

LITERA I DUCH

O DRODZE DUCHOWEJ INTERPRETACJI PISMA ŚW. W KOŚCIELE

Odkąd ludzie piszą i czytają, spotykają się z problemem „litera i ducha” Ciągłe chodzi tu o rzeczywistą różnicę i o związek pomiędzy napisanymi słowami a wymaganiem ducha.

Rozróżnienie jest niezbędne. Litery bowiem nie są duchem. One są znakami, które odtwarzają w sposób dostrzegalny i wyraźny wymaganie ducha. Znaki te mają swój kontekst, swój czas, swą określoną siłę oddziaływania. Duch zaś jest czymś wznioślejszym. On przekracza wszelkie granice, przenika wszystko cicho i niedostrzegalnie, jest zawsze ponad słowem i literą. Wszyscy ludzie, którzy w jakikolwiek sposób przybliżyli sobie tajemnicę ducha, fakt ten w większym czy mniejszym stopniu przeczuwają¹.

Ale odkąd ludzie piszą i czytają, wiedzą także i to, że zachodzi związek pomiędzy literą i duchem. Znaki te bowiem mają to do siebie, że same w sobie nic nie oznaczają. Mogą zaś wszystko oznaczać tam, gdzie duch, który tworzy je i łączy ze sobą, spotyka się z tym duchem, który je rozumie. Litery, w dużym stopniu związane z duchem, nie przestają być niezmiennymi znakami, spełniają rolę pośrednika w żywej wspólnoty ducha.

Tak więc, jak daleko sięga ludzka pamięć, rozróżniamy i łączymy ze sobą literę i ducha. Czynimy to każdego dnia przy mówieniu i pisaniu. Czynimy to w zetknięciu się z prawami, umowami i programami społeczeństwa ludzkiego. W szczególny sposób zaś czynimy to przy interpretacji wielkich pism myślicieli, poetów i świętych. Każdy roztropny interpretator będzie uważnie śledził to, co oni napisali, a zarazem będzie chciał uczestniczyć w poruszeniu tego ducha, który stworzył te pisma i chce wciąż się udzielać.

My, chrześcijanie, przy rozróżnianiu i łączeniu ze sobą w Piśmie św. litery i ducha podlegamy różnym wpływom historii interpretacji ludzkości. Z tego względu powinno się wciąż pytać na nowo: Jaki stosunek zachodzi między literalną a duchową interpretacją Pisma św.? Interpretacja literalna posługuje się tym zna-

¹ Por. J. W. Goethe, *Trilogie zu Howards Wolkenlehre*, Nimbus: „Die Rede geht herab, denn sie beschreibt. Der Geist will aufwärts, wo er ewig bleibt”

czeniu, które litery jako znaki historii i mowy miały niegdyś w określonym czasie i przestrzeni. Aby rozpoznać to znaczenie, należy koniecznie wziąć udział w życiu ducha, który w tym czasie i w tej przestrzeni wydał historię i język. Interpretacja literalna zachodzi więc tylko wtedy, gdy przechodzi od litery do ducha, gdy daje się kierować tym duchem historycznym, który przemawia przez litery do naszego ducha.

Czy poza tą interpretacją jest jeszcze potrzebna duchowa interpretacja Pisma św.? Czy nie wystarczy życiem ducha wypełnić literalną interpretację? Czy interpretacja, która chce porzucić dziedzinę sensu literalnego, nie idzie donikąd, nie ulega fatamorganie, czy nie zostanie w końcu zniszczona przez własną samowolę?

Przy tym pytaniu do dziś trwa rozbieżność w myśleniu. Z jednej strony zwraca się uwagę na liczne niewłaściwe eksperymenty dokonywane przy duchowym przeskoku ponad granicami interpretacji literalnej. Ileż samowoli, ileż pomieszania urojeń ze zrozumieniem, ileż naiwnej woli rozporządzania duchem! Z tego względu nie pozwala się naukowej egzegezie na przekroczenie literalnego sensu Pisma św. oraz odrzuca się egzegezę „pneumatyczną”².

Z drugiej jednak strony można by zapytać: czy interpretacja ograniczona do literalnego sensu rzeczywiście otwiera się na wymagania stawiane przez Ducha Świętego? Czyż duch świata nie jest różny od Ducha Bożego? Czyż nie należałoby tego przemyśleć, że „myśmy nie otrzymali ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga” (1 Kor 2, 12), którego „świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi ani nie zna” (J 14, 17)? Czyż więc duchowa interpretacja Pisma św. nie powinna wyprowadzać ponad sens literalny, który powszechnie jest przystępny, stwierdzalny za pośrednictwem ducha świata i na nowo sprawdzalny?³

² Dla wielu teologów rolę reprezentacyjną ma objaśnienie Rudolfa Bultmanna: „Ponieważ nie ma żadnego bezpośredniego spotkania z Bogiem, ponieważ zasłonięte jest Jego objawianie się w słowie, dlatego egzegeza nie może powoływać się na wewnętrzne światło i nie jest możliwa egzegeza „pneumatyczna”... Pneuma, które stałoby do dyspozycji bez związku ze słowem, dla nas nie istnieje”. W: *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments*, w: *Zwischen den Zeiten* 3 (1925). 356. Charakterystyczna wypowiedź Ernsta Käsemanna: „We wszystkich Kościołach mocno utrzymuje się doketyzm i to właśnie dlatego historycznej krytyce zostaje przeciwstawiona «wierząca» czy też «pneumatyczna» teologia”. W: *Vom theologischen Recht historisch-kritischer Exegese*, w: *Zeitsch. f. Theol. u. Kirche*, 64 (1967) 270.

