

## CZYTANIE PISMA ŚWIĘTEGO „W DUCHU”: CZY MOŻLIWE JEST OBECNIE PATRYSTYCZNE CZYTANIE BIBLIJ?

W 1980 r. *Concilium* poświęciło w dziale „ekumenizm” osobny zeszyt zagadnieniu często poruszanemu, ale bardzo delikatnemu: „Różne sposoby czytania Pisma św.”<sup>1</sup>. Już pierwszy artykuł podejmował frontalnie zagadnienie podstawowe: „czy metoda historyczno-krytyczna została przewyciężona”? Odpowiedź była, oczywiście, negatywna. Niezależnie od formy pytającej tytułu, autor (protestant) pomijał całkowitym milczeniem fakt skądinąd niepodważalny, że od dwudziestu lat mnożą się zarzuty wysuwane przeciwko tej metodzie. Zresztą sama różnorodność lektur proponowanych w tym zeszycie wskazuje na wystarczające niezadowolenie z tego monopolu naukowego, jaki chcieliby sobie przywłaszczyć obrońcy metody historyczno-krytycznej. Chcąc scharakteryzować sytuację niepewności, jaka zapanowała w egzegezie współczesnej, zacytujemy dwa szczególnie wymowne tytuły: w 1974 r. F. Refoulé opublikował artykuł będący właściwie stwierdzeniem: „Zakwestionowanie egzegezy”<sup>2</sup>, a w roku następnym F. Dreyfus w bardzo znamienym studium przeciwstawił „egzegezę na Sorbonie” — „egzegezie w Kościele”<sup>3</sup>.

Trzeba zresztą przypomnieć, że dla chrześcijanina prawdziwą interpretacją Pisma św. jest i pozostanie zawsze „egzegeza w Kościele”. Znamieną zatem jest rzeczą, że ten właśnie rodzaj egzegezy został uwzględniony w *Concilium* jedynie marginesowo — jako jedna z „kwestii kontrowersyjnych”: autor (tym razem katolik) stara się krytycznie ocenić rolę „autorytetu Kościoła w interpretowaniu Pisma św.” (byłaby to wciąż obsesja antymodernistyczna), nie ma natomiast nic do powiedzenia na temat specyfiki egzegezy chrześcijańskiej. Aby lepiej ocenić kontrast z ujęciami Tradycji, przypomnijmy to, co w początkach ubiegłego stulecia podkreślał w sposób dobitny wielki teolog Kościoła, J. A. Moehler: „Pismo św. winno być interpretowane według Ducha, albowiem jest ono dziełem Ducha Świętego; tego Ducha daje nam Ko-

<sup>1</sup> *Concilium* 158.

<sup>2</sup> F. Refoulé, *L'exégèse en question*, Le Supplément 111 (1974) 391—423.

<sup>3</sup> F. Dreyfus, *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Eglise*, RB 82 (1975) 321—359.

ściół Jezusa, który dotarł do nas w doskonałej ciągłości; to więc, co mu się sprzeciwia, winno być uważane za błędne... Pismo św. należy wyjaśniać duchowo, tzn. nie można w nim znaleźć niczego, co by było w sprzeczności z przeświadczeniem Kościoła... Wykładanie Pisma zgodnie z nauką Kościoła nie było nigdy uważane za ograniczające egzegetę”<sup>4</sup>.

W tym syntetycznym spojrzeniu na dzieje egzegezy chcielibyśmy ukazać, że dawna Tradycja z epoki Ojców Kościoła i Średniowiecza stwierdzała zawsze, iż ostatecznym celem egzegezy chrześcijańskiej jest odczytywanie Pisma św. „w Duchu”, tzn. doszukiwanie się w nim sensu duchowego. Ukazemy także jak ta równowaga została naruszona na początku czasów nowożytnych. W końcu podamy, w jaką stronę kierują się wysiłki współczesne, aby ukazać — na bardziej krytycznej podstawie — syntezę chrześcijańską.

## I. SYNTEZA PATRYSTYCZNA I ŚREDNIOWIECZNA

„Zrozumienie duchowe Pisma, jakie było udziałem całych wieków chrześcijaństwa”<sup>5</sup>, odkrył na nowo zwłaszcza H. de Lubac w swych pracach poświęconych rozumieniu Pisma według Orygenesusa<sup>6</sup> oraz w czterech tomach „Egzegezy średniowiecznej”<sup>7</sup>. Obecnie nie praktykuje się jednak tej egzegezy duchowej, uważanej za „nienaukową”. Starajmy się zatem lepiej zrozumieć zamierzenia Tradycji.

### 1. Tradycja patrystyczna: litera i Duch

Podstawową zasadą, jaka kierowała Ojcami w czytaniu i wyjaśnianiu Biblii, było stwierdzenie samego Nowego Testamentu: „wszelkie Pismo, od Boga n a t c h n i o n e jest p o ż y t e c z n e” (2 Tm 3, 16). Biblia jest dziełem Ducha, miejscem obecności i działania Ducha; słowo ludzkie pisarzy biblijnych jest Słowem skierowanym do nas przez samego Boga. Wynika stąd, że Biblia zawiera sens Boży, głębszy od jej sensu historycznego i ludzkiego:

<sup>4</sup> J. A. Moehler, *L'unité de l'Eglise ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris 1938, s. 264—265.

<sup>5</sup> H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris 1966, 7 (przedmowa). Dzieło to ujmuje syntetycznie najważniejsze ustępy z „Histoire et Esprit” i „Exégèse médiévale”.

<sup>6</sup> *Histoire et Esprit*, Paris 1950.

