŚCIELE PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA

III. WYMIARY SPECYFICZNE KATOLICKIEJ INTERPRETACJI PISMA ŚWIĘTEGO

Zwłaszcza wysiłki w celu dotarcia do sensu dosłownego Biblii, sprawa tak dziś aktualna, domagają się ścisłej współpracy ze sobą znawców języków starożytnych, historyków kultury, krytyków tekstu, ekspertów w przeprowadzaniu analiz form literackich i tych, którzy potrafią posługiwać się metodami krytyki naukowej. Oprócz tej okazywanej przez uczonych egzegetów troski o tekst Pisma św., rozpatrywany w jego oryginalnym kontekście historycznym Kościół liczy również na egzegetów, ożywionych tym samym Duchem świętym, od którego pochodzi natchnienie Pisma św., gdy zabiega o to, „by istnieli zawsze w dostatecznej liczbie słudzy Słowa Bożego, tak iż by lud Boży mógł posiadać pod dostatkiem strawy duchowej, dobywanej z Pisma św.” (Divino afflante Spiritu, 24, 53-55; EB 551. 567; Dei Verbum, 23; Paweł VI, Sedula cura (1971). Powodem do zadowolenia jest wzrastająca w naszych czasach liczba kobiet, zajmujących się egzegezą. Zawdzięczamy im przy interpretacji Pisma św. nowe, bardzo interesujące spojrzenie na Biblię oraz wydobyte na światło dzienne zapomnianych już aspektów jej rozumienia.

Choć ta prawda, o czym mówiliśmy przed chwilą, że Pismo św. stanowi dobro całego Kościoła tworząc tak zwane „dziedzictwo wiary”, „przechowywane, wyznawane i wprowadzone w życie wspólnym wysiłkiem wszystkich”, Pasterzy i zwykłych wiernych, prawdą jest jednak również to, że „zadanie autentycznej interpretacji Słowa Bożego, spisane czy przekazane przez tradycję, powierzone zostało samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa” (Dei Verbum, 10). Tak więc to Urząd Nauczycielski Kościoła ma ostatecznie zagwarantować autentyczność rozumienia Pisma św. i wskazywać w razie potrzeby na to, że jakaś konkretna interpretacja jest nie do pogodzenia z autentyczną ewangelią. Rozlicza się on niejako z wykonania swego zadania wewnątrz koinonii całego ciała, wyrażając urzędowo wiarę Kościoła po to, aby służyć Kościołowi. W tym celu zasięga on też rady teologów, egzegetów oraz innych ekspertów, respektując ich pełnoprawną wolność i utrzymując z nimi łączność wzajemną we wspólnej trosce o to, by „lud Boży trwał w prawdzie, która wyzwala” (CDF, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele, 21).

C. Zadania egzegety

Zadanie egzegety katolickiego posiada kilka aspektów. Jest to przede wszystkim zadanie całego Kościoła, gdyż polega ono na studium i wyjaśnianiu Pisma św. tak, by ukazać całą jego pełnię dla dobra pasterzy i wiernych. Jest to jednak równocześnie zadanie naukowe, dzięki któremu egzegeta katolicki wchodzi w różne relacje ze swymi kolegami niekatolikami a także z wielu dyscyplinami naukowymi. Wreszcie zadanie to zakłada konieczność prowadzenia pracy badawczej i nauczania. Jedno i drugie zajęcie znajduje normalnie swoje ukoronowanie w publikacjach.

1. Orientacje zasadnicze

Przystępując do wypełnienia swoich zadań, egzegeta katolicki powinien mieć na uwadze charakter historyczny objawienia biblijnego. Obydwa Testamenty wyrażają bowiem, przy użyciu ludzkiego języka, noszącego znamiona swojego czasu, objawienie historyczne, w ramach którego Bóg ukazał ludziom Siebie samego i swoje zbawcze plany. Zgodnie z tym egzegeta ma się posługiwać w swej pracy metodą historyczno-krytyczną. Ale nie może nadawać tej metodzie charakteru ekskluzywnego. Wszystkie metody przydatne do badania tekstu mogą się okazać pożyteczne w egzegezie biblijnej.

Przy samej interpretacji Pisma św. egzegeta katolicki nigdy nie powinni zapominać o tym, że wyrażenie Słowa Bożego. Ich zadanie nie ogranicza się do odwołania się do tekstu, na

2. Badania naukowe

Zadania egzegety są zbyt rozległe, by mogły być właściwie realizowane przez poszczególnych uczonych pojedynczo. Powstaje konieczność podziału prac, zwłaszcza badawczych, domagających się współdziałania specjalistów z różnych dziedzin. Uciążliwości, wynikające z potrzeby bycia specjalistą w różnych dyscyplinach, są do uniknięcia dzięki współpracy interdyscyplinarnej.

Bardzo ważne dla dobra Kościoła i dla oddziaływania we współczesnym świecie jest to, żeby dostateczna ilość uczonych odpowiednio uformowanych, poświęciła się badaniom w ramach różnych działów wiedzy egzegetycznej. Z troskami przede wszystkim o zaspokajanie bardziej bezpośrednich potrzeb duszpasterskich, biskupi i przełożeni zakonni ulegają często pokusie niebrania w pełni na serio ciężącej na nich odpowiedzialności za wychodzenie na przeciw tej bardzo fundamentalnej sprawie. Tymczasem niedostatki w tym względzie narażają Kościół na poważne szkody, gdyż zarówno pasterze jak wierni mogą być skazani na wątpliwą łaskę wiedzy egzegetycznej obcej Kościołowi, pozbawionej jakichkolwiek związków z życiem wiarą. Stwierdzając, że „studium Pisma św.” powinno być „jakby duszą całej teologii” (Dei Verbum, 24), Sobór Wat. II wskazał na niezwykle doniosłość badań egzegetycznych. Tym samym, w sposób pośredni, przypomniał egzegetom katolickim, że ich badania powinny pozostawać w ścisłym związku z teologią, a oni sami mają dawać dowody, że są tego świadomi.

3. Nauczanie

Deklaracja Soborowa podkreśla również fundamentalne znaczenie nauczania egzegezy Pisma św. na fakultetach teologicznych, w seminariach duchownych i w scholastykatakach zakonnych. To oczywiste, że poziom nauczania w każdej z tych instytucji nie będzie taki sam. Jest wskazane, żeby to nauczanie było prowadzone zarówno przez mężczyzn jak i przez kobiety. Bardziej specjalistyczne na fakultetach teologicznych, nauczanie owo będzie przybierać charakter coraz bardziej pastoralny w seminariach, zawsze jednak powinno się odznaczać poważnym podejściem intelektualnym do Pisma św. W przeciwnym przypadku będzie wyrazem braku szacunku dla Słowa Bożego.

Profesorowie egzegezy Pisma św. winni dzielić wspólne ze studentami umiłowanie Słowa Bożego. Powinni pokazywać studentom, jak bardzo Biblia zasługuje na to, by podchodzić do niej w sposób staranny i obiektywny, gdyż tylko w ten sposób można dostrzec jej wartości literackie i historyczne, socjalne i teologiczne. Nauczający nie mogą poprzestawać na przekazaniu do biernego zanotowania pewnej porcji wiadomości, ale mają obowiązek wprowadzić słuchaczy w sztukę posługiwania się metodami egzegetycznymi, wyjaśniając im naturę takich działań, które umożliwiają zdobywanie się na osobiste oceny. Mając na względzie ograniczoną ilość czasu, byłoby dobrze, żeby nauczający stosował na zmianę dwie metody nauczania: niech stara się, z jednej strony, w formie pewnej syntezy, dokonać zwięzłego wprowadzenia do wszystkich ksiąg Pisma św. nie pomijając żadnej ważniejszej części zarówno Starego jak i Nowego Testamentu, a z drugiej strony zaś niech usiłuje poddać analizie bardziej pogłębionej kilka wybranych tekstów tak, by analizy te stanowiły wprowadzenie do osobistego uprawiania egzegezy. W obydwu przypadkach należy czuwać nad tym, żeby nie popadać w przesadę, to znaczy nie ograniczać się do komentarza duchowego pozbawionego bazy historyczno-krytycznej, ani też nie uprawiać tylko egzegezy historyczno-krytycznej, wypranej z wszelkich treści duchowych (por. *Divino afflante Spiritu*, EB 551-552; PCB, *De Sacra Scriptura recte docenda*, EB 598). Nauczanie egzegezy powinno ukazywać zakorzenienie tekstów biblijnych w historii, ale równocześnie specyficzny dla nich charakter osobistego Słowa Ojca Niebieskiego, który zwraca się z miłością do swych dzieci

(por. Dei Verbum, 21). Nauczani powinni też dostrzec nieodzowne znaczenie Pisma św. dla posługi duszpasterskiej (por. 2 Tm 3, 16).