³ Karol Barth broni właściwie rozumianej „pneumatycznej” egzegezy „Egzegeza «Pneumatyczna»? Zapewne nie, o ile uważa ona, że z jakiejś, rze-

Jak jednak należy rozróżnić i jednocześnie łączyć ze sobą literalną i duchową interpretację Pisma św.? Niezwykle pytanie. Ten, kto je rozważy, zauważy w nim wiele innych podobnych pytań. Nie chodzi tylko o związek między literą a duchem, między pismem a rzeczą, między historią a jej sensem. Chodzi tu także o związek między czymś dostrzegalnym a ukrytym, starym a nowym, umarłym a żyjącym, licznym a jedynym, skończonym a nieskończonym, o związek między czasem a wiecznością, wiedzą naturalną a nadprzyrodzoną wiarą. Chodzi ciągle o tajemniczą różnicę i o związek pomiędzy zdarzeniem świata a tajemnicą, która w świecie i ponad tym światem jest samym Bogiem.

Mamy tu do czynienia z wieloma problemami. Wspólnota wiary, która pragnie prawidłowo rozdzielić oraz połączyć ze sobą interpretację literalną i duchową Pisma św., nie może sobie tego zlekceważyć. Niewątpliwie nie wystarcza czyste rozróżnienie obu interpretacji. Bowiem gdzie zestawia się obok siebie rzeczy nie mające ze sobą nic wspólnego, tam one nie połączą się, a co najwyżej będą jedynie się krzyżować w sobie. Interpretacja literalna zadowala się duchem świata i nie jest zdolna przyjąć Ducha Świętego. Duchowa zaś interpretacja ze swej strony odrzuca historię i język jako swe podłoże i przeradza się w samowolne marzenie. Ale również czyste połączenie ze sobą literalnej i duchowej interpretacji nie prowadzi do celu. Egzegeta bowiem, który zapomina o różnicy, będzie wcześniej czy później własne poglądy czy wyniki badań historyczno-językowych stawiał zupełnie na równi ze świadectwem Ducha Świętego.

Dokąd więc prowadzi droga, skoro nie wystarcza czyste rozróżnienie albo czyste połączenie ze sobą sensu literalnego i duchowego? Odpowiedzi na to pytanie nie da się wyprowadzić ze sfer abstrakcji. Nieodzowną jest rzeczą przypomnienie sobie tej drogi, którą interpretacja Pisma św. przeszła w Izraelu i Kościele, pierwotnym (I), w Kościele starożytnym i średniowiecznym (II) oraz w Kościele nowożytnym (III) do czasów obecnych.

komo jej własnej, władzy duchowej może rozporządzać Pismem św. Ale może ona być tak nazwana, jeśli oprze się na wolności mającej przeciw swą podstawę w samym Piśmie św. oraz szczerze, ostatecznie i rozstrzygająco skieruje ku niemu właśnie to pytanie o usłyszane w nim świadectwo Ducha o sobie". W: *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich 1963², s. 194. Według P. Stuhlmachera egzegeza historyczno-krytyczna „nie jest już w sobie i jako taka teologiczną interpretacją Pisma św. Ale może ona stać się nią, jeśli będzie, jako interpretacja zgodności z tekstami biblijnymi, prowadziła rozważania hermeneutycznie i jeśli będzie uprawiana teologicznie ze względu na trwałą hermeneutyczną ważność trzeciego artykułu wiary w Składzie Apostolskim". W: *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Göttingen 1975, s. 126.

I

Już w Izraelu zostało przygotowane chrześcijańskie rozróżnienie i połączenie ze sobą litery i ducha Pisma św. Izrael nie zadowalał się literalnym rozumieniem opowiadań z przeszłości. Prorocy i pisarze uznają, że to, co przeszłe, uczynione wobec Izraela przez Jahwe, przygotowuje to, co przyszłe. Zwracają oni wzrok od tego, co stare, ku temu, co nowe — oczekują nowego wyjścia z Egiptu, nowego przymierza, nowej ziemi, nowego miasta, nowej świątyni, nowego Mesjasza. W Księdze Powtórzonego Prawa, Księdze Kapłańskiej i Kronik raz po raz wychodzi się ponad starą literę. Jest to zdumiewająca wolność charyzmatycznego uświadamiania sobie własnej przeszłości i przyszłości⁴.

Przyszłe zbawienie przypisuje się Duchowi Bożemu. Według obietnicy zawartej w Księdze Izajasza na przyszłym Zbawicielu spocznie Duch Pański (Iz 11, 2; 42, 1; 61, 1). Ezechiel widział w widzeniu, jak Duch Boży go unosi (Ez 2, 2; 3, 12. 14; 8, 3; 11, 1. 24; 37, 1; 43, 5), a także jak Duch ożywia wysuszone kości (37, 1-10). Głosił on obietnicę Jahwe: „I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według mych nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali” (Ez 36, 26-27; por. 11, 19; 37, 14).

Izraelscy nauczyciele mądrości są przekonani co do tego, że do zinterpretowania Pism nie wystarcza zbadanie ich sensu literalnego. Do tego konieczny jest duch rozumu i Bóg, jeśli zechce, obdarzy nim w pełni (Syr 39, 6). Interpretatorzy Pism wiedzieli, że ten, któremu Bóg nie dał Mądrości i nie zesłał mu „z wysoka Świętego Ducha swego” (Mdr 9, 17), nie rozpozna planu Bożego.

