

CZYTANIE PISMA ŚWIĘTEGO DAWNIEJ A DZIŚ

I. SZKIC HISTORYCZNY

1. Problem współczesny

Problemy związane z czytaniem Pisma św. w Kościele katolickim mają charakter wybitnie współczesny; stają się też coraz bardziej szerokie i złożone. Powód jest stosunkowo prosty: obecnie katolicy czytają Pismo św. Współczesne przekłady Biblii, dokonywane bezpośrednio z języków oryginalnych, rosną w przyspieszonym tempie. Każde liczące się wydawnictwo katolickie chce się poszczycić wydaniem własnego przekładu. Również w Brazylii pojawiają się, lub są w opracowaniu, coraz to nowe wersje Biblii: przekład duszpasterski (tzw. Biblia latyno-amerykańska), ekumeniczny, itp. Z okazji Mszy św. niedzielnych publikuje się przeróżne kartki pisma, ulotki ze świętymi tekstami — celem ich wykorzystania w liturgii (ale i w domu). Wszystko to stanowi problem stosunkowo nowy dla katolików współczesnych. Przecież przed kilku dziesiątkami lat Biblia była nie tylko księgą nieznaną, trudną i niedostępną, ale także praktycznie nieosiągalną. Klasyczne katechizmy, mające dawniej charakter wybitnie dogmatyczny, obecnie przekształcającą się w księgi przesycone Pismem św. Biblia zaś staje się nieomal nieodzownym podręcznikiem we wszelkich zebraniach grup czy ruchów religijnych. Mnożą się kursy biblijne, koła studyjne, organizowane dla osób świeckich, ze ściśle określonym celem: pełniejszego wdrożenia w Pismo św.

2. Problem dawny

Problem czytania Pisma św. jest jednak tak dawny, jak samo Pismo św. Zanim Stary Testament osiągnął swą stałość literacką i końcową redakcję, były już znane różne „relektury” tradycji biblijnych i źródeł pisanych. Tradycje Mojżeszowe, przekazane przez jahwistę lub elohistę, odczytał deuteronomista, a opracował ostatecznie redaktor kapłański. Historyczne dzieło kronikarskie jest z istoty swej powtórny odczytaniem historiografii deuteronomistycznej w celu apologetyczno-duchowym. Budująca literatura ksiąg Tobiasza, Judyty czy Estery jest owocem głębokiej zażyłości

z historyczną tradycją Ludu Bożego i dalszej refleksji nad treścią ksiąg historycznych.

Przede wszystkim jednak opracowanie Nowego Testamentu zawdzięcza swe początki czytaniu Starego. Istnieje obecnie obszerna literatura poświęcona odczytywaniu Starego Testamentu przez Nowy¹. Po wnikliwej i cierpliwej analizie wszystkich tekstów Starego Testamentu, wzmiankowanych wyraźnie lub ukrycie w Nowym, C. H. Dodd stara się zrekonstruować „Biblię” Kościoła pierwotnego, której teksty układa w 4 wielkie sekcje: 1^o teksty apokaliptyczne i eschatologiczne, 2^o teksty odnoszące się do Nowego Izraela, 3^o teksty odnoszące się do Sługi Pana i cierpiącego Sprawiedliwego, 4^o teksty biblijne nie sklasyfikowane. Nie tyle jednak liczy się tu ten staranny układ, co samo odkrycie dogłębnych intencji znamionujących kerygmę Kościoła pierwotnego, który za pomocą tychże tekstów starał się wyjaśniać wydarzenia związane ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa. Dodd dochodzi do wyodrębnienia trzech wielkich osi wyjaśniających Pismo, zgodnie z zasadniczymi osiami kerygmy: 1-a oś *apokaliptyczna eschatologii*, posługująca się tekstami Daniela, Joela, Zachariasza i Malachiasza, 2-a oś *Nowego Izraela*, której zasadniczymi źródłami są: Izajasz, Jeremiasz, Ozeasz i Habakuk, 3-a oś *cierpiącego Sługi*, zaczerpnięta z Deutero-Izajasz i Psalmów *anawim* (22; 31; 34; 38; 41-43; 69, 80; 88; 118)².

Jeśli się przestudiuje posługiwanie się Starym Testamentem w Dziejach Apostolskich i w listach Pawłowych, wydobywając na światło dzienne typologię Pawła, dobrze też będzie przebadać różne sposoby korzystania ze Starego Testamentu przez poszczególnych Ewangelistów. Dla Mateusza Jezus jest Mesjaszem zapowiadany przez proroków; Mateusz mówi zawsze o Pismach (w liczbie mnogiej), posługując się zwrotem stereotypowym: „Wszyst-

¹ Por. m. in. P. M.-Beaude, *De acordo com as Escrituras*, São Paulo 1980; C. H. Dodd, *Segundo as Escrituras. Estrutura fundamental do Novo Testamento*, São Paulo 1979. Pierwszy z wymienionych tu autorów stara się wykazać, że „Ewangelia nie jest zwykłą proklamacją pewnych zdarzeń, ale głoszeniem tychże zdarzeń w ich relacji do Pism. Nie ma Ewangelii bez odwołania się do Pism, chociaż są ewangelie bez tego odwołania”. Właśnie to św. Paweł nazywa „własną Ewangelią”: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem; że Chrystus umarł — zgodnie z Pismem — za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia zgodnie z Pismem” (1 Kor 15, 3-4). Studium Dodda odznacza się z kolei włąską głębią i oryginalnością. Omawia ono kształtowanie się Nowego Testamentu w świetle refleksyjnego odczytywania Starego. Chodzi o to, że przez lat czterdzieści, Pismem był dla Apostołów (oraz dla pierwszego pokolenia chrześcijan) właśnie Stary Testament.

² Por. C. H. Dodd, dz. cyt., *passim*.

ko to się wydarzyło, aby wypełniło się to, co zostało powiedziane przez Pana za pośrednictwem proroka, który rzekł...". Marek natomiast ukazuje Ukrzyżowanego w świetle Pism. Łukasz zaś głosi tajemnicę paschalną w świetle Pism. Nie cytuje tych Pism, jak czynił to Mateusz, ale często na nie się powołuje. U niego zresztą sam Jezus stwierdza wypełnienie Pisma. „Ewangelistów Dzieciństwa”, Mateusza i Łukasza, należy zresztą czytać w świetle rabinistycznego *midrasza*. Wreszcie Jan ukazuje, jak Pismo się *nastawiło* na „godzinę” Jezusa. Chcąc je pojąć, trzeba koniecznie mieć Parakleta. Jan mówi ponadto często o *wypełnieniu*.

Releksja nad odczytywaniem Starego Testamentu przez hagiografów Nowego pozwala nam zrozumieć, w jaki sposób sam Jezus zespolił ze sobą Pisma. W tym względzie niezwykle doniosłym jest stwierdzenie dogłębnej żywołności, jaką nadaje Jezus Psalmom, oraz Jego szczególnej predylekcji do Psalmów *anawim*. Wnioskiem zaś wynikającym z refleksji nad chrześcijańskim odczytaniem Starego Testamentu jest odkrycie dogłębnej więzi zespalającej ze sobą oba Testamenty.

3. Czytanie Pisma w judaizmie i przez rabinów

Chcąc lepiej zrozumieć nowotestamentalną lekturę Starego Testamentu w świetle Mesjasza i tajemnicy paschalnej, trzeba koniecznie zapoznać się lepiej ze sposobem czytania Pism przez Żydów z czasów Chrystusa. To rabinistyczne odczytywanie Pism zostało ujęte w *targumie*, *midraszu* i *Talmudzie*.

Targum oznacza „przekład” i wskazuje na aramejską parafrazę Tory i proroków w liturgii synagogałnej. Przekład synagogałny sięga zaś czasów Ezdrasza i Nehemiasza (Ne 8, 8). Sam Jezus wypełniał niekiedy zadanie *meturgemana* czyli wykładającego tekst biblijny podczas liturgii sobotniej.

Midrasz — to aktualizujące odczytanie Biblii — w kontekście współczesnym. A ponieważ teksty biblijne są prawne, historyczne i prorockie, występują też trzy postacie *midraszu*: *halaka* — aktualizujące odczytanie tekstu prawnego, *haggadá* — aktualizacja tekstu historycznego; *peszer* — aktualizujące wyjaśnienie tekstu prorockiego. Refleksja midraszowa występuje już jako praktyka w samej Biblii. Księgi Jonasza, Judyty, Estery, Rut oraz różne rozdziały Eklezjastyka i Mądrości są pięknymi przykładami *midraszu haggadycznego*. W Nowym Testamencie proces midraszowy występuje w Liście do Hebrajczyków, w różnych listach Pawłowych, a zwłaszcza w Ewangeliach Dzieciństwa. Znajomość metody i samego procesu midraszowego jest niezbędna nie tylko dla

teologii Nowego Testamentu, ale także dla należytego poznania całej Biblii.