4. Publikacje

Publikacje, będąc owocem badań naukowych i uzupełnieniem nauczania, stanowią czynnik bardzo doniosłej wagi dla postępu i upowszechniania egzegezy. W czasach dzisiejszych publikacji dokonuje się nie tylko przez drukowanie określonych tekstów, lecz także za pomocą innych środków, szybszych i posiadających większy zasięg (radio, telewizja, techniki elektroniczne). Wypada też pomyśleć o zdobyciu sztuki posługiwania się nimi.

Publikacje o charakterze ściśle naukowym są głównym narzędziem dialogu, dyskusji i współpracy naukowców ze sobą. Dzięki tego rodzaju publikacjom egzegeza katolicka może pozostawać w ustawicznym i obustronnym kontakcie z innymi ośrodkami badań egzegetycznych i ze światem nauki w ogóle.

Należy też wspomnieć o innych, oddających bardzo wielkie usługi publikacjach, takich mianowicie, które dostosowują się do możliwości odbiorczych różnych kategorii czytelników od tych z wyższym wykształceniem aż po dzieci uczące się katechizmu; poprzez grupy biblijne, ruchy apostołskie i zgromadzenia zakonne. Egzegeci obdarzeni talentem popularyzatorskim spełniają rolę niesłychanie pożyteczną, pięknie owocującą, niezbędną w swych skutkach do tego, żeby studia egzegetyczne mogły promieniować na całe życie. I na tym odcinku odczuwa się szczególną potrzebę wprowadzenia w życie orędzia biblijnego. Zakłada to konieczność wzięcia pod uwagę przez egzegetów zupełnie uzasadnionych wymagań osób z wyższym wykształceniem; powinno się też próbować wyczuć, co w mniemaniu tych ludzi może uchodzić w Piśmie św. za szczegóły będące uwarunkowaniem dawnych epok, co należy potraktować jako wyraz języka mitologicznego i co wreszcie trzeba uznać za treści właściwe, historyczne i natchnione Biblii. Teksty biblijne nie zostały przecież zredegagowane w języku nowożytnym ani w stylu charakterystycznym dla XX wieku. Formy wyrazu, gatunki literackie, które spotykamy w tekstach biblijnych, hebrajskich, aramejskich czy greckich, trzeba uczynić dostępnymi dla mężczyzn i kobiet naszych czasów, jeśli chcemy, żeby nie przestali oni interesować się Biblią albo nie zaczęli jej interpretować w sposób zbyt uproszczony, to znaczy literalistyczny albo fantazjujący.

Wypełniając swoje różne zadania, egzegeta katolicki w gruncie rzeczy jedno powinien mieć ciągle na uwadze: żeby służył Słowu Bożemu. Ambicją jego nie powinno być zastępowanie tekstów biblijnych rezultatami swoich własnych badań zarówno gdy chodzi o odtwarzanie dawnych dokumentów, wykorzystywanych przez autorów natchnionych, jak też w przypadku nowoczesnego prezentowania najnowszych osiągnięć wiedzy egzegetycznej. Pragnieniem każdego egzegety katolickiego powinno być przedstawianie, w sposób możliwie jak najbardziej przystępny, samych tekstów biblijnych, przy dołożeniu wszelkich starań o to, by spotykały się z przyjęciem i zrozumieniem jako historycznie niewątpliwe a duchowo głębokie.

D. Stosunek egzegezy do innych dyscyplin teologicznych

Będą także dyscypliną teologiczną czyli "fides quaerens intellectum", egzegeza Pisma św. wchodzi w bezpośrednie i złożone relacje z innymi dyscyplinami teologicznymi. To prawda, że teologia systematyczna wywiera określony wpływ na formułowanie założeń wstępnych, w oparciu o które egzegeza przystępuje do interpretacji tekstów biblijnych. Ale ze swej strony egzegeza właśnie dostarcza innym dyscyplinom teologicznym danych, które mają dla nich znaczenie fundamentalne. Dochodzi więc do dialogu pomiędzy egzegezą oraz innymi dyscyplinami teologicznymi, przy zachowaniu wzajemnego poszanowania dla ich odrębności.

1. Teologia a założenia wstępne w podejściu do tekstów biblijnych

Przystępując do interpretacji tekstów biblijnych, egzegeta odwołuje się do pewnych wcześniej już sformułowanych założeń. Dla egzegety katolickiego najważniejszym założeniem jest wynikające z wiary przekonanie, że Pismo św. jest natchnione przez Boga i powierzone Kościołowi po to, by przy jego pomocy była ożywiana wiara i kształtowane codziennie życie chrześcijan. Ta prawda wiary nie dociera do egzegety w stanie surowym, lecz w postaci już przepracowanej przez refleksję teologiczną w społeczności eklezjalnej. Tak więc egzegeta w swych badaniach naukowych powinien się opierać na refleksjach, jakie czynią dogmatycy nad natchnieniem Pisma św. w życiu Kościoła.

I odwrotnie: praca egzegetów nad tekstem natchnionym dostarcza im doświadczeń, które powinni brać pod uwagę dogmatycy, aby lepiej zrozumieć teologię natchnienia biblijnego oraz zasad eklezjalnej interpretacji Biblii. Egzegeza pomaga wypracować bardziej żywe i znacznie dokładniejsze wyczuwanie charakteru historycznego objawienia biblijnego. To właśnie egzegeza wykazuje, że proces natchnienia posiada znamiona działania historycznego i to nie tylko dlatego, że dokonywał się w konkretnych dziejach Izraela oraz pierwotnego Kościoła, ale także dlatego, że urzeczywistniał się za pośrednictwem ludzi, noszących na sobie ślady swojej epoki i odgrywających, za sprawą Ducha świętego, czynną rolę w życiu ludu Bożego.

Zresztą prawda teologiczna o ścisłych związkach pomiędzy Pismem św. a tradycją Kościoła znajduje swoje i potwierdzenie i uściślenie w rozwoju studiów egzegetycznych, które doprowadziły egzegetów do zwrócenia szczególniejszej uwagi na rolę, jaką środowisko życiowe (*Sitz im Leben*) odgrywa w procesie kształtowania tekstu, który w danym środowisku powstaje.

2. Egzegeza a teologia dogmatyczna

Nie będąc, co prawda, jedynym *locus theologicus* dyscyplin teologicznych, Pismo św. stanowi jednak ich bazę szczególnie uprzywilejowaną. Żeby móc interpretować Pismo św. w sposób właściwy i dokładnie, teologowie odczuwają potrzebę wsparcia przez egzegetów. Ze swej strony zaś egzegeci tak powinni orientować swoje badania, żeby „Pismo św.” rzeczywiście mogło być jakby „duszą całej teologii” (*Dei Verbum*, 24). Aby ten cel osiągnąć, trzeba z całą starannością ukazywać treści religijne tekstów biblijnych.

Egzegeci powinni też pomagać dogmatykom unikać dwu skrajności. Z jednej strony dualizmu, który całkowicie oddziela prawdy dogmatyczne od ich wyrazu językowego, jakby pozbawionego wszelkiego znaczenia z drugiej zaś fundamentalizmu, który, nie odróżniając tego co ludzkie od tego co Boskie, za prawdę objawioną uważa także czysto ludzkie elementy samego sposobu wyrażania prawd objawionych.