Również Jezus wykladał Pismo wówczas, gdy na bazie judzkiej tradycji we właściwy sobie sposób rozróżniał i łączył ze sobą literę i ducha⁵. Kościół pierwotny głosił to po Jego zmartwychwstaniu, jednakże nie powtarzając w sposób literalny Jego inter-

⁴ Odnośnie do charyzmatycznej ponownej interpretacji starej tradycji w Starym Testamencie: G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, München 1965, s. 339—349; G. Lohfink, *Historische und christliche Auslegung des Alten Testaments*, W: *Bibelauslegung im Wandel*, Frankfurt a. M. 1967, s. 185—213.

⁵ W ramach tych rozważań nie jest rzeczą możliwą ani konieczną zrekonstruować historycznie główne zarysy dokonanej przez Jezusa interpretacji Pisma św. Odnośnie do tego patrz: K. Berger, *Die Gesetzauslegung Jesu I*, Neukirchen 1972; H. Hübner, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition*, Witten 1973; R. Banks, *Jesu and the Law in Synoptic Tradition*, Cambridge 1976.

pretacji, lecz przez wolne i idące wciąż naprzód uprzytamnianie Jego Ducha.

Według Ewangelii Markowej, Jezus pozwala zwracać się do siebie: „Rabbi” (Mk 9, 5; 10, 51; 14, 45). Jednak nauka Jego nie jest nauką rabinów. Jest to nauka nowa i godna podziwu; jest to nauka Tego, który ma moc i który nią wyrzuca duchy nieczyste (Mk 1, 22-27). On niesie nowe wino, którym nie należy wypełniać starych bukłaków (Mt 2, 22). Uczni w Piśmie mówili, że źródłem mocy Jezusa jest duch nieczysty (Mk 3, 22-30). Jezus bowiem zupełnie lekceważył ich interpretacje, czynił w szabat to, na co oni nie pozwalali (Mk 2, 23-28); a także jadał z grzesznikami i celnikami (Mk 2, 16). Odrzucał On nie tylko rabinacką tradycję; krytykował nawet samą Torę (Mk 7, 1-23), wyraźnie znosił zgodę na rozwiązanie małżeństwa (Mk 10, 1-12). Chociaż nie trzymał się ściśle litery Tory, to przecież działał po jej myśli, powoływał się na słowa Mojżesza, Dawida i Izajasza (Mk 4, 12; 7, 6. 10; 11, 17; 12, 1. 26. 36). Głosił On nadejście zbawienia, używając przy tym obrazu Królestwa Bożego (Mk 1, 15), zaś formułując swe przykazanie o miłości wobec Boga i wobec bliźnich, opierał się na tekstach z Tory (Mk 12, 28-34).

W Ewangelii Mateuszowej Jezus ukazuje się po prostu jako nauczyciel i interpretator (Mt 23, 8. 10), jako jedyny, który przechodzi ponad literę Prawa, jednakże nie znosi tego Prawa, tylko je wypełnia (Mt 5, 17). On wie, że żadna jota, że żadna kreska nie zginie, aż się wszystko spełni (Mt 5, 18). Pomimo tego podaje On własne, niepisane nakazy: „A Ja wam powiadam!” (Mt 5, 22. 28. 32. 34. 39. 44). Dla Mateusza prawdziwą interpretacją Tory jest interpretacja w duchu Proroków. Dlatego Jezus wskazuje na sprawiedliwość większą od sprawiedliwości uczonych w Piśmie i faryzeuszów (Mt 5, 20). Dlatego dwukrotnie przypomina słowa proroka Ozeasza: „Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary” (Mt 9, 13; 12, 7). Z tego też względu Jezus mówi także o tym, że na dwu przykazaniach: przykazaniu miłości Boga oraz bliźniego (Mt 22, 40), opiera się całe Prawo i Prorocy.

Bardzo znamienne jest pewne porównanie w Mateuszowej Ewangelii: „Każdy uczyony w Piśmie, który stał się uczniem królestwa niebieskiego, podobny jest do ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare” (Mt 13, 52). Jest tu przedstawiony uczyony w Piśmie, który nawrócił się i stał się uczniem królestwa niebieskiego. Wydobywa on rzeczy nowe, ale czyni to w taki sposób, że to, co nowe, ma związek ze starym — pomimo ogromnego pomiędzy nimi kontrastu. To jest zdumiewające. Stanowi to charyzmatyczną, interpretatorską praktykę same-

go autora Ewangelii, który jest przeświadczony co do tego, że to, co stare, interpretowane w prawidłowym duchu, naprawdę idzie w parze z nowym i znajduje w nim swe wypełnienie⁶.

W Ewangelii Łukaszowej Jezus pełen Ducha Świętego (Łk 4, 1) odnosi obietnicę z Księgi Izajasza (Iz 61, 1-2; 58, 6; Łk 4, 18-19) bezpośrednio do swoich czasów: „Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli” (Łk 4, 21). Zapowiada On także, że wraz z Jego wejściem do Jerozolimy „spełni się wszystko, co napisali Prorocy o Synu Człowieczym” (Łk 18, 31). W czasie między Zmartwychwstaniem a Wniebowstąpieniem sam wyklada uczniom, co wszystkie Pisma mówią o Nim oraz otwiera ich umysły na rzeczywiste rozumienie Pism (Łk 24, 27. 32. 45).

