

KONTEKST INTERPRETACJI BIBLIJ: KOŚCIÓŁ CZY UNIWERSYTET

Ks. Zdzisław Pawłowski

Kilkanaście lat temu (w 1988 r.) odbyła się w Nowym Jorku konferencja naukowa pod znamienym tytułem: *Biblijna interpretacja w kryzysie*¹. Uczestniczyli w niej egzegeci katoliccy i protestancy. Zaproszono na nią również kardynała Josepha Ratzingera. Wygłosił on główny referat, który stał się punktem odniesienia pozostałych wystąpień i odbytej po nich dyskusji. Zastanawiano się przede wszystkim nad kondycją współczesnej interpretacji biblijnej i jej aktualnej roli w Kościele. Nie był to zresztą pierwszy głos, usiłujący zdiagnozować stan dzisiejszej egzegezy. Tym niemniej, w świecie egzegezy katolickiej konferencja ta stała się inspiracją dla późniejszych prac Papieskiej Komisji Biblijnej, zwieńczonych ogłoszeniem w 1993 r. dokumentu pt. *Interpretacja Biblii w Kościele*². Z charakteru tego dokumentu wynika, że powstał on w dużej mierze z inicjatywy samego Kardynała, choć, jak się wydaje, nie spełnił on wszystkich jego oczekiwań. Jego wystąpie-

¹ Materiały z tej konferencji zostały opublikowane w książce: R.J. Neuhaus (ed.), *Biblical Interpretation in Crisis. The Ratzinger Conference on Bible and Church*, Grand Rapids, Michigan 1989.

² Polski przekład (drugi z kolei, pierwszy, autorstwa ks. bp. K. Romaniuka, ukazał się kilka lat wcześniej) ks. prof. R. Rubinkiewicza, został wydany razem z komentarzami biblistów polskich przez Oficynę Wydawniczą „Vocatio” w 1999 r.

nie w Nowym Jorku zawierało bowiem radykalną krytykę metody historycznej, która w instrukcji PKB, mimo wskazania słabych punktów, otrzymała jednak pozytywną ocenę. Według Kardynała natomiast, właśnie metoda historyczno-krytyczna stanowi jedno z najważniejszych źródeł kryzysu współczesnej egzegezy. Jego zdaniem, problem tkwi w jej założeniach filozoficznych, z których rzadko zdają sobie sprawę, praktykujący ją egzegeci³. Świadoma tego faktu jest również Komisja Biblijna, która w swoim dokumencie, w części poruszającej kwestie hermeneutyczne, wymaga od samych egzegetów refleksji nad przesłankami filozoficznymi stosowanych przez siebie metod interpretacji.

Metoda historyczno-krytyczna jeszcze do niedawna była dominującą metodą w egzegezie i przez wielu także obecnie uważana jest za jedyny naukowy sposób wyjaśniania tekstów biblijnych. To właśnie rodzaj „naukowości”, zakładany i postulowany w tej metodzie, przy wszystkich jej pozytywnych osiągnięciach, stanowi dzisiaj poważny problem. Biblię interpretuje się naukowo na uniwersytecie, ale tego naukowego wykładu w żaden sposób nie da się przenieść na kościelną ambonę. Czy można coś z naukowej egzegezy wykorzystać do kazania? Jeśli już tak, to tylko w niewielkim zakresie. Dlaczego? Nikt bowiem ze zgromadzonych w kościele wiernych nie zechce słuchać informacji, dotyczących krytyki form, tradycji i redakcji, nie zainteresuje go również proces powstania tekstu od formy pierwotnej, pochodzącej z ustnej tradycji aż po etap końcowej redakcji, nadającej mu dzisiejszą kanoniczną postać. Co więcej, może znaleźliby się w kościele ludzie ciekawi dokładnego przebiegu historycznych wydarzeń, opisywanych w Biblii, ale większość oczekuje, że kazanie pomoże im przede wszystkim zrozumieć tekst biblijny w kontekście ich własnej sytuacji życiowej. Paradoksalnie, sam egzegeta, w momencie pojawienia się na ambonie rzadko odwołuje się do swojej

³ J. Ratzinger, *Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today*, w: R.J. Neuhaus (ed.), *Biblical Interpretation in Crisis*, 1-23.