W celu uniknięcia tych skrajności, trzeba umieć tak rozróżniać, by równocześnie nie rozdzielać, akceptując przy tym zjawisko pewnych ciągle trwających napięć. Słowo Boże zostało wyrażone w dziełach stworzonych przez ludzi. Myśli i słowa pochodzą równocześnie od Boga i od człowieka i w ten sposób wszystko w Biblii pochodzi równocześnie od Boga i od pisarza natchnionego. Nie oznacza to jednak, że z woli samego Boga, uwarunkowanie historyczne orędzia Bożego posiada charakter absolutny. Orędzie owo daje się zinterpretować i niejako zaktualizować, to znaczy, uwolnić przynajmniej częściowo od historycznych uwarunkowań z przeszłości po to, by przenieść je w dzisiejsze uwarunkowania historyczne. Egzegeza stwarza podstawy dla tych operacji, które prowadzi dalej dogmatyka, biorąc pod uwagę także inne *loci theologici*, przyczyniające się do rozwoju dogmatów.

3. Egzegeza a teologia moralna

Spostrzeżenia podobne nasuwają się w związku z relacjami, jakie zachodzą pomiędzy egzegezą a teologią moralną. Z opisami przebiegu historii zbawienia Biblia łączy ściśle liczne pouczenia, mające kształtować codzienne życie chrześcijanina: nakazy, zakazy, przepisy prawne, zachęty, ostrzeżenia prorockie, rady mędrców. Jednym z zadań egzegety jest uściślić przynajmniej do pewnego stopnia pouczenia zawarte w tym obfitym materiale i przygotować pracę moralistyczną.

Zadanie to wcale nie jest takie proste, bo w tekstach biblijnych nie zawsze są dokładnie odróżniane przykazania moralne o charakterze powszechnym od przepisów dotyczących czystości rytualnej i różnych bardziej szczegółowych wskazań prawnych. Wszystko jest potraktowane jakby na jednej płaszczyźnie. Ponadto Biblia odzwierciedla dość długi proces ewolucji norm moralnych, proces znajdujący swój kres w Nowym Testamencie.

Nie wystarczy więc zająć określone stanowisko w sprawach moralnych, choćby ono miało swoje uzasadnienie w Starym Testamencie (np. dopuszczalność niewolnictwa lub rozwodów, albo praktyka całkowitej eksterminacji wroga po odniesieniu nad nim zwycięstwa) i domagać się, żeby było respektowane jako norma w ogóle. Trzeba tu koniecznie wprowadzić rozróżnienia, które pozwolą brać pod uwagę niezbędny rozwój świadomości moralnej. Pisma Starego Testamentu zawierają elementy „nie doskonałe i przemijające” (Dei Verbum, 15), a prawa Boskiej pedagogii nie eliminowały ich tak od razu. W swej warstwie moralnej Nowy Testament też nie jest łatwy do zinterpretowania. Jest w nim bowiem wiele wyrażeń obrazowych albo paradoksalnych albo wręcz prowokujących, zaś stosunek chrześcijan do Prawa żydowskiego ukazuje się w Nowym Testamencie jako przedmiot bardzo ostrych kontrowersji.

Moralisci mają więc prawo stawiać egzegetom wiele bardzo ważnych pytań, stymulujących w sposób odczuwalny egzegetów oraz ich badania naukowe. Odpowiedź w wielu przypadkach może być taka, że na dany temat żaden tekst biblijny nic nie mówi. Ale nawet wtedy świadectwo Biblii, stanowiące fragment pełnej energicznego dynamizmu całości, może się przyczynić do wskazania ogólnej, ale słusznej orientacji. W sprawach najważniejszych, podstawą zasadniczą moralności pozostaje ciągle Dekalog. Stary Testament zawiera już zasady i opis wartości, które zalecają nam postępowanie odpowiadające w pełni godności osoby ludzkiej, stworzonej „na obraz Boga” (Rdz 1, 27). Nowy Testament ukazuje te zasady i wartości w pełniejszym świetle, dzięki temu, że miłość Boga została objawiona w Chrystusie.

4. Różnorodność punktów widzenia i konieczność współdziałania

W swym dokumencie z roku 1988 na temat interpretacji dogmatów Międzynarodowa Komisja Teologiczna zwróciła uwagę na trwający w naszych czasach konflikt, do jakiego doszło między egzegezą a teologią dogmatyczną. Komisja dostrzega przy tej okazji usługi świadczone przez egzegezę teologii systematycznej (Interpretacja dogmatów 1988, C.I, 2). Dla ścisłości wypada dodać, że konflikt został wywołany przez egzegezę liberalną. Pomiedzy egzegezą katolicką a teologią dogmatyczną, ogólnie rzecz biorąc, nie ma większych konfliktów, ale zdarzają się okresy dość mocnych napięć. Jednakże to prawda, że napięcia mogą się przerodzić w konflikty jeśli jedna ze stron usztywni zbyt swoje odmienne stanowisko, doprowadzając w ten sposób do niedających się przewyciężyć różnic.

W gruncie rzeczy punkty widzenia są różne i takie powinny być. Zadaniem pierwszoplanowym egzegezy jest ukazać z całą dokładnością sens tekstu biblijnego w jego właściwym kontekście, to znaczy najprzód w kontekście literackim i historycznym a następnie w kontekście kanonu Pisma św. Dopelniając tego dzieła, egzegeta ukazuje takie

znaczenie teologiczne tekstu jeśli on takowe posiada. W ten sposób wytwarza się pewna ciągłość pomiędzy egzegezą a dalszą refleksją teologiczną. Ale punkt widzenia nie jest ten sam, gdyż zadanie egzegety jest zasadniczo natury historyczno-opisowej i ogranicza się do samej interpretacji Pisma św. Praca dogmatyka ma charakter bardziej spekulatywny i systematyczny. Dlatego tak na prawdę interesuje się on tylko niektórymi tekstami i tylko pewnymi aspektami Biblii, biorąc przy tym pod uwagę różne inne dane, już niekoniecznie biblijne jak na przykład pisma patrystyczne, orzeczenia soborowe, inne dokumenty magisterium kościelnego, liturgię a także systemy filozoficzne, współczesną sytuację kulturową, socjalną i polityczną. Zadaniem dogmatyka nie jest interpretowanie Biblii, lecz zrozumienie, oparte na wszechstronnej refleksji, wiary chrześcijańskiej we wszystkich jej wymiarach a zwłaszcza w sferze wywierania zasadniczego wpływu na kształtowanie ludzkiej egzystencji.

Ze względu na swą orientację spekulatywno-systematyczną, teologowie często ulegali pokusie traktowania Biblii jako zbioru tzw. dicta probantia, mających potwierdzać prawdziwość tez doktrynalnych. Nowoczesna dogmatyka przywiązuje znacznie większą wagę do kontekstu literacko-historycznego przy poprawnej interpretacji dawnych tekstów i chętniej korzysta ze współpracy z egzegeta.

Jako Słowo Boże utrwalone na piśmie, Pismo św. zawiera takie bogactwo znaczeń, że nigdy nie jest się w stanie objąć go w całości ani zamknąć w ramach jakiegoś systemu teologicznego. Jedną z zasadniczych funkcji Pisma św. jest rzucanie poważnych wyzwań systemom teologicznym i ustawiczne przypominanie najważniejszych aspektów nie tylko objawienia Bożego, lecz także ludzkiej rzeczywistości, zapominanych niekiedy lub świadomie pomijanych milczeniem w refleksji dogmatyczno-systematycznej. Odnowa metodologii egzegetycznej może się przyczynić do lepszego uświadomienia dogmatykom tego stanu rzeczy.

