

BIBLIA I JEJ JEZYK

Ponieważ zaś Bóg w Piśmie św. przemawiał przez ludzi, na sposób ludzki, komentator Pisma św. chcąc poznać, co On zamierzał nam oznajmić powinien uważnie badać, co hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobало się ich słowami ujawnić (KO 12).

Jak wiemy, Biblia nie spadła z nieba. Jest ona spisana pamięcią Ludu Izraela, jego doświadczenia wiary, a także jego trudności i kłopotów historycznych. Będąc Słowem Boga, Pismo św. jest równocześnie historią konkretnego ludu, owocem jego kultury i wyrazem wędrowania przez wieki. I dlatego jednym z podstawowym zadań, jakie narzuca się każdemu czytelnikowi po otwarciu Pisma, jest dążenie do właściwego usytuowania się w jego czasie i przestrzeni. Jeżeli jest nim człowiek wierzący, to jego zbliżenie do Biblii jako do Słowa Bożego może w nim wzbudzić wrażenie pewnego niepokoju, bądź też pustki duchowej, albowiem bardzo szybko będzie mógł dostrzec pewne ograniczenia, luki, braki religijne i naukowe, jakie tekst biblijny przedstawia, gdy się go czyta tylko z perspektywy kulturowej.

Mimo to nie jest rzeczą trudną stwierdzić, jak orędzie biblijne dochodzi także do nas poprzez rodzaje i procesy literackie, zgoła inne od naszych, być może także w perspektywie całkowicie przeciwnej naszym koncepcjom naukowym i kulturowym.

Wychodząc z tych danych, trzeba stwierdzić, iż priorytetowym zadaniem Kościoła jako wiernego depozytariusza Objawienia jest interpretowanie i adekwatne wykładanie ludowi Bożemu orędzia zawartego w Piśmie św., i to w taki sposób, aby ten lud nie tylko miał dostęp do tegoż orędzia w perspektywie zrozumienia, ale by w zasadzie mogło być ono przyjęte i wcielone w życie przez wspólnotę wierzącą.

Zadanie to nie jest, rzecz jasna, cechą czy przywilejem jakiejś części lub sektora wspólnoty chrześcijańskiej, niemniej jednak ze względu na komplementarność charyzmatów kościelnych przypada przede wszystkim w udziale egzegetom i studiującym Pismo święte, a cały ten świat biblijny wykonuje je na korzyść całego ludu Bożego w sposób taki, by lud ten miał dostęp do niewyczerpywal-

nych źródeł swojej wiary. Sam Stary Testament ukazuje już coś z tego, kiedy to na górze Horeb lud Izraela słyszał dźwięk słów, ale ich nie chwycił poza samym głosem (por. Pwt 4, 12), tak że Mojżesz musiał wyjaśniać ludowi treść przekazanego mu orędzia (por. Pwt 4-6). Można by powiedzieć, że funkcja egzegetów polega obecnie na czymś podobnym do tego, co czynił Mojżesz na rzecz ludu wybranego, ale sytuuje się ona w innym czasokresie i ma nieco inny wymiar: chodzi o udostępnianie ludowi Bożemu orędzia objawionego — w kategoriach właściwych dla naszego czasu i naszej kultury.

I. JĘZYK LUDZKI PISMA ŚWIĘTEGO

Sobór Watykański II stwierdza jasno istnienie ludzkiego współczynnika w Piśmie św., zwłaszcza gdy chodzi o język i rodzaje literackie, jakimi posługiwali się hagiografowie celem przekazania orędzia objawionego: „Bóg w Piśmie św. przemawiał przez ludzi, na sposób ludzki” (KO 12).

Mamy tu dwa elementy podstawowe, którym trzeba poświęcić należną im uwagę, kiedy się sięga po Biblię: jest ona Słowem Boga, ale i wyrazem różnych uwarunkowań ludzkich (lud, historia, kultura, mentalność oraz całokształt instytucji). Za pomocą tych właśnie uwarunkowań Słowo to staje się obecne w życiu ludzi, niezależnie od tego, czy sytuują się oni w przestrzeni tej kultury, czy też mają z nią kontakt, ale przebywają w środowisku innych cywilizacji. I dlatego jednym z uprzednich zadań tego, kto się pochyla nad Pismem św., jest zrozumienie wyjątkowości myślenia semickiego, jego kategorii, rodzajów literackich oraz treści głęboko symbolicznej jego języka, gdyż tylko wtedy możliwe jest ustalenie i wprowadzenie prawdziwego dialogu między autorem a czytelnikiem, względnie między znaczącym (tekst biblijny) a znaczeniem (orędzie, jakie z niego wydobywa czytelnik).