<sup>7</sup> *Exégèse médiévale*, Paris 1959—1964.

jest to sens Pisma św. jako słowa Bożego, sens zamierzony przez Ducha, sens duchowy. Oto, co na ten temat powiedział Orygenes w swym „Traktacie o zasadach”, będącym klasycznym wykładem heremeneutyki Ojców: „Pisma zostały spisane pod działaniem Ducha Bożego; mają też, obok swego sensu wyraźnego, jakieś inne znaczenie, które wymyka się nam zazwyczaj. Albowiem to, co zostało spisane, jest równocześnie figurą, obrazem pewnych tajemnic i obrazem rzeczywistości Bożych”<sup>8</sup>. W pełnej zgodności z tradycją patrystyczną biskup wschodni N. Edelby zauważył w trakcie Soboru (5 października 1964) podczas debaty nad Konstytucją *Dei Verbum*: „Nie wolno oddzielać posłannictwa Ducha Św. od posłannictwa Słowa Wcielonego... Ostatecznym celem egzegezy chrześcijańskiej jest duchowe zrozumienie Pisma św. w świetle Chrystusa Zmartwychwstałego”<sup>9</sup>. Częściowo też pod wpływem tego głosu przedstawiciela Wschodu chrześcijańskiego wprowadzono do tekstu soborowego tę zasadę ogólną: „Pismo św. powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane” (KO 12). Chcielibyśmy ukazać, że ta zasada teologiczna, sformułowana przez Orygenesa, pozostała żywą w całej Tradycji starożytnego Kościoła.

Św. Hieronim na przykład, czyniąc aluzje do wypaczeń doktrynalnych Pawłowej wspólnoty Galatów, pisał<sup>10</sup>: „Ktokolwiek... rozumie Pismo św. poza tym sensem, jakiego domaga się Duch Święty, w którym zostało ono napisane, może być nazwany heretykiem nawet wtedy, jeśli nie oddala się od Kościoła”<sup>11</sup>.

Ta tradycyjna zasada zawiera dwa uzupełniające się aspekty, równie ważne: subiektywny i obiektywny. Zgodnie z pierwszym, wyjaśnianie Pisma św. „w Duchu” jest możliwe tylko w świetle wiary. Orygenes mówi, że jedynie Kościół rozumie Pismo, ponieważ sam „zwraca się do Pana” w wierze; dla Kościoła, i tylko dla niego, „zasłona opada” (2 Kor 3, 16). Chcąc zrozumieć duchowo Pismo św., wierzący winien brać udział w tym ruchu „nawracania się” Kościoła; jest bowiem czymś nie do pomyślenia, „by niewierzący widział Słowo Boże”<sup>12</sup>. Opierając się z kolei na innej wypowiedzi Pawłowej, św. Hieronim wyjaśnia, iż jedynie człowiek duchowy (por. 1 Kor 2, 15) może odkryć Chrystusa w księgach Bożych<sup>13</sup>. Św. Grzegorz, wielki doktor życia wewnętrznego chrześcijan, wyrazi się podobnie: „Słów Bożych nie da się absolutnie

<sup>8</sup> *De principiis*, I, Praef. 8.

<sup>9</sup> *Acta Synodalia*, III/4, s. 306.

<sup>10</sup> Do tej wypowiedzi św. Hieronima odwołuje się formalnie Sobór, mając na uwadze cytowaną wyżej zasadę.

<sup>11</sup> *In Gal.*, 5, 19-21.

<sup>12</sup> *In Luc.*, 1.

<sup>13</sup> *In Gal.*, 4, 24.

przeniknąć bez mądrości Boga: jeżeli więc ktoś nie otrzymał Ducha Bożego, nie jest w stanie w żaden sposób pojąć słów Bożych”<sup>14</sup>.

A przecież obiektywny aspekt zasady nie jest wcale mniej ważny: należy czytać i wyjaśniać Pismo św. „w tym samym Duchu, w którym zostało ono napisane”. Właśnie ze względu na to działanie Ducha w powstawaniu tekstu biblijnego, staje się ten tekst Pismem św., Słowem Boga, objawiającym Jego plan zbawczy, prawdę zbawienia (*veritas salutariis*). Teksty Pisma św. mają zatem taki wymiar wewnętrzny, jakiego nie posiadają pisma świeckie; zawierają w sobie „sens duchowy”, który jest owocem obecności Ducha w literze; i to nadaje Pismu św. jego głębię duchową. Ojcowie Kościoła byli wewnętrznie przeświadczeni o tej głębi tajemniczej: „Mira profunditas eloquiorum tuorum — wołał Augustyn w *Wyznaniach* — ...mira profunditas, Deus meus, mira profunditas!”<sup>15</sup>.

Według Orygenesusa „prawda Słowa Bożego jest ukryta pod powierzchnią litery”<sup>16</sup>. W komentarzu do Mateusza św. Hilary zaleca wielokrotnie swoim czytelnikom stałą troskę o wewnętrzne zrozumienie Ewangelii: „interioris intelligentiae ratio”<sup>17</sup>; tu bowiem tkwi „prawda” Ewangelii lub Pisma. Św. Hieronim jest także bardzo wyraźny: „Nie sądźmy, że Ewangelia zawiera się w słowach Pisma: tkwi ona w jego sensie; nie na powierzchni, lecz w samym jądrze; nie na liściach słów, lecz w korzeniu zrozumienia”<sup>18</sup>. Winniśmy zatem „dochodzić do prawdy Pisma, do jego ducha”<sup>19</sup>.

Chcąc wyjaśnić ten wewnętrzny wymiar Pisma św., Ojcowie Kościoła korzystali chętnie z idei „tajemnicy”, jaka się zawiera w opowiadaniach biblijnych. W odniesieniu do relacji o Jakubie i Ezawie z Księgi Rodzaju 27, 1-40 św. Grzegorz wyjaśnia, że jeżeli ktoś chce pojąć głębiej to wydarzenie, „natychmiast przechodzi z historii do tajemnicy”<sup>20</sup>. Albowiem Pismo św. — stwierdza w swej pięknej wypowiedzi — ma to szczególnego w sobie, że „jednym i tym samym słowem opowiada wydarzenie i odsłania tajemnicę”<sup>21</sup>. Podobnie postępuje także św. Augustyn, choćby w komentarzu do zaślubin w Kanie (J 2, 1-11): „Jeżeli rozumiało się te słowa Ewangelii, które są niewątpliwie jasne, to otworzą się wszystkie tajemnice ukryte w tym cudzie Pana”<sup>22</sup>;

<sup>14</sup> *Moralia*, XVIII, 39, 60.

<sup>15</sup> *Conf.*, XII, 14, 17.