Z drugiej strony zaś egzegezą powinna korzystać z wyników badań teologicznych, które skłaniają do wyznaczania sobie coraz to innych, ważnych badań i do odkrywania w tekstach biblijnych całego ich znaczeniowego bogactwa. Naukowe studium Biblii nie może się izolować od badań teologicznych ani od doświadczeń duchowych a także urzędowego nauczania Kościoła. Egzegezą wydaje najlepsze owoce gdy jest uprawiana w kontekście żywej wiary wspólnoty chrześcijańskiej, wiary mającej ostatecznie na względzie zbawienie całego świata.

IV. INTERPRETACJA BIBLIJ W ŻYCIU KOŚCIOŁA

Zadanie główne egzegetów sprowadzające się do interpretacji Biblii, nie może jednak stanowić ich wyłącznego monopolu. Biblia zawiera bowiem w sobie takie rzeczywistości, które nie dadzą się zamknąć w granicach jedynie naukowej analizy tekstu. Kościół nie uważa bowiem Biblii tylko za zbiór dokumentów historycznych, przedstawiających początki chrześcijaństwa; Biblia jest dla Kościoła Słowem Bożym, skierowanym właśnie do niego, do Kościoła i do świata całego w jego dzisiejszej postaci. Następstwem tej prawdy wiary jest praktyka aktualizowania i wprowadzania do poszczególnych kultur orędzia biblijnego a także różne sposoby wykorzystywania tekstów biblijnych w liturgii, w lectio divina, w posłudze duszpasterskiej i w dialogu ekumenicznym.

A. Aktualizacja

Stwierdziliśmy już w rozdziale poprzednim, iż w ramach samej Biblii znajdujemy przykłady aktualizacji: teksty starsze były odczytywane ponownie, w świetle nowych warunków i adaptowane do nowej sytuacji, w jakiej żył lud Boży. W oparciu o te same zasady proces

aktualizacji dokonuje się nadal w społecznościach ludzi wierzących.

1. Zasady

Zasady aktualizacji są następujące:

Sam proces aktualizacji jest możliwy, ponieważ bogactwo znaczeniowe tekstów biblijnych sprawia, że posiadają one swoją wartość we wszystkich epokach i dla wszystkich kultur (por. Iz 40, 8; 66, 18-21; Mt 28, 19-20). Orędzie biblijne może równocześnie relatywizować i wzbogacać systemy wartości i norm postępowania dla każdego pokolenia ludzi.

Aktualizacja jest konieczna, ponieważ teksty biblijne, choć ich przesłanie posiada wartość nieprzemijającą, to jednak były redagowane z myślą o warunkach, w których żyły dawne pokolenia, przy użyciu języka, uwarunkowanego przez różne epoki. Ażeby ukazać ich przesłanie, przeznaczone dla mężczyzn i kobiet naszych czasów, trzeba znów dostosować ich treść do warunków dzisiejszych i wyrazić te treści za pomocą języka zrozumiałego dla ludzi epoki dzisiejszej. Zakłada to pewien wysiłek hermeneutyczny, który ma na celu, poprzez uwarunkowania historyczne, dotrzeć do elementów centralnych orędzia biblijnego.

Aktualizacja powinna mieć ciągle na uwadze relacje, jakie istnieją w samej Biblii po chrześcijańsku pojmowanej, pomiędzy Nowym a Starym Testamentem, a zwłaszcza to, że Nowy Testament jest nie tylko dopełnieniem, ale i swoistym „przekroczeniem” Starego Testamentu. Aktualizacja dokonuje się przy pełnym poszanowaniu tak rozumianej dynamiki. Aktualizacja urzeczywistnia się dzięki dynamicznej żywotności tradycji całej wspólnoty wiary. Wspólnota owa znajduje się bardzo wyraźnie na linii przedłużenia tych wspólnot, w łonie których rodziły się i były przekazywane treści żywej tradycji. W procesie aktualizacji tradycja spełnia podwójną rolę: z jednej strony stanowi osłonę przed błędnymi interpretacjami Pisma św., z drugiej strony zaś zapewnia siłom pierwotnego dynamizmu ich dalszy przekaz. Aktualizacja nie odznacza więc manipulowania tekstami. Nie chodzi o to, żeby w związku z tekstami biblijnymi ogłaszać jakieś nowe opinie albo prezentować nieznane dotąd ideologie; chodzi o rzetelne poszukiwanie światła, jakie te teksty mogą rzucać także na nasze czasy. Teksty biblijne miały zawsze i mają nadal swoistą władzę nad Kościołem chrześcijańskim, choć tyle czasu upłynęło już od ich powstania. Ciągłe spełniają one rolę przewodnika, którym nie można manipulować. „Urząd Nauczycielski Kościoła nie jest ponad Słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane. Z rozkazu Bożego i przy pomocy Ducha Świętego słucha on pobożnie Słowa Bożego, święcie go strzeże i wiernie wyjaśnia” (Dei Verbum, 10).

2. Metody

W oparciu o powyższe zasady, można się posługiwać różnymi metodami aktualizacji. Aktualizacja, praktykowana już w samej Biblii, a potem obserwowana w tradycji żydowskiej, w postaci działań, których wiele przykładów dostarczają targumy i midrasze: poszukiwanie tekstów paralelnych (gezerah shawah), dokonywanie pewnych modyfikacji i podczas samej lektury tekstu ('al tiqrey), wydobywania drugiego sensu (larfey mishma') itd.

Ojcowie Kościoła ze swej strony posługiwali się bardzo chętnie typologią i alegoriami w celu zaktualizowania tekstów biblijnych, w sposób dostosowany do sytuacji, w jakiej żyli chrześcijanie tamtych czasów.

Dziś aktualizacja powinna mieć na uwadze ewolucję, jakiej był poddany sposób ludzkiego myślenia a także postęp w stosowaniu metod interpretacji Biblii.

Aktualizacja zakłada poprawną egzegezę tekstu, doprowadzającą do określenia jego sensu dosłownego. Jeśli ten, kto przeprowadza aktualizację, nie posiada solidnej formacji egzegetycznej, powinien skorzystać z pomocy dobrych „przewodników po lekturze”,

którzyby w sposób należyty ukierunkowali całą interpretację.

Metodą najbardziej pewną i zarazem najbardziej owocną dobrze pojętej aktualizacji jest interpretacja Pisma św. za pomocą samego Pisma św., zwłaszcza, gdy chodzi o teksty starotestamentalne, odczytywane ponownie w Starym Testamencie (por. np. manna z Wj 16, w Mdr 16, 20-29) albo w Nowym Testamencie (J 6). Aktualizacji jakiegokolwiek tekstu biblijnego w ramach konkretnej egzystencji chrześcijanina nie można dokonać poprawnie bez odwołania się do szczególnych związków z tajemnicą Chrystusa i Kościoła. Tak na przykład byłoby rzeczą nienormalną przedkładać chrześcijanom, jako modele walki o wyzwolenie, pewne epizody jedynie ze Starego Testamentu (Wyjścia, 1-2 Machabejska).

Korzystając z inspiracji filozofii hermeneutycznych, działania hermeneutyczne powinny się składać z trzech następujących etapów:

1° Słuchać Słowa z pozycji człowieka żyjącego dzisiaj;

2° Próbować lepiej zrozumieć sytuację dzisiejszego człowieka korzystając ze światła tekstu natchnionego, albo usiłować odpowiedzieć na pytania, jakie życie człowieka dzisiejszego stawia Pismo św.;

3° Wydobyć z bogactwa znaczeniowego tekstów biblijnych elementy mogące dopomóc w zmianie na lepsze życia dzisiejszego człowieka tak, by było bardziej zgodne ze zbawczą wolą Boga w Chrystusie.

Dzięki aktualizacji Biblia jest w stanie ukazać w nowym świetle wiele problemów współczesnych, takich jak na przykład sprawa urzędów w Kościele, zagadnienie wymiaru wspólnotowego Kościoła, pierwszoplanowość troski o ubogich, teologia wyzwolenia, sytuacja kobiety. W aktualizowaniu treści biblijnych powinno się też zwracać uwagę na wartości coraz powszechniej uznawane przez świat dzisiejszy takie jak np. prawa człowieka, obrona życia ludzkiego, ochrona przyrody, troska o pokój powszechny.