„naukowej” wiedzy na temat Biblii i stara się mówić do wiernych jak normalny ksiądz, który wie, że musi dla swoich słuchaczy zaktualizować znaczenie tekstu biblijnego. W osobie egzegety, który na swoje „nieszczęście” okazuje się także kaznodzieją, ma miejsce dramatyczne rozdarcie między naukowym zadaniem *wyjaśnienia* znaczenia tekstu biblijnego a potrzebą jego *aktualizacji*, wynikającą ze współczesnej misji Kościoła. Wielu egzegetów nie przeżywa tego rozdarcia, ograniczając swoją działalność do obszaru uniwersytetu, pozostawiając aktualizację duszpasterzom. Kryzys znamionujący współczesną interpretację Biblii ma jednak swoją historię. Bez jej przedstawienia, przynajmniej pobieżnego, nie da się zrozumieć jego natury ani dostrzec perspektyw jego rozwiązania. Siłą rzeczy będzie to spojrzenie niejako z lotu ptaka, a więc mające charakter pewnego skrótu myślowego, z nieuchronnymi w takich przypadkach uogólnieniami i uproszczeniami.

1. RYS HISTORYCZNY

Interpretacja Biblii w ciągu swej długiej i burzliwej historii przechodziła różne fazy i zmienne koleje losu. Wynika to ze złożonej natury tekstu biblijnego. Wierzący bowiem spotykają się w Biblii zarówno ze *Słowem Boga* jak i ze *słowem ludzkim*. Mniej więcej do czasów Oświecenia czytano Biblię przede wszystkim w *Kościele* jako słowo *Boże*, będące źródłem nie tylko prawd objawionych, ale także i zasad etycznych, regulujących chrześcijańskie życie. W tym sensie Biblia we wspólnocie Kościoła kształtowała życie wiary poszczególnych wierzących (funkcja formatywna) oraz wyznaczała normy chrześcijańskiego postępowania (funkcja normatywna). Tak było przez cały okres patrystyczny. I chociaż egzegeza wczesnochrześcijańska posługiwała się metodami interpretacji, zaczerpniętymi z greckiej tradycji filozoficznej, do której należały i metoda alegoryczna i reguły retoryczne, to jednak odbywała się ona wyłącznie we wspólnocie wierzących, zgod-

nie ze znanym powiedzeniem Tertuliana: „Co mają wspólnego Ateny z Jerozolimą?” Odzwierciedla ono wcześniejsze zalecenie św. Pawła o całkowitej separacji mądrości Ewangelii od mądrości świata, skierowane do gminy w Koryncie (por. 1Kor 1,17–2,16)⁴. Egzegeta chrześcijański, choć używał wypracowanych przez filozofię grecką reguł interpretacji, nie był filozofem, lecz w pierwszym rzędzie teologiem i duszpasterzem, a te dwie funkcje w jego życiu i działalności pozostawały nierozdzielne. Pozycja Biblii jako słowa Bożego nie uległa większym zmianom także w Średniowieczu, kiedy zaczęły powstawać chrześcijańskie uniwersytety. Może jedynie zmniejszyła się jej rola, gdyż w coraz większym stopniu była ona podporządkowywana tradycji dogmatycznej. W programach nauczania teologii uniwersytetów średniowiecznych dominującą pozycję zajmowały *Sentencje* Piotra Lombarda⁵. Reformacja podjęła próbę odwrócenia tej relacji i przypisania Biblii na nowo wyłącznego, niezależnego od tradycji dogmatycznej autorytetu. Interpretacja Biblii zyskała co prawda większą autonomię, ale radykalny zwrot w egzegezie nastąpił dopiero w dobie Oświecenia.

Krytyka podstaw metafizyki ze strony Kanta, będąca swoistym przewrotem w filozofii oraz gwałtowny rozwój nauk przyrodniczych i historycznych, dokonujący się w okresie Oświecenia, doprowadził do powstania nowego paradygmatu nauki. W wielkim uproszczeniu można powiedzieć, że Oświecenie ustanowiło rozum podstawowym kryterium poznania i oceny rzeczywistości: istnieje tylko to, co racjonalne, a więc jest do przyjęcia dla rozumu (oczywiście, rozumu „oświeconego”). W oparciu o ten pozytywistyczny model nauki wypracowano metodę historyczno-krytyczną i próbowano ją zastosować do interpretacji Biblii. Jej wprowadzenie i praktykowanie na uniwersytetach oznaczało

⁴ Por. G. Ebeling, *The Bible as a Document of the University*, w: H.D. Betz, *The Bible as a Document of the University*, Scholars Press, Michigan, 6 n.

⁵ Tamże, 10.

przełom w historii interpretacji, którą odtąd zaczęto dzielić na okres przed-krytyczny i okres krytyczny. Pierwszy sięgał do Oświecenia i obejmował *teologiczną* interpretację tekstów biblijnych, stosowaną głównie w Kościele. W drugim, interpretacja Biblii została poddana rygorom metody, spełniającej wymagania naukowe, obowiązujące na uniwersytecie.

