

GRZEGORZ RAFIŃSKI

METODY I KIERUNKI INTERPRETACJI PISMA ŚWIĘTEGO

Wstęp

Pierwszy rozdział dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej poświęconego interpretacji Pisma Świętego w Kościele nosi tytuł: *Metody i podejścia do interpretacji Biblii (Méthodes et approches pour l'interprétation)*¹. Składa się on z sześciu podpunktów, które mają następujące tytuły, sygnalizujące problematykę rozdziału:

1. Metoda historyczno-krytyczna;
2. Nowe metody analizy literackiej;
3. Metody oparte na tradycji;
4. Metody odwołujące się do nauk humanistycznych;
5. Kontekstualne podejście do Biblii;
6. Fundamentalistyczna lektura Biblii.

Każdy z powyższych sześciu podpunktów zawiera podobne elementy, a mianowicie prezentację metody (lub metod należących do danej grupy) przez wskazanie historii metody, głównych założeń i jej opis, po czym następuje zawsze ocena metody, ze wskazaniem pozytywów i negatywów.

Już pierwsze spojrzenie na strukturę i tytuły podpunktów rozdziału każe spodziewać się treści niezwykle ciekawych; rzeczy o których się dyskutuje i o których – nierzadko w atmosferze sensacji – czyta; spraw kontrowersyjnych i ciągle jeszcze „ciepłych” Któż nie słyszał o teologii wyzwolenia (inspirowanej marksizmem)? O feministycznym podejściu do Biblii? Zadajemy sobie może pytania, co sądzić o użyciu psychoanalizy w podejściu do Biblii (szeroko znane jest przecież nazwisko Drewermann). Co sądzić o wielkiej fali analizy synchronicznej i diachronicznej Biblii: czy chodzi o swoistą „detronizację” jednej przez drugą? Na te i inne pytania odpowiada właśnie pierwszy rozdział Dokumentu PKB.

W niniejszym wystąpieniu pragnę sformułować kilka wniosków wynikających z syntetycznego spojrzenia na strukturę tego rozdziału – spojrzenia na

¹ W artykule niniejszym cytujemy tekst Dokumentu za tłumaczeniem polskim bp. K. Romanika: *Papieska Komisja Biblijna, Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, Poznań 1994 (odtąd używamy skrótu: Dokument PKB).

to, co w treści tego rozdziału Dokumentu jest zawarte i czego w niej brak. Wnioski obrazować będziemy współczesnymi publikacjami.

1. Punkt wyjścia: niezgłębione bogactwo Słowa Bożego

Dokument daje panoramę bogactwa badań biblijnych uwarunkowanego poszukiwaniami metodologicznymi. Może skłaniać do wniosku, jak przebogata rzeczywistością jest Słowo Boże. Wymyka się Ono wszelkim próbom określenia „raz na zawsze”. Skłania do ciągle świeżych poszukiwań. Stąd potrzeba uchwycenia w Dokumencie, niejako „na gorąco”, obecnego stanu badań. Potrzeba – jako że w 50 lat od encykliki *Divino afflante Spiritu* i w 100 lat od *Providentissimus Deus* badania biblijne postąpiły naprzód. Szeroka panorama metod i podejść do interpretacji Biblii ilustruje prawdę, że żadna metoda nie jest w stanie wyczerpać bogactwa Słowa Bożego. Przywołując stwierdzenie Romana Brandstettera, *Biblia jest żywołem bez dna i granic*. Bogactwo relacjonowanych w Dokumencie metod dowodzi z drugiej strony wielkości, ale i ograniczoności człowieka pragnącego zgłębić Słowo Boże.