<sup>16</sup> *In Lev.*, 1, 1.

<sup>17</sup> *In Mt.*, 14, 3.

<sup>18</sup> *In Gal.* 1. 11.

<sup>19</sup> Tamże, 5, 13.

<sup>20</sup> *In Ezech.*, I, 6, 3.

<sup>21</sup> *Mor.*, XX, 1, 1.

<sup>22</sup> *Tract. in Joh.*, 9, 5.

należy zatem wyjaśnić „to, co stanowi tajemnicę w tym wydarzeniu”, a zwłaszcza to, co oznaczają „Matka Jezusa i same gody — w sensie mistycznym: *in mysterio*”<sup>23</sup>.

Ojcowie nazywają zazwyczaj sens „przekraczający” literę mianem *alegorii* (od *allos* i *agoreuein*: mówić jeszcze coś innego). A to nastawienie jest u nich tak zasadnicze, że M. Simonetti mógł nawet wyrazić je w tytule swego najnowszego dzieła poświęconego egzegezie patrystycznej<sup>24</sup>. Łatwo zauważyć, że „litera” i „alegoria” są tu ujmowane w sposób dialektyczny (i — lub), istnieje bowiem między nimi pewne napięcie. Ono też wyjaśnia odrębności zachodzące pomiędzy dwiema wielkimi szkołami egzegetycznymi w Starożytności: Antiocheńską i Aleksandryjską. Ta ostatnia (Klemens, Orygenes itd.) grzeszyła niewątpliwie nadmiarem: przesadną alegoryzacją wszystkich szczegółów opowiadań biblijnych; odmienne jednak nastawienie w Antiochii, gdzie uprzywilejowywano aż do wyłączności literę i historyczny sens Biblii, było zapewne jeszcze bardziej niebezpieczne dla wiary chrześcijańskiej. Dobrze będzie przypomnieć sobie w tej kwestii poważne studia Newmana oraz jego wypowiedzi na temat wzajemnych odniesień alegorii i ortodoksji: „Szkoła Antiocheńska, która przyjmowała interpretację dosłowną, stała się... sama metropolią herezji” (por. nestorianizm); sytuacja była zresztą taka, że „Żydzi Ignęli do dosłownego sensu Starego Testamentu, by odrzucać Ewangelię, a apologeti chrześcijańscy wyjaśniali jej boskie pochodzenie, posługując się sensem alegorycznym... Można nawet uznać za fakt historyczny, że interpretacja mistyczna i ortodoksja — zespolone ze sobą — przetrwają razem lub też razem zginą”<sup>25</sup>.

Tradycja średniowieczna zajmie się jedynie dalszym wypracowaniem tych podstawowych zasad egzegezy patrystycznej.

## 2. Egzegeza średniowieczna: cztery sensy Pisma św.

Tytuł powyższy został zaczerpnięty z cytowanego wyżej wielkiego dzieła H. de Lubaca. Pozwala on bowiem stwierdzić, że zasady hermeneutyczne Ojców Kościoła nabierają w Średniowieczu bardziej usystematyzowanego kształtu; stąd wynika klasyczna doktryna o „czterech sensach”. Na przestrzeni wielkiej tradycji monastycznej, od Kasjana do św. Bernarda, doktryna o czterech sensach Pisma św. jest wciąż żywa, albowiem ożywia ją stale wielka zasada teologiczna, pochodząca od Ojców, a przez nich od No-

<sup>23</sup> Tamże, 8, 13.

<sup>24</sup> *Lettera e/o allegoria*, Roma 1985.

<sup>25</sup> *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, Paris 1964, s. 413.

wego Testamentu: obecność Ducha w literze; należy czytać i wyjaśniać Pismo św. „w Duchu”.

Przytoczmy jeden przykład: piękny tekst Wilhelma z Saint-Thierry, przyjaciela św. Bernarda, w jego „Liście do Braci z Góry Boga” (nazywanym „Złotym Listem”). Wyjaśnia on mnichom konieczność odprawiania *lectio divina* „w d u c h u, w jakim Pisma zostały spisane: w tym to d u c h u mają być one czytane, a także rozumiane. Nie wnिकiesz nigdy w myśl Pawła, jeżeli nie postarasz się uprzednio — poprzez uważne czytanie i ciągle rozważanie — przyswoić sobie jego d u c h a. Nie zrozumiesz nigdy Dawida, o ile twoje własne d o ś w i a d c z e n i e nie wprowadza cię w u c z u c i a wyrażone w psalmach. Podobnie z innymi autorami”<sup>26</sup>. Można by postawić zarzut, że w odróżnieniu od św. Hieronima autor ten używa pojęcia *spiritus* w znaczeniu psychologicznym: nie określa nim Ducha Świętego, lecz ducha ludzkiego (Pawłowego, osoby czytającej i wyjaśniającej Biblię). Dla Wilhelma jednak, jak też dla całej mistyki cysterskiej, „duch” czytelnika pozostaje zawsze w głębokim zespoleniu z Duchem Bożym (por. nacisk autora na *unitas spiritus* według 1 Kor 6, 17): hagiograf, czytelnik oraz ten, kto wyjaśnia Pismo św. — mają (wszyscy) udział w jednym i tym samym doświadczeniu duchowym; w tej żywotnej łączności z samym Duchem należy też zawsze czytać i wyjaśniać Pismo św.

Jedność Ducha sprawia zresztą także jedność „czterech sensów” Pisma św. Przypomnijmy znany dwuwiersz, w którym Średniowiecze wyraziło pamięciowo swą doktrynę w tym względzie:

„Littera gesta docet, quid credas allegoria,  
Moralis quid agas, quo tendas anagogia”<sup>27</sup>.

„Litera” opowiadania biblijnego referuje „fakty” historyczne. Gdy chodzi o trzy pozostałe sensory: alegoryczny: moralny (lub tropologiczny) i anagogiczny — to stanowią one tylko trzy gałęzie, na jakie się dzielą różne aspekty rozumienia duchowego. Postarajmy się lepiej zrozumieć mistrzowską intuicję tej doktryny, to, co czyni z niej jedność wewnętrzną — jej prawdziwego ducha.