3. Granice aktualizacji

Pragnąc uszanować w pełni wartości zbawcze, przedstawione w Biblii, aktualizacja nie powinna przekraczać pewnych granic i unikać ewentualnych dewiacji.

Chociaż każda lektura Biblii jest niejako z konieczności selektywna, należy unikać lektur wyraźnie tendencyjnych, to znaczy takich, które zamiast wsłuchiwać się w głos Pisma, posługują się nim do własnych, często określonych celów, (jak ma to miejsce w przypadku aktualizacji dokonywanych przez różne sekty, dla przykładu Świadkowie Jehowy).

Aktualizacja całkowicie rozmija się z celem, jeśli opiera się na założeniach, które kolidują z głównymi wytycznymi tekstu biblijnego. Takie właśnie założenia są typowe dla racjonalizmu wyraźnie sprzecznego z wiarą albo dla materializmu ateistycznego.

Należy również odrzucić taką aktualizację, która nie respektuje sprawiedliwości społecznej i miłości ewangelicznej. Takimi byłyby na przykład próby odwoływania się do tekstów biblijnych przy propagowaniu segregacji rasowej, antysemityzmu, seksualizmu męskiego lub żeńskiego. Sobór Watykański II (Nostra Aetate, 4) zaleca specjalną troskę o to, żeby nie dokonywać nigdy żadnej aktualizacji niektórych tekstów nowotestamentalnych jeśli się przewiduje, że mogłyby one podsycać nastroje antyżydowskie. Przeciwnie, tragiczne wydarzenia z niedawnej przeszłości powinny skłaniać nas do ciągłego przypominania tego, że i w Nowym Testamencie Żydzi pozostają nadal przedmiotem miłości Bożej, ponieważ „dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (Rz 11, 28-29).

Dewiacji przy aktualizowaniu Biblii uniknie się wtedy, gdy za punkt wyjścia weźmie się poprawną interpretację tekstu Pisma św. a samą aktualizację będzie się przeprowadzać w nurcie żywej tradycji, korzystając ze wskazań nauczycielskiego urzędu Kościoła.

Ryzyko pewnych dewiacji żadną miarą jednak nie może stanowić powodu do całkowitej

rezygnacji z tego koniecznego poniekąd przedsięwzięcia. Chodzi przecież o to, żeby orędzie biblijne dotarło do uszu i serc naszego pokolenia.

B. Inkulturacja

Z aktualizacją, dzięki której Biblia może na swój sposób wydawać owoce mimo zmienności czasu, w ścisłym związku pozostaje, ze względu na różnorodność miejsc, na których żyją ludzie, tzw. inkulturacja, która ma doprowadzić do zakorzenienia się orędzia biblijnego w bardzo różnych częściach świata. Różnorodność owych części świata nie jest znów tak całkowita. Każda bowiem autentyczna kultura jest na swój sposób nośnikiem wartości powszechnych, ustanowionych przez Boga.

Teologiczną podstawę dla inkulturacji stanowią prawda wiary, że Słowo Boże wykracza niejako poza kręgi kulturowe, w których było przekazywane ludziom i zawiera w sobie zdolności rozprzestrzeniania się w innych środowiskach kulturowych tak, iż ostatecznie może dotrzeć do każdego człowieka, w kontekście kulturowym jego życia. Prawda powyższa wynika zresztą z samej Biblii, która, poczynając od księgi Rodzaju, posiada zasięg treściowo powszechny (Rdz 1, 7-8). Potwierdza tę prawdę błogosławieństwo przyobiecane, za sprawą Abrahama i jego potomstwa, wszystkim ludziom (Rdz 12, 3; 18, 18) oraz wreszcie to, że „chrześcijańskie głoszenie dobrej nowiny” ma się rozciągać na „wszystkie narody” (Mt 28, 18-20; Rz 4, 16-17; Ef 3, 6).

Pierwszy etap inkulturacji polega na przetłumaczeniu natchnionego Pisma św. na inny język. Etap ten jest wzmiankowany już w Starym Testamencie, który wspomina o tym, jak to tekst hebrajski Biblii był ludziom przekazywany naprzód ustnie po aramejsku (Neh 8, 8. 12) a potem już na piśmie po grecku. Tłumaczenie nigdy bowiem nie jest czymś w rodzaju tylko transkrypcji tekstu oryginalnego. Przejście od jednego języka do drugiego pociąga za sobą z konieczności zmianę kontekstu kulturowego: same pojęcia nie są identyczne, odmienne przesłanie zawiera się w poszczególnych symbolach ponieważ pozostaje ono w nurcie innych tradycji myślowych i w kontekście odmiennych stylów życia.

Nowy Testament, napisany po grecku, w całej swej rozciągłości, nosi na sobie znamiona dynamizmu inkulturacji. Stanowi on bowiem swoistą transpozycję palestyńskiego orędzia Jezusa na kategorie kultury judeohellenistycznej, co oznaczało wyraźną wolę wyjścia poza granice jednego tylko środowiska kulturowego.

Ale ten etap zasadniczy, czyli moment przetłumaczenia Biblii z jednego języka na drugi, nie może uchodzić za rzeczywistą inkulturację. Proces ten powinien znaleźć swoją kontynuację w działaniach interpretacyjnych, dzięki którym orędzie biblijne zostanie wprowadzone w sferę odczuć, sposobów myślenia, stylu życia i wyrażania się specyficznego dla danej kultury lokalnej. Od interpretacji powinno się następnie przejść do kolejnych etapów inkulturacji a cały proces należy zakończyć ukształtowaniem lokalnej kultury chrześcijańskiej, obejmującej swym zasięgiem wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji (modlitwa, praca, życie społeczne, obyczaj, ustawodawstwo, nauka i sztuka, refleksje filozoficzne i teologiczne).

Słowo Boże jest bowiem jakby ziarnem rzuconym w glebę i czerpiącym z tej gleby wszystko, co umożliwia mu wzrost i owocowanie (por. Ad Gentes, 22). Zgodnie z tym, chrześcijanie powinni dokładać starań, aby dostrzec, „jakimi to bogactwami swej szczodropliwości obdarzył Bóg narody; równocześnie zaś niech usiłują owe bogactwa rozjaśnić światłem ewangelii, wydobywać na wierzch i oddawać pod władzę Boga Zbawiciela” (Ad Gentes, 11). Nie chodzi więc, jak widać, w procesie inkulturacji o oddziaływanie jednokierunkowe; chodzi o wzbogacenie się nawzajem. Z jednej strony bogactwo zawarte w różnorodności kultur pozwala Słowu Bożemu wydawać nowe owoce, z drugiej zaś, blask Słowa Bożego umożliwia dokonywanie się swoistej selekcji wśród elementów tworzących jakąś kulturę po to, aby

odrzuć to, co nieużyteczne a wesprzeć w dalszym rozwoju to, co wartościowe. Całkowita wierność osobie Chrystusa, dynamizmowi Jego tajemnicy paschalnej oraz miłość do Kościoła, pozwalają uniknąć dwu rozwiązań błędnych: powierzchownej „adaptacji” orędzia biblijnego oraz jego rozpląnięcia się w synkretycznej kompilacji.

Zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie chrześcijańskim inkulturacja Biblii dokonywała się od pierwszych wieków i przynosiła wspaniałe owoce. Nie należy jednak sądzić, że proces ten już się zakończył. Jest on podejmowany ciągle na nowo, pozostając w ścisłym związku z nieustannym rozwojem różnych kultur. W krajach ewangelizowanych ostatnio problem ten przybiera nieco inne kształty. Misjonarze przynoszą bowiem Słowo Boże do krajów ewangelizowanych prawie z konieczności w takiej postaci, w jakiej zostało ono kulturowo zakorzenione w kraju ich pochodzenia. Nowo powstające Kościoły lokalne muszą się zdobywać na nielada wysiłki, żeby przejść od tej obcej dla nich inkulturacji Biblii do form odpowiadających kulturze rodzimej ich krajów.