Również w ujęciu Ewangelii Janowej Mojżesz i Prorocy składają świadectwo o Jezusie (J 1, 45). Jednakże gmina św. Jana uważała za niemożliwą do pokonania przestrzeń między żydowską a chrześcijańską interpretacją Pisma. Wprawdzie Jezus zgadza się z tym, że Żydzi gorliwie zgłębiają Pisma, ale jednocześnie kwestionuje ich wiarę (J 5, 46-47). Rozumienie w świetle wiary zachodzi tylko tam, gdzie ludzie narodzili się z Boga, który jest Duchem (J 1, 12-13; 4, 24). Nie da się uniknąć rozdzwienku między narodzeniem się cielesnym a duchowym. „To, co się z ciała narodziło, jest ciałem, a to, co się z Ducha narodziło, jest duchem” (J 3, 6). „Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda. Słowa, które Ja wam powiedziałem, są duchem i są życiem” (J 6, 63). „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).

U św. Pawła *gramma* — co tłumaczy się niezbyt dokładnie przez „niewinne” słowo „litera” — w sposób nieprzejednany występuje w opozycji wobec „pneuma”: jak kamień przeciw sercu (2 Kor 3, 3; por. Ez 36, 26), jak stare przeciw nowemu (Rz 7, 6), jak jawne przeciw ukrytemu (Rz 2, 28-29). „Litera zabija, Duch zaś ożywia” (2 Kor 3, 6)⁷.

Co ma na myśli ta zasada, która tak głęboko i tak antytetycznie określiła historię chrześcijańskiej interpretacji Pisma św.? Paweł zapewne ma na względzie nie tylko znaną całemu światu rozbieżność między Pismem pozbawionym życia a życiem Ducha.

⁶ Por. J. Kremer, W: *Neues und Altes*, Freiburg im Br. 1974, s. 11—33.

⁷ Odnośnie do współczesnej interpretacji Pawłowej dialektyki *gramma-pneuma* szczególnie zob.: K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I, 2, Zollikon-Zürich 1948⁴, s. 571; E. Käsemann, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1972², s. 237—285; H. J. Kraus, *Die biblische Theologie*, Neukirchen 1970, s. 341—344.

Chodzi mu o inną, najbardziej ryzykowną antytezę. Mianowicie rozpoznaje on w świetle wiary, że Tora, tłumaczona bez Ducha Pana, jest nie tylko martwa, ale nawet zabijająca. Służba w cieniu Tory zniekształconej przez fałszywą interpretację jest posługiwaniem śmierci (2 Kor 3, 7). Dlatego przy czytaniu „Starego Przymierza” synom Izraela pozostaje zasłonięte to, iż w Chrystusie znajduje ono swój kres (2 Kor 3, 14). Ta zasłona jednak, spoczywająca na sercu, zostanie usunięta, gdy ktoś — jak niegdyś Mojżesz — nawróci się do Pana. „Pan zaś jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański — tam wolność” (2 Kor 3, 17). Tam zostanie zdjęta zasłona z twarzy, odbije się w nas wspaniałość Pana i za sprawą Ducha Pańskiego, osiągając coraz większą wspaniałość, przemienimy się w Jego obraz (2 Kor 3, 18). Pawła, chrześcijańskiego interpretatora Pism, porywa nowość, wolność i wspaniałość Ducha. Nie ma on żadnych wątpliwości co do tego, że nie mogą zgodzić się ze sobą martwa litera i ożywiający Duch, stara Tora i nowa sprawiedliwość oparta na wierze.

Ale tenże Paweł, który namiętnie odrzuca literę (*gramma*), jest jednocześnie wielkim czcicielem Pisma (*graphie*), które jawi mu się jako osoba. Ono przewidziało usprawiedliwienie z wiary i obiecało Abrahamowi, że w nim będą błogosławione wszystkie narody (Ga 3, 8). Ono poddało wszystko pod władzę grzechu, aby wierzący otrzymali obietnicę płynącą z wiary w Jezusa Chrystusa (Ga 3, 22). Tak więc w Pismach z góry jest obiecana przez proroków Ewangelia Boża (Rz 1, 2). Stąd to, co jest napisane o obu synach Abrahama, oznacza „alegorycznie” dwa Testamenty (Ga 4, 24). To, co przydarzyło się ojcom na pustyni, miało znaczenie „typiczne”; zostało zaś to spisane „ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów” (1 Kor 10, 11). W tym sensie „duchowa skała”, z której ojcowie otrzymali na pustyni swój „duchowy napój”, nie oznacza nic innego jak właśnie Chrystusa (1 Kor 10, 4).

Paweł jest więc przekonany co do tego, że Pismo Izraela zostało napisane „ze względu na nas”, którzy wierzymy w Jezusa Chrystusa — i to z pewnością nie tylko w tych nielicznych miejscach, o których wyraźnie on mówi (Rz 4, 24; 1 Kor 9, 10; 10, 11). Bowiem to, „co niegdyś zostało napisane, napisane zostało i dla naszego pocieszenia” (Rz 15, 4). Z tej przyczyny Paweł pozwala sobie na przekształcanie, według własnej myśli, danego tekstu biblijnego (np. Jr 9, 23 oraz 1 Kor 1, 31). Żyje on w przekonaniu, że może otrzymać Ducha z Boga (1 Kor 2, 12) i że jest duchowy człowiek, który „rozsądza wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest sądzony” (1 Kor 2, 15).