*Alegoria* jest przedmiotem wiary (*quid credas*): chodzi tu o „tajemnicę” zakrytą dla nas w historii; albowiem fakty empiryczne jako takie nie są istotne dla człowieka wierzącego, a ich znaczenie wynika z ich nośności religijnej. Ojcowie Kościoła często odwoływali się, jak była już o tym mowa, do pojęcia tajemnicy, aby wyjaśnić w ten sposób głęboki sens dziejów zbawienia i Pisma.

<sup>26</sup> *Ep. ad fratres de monte Dei*, s. 121.

<sup>27</sup> Znakomitą analizę tego wiersza przeprowadził H. de Lubac, *Sur un vieux distique. La doctrine du „quadruple sens”*, W: *Mélanges Cavallera*, Toulouse 1948, ss. 347—366.

Zwyczaj ten kontynuowano w Średniowieczu. Rupert z Deutz, opat benedyktyński z XII w., zachęca nas do odkrywania w Piśmie św. „preciosissima Christi et Ecclesiae mysteria”<sup>28</sup>. „Alegoria” chrześcijańska, w odróżnieniu od greckiej, nie jest jednak jakimś opowiadaniem wymyślonym, spójnym ciągiem przenośni; jest ona jeszcze historią, która nie jest już jednak zwykłym referowaniem wydarzeń zewnętrznych, lecz odkrywaniem ich ukrytego znaczenia; Pismo św. zawiera i objawia „prawdę zbawienia”.

*Sens moralny* ma za przedmiot moralne i religijne życie chrześcijanina. Dotyczy on życia duchowego i postawy zewnętrznej człowieka (*quid agas*). Prawdziwa tropologia winna być zresztą przedłużeniem i rozwinięciem alegorii w życiu wierzącego; oznacza to, mówiąc językiem współczesnym: moralność ma być moralnością wiary, a duchowość — osobistym sposobem życia dogmatem. Jest to, jak mówi H. de Lubac, „tajemnica Chrystusa i Kościoła, odtwarzana rzeczywiście w duszy i w życiu wierzącego”<sup>29</sup>. „Tak pojęta tropologia będzie *par excellence* sensem duchowym”<sup>30</sup>.

Wreszcie *anagogia*. Jest to dążenie do celów ostatecznych (*quod tendas*), do rzeczywistości niebieskich i Bożych; jest to perspektywa otwarta na życie przyszłe — poprzez nadzieję. *Sens* anagogiczny stanowi więc zarazem zapoczątkowanie eschatologii.

Trzeba jednak się wystrzegać mówienia o wielości sensów biblijnych — co prowadziłoby do dowolności. W rzeczy samej istnieje bowiem tylko jeden rzeczywisty „sens” Pisma św., albowiem jedna jest Tajemnica w nim zapisana w różnych zdaniach: jest to — mówi de Lubac — „tajemnica Chrystusa, zapowiadana lub uobecniona w faktach, uwewnętrzniona w duszy indywidualnej, wypełniona w chwale”<sup>31</sup>.

Nie ulega mimo to wątpliwości, iż poczynając od XIV w. ta żywotna tradycja zaczyna tracić swe soki i stopniowo gaśnie. Nauka o czterech sensach staje się wówczas systemem złożonym, przepelnionym jałową i powierzchowną alegoryzacją. Są to początki upadku, które przygotowują nowe nastawienie w XVI w.

## II. PRZEŁOM NOWOŻYTNY: EGZEGEZA ODIZOLOWANA

Zgodnie z analizą D. Chenu, myśl średniowieczną charakteryzowało „zasadnicze ukierunkowanie na transcendencję, sprawiające, iż cała rzeczywistość była przesycona współczynnikiem reli-

<sup>28</sup> *In Gen.*, 6, 43.

<sup>29</sup> *Sur un vieux distique*, s. 356.

<sup>30</sup> *Tamże*, s. 357.

<sup>31</sup> *Tamże*.

gijnym; przewaga znaczenia (wyrażającego to ukierunkowanie) nad wyjaśnieniem, które prowadzi do wiedzy; niesprowadzalność... psychologiczna znaczenia (z jego symboliką wyrazową) do wyjaśnienia wypływającego z rozumu”<sup>32</sup>. Czasy nowożytne zerwały z tą tradycją średniowieczną: po okresie „wymazania” jednostek wobec wielkości natury i tajemnicy Boga następuje świadomość podmiotu, podkreślenie swego „ja”, autonomia rozumu; miejsce kontemplacji rzeczywistości wiecznych i symbolicznych zajmuje pasjonujące zainteresowanie się światem i dziejami. Wynikiem tego jest, jak to trafnie zauważył G. Gusdorf, iż jednym z istotnych aspektów cywilizacji Odrodzenia staje się „wymknięcie spod kontroli kościelnej we wszelkich jej przejawach”<sup>33</sup>.

To ogólne nastawienie kultury i myśli, poczynające się wraz z XVI w., wpłynęło nieuchronnie także na egzegezę, która staje się teraz nauką. Pierwszeństwo zdobywa w niej metoda historyczna i rozumowa. Pod czym determinującym wpływem? Można by nie bez podstaw powiedzieć, że Spinoza był inicjatorem krytyki biblijnej, jednym z twórców egzegezy nowożytnej. Główną ideą Spinozizmu było bowiem pojęcie immanencji: każdy problem winien być rozwiązywany za pomocą samego tylko rozumu. Nauki biblijne stają się odtąd naukami wyłącznie filologicznymi i historycznymi. Egzegeza tekstów nie może kierować się innymi regułami: powinna wykluczyć wszelki inny wymiar, zapomnieć o jakimkolwiek otwieraniu się na transcendencję, wykluczyć ingerencję wiary. Dlatego to — jak stwierdzono ostatnio — egzegeza radykalnie krytyczna jest „metodologicznie ateistyczna” (J. Borella).