2. Otwarcie na wielość metod w biblistyce.

Autorzy Dokumentu podjęli niezwykle trudne i szerokie zadanie. Chodziło o autorytatywną ocenę różnorodnych dziś badań egzegetycznych. Zadanie to imponujące, ale i niezwykle odpowiedzialne i ważne! Podobne trochę do wytyczania dróg, którymi powinna pójść biblistyka. Autorzy Dokumentu nie chcą tych dróg zamykać, a raczej pokazać ich wielość. Nie przemilczają jednak, że obok osiągnięć ma biblistyka ostatnich stu lat i potknięcia, które domagają się oceny. Podkreślał to już w 1992 roku kard. R a t z i n g e r, gdy stwierdził: *W ostatnich stu latach egzegeza dokonała wielkich rzeczy, ale popełniła także wielkie błędy, i to błędy, które stały się prawie dogmatami akademickimi. Atakowanie ich uznane jest przez wielu uczonych za świętokradztwo, zwłaszcza jeśli te krytyki pochodzą od kogoś, kto nie jest egzegetą*². Autorzy Dokumentu popełniają to – używając określenia kard. R a t z i n g e r a – „świętokradztwo”. Dokonują krytycznej oceny rozmaitych kierunków interpretacyjnych. Ale istotniejsze od negatywów jest generalne pozytywne nastawienie Dokumentu do wielości metod, skłaniające do wniosku o konieczności prowadzenia badań biblijnych różnymi metodami. Jest to wyzwanie dla wszystkich ośrodków naukowych. Dowodem zainteresowania nowymi metodami na ATK mogą być publikacje St. M ę d a l i (jego dawna

² Cyt. za: T. Ricci, *Senza fede niente teologia*, „30 Giorni” 10 (1992) n°1, s. 66.

fascynacja strukturalizmem³⁾ oraz R. Bartnickiego⁴⁾, jak również autora niniejszego omówienia⁵⁾.

Dla uplastycznienia wynikającego z Dokumentu wniosku o potrzebie stosowania wielości metod chciałbym przywołać przykład historii egzegezy jednego tekstu, a mianowicie I Kor 2, 6-16. Niewątpliwie są zasługi autorów stosujących w analizie tego tekstu metodę historyczno-krytyczną. Ale stosowanie tej metody doprowadziło trochę do „martwego punktu”. Szczytem była teza M. Widmanna⁶⁾, wedle którego cała ta perykopa nie tylko że nie została napisana (podyktowana) przez Pawła, ale że włączyli ją do tekstu Listu sami korynccy przeciwnicy Apostoła, jako polemikę z jego poglądami. Szukając poglądów Pawła trzebaby – wedle Widmanna – przeskoczyć od I Kor 2, 5 do I Kor 3, 1 pomijając „po drodze” perykopę I Kor 2, 6-16. Perykopa 2, 6-16 podejrzana jak w aferze kryminalnej, zaczęła być dowodem przeciw Pawłowi, a nie za nim. Proces ów rozpoczęli nieco ostrożniej inni, którzy zaczęli „kawałkować” tekst perykopy, odróżniając zdania, które miały oddawać poglądy Koryntian i te, które pochodziłyby od Pawła. Tych ostatnich pozostało zresztą niewiele: wiersz 12b i 13⁷⁾ Tak oto metoda historyczno-krytyczna stała się instrumentem procesu swoistej dekompozycji tekstu. Ożywienia i nowych przyczynków do dyskusji dostarczyła inna metoda badań, polegająca na analizie podłoża historyczno-religijnego tekstu. Rozważano pytania, czy terminy występujące w tekście, takie jak np. „mądrość”, „człowiek duchowy”, „poznanie” znaczą to samo co w słowniku gnostyków⁸⁾? Czy raczej sens tych terminów wyjaśnia podłoże hellenistyczne? A może żydowskie? Jeśli to ostatnie, to czy chodzi o Żydów hellenistycznych, czy palestyńskich⁹⁾? Szybko wykształciły się dwa

³⁾ Owocem tego zainteresowania jest artykuł *Rodzaje literackie w Piśmie Św. w świetle metody strukturalnej analizy tekstu*, w: *Warszawskie Studia Biblijne*, red. J. Frankowski, B. Widła, Warszawa 1976, s. 18-34.

⁴⁾ *Ewangelie w analizie strukturalno-semiotycznej*, Warszawa 1992.