Autor Listu do Hebrajczyków wyraźnie mówi o tym, że Duch

Święty przemawia w księgach Mojżesza, Proroków oraz w Psalmach (Hbr 3, 7; 9, 8; 10, 15). Dlatego wykląda on Pismo Izraela z ukierunkowaniem na Kościół. Z tego względu też wierzący, którzy otrzymali uczestnictwo w Duchu Świętym (Hbr 6, 4), mogą zrozumieć to, że stary czas jest obrazem czasu teraźniejszego (Hbr 9, 9), oraz że stare Prawo zawiera w sobie cień dóbr przyszłych (Hbr 10, 1).

I w Apokalipsie św. Jan, pod wpływem Ducha Świętego (Ap 1, 10; 4, 2; 17, 3; 21, 10), śmiało przenosi obrazy i postacie z przeszłości Izraela w przyszłość. Może tak czynić, ponieważ już w Pismach Starego Przymierza zostało zapowiedziane nowe niebo i nowa ziemia, namiot Boży i święte Miasto⁸.

Są to — zaledwie tylko zasygnalizowane — pewne znaki przydrożne wewnątrzbiblijnej interpretacji Pisma św. Ten, kto przyjrzy się bliżej, napotka trudne, niemal nierozwiązywalne problemy, które przenikają w samo centrum wiary: czy Kościół chrześcijański przy przyswajaniu sobie izraelskiego Pisma św. może tak śmiało wychodzić ponad sens literalny? Czy przekształcanie tekstu i wyrywanie go z jego kontekstu historycznego jest interpretacją duchową? Czy jest nią interpretacja nie uwzględniająca sensu literalnego albo nawet mu przeciwna? A odnośnie do wydarzeń, których autor nie mógł nawet przewidywać?

Jedno jest pewne: Kościołowi Nowego Testamentu nie wystarczy literalna interpretacja Pisma św. Nowy Testament jest w znacznej mierze duchowym, wychodzącym ponad sens literalny, wykładem Starego Testamentu. Można by powiedzieć z całą słusnością, że liczne nowotestamentalne „dowody z Pisma” są warunkowane sytuacją, są też metodycznie nie wystarczające i nie nadające się do powtarzania. Nie możemy przypisywać ich dyktandu samego Ducha Świętego. Jednakże ten, kto nie pozwoli, by duchowa interpretacja wychodziła ponad rozumiały dla nas sens wyrazowy, będzie musiał odrzucić w znacznej mierze praktykę interpretowania Nowego Testamentu. To odrzucenie wcześniej czy później odniesie się do jedności samej Biblii — przynajmniej do jedności obietnicy i wypełnienia się, która w Nowym Testamencie głoszona jest na sposób duchowej interpretacji. Wprawdzie literalna interpretacja Pism Izraela może całkowicie ukazać, iż zawiera w sobie wiele wskazówek odnoszących się do Zbawiciela czasów ostatecznych, przychodzącego od Boga, jednakże tylko Duch Święty może w pełni zaświadczyć Kościołowi, że Bóg-Jezus

⁸ Szczegóły można znaleźć np. w artykułach: J. Ernst (177—182), F. Schröger (313—329) oraz A. Sand (331—357), w: J. Ernst, *Schriftauslegung*, München 1972.

został posłany nie tylko jako największy z proroków, lecz jako Mesjasz i Jednorodzony Syn. Rzeczy nowe Nowego Testamentu, rzeczy stare Starego Testamentu, jedność obu Testamentów — to wszystko wraz z obecnością Ducha Świętego znajduje się w kościelnej interpretacji Pisma św.

II

Należałoby tu przytoczyć niektóre fakty z dalszej historii różniwania i łączenia ze sobą litery i ducha w chrześcijańskiej interpretacji Pisma św.⁹

Orygenes największych starań dołożył do tego, by ustalić i przebadać sens literalny. Nie zatrzymywał się on jednak na granicy tego „cielesnego” sensu, którym cieszą się prości wierzący, lecz przechodził dalej — do sensu „odnoszącego się do duszy”, który dostępny jest idącym dalej, zdolnym do duchowej wspólnoty z przedmiotem Pisma. Jednakże ta wspólnota nie jest jeszcze wspólnotą Ducha Świętego (por. 1 Kor 2, 14). Dlatego Orygenes przyjmuje, że pełne rozumienie Pisma osiągnie się dopiero na szczeblu interpretacji „duchowej”¹⁰.

W swej interpretacji Pisma św. Orygenes rzeczywiście pomija często sens „odnoszący się do duszy”, w którym nie widać jeszcze działania Ducha Świętego. Zazwyczaj przechodzi on od razu od interpretacji literalnej do duchowej. W interpretacji duchowej ukazuje się początek i koniec Słowa Bożego przyjmującego ludzką postać oraz Jego Kościoła. Przede wszystkim zaś chodzi mu o konkretną obecność każdej z osobna kościelnej duszy, która powinna być przemieniona według obrazu Syna Bożego.

W wielu miejscach duchowa interpretacja Orygenesesa jest zbyt dowolna, za bardzo odbiegająca od literalnego sensu Pisma św. Stąd uzasadniona jest krytyka egzegetów antiocheńskich, a przede wszystkim żądanie, by poważniej potraktować związek z literą. Ale to wezwanie Orygenesesa do przekroczenia sensu literalnego przewija się przez historię aż do najnowszych czasów.

Również św. Hieronim nie uważał literalnej interpretacji za cel sam w sobie. Skoro tylko stanie się jasna litera, wkracza on na teren sensu duchowego¹². Św. Augustyn z zadowoleniem słu-

⁹ Krótkie przedstawienie poglądu Pawłowo-Luterskiego daje G. Ebeling, *Geist und Buchstabe*, W: RGG 2 (1958) kol. 1290—1296.