W rzeczy samej język jest ponad wszystko rzeczywistością społeczną, a odnosi się to zarówno do kultury pierwotnej, w tym przypadku semickiej, jak też do naszej, współczesnej, zdecydowanie odmiennej od tamtej. I dlatego, gdy tłumaczymy Pismo, musimy koniecznie dokonać pewnego skoku, albo zbudować pomost między tymi dwiema przeciwstawnymi sobie semantykami. Jako rzeczywistość społeczno-kulturalna, język jest nie tylko zespołem zgłosek i słów, względnie teorią gramatyczną¹; jest on przede

¹ Por. B. Pennacchini, *Linguaggio biblico e linguaggio dei miti*, Jeruzalem 1977, s. 13.

wszystkim określonym systemem idiomów, właściwości językowych, form literackich i wyrażen kulturowych, które się wywodzą z własnej antropologii. Tak więc język jest prawdziwym kluczem interpretacyjnym rzeczywistości, określonej wizji świata, człowieka i jego światopoglądu.

W tym sensie ważne jest wyjaśnienie niektórych przynajmniej procesów lingwistycznych, typowych dla kultury biblijnej, ich znaczenia, wagi i sensu, jakich nabierają one zwłaszcza w zestawieniu z techniczno-naukową kulturą świata współczesnego².

1. Język mityczny

Nie kwestionując treści jako takich, łatwo można stwierdzić, że autorzy biblijni posługują się chętnie językiem symbolicznym, który z trudem tylko wydobywa się ze sfery terminologii mitycznej. Przy tym hagiografowie niejednokrotnie starali się przekładać na kategorie zrozumiałe dla swych współczesnych orędzie, które przekraczało ostatecznie granice narzucone przez własne kategorie, aktualnie stosowane. Jak mówi P. Ricoeur, mity pełnią funkcję z istoty swej symboliczną: „to, co się przeżyło... wymaga pośrednictwa specyficznego języka: języka symboli. Bez pomocy tego języka doświadczenie pozostałoby nieme, ciemne, zamknięte w swych własnych, wewnętrznych uwarunkowaniach”³.

W tym sensie ucieczka do języka tego rodzaju nie zmienia sama przez się treści orędzia, które ma być przekazane, a nawet może uczynić je bardziej wyraźnym i znaczącym. Tymczasem człowiek współczesny żyje w okresie, gdy mit, nawet jako język, oddziela się od historii; staje się czymś, czego nie da się skoordynować z naszą historią, ani z naszą antropologią, co sugeruje pewien proces odczytywania wymagającego ciągłej aktualizacji (w rzeczy samej będzie ona demitologizowaniem).

Wobec wielu kategorii biblijnych, które służą za narzędzie w przekazywaniu orędzia objawionego, zadanie tego, kto się zbliża do Pisma św. czy to jako zwykły jego czytelnik, czy też jako egzegeta, chociaż stopień zaangażowania będzie w obu tych przypadkach odmienny, polega na interpretowaniu tekstu w celu odkrycia zawartej w nim prawdy. W ten sposób język mityczny, jako

² Zakres wyrażenia „język biblijny” nie pokrywa się z zakresem „języka religijnego”, który obejmuje rzeczywistość o wiele szerszą, nie wiąże się z tak ściśle określonym światem i tak konkretnymi kategoriami, jak „język biblijny”.

³ P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, Paris 1960, s. 420.

język symboliczny, staje się powszechnym narzędziem komunikacji, a równocześnie wyzwaniem dla ludzi wszystkich czasów i kultur.

W rzeczy samej mit jest o wiele bardziej bogaty od alegorii. Ta ostatnia bowiem, wyjaśniona, staje się bezużyteczną otoczką pozbawioną treści, gdy tymczasem mit zachowuje swoje znaczenie, chociaż może być przekładany na konkretny język.

W tym sensie możemy mówić, że posługiwanie się pewnymi kategoriami mitycznymi, występującymi w języku biblijnym, nie ogranicza ani trochę samej treści orędzia objawionego. Wprost przeciwnie, zyskuje ono na powszechności i staje się bardziej wyraźne w swej zdolności znaczeniowej. Co więcej, powiększa wymogi stawiane czytelnikowi (lub egzegecie), albowiem zakłada u niego głęboką znajomość symboliki mitycznej i większą zdolność krytycznego rozróżniania odnośnie do niej. Mit w swej funkcji symbolicznej nie daje się sprowadzić do jakiegoś wydarzenia historycznego; nie ogranicza się także do określonego światopoglądu. Mit-wyjaśnienie powinien ustąpić miejsca mitowi-symbolowi, temu jednemu, który wykonuje swą funkcję symboliczną w całej pełni.