⁵⁾ Zob. G. Rafiński, *Adresaci Ewangelii: funkcja retoryczna I Kor 2, 6-3*,

⁶⁾ w *I Kor 1-4*, w: *Studia Gdańskie*, t. 8, red. G. Gólski, Gdańsk 1992, s. 48-77; tenże, *Metoda retoryczna we współczesnej biblistyce*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 46 (1993) s. 135-148; tenże, *Problem struktury I Kor 1-4*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 47 (1994) s. 73-81.

⁷⁾ *I Kor 2, 6-16: Ein Einspruch gegen Paulus*, *ZNW* 70 (1979) s. 44-53.

⁸⁾ Tak uważa U. Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religiös-geschichtliche Untersuchung zur I Cor 1 und 2*, Tübingen 1959, s. 52-96, szcz. s. 60.

⁹⁾ Por. szcz. U. Wilckens, dz. cyt., passim; W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen 1969 (wyd. 2).

¹⁰⁾ Wśród autorów, którzy polemizowali z hipotezą gnostycką, zob. J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain – Paris 1949; R. Scroggs, *Paul: SOFOS and PNEUMATIKOS*, *NTS* 14 (1967) s. 33-35; B. A. Pearson, *The Pneumatikos – Psychikos Terminology in I Corinthians. A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and Its Relation to Gnosticism*, Missoula 1976 (wyd. 2).

bieguny (należące zresztą do dwóch obszarów językowych, niemieckiego i angielskiego): „gnostycki” i „żydowski”. Dyskusja nałożyła się na będące rezultatem badań historyczno-krytycznych „kawałkowanie” tekstu. Sytuacja „patowa” spowodowała powstanie pytania: Jaki jest globalny sens większej partii tekstu, w której funkcjonuje 1 Kor 2, 6-16? Badanie tekstu metodą historyczno-krytyczną, metodą odwołania się do podłoża tekstu, doprowadziło bowiem do swoistej dekompozycji tekstu. Sytuację „patową” przerywa – jak się wydaje – odwołanie się do metody retorycznej, w świetle której na nowo widać globalny sens tekstu pierwszych rozdziałów 1 Kor. Interesująca nas perykopa okazuje się być doskonale osadzona w kontekście i spełniać w niej ważną funkcję, określając adresatów Ewangelii¹⁰. Wniosek nasuwa się sam: metoda historyczno-krytyczna domaga się niekiedy wsparcia innymi metodami, które wprowadzają nowe fakty nie istniejące w tamtej. Nie można absolutyzować metody historyczno-krytycznej. Na ten cenny wniosek naprowadza nas Dokument, który jest wielkim wołaniem o nowe podejścia do interpretacji Biblii. Potrzebne jest uzupełnienie diachronii przez metody synchronicznej analizy tekstu. W miejsce rozczłonkowania tekstu na małe jednostki literackie i podporządkowanie ich różnym *Sitz im Leben*, metody te pozwalają powrócić do integralności tekstu. Różnica polega na tym, że metoda historyczno-krytyczna odwołuje się do historii, a metody synchroniczne badają sam tekst, niezależnie od faktów zewnętrznych w stosunku do tekstu, określając go jedynie na podstawie wzajemnego oddziaływania elementów tekstu. Takie nastawienie „antyhistoryczne” rodzi oczywiście problemy. Obok korzyści, powstają i problemy, które muszą skłaniać do dostrzegania użyteczności nowych metod. Dokument skłania jednak jednoznacznie do zainteresowania nowymi metodami w egzegezie.