Aż do Oświecenia widziano więc w Biblii przede wszystkim dzieło *Boga*, natomiast w wyniku zastosowania metody historyczno-krytycznej Biblia ukazała się głównie jako dzieło *ludzi*, noszące wszystkie znamiona czasów, miejsca i kultury, w których oni żyli. Przestano ją traktować jako absolutny autorytet, w świetle którego oceniano wszystkie ludzkie poglądy, także naukowe, np. na temat struktury świata (Kopernik, Galileusz), i jego powstania (ewolucjonizm). Oświecenie poddało ją autorytetowi rozumu: teraz to Biblię zaczęto krytycznie badać i oceniać zarówno pod względem jej treści jak i formy. W tym krytycznym podejściu do Pisma chodziło w głównej mierze o dostosowanie biblijnych twierdzeń do wymogów oświeceniowej racjonalności. Należało w nim wyjaśnić lub usunąć to wszystko, co mogło zgorszyć oświeceniowy umysł albo co, było dla niego nie do zaakceptowania. Zakwestionowano zatem biblijny obraz świata jako niezgodny z wynikami fizyki i astronomii, odrzucono także biblijny opis stworzenia zwierząt i człowieka jako sprzeczny z teorią ewolucji. Negatywnym skutkiem tego konfliktu między Biblią i rozwijającymi się naukami przyrodniczymi i historycznymi, był coraz bardziej zmniejszający się autorytet Biblii nie tylko na uniwersytecie, ale także w Kościele, gdzie wierzący nie mogli już bezkrytycznie podzielać biblijnego poglądu na świat. Ten proces stopniowego tracenia autorytetu przez Biblię postępuje dalej i trwa również dzisiaj, obejmując zagadnienia wojny i przemocy, środowiska naturalnego, a także kwestie podnoszone przez teologię feministyczną, dotyczące pozycji kobiety.

Zastosowanie metody historyczno-krytycznej miało jednak także skutki pozytywne. Ujawnienie historyczne-

go wymiaru tekstów biblijnych pozwoliło stwierdzić, iż przed-krytyczny etap interpretacji Biblii zbyt jednostronnie podkreślał jej *Boski* aspekt, pomijając prawie całkowicie udział człowieka w jej powstaniu, a przez to popadając w swoisty „doketyzm” biblijny, analogiczny do herezji chrystologicznej, podważającej prawdziwość człowieczeństwa Jezusa. Odślonięcie ludzkich uwarunkowań kształtowania się tekstu biblijnego, noszących ślady konkretnych epok historycznych spowodowało, że Biblia stopniowo przestała być traktowana przez wierzących jako jedyne i absolutne źródło wiedzy o całej rzeczywistości (tak jeszcze skrajny fundamentalizm). W związku z tym rodziło się pytanie, jaki rodzaj prawd zawiera się w Biblii i jaki posiada ona rodzaj autorytetu, który mógłby być wiążący dla wspólnoty Kościoła, żyjącej w dobie obowiązywania naukowego poglądu na świat? Nie trzeba dodawać, że pytania te zostały postawione przez egzegezę akademicką z inspiracji ducha oświeceniowego krytycyzmu i wymagały również udzielenia krytycznej odpowiedzi. Oznaczało to, że aby przywrócić Biblii jej normatywne miejsce w życiu wierzących, nie można się było cofnąć poza epokę przed-krytyczną. Hermeneutyka biblijna do tej pory zajmuje się tym problemem i żadna z zaproponowanych przez nią metod interpretacji nie dała dotąd zadawalającego rozwiązania. Tym niemniej, pozwoliła sformułować jedną z najważniejszych zasad interpretacji, usankcjonowaną przez soborową konstytucję *O Objawieniu Bożym*, mówiącą, iż Biblia objawia prawdy, *potrzebne człowiekowi do zbawienia*. Dzięki niej możliwe było ocalenie autorytetu Biblii w obliczu wykazywanych przez nauki przyrodnicze i historyczne zawartych w niej „błędów”, dotyczących powstania świata oraz pewnych nieścisłości historycznych. Te pozytywne osiągnięcia metody historyczno-krytycznej pozostają niepodważalne.