Talmud oznacza „studium” Tory. Obok Tory pisanej, jaką jest Pięcioksiąg, Żydzi przyjmują Torę ustną, która sięgała poprzez tradycję do samego Mojżesza. Całe prawodawstwo żydowskie jest z istoty swej Mojżeszowe, albowiem stanowi zawsze eksplikację Tory.

Prawo Mojżeszowe było powszechne. Codziennie pojawiały się problemy jurydyczne, które musiały być rozstrzygane przez kapłanów i uczonych w świetle norm obowiązujących. Rozwiązywanie tych problemów formułowano w sposób kazuistyczny.: „Jeżeli zdarzyło się to i to, wówczas rozwiązanie jest następujące”. Na przykład: „jeżeli ktoś wyleje czyjś olej, należy wówczas wylać jego olej”. Takie rozstrzygnięcie prawne nosiło miano *halaká*. Każde z tych rozstrzygnięć stawało się z kolei przesłanką dla podobnych dalszych ustaleń. W ten sposób rodziło się prawo zwyczajowe, będące całą konstelacją *halakotów*. Spisany zbiór tych *halakotów* ustnych, realizowanych przez *Tanaim* (powtarzających), dał początki *Misznie*. Ta z kolei służyła za tekst w szkołach rabinackich. Komentarz lub uzupełnienie *Miszny* nazywa się *Gemará*. Zespolenie *Miszny* z *Gemara* dało początek dwóm *Talmudom*, jerozolimskiemu i babilońskiemu. Znajomość *Talmudu* pomaga znacznie w rozumieniu treści jurydycznej opowiadań ewangelicznych.

4. Chrześcijańskie czytanie Biblii

Sobór Trydencki zarządził, że Pismo św. winno być czytane i wyjaśniane według „jednomyślnej zgodności Ojców”³. W rzeczy samej, dla pierwszych pokoleń chrześcijan Biblia była tekstem modlitwy, ale i refleksji (oraz kontrowersji) nad wiarą chrześcijańską. Egzegetyczna metoda Ojców Kościoła zachowuje swą wartość po dzień dzisiejszy. To Duch Święty, ukryty pod literą, strzeże zawsze wierności tej literze (oraz temu, co ona wyraża). Opierając się na metodach stosowanych w Nowym Testamencie, Ojcowie rozwijali metody typiczne i alegoryczne.

4. 1. Szkoły Wschodnie

Na Wschodzie dwie znane szkoły zyskały rozgłos dzięki odrębnym metodom czytania Biblii. Egzegetyczna *Szkoła Aleksandryjska* rozwijała metodę alegoryczną, a egzegetyczna *Szkoła An-*

³ DS 1507.

tiocheńska kładła nacisk na sens dosłowny. Obie wniosły swój wkład w teologiczne dziedzictwo chrześcijaństwa.

4. 2. Ojcowie zachodni

Na Zachodzie nie powstały takie szkoły egzegetyczne, jak na Wschodzie; niemniej egzegeza Tertuliana, św. Augustyna czy św. Hieronima wywarła znaczny wpływ na teologię scholastyczną. Ojcowie Kościoła wnieśli niepodważalny wkład w dzieło wyważenia znaczeń biblijnych, zwłaszcza sensu typicznego i alegorycznego.

4. 3. Średniowiecze

Wobec dogorywającego już pogaństwa i inwazji barbarzyńców egzegeza patrystyka popadła w stagnację. Pisarze kościelni ograniczają się do kompilowania pism Ojców w „Catenae”, które stały się najsilniejszym wyrazem tej epoki. Pojawienie się islamu oraz spekulacje filozoficzno-teologiczne żydowsko-islamskie stanowią nowe wezwanie rzucone myśli chrześcijańskiej, która odczuwa potrzebę powrotu do źródeł. W obliczu agnostycyzmu czy symbolizmu Awerroesa lub Majmonidesa, św. Tomasz wypracował własną teorię analogii. Chodziło mu (w związku z tym) o dotarcie do tekstu dokładnego. W jego ujęciu, teologia odczuwa potrzebę odczytania prawdy historycznej i dotarcia do sensu dosłownego ⁴.

Mnożą się też *Studia hebraica*, stanowiące obfite źródło metody historyczno-filozoficznej. Rozwija się zagadnienie sensów biblijnych. Zasadę teoretyczną, na której opierała się egzegeza średniowieczna, stanowiło odróżnianie czterech sensów Pisma św.: 1^o historycznego czyli dosłownego, 2^o alegorycznego czyli chrystologicznego, 3^o tropologicznego, moralnego czyli antropologicznego, 4^o anagogicznego czyli eschatologicznego ⁵.

4. 4. Nowożytność

4. 4. 1. Pierwsze stulecie po Soborze Trydenckim (1550—1650).

Okres ten wydał wielu egzegetów i to nieprzeciętnych do tego stopnia, iż nazwano go „złotym wiekiem egzegezy katolickiej” Hurter wymienia ponad 400 egzegetów katolickich z tego czasu. Był to jeden z głównych owoców odnowy soborowej, jako że sam Sobór poświęcił aż dwa dekryty rozwojowi studiów i lekturze Pi-

⁴ Por. *Summa Theol.*, I, c. II, I.

⁵ Podział ten dał początek znanemu dwuwierszowi: *Littera gesta docet; quid credas, allegoria; moralis, quid agas; quo tendas, anagogia.*

sma św. Na sesji V (17 czerwca 1546) Sobór zadekretował, że wszystkie katedry mają się przygotować do „wykładania i wyjaśniania Pisma św.”. Do wykładania Pisma św. zobowiązani są ordynariusze, którzy mają spełniać ten obowiązek osobiście lub przez osoby wykwalifikowane, o przygotowanie których sami się w porę zatroszczą. Sobór zobowiązał również do „lectio Sacrae Scripturae” klasztory i konwenty oraz szkoły publiczne „ad catholicae fidei defensionem et incrementum”⁶. Owoce tych dekretów były natychmiastowe. W roku 1586 Jezuici przeforsowali własną *Ratio Studiorum*, koncentrując studia teologiczne na Piśmie św. oraz opierając studia biblijne na znajomości języków biblijnych. Za interesowanie się egzegezą naukową wymagało odpowiedniego udostępnienia tekstów; dało to początek różnym Bibliom — poliglotom, poczynając od słynnej poligloty z Alcala (1514—1517), za którą poszły: poliglota z Antwerpi (1569—1572), z Paryża (1628—1645) i Londynu (1653—1657). Mnożyły się też opisy geograficzne Ziemi św., dzieła z zakresu archeologii biblijnej i filologii hebrajskiej. Do monumentalnych komentarzy, takich jak Korneliusza à Lapide († 1637), J. Bonfrère’a (1625) czy J. Maldonado, zaczęły się dołączać niezliczone inne, bardziej monograficzne, poświęcone określonym księgom biblijnym.

4. 4. 2. Prywatne czytanie Biblii. Sobór Trydencki dostrzegł jednak konieczność wielkiej roztropności i szacunku w odniesieniu do tłumaczeń Biblii na języki narodowe i prywatnej jej lektury. Oczywiście, słowo Boże dochodzące do wiernych jest niesłychanym darem. Jeżeli jednak Słowo to ma być zrozumiałe, winno ono być przekazywane w Kościele. Prywatne czytanie nie pozwala na ogół na przyswojenie sobie tak bogatych treści. Stąd nacisk Soboru na czytanie Pisma św. i ustne do niego wprowadzanie, a także na modlitwę biblijną... Nie ma jakiegś skrótovej drogi do zrozumienia Biblii i nauczania jej innych. Prywatne czytanie — poza wspólnotą — Pisma św. może prowadzić nawet do jego obrzydzenia, do wewnętrznych oporów lub też do przedkładania osobistej interpretacji nad myśl kościelną. W czasach Soboru Trydenckiego wprost namacalne były nadużycia i wypaczenia, na które naraził się także sam protestantyzm poprzez zasadę dowolnego badania i wyjaśniania Biblii. Dlatego też Sobór nie popierał specjalnie przekładów na języki narodowe, chociaż ich nie zakazywał. Natomiast papież Pius IV, wydając zezwolenie w 1564 r. na przekład Pisma św. na język narodowy, uzasadniał rezerwę Kościoła: „Jak wykazało doświadczenie, czy-

⁶ Cap. 1: *De reformatione: De instituenda lectione Sacrae Scripturae.*

tanie Biblii w języku narodowym, o ile umożliwi się je wszystkim bez wyjątku, stanie się powodem większych szkód niż korzyści; dlatego wierni winni w tej kwestii opierać się na osądzie biskupa, a także na wskazaniach proboszcza lub spowiednika”⁷. Papież sugeruje też odpowiedni dobór tekstów do wykładania osobom nie przygotowanym do prywatnego czytania Biblii — ze względu na niezajomość historii, możliwość zgorszenia się moralnością starotestamentalną, mentalnością semicką itp.; można by tu jeszcze dodać: ze względu na niezajomość rodzajów literackich, dążenie do fundamentalizmu, mentalność nastawioną na konkordyzm. Chcąc zapobiec tym trudnościom egzegeta winien być zawsze gotowy przyjść z pomocą wierzącemu w lepszym przyswojeniu sobie Słowa i wcielaniu go w swój czas i we własne życie.