¹⁰ Orygenes, *De principiis* IV, 2, 4; Hom. in. Lev. 5, 1; 5, 5.

¹¹ H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Paris 1950.

¹² „Historia manifesta est, littera patet: spiritus requiratur”: Św. Hieronim, *In Marcum*, 8, 22—26.

chał, jak św. Ambroży dosadnie podkreśla regułę swojej gminy, mówiącą o martwej literze i ożywiającym Duchu¹³. Po swoim nawróceniu jednak jaśniej rozpoznaje on różnicę zachodzącą między powszechnym rozumieniem stosunku litery do ducha a nie dającym się pogodzić przeciwieństwem istniejącym pomiędzy *gramma* i *pneuma* u św. Pawła¹⁴. To Pawłowe rozumienie będzie miało coraz większe znaczenie w jego życiu. Ale również nie lękał się on przypomnieć słowa o martwej literze tym, którzy nie przyjmowali konieczności przejścia od literalnej do duchowej interpretacji Pisma św.¹⁵

Teologom Średniowiecza jasną rzeczą było to, że Pismo św. — jak pisze Bonawentura — „poza literalnym sensem może być w różnych miejscach interpretowane w trojaki sposób: alegorycznie, moralnie i anagogenicznie”. Interpretacja alegoryczna jest przyporządkowana wierze, moralna — postępowaniu, anagogeniczna — widzeniu wiecznej szczęśliwości¹⁶.

Św. Tomasz z Akwinu wyjaśnia na sposób trzeźwy i dalekowzroczny, że Bóg daje się poznać w Piśmie św. nie tylko przez znaki językowe, lecz także przez znaki przedmiotowe. Przemawia On do nas także przez same rzeczy, na które wskazują te znaki przedmiotowe. Stąd mamy tu nie tylko sens literalny, który odnosi się do znaczenia znaku językowego. Jest tu również sens duchowy, mający za podstawę i stale zakładający sens literalny. Ten sens duchowy pozwala rozpoznać to, co Bóg chce objawić przez rzeczy, przez samo określone wydarzenie.

Św. Tomasz określa te trzy dziedziny duchowego sensu Pisma św. odpowiednio do trzech wymiarów czasu. Sens alegoryczny wyłania się wówczas, gdy dane wydarzenie w Starym Przymierzu wskazuje na Nowe Przymierze. Moralny sens ukazuje się wtedy, gdy to, co się dzieje w Chrystusie, albo co wskazuje na Chrystusa, oznacza dla nas to, co obecnie powinniśmy uczynić. Sens anagogeniczny wreszcie dochodzi do głosu wtedy, gdy powołujemy się na przyszlą, wieczną wspaniałość¹⁷.

Tak więc znaczenie mówienia będzie różnić się od znaczenia rozwoju wydarzeń oraz będzie łączyć się z nim tak, jak litera i duch. Sens literalny jest pierwszy i podstawowy, bowiem pozwala poznać wymaganie Boga. Natomiast sens duchowy dalej

¹³ Św. Augustyn, *Wyznania* VI, 4, 6.

¹⁴ Św. Augustyn, *De spiritu et littera* 4, 6; 7, 7; 14, 25-26.

¹⁵ Św. Augustyn, *De doctrina christiana* III, 5, 9.

¹⁶ Św. Bonawentura, *Breviloquium*, Proł. 4, 1.

¹⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, 1, 10c; por. M. Arias Reyero, *Thomas von Aquin als Exeget*, Einsiedeln 1971, s. 132—150.

prowadzi to poznanie. Jest to droga od mowy do rzeczy. Na drodze tej staje się coraz bardziej zrozumiałe, że Bóg przemawia przez historię, że Jego Duch wypełnia przeszłość, chwilę obecną oraz przyszłość wierzących. Bez tego sensu duchowego — według przekonania teologów średniowiecznych — nie będzie żadnej rzeczywistej, wkraczającej w historię Boga z ludźmi interpretacji Pisma św.

III

Średniowieczna praktyka duchowej interpretacji Pisma św. — często niepojęta i do niczego nie zobowiązująca — na początku nowożytności popada w głęboki kryzys. To, co przez stulecia uchodziło za wyraz oryginalności chrześcijańskiego życia, teraz ukazuje się jako stare i nieodpowiednie. Naprzeciw temu pojawia się nowe, mające przyszłość, krytyczne badanie sensu literalnego.

Humaniści odchodzą od tradycji Średniowiecza i badają źródła wiary przy pomocy nowego rozumienia języka i udoskonalonej sztuki interpretacji. Szanują jednak duchowe znaczenie starożytnego Kościoła. Erazm, prekursor nowożytnej egzegezy filologicznej, wypowiada się o Orygenesie i św. Augustynie z największym szacunkiem, a także broni prawa do mądrej, zastosowanej na sposób duchowy, alegorii¹⁹.