3. Nowe metody nie są idealnym „antidotum” na bólączki metody historyczno-krytycznej

Dokument uwrażliwia na niebezpieczeństwa wynikające ze stosowania poszczególnych metod. Każda metoda, nie tylko metoda historyczno-krytyczna, ma swoje ograniczenia. Szukanie pewnych z góry przyjętych mechanizmów i struktur powoduje niekiedy, że ocieramy się o współczesną „kabałę”. Może być tak, jak w tradycji interpretacji psalmu 67. W kabale interpretuje się Ps 67 jako tekst oddający formę menory – świecznika o siedmiu ramionach. Zwie się ten Psalm, dzięki jego strukturze koncentrycz-

¹⁰ Por. M. B ü n k e r, *Briefformular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief*, Göttingen 1984; B. B i d a u t, *Fonction apostolique de la prédication et unité dans la communauté de Corinthe*, Roma 1988 (Excerpta ex dissertatione Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianaе), G. R a f i ń s k i, *Adresaci Ewangelii...*, passim.

nej, „psalmem – menorą”¹¹. Struktura tekstu – swoisty twór estetyczny – może stać się tworem zastępującym tekst. Niejeden egzegeta rozmiłowany w poszukiwaniu regularnych struktur w tekście potrafi wszędzie je znajdować. Nie zawsze istnieją one obiektywnie w tekście, a są imaginacją, będącą przedmiotem swoistej subiektywnej kontemplacji.

Przykładem absurdu, do jakiego dochodzić mogą komentatorzy absolutyzujący nadrzędność wskazywanych przez siebie struktur tekstu, może być artykuł A. R. Motte¹² na temat Mt 11, 28-30. A. R. Motte wyodrębnia podstawowe elementy składowe tekstu, opierając się na przesłankach formalnych. Zauważa, że wiersze 28a i 29a zawierają czasowniki w trybie rozkazującym (autor określa te fragmenty literami *A* i *A'*); w wierszu 28b i 29c występują czasowniki w czasie przyszłym, zaś zdania rozpoczynają się od *kai* (są to fragmenty *B* i *B'*); wiersze 29b i 30 wprowadzone są przez *hoti/gar* i zawierają czasowniki w trybie oznajmującym czasu teraźniejszego (elementy *C* i *C'*). Tekst ewangeliczny zawiera więc sekwencję nieregularną: *A-B-A'-C-B'-C'*. Autor artykułu dowodzi, że owa nieregularność jest wtórna, ponieważ pierwotna postać tekstu musiała być regularna (czy istotnie?!), a więc miałaby postać: *A-B-C-A'-B'-C'*. W celu „odtworzenia” pierwotnej postaci tekstu Motte proponuje przesunięcie w. 29b przed w. 29a (element *C* przed *A*). Otrzymuje w rezultacie tekst, który określa jako „pierwotny”. Czy jednak założenie, że „to, co regularne jest bardziej pierwotne” jest słuszne? Nie można się żadną miarą zgodzić z tego rodzaju „estetyzmem” w podejściu egzegetycznym. Niedopuszczalne jest zbyt automatyczne przechodzenie w analizie tekstu z płaszczyzny literackiej na płaszczyznę historyczną.

Innym przykładem absurdu, tym razem polegającego na rozciąganiu jednej metody na analizę wszystkich tekstów jest książka Petera F. Ellis a na temat siedmiu listów Pawła¹³. Trzeba się zgodzić z autorem, że niekiedy św. Paweł używa tzw. struktury chiasmicznej, w której poszczególne segmenty tekstu układają się w strukturę typu: *a-b-a'* (przykładem może być 1 Kor 12-14). To prawda. Ale nie znaczy to, żeby wszędzie, z uporem maniaka, szukać tylko tej struktury. *Kto szuka – znajduje* (chyba Pan Jezus mówiąc te słowa myślał też i o Ellisie). I autor ten znajduje w każdym z siedmiu omawianych listów Pawła same chiazmy. Np. cały 1 Tes ma składać się z trzech części, z których każda ma strukturę *a-b-a'*. W 1 Kor znajduje Ellis sześć sekcji mających układ *a-b-a'*, „oszczędzając” jedynie wstęp listu, początek rozdziału 11 i ostatnie dwa rozdziały listu. Flp cały ma strukturę trzyczęściową w układzie *a-b-a'*... Itd. Sięgnijmy w tym świetle po Dokument, który przestrzega przed absolutyzacją jednej metody. Ów umiar

¹¹ Zob. R. Meynet, *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, Paris 1989, s. 48-50.