4. 4. 3. Czasy Oświecenia i racjonalizmu. Wiek XVIII stanowi wyraźne cofnięcie się w zakresie egzegezy katolickiej. Na tę stagnację wpłynęły różne czynniki historyczno-filozoficzne. Konfiskata zakonu jezuitów zadała cios śmiertelny wielu fakultetom teologicznym i szkołom katolickim, które — zwłaszcza w Ameryce Łacińskiej i w Brazylii — znajdowały się w rękach jezuitów. W latach 1700—1800 nie powstały faktycznie żadne wartościowe publikacje biblijne. Czynnikiem filozoficznymi, które przyczyniły się do wygaśnięcia egzegezy biblijnej, były przede wszystkim: immanentyzm i zdechrystianizowany humanizm Odrodzenia, wywyższający człowieka tak dalece, że w imię poznania rzeczywistości prowadził filozofię do uwolnienia się od rzeczywistości samej w sobie. Ta metateza filozoficzna prowadziła do zastąpienia problematyki metafizycznej problematyką gnozeologiczną u Kartezjusza i Kanta. Wywyższenie poznania dało początek racjonalizmowi i empiryzmowi, które warunkowały całe myślenie XVII i XVIII w. Oświecenie (*Aufklärung*) oznaczało punkt kulminacyjny rozwoju racjonalizmu i empiryzmu, które przyczyniły się niesłychanie do rozwoju takich zwłaszcza dyscyplin, jak lingwistyka czy filologia porównawcza. Ze względu na swą logikę wewnętrzną racjonalizm lubował się w całkowitym odrzucaniu nadprzyrodzoności i w panteizmie, empiryzm zaś kończył się na sceptycyzmie i subiektywizmie. Nowe nauki humanistyczne, powstałe dzięki racjonalizmowi, zwłaszcza zaś nowe metody analizy literackiej wywarły ze swej strony bezpośredni wpływ na studium krytyki biblijnej. Zasadniczym następstwem racjonalizmu było pojawienie się deizmu, który — kładąc nacisk wyłącznie na religię naturalną — prowadził z konieczności do

⁷ 4-ta reguła *Indeksu*.

negowania objawienia biblijnego i wykluczał jakąkolwiek możliwość nadprzyrodzoneści. Biblia przedstawiała, w tym ujęciu, być natchnionym objawieniem prawd Bożych, a stawała się zwykłym zbiorem ksiąg historycznych, których treść powinna być badana zgodnie z wymaganiami rozumu. Racjonalizm i teologia liberalna idą po linii dowolnej interpretacji protestanckiej. Z tego względu uważają, że Kościół nie powinien interweniować w interpretację Pisma św.; rozum nie zaprzestał bowiem domagać się własnej niezależności, ujmując swe dążenia w określony system.

4. 4. 4. Jezus polityczny. Racjonalizm wraz z teologią liberalną dały początek czysto naturalistycznemu tłumaczeniu Ewangelii, sprowadzającemu Jezusa do Mesjasza wyłącznie politycznego. Jest rzeczą godną uwagi, że czysto polityczne wyjaśnianie Nowego Testamentu, jakie cechuje prawie dwa wieki „badań historycznych nad życiem Jezusa”, miało już w Średniowieczu swych poprzedników w osobach niektórych teologów żydowskich. Oni to mianowicie, zajmując się ziemską postacią Jezusa, stali się pierwszymi głosicielami czysto ziemskiej i materialistycznej lektury Ewangelii. Najbardziej znanymi byli: Józef Kimchi (1105—1170), autor „Księgi Przymierza” (*Sefer Ha-Berit*), Hasdai Crescas (1340—1410), autor „Światłości Pana” (*Or Adonai*); Profiat Durant, który na skutek prześladowań w 1391 r. przeszedł na chrześcijaństwo, by potem ponownie wrócić do judaizmu, napisał dwa dzieła antychrześcijańskie: „Nie bądźcie jak wasi przodkowie” (*Al Tehi Kaavotekha*) oraz *Kelimat Ha-Goyyim*, w których posługuje się Ewangeliami, by wykazać, że Jezus nie miał zamiaru stworzyć nowej religii; oraz Izaak Troki (1525—1586), autor „Umocnienia Wiary” (*Chizuk Ha-Emunah*) — pisma polemizującego z chrześcijanami. Te właśnie studia żydowskie wprowadzały po raz pierwszy materialistyczną lekturę Ewangelii jako dokumentów czysto ludzkich. Sami zaś ich autorzy uważali za najskuteczniejszą metodę zwalczania chrześcijan unikanie jakiegokolwiek polemiki z Ewangeliami oraz ukazywanie — za pomocą „obiektywnej” lektury tychże — że Jezus nie był chrześcijaninem, lecz Żydem, tzn. że Ewangelie zawierają wiele ustępów sprzecznych z nauką Kościoła co do życia i posłannictwa Jezusa. Autorzy ci zwracali przede wszystkim uwagę na brak homogeniczności w Nowym Testamencie. Mówili, że niektóre ustępy świadczą o znajomości okoliczności religijnych, historycznych, politycznych i ekonomicznych w czasach Jezusa, inne natomiast zakładają tłumaczenie nieautentyczne, które może pochodzić z różnych miejsc i czasów.

W początkach naszego stulecia niektórzy pisarze żydowscy,

jak np. Józef Klausner⁸, przejęli metody stosowane przez Żydów średniowiecznych, aby wykazać, że Jezus był prawdziwym Żydem prześladowanym i skazanym na śmierć przez polityczne władze kolonizatorskie. Natomiast religijne skazanie Jezusa przez Sanhedryn jest zwykłym wymysłem. Jezus bowiem nigdy nie uważał się za Boga. Został też skazany wyłącznie przez Rzymian, gdyż nie godził się na władzę okupacyjną. Jednak okoliczności polityczne sprawiły, że obciążono Rzymian, aby ich sobie pozyskać, i że Ewangelie wymyśliły konflikt religijny Jezusa z Żydami.

Te właśnie metody stosowane przez autorów żydowskich, dotyczące czysto ludzkiego i świeckiego podejścia do Ewangelii, zostały przyjęte przez egzegezę liberalną. Nadejście racjonalizmu oznacza początek studium Pisma św. z czysto historycznego punktu widzenia z zastosowaniem metody hiperkrytycznej, uwzględniającej ogólny schemat rozwoju ludzkiego i ewolucjonizmu kulturalnego. Skoro rozum ludzki jest źródłem wszystkich rzeczy, nie ma już miejsca na prawdy objawione. Racjonalizm teologiczny odrzucał prawdy ponadrozumowe i w konsekwencji tajemnice chrześcijańskie, niedostępne dla rozumu naturalnego. Stąd wynikała też dążność Oświecenia do utworzenia religii naturalnej, lub przynajmniej do drastycznego zredukowania objawienia chrześcijańskiego i оголоcenia go z wszelkich elementów nadprzyrodzonych. Wyzwolić teologię z kajdan dogmatów, sprowadzić ją do religii „w ramach samego rozumu”, a w ten sposób zhumanizować chrześcijaństwo, nadając mu strukturę antropocentryczną, nacechowaną psychologizmem moralnym — oto cel zamierzony przez teologów racjonalistycznych. Chrystus przestał być Synem Bożym i Zbawicielem, aby stać się jedynie człowiekiem normatywnym dla innych ludzi i — dlaczegoż by nie? — chybionym rewolucjonistą politycznym.

Herman Samuel Reimarus (1694—1768) był pierwszym teologiem chrześcijańskim, który zaprzeczył bóstwa Chrystusa i starał się odczytać Ewangelie w sposób czysto polityczny. W jego własnoręcznej biografii: „Apologia czcicieli Boga według rozumu” widać wyraźne odrzucenie Objawienia, wyeliminowanie z Ewangelii wszelkiej nadprzyrodzoności oraz troskę o wykazanie, że Jezus jest tylko człowiekiem, agitatorom politycznym i rewolucjonistą dążącym, jako mesjasz polityczny, do wyzwolenia swego ludu spod jarzma rzymskiego. Jezus nie przestał być ambitnym politykiem, Jego zaś uczniowie byli prawdziwymi fałszerzami.

⁸ *Jesus of Nazareth*, 1925.