Również młody Luter przyjmuje najpierw tradycyjne rozróżnienie i powiązanie pomiędzy literalnym a trojakim duchowym sensem Pisma św. Później jednak wyjaśnia, że „wielkim głupstwem” jest czworaki sens Pisma św., że „duchowy sens” nie ma żadnej podstawy w Piśmie św. i że nie można go udowodnić, oraz że on sam niczego nie udowadnia i jest nawet wart mniej niż czczy wymysł poetów. Sens literalny byłby — w jego ujęciu — „sensem najbardziej zaszczytnym, najlepszym, najmocniejszym — czyli, krótko mówiąc, byłby całą substancją, istotą i podstawą Pisma św.”. Duch Święty uchodziłby zaś za „najprostszego pisarza”, a zatem nie powinno się mówić, że „Pismo św. albo słowo Boże ma więcej niż jeden sens”²⁰. Zdecydowanie odrzucane są

¹⁸ H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I-II, Paris 1959—1964; tenże, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris 1966.

¹⁹ Erazm, *Ratio seu compendium verae theologiae*, *Ausgewählte Schriften* III, Darmstadt 1967, s. 400—430.

²⁰ Marcin Luter, *Auf das überchristlich, übergeistlich und überkünstlich Buch Bocks Emsers zu Leipzig Antwort*, 1521, WA 7, 647—652; por. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, Darmstadt 1962, s. 304—306.

wszelkie próby zmierzające do uzasadnienia wyróżnienia literalnego i duchowego sensu Pisma św. na podstawie wypowiedzi św. Pawła o martwej literze i ożywiającym duchu ²¹. Dla Marcina Lutra właściwie rozumiany sens literalny jest sensem duchowym, skierowanym całkowicie na Jezusa. Na mocy tego sensu Ewangelia przeciwstawiona została prawu. Ta myśl przewodnia w ewangelicznej interpretacji Pisma św. zachowuje swoją moc aż do dziś.

Jednakże nowożytność nie może utrzymać tego stanowiska Marcina Lutra. W XVII i XVIII wieku widzi się coraz wyraźniej to, iż literalny sens Pisma św. musi być odróżniony zarówno od tego, co jest „historycznie” prawdziwie, jak i od późniejszego religijnego przekonania Kościoła, włącznie z przekonaniem reformatorów. Dlatego też miejsce literalno-duchowej interpretacji Pisma św. zajmuje rozumienie historyczno-krytyczne. *Historyczne*, bowiem powinno ono pojmować Biblię nie tylko ponad, lecz również wewnątrz historii ludzkości. *Krytyczne*, bowiem nie tylko uprawia krytykę tekstu i słów, lecz także oddziela treść tekstu od rzeczywiście zaistniałej historii oraz od późniejszej kościelnej interpretacji. Do tego wszystkiego — jak pisze Spinoza — nie potrzeba żadnego nadprzyrodzonego światła i żadnego kościelnego autorytetu ²². W takiej perspektywie ukazuje się każda duchowa interpretacja Pisma — interpretacja starożytnego Kościoła, przekraczająca sens literalny oraz interpretacja reformatorów, identyczna z sensem literalnym — jako naukowo nie zweryfikowana ideologiczna nadbudowa ²³.

Teologiczne prawo do umiarkowanego historyczno-krytycznego badania literalnego sensu Pisma św. zostało uznane nie tylko w Kościele reformatorskim, lecz także — po trwającej przez wieki niechęci i wahaniu się — w Kościele katolickim. Ale co stało się z duchową interpretacją Pisma św. w katolickiej teologii po przyjęciu metody historyczno-krytycznej?

Tradycje protestanckiej teologii mają to do siebie, że duchową interpretację Pisma św. uprawiają nie ponad, lecz tylko w obrębie interpretacji literalnej. Jednak nie udaje się im przedstawić tożsamości literalnego i duchowego sensu Pisma św. w jedynej, ogarniającej Stary i Nowy Testament, „biblijnej teologii” Nie da

²¹ Marcin Luter, dz. cyt., WA 7, s. 653.

²² B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, c. 7.

²³ Nie ma tu możliwości na dokładne przedstawienie prawa i granic metody historyczno-krytycznej. Odnośnie do tego zob. znakomity artykuł K. Lehmann: *Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese*. W: *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, s. 54—93.

się bowiem całkowicie zrównać ze sobą wiedzy historyczno-krytycznej i duchowego rozpoznania ²⁴. „Teologiczna” egzegeza Karola Bartha, która miała wykazać, że nie ma różnicy między prawdą „historyczną” a „biblijną”, a była wielokrotnie odrzucana jako bezkrytyczna ²⁵.

Czy jest możliwa do przejścia droga Ernsta Käsemanna? Domaga się on takiej interpretacji Pisma św., która odrzucałaby wszelki pobożny zabobon, wszelki doketyzm. Ta interpretacja jednak, skoro na nowo podejmuje Pawłową antytezę (*gramma — penuma* oraz radykalnie oddziela od „Ewangelii” pismo przekazane tradycji, powinna być właśnie na sposób duchowy krytyczna ²⁶. Ten, kto konsekwentnie idzie tą drogą do końca, już nie może poważnie traktować teologicznej jedności Pisma św., musi odrzucić znaczną część Starego i Nowego Testamentu — przede wszystkim tzw. wczesny katolicyzm, a także, powołując się na Ducha Bożego, uciec do własnego „kanonu w kanonie” czy też do własnego „centrum Pisma”, czyli do Pawłowej nauki o usprawiedliwieniu bezbożników ²⁷.

To zwrócenie się ku ekskluzywnemu paulinizmowi nie może być drogą katolickiej teologii, która powinna otworzyć się na jedność i całość Pisma św. Jest to jednak, według mnie, tylko wtedy możliwe, kiedy po przyjęciu metody historyczno-krytycznej, która kładzie nacisk na dzielenie i kawałkowanie, odnowi ona również duchową interpretację Pisma św., a przez to wkroczy na teren jednej i całościowej historii zbawienia.

Egzegezę historyczno-krytyczną na pewno można spotkać już w duchowej interpretacji Izraela i pierwotnego Kościoła. Badania *Formgeschichte* i *Redaktionsgeschichte* ustawicznie zachęcają do przyjęcia historycznie stwierdzonego duchowego orędzia. Również liczne kroki na drodze od szczegółowej egzegezy ku biblijnej teologii wychodzą naprzeciw duchowi Biblii.

Z tej przyczyny wołanie o odnowę duchowej interpretacji Pisma św. spotyka się ze zdziwieniem i niezrozumieniem. Sądzi się bowiem, że współczesna egzegeza uczyniła w tej dziedzinie już wystarczająco wiele. Ale czy to, co uczyniła, prawdziwie wystar-

²⁴ Por. G. Strecker, *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, W: Dzieła zbiorowym pod tym samym tytułem, s. 1—31.

²⁵ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I*, 2, s. 548; H. J. Kraus, *Die biblische Theologie*, s. 282—296; H. Seebass, *Biblische Hermeneutik*, Stuttgart 1974, s. 89—111.

²⁶ E. Käsemann, *Zum gegenwärtigen Streit um die Schriftauslegung*, w: *Exegetische und Besinnungen II*, Göttingen 1964, s. 268—290; *Vom theologischen Recht historischkritischer Exegese*, w: *ZThK* 64 (1967) 259—281.

²⁷ S. Schulz, *Die Mitte der Schrift*, Stuttgart 1976, s. 403—433.

czy? Czy można być zadowolonym ze współczesnego stanowiska? Czy w hektyce nowoczesnej wiedzy duchowa interpretacja Pisma św. może przez długi czas utrzymać swą ożywczą moc? Egzegeza historyczno-krytyczna może wprawdzie pobudzić tę interpretację, jednakże musi ona uważać, by nie przekroczyć granic wytyczonych przez jej metodę. Egzegeza nie ma władzy nad Duchem Bożym i nie może używać Go jako zasady poznania. Idealnym miejscem duchowej interpretacji byłaby z pewnością teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu. Ale gdzie ją można znaleźć? Żąda się jej ze wzrastającym naciskiem, ale „jeszcze nie da się przewidzieć, czy i jak będzie można wypełnić to żądanie”²⁸.

Również dogmatyka będzie miała trudność z duchowym zinterpretowaniem Pisma św. Dzisiaj często chce ona przy interpretacji Pisma jedynie referować wyniki badań historyczno-krytycznych. Ale czy może ona rozpoznać prawdę wiary, jeśli nie odważy się przekroczyć w Duchu granic tego, co da się zbadać w sposób historyczno-krytyczny, i przejść na Objawienie Boże? Patrząc z pewnej perspektywy, uważam, że przeznaczenie dogmatyki jest ściśle związane z losem duchowej interpretacji Pisma św. Gdzie ona podupada, tam litera wypiera ducha, zaś naturalna wiedza wypiera nadprzyrodzoną wiarę.

Katolicka teologia musi więc — przede wszystkim w egzegezie i dogmatyce — wciąż na nowo uczyć się rozróżniać i łączyć ze sobą interpretację literalną i duchową Pisma św.

Rozróżnienie jest nieodzowne, gdyż nie można stawiać na jednej linii naturalnej wiedzy i nadprzyrodzonej wiary. Historyczno-krytyczne badania literalnego sensu Pisma św. zasadniczo mogą obyć się bez wiary. Wiara, pobudzana przez Ducha Bożego, poznaje więcej niż naturalna wiedza, stąd nie może być zatrzymana na granicy tej wiedzy.

Ale tak samo konieczne jest połączenie ze sobą obu sposobów interpretacji. Przeto nie powinno się oddzielać od siebie literalnej i duchowej interpretacji tak jak dwu teologicznych dyscyplin. Duchowa interpretacja musi być przygotowana przez literalną, musi z niej wypływać, a także łączyć się z nią w najbardziej swobodnym rozwinięciu. Z tego względu duchową interpretację można wesprzeć przez zbudowanie dla niej własnych dyscyplin. Egzegeza i dogmatyka powinny uznać swoją, niegdyś odmienną, odpowiedzialność za nią²⁹. Tylko wtedy może ona osiągnąć powodze-

²⁸ H. J. Kraus, *Die Biblische Theologie*, V.

²⁹ Por. K. Lehmann, *Über das Verhältnis der Exegese als historisch-kritischer Wissenschaft zum dogmatischen Verstehen*, w: R. Pesch u. R.

nie, gdy egzegetyczna praca będzie zbliżała się ciągle ku duchowej interpretacji Pisma św. i gdy dogmatyka wypełni ją w najściślejszym związku z egzegezą.

Może pewnego dnia chrześcijaństwo na nowo pouczy o tym, że duchowa interpretacja Pisma św. nie jest zbędną igraszką i że teologia nowożytności nie może z niej zrezygnować. Może znów pozna ona kiedyś, jak Duch Boży w obrazach i porównaniach odsłania początek, środek i koniec naszej drogi zbawienia i jak w tych trzech dziedzinach przekazanej przez tradycję duchowej interpretacji Pisma św. może potem ukazać się coś z sensu naszej przeszłości, naszej teraźniejszości i naszej przyszłości.

tłum. Franciszek Mickiewicz SAC

Schnackenburg, *Jesus und der Menschensohn* (Festschrift A. Vögtle), Freiburg im Br. 1975, s. 421—434.