C. Posługiwanie się Pismem św.

1. W liturgii

Od początku istnienia Kościoła, czytanie Pisma św. stanowiło część integralną liturgii chrześcijańskiej, która odziedziczyła tę praktykę w znacznej mierze po liturgii synagogałnej. Po dzień dzisiejszy zresztą, głównie przez liturgię chrześcijanie wchodzą w kontakt z Biblią, zwłaszcza podczas sprawowania Eucharystii niedzielnej.

W zasadzie to właśnie liturgia, zwłaszcza liturgia sakramentalna, której szczytem jest sprawowanie Eucharystii, stanowi najdoskonalszą formę aktualizacji tekstów biblijnych, gdyż liturgia daje możliwość głoszenia Słowa Bożego we wspólnocie wiernych, zbierających się wokół Chrystusa po to, aby się przybliżyć do Boga. Chrystus jest bowiem „obecny w swoim Słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo święte, wówczas On sam mówi” (Sacrosanctum Concilium, 7). Tekst pisany staje się w ten sposób znów Słowem żywym. Reforma liturgiczna wprowadzona przez Sobór Watykański II miała na celu udostępnienie katolikom całego bogactwa treści biblijnych. Trzy cykle czytań niedzielno-mszalnych wyznaczają miejsce szczególnie uprzywilejowane ewangeliom po to, aby ukazać w pełnym świetle misterium Chrystusa jako źródła naszego zbawienia. Umieszczając regularnie teksty starotestamentalne obok perykop ewangelijnych, cykl ten często daje możliwość odwoływania się do typologii jako metody interpretacji Pisma św. Wiadomo jednak, że nie jest to jedyny sposób odczytywania sensu tekstów biblijnych.

Homilie, przy pomocy których już wyraźnie aktualizuje się Słowo Boże, stanowią część integralną liturgii. Wrócimy do nich jeszcze gdy będziemy mówili o posłudze duszpasterskiej. Lekcjonarz, owoc uchwał soborowych (Sacrosanctum Concilium, 35), powinien umożliwiać lekturę Pisma św. „bardziej obfitą, bardziej zróżnicowaną i dostosowaną”. W obecnej postaci lektionarz tylko częściowo spełnia te warunki. W każdym razie jego istnieniu zawdzięczamy już wiele dobra na odcinku dialogu ekumenicznego. W niektórych krajach przyczynił się on również do złagodzenia stanu pewnej obcości Pisma św. wobec katolików.

Liturgia Słowa stanowi część istotną obrzędu sprawowania każdego sakramentu w Kościele. Ten rodzaj czytania Pisma św. nie polega na samym układzie następujących po sobie lektur, czytania są przedzielone momentami milczenia i modlitwy. Taka liturgia, zwłaszcza liturgia godzin w oparciu o Księgę Psalmów kształtuje modlitwę całej wspólnoty chrześcijańskiej. Hymny i modlitwy brewiarzowe posługują się językiem i symboliką typowo biblijną. Wniosek stąd, że właściwe uczestniczenie w liturgii powinno być przygotowane poprzez praktykę czytania Pisma św. i z tym czytaniem winno być ściśle łączone.

Ponieważ podczas lektury Pisma św. „Sam Bóg przemawia do swego ludu” (Mszał rzymski,

n. 33), liturgia słowa powinna być otoczona szczególną starannością tak w sposobie odczytywania tekstów jak i przy ich interpretacji. Jest tedy ze wszechmiar pożądane, żeby formacja przyszłych przewodniczących zgromadzeń liturgicznych jak ich najbliższego otoczenia uwzględniała wymagania wyraźnie odnowionej liturgii Słowa Bożego. W ten sposób, dzięki staraniom wszystkich, Kościół będzie mógł wypełniać misję, jaka mu została powierzona: „brać i podawać wiernym chleb żywota tak ze stołu Słowa Bożego jak i Ciała Chrystusowego” (Dei Verbum, 21).

2. Lectio divina

Lectio divina jest to indywidualna albo zbiorowa lektura nieco dłuższego fragmentu Pisma św. jako Słowa Bożego, odbywająca się wskutek pewnego poruszenia przez Ducha św. i przechodząca w medytację, modlitwę i kontemplację.

Troska o regularną, nawet codzienną lekturę Pisma św. nawiązuje do praktyki dawnego Kościoła. O czytaniu zbiorowym mówią dokumenty z III wieku, dokładnie z czasów Orygenes. To on właśnie wygłaszał homilie na temat tekstów biblijnych po kolejnej lekturze całego tygodnia. Wniosek stąd, że istniał zwyczaj codziennego zbierania się na czytanie i słuchanie wyjaśnień Pisma św. Praktyka ta, z czasem całkowicie zarzucona, nie zawsze cieszyła się szczególnym uznaniem wśród chrześcijan (Orygenes, Horn. Gen. X, 1).

Lectio divina jako indywidualne czytanie Pisma św. praktykowano od czasów najdawniejszych przede wszystkim w środowiskach monastycznych. W naszych czasach Instrukcja Komisji Biblijnej, zatwierdzona przez Ojca św. Piusa XII, takie regularne czytanie Pisma świętego zaleca wszystkim kapłanom zarówno diecezjalnym jak i zakonnym (De Scriptura Sacra, 1950; EB 52). Tak więc lectio divina w formie indywidualnej i zbiorowej stała się znów przedmiotem bardzo usilnych zaleceń. Celem tej praktyki jest pobudzenie i ożywienie „umiłowania owocnego i trwałego” Biblii, będącej przecież źródłem życia wewnętrznego i skuteczności apostołskiego działania (EB 591 i 567), ułatwienie lepszego rozumienia samej liturgii i zapewnienia Pismu św. należnego mu miejsca w studiach teologicznych i na modlitwie.

Konstytucja Soborowa Dei Verbum (n. 25) zaleca kapłanom i zakonnikom pilną lekturę Pisma św. Ponad to i to jest pewna nowość zachęca „wszystkich wierzących” do nabywania właśnie przez częste czytanie Pisma św. „najwyższego poznania Jezusa Chrystusa” (Flp 3, 8). Proponuje się przy tym różne sposoby. Doradza się, oprócz lektury indywidualnej, także czytanie Pisma św. w grupach. Dekret Soborowy przypomina o tym, żeby czytaniu Pisma św. towarzyszyła modlitwa, która jest przecież odpowiedzią na Słowo Boże utralone w Piśmie pod natchnieniem Ducha świętego. Znane są wśród chrześcijan bardzo liczne inicjatywy związane ze zbiorowym czytaniem Pisma św. Należy wszystkimi sposobami wspomagać to dążenie właśnie przez Pismo św. do lepszego poznania Boga i Jego zbawczych planów w Jezusie Chrystusie.

3. Pismo św. posłudze duszpasterskiej

Zalecane przez Konstytucję soborową Dei Verbum (n. 24) częste odwoływanie się do Pisma św. w posłudze duszpasterskiej przyjmuje różne formy w zależności od tego, jakiej opcji hermeneutycznej sprzyja duszpasterz i jakie są możliwości umysłowe wiernych, mających być przedmiotem duszpasterskiego oddziaływania. Można wyodrębnić trzy zasadnicze sytuacje: katecheza, kaznodziejstwo i apostołat biblijny.

Różne czynniki pozostające w związku z ogólnym poziomem życia chrześcijańskiego odgrywają przy tym odrębną rolę.

Objaśnienie Słowa Bożego w ramach katechizacji (Sacros. Conc., 35; Diret. gen. catech., 1971. 16) winno mieć za swe pierwsze źródło właśnie samo Pismo św., które, rozpatrywane w kontekście tradycji, stanowi punkt wyjścia, fundament i normę nauczania katechizmu. Jednym z zadań katechezy jest wprowadzenie nauczanych we właściwe zrozumienie Biblii i rozmiłowanie w takim jej czytaniu, żeby można było odkryć zawartą w niej prawdę Bożą i skłonić czytającego do udzielenia odpowiedzi, odczując jak to jest tylko możliwe, na orędzie które Bóg swoim Słowem kieruje do ludzkości.