Ten wyłączny racjonalizm miał faktycznie triumfować w całym wieku oświecenia („Aufklärung”): zawierał w sobie odrzucenie wszelkiej tradycji, jakiegokolwiek władzy, i domagał się całkowitej autonomii rozumu. Takie było nastawienie Kanta: „religia w granicach czystego rozumu” Nie może już wchodzić w grę poszukiwanie duchowego sensu Pisma św. Czas Ojców Kościoła przeminął; dokonało się epistemologiczne zerwanie z Tradycją. *Sola Scriptura* reformacji odgrywa tu także wielką rolę. Liczy się odtąd wyłącznie dosłowny i historyczny sens Pisma św.

Jaka była sytuacja w XIX w.? Jest to czas wydoskonalania i oczyszczania metody historycznej. Ale równocześnie jest to czas narastającego uderzenia historycyzmu utożsamiającego po prostu fakt z prawdą. Określił to wymownie B. Croce: „Chodzi o to, że...

<sup>32</sup> M. D. Chenu, *La Théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1957, s. 175.

<sup>33</sup> G. Gusdorf, *Les Sciences humaines et la pensée occidentale*. II: *Les origines des sciences humaines*, Paris 1967, s. 135.



rzeczywistość jest historią i tylko historią”<sup>34</sup>. Po XVIII-wiecznym racjonalizmie pozytywizm historyczny staje się nową formą nowożytnego immanentyzmu. Mimo pozorów ten historycyzm — a zarazem metoda historyczno-krytyczna, jaką się on cechuje — pozostawał niewolnikiem założeń „Aufklärung” — ateistycznego oświecenia, jak to wykazały dobitnie liczne prace współczesne<sup>35</sup>. Złudzenie historycyzmu polegało na wierze, że dzięki ścisłemu stosowaniu krytyki historycznej, tzn. poprzez usuwanie górnych warstw Ewangelii — dodanych przez wiarę, jak mówiono, a stąd uważanych za „mityczne” — można będzie odkryć wreszcie chrześcijaństwo autentyczne, typowe dla „Jezusa historycznego”. Zdecydowana reakcja wywodziła się od teologa protestanckiego, M. Kählera, który w swym głośnym dziele z 1892 r.<sup>36</sup> akcentował konieczność odróżnienia „domniemanego Jezusa historycznego” (*historisch*) od prawdziwego „Chrystusa historii (*geschichtlich*), Chrystusa Biblii”. Taki podział nie stanowił jednak rozwiązania. H. U. von Balthasar zauważa, że jest on „wykończonym manifestem antropologii protestanckiej w ogólności”; gdy zaś chodzi o wiarę chrześcijańską, to „ustalony w ten sposób dualizm pomiędzy historią rzeczywistą (*Historie*) a opowiedzianą (*Geschichte*) jest faktycznie tragiczny”<sup>37</sup>. Przyjmuje się bowiem i uświęca całkowity podział „Jezusa historii” i „Chrystusa wiary”, podział, który będzie ciążył mocno na studiach biblijno-chrystologicznych aż po Bultmanna i „Formgeschichte”. Obecnie podział ten zdaje się przeżywać nową młodość, kiedy to się dąży do sprowadzenia tego czy innego opowiadania ewangelicznego do teologicznej konstrukcji popaschalnej, przy czym dane opowiadanie leży u samych podstaw wiary chrześcijańskiej (np. dziewicze poczęcie Chrystusa, relacje o cudach lub samo Zmartwychwstanie). Jest to — stwierdza się za każdym razem — nie fakt historyczny, lecz jedynie *theologumenon*, wyraz wiary Kościoła. Tym samym jednak nie dochodzi się już do pełnej rzeczywistości historycznej, do konkretnego i żywego obrazu samego Jezusa.

Gdy przyjrzymy się temu procesowi z bliska, musimy stwierdzić, że jest on podobny do dychotomii występującej między historią a wiarą, jaką spowodował kryzys modernistyczny z początków stulecia. Od czasów reformacji teologia oddalała się coraz to

<sup>34</sup> B. Croce, *La naissance de l'historisme*, Rev. Mét. Mor. 44 (1937) 603—621 (por. 603).

<sup>35</sup> Por. np. R. Guardini, H. U. von Balthasar, H. G. Gadamer.

<sup>36</sup> M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, München 1961<sup>3</sup>.

<sup>37</sup> H. U. von Balthasar, *La gloire et la croix*, I, Paris 1965, s. 451.

bardziej od egzegezy. Tym samym rodził się też problem znakomicie opisany przez Blondela<sup>38</sup>: problem relacji zachodzących między faktami chrześcijańskimi (historia zbawienia) a wierzeniami chrześcijańskimi (dogmatami). Teologia przybierała często postać abstrakcyjną, którą Blondel nazywa „zewnętrznością” (*l'extrinsécisme*): polega ona na oddzielaniu prawdy i historii, na ustawianiu się w pozycji obojętnej wobec ludzkiego biegu historii zbawienia i konkretnego aspektu Objawienia. Przeciwno takiej postaci dogmatyzmu, czy też konceptualizmu teologicznego zareagował żywo Loisy, a jego reakcja była początkowo zdrowa i słuszna: pragnął on wprowadzić do myśli chrześcijańskiej i do teologii metodę historyczną. Niestety, popadł on wkrótce w skrajność przeciwną: w historycyzm typowy dla historyka doktryn religijnych, domagającego się bezwzględnej autonomii usiłującego sprowadzić każdą prawdę chrześcijańską do stwierdzalnego faktu historycznego; jest to więc dążenie do sprowadzenia „historii-rzeczywistości” do „historii-wiedzy”, historii zbawienia do historii technicznej i krytycznej w naukowym tego słowa znaczeniu. Dochodzi się jednak wtedy, jak zauważa Blondel, do ustawiania wobec siebie, osobno, dogmatyki i egzegezy, przy czym ta ostatnia interesuje się już jedynie historyczną rekonstrukcją wydarzeń. W tym względzie dobrze będzie zwrócić szczególną uwagę na mocne słowa wielkiego znawcy historii religii, M. Eliade: „Historycyzm jako taki jest wynikiem rozkładu chrześcijaństwa; mógł się ukształtować w miarę, jak tracono wiarę w ponadhistoryczność wydarzenia historycznego”<sup>39</sup>. Zgodnie bowiem z tym, co wyjaśnił wcześniej: „Wielką oryginalnością judeo-chrześcijaństwa było przeobrażenie Historii w Teofanię”<sup>40</sup>, mówiąc zaś jeszcze dokładniej:

„Z punktu widzenia historii religii judeochrześcijaństwo przedstawia najwyższą hierofanię: przeobrażenie wydarzenia historycznego w hierofanię...; wydarzenie historyczne jako takie objawia bowiem *maximum* ponadhistoryczności: Bóg nie interweniuje tylko w historii, jak to było w judaizmie; On wciela się w byt historyczny, aby poddać się i przyjąć na siebie egzystencję uwarunkowaną historycznie... Pozornie, pierwiastek boski zostaje całkowicie wchłonięty w historię.... W rzeczywistości jednak wydarzenie

<sup>38</sup> *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne* (1904), wyd. ponownie w: *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris 1956, ss. 149—228.

<sup>39</sup> M. Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952, s. 224.

<sup>40</sup> Tamże, s. 217.

historyczne, konstytuujące egzystencję Jezusa, jest całkowitą teofanią; występuje w nim odważny wysiłek uratowania, zbawienia wydarzenia historycznego jako takiego poprzez przyznanie mu *maximum* bytu”<sup>41</sup>.

Ten punkt widzenia zbiega się znakomicie z tym, co wypowiada soborowa Konstytucja *Dei Verbum* (nr 2) językiem o wiele prostszym, kiedy nam przypomina, że Bóg objawił się w historii („przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane”). Stąd też można tu zastosować słowa św. Grzegorza, zacytowane już wyżej: jeżeli wierzący rozważa wydarzenia historyczne, chcąc w nich odkryć historię zbawienia i Objawienie Boże, powinien koniecznie wznieść się „od historii do tajemnicy”.

Tak zrozumiał to M. Lagrange, który zajął się tak bardzo przyznaniem praw obywatelskich metodzie historycznej w Kościele: „Wiara, którą wyznajemy — stwierdził on w 1902 r. — zależy od ciągłego objawienia w Historii i nie da się oddzielić całkowicie od siebie obu tych rzeczywistości”<sup>42</sup>. Jak jednak zaznaczył w kilka lat później na początku swego komentarza do Ewangelii według św. Łukasza, uważał za swój obowiązek trzymać się w swych dociekaniach „prostego sensu gramatycznego”.

Po długim zastoju egzegezy katolickiej było to niewątpliwie zadanie bardzo istotne w epoce, kiedy kryzys modernistyczny dawał się szczególnie we znaki. Jednak nawet wówczas M. Lagrange uświadamiał sobie, że pożądana i konieczna byłaby dalsza praca badawcza; pragnąłbym sam „widzieć teologa poświęcającego się temu zadaniu, starającego się wniknąć możliwie najdalej w rozumienie słowa Bożego. *Non omnia possumus omnes*”<sup>43</sup>.

To dalsze zespolenie pracy historycznej z interpretacją teologiczną Pisma św. jest zadaniem, jakie stoi obecnie przed nami; w rzeczy samej ku niemu też zdążają coraz to bardziej badania współczesne.

### III. KU PONOWNEMU ODKRYCIU DUCHOWEGO SENSU PISMA ŚWIĘTEGO

Wiele czynników wskazuje na to, że epoka racjonalizmu i historycznego scientyzmu zmierza nieuchronnie ku upadkowi. Dają się odczuć nowe potrzeby. Szuka się obecnie, jak mówi P. Ri-

<sup>41</sup> Tamże, s. 223 n.

<sup>42</sup> M. J. Lagrange, *La méthode historique. La critique biblique et l'Eglise*, Paris 1903 (wyd. nowe: 1966, 34).

<sup>43</sup> Tamże, p. II.

coeur, „proroków sensu” Trzeba koniecznie uświadomić sobie tę zmianę klimatu, aby określić, dlaczego i jak stało się możliwe mówienie obecnie o nowym poszukiwaniu duchowego sensu Pisma św.

## 1. Nowe sposoby czytania Pisma św.

Na początku tej refleksji przypomnijmy tytuł zeszytu *Concilium* (nr 158): „Różne sposoby czytania Pisma św.”. Przedstawiono tam przykładowo: materialistyczną lekturę Biblii, lekturę psychoanalityczną oraz kilka innych wzorców tego pokroju.

Chcielibyśmy ze swej strony ukazać całkiem inny horyzont i przypomnieć olbrzymią pracę realizowaną w naszej epoce i dotąd jeszcze niezakończoną, zmierzającą do ponownego odkrycia egzegezy patrystycznej i średniowiecznej. Nie jest tu miejsce sposobne do podawania bibliografii — w tym wypadku olbrzymiej. Musimy się raczej zadowolić przypomnieniem trzech głównych faktorów kultury współczesnej oraz stwierdzeniem, że każdy z nich mieści się w innym kraju — co ukazuje wielką rozpiętość samego ruchu odnowy: we Francji wydawanie monumentalnej kolekcji „Sources chrétiennes” łącznie ze wzmiankowanymi wyżej dziełami H. de Lubaca i tylu innych autorów, które pozwalają poznać, podziwiać i rozkoszować się patrystyczną metodą czytania Biblii; w Anglii wielka tradycja kongresów patrystycznych oksfordzkich, których „Akta” są publikowane regularnie w „*Studia Patristica*”; wreszcie studia patrystyczne we Włoszech wraz z powstaniem w ostatnich latach stowarzyszenia dla studiów nad „Historią egzegezy żydowskiej i chrześcijańskiej”; w tym zaś, co dotyczy wprost pracy egzegetycznej, wystarczy zasygnalizować powstałą przed kilku laty kolekcję „Parola, Spirito e vita”<sup>44</sup>, z której każdy zeszyt przedstawia zawsze jakiś wielki problem biblijny w trzech fazach: Stary Testament, Nowy Testament, Ojcowie Kościoła, ukazując w ten sposób jedność zachodzącą między Pismem św. a Kościołem, między stosowaniem egzegezy krytycznej a odwoływaniem się do interpretacji tradycyjnej.