¹² *La structure du logion de Matthieu XI, 28-30*, RB 88 (1981) s. 226-233.

¹³ *Seven Pauline Letters*, Colledgeville 1982.

Dokumentu jest jego niewątpliwym bogactwem. Są jakieś granice stosowania metod. Nie do wszystkich tekstów przydatne są te same metody. Wypada przypomnieć sobie, że wybór metody zależy od trzech czynników. Jednym z nich jest upodobanie egzegety. Ale inne, to sam tekst i przyjęte cele badawcze.

Innym powodem niewystarczalności wielu nowych metod jest – jak wspomnieliśmy wyżej – ich „a-historyczność”. W metodach synchronicznych bada się tekst abstrahując od jego osadzenia w historii. Wydaje się jednak, że istnieje jedna metoda, która przewyższa antynomię między metodologią skupioną na tekście, a metodologią badającą tekst w jego *Sitz im Leben*. Myślę o metodzie retorycznej, odwołującej się do starożytnej retoryki. Jest w niej miejsce na badanie tzw. problemu retorycznego i tzw. sytuacji retorycznej. Metoda retoryczna jest pomostem między badaniami krytyczno-historycznymi i badaniami przeprowadzonymi metodami synchronicznymi.

4. A jednak prymat metody historyczno-krytycznej!

Metoda historyczno-krytyczna domaga się wsparcia innymi metodami. Nie oznacza to, że inne metody eliminują tamtą. Podkreśla to Dokument. Nie można dać patentu „jedyności” żadnej metodzie (tak jak kiedyś – metodzie historyczno-krytycznej). O prostym zastąpieniu jednej metody inną myślał 27 lat temu, w roku 1968, James M u i l e n b u r g, wygłaszając „historyczny” wykład dla *Society of Biblical Literature*, który zatytułował: *After Form Criticism What?*¹⁴, w którym zaproponował przejście od dominującej dotąd metody „krytyki form” do krytyki retorycznej. Z perspektywy prawie trzydziestu lat i z perspektywy Dokumentu widzimy, że metoda retoryczna nie stała się alternatywą, zdolną zastąpić metodę historyczno-krytyczną.

Musi być zaakceptowana wielość metod. Dokument sugeruje jednak prymat metody historyczno-krytycznej. Bez niej nie można się obyć. Z tym principium zbieżne jest np. niedawno sformułowane zdanie H. L a n g k a m m e r a: *Metoda historyczno-krytyczna jest niezbędna, by należycie określić znaczenie i sens tekstu w jego pierwotnym zamierzeniu*¹⁵. Dobrze więc, że nie brak publikacji opartych na metodzie historyczno-krytycznej. Przykładem może być ostatni tom ATK-owskich Studiów z Bibliistyki, z artykułami Zdzisława Ż y w i c y¹⁶ i Andrzeja B a n a s z a k a¹⁷.

¹⁴ Tezy M u i l e n b u r g a miały prekursorów, których wymienia B. L. M a c k, *Rhetoric and the New Testament*, Augsburg Fortress 1990, s. 12 nn.

¹⁵ *Ewangelie Synoptyczne. Wstęp – komentarz*, Wrocław 1994, s. 15.

¹⁶ „Wolność synów” w *Mateuszowych logiach Jezusa (Mt 17, 24-27 i 22, 15-22 par.)*, w: *Studia z bibliistyki...*, s. 15-161.

¹⁷ *Relacja o wydarzeniu w Betanii w świetle analizy literacko-historycznej (Mt 26, 6-13; Mk 14, 3-9; Łk 7, 36-50; J 12, 1-11)*, w: *Studia z Bibliistyki...*, s. 165-240.

Wielość metod? Tak. Ale w wielości trzeba jednak przyjąć priorytet metody historyczno-krytycznej.