Katecheza powinna uwzględniać kontekst historyczny objawienia i w jego ramach ukazywać główne postacie i wydarzenia Starego i Nowego Testamentu, widzialne poprzez pryzmat zbawczych planów Boga.

Aby dokonać przejścia od tekstów biblijnych do ich zbawczego znaczenia dla naszych czasów, trzeba się posłużyć zróżnicowaną hermeneutyką, sugerującą również odwołanie się do odpowiedniego rodzaju komentarzy. Owocność katechezy zależy od wartości zastosowanej hermeneutyki. Najczęstsze niebezpieczeństwo polega na poddaniu się pokusie korzystania z komentarzy zbyt powierzchownych, ograniczających się do chronologicznego przedstawiania następujących po sobie wydarzeń i postaci biblijnych.

Katecheza jest w stanie wykorzystać, rzecz jasna, tylko znikomą część tekstów biblijnych. Na ogół uwzględnia się przede wszystkim wątki narracyjne tak Nowego jak i Starego Testamentu. Trzeba by się jednak zatroszczyć o to, żeby były czytane także wyrocnie prorockie, nauki mądrościowe oraz wielkie mowy Jezusa z ewangelii, jak np. Kazanie na Górze.

Ewangelie powinno się referować w taki sposób, żeby katecheza doprowadzała do spotkania z Chrystusem, który nie tylko sam stanowi klucz do zrozumienia całego objawienia biblijnego, lecz także przekazuje wezwanie Boże, na które każdy powinien dać własną odpowiedź. Słowa proroków a także słowo „ministrów Słowa” (Łk 1, 2) powinny być traktowane jako apel skierowany do chrześcijan dziś żyjących.

Podobne spostrzeżenia należy poczynić w związku z kaznodziejstwem, które z dawnych tekstów powinno czerpać duchowe moce ożywcze, dostosowane do potrzeb dziś żyjących społeczności chrześcijańskich.

Obecnie tę posługę słowa sprawuje się przede wszystkim pod koniec pierwszej części Ofiary Eucharystycznej w ramach homilii, następującej zazwyczaj po czytaniach Słowa Bożego. Wyjaśnienia tekstów biblijnych podczas homilii nie powinny wchodzić zbyt wnikliwie we wszystkie szczegóły. Najbardziej wskazanym byłoby wydobyć z przeczytanych tekstów to, co może stanowić pewne światło dla wiary i stymulować doskonalenie życia chrześcijańskiego, tak zbiorowego jak indywidualnego. Przedstawiając tego rodzaju treści nie należy zaniedbywać aspektów aktualizacji oraz inkulturacji według zasad, o których była mowa przed chwilą. Tu też trzeba się kierować określonymi wskazaniem hermeneutycznymi. Brak odpowiedniego przygotowania w tym względzie może się w ten sposób zemścić, że ulegniemy pokusie rezygnacji z pogłębienia lektury tekstów biblijnych, ograniczając się do jałowego moralizowania albo do mówienia o problemach dzisiejszych bez odwoływania się do Słowa Bożego.

W wielu krajach pojawiło się mnóstwo publikacji, opracowanych przy pomocy egzegetów. Mają one ułatwiać odpowiedzialnym za duszpasterstwo poprawne interpretowanie czytań biblijnych oraz aktualizowanie ich we właściwy sposób. Jest rzeczą pożądaną, żeby tego rodzaju inicjatyw było jak najwięcej.

Należy unikać zbyt jednostronnego przedstawiania zobowiązań, które obciążają wiernych. Orędzie biblijne powinno zachować przede wszystkim charakter dobrej nowiny o zbawieniu, całego rodzaju ludzkiego przez Boga. Nasze przepowiadanie okaże się bardziej owocne i zgodne z Biblią, jeśli będzie pomagało ludziom najpierw „poznać dar Boży” (J 4, 10), taki,

jakim go ukazuje Pismo św. a potem zrozumieć w sposób właściwy zobowiązanie, jakie otrzymanie tego daru nakłada na człowieka.

Apostolat biblijny ma za zadanie rozpowszechnianie znajomości Biblii jako Słowa Bożego i źródła życia. Przede wszystkim ma popierać prace nad tłumaczeniami Biblii na różne języki i troszczyć się o rozpowszechnianie tych tłumaczeń. Uprawiający apostolat biblijny powinien zachęcać do podejmowania różnych w tym względzie inicjatyw i pomagać w ich realizacji. Przedmiotem ich zainteresowań powinno być organizowanie grup biblijnych, konferencji na temat Biblii, seminariów biblijnych, publikowanie czasopism 4 książek o treści biblijnej itd. Wiele dobrego na tym odcinku czynią stowarzyszenia i ruchy kościelne, które przywiązują dużą wagę do czytania Pisma św., w perspektywie ich wiary i chrześcijańskiego zaangażowania. Rozliczne „wspólnoty podstawowe” za podstawę swoich spotkań biorą właśnie odczytywanie Biblii jakby w potrójnym celu: żeby lepiej poznać Biblię, żeby budować nowe społeczeństwo i żeby służyć ludowi. Tu również pomoc egzegetów jest niezbędna jeśli chce się uniknąć aktualizacji wyraźnie chybionych. Ale to prawdziwa radość widzieć, jak prości, biedni ludzie biorą do ręki Pismo św.! Właśnie oni do swojego rozumienia Pisma św. i do jego aktualizacji mogą wnieść więcej i bardziej przenikliwego światła z punktu widzenia duchowego niż znaleźć go można w nauce, zbyt pewnej samej siebie (por. Mt 11, 25).

Ciągle wzrastająca rola środków masowej komunikacji (mass-media) prasa, radio, telewizja domaga się tego, żeby przy użyciu tych mediów było głoszone Słowo Boże i upowszechniana wiedza o Piśmie św. Jednakże specyfika tych środków a także ich przemożny wpływ na wielkie rzesze ludzi wymaga bardzo specjalistycznego przygotowania do posługiwania się nimi jeśli chce się uniknąć żalonych improwizacji i efektów, spektakularnych, co prawda, ale w złym guście.

Zarówno w katechizacji jak w kaznodziejstwie i w apostołstwie biblijnym tekst Pisma św. powinien być prezentowany z najwyższym szacunkiem, na jaki zasługuje.

4. Pismo św. w dialogu ekumenicznym

Podczas gdy ekumenizm jako ruch specyficzny w postaci zorganizowanej jest względnie nowy, to jedność całego ludu Bożego, do przywrócenia której ten ruch zmierza, jest głęboko zakorzeniona w Piśmie św. Jedność owa była przedmiotem ustawicznej troski Jezusa (J 10, 16; 17, 11. 20-23). Chodzi tu o jedność wszystkich chrześcijan w wierze, w nadziei i w miłości (Ef 4, 2-5), we wzajemnym poszanowaniu (Flp 2, 1-5), w solidarności (I Kor 12, 14-27; Rz 12, 4-5), ale nade wszystko o jedność organiczną z Chrystusem na sposób związku, jaki istnieje pomiędzy odroślami a szczepem winnym (J 15, 4-5), organami ciała i głową (Ef 1, 22-23; 4, 12-16). Jedność ta powinna mieć charakter tak doskonały jak zjednoczenie ojca z Synem (J 17, 11. 22). Pismo św. określa fundament teologiczny tej jedności (Gal 3, 27-28). Pierwsza wspólnota apostołska jest konkretnym i żywym modelem tej jedności (Dz 2, 44; 4, 32).