Uprawianie egzegezy na uniwersytecie, wiązało się z postulatem uczynienia z niej nauki o standardach pozytywistycznych. Decydującą sprawą w spełnieniu tego postulatu było wykazanie, że posługuje się ona metodą,

zgodną z kryteriami naukowości. Ale kryteria te były na wskroś racjonalistyczne. Zawierały one wymóg, aby przedmiot badań egzegetycznych zawęzić i ograniczyć do tego, co można było w sposób racjonalny wyjaśnić. W konsekwencji jednak oznaczało to pomijanie w interpretacji Biblii Boga i tego wszystkiego, co wykraczało poza pozytywistycznie zdefiniowaną racjonalność. Tym samym, u samych podstaw metody historyczno-krytycznej było oddzielenie od niej interpretacji teologicznej. Jeszcze w latach sześćdziesiątych XX w. niektórzy uważali rozwijanie jakiegokolwiek teologii jako nienaukowe i niedopuszczalne przedsięwzięcie, wykraczające poza procedury metody historyczno-krytycznej (Stendhal). Owszem, w badaniach egzegetycznych zachowano co prawda interpretację teologiczną, ale miała ona charakter całkowicie marginalny. Egzegeza historyczno-krytyczna była zawsze niezwykle elokwentna, jeśli chodzi o aspekt historyczny i literacki tekstów biblijnych, osiągając od 70-90 % objętości opracowań i monografii. Natomiast tzw. interpretacja teologiczna sprowadzała się zasadniczo do stwierdzeń z zakresu historii religii (teologii Izraela lub pierwotnej gminy chrześcijańskiej), pozbawionych prawie całkowicie wymiaru kerygmatycznego (aktualizacji).

Próbował temu zaradzić Rudolf Bultmann za pomocą swojej egzegezy egzystencjalnej, inspirowanej filozofią Heideggera i teologią Bartha⁶. Ten ostatni odrzucił tezę Kartezjusza o autonomii naturalnego rozumu i sięgnął po zasadę Anzelma *fides quaerens intellectum*. Jak widać, dla Bartha, podobnie jak dla Anzelma, wiara i wpływająca z niej refleksja teologiczna nie znajdują się na końcu procesu interpretacji, dodane niejako do egzegezy historyczno-krytycznej, uprawianej wyłącznie pod auspicjami rozumu. Wręcz przeciwnie, wiara stanowi uprzednie, nie podlega-

⁶ Szerzej na temat pozytywnego wkładu Bultmanna w rozwój współczesnej hermeneutyki biblijnej zob. W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna*, Kraków 1999, 145-176.

jące negocjacji, *założenie* poprawnej lektury Biblii⁷. Idąc za Barthem, Bultmann usiłował więc przywrócić *wiarę* jako kategorię rządzącą rozumieniem tekstu, dochodząc do sformułowania swoistego koła hermeneutycznego: „żeby rozumieć trzeba wierzyć, ale żeby uwierzyć trzeba zrozumieć”⁸. Oczywiście, zasada ta, jak dowodzi Ricoeur, nie odnosi się do jakiegoś psychologicznego ujmowania kwestii wiary czy rozumienia, lecz ma charakter reguły metodologicznej. Owszem, wskazuje ona na prymat przedmiotu wiary, którym jest znaczenie tekstu i w tym sensie, rozumieć znaczy poddać się temu, co mówi tekst. Jednak już samo to mówienie tekstu odbywa się zawsze w procesie interpretacji, a ta domaga się egzegezy⁹.

W ścisłym powiązaniu z tą podstawową zasadą hermeneutyczną, Bultmann zaproponował następnie program demitologizacji (zgodny z duchem Oświecenia). Jego celem było uwolnienie kerygmatu biblijnego z elementów mitologicznych, aby uczynić je możliwym do zaktualizowania dla współczesnego człowieka, wyznającego naukowy pogląd na świat¹⁰. Postulowana przez niego interpretacja egzystencjalna wywołała wiele kontrowersji i do dzisiaj budzi mieszane reakcje¹¹. Implikowała ona bowiem sceptycyzm historyczny w odniesieniu do możliwości poznania historycznego Jezusa¹². Uczniowie Bultmanna, odrzucając

⁷ Por. W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, Minneapolis 1997, 17.

⁸ P. Ricoeur, *Preface to Bultmann*, w: tenże, *Essays on Biblical Interpretation* (ed. with an Introduction by L. S. Mudge), SPCK, London 1981, 58n.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. krytyczne omówienia programu demitologizacji w wydaniu Bultmanna pióra P. Ricoeura w: *Preface to Bultmann*, 59 n.; W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna*, 173 n.