W 1778 r. G. E. Lessing opublikował część tego rękopisu Reimarus pod tytułem. „Zamiary Jezusa i jego uczniów” Od tej chwili zaczyna się problem „Jezusa historycznego”, pociągając za sobą publikację dzieł zatytułowanych: „Życie Jezusa”. Cechą charakterystyczną tych dążeń racjonalistycznych do odkrycia ludzkiej twarzy Jezusa były kolejne lektury Ewangelii, zmierzające do *przedrozumienia* dość subiektywnego i stąd, siłą faktu, bardzo zróżnicowanego. Każdy z autorów ukazywał we własnym „Życiu Jezusa” ideał wyimaginowany przez siebie. H. S. Reimarus starał się wyjaśnić wszystko podstępem: to uczniowie wymyślili orędzie o Zmartwychwstaniu i powtórny przyjściu Jezusa. H. E. Gottlob Paulus (1761—1851) proponował wyjaśnienie naturalistyczne: wszystko w Ewangelii da się wyjaśnić naturalnie. D. F. Strauss (1808—1874) doszedł do eksplikacji mitycznej. F. C. Bauer (1792—1860), uczeń Hegla, założyciel Krytycznej Szkoły Tybińskiej, sugerował wyjaśnienie dialektyczne: w Kościele pierwotnym dochodziły do głosu przeciwstawne sobie tendencje — Piotrowa (żydująca), która dała początek Ewangelii Mateusza, i Pawłowa (upowszechniająca), z której wywodzi się Ewangelia Łukasza. Marek i Jan reprezentują syntezę obu tych tendencji. Ostatecznie jednak wielka różnorodność subiektywnych odczytań Jezusa politycznego prowadziła do stwierdzenia niemożliwości rekonstrukcji historycznej życia Jezusa. Taki wniosek postawił też w swej tezie habilitacyjnej w Berlinie A. Harnack: *Vita Jesu scribi nequit*.

4. 5. Czasy współczesne

Wraz z załamaniem się teologii liberalnej i egzegezy racjonalistycznej wkraczamy w epokę najnowszą, nacechowaną ścisłością krytyki biblijnej i hermeneutyką naukową. R. Bultmann rozwinął, korzystając z dorobku przeszłości, metodę tzw. *Formgeschichte*. Jezus historyczny czy polityczny jest nam niedostępny; nic jednak na tym nie tracimy, albowiem tym, który nas interesuje, jest Chrystus wiary. Jezus historyczny nie był chrześcijaninem, lecz Żydem. Ewangelia nie sięga do Jezusa, lecz do anonimowej wiary wspólnoty pierwotnej. Nie powinniśmy więc się zadowalać czytaniem Ewangelii w jej redakcji ostatecznej, lecz mamy obowiązek badać jej prądzieje, starając się umieścić każdą jej perykopę w tej sytuacji życiowej, z jakiej się ona wywodzi. Metoda *Formgeschichte* zmierza do dokładnego studium prehistorii tworzenia się Ewangelii w łonie wspólnoty. Ewangelisci nie byli autorami, lecz kompilatorami różnych tradycji fragmentarycznych.

Uczniowie i spadkobiercy Bultmanna, reagując na przejawskra-

wienia mistrza, wypracowali metodę *Redaktionsgeschichte*. Ewangelisci byliby tu prawdziwymi autorami Ewangelii. Każda Ewangelia odznacza się bowiem jednością teologiczną, leksyyczną, syntaktyczną, kulturową — a to świadczy o tożsamości jej autora.

Wielkim odkryciem egzegezy współczesnej jest zwrócenie uwagi i dowartościowanie rodzajów literackich. Obok tych wielkich rodzajów, tak widocznych w Biblii, jak ujęcie prawnicze, prorockie, dydaktyczno-mądrościowe, listowe, poetyckie i historyczne, egzegeci dostrzegają obecnie podpodziały tych rodzajów, jak np. w ramach historiografii: historię dokumentalną, epikę, język ludowy, folklor, elementy budujące, mądrościowe, tezę, ewangelię, semiotykę, etiologię, elementy midraszowe itp. Znajomość tych różnorodnych rodzajów jest nieodzowna dla poprawnej lektury Pisma św.

5. Kontekst społeczno-kulturowy

Rozwój nauk pomocniczych egzegezy, jak geografii i archeologii biblijnej, lingwistyki i filozofii porównawczej, ma wielkie znaczenie dla właściwego odczytania rozwoju objawienia, zwłaszcza na przestrzeni dziejów Starego Testamentu. Egzegeza strukturalna, biorąc nie tyle pod uwagę długość ciągu czy też diachroniczny wymiar procesu objawienia, co synchroniczne nakładanie się na siebie różnych jego wątków w poszczególnych księgach biblijnych, pozwala nam na lepsze zrozumienie samego rozwoju objawienia.

Wielkim osiągnięciem egzegezy współczesnej jest odkrycie przewijania się wymiaru społecznego w indywidualnym, przechodzenia z płaszczyzny jurydycznej na moralną, z ujęć czysto ziemskich i materialnych na duchowe i transcendentne. Przed niewołą przeważało w Biblii pojęcie całości. Bóg zawarł przymierze z całym ludem, zgodnie z formułą przymierza: „Ja jestem twoim Bogiem, a ty jesteś moim ludem”. Nie istnieje wówczas pojęcie osoby, ale raczej „osobowość kolektywna”. Grzech dotyczy wszystkich (sięga trzeciego i czwartego pokolenia...), całej wspólnoty. Na skutek grzechu Dawida zostaje zdziesiątkowane jego wojsko. Kara i nagroda spotykają człowieka w tym życiu. Nie ma też pojęcia ducha i życia wiecznego. Szeol nie jest miejscem kary lub nagrody. Cienie dobrych i złych czeka ten sam los, teraz nieznamy. Dary Boże są materialne: obfitość, długie życie, zdrowie, posiadanie ziemi... Kto spełnia przykazania, będzie żył długo. Błogosławieństwa Boże są rosą niebieską, użyźniającą ziemię, dającą

pszenicę i wino. Modlitwy patriarchów ukazują doświadczenie wspólnotowe: kierują się do Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba...

Polityczny kryzys związany z wygnaniem Żydów do Babilonu, zburzeniem Jerozolimy i dynastii Dawidowej, pociągnął za sobą poważny kryzys religijny. Izrael utracił swą tożsamość polityczną. Nie miał już ojczyzny, ani władzy politycznej. Wraz ze zniszczeniem całości dochodzi do głosu osoba. Pojawiają się psalmy lamentacji osobistej, rozwija się literatura mądrościowa, ukazująca problem cierpień człowieka niewinnego i wypracowująca pojęcie nieśmiertelności, zmartwychwstania oraz życia wiecznego. Pojawia się sumienie jednostkowe, pojęcie odpowiedzialności indywidualnej za własne czyny. Ezechiel, wbrew Księdze Wyjścia, stwierdza, że syn nie będzie płacił za grzech ojca (Ez 18, 1-20), a Jeremiasz mówi o prawie w głębi serca (31, 31). Zaczyna się objawienie bytów duchowych oraz kary lub nagrody wiecznej; zarysowuje się pojęcie mesjanizmu transcendentnego i eschatologii duchowej.

Jak więc widać, rozwój objawienia przechodzi od materialnej i immanentnej wizji świata do perspektywy bardziej transcendentnej i duchowej. Tymczasem obecnie dąży się na nowo do materialistycznego odczytywania Biblii z uwypukleniem jej wymiarów politycznych. Chociaż Ewangelie sytuują wyraźnie zainteresowania Jezusa na płaszczyźnie apolitycznej, dąży się obecnie do odczytywania ich w kontekście politycznym, społeczno-kulturowym, ideologicznym i ekonomicznym — celem pełniejszego wyważenia relacji zachodzących między wiarą a ideologią. Stąd też pojawiają się coraz to nowe usiłowania politycznego i materialistycznego odczytywania Ewangelii. Niektórzy egzegeci starają się dostrzegać, przynajmniej między wierszami, ewentualną działalność polityczną Jezusa, zespoloną z rewolucjonistami Jego czasów. Tłumaczenia takie pociągają za sobą niebezpieczeństwo popadnięcia w anachronizm na skutek jednostronnego, politycznego patrzenia na nasze czasy, połączonego z przerzucaniem tej wizji wprost na czasy Jezusa. W tego rodzaju odczytywaniu Biblii dostrzec można coś w rodzaju procesu odwrotnego do samego Objawienia. Wychodząc mianowicie z płaszczyzny duchowej, transcendentnej i eschatologicznej Nowego Testamentu, wraca się do poziomu immanentnej wizji świata materialnego i ziemskiego z okresu przed niewolą Babilońską. Tym samym Nowy Testament przestaje już wyjaśniać treść Starego. Dlatego to niektórzy *teologowie wyzwolenia* wyraźnie manifestują swą predylekcję dla Księgi Wyjścia (z wykluczeniem innych), albowiem mówi ona o wyzwoleniu z niewoli egipskiej — dołączając do niej ewentualnie tych proroków wcześ-

niejszych, którzy głośno protestowali przeciwko eksploataowaniu słabszych i możnowładztwu niektórych w Izraelu.