Większość problemów poruszanych w dialogu ekumenicznym pozostaje w związku z interpretacją tekstów biblijnych. Niektóre spośród tych problemów mają charakter teologiczny: eschatologia, struktura Kościoła, prymat Papieża, kolegalność, małżeństwo i rozwody, udzielanie święceń kapłańskich kobietom itd. Inne dotyczą porządku kanoniczno-prawnego, administracji Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych. Wreszcie jeszcze inne można nazwać ściśle biblijnymi i należą do nich: lista ksiąg kanonicznych, niektóre zagadnienia ekumeniczne itd.

Choć egzegeza biblijna nie może pretendować do tego, że jest w stanie sama rozwiązać wszystkie problemy, to jednak ma za zadanie w sposób zasadniczy wspierać dialog ekumeniczny. I w tym względzie jest już do zanotowania wielki postęp. Egzegeci różnych

wyznań chrześcijańskich dzięki temu, że opowiadają się za stosowaniem tych samych metod i podobnych orientacji hermeneutycznych, doszli do daleko posuniętego zbliżenia w interpretacji Pisma św. jak na to wskazują teksty wielu tłumaczeń i not wyjaśniających do przekładów ekumenicznych Biblii a także inne publikacje.

Należy tu zauważyć, że różnice w niektórych punktach co do interpretacji Pisma św. posiadają wartość stymulującą i mogą się nawzajem uzupełniać i wzbogacać. Chodzi o przypadki, w których podkreśla się wartość poszczególnych tradycji różnych wspólnot chrześcijańskich i w ten sposób ukazuje się wielkość aspektów misterium Chrystusa. Ponieważ Biblia stanowi bazę wspólną dla norm wiary, tzw. imperatyw ekumeniczny, odczuwany niejako przez wszystkich chrześcijan nakłania bardzo natarczywie do ponownego odczytywania tekstów natchnionych z całą gotowością otwarcie się na działanie Ducha świętego w atmosferze miłości wzajemnej, szczerości i pokory; zachęca do zastanowienia się nad tekstami i do życia nimi na codzien, tak iżby w końcu mogło dojść do nawrócenia serc i do świętości życia. Owo nawrócenie i świętość życia, połączone z modlitwą o zjednoczenie chrześcijan, stanowią duszę wszelkiego dialogu ekumenicznego (por. *Unitatis Redintegratio*, 8). W tym celu należy umożliwić jak największej liczbie chrześcijan nabywanie Biblii, popierać usilnie jej ekumeniczne tłumaczenie bo wspólny tekst stanowi wielką pomoc we wspólnym czytaniu oraz interpretowaniu Biblii pomagać w organizowaniu grup modlitwy ekumenicznej i przyczyniać się w ten sposób, poprzez autentyczne i żywe świadectwo, do wytwarzania się jedności w różnorodności (por. Rz 12, 4-5).

ZAKOŃCZENIE

Z tego, co zostało powiedziane w ramach dość długich, jak widać wywodów w odniesieniu do wielu poruszanych tu tematów są one mimo to, zbyt zwięzłe pierwsze stwierdzenie jest takie, że egzegeza biblijna spełnia, zarówno w Kościele jak i w świecie, rolę niezastąpioną.

Próbować obejść się bez niej przy interpretacji Pisma św. znaczyłoby świadomie poddawać się złudzeniom i okazywać brak szacunku dla Ksiąg natchnionych.

Usiłując sprowadzić zadanie egzegetów do roli tłumaczy (przy równoczesnym nie uświadamianiu sobie tego, że tłumaczyć Biblię to już znaczy przeprowadzać jej egzegezę), i rezygnując z śledzenia wyników badań egzegetycznych, fundamentaliści zapominają o tym, że chwalebna skądinąd troska o jak największą wierność Słowu Bożemu, w rzeczywistości sprowadza ich na drogi, które zdecydowanie oddalają od możliwości dotarcia do autentycznego sensu tekstów biblijnych i do pełnej akceptacji wszystkich następstw tajemnicy Wcielenia. Odwieczne Słowo stało się Ciałem w konkretnych warunkach historycznych, w określonym środowisku społeczno-kulturowym. Kto pragnie usłyszeć to Słowo, powinien z całą pokorą szukać go tam, gdzie ono pozwala do siebie dotrzeć, przy użyciu koniecznych środków ludzkiego poznania. Przemawiając do mężczyzn i kobiet Starego Testamentu, Bóg wykorzystał niejako wszystkie możliwości ludzkiego języka i zarazem poddał swoje słowo wszystkim uwarunkowaniom ludzkiej mowy. Prawdziwy szacunek dla ksiąg natchnionych domaga się tego, by podejmować wszelkie wysiłki konieczne do właściwego uchwycenia ich sensu. Jest oczywiście, niemożliwe, żeby każdy chrześcijanin mógł przeprowadzać na własną rękę wszelkiego rodzaju studia, ułatwiające mu lepsze rozumienie tekstów biblijnych. Zadanie to zostało powierzone egzegetom i oni są odpowiedzialni, w swoim zakresie, za dobro wszystkich.

Drugie stwierdzenie dotyczy samej natury tekstów biblijnych, które domagają się tego, aby przy ich interpretacji posługiwać się nadal metodą historyczno-krytyczną, przynajmniej w jej elementach zasadniczych. Biblia nie przedstawia się bowiem jako objawienie bezpośrednie prawd ponadczasowych, ale raczej jako szereg, potwierdzonych na piśmie intencji Bożych, poprzez które Bóg ukazuje się w konkretnej historii ludzkiej. W przeciwieństwie do świętych doktryn innych religii orędzie biblijne jest bardzo mocno zakorzenione w historii. Wniosek stąd, że tekstów biblijnych nie można zrozumieć właściwie bez dokładnego zbadania historycznych uwarunkowań ich powstawania. Egzegeza nie może się obyć bez badań diachronicznych. Synchroniczne podejście do Biblii, niezależnie od tego, ku czemu zmierza, nie jest w stanie zastąpić badań diachronicznych. Jeśli chce należycie wypełnić owe zadania, badania synchroniczne egzegeta musi rozpocząć od przyjęcia, przynajmniej w głównych zarysach, konkluzji badań diachronicznych.

Ale gdy się już to stanie, to badania synchroniczne (retoryka, sztuka narracji, semiotyka itd.) są w stanie wpływać, przynajmniej po części, na odnowę egzegezy. Metoda historyczno-krytyczna nie może bowiem stanowić monopolu metodologicznego. Jej zwolennicy muszą sobie uświadamiać jej granice a także dostrzegać niebezpieczeństwa, jakie im grożą. Najnowszy rozwój hermeneutyk filozoficznych, a także spostrzeżenia, przypomniane tu przez nas w związku z usytuowaniem procesów interpretacyjnych w nurcie tradycji najprzód biblijnej a potem kościelnej, wydobyły na świat dzienny liczne świadomie pomijane milczeniem przez metodę historyczno-krytyczną, elementy złożonego problemu interpretacji Pisma św. Zwolennicy metody historyczno-krytycznej, zatroskani przede wszystkim o ukazanie znaczenia tekstów biblijnych rozpatrywanych w ich kontekście historycznego powstawania, często nie przywiązują należytej wagi do aspektów dynamicznych znaczenia tekstu i nie przewidują wcale możliwości rozwoju sensu. Ponadto jeśli ta metoda nie próbuje dotrzeć aż do etapu badań nad redakcją tekstu, ograniczając się do problematyki samych źródeł i stratyfikacji tekstu, to z pewnością nie spełnia owych zadań egzegetycznych.

Troszcząc się o zachowanie wierności względem wielkiej tradycji, której Biblia sama jest świadkiem, egzegeta katolicki powinien unikać jak tylko można deformacji profesjonalnych i pamiętać o utrzymaniu tożsamości egzegezy jako dyscypliny teologicznej, której celem głównym jest pogłębianie wiary. Nie oznacza to mniejszego zaangażowania się w prowadzenie badań naukowych w sensie ścisłym ani jakiegось naginania metod naukowych do potrzeb anologicznych. Każdy rodzaj badań naukowych (krytyka tekstu, studia