¹² Według Kardynała Ratzingera, historyczny sceptycyzm Bultmanna bierze się z jego założenia, w którym charakter najbardziej pierwotnego faktu przypisuje on aktowi proklamacji słowa, a wszelkie wydarzenia uważa za jego drugorzędne, mitologiczne rozwinięcia (*Biblical Interpretation in Crisis*, 9).

jego zastrzeżenia, starali się wykazać, iż zastosowanie wszystkich trzech etapów metody historycznej: krytyki form, tradycji i redakcji oraz uwzględniając etap ustnego przekazu można nawet dojść do tzw. *ipsissima verba et gesta Jesu*¹³. Było to jednak jedno z ostatnich, i jak się okazało, pyrrusowe zwycięstwo metody historyczno-krytycznej. Dzisiaj bowiem znowu wraca do egzegezy biblijnej sceptycyzm historyczny. Ma on swoje źródło w coraz powszechniej stawianym pytaniu, czy tekst biblijny daje się traktować jak „przezroczyste okno”, umożliwiające dokładny wgląd w rzeczywistość historyczną przezeń opisywaną. Dochodzi do tego pogłębiająca się frustracja, wynikająca z faktu, że choć na temat historii literackiej tekstu biblijnego, jego autorów, okoliczności powstania i pierwszych odbiorców, zgromadzono ogromną ilość informacji, to tylko w niewielkim stopniu przyczyniają się one do zrozumienia jego znaczenia, zwłaszcza z perspektywy współczesnego czytelnika. Można posumować zarysowaną powyżej sytuację dwoma stwierdzeniami Alonso-Schökela: „Bibliistyka nie jest już wiedzą o Biblii, lecz o biblistach.” „Znajomość wszystkich danych na temat tekstu nie oznacza jeszcze zrozumienia tekstu”¹⁴.

Zastosowanie metody historyczno-krytycznej w interpretacji Biblii radykalnie zmieniło jej charakter. Biblia stała się przede wszystkim dokumentem *historycznym* i dziełem *literackim*. Oznaczało to zmianę statusu egzegety, który, w szczególności na uniwersytecie, mógł być jedynie historykiem lub krytykiem literackim, a nie teologiem. Należy przy tym wyraźnie podkreślić, że usunięcie Boga z zakresu badań egzegezy naukowej, w żaden sposób nie wiązało się z osobistą decyzją egzegety, lecz stanowiło założenie, leżące u samych podstaw stosowanej przez niego metody historyczno-krytycznej. Egzegeta mógł być osobą wierzącą

¹³ Por. na ten temat ks. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, 31-61.

¹⁴ L. Alonso Schökel, with J.M. Bravo, *A Manual of Hermeneutics*, Sheffield 1998, 170.

(i większość biblistów była i jest ludźmi wierzącymi), ale używane przez niego narzędzia badawcze z góry wykluczały Boga jako przedmiot jego rozważań¹⁵. Egzegeta musiał zostawić swoją wiarę jako czynnik *subiektywny*, przed drzwiami uniwersytetu, aby z nauką obiektywnością podejść do Biblii. Owo założenie, traktujące wiarę jako czynnik subiektywny, zakłócający obiektywny tok naukowego rozumowania, pochodzi ze znanego rozróżnienia Kanta, iż Bóg może być jedynie podmiotem wiary, nigdy zaś nie może być przedmiotem naukowego badania. Rodzi to oczywiście szerszy problem, dotyczący naukowego statusu teologii, która zdaniem niektórych, w swojej adaptacji do standardów oświeceniowego racjonalizmu, weszła w fazę idolatrii, tzn. uprzedmiotowienia Boga i uczynienia go fetyszem¹⁶. Każda próba aktualizacji znaczenia tekstu biblijnego i rozwijania interpretacji normatywno-teologicznej (zamiast deskryptywno-historycznej), z perspektywy powyższych założeń musiała być uznana za przedsięwzięcie wykraczające poza naukowe procedury badawcze, a więc niedopuszczalne na uniwersytecie¹⁷.

Z tego krótkiego i bardzo uproszczonego zarysu wynika, iż we współczesnej egzegezie nastąpiło dramatyczne rozejście się interpretacji Biblii, uprawianej na uniwersy-

¹⁵ Ratzinger zauważa, iż „współczesna egzegeza wyrzuciła Boga w sferę tego, co niepojmowalne, pozaświatowe i niewyraźne po to, aby móc traktować tekst biblijny jako rzeczywistość całkowicie wewnątrz-światową, ujmowaną zgodnie z metodami nauk empirycznych (*Biblical Interpretation in Crisis*, 17).