Nie da się oczywiście z góry wykluczyć możliwości politycznego odczytywania Ewangelii, biorąc pod uwagę pomoce ofiarowywane nam przez nauki współczesne, zwłaszcza archeologię, historiografię i filologię porównawczą. W studiach tych jednak trzeba starać się uniknąć dwóch błędów: przede wszystkim nie wolno nam przerzucać na teksty Ewangelii własnych naszych ideologii czy norm, upraszczając tym samym osobowość i orędzie Jezusa; powinniśmy natomiast starać się, dzięki wiedzy historyczno-filologicznej, dojść do obiektywizmu, przyjmując orędzie Jezusa nawet wtedy, gdy okaże się ono nowe i szokujące; po wtóre, nie wolno nam dobierać sobie tylko te teksty i postawy, które idą po linii naszych idei, a opuszczają czy omijają ustępy przeciwnie, wprawiające nas w zakłopotanie, bądź też — któż to wie? — przypisywać im późniejsze zniekształcenia teologiczne. Właśnie ze względu na tę tak złożoną problematykę, wielu teologów wyzwolenia przyjmuje obecnie postawę wielce ostrożną. Również C. Boff, odróżniając teologię I i teologię II (ta ostatnia dotyczy polityki), stwierdza, że nie powinno się mówić o Chrystusie wyzwoliciele, łasce wyzwalającej itd. Byłoby to „poplątanie semantyczne”, „metaforyzacja” czy „desakralizacja” rzeczy. Wielki teoretyk teologii wyzwolenia, J. Luis Segundo już przed 10-ciu laty domagał się ostrożności wobec groźby upolitycznienia działalności Jezusa zespalanego celowo z grupą zelotów. „Uważam — mówił — że wyjaśnienia takie są naciągane i nie rozwiązują wcale naszych problemów”. W rzeczy samej bowiem będzie to rażącym anachronizmem, gdy się zestawi rolnicze i przedtechniczne społeczeństwo Palestyny ze strukturą ucisku we współczesnym, uprzemysłowionym społeczeństwie kapitalistycznym. Język H. Assmanna jest w tej perspektywie o wiele bardziej radykalny.

II. CZYTANIE PISMA ŚWIĘTEGO A KATECHEZA

Zarówno Dokument z Puebla (w nr 981), jak też *Catechesi Tradendae* (nr 27) przypominają, że Pismo św. jest głównym źródłem katechezy. Trzeba jednak pamiętać o tym, że chociaż Biblia jest orędziem Bożym, to „związana jest” przecież słowem ludzkim. Chcąc odczytać orędzie Boże, trzeba zatem należycie rozumieć słowa ludzkie. A słowa te są nacechowane dwubiegunowością; językiem autora i językiem czytelnika. Język ludzki wiąże się bowiem ściśle z określonym kontekstem kulturowym.

Kiedy zatem czytamy Pismo św., patrzymy na nie przez nasz kosmiczny punkt widzenia — ludzi XX wieku. Tymczasem Biblia została napisana w ramach zupełnie innej wizji świata — sprzed dwóch lub trzech tysięcy lat. Są to więc dwa bieguny hermeneutyczne języka, które winniśmy sobie zawsze uświadamiać, o ile chcemy odczytać poprawnie orędzie Boże.

Zadanie egzegezy nie jest czysto archeologiczne: nie polega na drobiazgowym rozkładaniu tekstu dawnego celem odkrycia nici głównej, stanowiącej jego wątek. Tekst biblijny jest orędziem Bożym, skierowanym dzisiaj do mnie. Stąd też funkcja hermeneutyki polega na przedłużeniu egzegezy celem zrozumienia i „głoszenia” tekstu natchnionego: dla mnie *tu i teraz*. Tekstu bowiem nie wyjaśnia jego kontekst literacki tak mocno, jak czyni to jego kontekst biblijno-egzystencjalny: tekst pozostaje w wyłącznym odniesieniu do czytelnika dostrzegającego jego „myśl” w relacji do Słowa, z którego wypływa i do którego chce powrócić.

Chcąc zrozumieć orędzie Boże w Biblii, trzeba znać język ludzki i jego funkcje. Dlatego to L. A. Schoekel przypomina trzy podstawowe funkcje języka, zgodnie z klasyfikacją K. Bühlera: *Darstellung, Kundgabe, Apell* (przedstawienie, wyraz, wezwanie), *Przedstawienie* (informacja) dotyczy rzeczy, faktów, zdarzeń; wyrażane jest w trzeciej osobie — w sposób wskazujący; spełnia funkcję obiektywną, ukazując świat jako rzeczywistość oglądaną z zewnątrz; jest typowe dla historii i dydaktyki. *Wyraz* (wyrażenie) objawia wnętrze, wzruszenia osobiste, własny udział w wydarzeniach; posługuje się pierwszą osobą; spełnia funkcję subiektywną, mając na uwadze jednostkę; jest typowe dla wspomnień, wyznań i liryki. *Wezwanie* kieruje się do rozmówcy, prowokując jego odpowiedź, wpływając na niego, poruszając go; spełnia funkcję intersubiektywną, mającą na względzie społeczeństwo; jest typowe dla retoryki.

Z pewną szczyptą ironii L. A. Schoekel przekształca te trzy funkcje języka w trzy momenty hermeneutyczne: tekst, kontekst i *pre-tekst*. *Tekst*: jego egzegeza jest interpretacją dosłowną, obiektywną, mechaniczną — każdego kolejnego zdania. Ma charakter czysto informacyjny: jako dzieło filologii opiera się na etymologii i analizie słownej lub frazeologicznej. *Kontekst*: jego egzegeza uświadamia, że objawienie nie jest atomiczne czy epizodyczne, lecz realizuje się w historii zbawienia. Chcąc dobrze zrozumieć tekst, trzeba koniecznie poznać kontekst, w jakim żyło objawienie, zanim zostało spisane w Biblii. Chodzi zwłaszcza o kontekst społeczno-polityczny, ekonomiczny i religijny, w jakim żył Jezus historyczny: kontekst ten pozwoli poznać lepiej Jego orę-

dzie. *Pre-tekst*: chcąc zrozumieć posłannictwo Boże, zarówno nauczyciel jak i uczeń (czytelnik) kierują się pewnym *pre-tekstem*, a więc problemem religijnym, moralnym, politycznym, który pozwala im żywić nadzieję, że otrzymają od Słowa Bożego taką odpowiedź, która wywrze prawdziwy wpływ na życie. Ludzie natrafiają (w ten sposób) na odpowiedź w Biblii, kiedy zadają jej konkretne pytanie. Kto czyta Pismo św. nie stawiając mu pytań, ten nie znajduje w nim żadnej odpowiedzi. To właśnie *pre-teksty* egzystencjalne wprowadzają pewną zażyłość czytelnika z tekstem biblijnym. Własne życie czytelnika stanowi bowiem *pre-tekst* do przeżywania *kontekstu* historycznego Objawienia celem uchwycenia sensu *tekstu* biblijnego w ramach własnego *kontekstu* egzystencjalnego.

Tekst i kontekst biblijny a *pre-teksty* czytelnika

Tekst biblijny a wspólnota: tekst nie był czymś istniejącym przed wspólnotą — to ona go wytworzyła. To w łonie wspólnoty kościelnej powstał Nowy Testament. Ta wspólnota dała mu początek i uznała go autentycznie za wyraz swej wiary. Dlatego *tekst* narzucał się wspólnocie od początku swego ukształtowania. Konsekwentnie też tekst dociera do czytelnika w łonie wspólnoty jako „corpus” nie narzucający się jej filozoficznie. W pewnym sensie wspólnota jest twórczynią myśli zawartej w tekście, ja zaś jako czytelnik ograniczam się do poznania tego, co dociera do mnie jako „corpus”. W ten sposób nigdy nie dochodzi do tego, bym stanął „poza” w odniesieniu do prawdy obiektywnej. Nie muszę bowiem znaleźć się „poza” tekstem, by poznać go tak, jak się „wyklada” jakiś przedmiot. Spotykam się, w obrębie wspólnoty, w relacji z tym „przedmiotem”. Moja praca naukowa, rozumowa polega przede wszystkim na organizowaniu danych *preegzystujących* i na otwieraniu się na treść tekstu. Całe zrozumienie obiektywne dokonuje się w ramach określonego *przedzrozumienia* subiektywnego.

We wspólnocie czytelnik zajmuje określone miejsce decydujące o perspektywie jego lektury. Trzeba znać to miejsce; konieczne jest to zwłaszcza dla egzegety. Albowiem jest on *odbiorcą* tekstu, ale i jego *przekazicielem*. Przyjmuje tekst i go przekazuje. A to przekazywanie jest uzależnione czasem, epoką, w jakiej żyje, oraz własnym jego odczytaniem.

Jakie funkcje pełnią czytelnicy w społeczności? Odpowiedź na to pytanie pomoże ująć głębiej relację: tekst/lektor. Relacja ta jest łańcuchem złożonym z wielu ogniw: egzegety, teologa biblij-

nego, dogmatyka, katechety lub pastoralisty, katechisty, wier- nego...