5. Nieufność wobec interpretacji „duchowej” Biblii?

Pierwszy rozdział Dokumentu pomija milczeniem uswięconą tradycją Kościoła interpretację alegoryczną i typologiczną. Okazję do zajęcia się tą metodą znajdują autorzy Dokumentu dopiero w drugim oraz w trzecim rozdziale Dokumentu, w podpunkcie zatytułowanym *Interpretacja Pisma św. w tradycji Kościoła*, przy przywołaniu egzegezy patrystycznej. Jest to zastanawiające. Tak jakby metoda poszukiwania sensu duchowego została wyłączona ze spektrum używanych dziś *metod i podejść do interpretacji Biblii* (jak opiewa tytuł omawianego przez nas pierwszego rozdziału Dokumentu).

Nie można jednak nie zauważyć, że i dziś istnieją zwolennicy interpretacji duchowej, używający alegoryzacji i typologii. David C. Steinmetz nadaje nawet swemu artykułowi tytuł: *Wyższość przedkrytycznej egzegezy*¹⁸. Interpretację typologiczną omawia np. Gerhard von Rad¹⁹. Interpretacja taka jest aktualna dla wielu dzisiejszych egzegetów przy analizie całej księgi Pieśni nad Pieśniami²⁰, czy początkowych rozdziałów księgi Ozeasza²¹. Współczesnym nam propagatorem stosowania alegorii i typologii jest A. Wainwright²². Książka Wainwrighta uwrażliwia na aktualność „przed-krytycznej” interpretacji Pisma św., która przez wieki stanowiła bardzo owocny fundament życia Kościoła (wystarczy przypomnieć wśród przedstawicieli lektury alegorycznej i typologicznej takie postaci, jak św. Augustyn, św. Grzegorz Wielki, św. Ambroży czy Orygenes). Cechą interpretacji „przed-krytycznej” jest odejście od sensu literalnie zamierzonego przez redaktora tekstu biblijnego. Wainwright podkreśla prawo chrześcijanina do traktowania Starego Testamentu jako żywego „świadka” Jezusa Chrystusa. Osoba Jezusa staje się interpretatorem Starego Testamentu. Przyjęcie czterech punktów odniesienia w interpretacji Biblii (odkrywanie Jezusa, Boga, siebie samych i innych) otwiera ponadto czytelnika na treści egzystencjalne o znaczeniu najbardziej fundamentalnym dla życia chrześcijańskiego. Ostatecznym autorytetem i miarą prawdy jest biblijny Jezus.

¹⁸ *The Superiority of Precritical Exegesis*, w: *A Guide to Contemporary Hermeneutics. Major Trends in Biblical Interpretation*, red. D. K. McKim, Grand Rapids 1986, s. 65-77.

¹⁹ *Typological Interpretation of the Old Testament*, w: *A Guide...*, s. 28-46.

²⁰ Zob. apendyks pióra J. Frankowskiego w: *Pieśni Izraela. Pieśni nad Pieśniami, Psalmy, Lamentacje*, Warszawa 1988, s. 171-174.

²¹ Por. E. A. Sujecka, *Symbolika małżeństwa w księdze Ozeasza*, w: *Studia z bibliistyki*, red. R. Bartnicki, t. VII, Warszawa 1994, s. 243-315.

²² *Beyond Biblical Criticism. Encountering Jesus in Scripture*, London 1982 (omawia tę książkę G. Rafiński, *Lektura Pisma świętego według metody Wainwrighta*, *Miesięcznik Diecezjalny Gdański* 36 (1992) s. 32-39.