Oczywiście, język biblijny posługuje się wieloma kategoriami o charakterze mitologicznym celem przekazania orędzia objawionego. Ma to miejsce, rzecz jasna, o wiele częściej w Starym Testamencie niż w Nowym, biorąc pod uwagę ponadto własną kulturę semicką oraz specyfikę języka hebrajskiego. Pozbawiony pojęć abstrakcyjnych i zróżnicowanej nomenklatury technicznej, język hebrajski łagodzi wiele swoich braków dzięki bogactwu swojej symboliki. Jest to obecne po części w całym Piśmie św., ale stwierdzić można wyraźniej w tekstach poetyckich, w pierwszych rozdziałach *Księgi Rodzaju* oraz w niektórych księgach historycznych (przypadek Jozuego, Sędziów itd.).

2. Rodzaje literackie

Mając na uwadze problemy związane z interpretacją Pisma świętego, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum* sygnalizuje mocno wagę, jaką mają „rodzaje literackie” w kontekście języka biblijnego. Wagę tą uwypukliły już wcześniej encykliki *Spiritus Paraclitus*⁴ papieża Benedykta XV (r. 1920) oraz *Divino afflante Spiritu*⁵ Piusa XII (r. 1944) i dlatego *Dei Verbum* stanowi w tym

⁴ *Enchiridion Biblicum*, Roma 1956², s. 448.

⁵ Tamże, s. 556-561.

przypadku jedynie punkt kulminacyjny długiego procesu, którego jednym z ważniejszych inicjatorów był H. Gunkel (1863—1932).

Jak określić rodzaje literackie w ramach kultury biblijnej? V. Manucci definiuje je następująco: „są różnymi sposobami pisanania, stosowanymi przez ludzi w określonej epoce i regionie, pozostającymi w stałym odniesieniu do określonych treści”⁶. Autor ten uwypukla ponadto ścisłą relację, jaka powinna zachodzić pomiędzy formą literacką, treścią, którą chce się przekazać, oraz sytuacją życiową, warunkującą zarówno treść, jak i formę.

Stąd też znajomość „rodzajów literackich” Pisma św. jest przede wszystkim nakazem dla tych wszystkich, którzy się zajmują tekstem biblijnym w celu lepszego usytuowania go w jego własnym świecie i łatwiejszego dojścia do jego treści.

Problem rodzajów literackich nie przestaje jednak być trochę wieloznaczny, albowiem mieszają się w nim dwie kwestie ściśle związane ze sobą, które należy odróżniać. W rzeczy samej, jak mówi P. Grelot, istnieje wielka różnica między aktualnymi rodzajami literackimi a tymi, jakimi posługiwali się nasi przodkowie, szczególnie w świecie wschodnim⁷. Niemniej, w samej głębi tego problemu tkwi również zagadnienie kulturowe, w ramach którego należy ten problem analizować. Przynależymy przecież do innego świata kultury, jesteśmy dziećmi innej mentalności, której kategorii poznawcze nie mają nic wspólnego z tymi, jakie służyły za oparcie i podporę orędzia biblijnego. Na przykład: nasze rozumienie historii czy też nasz sposób klasyfikowania prawdy historycznej ma bardzo niewiele, albo nawet i nic wspólnego z rozumieniem i sposobem, w jaki Biblia wkracza w rodzaj historyczno-narratywny. Rzeczy dziwne, zdumiewające, fantastyczne lub legendarne, które nadają tak często koloryt i żywotność niektórym narracjom biblijnym, są czymś zgoła obcym naszej wrażliwości i przeciwnym naszym kategoriom intelektualnym. To samo można powiedzieć odnośnie do antropologii biblijnej.

Istnieje jednak inny jeszcze problem niemniej istotny, któremu nie zawsze poświęcamy należną mu uwagę; chodzi o charakter Ksiąg świętych jako taki: są one mianowicie funkcjonalną literaturą ludu Bożego⁸. W ten sposób, właśnie jako literatura funkcjo-

⁶ V. Manucci, *Bibbia come Parola di Dio*, Brescia 1981, s. 89.

⁷ Por. P. Grelot, *La Bible, Parole de Dieu*, Paris 1965, s. 86.

⁸ Pojęcie „literatury funkcjonalnej”, zastosowane do Biblii, ma po prostu na celu ściśle zespolenie tego, co istnieje już między Księgami świętymi a życiem wspólnoty, w jakiej one powstawały, zarówno gdy chodzi o Izrael Starego Przymierza, jak też o Kościół pierwotny (Nowy Testament). W rzeczy samej teksty biblijne ukazują wyraźnie ten charakter funkcjonalny,

nalna, pisma biblijne nie są i nie mogą być obce strukturalnym, specyficznym działaniom, względnie koniecznościom i potrzebom wspólnot, w których Słowo Boże przybrało taką, a nie inną formę. To właśnie konkretyzuje znakomicie wielka zasada teologii Janowej: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14). Egzystencjalne i strukturalne wcielenie słowa Bożego wyraża się w jego podporządkowaniu ludzkim uwarunkowaniom wszelkiego rodzaju, zarówno kulturowym, jak też instytucjonalnym.