1. Egzegeta ma za zadanie ukazać możliwe czy ewentualne tre- ści różnych jednostek biblijnych: logionów, zbiorów, Ewaneglii, li- stów itd.; powinien starać się o to, by przedwcześnie nie uogólnić poszczególnych wyników egzegezy.

2. Teolog biblijny z kolei stara się wyjaśniać całość „corpusu” nowotestamentalnego i biblijnego. Jego zadanie polega na synte- tyzowaniu owoców egzegezy, albowiem nabierają one treści i zna- czenia dopiero na tle całości. Kto jest odbiorcą twierdzeń teolo- ga biblijnego? W tej kwestii istnieje gra kolorów — nie zawsze dostrzegalna. Teolog biblijny przekazuje wspólnocie swoich cza- sów wizję, która — jego zdaniem — wynika naukowo z całości Biblii. Nie mówi wprost do tej lub innej wspólnoty, ale zwraca się do teologa dogmatyka.

3. Dogmatyk ma bowiem przepracować i zaktualizować, opie- rając się na tradycji, nie suche owoce egzegezy, lecz owoce teolo- gii biblijnej.

4. Katecheta natomiast jako znawca katechezy winien zasta- nowić się nad *praxis* katechetyczną, starając się o jej podkład teo- retyczny ze względu na formację katechistów⁹. Poprzez odpow- iednie instytucje katechetyczne (przeeglądy, centra, ruchy, kur- sy) katecheta zapewnia ciągłą adaptację — w swoim środowisku kulturowym — teologii i orędzia biblijnego.

5. Katechista wreszcie, jako działacz duszpasterski, ma okre- ślonego odbiorcę: daną wspólnotę. Nie powinien tłumaczyć tekstu na płaszczyźnie ogólnej, lecz przyczyniać się, we właściwy sobie sposób, do poznania przez daną wspólnotę i uznania przez nią Je- zusa Chrystusa.

W ramach wskazanych granic i ze świadomością pełnionej funkcji teolog biblijny ukazuje innym sposób, w jaki porządkuje Nowy Testament, zapraszając dogmatyka do porównania osiągnię- tych wyników z danymi Tradycji i danej epoki; zaprasza też z ko- lei katechetę, a przez niego katechistę do zaktualizowania dla da- nej wspólnoty tego, co sam uważa za orędzie nowotestamentalne.

6. Wierny wreszcie, nie mając zadań tego rodzaju, czyż nie bę- dzie skazany na powtarzanie twierdzeń tych, którzy otrzymali oficjalną misję głoszenia? Oczywiście, że nie! Czytając Pismo św., wyjaśniane przez „specjalistów”, aplikuje je do siebie: zdanie

⁹ Autor stosuje tu terminologię nieco inną od przyjętej w Polsce. Uj- mując jego myśli bardziej „po polsku” należałoby mówić o katechetyku i katechecie (a nie: katechecie i katechiście) — przyp. tłum.

teologa biblijnego, katechety lub katechisty wciela się obecnie dla niego w wymogi jego otoczenia, w jego sytuację życiową, w jego *pre*-tekst egzystencjalny. W ten sposób wierny wyzwala się z podwójnej przesady: wyłącznie „referującego” trzymania się „tekstu” czy danych biblijnych, które byłyby oparciem dla jego wiary, bądź też powtarzania podanej mu myśli rekapitulującej. Powinien natomiast stawać w obliczu *tekstu* i *kontekstu*, które wymagają ciągłej „interpretacji”, a więc przeżywania wciąż na nowo — na podstawie własnego *pre*-tekstu egzystencjalnego. Czytać — to w jakiejś mierze wierzyć tekstom, postępując nie arbitralnie, lecz zgodnie z diachroniczną strukturą relacji w ramach jej „sytuacji życiowej” i w zestawieniu z naszym własnym *przedzrozumieniem* życiowym.

Autentyczne czytanie mieści się na przedłużeniu interpretacji otwartej, pojętej w sposób twórczy. Tekstu nie powinno się uważać za „przedmiot”, za jakąś „gotową relację”, lecz raczej za „relację gotowaną” i zobowiązującą.

W rzeczy samej, tekst objawiony nie jest wyjaśniany przez czytelnika. To nie czytelnik wzywa słowo, lecz słowo go interpeluje, domagając się interpretacji egzystencjalnej, zaangażowanego samookreślenia się. Ilekroć czytamy Ewangelię, słowo Chrystusa zostaje ku nam skierowane: „A wy za kogo Mnie uważacie?”, „Kim jestem dla was?” To właśnie mój *pre*-tekst egzystencjalny, moje konkretne doświadczenie chrześcijańskie, moje *przedzrozumienie* żywe daje mi dostęp do Słowa Bożego.

Pozostaje jeszcze do omówienia centralne zagadnienie czytania i głoszenia słowa Bożego w liturgii.

III. LITURGICZNE CZYTANIE PISMA ŚWIĘTEGO

Naturalnym miejscem czytania Biblii jest liturgia kościelna. Biblia powstała i została nam przekazana w liturgii Kościoła. W czasach Chrystusa Pismo św. nie było dla ludu szkolną księgą religijną; nie czytano go też indywidualnie, lecz głoszono podczas liturgii synagoidalnej. Tradycja katolicka przechowała ten zwyczaj codziennego liturgicznego głoszenia Pisma w sprawowaniu Eucharystii.

W liturgii chrześcijańskiej występuje wyraźna wzajemność Słowa i Sakramentu. Sakrament jest Słowem, albowiem działa oznaczając. Jest „pamiętką” tajemnicy paschalnej i ogłasza nam potrójny wymiar przyścia Pana: przeszły, przyszły i obecny. Chrystus przyszedł w ciele, przyjdzie kiedyś w chwale, a obecnie

przybywa swą łaską. Słowo ze swej strony jest też Sakramentem, albowiem uobecnia pośród nas wcielenie Słowa, które rodzi w nas wiarę: „*fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*” (Rz 10, 17).

1. Liturgia jako miejsce czytania Pisma świętego

Jeżeli Pismo św. zajmuje specjalne miejsce w liturgii, to liturgia ze swej strony spełnia rolę szczególną w aktualizowaniu słowa Bożego. Głoszenie Słowa w liturgii różni się dogłębnie od prywatnego czytania Biblii. Liturgiczne głoszenie Pisma św. jest aktualnym wkraczaniem Boga w swój lud. Dlatego też czytanie Biblii stanowi istotną czynność liturgii.

Właśnie w ramach sprawowania liturgii powstało Pismo św. Chrystus nie zostawił ludziom żadnej księgi, ale wysłał swych Apostołów, by budowali Kościół, w którym celebrowanie Słowa pod działaniem Ducha skonkretyzuje się w Piśmie. Obecnie to samo Słowo Boże zwraca się do każdego człowieka przez posługę Kościoła w chwili, gdy ten aktualizuje tajemnice zbawienia — celebrując je. Jak bowiem sakramenty nie istnieją poza Kościołem, tak też Pismo św. nie jest czymś zewnętrznym w odniesieniu do Kościoła: stanowi ono część istoty Kościoła, część integrującą jego zasadniczą strukturę. W Kościele zaś liturgia nadaje Słowu natchnionemu żywotność i skuteczność, przekształcając jego głoszenie w aktualną interwencję Boga dla zbawienia człowieka i świata.

Pismo św. spełnia więc w liturgii istotną rolę. Sama struktura liturgii wynika z Biblii. W liturgii Pismo św. jawi się jako wzorzec strukturalny łączności Boga z ludźmi. Bóg ma inicjatywę, zwraca się do ludzi, a Jego słowo dosięga ich obecnie swą żywą aktualnością.

Liturgiczne głoszenie Słowa ma charakter dialogowy i ustala międzypersonalne odniesienia celebransa do uczestników liturgii. Głoszenia Słowa pobudza zgromadzenie eucharystyczne, już w trakcie pierwszego czytania, do przyjęcia i odpowiedzi: przyłgnięcia wiarą, wyrażenia swej pokuty, medytacji, prośby, uwielbienia. Nie wystarcza, by każdy odpowiedział w swym sercu. Odpowiada cały lud zjednoczony, posługując się w tym celu śpiewem biblijnym, zaczerpniętym zazwyczaj z Psalmu.

Po odpowiedzi zgromadzenia, wyrażonej Psalmem responsoryjnym, następuje drugie czytanie zaczerpnięte z jakiegoś pisma Nowego Testamentu, poza Ewangeliami, które wyraża dobitniej orędzie objawione. Po tym czytaniu całe zgromadzenie powstaje, by

obwieszczać Pana w Ewangelii. Jej czytanie stanowi samo centrum liturgii Słowa. Dobrą Nowinę głosi celebrans, zgromadzenie zaś wyraża swe przyłgnięcie wiary poprzez krótką aklamację.