¹⁶ Por. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tł. M. Frankiewicz, Kraków 1996 oraz zbiór esejów autorów, związanych z tzw. teologicznym zwrotem francuskiej fenomenologii: D. Janicaud i in., *Phenomenology and the 'Theological Turn'. The French Debate*, New York 2000.

¹⁷ Trudno znaleźć naukową rozprawę biblijną, zawierającą rozważania normatywno-teologiczne, podejmowane z perspektywy współczesnego czytelnika. Opracowania, które próbują aktualizować znaczenie tekstu biblijnego mogą się cieszyć co najwyżej statusem pozycji popularno-naukowych. Natomiast książkom z zakresu tzw. duchowości biblijnej często w ogóle odmawia się cech naukowości.

tecie i tej praktykowanej w Kościele. U podłoża tego rozejścia nie jest kwestia wyboru takiej czy innej metody, lecz zagadnienie założeń filozoficznych, które każda z nich nosi w sobie.

2. KRYZYS INTERPRETACJI BIBLIJNEJ JAKO PROBLEM HERMENEUTYCZNY

Metoda historyczno-krytyczna z założenia nie bierze pod uwagę aktualizacji znaczenia tekstu biblijnego w przeżyciu dzisiejszego czytelnika, co według dokumentu PKB *Interpretacja Biblii w Kościele*, stanowi jej fundamentalną słabość, a co jednocześnie stanowi istotę kryzysu współczesnej egzegezy. Dlatego, określając zadania katolickich egzegetów, Komisja stwierdza: „Jest to praca Kościoła, ponieważ polega ona na badaniu i wyjaśnieniu Pisma Świętego w taki sposób, by wydobyć z niego całe bogactwo, dając je do dyspozycji pasterzy i wiernych”¹⁸. Jest to jednak również zadanie naukowe, obejmujące zarazem pracę badawczą, jak i nauczanie. Uściślając je Komisja dalej stwierdza: „przystępując do swego zadania muszą poważnie wziąć pod uwagę *historyczny charakter* objawienia biblijnego. Oba Testamenty wyrażają ludzkimi słowami, nacechowanymi swoim czasem, objawienie historyczne, które różnymi środkami podał Bóg o sobie samym i o swoim planie zbawienia. W konsekwencji, egzegeci muszą się posługiwać metodą historyczno-krytyczną”¹⁹. Jednak Komisja zaraz dodaje: „Egzegeci katoliccy w swej pracy interpretacyjnej nigdy nie powinni zapominać, że to, co interpretują, jest *Słowem Bożym*. Ich zadanie nie kończy się na wyróżnieniu źródeł, określeniu form lub wyjaśnieniu procesów literackich. Cel swej pracy osiągną tylko wtedy, gdy wyjaśnią znaczenie tekstu biblijnego jako ak-

¹⁸ *Interpretacja Biblii w Kościele*, 78 n.

¹⁹ Tamże (podkreślenie w cytowanym tekście).

tualnego słowa Bożego. Muszą zatem brać pod uwagę różne perspektywy hermeneutyczne, które są pomocne w uchwyceniu aktualności orędzia biblijnego i pozwolą mu odpowiedzieć na potrzeby współczesnych czytelników Pisma Świętego”²⁰.

To podwójne zadanie, wyznaczone egzegezie katolickiej, a więc badanie tekstu biblijnego metodą historyczno-krytyczną i jednoczesne usiłowanie zaktualizowania jego znaczenia dla współczesnego czytelnika, jest przedsięwzięciem niezmiernie trudnym, jeśli w ogóle możliwym do wykonania. Jaka bowiem hermeneutyka potrafi zdefiniować i uzasadnić przejście od wyników badań historycznych do aktualnej interpretacji normatywno-teologicznej? Jak to, co według metody historyczno-krytycznej stanowi *jednorazowe, niepowtarzalne* wydarzenie, związane z konkretnym momentem w przeszłości, może być odniesione do ludzi współczesnych, żyjących w całkowicie odmiennym czasie, środowisku i kulturze? Innymi słowy, jak przejść od tego, co *jednostkowe* do tego, co *uniwersalne*? Niestety, dokument PKB nie rozwiązuje tego problemu, a jedynie go sygnalizuje, konstatując: „Chodzi o przezwyciężenie dystansu pomiędzy czasami autorów i pierwszych adresatów tekstu biblijnego a naszą epoką w ten sposób, aby poprawnie zaktualizować orędzie tekstów, mając na celu kształtowanie życia wiary chrześcijan”²¹.

