

PISMO ŚWIĘTE A TERAŹNIEJSZOŚĆ

Czytanie Pisma św. wiąże się ściśle z naszym odniesieniem do przeszłości, terażniejszości i przyszłości.

Zadaniem teologii jest rozumienie wiary, wiara zaś dostrzega w historii najodpowiedniejsze miejsce objawienia się Boga i Jego oddania się człowiekowi. Umysł współczesny wie, że znajdzie w historii to, co istotne. Dla tych zaś, którzy — po Heglu — potrafią patrzeć na historię jako na objawicielkę ducha (lub Ducha), nie jest rzeczą nieprawdopodobną — lecz wprost przeciwnie — by objawienie było sekretem rozumów historycznych. Niejedna teologia współczesna odziedziczyła coś po Heglu, a Pannenberg jest tego wymownym przykładem. Jak zatem przedstawia się Pismo św. w ramach dyskusji nad „objawieniem jako historią”?

a) Pierwszym nasuwającym się tu pojęciem jest z konieczności z a m k n i ę c i e. Pismo św. przypomina przeszłość. Ukazuje jako nosiciele sensu definitywnego fakty odległe już od nas, które miały miejsce w świecie, ale faktycznie już nie istnieją poza zachowywaną pamięcią o nich. Oczywiście, że pierwszeństwo czy też priorytet aktu pamięci nie świadczy o jakiejś nieobecności Boga w świecie dzisiejszym; narzuca jednak konieczność uznania przygodności i wolności: jeżeli mianowicie objawienie się Boga związało się bardziej z historią, aniżeli z abstrakcyjną logiką jakiejś ontologii (czy gnozeologii) ahistorycznej, to nie jest wcale rzeczą bezsensowną, by Bóg „działał” lub „mówił” bardziej tu niż tam. Objawienie „jako” historia (w historii, poprzez historię) nie jest dowodem na spotkanie wszechobecności Bożej czy też na Jego powszechną poznawalność metafizyczną. Samej zaś historii nie wolno pojmować jako przestrzeni objawienia się tego Absolutu, jakim jest Bóg: pozapamięciowe, a więc zawsze dostępne objawienie Boże w „stworzeniu” i przez nie nie dopuszcza z „samej natury rzeczy”, by granice historii były równoznaczne z granicą teologii. Pozostaje zatem (i to jest tu ważne) poza jakimkolwiek „transcendentalnym” (apriorycznym, powszechnym) dostępem do Boga pamięć biblijna, która cieszy się tą właściwością, że przekracza nawet powszechność. Bóg bowiem niewątpliwie wciąż się objawia. Ujmując jednak zagadnienie bardziej fundamentalnie, trzeba powiedzieć, że znajduje się On w porządku naszego dostępu do swej tajemnicy, a więc jest Tym, który się ob-

jawił i który z tej racji — jak stwierdza Hegel — nam się u k a - z a ł. Zamknięcie objawienia, zamknięcie Pism, ukazanie się Boga: oto trzy warunki odniesienia podtrzymywanego wiarą do przeszłości ją ugruntowującej.

Księga ukończona, napisana od pierwszego do ostatniego wiersza, umieszczona w naszej biblioteczce obok tytułu innych książek — Pismo św. daje, jako takie, dużo do myślenia. Możemy, powinniśmy uznać jego współporównywalność z każdym innym tekstem; chodzi tu bowiem o przeszłość — jedną spośród wielu, o pisma — jedno spośród tych wszystkich, co przypominają przeszłość i ją wyjaśniają, o księgę — jedną spośród tych, którym wiara nadaje najwyższe znaczenie. Nie można jednak się uchylić od rzeczywistego problemu: jeżeli mianowicie Bóg się objawił tak, że mógł się stać dla nas jawnym, to przeszłość zawiera w sobie sens naszej terażniejszości. Stąd wynika pojęcie przeszłości a b s o l u t n e j, stąd też bierze się funkcja miary bezwzględnej, jaką spełnia Pismo św. dla każdego człowieka w akcie wiary, w którym zwraca się on pamięcią do Boga. Biblia nie ilustruje nam praw ogólnych, dotyczących relacji zachodzących między człowiekiem a Bogiem (czyż miałyby je ilustrować?) Ale stwierdza i przypomina to, czego nie da się w y w n i o s k o w a ć. Z tego zaś wynika, że nie jesteśmy w stanie zmierzyć świadectwa dawanego przez nią o Bogu, nie poddając w sposób jeszcze bardziej radykalny naszych miar tej krytyce, która faktycznie ukazuje Boga. Albowiem to, czego nie da się wywnioskować (że mianowicie te oto słowa są Słowem, a te wydarzenia — dziełem Boga), nakazuje temu, kto stara się czytać poprawnie dany tekst, zając postawę uznaną przez filozofię za zasadniczą: postawę zdumienia lub zadziwienia. Metafizycznie wypada się zdumiewać nad tym, że się jest bytem, a nie niczym. Teologicznie wypada się zdumiewać nad tym, że Bóg się nam objawił, a nie pozostał ukryty. Wypada też zdumiewać się nad przeszłością, w której nasza terażniejszość znajduje swe najgłębsze znaczenie: z kolei będzie czymś możliwym skierować — mając na uwadze przedmiot naszego zdziwienia — wzrok na same warunki tej możliwości.