W dalszym ciągu modlitwa, wzbudzając w nas wiarę, przygotowuje nas na sprawowanie „tajemnicy”. Już sama modlitwa jest tajemnicą zbawienia, jak przypomina to św. Paweł: „Bóg postanowił zbawić tych, co wierzą, przez «głupotę» modlitwy” W modlitwie bowiem „mądrość Chrystusa” przekracza dalece skuteczność słów proszącego. Celebrowanie jest natomiast „miejszem hermeneutycznym” czytania Pisma i głoszenia Słowa. Rozumienie wiary staje się tu dla nas łatwiejsze dzięki działaniu Ducha Świętego, który przychodzi od Ojca i Syna, aby nas wprowadzić w poznanie całej prawdy. Taki jest eklezjalny wymiar „Filioque”

2. Pismo święte w organizacji roku liturgicznego

Liturgia wypełnia funkcję organiczną w aktualizowaniu Słowa Bożego. To Bóg ma inicjatywę i zwraca się do ludzi. W sprawowaniu liturgii Pismo św. jest żywe. Kościół nie zadowala się odczytywaniem słów spisanych, lecz obwieszcza Słowo będące jego życiem. Słowa Bożego nie spotykamy w pełni ani, w pierwszym rzędzie, w Bibliach drukowanych, lecz w ustach Kościoła trwającego na modlitwie. Poprzez zgromadzenie, do którego się zwraca, Słowo to dosięga każdego człowieka, wzbudzając w nim wiarę i prowokując odpowiedź wyrażoną w modlitwie. Słuchanie słowa Bożego rodzi wiarę (*fides ex auditu*). Pan jest rzeczywiście obecny w swym Słowie głoszonym.

W języku hebrajskim Słowo, *dabar*, oznacza „słowo-czyn”: nie jest ono samym tylko wyrazem myśli, ale jest skuteczne. Dlatego też nie czyta się go indywidualnie, lecz „celebruje” i przyjmuje w dziękczynieniu i na modlitwie zgromadzenia chrześcijańskiego.

Lekcjonarz niedzielny celebracji eucharystycznej został podzielony cyklicznie na trzy lata według dwóch kryteriów: ciągle czytanie Ewangelii synoptycznych i zharmonizowanie pozostałych czytań. Ze względu na znaczenie Ewangelii w ramach objawienia chrześcijańskiego wprowadzono ciągle ich czytanie, co wpłynęło na zmianę struktury roku liturgicznego. Trzeba było podzielić cykl niedzielny na trzy lata tak, że w ciągu roku, w tzw. okresie zwykłym, czyta się w sposób ciągły Mateusza, potem — w następnym roku — Marka, w trzecim zaś Łukasza. Ewangelia Jana została zarezerwowana na czas liturgiczny uprzywilejowany: Boże Narodzenie, Wielki Post i Okres Wielkanocny.

Skoro Ewangelia jest miejscem zespolenia całego objawienia

biblijnego, staje się ona w liturgii samym centrum pozostałych czytań. Czytanie Ewangelii narzuca więc, siłą faktu, dobór innych tekstów na pierwsze i drugie czytanie. Czytanie Starego Testamentu dostosowane zostało zawsze do treści Ewangelii. Liturgia eucharystyczna ukazuje w ten sposób wyraźnie więź łączącą oba Testamenty. Stary zapowiada i zapoczątkowuje historię zbawienia, która spełnia się w Nowym, mając za swój szczyt tajemnicę paschalną, głoszoną przez Apostołów i aktualizowaną wciąż na nowo w Kościele i przez Kościół podczas liturgii eucharystycznej. Każdy zatem, kto uczestniczy we Mszy św. co niedzielę, spotyka się z całym Pismem św., ze Starym i Nowym Testamentem, odczytując je w świetle wielkich tematów Ewangelii. Nowy Testament przekazuje bowiem tematy Starego w perspektywie ich realizacji chrześcijańskiej. Kościół zaś, natchniony Duchem Świętym, obwieszcza Stary Testament, ale w świetle Ewangelii.

W sprawozdaniu Eucharystii homilia ma na celu ustalenie, poprzez aktualizację Słowa, więzi między Pismem a zgromadzeniem. Biblia została przecież napisana w określonych językach historycznych; dlatego też wymaga odpowiedniego wyjaśnienia, wykładu, interpretacji dla aktualnych jej odbiorców. Wierni, biorący udział w liturgii *tu i teraz*, pozostają w określonych kontekstach społeczno-kulturalnych i dlatego czytania wymagają określonej „aktualizacji”

3. Aktualizowanie Pisma w liturgii

Chcąc odpowiedzieć na pytanie: w jaki sposób dokonuje się aktualizowanie Pisma w liturgii?, posłużymy się myślami J. Koningsa, który stwierdza m. in., że Słowo Boże („Dabar”) jest sakramentalne, skuteczne: nadaje realność bytom, udostępniając nam ich poznanie. Boskie *Dabar* unosi niejako proroków, aby mogli uobecniać Boga w planach ludzkich. W Jezusie „dabar” skonkretyzowało się w dziejach ludzkich, ożywianych osobiście przez Boga do tego stopnia, że stały się dziejami zbawienia. Otóż to historyczne i przemieniające uobecnianie się Boga realizuje się obecnie we wspólnotę chrześcijańskiej, która przedłuża Wcielenie w celebracji liturgicznej. Sprawowanie liturgii jest „pamiętką” (*anamnesis*) uobecniającą na nowo w naszych sercach Słowo pierworodne (i wyjściowe) Boga, ukazane w ziemskich dziejach Jezusa z Nazaretu.

Aktualny „sprawca” celebracji Słowa winien urzeczywistniać to, co przeżywali Apostołowie żyjący razem z Jezusem. Albowiem ich doświadczenie, doświadczenie Kościoła apostołowskiego jest wzor-

cowe. Tego pierwotnego i wzorcowego Słowa, jakim jest Jezus, nie da się przecież oddzielić od wzorcowego doświadczenia, jakie ono wywołało w gronie Jego uczniów. A zatem to całościowe doświadczenie Jezusa i uczniów stanowi wzorcą przeszłość, która winna się aktualizować obecnie w naszym życiu. Chrześcijańska hermeneutyka nie jest też zwykłym teoretycznym wykładem pojęć biblijnych, lecz dążeniem do ponownego przeżycia w naszym kontekście tego, czym żyła wspólnota apostołska. Egzegeta to ten, co „spełnia wymagania prawdy” (*ho poiōn tèn alétheian* — J 3, 21).

Historia zrealizowana przez Boga w Jezusie dociera do nas za pośrednictwem świadectw wiary, ukazujących nam przeszłość wiary dzisiejszej i stanowiących boski biegun korelacji zachodzącej pomiędzy doświadczeniem apostołskim a naszym obecnym doświadczeniem wiary. Wzorcowe i pierwotne doświadczenie Ludu Bożego stanowi model hermeneutyczny interpretowania obecności Boga w naszym życiu obecnym. To, co Słowo Boże zrealizowało wokół Jezusa z Nazaretu, hermeneutyka chrześcijańska winna uobecnić w naszym kontekście: odtwarza to, co zostało przeżyte dawniej.

Liturgia jest miejscem hermeneutycznym słuchania Słowa. Paweł określa ją jako osobiste poświęcenie się Ewangelii Bożej (*leitourgón Christou... hierourgounta tó euangélion tou Theou* — Rz 15, 16). Sprawowanie liturgii winno się zatem przyczyniać do przekazywania pierwotnego doświadczenia Jezusa i Jego wspólnoty, w którym to doświadczeniu zawiera się, jak w soczewce, cała historia dawnego Ludu Bożego, z którego wyrósł Jezus i Jego wspólnota.

Wsluchiwanie się w apostołskie świadectwo Jezusa jest natomiast możliwe tylko wtedy, gdy człowiek stara się przeżywać jego kontekst historyczny, aby zgłębić w ten sposób te okoliczności, które doprowadziły do powstania Pisma. Świadectwo pierwotnego doświadczenia wspólnoty Bożej oświeca nasze życie obecne. Z drugiej strony to ostatnie rzuca światło na słowo Boże, pozwalając nam je zrozumieć w jego konkretyzacji historycznej. Istnieje zatem jakieś współdziałanie między naszym życiem obecnym a wzorcowym doświadczeniem przeszłości. Nasze życie obecne stawia nam pewne pytania, które mobilizują nas do wsluchiwania się w teksty-świadectwa. Samo czytanie tekstu nie da nam z pewnością, w każdym wypadku, bezpośredniej odpowiedzi na nasze problemy, niemniej stawiane przez nas pytania są *pre*-tekstami sprawiającymi to, że tekst zacznie mówić. Odpowiedź może przerastać pytanie. Św. Paweł mówi o posłuszeństwie Ewangelii (2 Tes 1, 8) w sensie pierwotnym: chodzi więc o wsluchiwanie się w

Ewangelię, aby móc się kierować tą *praxis* pierwotną, którą kształtował sam Bóg. Właśnie liturgia chrześcijańska, jako „anamneza”, jest miejscem wsłuchiwania się w Słowo, „oboedientia fidei”, albowiem sprawia ona to, że wzorcze wydarzenie realizuje się na nowo w sercu (*re-cordare*).