Innym faktem istotnym, ukazanym ostatnio przez E. Bianchiego, jest to, że od *Vaticanum II* chrześcijanie odkrywają na nowo „centralny charakter słowa Bożego” Przytoczmy początek jego refleksji: „Po wielowiekowym wygnaniu słowo Boże odzyskało swój charakter centralny w życiu Kościoła katolickiego — jest to fakt niezaprzeczalny. Można by nawet mówić o ponownym od-

<sup>44</sup> Ed. Dehoniane, Bologna (od r. 1980).

kryciu słowa Bożego przez wierzących katolików, którzy od wieków nie znali i nie praktykowali bezpośredniego kontaktu z Pismem św. ... poprzedzony i przygotowany przez ruchy: liturgiczny, ekumeniczny i biblijny, Sobór Watykański II faktycznie wyzwolił Słowo i położył kres wygnaniu Pisma św.”<sup>45</sup>.

Ten nowy klimat wyjaśnia zainteresowanie, jakie wywołują obecnie różne sesje biblijne, odbywane niemal wszędzie, a także znaczenie, jakiego nabiera czytanie Pisma św. w różnych ruchach kościelnych i ośrodkach duchowości. Zwróćmy zwłaszcza uwagę na fakt zdumiewający, jakim jest odkrycie praktyki zastrzeżonej niegdyś mnichom: *lectio divina*; obecnie staje się ona coraz to bardziej rozpowszechniona wśród księży i zakonników, a także pośród różnorodnych grup świeckich, którzy pragną lepiej poznać i przeżywać bardziej osobiście swą wiarę chrześcijańską. Idzie to ściśle po linii *Vaticanum II*, które w Konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum* poświęca cały nr 25 zaleceniu czytania Pisma św.

Nasuwa się jednak tutaj delikatne pytanie: czy te nowe osiągnięcia i zdobycze znajduje właściwe echo u samych egzegetów? A zwłaszcza: czy wywierają wpływ na stosowane przez nich metody? Można by w to wątpić. Stwierdźmy po prostu, że P. Toinet mówił niedawno o „zarzucie zamknięcia, skierowanym do całości rozważań egzegetycznych lub historyczno-krytycznych”<sup>46</sup>; i że autorytatywne głosy stwierdziły, iż więź między Pismem św a Kościołem została zerwana. Postawmy także pytanie związane z pierwszą częścią tego artykułu<sup>47</sup>: czy można powiedzieć, że wielka zasada teologiczna chrześcijańskiego („w Duchu”) czytania i tłumaczenia, klasyczna u Ojców Kościoła i podjęta na nowo przez *Vaticanum II* (KO 12), zaowocowała w obrębie samej pracy egzegetycznej? Czy po Soborze nastąpiła rzeczywista jej „recepca”? I znów trzeba dać odpowiedź negatywną.

W następnym ustępie chcielibyśmy omówić tę trudność i wskazać kierunek, w jakim należałoby poszukiwać rozwiązań, aby interpretacja Pisma św. odbywała się coraz to bardziej „w Duchu”<sup>48</sup>.

## 2. Egzegeza i hermeneutyka

a) Głównym powodem, dla którego się sądzi, że poszukiwanie „duchowego sensu” Pisma św. winno być wykluczone z prac egze-

<sup>45</sup> E. Bianchi, *Le caractère central de la Parole de Dieu*, W: *La réception de Vatican II: 1965—1985*, Paris 1985, ss. 157—185.

<sup>46</sup> P. Toinet, *Pour une théologie de l'exégèse*, Paris 1983, s. 40.

<sup>47</sup> Zob. wyżej, ss. 43-48.

<sup>48</sup> Zagadnienie to podejmują w tym numerze także inni autorzy.

getycznych, jest przeświadczenie o jego „nienaukowości” Końieczne jest zatem przewyciężenie tutaj wielkiej dwuznaczności. Powinniśmy się zapytać, jaki jest obecnie status wiedzy naukowej. Posłuchajmy, co mówi na ten temat znany specjalista w tej dziedzinie, J. Ladrière: „Jeżeli można wyciągnąć jakąś naukę z rozwoju dyscyplin nowożytnych..., to jest nią stwierdzenie, że idea naukowości nie odpowiada już jakiemuś jednoznacznemu wzorcowi”<sup>49</sup>. Rozróżnia się obecnie trzy wielkie kategorie nauk, z których każda przedstawia odrębny rodzaj naukowości. Trzecią kategorię stanowią „nauki hermeneutyczne”: a więc te, które uwzględniają kategorię „sensu”. Tu też mieści się niewątpliwie egzegeza: jej rola polega na wyjaśnianiu Pisma św., na szukaniu w nim „sensu”. Otóż rozpowszechnione jeszcze teraz nieporozumienie (będące wynikiem ciągłego wpływu historycyzmu) polega na traktowaniu egzegezy jako nauki głównie, jeśli nie wyłącznie, filologicznej i historycznej: jej rola miałaby polegać na ukazywaniu, skąd pochodzą teksty, jaka była ich geneza i jaki ich sens w środowisku ich powstania. Dąży się więc do rekonstrukcji faktów historycznych i literackich; czy jednak okazuje się wystarczające wyczulenie na sam sens tekstów — i to na cały ich sens? Czy nie należy uznać, że u wielu egzegetów dominuje jeszcze coś w rodzaju „nieświadomości epistemologicznej”, albo też obawa przed zaangażowaniem się w poszukiwanie „sensu”?

Dochodzimy w ten sposób, jak widać, do pytania zasadniczego, jakie się obecnie nasuwa: co właściwie znaczy „tłumaczyć”, dozukiwać się „sensu” tekstu? Chodzi o kwestię odniesienia egzegezy do hermeneutyki.

b) Filozofia współczesna, zajmująca się interpretacją, jest w tym względzie bardzo dokładna — zwłaszcza gdy chodzi o Heideggera. Dwa pouczenia zasługują na szczególną uwagę.