Na podstawie tego kontekstu możemy lepiej zrozumieć same cele Pisma: ma ono dać odpowiedzi wiary ludziom różnych epok i różnych sytuacji życiowych. Odpowiedzi te dokonują się w łonie określonej wspólnoty, z uwzględnieniem problemów i potrzeb tejże wspólnoty. I dlatego rodzaje literackie pozostają w ścisłej relacji z celowością, jaką hagiografowie mieli na uwadze w danym momencie życia ludu, przekazując określone treści danej wspólnoty, tak że życie tego ludu określa w jakiejś mierze samą strukturę literacką oraz procesy wyrazu każdej księgi świętej.

Nie można zatem wymagać, by opowiadania biblijne stosowały się do naszych kryteriów obiektywności, a opisy wydarzeń szły po linii naszych ujęć, ani też tego by metodologia historyczna, stosowana przez autorów biblijnych, miała się podporządkowywać przekonaniom historyków współczesnych.

Niemniej, różnice sytuują się nie tylko między przeszłością a teraźniejszością, między dwoma ujęciami historii, semickim i dzisiejszym, między dwiema kulturami czy dwoma różnymi światopoglądami. Istnieją one także w głębi tej samej przestrzeni biblijnej, bądź to między Starym a Nowym Testamentem, bądź też między różnymi księgami należącymi do jednego lub drugiego. W rzeczy samej, wielka zasada, wielkie kryterium rozumienia tekstów Pisma św. nie sytuuje się na płaszczyźnie ich treści, ale na polu ich celowości bądź też funkcyjności. I dlatego trzeba stawiać w pierwszym rzędzie pytanie skierowane do wspólnoty każdego z Testamentów, w której rodziło się i nabierało kształtów ciało każdego pisma biblijnego: „co ona myślała o swej własnej literaturze, jakie funkcje powierzała każdej interesującej nas księdze, w jakim celu i w jakim duchu były one redagowane”⁹. Mimo to jednak wszystkie wymienione kryteria nie wystarczają jeszcze do tego, aby dać nam pełne i doskonałe zrozumienie Pisma, ani nie dostarczają nam tych wszystkich elementów, które pozwoliłyby

oparty zresztą na funkcjonalnym charyzmacie hagiografów, którzy się nim posługiwali służąc życiu wspólnoty. Chodzi zwłaszcza o proroków, pisarzy, apostołów, kapłanów i nauczycieli.

⁹ Por. P. Grelot, dz. cyt., s. 87.

zróżnicować istotnie literaturę biblijną oraz odróżnić ją rzeczowo od naszej literatury współczesnej. Poza kryterium funkcjonalności Biblia, także jako dzieło literackie, sytuje się w przestrzeni wiary, która ma własne rysy specyficzne na dwóch poziomach odniesień, które są nierozdzielne:

— jako Słowo Boga jest ona nie tylko owocem wspólnoty, struktury, ale również sama warunkuje i ukierunkowuje życie tej wspólnoty, z której się wywodzi i wyrasta (przykładem konkretnym jest literatura normatywna¹⁰, jaka się rozwinęła wokół Prawa);

— jako doświadczenie historyczne nadaje ona nowy sens wydarzeniom, włączając je w plan zbawczy, co wyjaśnia znaczenie przypisywane tym świadectwom.

Pismo święte zespala zatem w sobie te dwa poziomy, nie oddzielając ich od siebie. Przeciwnie, artykułuje je tak mocno, że nie ma Słowa Bożego bez wydarzenia, ani wydarzenia, które by nie było Słowem Boga.

Wychodząc z tych danych, z łatwością możemy stwierdzić, że języka i form wyrazu tej literatury nie należy tłumaczyć w oparciu o zasady naszego świata, na podstawie naszych pojęć i struktur gnozeologicznych. Konieczne jest tu wychodzenie od świata konkretnego dla każdego pisma, od jego celu, od *milieu* każdej wspólnoty, od form kultu i nauczania, od posług tam wykonywanych oraz wyzwań, z jakimi spotykały się i jakim musiały stawiać czoła dane wspólnoty.