b) Zamknięcie nie jest jednak w y ł ą c z e n i e m: albowiem przeszłość, której pamięć przekazuje nam Biblia, jest dostępna w ustawicznej czy też wciąż odnawianej bezpośredniości stanowiącej paradoksalne dzieło Ducha w Kościele. Wszystko się wypełniło, a ostatnie słowo Boga zostało już wypowiedziane (Jan od Krzyża). Jednak terażniejszość jest tym obszarem, na którym — eklezjologicznie i pneumatologicznie — przeszłość naszego bezwzględnego początku zostaje ujęta na nowo w pamięci.

Nikt nie czyta Pisma św. jako takiego (choć zawsze jest możliwe takie jego czytanie, które metodologicznie lub w sposób naiwny niweluje różnicę Słowa i słów) poza terażniejszością, jaką zapewnia mu Duch i która potwierdza się żywotnie, jako w swym centrum, w pamiętce eucharystycznej: jeżeli Bóg jest dla nas oczywisty jako Objawiony, wiara żyje terażniejszością, która przerasta wszelką diachronię i przewyższa jakiegokolwiek pośredniczenie (Kierkegaard). W akcie swego objawienia Bóg dosięga nas, poczynając od naszej przeszłości, a myśl dochodzi do tego, co On nam przekazuje o sobie, jedynie w wysuwającym się tu na plan pierwszy porządku pamięci. Nie jest jednak czymś absurdalnym dążyć do uchwycenia Jego słowa w samym akcie jego wypowiedzania, jak też nie jest czymś nierozumnym uważać się za obecnych wobec Boga w akcie, w którym On się oddaje i daje nam eucharystycznie swą obecność. Antropologia może i powinna ująć człowieczeństwo człowieka jako właściwość aprioryczną uzdalniającą go do bycia „słuchaczem Słowa” (Rahner). Jednak ta transcendentna właściwość otrzymuje swą postać konkretną dopiero w trakcie czytania lub słuchania, powiedzmy: lekcji, kiedy to człowiek staje wobec tego jedyne słowa angażującego radykalnie autorytet — odpowiedzialność — Boga. Tłem tej lekcji jest właśnie liturgia. Stąd też liturgie, obrzędy i ceremonie, w czasie których Pismo św. jest odczytywane i komentowane, są tym wydarzeniem, w trakcie którego — dzięki ich konstytutywnemu odniesieniu do terażniejszości — słyszymy i czujemy obecność Ducha. Pismo św. jest związane ściśle z sakramentalnością, a więc z aktualnym darem Boga, wcielającym się w rzeczywistości nie-boskie — chleb i wino, słowa. Pismo nie staje się Słowem w uroczystym akcie jego akleżalnej proklamacji. Ale dochodzi tu do głosu w sposób wyjątkowy „wydarzenie Słowa”, a więc ten moment pierwotny, z którego czerpie ono swój początek i któremu teraz cześć oddaje — tak jak w każdej Eucharystii uobecnia się w sposób niewypowiedziany wydarzenie Paschy. Stąd zaś wynika wyraźne zespolenie przeszłości z terażniejszością. Słowo, które zostało kiedyś wypowiedziane, wypowiada się samo obecnie. Czas Kościoła nie jest czasem milczenia Boga; a wierzący przeżywa w nim równocześnie i przeszłość, tę absolutną przeszłość, w której zakorzenia się jego wiara, i terażniejszość, w której to zakorzenienie otwiera się na niego jako będące zawsze w akcie. Aktualność Słowa nie jest wynikiem naszych poczynań aktualizujących. Największym teoretycznym dobrodziejstwem „nowej hermeneutyki” pobultmannowskiej (Fuchs, Ebeling) będzie niewątpliwie uświadomienie nam — niezależnie od wszelkiej

krytycznej, lecz ateologicznej racjonalności — ubogacenia naszej terażniejszości Słowem wypowiedzianym prawie przed dwudziestu wiekami. Wierzący może w ten sposób przywłaszczyć sobie, bez żadnej sprzeczności, status *ś w i a d k a*: mimo znacznego oddalenia empirycznego, współczesność uzyskiwana w komunii chrzcielnej/eucharystycznej Kościoła upoważnia go do tego bez żadnych zastrzeżeń.