Ośmielę się stwierdzić, że to milczenie na temat interpretacji typologicznej i alegorycznej w pierwszym rozdziale Dokumentu jest znaczące, a nawet dziwne – jeśli zauważyć życzliwość autorów Dokumentu do tej metody, którą wyrażają w rozdziale trzecim następujące słowa: *Alegoryczna interpretacja Pisma św., tak charakterystyczna dla egzegezy patrystycznej, ryzykuje tym, że człowieka dzisiejszego może wprawiać w pewną dezorientację, ale doświadczenia Kościoła wyrażane właśnie i przez tę egzegezę, przynoszą zawsze niewątpliwe korzyści* (por. *Divino afflante Spiritu*, 313; *Dei Verbum*, 23). *Teologicznego odczytywania Biblii Ojcowie Kościoła uczyli się w nurcie żywej tradycji, przesyconej duchem autentycznego chrześcijaństwa*²³. Dlaczego więc Dokument nie chce uznać aktualności tej metody? Pozostawiam to pytanie bez odpowiedzi, jako problem do dyskusji.

6. Dzisiejszy czytelnik jako faktor brany pod uwagę w badaniach egzegetycznych? Tak!

Niektóre z omawianych w Dokumentcie metod odsłaniają współczesną tendencję egzegetyczną, polegającą na braniu pod uwagę nie tylko tekstu, ale i jego czytelników. Chodzi o metodę odwoływania się do historii oddziaływania tekstu, ale także o interpretacje, które odwołują się do psychologii głębi i do socjologii, jak również o tzw. podejście kontekstualne (odwołujące się do teologii wyzwolenia, interpretacja feministyczna). Przykładem jednego z typów tej egzegezy może być przetłumaczony na język polski zbiór artykułów Ericha F r o m m a²⁴. Autor ten redukuje religię do etyki i psychologii, pozbawiając ją odniesień transcendentnych. Na str. 80 książki czytamy na przykład następujące słowa E. F r o m m a na temat Mesjasza: *Mesjasz nie jest zbawcą. Nie jest wysłany przez Boga, by zbawić ludzi lub zmienić ich grzeszną naturę. Mesjasz jest symbolem własnych osiągnięć człowieka*.

Reakcja autorów Dokumentu na tego rodzaju tendencje idzie w dwóch kierunkach. Traktują je życzliwie jako „znak czasów” – metody te odpowiadają na mentalność dzisiejszego człowieka, który zagubia nierzadko wrażliwość na transcendencję. Z drugiej jednak strony Dokument postrzega granice nauk humanistycznych przy interpretacji Biblii: *Każda z tych dyscyplin powinna jednak znać granice swoich kompetencji i zgodzić się z tym, że rzadko kiedy jedna osoba jest w stanie być profesjonalnym egzegetą. a równocześnie biegłym w takiej czy innej gałęzi nauk humanistycznych*²⁵.

²³ Dokument PKB, s. 84.

²⁴ *Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, Lublin 1992.

²⁵ Dokument PKB, s. 51-52.

7. Nietolerancja wobec interpretacji fundamentalistycznej!

Przy omawianiu każdej metody wyczuwa się życzliwość autorów Dokumentu, wyrażającą się w ukazaniu pozytywów poszczególnych metod. Wyjątkiem jest potraktowanie interpretacji fundamentalistycznej, o której czytamy w Dokumencie, że *popycha ludzi... w kierunku swoistego samobójstwa myślowego*²⁶. Znajdziemy w Dokumencie bardzo cenne uściślenie, co to jest fundamentalizm. Między innymi – wedle Dokumentu – fundamentaliści uważają, że *„Pismo św. zostało podyktowane słowo po słowie przez Ducha świętego”*. *„Nie interesują się też wcale formami literackimi”*. *„Fundamentalizm podkreśla... bezbłądność różnych szczegółów tekstów biblijnych zwłaszcza historycznych i nawiązujących do rzekomych prawd naukowych”*. *„Fundamentalizm... uważa za zgodną z rzeczywistością pewną starożytną kosmologię. (...) Utrudnia to ogromnie wszelki dialog z szerszym sposobem pojmowania relacji, jakie zachodzą między kulturą i wiarą”*. *„Fundamentalizm oddziela interpretację Biblii od tradycji”*. *„Fundamentalistyczne podejście do Biblii jest niebezpieczne dlatego, że przyciąga do siebie ludzi, którzy w Piśmie św. szukają wyjaśnienia swych życiowych problemów. Otóż ludzi tych może spotkać bolesny zawód”*²⁷.