Przypomnijmy najpierw, że według „Sein und Zeit” (§ 32), „interpretacja” (*Auslegung*) jest czymś więcej niż wyjaśnianiem czy „przedstawianiem” (*Darstellung*): oznacza bowiem w praktyce eksplikację (*Auslegung*). Interpretować jakiś tekst — to ukazywać zawarte w nim znaczenia, „wyzwalać jego moce wewnętrzne”, jego możliwości; to odkrywać zawarte w nim implikacje, ukazywać jego ukryte bogactwa. Można by zatem powiedzieć, że lekcja hermeneutyki Heideggera jest dla teologów i egzegetów zaproszeniem do szukania „tego, co niepomysłane w Tradycji

<sup>49</sup> J. Ladrière, Postface, w książce: T. Tshibangu, *La théologie comme science au XX<sup>e</sup> siècle*, Kinshasa 1980, ss. 229—244 (por. 230).

i co nie powiedziane przez samo Pismo”, (W Richardson). Nie może nie uderzyć nas podobieństwo tych ujęć z tekstami patrystycznymi, wyżej przytoczonymi na temat „duchowego sensu” Pisma św.: św. Hilary i św. Grzegorz, powiedzielibyśmy, domagają się od czytelnika Ewangelii odkrywania w niej „wewnętrznej zrozumiałości”, a według św. Hieronima „sens” Pisma św. znajduje się poza „słowami”: „nie na powierzchni, ale w samym jądrze... w korzeniu zrozumienia... w duchu Pisma”.

Z drugiej strony filozofia odkrywa obecnie na nowo znaczenie Tradycji jako wewnętrznego warunku wszelkiej poprawnej interpretacji. To Tradycja „wyjaśnia”, uwypukla wszelkie ukryte możliwości tekstu. Trzeba przytoczyć tu przede wszystkim M. Blondela, który przeanalizował w „Historii i dogmacie” „filozoficzne braki egzegezy współczesnej”: chodzi o to, by nie popaść z jednej strony w zewnętrzność i powierzchowność dogmatyki odizolowanej, która nie zna historii, z drugiej zaś w pozytywizm historyka nie znającego dogmatu; konieczna jest więc jakaś trzecia droga, która by łączyła historię z wiarą i dogmatem poprzez żywotne zespolenie z Tradycją, tą żywą i zbiorową świadomością całego Kościoła. Bliższy nam czasowo H. G. Gadamer wykazał naiwność historycyzmu uważającego, że można traktować dane historyczne jak jakiś przedmiot; w rzeczy samej bowiem autentyczne zrozumienie fenomenu ludzkiego wymaga uświadomienia sobie jego obecności i działania w historii (*Wirkungsgeschichte*). Interpretować zatem — to przekraczać, iść „poza” znaki widzialne, słowa, by dotrzeć do ich głębokiego życia ukazującego się stopniowo w „historii oddziaływania”. Trzeba więc wraz z G. Steinerem stwierdzić, że „interpretacja jest tym, co daje językowi życie przekraczające daną chwilę i miejsce, w jakich został on wypowiedziany lub spisany”<sup>50</sup>. Czysto historyczne i krytyczne wyjaśnianie słowa przeszłego nie jest jeszcze „interpretacją”

Zasady te można również zilustrować wielką intuicją Ojców Kościoła, zwłaszcza św. Grzegorza. W wielu miejscach kładzie on nacisk w swych komentarzach biblijnych na to, że „słowa Boże wzrastają wraz z tym, kto je czyta”<sup>51</sup>: nabierają znaczenia w rytmie tego zrozumienia, jakie staje się stopniowo udziałem wierzących. Czyż nie jest to zresztą nauką samego Jezusa, który powiedział do uczniów: „Duch Prawdy doprowadzi was do całej

<sup>50</sup> G. Steiner, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford 1977, s. 27. Wraz z P. Ricoeurem trzeba by tu mówić o „teleologicznym” wymiarze interpretacji (poza jej wymiarem „archeologicznym” i historycznym).

<sup>51</sup> *In Ezech.*, I, 7, 8.

prawdy... i oznajmi wam rzeczy przyszłe” (J 16, 13)? Nie da się pojąć faktycznie prawdy Chrystusa bez działania w nas Ducha Chrystusowego, który jest Duchem Prawdy.

## ZAKOŃCZENIE

Lepiej rozumie się teraz tytuł tego artykułu. „Wierzące” czytanie Pisma św. i jego chrześcijańska interpretacja mogą się dokonywać tylko „w Duchu”. Gdy chodzi o odpowiedź na pytanie podane w podtytule, trzeba odróżnić literę i ducha w Piśmie św. Studiując literę nie da się, jest to zrozumiałe samo przez się, sięgać do metod i postępowania z przeszłości, lecz należy wykorzystać olbrzymie bogactwo egzegezy dzisiejszej. Winniśmy jednak podejmować „patrystyczny sposób czytania Biblii” w tym znaczeniu, że powinniśmy ją czytać i tłumaczyć w d u c h u samych Ojców. Jest to sposób tradycyjny. Żąda go też od nas Kościół współczesny w Konstytucji *Dei Verbum* (nr 12). Paragraf mówiący o interpretacji zaczyna się, jak pamiętamy, następująco: „Pismo św. powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane”. Sobór wyjaśnia także, że chcąc osiągnąć ten cel, trzeba „uwzględnić także treść i jedność całej Biblii, mając na oku żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary”. Nie chodzi więc o doszukiwanie się „sensu duchowego” poza „sensem dosłownym”, lecz w jego wnętrzu: Ducha w literze. Celem jest „wniknięcie w sam tekst taki, jaki został napisany dla wierzących przez wierzących natchnionych, zgodnie z ich własnym doświadczeniem Boga”<sup>52</sup>. Egzegeza literalna winna się otworzyć, pogłębić, rozszerzyć, by być interpretacją duchową. Złotą regułę podał nam w tym względzie św. Paweł: „Litera zabija, Duch ożywia” (2 Kor 3, 6), a także sam Jezus: „S ł o w a, które Ja wam powiedziałem, są d u c h e m i s ą ż y c i e m” (J 6, 63).

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>52</sup> R. Laurentin, *Comment réconcilier l'exégèse et la foi?*, Paris 1985, s. 17.