II. JĘZYK JAKO KULTURA

Wszystkie cywilizacje mają własną formę komunikowania się, na ogół różną od innych, nacechowaną kryteriami i normami, które są już dziedzictwem kulturowym, nierozłącznie związanym z całością wartości stanowiących ich specyficzną własność. Kultura semicka, a konkretniej: biblijna, ma oczywiście własne uwarunkowania, które determinują także jej formy wyrazu: mentalność, strukturę intelektualną, wzorce kulturowe itd.

Wydaje się nam rzeczą ważną uwypuklenie dwóch cech cha-

¹⁰ Często dla nas chrześcijan nie jest to nazbyt oczywiste, chociaż daje się łatwo stwierdzić w łonie judaizmu starożytnego. Cała literatura o charakterze prawnym (Miszna-Talmud) ma tu swój początek. Zarówno *halakah* jak i *haggadah*, chociaż bardziej pierwsza niż druga, jako formy interpretacyjne Pisma (Tory, w przypadku *halakah*) warunkują dogłębnie życie wspólnoty, określając kryteria i ustalając normy dla tejże wspólnoty.

rakterystycznych, bardzo typowych dla ducha semickiego i obecnych tak często w tekstach biblijnych, zarówno Starego, jak też Nowego Testamentu:

- symboliczna zawartość słów;
- konkretny sens opisów i narracji.

Ten dwumian występuje we wszystkich księgach i stanowi istotne ramy orientacyjne, które trzeba brać pod uwagę w wyjaśnianiu tekstów. Wszystkie rodzaje literackie (historyczny, epicki, narracyjny, parenetyczny itd.), niekiedy jedno bardziej od drugich, posługują się tymi rysami charakterystycznymi, albowiem są one kulturowym dziedzictwem tegoż ludu. Symbolika języka biblijnego kontrastuje całkowicie z naszą strukturą pojęciową, zyskując przy tym na znaczeniu nawet z uszczerbkiem dla jasności logicznej. Na przykład trudno jest znaleźć wyjaśnienie pojęcia *providentia* (opatrność), stanowiącego skądinąd kluczową ideę Pisma św. Zamiast niego autorzy biblijni podają nam niezliczone obrazy, których symbolika wyjaśnia dokładnie to pojęcie, chociaż go nie wyczerpuje, ale nadaje mu ciągłą aktualność: „schronić się pod skrzydła” i „rozciągnąć skrzydła” (Pwt 32, 11; Ps 17, 8; 91, 4), „strzec jak źrenicy oka” (Pwt 32, 10; Ps 17, 8).

Obok symbolicznej dynamiki obrazów poetyckich, zwłaszcza w opowiadaniach historycznych język biblijny staje się wyraźnie wyrazem kultury: odwoływanie się do cudowności, niespójne liczby i to jeszcze znacznie przesadzone, emfaticzne ujęcia mają coś ze smaku ducha wschodniego¹¹. Te i inne ujęcia literackie są częścią narracji historycznych, jakie dotarły do nas, choćby jako legendy, sagi, etiologie: wszystko to zajmuje istotne miejsce w kulturowym wyrażaniu się ludu oraz różni się zasadniczo od naszych koncepcji historii — co stanowi w gruncie rzeczy właśnie problem języka. To jasne, że te formy literackie były bliskie hagiografom biblijnym, którzy prawdziwie po mistrzowsku i oryginalnie nimi się posługiwali. Brakuje nam natomiast tego *background* kulturowego, zarówno na płaszczyźnie nauki o symbolach oraz samej symboliki stosowanej w Piśmie, jak też w tym, co się tyczy konkretnego sensu opisów i narracji, jakie do nas dotarły.

Uważamy zatem, że nie da się dotrzeć do autentycznej treści orędzia Pisma świętego, o ile się nie uwzględni psychologii semickiej oraz fenomenologii kulturowej tegoż ludu. Nie chodzi przy tym jedynie o kategorie pojęciowe; istnieje bowiem ponadto kwestia formy i konkretnego wyrazu tychże kategorii, będących poniekąd nośnikiem, dzięki któremu orędzie objawione dotarło aż

11 Por. H. Vincent, RB 46 (1937) 264.

do nas. Nie da się natomiast oddzielić samego orędzia od tej jego otoczki, lecz trzeba koniecznie mieć ją na uwadze, aby móc się zbliżyć do tegoż orędzia. Na przykład to, że literacki wyraz Starego Testamentu (hebrajski i aramejski) różni się od Nowego (grecki), nie jest całkowicie obojętne dla treści orędzia objawionego. Było ono bowiem, na każdym swoim etapie, z konieczności uwarunkowane tymi wyrażeniami literackimi, jakie stawały się jego nośnikami, podobnie jak określona treść plastyczna zostaje ograniczona formami ją wyrażającymi. I dlatego właśnie ważne jest to, abyśmy w interpretacji i analizie wyrażen oraz rodzajów literackich, kształtujących Słowo Boże, nie posługiwali się — starając się właściwie je odczytać i ocenić — kryteriami typowymi dla naszej mentalności dzisiejszej, bądź też wzorcami kulturowymi, zaczerpniętymi z cywilizacji zachodniej XX wieku. Skłoni to z pewnością czytelnika do postawy dosyć agresywnej w stosunku do tekstu, a w konsekwencji do pewnej niedyspozycyjności wobec przekazywanego orędzia. Pojawi się tym samym wielka, jeśli nawet nie największa przeszkoda w rozumieniu Słowa Bożego. A tymczasem, jak mówi P. Grelot, konieczne jest zbliżanie się do Pisma św. ze „zrozumiałą sympatią”¹², tworzącą odpowiednie warunki do właściwego jego zrozumienia. Należy więc czytać tekst nie tylko swymi oczami, ale także oczyma autora, oraz wyjaśniać go nie według naszych kryteriów, ale zgodnie z zasadami hermeneutyki jemu właściwej oraz stosować go do naszego życia jako odpowiedź na nasze niepokoje, podobnie jak czynił to niegdyś lud Izraela.

III. CZYTELNIK A TEKST

Każde i jakiegokolwiek czytanie zakłada zawsze pewien proces dialektyczny między tekstem a lektorem: tekst powoduje bowiem u czytelnika szereg reakcji, względnie odreagowań, wiążących się w jakiejś mierze z jego kondycją psychiczną, uwarunkowaniami intelektualnymi lub emocjonalnymi, w jakich zabiera się do lektury. O ile jest to normalny, zwykły proces zachodzący przy każdej lekturze, to nabiera on szczególnej ostrości wówczas, gdy czytelnik — wierzący lub nie — staje w obliczu tekstu biblijnego. Dlaczego?

Przede wszystkim dlatego, gdy chodzi o czytelnika, że nie jest on nigdy nijaki, neutralny, a gdy idzie o tekst, to ma on zawsze

¹² P. Grelot, dz. cyt., s. 93.

swoją genezę, historię i cel dokładnie określony. Tekst rodzi się we wspólnocie: to ona go wytwarza, nadaje mu formy życia i jest tym miejscem, w którym stabilizuje się pierwsza dialektyka między tekstem a wspólnotą (lub jego pierwszym lektorem). Skoro zaś we wspólnocie, która dała mu życie, tekst został przyjęty przez czytelnika dzięki żywej i dynamicznej relacji, to po utracie kontekstu tej wspólnoty sam tekst może się wydać czytelnikowi jakimś ciałem obcym, przedmiotem nie należącym do jego świata, a tym bardziej do jego życiowej wspólnoty. To ona tworzy bowiem nową dynamikę relacyjną i inną zgoła strukturę lingwistyczną. Nie chodzi przy tym wyłącznie o odrębne kategorie myślowe, lecz zasadniczo o proces odniesienia za pomocą tego kodeksu, jakim jest język.

Ogólnie mówiąc, autorzy podają jako priorytetowe trzy następujące funkcje języka: informowanie, wyrażania i nawoływanie (wzywianie)¹³. Jako Słowo Boże, posługujące się językiem ludzkim, Pismo święte spełnia także te funkcje w odniesieniu do jakiegokolwiek czytelnika. I dlatego dynamika, jaka powstaje między tekstem a lektorem i w której dochodzą z konieczności do głosu te właśnie funkcje, nie może być hamowana strukturą języka, jego symbolicznym charakterem, rodzajami literackimi, stosowanymi przez autorów tekstu, ani też światopoglądem oddzielającym autorów od współczesnego czytelnika. Trzeba koniecznie przewyciężyć wszystkie te przeszkody, aby móc zaprowadzić doskonałą komunikację między tekstem a jego lektorem. Sam tekst, rzecz jasna, nie jest w stanie dokonać takiego zbliżenia. Na czytelniku spoczywa zatem obowiązek i zadanie przebiegnięcia długiej drogi, aby stać się wreszcie faktycznym odbiorcą tekstu, a więc takim, który umie zająć postawę receptywną wobec niego, przewyciężając uwarunkowania, jakie go krępują.

To oczywiste, że z samej swej natury pierwotną funkcją języka biblijnego nie jest informowanie; nie o nie także idzie w opowiadaniach historycznych. Pismo święte przedstawia nam w pierwszym rzędzie plan historyczno-zbawczy, w którym objawia się nam dialog miłości między Bogiem a człowiekiem. Jako echo tego doświadczenia, Biblia jest ze swej istoty apelem, czyli łącznikiem między TY (Bóg) a JA (czytelnik). Aby ten apel został właściwie zrozumiany, dynamicznie przyjęty i spotkał się z odpowiedzią, trzeba koniecznie, by czytelnik (czyli wezwany) miał dostęp do treści tegoż apelu, czyli do samego orędzia danego tekstu, tak aby nie było ono ciałem obcym dla jego własnego świata. Rzeczą wspól-

¹³ Por. np. V. Manucci, dz. cyt., s. 15-18.

noty jako wiernego depozytariusza Słowa jest oczywiście realizowanie, w pierwszym momencie, eksplikacji tej interpelującej treści tekstu, tak aby lektor mógł i był w stanie otworzyć się na nią oraz dać pozytywną odpowiedź na zawarte w niej wezwanie.

Tak więc do relacji: czytelnik—tekst, dochodzi jeszcze inna, uprzednia: relacja czytelnik—wspólnota. Nie chodzi przy tym o samą treść orędzia; jest to bowiem zagadnienie sytuujące się na płaszczyźnie języka, a chodzi w nim o apel, wezwanie skierowane do wspólnoty i o odpowiedź tejże wspólnoty. I w tym właśnie wymiarze Pismo św. jako takie ma charakter wspólnotowy: Słowo zostaje skierowane po to, aby było przekazywane z pokolenia na pokolenie. W tej zaś dynamice język biblijny nie jest i nie może być zwykłym przedmiotem badań naukowych. Stąd też głównym zadaniem czytelnika będzie usytuowanie się wobec tekstu w klimacie wiary, patrzenie na dany tekst jako na wyraz pewnej dynamiki wiary oraz odpowiedź na wezwanie Boga, wymagające odpowiedzi. Tylko w ten sposób czytelnik będzie w stanie przewyciężyć naturalne ograniczenia tekstu, przewyciężając zarazem i własne ograniczenia, które są często o wiele większe od tamtych.

IV. SYMBOLICZNA TREŚĆ JĘZYKA

Jak już widzieliśmy, relacja: czytelnik—tekst, uwarunkowana jest zawsze całą serią czynników mających swój ośrodek bądź to w lektorze, bądź też wynikających z tekstu jako takiego.

Taki stan rzeczy dochodzi do głosu w każdym i jakimkolwiek czytaniu. Zagadnienie to komplikuje się jednak znacznie na polu lektury religijnej, a zwłaszcza gdy idzie o Pismo święte. Poza innymi uwarunkowaniami mamy tu bowiem jeszcze specyfikę języka i jego wymiar symboliczny.

W rzeczy samej język biblijny posługuje się, jak wszystkim dobrze wiadomo, bardzo często symboliką, co nadaje mu perspektywę uniwersalistyczną, bardzo szeroką, oraz wyraża ludzkie doświadczenie, bardzo bogate. Fakt ten powoduje jednak także pewne niebezpieczeństwa i może stanowić dla czytelnika dzisiejszego, zwłaszcza mniej przygotowanego zagrożenie o trudnych do przewidzenia następstwach. Problem zaś jest prosty: na każdej stronie Pisma znajduje się pewien zespół symboli, z których wiele jest wspólnych wszystkim językom religijnym, niektóre zaś się mieszają z kulturami wschodnimi, w wielkiej mierze zupełnie obcymi dla naszego świata obecnego. Mamy tu na przykład pewne

przymioty przypisywane Bogu, które wyrażają jednak własne doświadczenie ludu, albo też zdradzają pewne konotacje wiedzy mitycznej. Istnieje ponadto język obrzędowy, powiązany często z posługiwaniem się symbolami kultycznymi, wspólnymi z innymi nurtami religijnymi danego czasu. Wszystko to wymaga, rzecz jasna, niezwyklego wprost wysiłku, aby właściwie odczytać te symbole, zrozumieć ich przystosowanie kulturowe i wyjaśnić samą treść.

W rzeczy samej jednak cała ta symbolika jest w znacznej mierze dziedzictwem kultury powszechnej oraz doświadczenia ludzkiego. Mimo to sama zamiana wzorców kulturalnych wywołuje już pewne dwuznaczności oraz niweczy tzw. *habitat* tejże symboliki. I dlatego właśnie w różnych kulturach ten sam symbol może mieć inne, nawet przeciwstawne sobie znaczenie, co sprawia, że oczyszczenie języka stanowi wstępny imperatyw każdej hermeneutyki biblijnej.

Problem jest jednak o wiele bardziej złożony, albowiem język Pisma św. jest nie tylko wynikiem doświadczenia kulturalnego; jest on także objawieniem, które się wyraża i wyjaśnia poprzez wydarzenia, instytucje i osobistości, sytuujące się na linii zbawczego planu Boga w odniesieniu do człowieka. Z tego zaś współczynnika wyrasta, rzecz oczywista, nowa symbolika, która nie ma odpowiednika w innych religiach lub kulturach. I dlatego jest rzeczą niemożliwą sprowadzenie symboliki języka biblijnego do zwykłego fenomenu kulturowego czy też do wspólnego dziedzictwa historycznego doświadczenia ludzkiego. Wprost przeciwnie, bardziej tradycyjne symbole języka religijnego nabierają tutaj, w ramach objawienia biblijnego, specyficznego zabarwienia oraz przyjmują inne kategorie myślowe celem wyrażenia treściowej nowości planu historyczno-zbawczego. Jest to skądinąd proces występujący już w samym Piśmie św., w miarę jak Nowy Testament posługuje się na przykład sposobami wyrazu, zaczerpniętymi ze Starego Testamentu, bądź też powołuje się na nie („Pismo mówi”). I dlatego problem symboliki traktujemy w relacji do tekstu Pisma w nim samym, do stosowania i ponownego stosowania określonych symboli, a także w odniesieniu do czytelnika tekstu, który staje wielokrotnie wobec świata całkowicie mu obcego i nieznanego — świata symboliki hebrajskiej.

ZAKOŃCZENIE

Jak wynika z powyższych refleksji, czytanie i wyjaśnianie Pisma są zadaniem trudnym zarówno dla ogółu wiernych, jak też dla ciała eklezjalnego, bardziej bezpośrednio zaangażowanego w tę posługę wspólnotową — dla egzegetów. *Dei Verbum* zwraca uwagę, w nr 12, na niektóre zasady, jakie trzeba uwzględnić, a które sytuują się na płaszczyźnie języka i kultury, leżących u podstaw orędzia objawionego. Należy więc koniecznie odkryć, co „hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić” i dlatego właśnie trzeba „uwzględnić również rodzaje literackie” oraz „szukać sensu, jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził za pomocą rodzajów literackich, których w owym czasie używano”; trzeba też „zwrócić należytą uwagę tak na owe zwyczaje, naturalne sposoby myślenia, mówienia i opowiadania, przyjęte w czasach hagiografa, jak i na sposoby, które zwykło się było stosować w owej epoce przy wzajemnym obcowaniu ludzi z sobą”.

Są to, rzecz jasna, tylko niektóre problemy, z jakimi spotyka się czytelnik naszych czasów, syn kultury i cywilizacji, całokwicie innych od biblijnej. Ale te właśnie problemy staraliśmy się tutaj dokładniej przeanalizować.

Dla nas osobiście, sam rdzeń problemu mieści się w relacji: czytelnik—tekst. Chcąc „czytać Biblię”, lektor powinien koniecznie się oprzeć na nieodzownych do tego narzędziach, tak by nie poczuł się „zablokowany” wobec tekstu, z jakim się spotyka. Jak widzieliśmy, tego rodzaju trudności polegają zasadniczo na różnicy kulturalnej, jaka istnieje między światem hagiografa a czytelnika. Pojawiają się jednak także pewne blokujące go dwuznaczności, które trzeba przezwyciężyć bądź to drogą odpowiedniego przygotowania ze strony czytelnika, bądź też dzięki hermeneutyce, która może dostarczyć mu podstawowych danych o tekście, jaki ma czytać.

Zadanie to jest w pierwszym rzędzie służbą eklezjalną, albowiem Kościół, jako wierny depozytariusz Słowa Bożego, otrzymał polecenie „autentycznego wyjaśniania” tego Słowa (KO 10) i przekazywania go wiernym. Wierni nie powinni zatem być odcięci od bezpośredniego dostępu do Pisma św. Niezbędna jest natomiast u nich świadomość wyjątkowości tekstu biblijnego oraz odrębności świata semickiego i wzorów kulturowych, jakie są dla niego typowe oraz leżą u podłoża danego tekstu.

W tych właśnie ramach język biblijny stanowi jeden z bardziej

trudnych problemów mogących tworzyć blokady, o jakich mówiliśmy. Relacja: czytelnik—tekst, będzie tylko wówczas poprawna, gdy ten pierwszy przygotowuje się odpowiednio do lektury, nie będzie narzucał tekstowi własnych pojęć i kategorii mentalnych, ani wzorców kulturowych z własnego świata, świadomy tego, że orędzie objawione nie utożsamia się z żadną konkretną kulturą. Jako Słowo Boże, Pismo św. było wczoraj, jest dzisiaj i będzie jutro, gdyż jest zawsze wyrazem pełnego miłości dialogu Boga z człowiekiem.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**