Wydaje się więc, iż tego zadania rzeczywiście nie da się wykonać, a to ze względu na specyficzną koncepcję tekstu biblijnego, którym posługuje się metoda historyczno-krytyczna, i stojącą za nią opcją hermeneutyczną. W egzegezie historycznej traktuje się tekst jako „okno”, przez które można dostrzec wydarzenia przezeń opisywane. To właśnie opis tej rzeczywistości historycznej, usytuowanej za tekstem, jest celem interpretacji. Nie trzeba dodawać, że przy pomocy odpowiednich narzędzi stara się ona ustalić z jak największą precyzją jej „historyczność”,

²⁰ Tamże (podkreślenie w cytowanym tekście).

²¹ Tamże, 59.

a więc nie tylko to, co się wydarzyło, ale także kiedy, gdzie i w jakich okolicznościach²². Wynikiem tego typu badań jest jednostkowe i jednorazowe wydarzenie, usytuowane za tekstem. Dzisiejszy czytelnik, usiłując zaktualizować znaczenie tekstu, musi próbować jakoś odnieść owo wydarzenie do samego siebie, własnego życia lub swoich czasów. Wielu czytelników Biblii przyswaja sobie jej znaczenie, uciekając się do interpretacji alegorycznej, która mimo, iż występuje zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie, a także była powszechnie stosowana w okresie patrystycznym i w Średniowieczu, nie znajduje uznania w egzegezie naukowej²³. Powodem jest arbitralny subiektywizm takiej interpretacji, nie podlegający żadnym weryfikowalnym kryteriom. Oznacza to rzeczywisty impas współczesnej interpretacji biblijnej, związanej z metodą historyczno-krytyczną. Choć bowiem ciągle pojawiają się nowe pozycje, analizujące tekst biblijny tą metodą, niewiele osób spoza grona specjalistów z nich korzysta.

Oczywiście, kryzys, w jakim znalazła się współczesna egzegeza, nie jest sytuacją bez wyjścia. Jednak wszystkie proponowane sposoby przezwyciężenia go, postulują mniej lub bardziej radykalne zerwanie z metodą historyczno-krytyczną, i odnowienie interpretacji biblijnej w oparciu

²² Dobrą ilustracją takiego właśnie zastosowania metody historyczno-krytycznej w interpretacji tekstów biblijnych jest ostatnie monumentalne dzieło, zmarłego kilka lat temu, amerykańskiego egzegety katolickiego R. Browna pt. *Śmierć Mesjasza (The Death of the Messiah. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels, I-II, London 1994)*. Stara się on możliwie jak najdokładniej zrekonstruować przebieg końcowych dni życia Jezusa, Jego procesu i okoliczności Jego śmierci. Choć analizuje relacje poszczególnych ewangelii, to głównym przedmiotem jego interpretacji są wydarzenia historyczne, a nie znaczenie tekstów.

²³ Potwierdza to również Papieska Komisja Biblijna, która w odniesieniu do alegorii, stwierdza: „Współczesna egzegeza nie może przyznać wartości interpretacyjnej takim próbom, choćby nie wiadomo jak duża była w przeszłości ich użyteczność duszpasterska” (*Interpretacja Biblii w Kościele*, 65).

o współczesne hermeneutyki filozoficzne, zwłaszcza te, które zostały opracowane przez Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura.

Według Gadamera, interpretacja tekstów powinna obejmować wszystkie trzy fazy łuku hermeneutycznego, do których zalicza on *rozumienie*, *wyjaśnienie* i *zastosowanie* (aktualizację). Dowodzi on przy tym, iż każdy akt interpretacji poprzedzony jest fazą przed-rozumienia, w której występują nie tylko uprzedzenia czy przesady, ale także wszystkie subiektywne czynniki, charakteryzujące interpretatora, w tym również jego *wiara*. Gadamer widzi obecność owych czynników subiektywnych zarówno w dziele interpretacji tekstów jak i w naszym ludzkim ujmowaniu rzeczywistości, o czym przekonuje go zasada nieoznaczoności wprowadzona do fizyki przez Heisenberga²⁴. W ślad za nim podąża Kardynał Ratzinger, który ze swej strony poddaje krytyce wymóg tzw. naukowej obiektywności w egzegezie. Jego zdaniem, interpretacja nigdy nie może być zwykłą reprodukcją wydarzeń historycznych, polegającą na próbie odtworzenia ich stanu faktycznego, a więc tego, „jak było”. Interpretacja zawsze zakłada nieuniknione uwikłanie osoby interpretatora w proces lektury tekstu. W tym sensie, czysta obiektywność nie istnieje, jak również nie ma żadnej bezzałożeniowej metody²⁵.

Następnym elementem, mogącym stać się impulsem w kierunku odnowienia hermeneutyki biblijnej, jest nowa definicja tekstu, wypracowana przez Ricoeura w ramach jego teorii interpretacji²⁶. Idąc za sugestiami Gadamera, traktuje on tekst nie jako „okno”, dające wgląd w poza

²⁴ Zarys swojej hermeneutyki filozoficznej Gadamer przedstawił w dziele pt. *Prawda i metoda*, tł. B. Baran, Kraków.

²⁵ Por. J. Ratzinger, *Biblical Interpretation in Crisis*, 7.

²⁶ Kontury Ricoeura teorii interpretacji tekstu zawarte są w zbiorze jego esejów pt. *From Text to Action. Essays in Hermenetics, II*, The Athlone Press, London 1991; por. także wybór jego pism wydany w języku polskim przez K. Rosner: *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989.

tekstualną rzeczywistość, lecz jako „zwierciadło”, które odbija przed sobą pewien świat, możliwy do przyswojenia przez czytelnika. A ponieważ rozważania hermeneutyczne Gadamera koncentrują się na fenomenie języka, Ricoeura zaś na zjawisku tekstualności, podlegają one zatem krytycznej weryfikacji, i to w całym procesie interpretacji, obejmującym rozumienie, wyjaśnienie i zastosowanie. Tym samym, problematyka przyswojenia, tak bardzo podatna na wszelkie psychologizujące zabiegi, poddana zostaje rygorom krytycznej refleksji.

Pozostaje zagadnienie historyczności tekstów biblijnych. Nie da się bowiem zaprzeczyć, iż historyczność jest ich nieusuwalnym aspektem. Hermeneutyki Gadamera i Ricoeura, postulując odejście od metody historyczno-krytycznej, nie ignorują faktu, iż Biblia, podobnie jak wiele innych dzieł, jest dokumentem oddalonym od nas w czasie, zanurzonym w głębokiej przeszłości. Jednak według Ricoeura, lektura historyczna nie może stanowić jakiejś odrębnej i praktykowanej w izolacji metody, ale powinna odbywać się w fazie *wyjaśniania* znaczenia tekstu, a więc pomiędzy wstępnym, po części, intuicyjnym jego *rozumieniem* a momentem jego *przyswojenia*. Podczas wielokrotnych odczytań tekstu ma ona korygować kierujące się domysłem rozumienie i dokonać uprawomocnienia tych jego znaczeń, które mają się stać przedmiotem przyswojenia.

Podsumowując powyższe rozważania, możemy stwierdzić, że to właśnie współczesna hermeneutyka filozoficzna dostarcza nam rozwiązań, mogących pomóc w przewyciężeniu kryzysu dzisiejszej interpretacji biblijnej. Rzuca ona także pewne światło na podwójny kontekst, w którym lektura Biblii się odbywa. Uniwersytet zmusza egzegezę do uzasadnienia i uprawomocnienia procedur interpretacyjnych, broniąc ją tym samym przed arbitralną dowolnością odczytań tekstów biblijnych ze strony dzisiejszych czytelników. Z kolei Kościół przypomina egzegezie naukowej niezbywalną dla niego prawdę, iż tylko w stopniu, w jakim otwiera się ona na problematykę aktualizacji orędzia biblijnego, może ona na nowo oddać się na służbę jego misji w świecie.

Summary

Interpretation of the Bible is today a difficult and demanding undertaking, for it deals with a complex and multi-dimensional text. First, it has all characteristics of any human literary work. Second, many believers read it as a word of God. The Bible as the human work has to be explained by means of literary and historical methods, employed mainly by biblical scholars at the universities. However, the Bible is still proclaimed in the Church as the actual word of God. This creates a serious hermeneutical problem of how to relate the scientific interpretation of the biblical texts to its kerygmatic exposition. In order to solve the problem one has to work out a new hermeneutical model that takes into account all three stages of a hermeneutical arc: understanding, explanation and appropriation.

Ks. Zdzisław Pawłowski

Toruń - Nieszawa

e-mail: ddrnieszawa@diecezja.wloclawek.pl

KS. ZDZISŁAW PAWŁOWSKI absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie. Studia w Jerozolimie i na Uniwersytecie w Sheffield w Anglii. Wykładowca egzegezy Nowego Testamentu i teologii biblijnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Publikacje: *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1 - 3*, Warszawa 2003 oraz liczne artykuły z zakresu hermeneutyki biblijnej i egzegezy narracyjnej.