Czytając fragment Dokumentu traktujący o fundamentalizmie myślimy może o Świadcach Jehowy, do których pasuje wiele z elementów definicji fundamentalizmu. Nie jest to więc problem błahy. Termin „fundamentalizm” spotykamy też często w relacjach prasowych i telewizyjnych. Wydaje mi się, że terminu tego nie możemy (jak czynią to niektórzy dziennikarze mający alergię na wszystko, co zawiera pierwiastek religijny) automatycznie przenosić na nasze widzenie np. świata islamskiego. Często mylony jest bowiem w ocenach fundamentalizm z wyznawaniem ortodoksji.

8. Problem dychotomii między egzegezą „naukową” i „praktyczną”

Dokument obrazuje sytuację, w której egzegeza jest domeną specjalistów. Trzeba zauważyć, że nie ma za dużo miejsca dla tzw. wycucia wiary ludu Bożego w tej części Dokumentu. Przeciętny wierzący, biorąc do ręki Dokument, dostanie z pewnością zawrotu głowy od wielości obco brzmiących terminów. Egzegeza jawi się jako domena „uczonych w Piśmie”; jak świat dyskusji toczonej w swoistym getcie niedostępnym dla zwykłego śmiertelnika. Jeśli taka jest tendencja współczesnej egzegezy, to mały ślad przeciwnej tendencji w egzegezie współczesnej znajdujemy w Dokumencie przy referowaniu analizy semiotycznej. Autorzy Dokumentu stwierdzają, że *analiza semiotyczna, jeśli nie zagubi się w arkanach zbyt skomplikowanego języka, jeśli będzie przedstawiana przy użyciu terminów prostych i w jej*

²⁶ Tamże, s. 61.

²⁷ Tamże, s. 57-61.

głównych założeniach, może doprowadzić zwykłych wiernych do rozsmakowania się w studium tekstu Pisma św., co w konsekwencji pozwoli odkryć pewne jego aspekty znaczeniowe mimo braku rozległej wiedzy historycznej co do samego powstania tekstu i środowiska społeczno-kulturowego, w którym tekst powstawał. I tak metoda ta może się okazać pożyteczna w działaniach duszpasterskich, zwłaszcza gdy chce się bardziej przybliżyć Biblię środowiskom niespecjalistów²⁸.

Powstaje problem, co zrobić, aby zniwelować nieco dychotomię między egzegezą „naukową” i egzegezą „praktyczną”? Czy musi być regułą, że egzegeta zostawia tzw. aktualizację tekstu dla innych („poetów”)? Czy nie powinien być to jeden z etapów egzegezy? Ten ostatni postulat wynika jasno np. z podręcznika metodologicznego W. Eggera²⁹, który w analizie synchronicznej umieszcza etap tzw. analizy pragmatycznej.

Zakończenie

Dokonana powyżej analiza miała na celu wydobyć zasadniczych elementów treściowych pierwszego rozdziału Dokumentu *PKB*, poświęconego metodom i podejściom do interpretacji Biblii. Należy na koniec zauważyć, że analizowany fragment Dokumentu obrazuje zaledwie określony odcinek procesu rozwojowego, jakim jest egzegeza. Autorzy Dokumentu nie chcą, aby egzegeci zatrzymali się w drodze, ale wydają się zachęcać do dalszych poszukiwań metodologicznych. Ów dynamiczny charakter przesłania Dokumentu jest bardzo istotny. Kościół jest otwarty na nowe tchnienie Ducha Świętego, ale i na współpracę człowieka, która wyraża się w poszukiwaniach nowych metod, a obok nich – nowych podejść interpretacyjnych, polegających na bardziej subiektywnych poszukiwaniach odpowiedzi na pytania stawiane Biblii przez przychodzące pokolenia.

²⁸ Tamże, s. 40.

²⁹ *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*, Bologna 1989, s. 140-154.