c) Każda hermeneutyka wie dobrze, że czytanie pociąga za sobą *z l a n i e h o r y z o n t ó w* (Gadamer): tekst czyta się na okrągło, przez co zostajemy odsyłani od naszej żywej terażniejszości do przeszłości ją wyjaśniającej a z tej przeszłości z kolei do terażniejszości, w której tekst ten znajduje potwierdzenie swej zasadniczej godności jako dzieła sztuki: że mianowicie ukazuje prawdę. Mając jednak na uwadze tę przeszłość absolutną, którą upamiętnia nam Pismo św., nie możemy zapominać o tym, że w historii zawiera się również antycypacja wypełnienia. Aktualność Pisma św. wymaga interpretacji eschatologicznej: Słowo Boże wyrasta ponad słowa ludzkie tak, jak eschaton wykracza poza historię. Istnieje niewątpliwie sakramentalność zawierająca w sobie potwierdzenie naszego bytowania w historii — powie się. Słowa napisane i przekazane są tu *sacramentum*, a *res* (Boży akt słowa) została powierzona ich pośrednictwu — przy czym funkcja pośrednicząca księgi przypomina nam, że żyjąc po Wielkiejnocy i w myśli pamięci Boga, którego tajemnica jest nam ukazana, pozostajemy sami w sytuacji *pre-eschatologicznej* (Bonhoeffer). Mając to na uwadze, trzeba stwierdzić, że tekst został nam dany po Wielkiejnocy, i ani jego tkanina, ani też lektura nie mogą nie nosić na sobie śladów tego stanu rzeczy. Wiadomo, iż stara już dyskusja nad demitologizacją doprowadziła do problemu *z a m i e s z k i w a l n o ś c i „świata biblijnego”*. Czy można — zapytywał Bultmann — posługiwać się telefonem, a zarazem wierzyć w istnienie demonów? Inna odpowiedź na to pytanie, wykraczająca poza utyskiwanie nad „światem współczesnym”, wymagałaby od nas wiedzy, czy mamy dostęp do tego „świata”, z którego przychodzi do nas Biblia. Tym bezwzględnie możliwym dostępem jest tymczasem zmartwychwstanie Jezusa. Ono to narzuca (co sam Bultmann rozumiał bardzo dobrze) możliwość chrześcijańskiego dojścia do wydarzenia historycznego poprzez wydarzenie eschatologiczne. To zaś zmusza nas z kolei do uczenia się takiego przebywania z Pismem św., jak *z a m i e s z k u j e* się już tu i teraz Królestwo, a nie świat pozostający w cieniu śmierci: a więc do przebywania z nim i w nim w nadziei zmartwychwstania. Tutaj właśnie jawi się nam dobitnie i przystępnie absolutna jedyność Pisma św. Tekst

ten nie jest jedyny w przekazywaniu obietnic życia. Ale tylko on jeden przyrzeka i obiecuje to, co miało już miejsce w naszych dziejach. Krytyczna egzegeza przekonała nas o tym, że światło Zmartwychwstania przeniknęło Ewangelie w taki sposób, iż końcówka wyjaśnia w nich stopniowo same początki: dług nasz winien być wielki wobec tych, którzy nam to ukazali. Jak więc w świecie i w historii czytać Słowo wywodzące się z Wielkiejnocy i rozsądzające w niej eschatologicznie racje i miary dziejów? Nie potrafimy tego czynić, nie uwzględniając naszej sytuacji *pre-eschatologicznej*. „Miejscem hermeneutycznym” Słowa jest doświadczenie chrześcijańskie: ono jest przedziałem oddzielającym wydarzenia wielkanocne od wypełnienia wobec każdego człowieka obietnic Bożych. Tylko ten, kto wie, że ma przyobiecana przyszłość *absolutną*, może dostrzec stawkę Pisma. Zadaniem tego tekstu jest także otwieranie pola wiary i nadziei. Jego lektura winna przecież angażować nadzieję: albowiem tylko wyznanie nadziei wbrew śmierci czyni człowieka rzeczywiście wsłuchanym w obietnice Boże. *Lego ut speram; qui sperat recte legit.*

tłum. ks. Lucjan Balter SAC