Liturgia Słowa uobecnia nam całe doświadczenie Ludu Bożego, wypełnione w Jezusie Chrystusie — według pierwotnych świadectw. Jej szczytem jest Liturgia eucharystyczna. W „Stole eucharystycznym” zespalają się ze sobą: „Stół komunii” i „Stół Słowa”. Ten ostatni tworzy komunie z postaciami historycznymi, tu i teraz obecnymi — ich sprawami, walkami, problemami. Słowo Boże jest twórcze.

Liturgia jest więc miejscem komunii z doświadczeniem pierwotnym Chrystusa, albowiem przekracza poziom werbalny i pojęciowy, by wnikać w głąb tajemnicy, na płaszczyźnie udziału i wspólnoty. Liturgia eucharystyczna ze swej strony jest uprzywilejowanym miejscem katechezy, albowiem uobecnia, jako „tajemnica”, w wymiarach trans-historycznych rzeczywistość wydarzenia wielkanocnego. Ponadto okresy liturgiczne ujmują systematycznie najważniejsze wydarzenia zbawcze. Czas Bożego Narodzenia i Wielkiejnocy ujmuje naszą rzeczywistość w świetle centralnej tajemnicy — Jezusa Chrystusa. W okresie „w ciągu roku” stykamy się z całokształtem doświadczenia Jezusa i Jego wspólnoty — zgodnie z tym, jak je ukazał Nowy Testament, a ponadto także z wypowiedziami Starego Testamentu, które są jakby „słownikiem teologicznym” dla właściwego odczytania Nowego. Taki właśnie układ roku liturgicznego pozwala nam lepiej uporządkować katechezę, albowiem uobecnia wśród nas w pełni moment pierwotny i wyjściowy, ujmując go w trzyletnim cyklu czytań ze Starego i Nowego Testamentu.

Aktualizacja słowa Bożego jest dziełem wspólnoty, która swym konkretnym życiem uobecnia Słowo Boże. W ten sposób dochodzi do głosu interakcja między wzorcą przeszłością a terażniejszością żywą i konkretną. Dzieje się zaś tak dlatego, że treść biblijna dostarcza wzorców podstawowych, zawsze aktualnych, do przeżywania i realizowania wiary.

Pierwotnym i wzorczym momentem naszej wiary nie jest wprost sam Jezus, ale apostołska wiara w Jezusa. Wierzymy wiarą Apostołów. Stąd wynika wielkie znaczenie Wyznania Wiary w liturgii. Polegamy na pierwotnej wspólnotie wierzącej! I tę jej wiarę mamy na nowo uczynić czynną w naszym kontekście życiowym. Nie chodzi przy tym o czysto mechaniczne jej przeniesienie, ale o twórcze i przemieniające jej przyjęcie. To zaś staje się

możliwe, albowiem każde dotarcie słowa do nas nie może pozostać bez echa. Słowo prawdy już się wypełniło. To więc, co mówca głosi, przechodzi dalej na słuchaczy, wyjaśniając te ukryte znaczenia, jakich mówca świadomie nie zamierzył, lecz z którymi to słowo będzie się zgadzało w momencie zetknięcia się z nowym kontekstem, który je uwypukli. Właśnie w Bożym słowie zawiera się wiele ukrytych znaczeń, których autorzy biblijni może nawet sobie nie uświadamiali. Na przykład, św. Paweł nie myślał wyraźnie o zniesieniu niewolnictwa, a przecież interpretowanie Nowego Testamentu w tym duchu wydaje się dogłębnie poprawne. Istnieje bowiem jakaś ukryta homogeniczność myśli i znaczeń. Słowo zawiera w sobie pewną ilość znaczeń ukrytych, które tylko historia potrafi odczytać. Te właśnie ukryte znaczenia słowa wzorcowego umożliwiają jego żywotne odczytywanie w coraz to nowym kontekście życiowym.

Z drugiej strony obecność słowa wzorcowego pozwala nam, poprzez wysiłek egzegetyczno-historyczny, mający na celu jego zsynchronizowanie z przeszłością, a zarazem z osobami, które żyją w odmienniej kulturze, poszerzyć elementy naszego obecnego kontekstu. Ukazuje się bowiem, że pomiędzy dawnym zestawem znaczeń a nowym istnieje twórcze napięcie, jakaś większa amplituda znaczeń pokrewnych, istotnych dla naszego kontekstu obecnego, co umożliwia odkrycie wielu wymiarów ukrytych w ujęciu pierwotnym. I to właśnie napięcie jest jakimś *współdziałaniem*. Uwyraźnienie się nowych znaczeń prowadzi bowiem do nowej *praxis*, która ze swej strony pozwala odczytać w sposób pełniejszy wymiary *praxis* pierwotnej, umożliwiając tym samym przeprowadzenie rewizji *praxis* aktualnej, i to już teraz.

Dochodzimy w ten sposób do „katechezy współdziałania” stałego, dostępnej wszystkim wiernym: będzie to katecheza sprawowana w ramach celebracji słowa Bożego i podczas naszego życia — w stałym dialogu ze wspólnotą pierwotną i współczesną.

LECTIO DIVINA

Na zakończenie kilka słów o „duchowej lekturze” Biblii czyli o czytaniu Pisma św. podczas modlitwy.

Patrystyczna tradycja czytania Pisma św. zapłodniła religijne życie Kościoła i dała początek życiu monastycznemu. Duchowe czytanie i rozważanie Pisma św. były „Opus Dei”, „divinum officium” zarówno życia eremickiego, jak cenobityzmu. „Ćwiczenia duchowe” św. Ignacego Loyoli mają ożywić tę „lectio divina” życia kontemplacyjnego.

„Lectio divina” jest syntezą lektury biblijnej i modlitwy. To

modlitewne czytanie Biblii ma 4 fazy: 1^o *lectio* (czytanie), 2^o *meditatio* (rozważanie), 3^o *locutio* (dialog), 4^o *contemplatio* (kontemplowanie). Tradycja klasyczna wyróżnia natomiast 4 sposoby duchowego czytania Biblii:

1^o Zwykłe czytanie z wiarą. Samo czytanie Biblii celem jej poznania lub przestudiowania nie jest jeszcze „czytaniem duchowym”. To ostatnie wymaga bowiem nastawienia na słuchanie z wiarą Słowa Bożego celem zaktualizowania go we własnym życiu. Czytanie będzie wówczas „duchowe”, gdy jego celem będzie postęp duchowy: nawrócenie i przemiana własnego życia.

2^o Czytanie refleksyjne: dokonywane z miłością wyzwalającą człowieka. Wierzący, kontemplując i zastanawiając się, oddala się od tekstu dosłownego, by pogłębić jego znaczenie i podjąć jakieś konkretne postanowienie.

3^o Czytanie modlitewne — to „słuchanie” tekstu biblijnego jako pełnej miłości mowy Boga, która zapoczątkowuje odpowiedź lub dialog miłości. Przepelnione wiarą i miłością czytanie jest jedynie etapem lub przedsiönkiem do „czytania modlitewnego”. Ustaje tu refleksja i rozważanie dyskursywne. Czytelnik zatrzymuje się na jednej myśli, która przenika jego serce. To Boże wniknięcie czy uderzenie wywołuje „uczucia” tzn. pewne poruszenia duszy, która kocha i się modli. Tekst przekształca się w rozmowę, a czytanie w dialog miłości.

4^o Czytanie kontemplujące jest „modlitwą prostoty” lub „kontemplacją nabytą”. Kto osiągnął ten stan („trzecie mieszkanie” — powie św. Teresa), ten inaczej czyta Pismo św. To już nie obrazy czy myśli poruszają duszę, w której nie ma już też jakiegóś jednej tylko myśli pobudzającej do rozmowy. Modlący się jest tu przeniknięty światłem transcendentnym. „Modlitwa prostoty” — to nie rozmowa z Bogiem, ale proste „wzniesienie się duszy do Boga” bez wielu słów. W tej przepelnionej miłością lub modlitwą prostocie Ewangelia staje się biegunem życia duchowego. Wewnętrzne rozumienie Ewangelii staje się odtąd zasadą jej egzegezy, jak też egzegezy całego Pisma św. To kontemplacyjne *przedrozumienie* Pisma jest równocześnie dynamiczne i aktywne. Słowo Boże nie ma być tylko rozważane, lecz aktualizowane. Tylko ten naprawdę je rozumie, kto wciela je w życie. „Słowo życia” daje życie, kiedy przeobraża się w działanie. Ta żywotność Słowa pozwala, ze swej strony, na lepsze zrozumienie słowa Bożego. W ten sposób pojawia się prawdziwie duchowe czytanie Pisma św., które uczy, jak powinno się wyjaśniać słowo Boże — poprzez życie i dla życia.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC