

EGZEGEZA DUCHOWA A HISTORIA

Chrześcijańską świadomość zakłóca często obecnie niepokój dotyczący historycznej prawdy naszej wiary. Od momentu wprowadzenia metod krytycznych w XVII wieku wielu wierzących uświadamia sobie niejasno, że odniesienie relacji biblijnej do historii nie jest tak bardzo jasne. Często wierzący ci nie znają nawet odpowiedzi, jakie można byłoby dać na pytania tego rodzaju, ani też wątpliwej jakości przesłanek sporej liczby opracowań, które się przyczyniły do zachwiania spokojnej pewności wiary. Jednak nauka szybko się odnawia.

Od końca XIX wieku i na początku XX wieku zmieniło się wiele stanowisk. Dyscypliny naukowe odnawiają wciąż przedkładane przez siebie hipotezy. To, co się wydawało jak najbardziej pewne i ustalone, zostaje całkowicie zakwestionowane. Metoda egzegetyczna cieszyła się przyznaną jej wolnością od encykliki *Divino afflante Spiritu* i zyskała nawet aprobatę Soboru Watykańskiego II; od tego jednak czasu znacznie ewoluowała. Sam Kościół katolicki zmienił swe stanowisko ze ściśle obronnego aż po uznanie ważności stosowania nauk biblijnych do tekstu świętego. Przede wszystkim dokonana w trakcie ostatniego Soboru odnowa rozumienia Objawienia, uwypuklona w konstytucji *Dei verbum*, stwarza znakomite możliwości odrodzenia odniesienia wierzących do Pisma Świętego. Wewnętrzna siła tego tak ważnego dokumentu soborowego nie została jeszcze wyczerpana, nie mówiąc już o płynących zeń wnioskach co do ewentualnych rodzajów lektury tekstu biblijnego, które to wnioski nie przeniknęły jeszcze wszystkich umysłów, a są wciąż miarodajne.

Niektóre zasady filozoficzno-teologiczne, dotyczące odniesienia prawdy do historii, zasługują na przypomnienie, albowiem wyjaśniają sposób, w jaki człowiek wierzący podchodzi do Pisma Świętego (1. Prawda a historia). Teologiczne podstawy lektury biblijnej jawią się w jaśniejszym świetle, a różne modalności metody egzegetycznej można poważnie wyłożyć (2. Egzegeza duchowa). Można wreszcie dostrzec, jak niektóre zdobycze pracy egzegetycznej ostatnich lat

zachęcają teologię do ujmowania swego przedmiotu w pełnym jego wymiarze (3. Egzegeza a wiara Kościoła).

Dialog egzegezy i teologii lub egzegezy i dogmatu jest wymagający, ale i bogaty w obietnice.

1. Prawda a historia

Pytanie, jakie nam się nasuwa, gdy czytamy Biblię, zarówno Stary jak i Nowy Testament, dotyczy prawdy: czy rzeczy tak się faktycznie dokonywały, jak je przedstawia ta Księga? Niepokoi nas zwłaszcza – poprzez prawdę lub prawdziwość Biblii – prawda naszej wiary. Czy to, w co wierzymy, jest prawdziwe, czy też co najmniej są jakieś szanse na to, by było prawdziwe? Uznajmy to jedno: szukamy szczególnej formy prawdy, szukamy weryfikacji. Mamy nadzieję, że otrzymamy – poprzez fakty uchwytnie innymi drogami, aniżeli samo tylko opowiadanie o wartości religijnej – potwierdzenie słuszności naszej wiary. W sytuacji globalizacji tych religii, jakie znamy, posłużenie się jakimś zewnętrznym w odniesieniu do treści tychże religii narzędziem weryfikacyjnym, które moglibyśmy uznać za obiektywne, ułatwiłoby nam w wielkiej mierze to zadanie. Pozwoliłoby nam bowiem określić bez jakiegoś uprzedniego wyboru właściwy stan rzeczy.

Narzuca nam się jednak bez większego rozwijania naszej analizy pewien nowy aspekt. Odniesienie do historii jest istotne dla naszej wiary, chociaż nie jest i nie musi być wcale istotne dla islamu czy buddyzmu. Wierzymy bowiem, że Bóg działa w historii. Interweniuje w niej suwerennie, nadając jej prawdziwą spójność. Wiara tych, którzy przyjęli Biblię jako słowo Boga, głosi, że historia nosi na sobie ślady przychodzenia Boga do ludzi, że się tym samym przemienia i że można ją pojąć tylko w miarę, jak wkraczamy w plan Boga. Wszystko w niej służy realizacji tego planu Boga co do ludzkości, albowiem Bóg przyjmuje równie dobrze opór człowieka i natury, jak ich zgodę czy dyspozycyjność. W Jezusie Chrystusie to przychodzenie Boga do ludzi osiąga to, co nazywamy jego pełnią. Bóg jest wśród nas osobiście, przyjmując całkowicie indywidualne człowieczeństwo po to, by zjednoczyć ze Sobą wszystkich ludzi przez to właśnie człowieczeństwo.

Taki jest oczywiście widok wiary. W jego świetle możemy sprecyzować to, czego oczekujemy, gdy sprowadzamy Biblię do historii. To jasne, że Biblia nie zamierza być opisem faktów historycznych. Czy Abraham istniał, czy Izrael opuścił Egipt w taki sposób, o jakim nam się mówi, czy istniało już królestwo w czasach przypisanych Dawidowi

i Salomonowi...? Pytania te nie są bez znaczenia, ale nie możemy oczekiwać od Biblii tego, że dostarczy nam całą masę dokumentów niezbędnych do ich wyjaśnienia. Weźmy zresztą pod uwagę fakt, że dwie *Księgi Królewskie*, omawiające czasy od końca królestwa Salomona, odsyłają tego, kto życzyłby sobie bardziej kompletnych szczegółów historycznych, do innych śladów spisanych: „Czyż cała reszta historii konkretnego X i tego, co on uczynił, nie została spisana w księdze Roczników królów...?”¹

Nie oznacza to, że Biblia nie interesuje się historią lub faktami historycznymi. Wprost przeciwnie: Biblia świadczy, że Bóg popycha całą ludzkość ku przyszłości, która nie będzie powrotem do niezmiennego porządku rzeczy lecz wkroczeniem w całkiem inne życie. Biblia nie interesuje się tak bardzo przeszłością, porządkiem pierwotnym, ale tym, który nadejdzie i będzie nie na miarę człowieka, ale na miarę Boga. Dlatego też mniej niż do faktów historycznych Biblia przywiązuje się do ich duchowych owoców, czyli do dobrowolnego wejścia/przyjęcia lub odmowy, tzn. do zła zaaprobowanego przez ludzi w planie Boga, i do konsekwencji tych mniej lub bardziej jasno dokonanych wyborów.

Punktem oparcia, jaki Biblia daje naszej wierze, jest fakt, że przyście Boga do ludzi wzbudziło i nadal wzbudza, co powinniśmy obecnie o wiele silniej niż dotychczas dodawać, istnienie ludu. W dziejach ludzkości, niezależnie od tego, jak będzie się je pojmować, pojawił się lud, który uważa się po prostu za ustanowiony poprzez słowo, jakie Bóg kieruje do niego od czasów jego ojca Abrahama. Lud ten jest w pełni świadomy tego, że został wyłoniony spośród innych ludów: „Ojciec mój, Aramejczyk błędzący” (Pwt 26, 5), i że otrzymał misję, zadanie w odniesieniu do wszystkich innych ludów. To „w odniesieniu do” można by rozumieć jako „zamiast” lub „na rzecz”, względnie jeszcze inaczej; winniśmy jednak uznać, że lud, o którym mowa, ma świadomość, iż nie jest całą ludzkością i że powinien angażować w swoje przeznaczenie również los wszystkich ludzi. Pomyślmy tylko o niewiarygodnej wprost odwadze *Księgi Izajasza*, sprawiającej wrażenie, że Cyrus, król królów, ma oczy utkwione w Izraela, kiedy to Persja podbija i przejmuje całą masę ludów podległych Babilonii, odsyłając je z ich deportacji i czyniąc je swoimi lennikami. Skoro jednak Bóg wypisał Izraela na swej dłoni, to dlaczego ten król królów nie miałby

¹ P. Gibert, *Histoire biblique et conscience historique*, Recherches de Science Rel. 93 (2005), 372.

go umieścić w samym centrum swej polityki, nawet nie wiedząc dokładnie, dlaczego to czyni?

Pierwszym zadaniem tak ukonstytuowanego ludu staje się „zachowywanie przykazań” Określa się więc on poprzez pewien sposób życia, rozumiany jako odpowiedź na słowo Boga, który go wydobywa z braku przeznaczenia ludów bez historii. To słowo i tę odpowiedź Biblia nazywa „przymierzem” Pojęcie to stało się od kilku dziesięcioleci głównym paradygmatem, na podstawie którego uczeni, zarówno egzegeci jak i teologowie, zaczęli nas, chrześcijan, uczyć odczytywania Pisma Świętego i rozumienia naszej egzystencji. Paradygmat ten stał się determinujący także w naszym pojmowaniu życia duchowego. Jest w tym wielkie dobrodziejstwo, bo biblijne zakorzenienie, które mogło być zapomniane na rzecz innych ujęć mniej oczyszczonych. Powinniśmy jednak mimo wszystko unikać zbyt naiwnego pojmowania przymierza. Albowiem cała Biblia świadczy także o tym, iż to przymierze jest równocześnie walką między Bogiem a ludźmi, którzy uchylają się przed zbliżaniem Stwórcy i Odkupiciela oraz bronią się przed Jego płomienną miłością.

„Przymierze” nasuwa nam często ideę współpracy. Sam wynik przymierza można by zupełnie słusznie tak właśnie opisać; ale opowiadanie biblijne wciąż nam przypomina, na każdej niemal stronicy, jak ta współpraca wymyka się człowiekowi, zanim jeszcze – niekiedy, nie zawsze, nie przez wszystkich – uzyska jego zgodę. Opisywanie dziejów Izraela względnie wypowiedzi jego proroków ma właśnie na celu przypomnienie przyszłym pokoleniom obowiązku zajmowania właściwej postawy wobec Boga i wykorzystywania tego, co pozytywnie lub negatywnie przeżyli ich ojcowie. Spisuje się, aby brano to do rąk, rozważano, czytano i odczytywano wciąż na nowo, brano sobie głęboko do serca. Pismo daje też czas nieodzowny do tego, by odpowiedź dojrzała, nawet lepiej od zapowiedzi.

Prawda, według Biblii, nie ogranicza się więc do dokładności historycznej. Wiąż Biblii z historią nie jest tylko więzią z przeszłością, pożyteczną, a nawet konieczną. Jest to także więź z teraźniejszością i przyszłością. Poszukiwanie prawdy Biblii, takiej, jak Biblia ją okazuje, zgodnie z tradycją ludu wzbudzanego do życia przez słowo Boga, to pragnienie, by urzeczywistniało się dzisiaj i jutro to, czego Bóg pragnie, w sposób, w jaki Bóg tego pragnie. Pierwsza weryfikacja prawdziwości tego, co Biblia przekazuje, nie polega zatem na próbie rekonstruowania przeszłości, lecz na budowaniu w teraźniejszości i przyszłości takiego typu życia, które wprowadzałoby w czyn to, co Biblia opisuje. Czy

chcemy żyć w Przymierzu, czy chcemy żyć takim życiem, jakie wyznaczają przykazania?

Sama Biblia w różnobarwnej tkance swego słownictwa zaprasza nas do posiadania wiary w Boga, który działa w historii ludzi, aby nią potrzasać, ukierunkowując ją ku nieprzewidzianej i nieprzewidywalnej przyszłości; zachęca nas także do zaufania (które staje się składnikiem wiary) tym, przez których słowo Boga jest przekazywane. Ten przekaz odbywa się niekiedy poprzez wypowiedzi, słowa, przede wszystkim jednak dokonuje się on drogą przyjmowania tego słowa w ciało życia. Ten, kto mówi w imię Boga lub też pisze pod Jego natchnieniem, dźwiga słowo, które przekazuje, świadcząc o tym, że to właśnie słowo wykonuje w jego egzystencji swą ożywiającą działalność. Ten zaś, kto czyta Biblię w wierze, w jakiej została ona napisana, godzi się nie tylko ją poznać, ale i uznać w opowiedzianej historii własną historię. Prawda tekstu biblijnego ukazuje swe tytuły w miarę jak czytelnik godzi się na to, by jego życie było kształtowane przez działanie Boga, który zawsze działa tak, jak Biblia to opowiada, wzbudzając w człowieku to, czego Biblia nosi znamię.

Mimo to przeszłość ma swoje znaczenie. To, co Biblia opowiada, sprawdza się w egzystencji ludu Izraela i w życiu Kościoła. Niewątpliwie, nie byłoby nam łatwo odtworzyć dzieje Izraela; podobnie zresztą, jak ma to miejsce w przypadku wielu innych ludów. Nikt jednak nie może zaprzeczyć istnienia w dziejach ludu, który się uważa za zrodzony przez to słowo, chociaż może to głoszą niektórzy jego członkowie wyłącznie celem odzyskania całkowitej niezależności narodowej. Izrael nie jest dla nas, chrześcijan, tylko ludem „nosicielem księgi”; jest on w całej swej historii danym nam przez Boga znakiem prawdy przynoszącej owoc² Kościół jest odsłonięciem tego, co Izrael nosi w sobie od początku, a to odsłonięcie jest możliwe dlatego, że Słowo Wcielone zamieszkało w tym, co jest najbardziej cielesne z Izraela. Nie da się zbliżyć w całej prawdzie do litery Pisma, jeśli się je oddziela od konkretnej historii tego ludu, którego przeszłość, stawanie się i przyszłość opowiada właśnie ta litera. Od tej historii, którą wprowadza w czyn liturgiczne i misjonarskie życie Kościoła.

W tym momencie naszej refleksji możemy rzucić, jak sądzimy, jakieś światło na dawny problem bezbłądności Pisma Świętego. Kościół

² W tej tak istotnej kwestii zob. niezwykle ważny tekst Papieskiej Komisji Biblijnej, *Le peuple juif et ses saintes Ecritures dans la Bible chrétienne*, Paris 2001, z przedmową kard. J. Ratzingera.

zwyczajowo nauczał, że Pismo Święte, jako natchnione przez Boga, nie zawiera żadnych błędów. Według papieży Leona XIII i Benedykta XV, nie wystarczyłoby dla wiary powiedzieć tylko, że Pismo się nie myli w tym, czego naucza zwłaszcza w dziedzinie religii lub w kwestii zbawienia³ Natomiast soborowa konstytucja *Dei verbum* odważa się użyć określenia: „prawda... utrwalona dla naszego zbawienia” (nr 11), mając przy tym na uwadze prawdę utrwaloną „przez Pismo Święte” Nie należy jednak pojmować „prawdy zbawczej” jako określającej zwykłą prawdę metafizyczną lub doktrynalną, względnie tylko to, co dotyczy zbawienia *sensu stricto*, jak gdyby cała reszta tekstów była jedynie fakultatywnym jej przybraniem. „Prawda... dla naszego zbawienia” oznacza, że Pismo mówi prawdę, gdyż jest nosicielem zbawienia, albowiem tego, co opowiada i głosi, nie opisuje tak po prostu, ale przynosi zbawienie, a czyni to w tej formie, w jakiej się wyraża, czyli nawet w swoich materialnych błędach. Wszystko w literze Pisma jest nośnikiem zbawienia, nawet jego powtórzenia i braki spójności, dla tego, kto potrafi pojąć to, co jest faktycznie opowiedane.

Można by długo zastanawiać się nad takim choćby wydarzeniem, jak Jezus chodzący po wodzie lub rozmnażający chleb. Można by próbować dostrzec pewne zjawiska naturalne, które umożliwiłyby takie chodzenie po wodzie; czyni się tak na przykład w wyjaśnianiu przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone, opierając się na wiatrach, o jakich wzmiankuje *Księga Wyjścia*, oraz szukając takich miejsc, w których wiatry mogą osuszyć pas wody. Próbowano także sprowadzać rozmnożenie chleba do ewentualności spontanicznego dzielenia się nim przez tłum. Taki jednak rodzaj poszukiwań nie podważy w niczym faktu, iż ta nadzwyczajność, jaką ukazuje Ewangelia, nie dotyczy wyłącznie minionego wydarzenia początkowego, ale także wybaczenia udzielonego grzesznikowi, i że jest za każdym razem zwycięstwem nad grzechem i śmiercią, zmartwychwstaniem, i odnosi się równie dobrze do Eucharystii sprawowanej wszędzie i codziennie na odpuszczenie grzechów i tak dzielonej, że ten, kto otrzymuje najmniejszą nawet jej cząsteczkę, nie przyjmuje mniej od tego, który otrzymuje tę największą.

Nasze pytanie dotyczące historycznej prawdy tego, co opowiada Biblia, powinno otworzyć nam oczy na niewiarygodne wprost nowe narodziny, jakie powoduje chrzest, oraz na tę nadzwyczajność, w jakiej

³ Por. Leon XIII, Enc. *Providentissimus Deus* z 18 listopada 1893, DS 3291; Benedykt XV, Enc. *Spiritus Paraclitus* z 15 września 1920, DS 3652.

żyjemy na co dzień nie tylko w sakramentach świętych, ale bardziej globalnie jeszcze żyjąc w stanie łaski.

2. Egzegeza duchowa

Pod tym tytułem chcielibyśmy, na podstawie dotychczasowych refleksji, zastanowić się nad metodą egzegetyczną w jej rozlicznych formach, znanych nam obecnie. Jak powinno się czytać Pismo Święte, aby wydobyć zeń pełnię jego sensu? Mówiąc o egzegezie „duchowej”, nie chcemy oczywiście bronić tego, co Pius XII potępił w encyklice *Humani generis* (z 12 sierpnia 1950 r., II, 3). Prawdziwa egzegeza Biblii nie mogłaby bowiem polegać na narzucaniu literze Pisma różnorodnych znaczeń zespalanych z tą literą jedynie poprzez grę przybliżeń, która nie byłaby uzasadniona samą treścią tejże litery.

Niemniej, w ciągu całego stulecia, a może nawet i dwóch, oraz w umysłach jakiejś grupy osób także obecnie, „egzegeza” oznacza wysiłek sprowadzenia litery Pisma do tego, co archeologia mogła nam pozwolić zakładać odnośnie do przeszłości. Często, obok tej egzegezy uważanej za naukową, rozwijało się duchowe odczytywanie, oparte na tym, co dany wersekt aktualnie czytany ukazywał poprzez głębię słów na powierzchni świadomości danej osoby. Tymczasem Pismo Święte ma sens, który nie należy tylko do przeszłości, ale także do terażniejszości i przyszłości. Jego litera nie jest prostym opisem faktów, jakimś czystym sprawozdaniem; jest ona nosicielką doktryny, wyartykułowanego i rozwijającego się w dziejach pojęcia człowieka, Boga, kosmosu. Coraz bardziej egzegeci interesują się obecnie takim właśnie sensem, tworzą nowe i potężne narzędzia, aby móc wyrazić doktrynalny lub teologiczny sens danego tekstu biblijnego.

Musimy wprowadzić w tym miejscu pewne doprecyzowanie. Spotyka się tu i tam, w tej odnowie studiów biblijnych, której jesteśmy świadkami, jakiś zachwyty teologicznym sensem biblijnej litery, zwłaszcza starotestamentowej (albowiem rzadko kiedy poddawano w wątpliwość Nowy Testament), sensu, który przedstawia jako taki jakby zastąpienie „duchowego sensu” teologów starożytnych i średniowiecznych. Równolegle zarzuca się temu „sensowi duchowemu”, że w niektórych epokach jak gdyby zastąpił samą literę Pisma. Gdyby jednak tak było, jak to ten rodzaj tłumaczenia przedstawia, wówczas należało by mu zarzucić wielkie niezrozumienie tego, czym jest „sens duchowy” w tradycyjnej teorii ujmowanej systematycznie w formułowaniu czterech sensów Pisma. Albowiem „duchowy sens” starożytnych nie jest

teologicznym sensem litery niektórych nam współczesnych i wcale z nim nie konkuruje. Jest on owocem takiej lektury, która w literze Starego Testamentu słyszy już głoszenie Jezusa, Mesjasza, który umarł za nasze grzechy i zmartwychwstał dla naszego zbawienia. Alegoria, która stanowi pierwszy krok tak rozumianego „sensu duchowego”, nie jest obrazowaniem dokonywanym na sposób niektórych Greków, którzy chcieli nadać powszechne znaczenie *Odysei*, odczytując w niej przygodę każdej duszy biorącej w posiadanie samą siebie. To pogańskie alegoryzowanie jest procesem literackim, dzięki któremu jakiś tekst umieszczony w historii zagubionej w gęstej mgłę przeszłości powraca wciąż na nowo w poza-czasowości. To, co opowiada *Odyseja*, która nie jest dziełem ściśle historycznym i nie interesuje każdego człowieka, staje się powszechnie prawdziwe, albowiem odczytuje się z niej w formie wyobrazeniowej życie każdej duszy, to, co się dokonuje wszędzie i zawsze. Tymczasem chrześcijańska alegoria Biblii zmierza do rozpoznania w literze tego, co się urzeczywistnia poprzez historię, a czego ani litera, ani historia, nie są w stanie zapewnić same z siebie: zjednoczenia Chrystusa, Słowa Wcielonego, i Kościoła.

Zawsze i wszędzie Bóg działa, aby urzeczywistnić to zjednoczenie, ale pełne znaczenie tych mniej lub bardziej poruszających wydarzeń mniejszych czy większych są w stanie dostrzec jedynie ci, którzy uczestniczą w rzeczywistości końcowej, ci, którzy uczestniczą w Ciele Chrystusa i w których zamieszkuje Duch Zmartwychwstałego. Ten sens alegoryczny otwiera nas na sens tropologiczny i na sens anagogiczny. Pierwszy ma na względzie to, co winniśmy czynić, aby odpowiedzieć naszymi poczynaniami na dzieło, jakie Bóg realizuje; drugi dotyczy przedmiotu naszej nadziei, albowiem motorem historii nie jest brak i strach przezeń powodowany, ale motorem dziejów jest ta przeobfitość, jaką Bóg nam przygotował i jakiej uczy nas pożądać. Bogactwa tego świata są jedynie odblaskiem tej przeobfitości; nie możemy się nimi zadowolić, lecz poprzez nie przygotowujemy się do komunikowania w darach Bożych.

Tak rozumiany potrójny „sens duchowy” nie rodzi się więc z lekceważenia litery, nie jest też procesem pozwalającym uniknąć jej rygoru. Wprost przeciwnie: „sens duchowy” bierze na serio każdy znak litery, dostrzegając w nim wskazówkę tej tajemnicy, której ona nie jest w stanie wprost wyrazić, ale do której prowadzi. Błędy i niespójności litery nie są w jego oczach słabościami, które bardziej oświecona nauka miałaby tak po prostu naprawić; są one jakby otworami lub szczelinami, poprzez które można dostrzec obecność tajemnicy komunii,

która polaryzuje opowiadanie, podobnie jak pewne momenty życia pozwalają przeczuć tę przeobfitość, jaka już teraz nas przyciąga ku sobie. Dla tego, kto potrafi patrzeć w ten sposób, historia Izraela uczestniczy już w obecności Chrystusa, Słowa Wcielonego, umarłego i zmartwychwstałego. Ale nie w tym znaczeniu, jakoby mogła być ona już z góry przewidziana, gdyż to właśnie ona nadaje konkretny kształt czynom i myślom Izraela, by pewnego dnia mogły stać się one myślami i czynami Syna Wcielonego oraz Jego Ciała.

Powinniśmy przyjąć dwie cechy specyficzne tej egzegezy sensu duchowego, wyjaśniające to, co możemy czynić obecnie, aby czytać właściwie Pismo Święte.

Pierwszą z tych cech charakterystycznych jest to, że „sens duchowy” nie pozwala wydobywać z Biblii pojęć jasnych i odrębnych, pewności, które można by potem magazynować i odpowiednio wykorzystywać stosownie do naszych potrzeb⁴ Szukanie sensu duchowego nie ma również na celu odwiedzenia Pisma Świętego tak, jak się zwiedza jakąś grotę, z której wydobywa się stopniowo, krok po kroku, różne skarby, które umknęły uwadze poprzednich zwiedzających, lecz jedynie radość z poznawania na każdym kroku w sposób nieoczekiwany Tego, który przyszedł do nas i jednoczy nas ze Sobą już od teraz w oczekiwaniu na moment, kiedy zostaniemy z Nim zespoleni bez zastrzeżeń i zwlekania.

Właśnie dlatego ten sposób odczytywania Pisma ma swe prawdziwe miejsce w nauczaniu podczas Mszy świętej. Nie chodzi w nim tak bardzo, my to rozumiemy, o wyjaśnianie tego, co niegdyś się dokonało, jak o nauczenie się od naszych przodków w wierze tego, jak żyć w pełni tym, co Bóg nam daje tutaj i teraz w tej konkretnej celebracji eucharystycznej, w tym oto Sakramencie, w tym konkretnym zgromadzeniu wspólnoty, przyjmującej poprzez słowa swego duszpasterza pokarm, jaki Pan dzieli swojemu ludowi.

Nie da się posługiwać obecnie tymi procedurami literackimi, jakie stosowali Ojcowie Kościoła i pisarze średniowieczni. Nasze umysły uległy przekształceniu i trzeba solidnej pracy naukowej, aby zrekonstruować atmosferę, w jakiej wytwarzano i przyjmowano taki styl komentowania. Jednak intuicja, która poprzedza poszukiwanie „sensu duchowego”, należy także do samej istoty naszej wiary. Wynika ona

⁴ Tak właśnie dokument Komisji Biblijnej o „ludzie żydowskim i jego pismach świętych w Biblii chrześcijańskiej” (II, A, 4) przedstawia alegorię jako grę ducha, poprzez którą komentator znajduje w tekstach tylko to, co znał uprzednio.

z wiary w wypełnienie Pism przez Jezusa, jest aktem Oblubienicy, która przedłużyła lub raczej odważyła się odnawiać to, co jej Pan uczynił w dniu Zmartwychwstania z dwoma uczniami na drodze do Emaus, kiedy im wyjaśniał, poczynając od Mojżesza i w całym Piśmie, iż trzeba było, by Mesjasz cierpiał i tak wszedł do chwały swojej. Jest ona ponadto aktualizowaniem w Kościele tego daru, jakiego Pan udzielił Apostołom, kiedy to objawiając się im w Wieczerniku dał im zrozumienie Pism (zob. Łk 24, 45), a czego aktualizację widzimy w całych *Dziejach Apostolskich* lub w Listach, kiedy to oni głoszą Jezus zmartwychwstałego i żyjącego w swoim Ciele, którym jest Kościół, na podstawie świętych Pism Izraela.

Prowadzi nas to do drugiej cechy specyficznej tej egzegezy „sensu duchowego”. Jej realnym podmiotem nie jest dana jednostka, która się nią zajmuje, ale cały Kościół, równie dobrze jako podmiot tworzący, jak i przyjmujący. W nauczaniu biskupa wobec swego ludu lub w komentarzu, jaki opat przekazuje swej wspólnotce, nie znajdujemy się zasadniczo wobec uczonego, który przekazuje innym swoją wiedzę, lecz w obliczu Kościoła, który sam się karmi tym, co zostało mu przekazane, aby żyć tym, co mu jest dawane do życia w danej chwili.

Te dwie cechy charakterystyczne mogą nam dopomóc zrozumieć, dlaczego ten rodzaj egzegezy jakby wyparował z chwilą utworzenia uniwersytetu: poszukiwanie „sensu duchowego” obumarło w dniu, w którym zaczęto zespalać sensy „duchowe” w zbiorach przygotowanych w całości dla studentów mniej zdolnych lub mniej odważnych; obumarło ono na skutek sklerozy, kiedy przestało już być poszukiwaniem, procedurą podejmowanego wciąż na nowo „świeżego” czytania, a stało się procesem mówienia czegoś o literze, która wydawała się bardziej skomplikowana i wymagająca tym samym odpowiedniego „rozbioru”

Zrozumienie w ten sposób tego, czym była przez wieki wielka egzegeza chrześcijańska, ukazuje nam to, co powinniśmy z niej zatrzymać, i to, co powinniśmy uczynić z inną, albowiem to możemy.

Powinniśmy zatrzymać to, że chrześcijańska lektura Biblii znajduje swą pełnię w celebracji Mszy świętej i sakramentów, albowiem chodzi tam zawsze o aktualizację wypełnienia Starego Testamentu przez Nowy. Za każdym takim razem to, co mamy do powiedzenia, jest dobrze znane: „Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli” (Łk 4, 21). Wypełnienie nie jest dziełem samego tylko słowa, ale także obecności i działania. Wyartykułowanie Starego i Nowego Testamentu w Piśmie daje nam klucz do tego, czym żyjemy i co przeżywamy.

Dlatego też homilia nie powinna się zadowalać wyjaśnieniem podanych przez daną liturgię tekstów biblijnych poprzez sprowadzanie ich do odtworzonego na nowo danego wydarzenia historycznego; nie powinna również się zadowalać samym wyjaśnianiem tychże tekstów. Powinna raczej wyjaśniać nowy wciąż akt, który się celebruje tu i teraz dzięki zespoleniu tekstów Starego i Nowego Testamentu, i to w taki sposób, że uderzając jakby dwoma kawałkami krzemienia jeden o drugi wykrzesuje się płomień, którego właśnie potrzebujemy.

Widzimy jednak w ten sposób możliwość i konieczność innej jeszcze egzegezy. Nie jest ona konkurencyjna w stosunku do tej, którą dopiero co opisaliśmy, ale może się okazać nawet dla niej pomocna. Naturalnym jej miejscem jest stół pracy, a jej podmiotem – uczony lub profesor. Litera biblijna ma bowiem taką zwartość, taką głębię, że słuszne i właściwe jest dowartościowanie jej samej.

Gdy Ojcowie Kościoła i uczeni średniowieczni czytają, wówczas narzędziami ich analizy litery są przede wszystkim gramatyka i filologia. A ponieważ celebrują tajemnicę Jezusa Chrystusa, wołają się karmić samym szpikiem ksiąg świętych. Jeżeli dochodzą do niego zbyt szybko, to dzieje się tak nie tylko dlatego, że są ludźmi wiary, starającymi się jej dopomóc w przynoszeniu własnych owoców. Ale postępują tak również dlatego, że trudno jest im się powstrzymać przy tak ubogich środkach analizy. My natomiast dysponujemy olbrzymią możliwością wartościowania ludzkich wytworów. Nauczylismy się wchodzić w kontakt z bogactwem znaczenia dzieł wszelkiego rodzaju, pozwalamy się wciągać na te drogi kultury, których jeszcze nie znamy, albowiem mamy do dyspozycji narzędzia, które nas uzdalniają do torowania sobie drogi bez gubienia się na niej.

Wspaniały skarbiec hermeneutyki daje nam możliwość otwierania się na zrozumienie niemal tego wszystkiego, co ludzie są w stanie uczynić, a przynajmniej uznania w tym ich działaniu mocy humanizującej. Trzeba jednak koniecznie widzieć, czy i jak staramy się faktycznie odrzucać eliminowanie najmniejszego nawet znamienia naszego dziedzictwa; wiemy przecież, że w każdym, niezależnie od jego jakości wewnętrznej, tkwi jakaś rezerwa znaczenia złożonego w nim przez naszych ojców. Dlaczego także Biblia nie miałaby na tym korzystać? Jak bowiem nie cieszyć się z tego, że Biblia nabiera większej zwartości i większego jeszcze ciężaru gatunkowego nie tylko z racji Chrystusa, który w niej się zrodził, ale sama z siebie i dla samej siebie?

Nowe metody, jakimi dysponuje egzegeza, pozwalają wyjść z niedoceniań litery, do jakiego prowadziła jednostronna konfrontacja

z historią rozumianą jako dokładność historyczna. Różne księgi biblijne zostały bez wątpienia zredagowane w swej ostatecznej formie w bardzo wielkim przedziale czasowym i kulturowym w stosunku do historii, jaką opowiadają, i od swego pierwszego pojawienia się. Stwierdzenie to mogło przerazić niektóre pokolenia, niepokoi także nadal wiele umysłów. Można jednak obecnie zastanawiać się nad tym faktem całkiem pozytywnie i dostrzec w nim nie jakiś brak wiarygodności ze strony tekstu, ale raczej zapowiedź nadwyżki zrozumiałości: chodzi tu o kogoś, kto po latach lub stuleciach od konkretnych wydarzeń lub od pierwszej ich redakcji podjął je na nowo i ujął je w konkretną formę literacką, czyli włączył je w ich sens pierwszy, aby ukazać w ten sposób szersze możliwości wyjaśnienia.

Dająca się stwierdzić rozbieżność pomiędzy dokładnością historyczną a tym, co tekst opowiada, nie powinna sama przez się skłaniać nas do wątpienia w prawdę przekazywaną przez Pismo. Może być ona najpierw powodem stawiania pytań, skłania nas także do refleksji, podobnie jak to czynili starożytni wobec materialnych lub gramatycznych błędów litery, nie idąc przy tym jednak, tak jak oni, wprost do tajemnicy. Dlaczego tak właśnie napisano? Dlaczego autor, przeważnie całkowicie nam nieznan, zdecydował się opowiedzieć dane wydarzenie w ten właśnie sposób? Dlaczego to opowiadanie zostało przepisane tak, a nie inaczej⁵?

Nie wszystkie teksty biblijne przedstawiają taką samą złożoność wewnętrzną, nie wszystkie także odnoszą się jednakowo do historii.

⁵ Polityczne lub społeczne okoliczności takiej pracy redakcyjnej mogą nas oświecić, ale jeśli nawet w odniesieniu do niektórych ksiąg jest ich mniej niż w stosunku do innych, to i tak są często dla nas zakryte; możemy jedynie je zakładać z różnym stopniem prawdopodobieństwa. Okoliczności psychologiczne niemal zawsze nam się wymykają: w jakich warunkach wewnętrznych, w ramach jakiego konkretnego doświadczenia, pisał autor święty? – z takiej wiedzy winniśmy przeważnie całkowicie zrezygnować. Natchnienie – odnotujmy to mimochodem – nie jest określonym jasno doświadczeniem, dającym się wyizolować; przybiera na ogół różne formy, zgodnie z osobistościami historycznymi. Możemy natomiast odkryć teologiczny zamiar autora, bogactwo doktrynalne, którym stara się on dzielić, a więc to, co z jego osobistego doświadczenia wydało mu się godne opisanie i co zostało uznane przez innych za godne przyjęcia przez nich samych oraz rozważania w celu naznaczenia tym swego życia. Możemy także dostrzec niejednokrotnie cel użyteczny, dla którego dany tekst został zredagowany lub zintegrowany w całość Pism świętych: użytek liturgiczny, jak choćby śpiew lub głoszenie, czytanie i rozważanie osobiste lub celebrowanie rodzinne... Uczymy się w ten sposób rozróżniać różne głosy: kto mówi i do kogo? Rzeczywiście, warto się potrudzić, aby w danym konkretnym tekście zidentyfikować narratora i postaci, jakie umieszcza on na scenie, tego, który zwraca się do czytelnika, lub też tego, który dzieli się tym wszystkim, co wie, z czytelnikiem, w ten sposób, że ten ostatni z nim się utożsamia. Tekst został napisany celem wywołania określonego efektu: Biblia to wie i sama o tym niekiedy mówi (por. np. Iz 8, 16-18).

Litera biblijna jest zróżnicowana – wiedzieli o tym dobrze Ojcowie Kościoła i uczeni średniowieczni – niekiedy bardziej gęsta, bardziej nieprzejrzysta dla tajemnicy, ale w innych miejscach po prostu świetlana, przeźroczysta, stanowiąca jakby echo ostatecznego zwycięstwa Boga w sercach ludzkich.

Różne procedury, które zespalają dawny fakt historyczny z jego biblijnym opisem, mają swoje analogie. Każdy wie, że po jakimś wypadku drogowym dobrze jest mieć odpowiednie pismo z policji, chociaż każdy z uczestników tego wydarzenia ujmuje je w sposób odrębny, „po swojemu” Jakiś fakt obiektywnie obojętny może zbulwersować życie; jakieś słowo nie mające żadnego znaczenia dla słuchacza może stanowić rewelację dla tego, kto je wypowiada, chociaż równie dobrze możliwa jest sytuacja odwrotna. Ktoś na przykład, opowiadając jakieś dawne wydarzenie ze swojego życia, dostrzega nagle jego wielkie znaczenie, albo też opowiadając je wielokrotnie, dochodzi stopniowo do uchwycenia jego pełnego znaczenia. Gdy młody chłopak spotyka dziewczynę, może mieć już przeczucie, iż jest to kobieta jego życia. Powie to samo, ale innymi już słowy i w sposób pełniejszy być może, chociaż o wiele spokojniej, po pięćdziesięciu latach małżeństwa.

Przed egzegezą otwiera się zatem olbrzymie pole działania. Biblia znajduje tu dowartościowanie swej rangi doktrynalnej. Nie należy bowiem patrzeć na nią jako na proste zarejestrowanie faktów historycznych, których dokładność można by oceniać z zewnątrz, za pomocą innych postępowań. Biblia jest kształtowana i utrwalana zamiarami, szlachetnymi intencjami; jest medytacją dokonywaną przez lud, a w tym ludzie złożonym ze świętych i grzeszników przez konkretne osoby, medytacją nad tą olbrzymią przygodą, jaką Bóg każe żyć wszystkim ludziom, a do zainaugurowania której wybrał Izraela.

Ponieważ ta literatura jest tak bogata, tak gęsta, tak rozległa, zasługuje niewątpliwie na podjęcie trudu (i poświęcenie czasu) nieodzownego do rozpatrzenia w całym jej fenomenie; nie należy nigdy zbyt się spieszyć z jej przekraczaniem, aby dojść prosto do Chrystusa i Jego Kościoła. Biblia ma, podobnie jak wiele innych tekstów, ale także bardziej niż większość z nich, znaczenie antropologiczne i znaczenie religijne; ma sens teologiczny, a nawet doktrynalny, ale także prawdziwe znaczenie duchowe, angażujące wolność autorów i czytelników.

Uznanie tego nie oznacza jeszcze osiągnięcia potrójnego „sensu duchowego” Ojców Kościoła i pisarzy średniowiecznych, którym jest głoszenie, w każdej literze, Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego,

zespalającego ze Sobą poprzez czas Kościoła. Niemniej, samo ukazanie tego bogactwa utożsamia się z wyrażeniem zgody na to, by sam Bóg nas wychowywał do lepszego wyrażania, w sposób bardziej zróżnicowany, bardziej delikatny, szerszy i bardziej umiarkowany zarazem, pełni swego dzieła.

3. Egzegeza a wiara Kościoła

Najnowsze zdobycze egzegezy dodają odwagi do pogłębienia teologii Pisma. Pozwalają jej też być tym, czym powinna być, aby wyrażać prawdziwie to, że Pismo Święte jest słowem Boga, pobudzającym naszą refleksję po to, by wyszła ona ze zbyt uproszczonych wyobrażeń. I na odwrót: teologia Objawienia, taka, jaką otrzymujemy od *Vaticanum II*, pozwala nam nadać egzegezie przysługującą jej wolność. Teologia nie jest zobowiązana utrzymywać naukę ksiąg świętych pod ochroną, jak jakąś zbuntowaną dziewczynę. Egzegeza jest partnerką teologii, może więc być mniej lub bardziej teologiczna, nie wyczerpuje bowiem tego, co wiara chrześcijańska powinna wyczytać w literze Starego Testamentu, chociaż pomaga nam się otworzyć na pełnię Boga, daną w tej literze.

Pozostaje nam zobrazować to, co zostało teologicznie wyrażone. Chcielibyśmy sumarycznie przedstawić cztery zdobycze egzegezy współczesnej i ukazać założenia teologiczne, wynikające wprost z wiary chrześcijańskiej, ale często zapominane, które same tylko zapewniają pełną prawdę tego, co egzegeza uznaje w pracy nad Pismem Świętym.

Zjawisko *przepisywania* lub *odpisywania* jest znane szerszej publiczności. Prace P. Beauchampa⁶ zadomowiły w naszych umysłach ideę *deuterozy*, przepisywania powodowanego przez pierwszą lekturę. Biblia jest utkana takim przepisywaniem, chociaż często wprost o nim nie mówi⁷ W nurcie ksiąg to zjawisko odpisywania jest także bez wątplenia zjawiskiem uduchowienia. Instytucje i wydarzenia jak najbardziej zewnętrzne odsyłają w dokumentach, w których pojawia się to przepisywanie, do rzeczywistości wewnętrznych, takich jak nawróce-

⁶ *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Paris 1976, s. 150.

⁷ Wystarczy choćby porównać wyrażenia: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz?” z Ps 8, 5 z Hi 7, 17: „A kim jest człowiek, abyś go cenil i zwracał ku niemu swe serce?” Wyrażenie, które w Psalmie przywołuje na myśl wielkość, jaką Bóg daje człowiekowi, wyraża u Hioba radykalną nijakość śmiertelnego stworzenia. Niemniej jeden autor cytuje drugiego, i to prawdopodobnie jak najbardziej świadomie, aby przekazać orędzie, którego treść będzie musiał odkryć sam czytelnik.

nie, i do rzeczywistości ostatecznych, jakich Bóg dokona. I dlatego można na przykład bez obawy powiedzieć, iż *Księga Kapłańska* została zredagowana w epoce, gdy Świątynia była już zburzona: złożona aparatura składania ofiar ma na uwadze kult wewnętrzny, ofiarę warg.

Starotestamentowe przepisywanie przygotowuje i uzasadnia to wielkie odpisywanie, jakiego dokonają Apostołowie i „mężowie apostołscy” (KO 8) im towarzyszący, które to odpisywanie nazywamy Nowym Testamentem. *Dzieje Apostolskie* przekazują nam kilka fragmentów nauczania apostołskiego: mowa Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy jest tu wzorcowa. Funkcjonuje ono zawsze jako głoszenie wypełnienia Pism w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym. Apostolskie odpisywanie krystalizuje się w pismach tego, co nazywamy Nowym Testamentem. Dokonuje się ono na różne sposoby. Najprostszy na pozór polega na zniekształconym nieco cytowaniu. Święty Paweł posługuje się nim na początku *Listu do Rzymian*: cytuje wyraźnie Barucha, ale przepisuje dowolnie zdanie prorockie. Wprowadzona zaś przez niego zmiana ma cel ściśle określony, jak najbardziej sensowny: to, co Prorok mówi o sprawiedliwym, że będzie żył pośród doświadczeń historycznych (w kontekście inwazji chaldejskiej) jeśli tylko pokłada ufność w Bogu, staje się wyrazem nowej relacji spowodowanej zmartwychwstaniem Jezusa: usprawiedliwiony przez wiarę, sprawiedliwy dzięki swej wierze – „jak jest napisane” – „z wiary żyć będzie” (Rz 1, 17).

Dokonywane przez Apostołów odpisywanie nie jest więc jakimś nieokreślonym przepisywaniem. Wprost przeciwnie, sygnalizuje ono po prostu, że cała zawartość obietnicy starotestamentowej koncentruje się w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym, a nawet w Jego Ciele odtąd uświęcającym. Każda litera dawnych pism winna służyć wyrażaniu archetypowego doświadczenia Apostołów, którzy towarzyszą Jezusowi, zdradzają Go, otrzymują Jego wybaczenie, zostają napelnieni Duchem Świętym. I odwrotnie: księgi Nowego Testamentu nie wyczerpują niezwykłego bogactwa ksiąg Starego Testamentu. Odniesienie nie dotyczy więc najpierw tekstu do tekstu, zbioru do zbioru, lecz rzeczywistości do rzeczywistości, otrzymanego i przeżywanego przymierza do otrzymanego i przeżywanego przymierza, nie zapominając przy tym, że to nowe przymierze, dalekie od negowania starego, przyjmuje je całkowicie i przekazuje wszystkie jego bogactwa wszystkim wierzącym, w imię wiary, a nie przynależności etnicznej lub kulturalnej. I dlatego dokonywana przez Apostołów w ich przepowiadaniu praca odpisywania odgrywa rolę normatywną w odniesieniu do całego życia Kościoła, którego jest źródłem.

Dokonane przez Apostołów dokładne zespolenie litery starotestamentowej z rzeczywistością Jezusa żyjącego wśród nas, umarłego, zmartwychwstałego i uwielbionego, zostało zebrane w niektórych księgach włączonych do kanonu Pisma; nie przestaje ono budzić życia Kościoła w tych aktach, w których przekazuje on ludziom dary Zmartwychwstałego. Dlatego każda liturgia zawiera w sobie czytanie jakiegoś fragmentu Biblii oraz homilię, która obwieszcza jego wypełnienie. Dlatego także istnieje w Kościele Chrystusa dogmat narzucający się wszystkim. Dogmat bowiem zapewnia, że Kościół trwa w relacji wypełnienia, zgodnie z którą Apostołowie rozumieli doświadczenie, które przypieczętowali własnym męczeństwem. Można by było ukazać, jak dalece istota dogmatu polega na braniu na serio pojęć biblijnych w ich prawdziwie symbolicznym znaczeniu: Syn, Ojciec, to jest...

To, że znaczna część tkanki tekstu biblijnego została utworzona z odpisów, nie powinno niepokoić naszej troski historycznej. Oczywiście, dostrzeganie tego faktu pozwala nam równocześnie dostrzegać ten przedział czasowy, jaki oddziela niektóre wydarzenia od ich opisu, który został nam przekazany. Otóż skłonni jesteśmy często myśleć, że im bliższy jest czasowo dany opis wydarzeniu, które go spowodowało, tym bardziej jego treść jest wierna temuż wydarzeniu. Odrobina refleksji, której pewne elementy zostały tutaj podane, wystarczy do przewyciężenia złudzenia, jakie się kryje za tym przeświadczeniem.

Wydarzenie zbawcze ma to do siebie, że jego prawda odkrywa się w miarę, jak się nią żyje. Jest to również wydarzenie, co do którego jedynie słowa obietnicy pozwalają powiedzieć, czym ono jest, a nie bezpośredni zapis tego, co się z niego odczuło i zrozumiało w momencie jego realizacji. Bóg nam objawia znaczenie tego, czym pozwala nam żyć, przynajmniej w pewnych momentach, albowiem tylko On sam może obwieścić to, co uczyni. Przyjmując z wiarą te słowa, za pomocą których wyraża On swoją obietnicę, możemy się nauczyć przyjmować zarazem całą ich skuteczność. Biblia nie podaje nam bowiem tylko zapowiedzi obietnicy, ale zawiera także w swej natchnionej literze sposób przyjęcia i wyznania, że Bóg dokonał tego, co wypadło dokonać.

Nowsze studium egzegetyczne zmieniło nasze rozumienie tekstu i jego natchnienia pod innym jeszcze względem. Współczesna hermeneutyka ogólna dysponuje narzędziami bardzo wnikliwej analizy, ukazującej funkcjonowanie tekstów. Można w ten sposób ukazać *strategię danego autora*. To zaś, czego można dokonać w odniesieniu

do całego tekstu, odnosi się także do litery biblijnej. W niej można odkryć zamiar, rodzaj skutku, jaki autor pragnie wywołać u czytelnika. Wynika stąd, że jedność analizy nie dotyczy już tylko słowa lub zdania, ale także obszernych sekcji, które krytyka jest w stanie zespolić ze sobą w sposób przekonujący, w miarę jak autor się posuwa w realizacji swego projektu.

Robert Alter⁸ demontuje szczególne funkcjonowanie opowiadania biblijnego, które upodobnia się do wielu innych, różniąc się zarazem od nich. Odniesienie greckiego wzorca epistolarnego do *Listów św. Pawła*, jak to sugeruje J.-N. Aletti⁹, wyjaśnia w wielkim stopniu rozumowanie, w jakie Apostoł włącza swych rozmówców. Niektóre fragmenty zostają zrelatywizowane z racji swej roli kontr-argumentów lub argumentacji *per absurdum*. Staje się w ten sposób jasne, że nie wszystkie zdania danego tekstu są nacechowane identycznym współczynnikiem prawdy. Ukazanie intencji autora ziemskiego, który opowiada historię w taki oto sposób lub przeprowadza argumentację według takiego oto planu, ma oczywiście znaczenie historyczne. Zamiar badanego pisma lepiej się dostrzega, a rzeczywiści rozmówcy jawią się w znanym lub domniemanym kontekście.

O wiele większe zainteresowanie budzą jednak teksty biblijne, odczytywane i przyjmowane obecnie jako słowo Boże. Dostrzeżenie strategii pozwala wyjaśnić sens naszego odczytywania tego tekstu, albowiem zastosowana w nim strategia odnosi się także do nas. O ile to ostatnie twierdzenie ma być prawdziwe, trzeba koniecznie, aby istniała homologia między grupą historycznych czytelników danej księgi a grupą, jaką mogą utworzyć dzisiejszy czytelnicy wierzący. Jedni i drudzy są włączeni w Ciało Chrystusa. To Jezus nas przyciąga i unosi, zespalać nas nawzajem ze sobą, pomimo tego wszystkiego, co nas dzieli czasowo, kulturowo, religijnie.

Istotna idea „ciała biblijnego” jawi się tutaj jako niezwykle konieczna: Jezus nie jest tylko jednostką wśród innych, ale jest Człowiekiem, który dźwiga przeznaczenie wszystkich innych. Historyczni odbiorcy tekstu i jego aktualni czytelnicy, o ile tylko przyjmują dany tekst w wierze w to, co on opowiada, tworzą, niezależnie od oddzielającego ich dystansu, jedną całość organiczną, nie sami z siebie, ale z racji daru Bożego, jaki czytana księga zapowiada, obwieszcza, wymaga. Obowiąz-

⁸ *L'Art du récit biblique*. Bruxelles 1999.

⁹ *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*. Paris 1991.

kiem teologii jest ukazywać jakoś Chrystusa, która czyni Go nosicielem wszystkich innych ludzi¹⁰

Badania współczesne dochodzą do trzeciego wyniku, który może zakłócić mniej przygotowane umysły, chociaż jest w rzeczywistości bodźcem do tego, czego teologia fundamentalna oczekuje od religii biblijnej. Coraz jaśniej się jawi, że świat biblijny, poczynając od Starego Testamentu, nawet w obszarach, które mogłyby być nietknięte, jest przeniknięty *kulturami ościennymi*, i że litera biblijna asymiluje w różnych miejscach zewnętrzne fakty kulturowe. Wiele prac naukowych zmusza nas do rewizji datowania niektórych ksiąg, aby zbliżyć ich redakcję do czasów Chrystusa; nawet dzieła o posmaku archaicznym ulegały faktycznie wpływom kultury hellenistycznej, ta zaś z kolei ulegała naporowi różnych innych kultur. Znaczna część Starego Testamentu jawi się ponadto jako zajęcie stanowiska wobec idei cesarstwa powszechnego i jako elementy dramatycznej refleksji nad miejscem ludu wybranego wśród narodów. Taki rodzaj pytania nie jest zastrzeżony samym tylko księgom deuterokanonicznym.

Po pierwszym okresie krytyki, która dotyczyła w wielkiej mierze zakorzenienia Biblii w podłożu antycznych kultur Bliskiego Wschodu, oraz po następnym, który uwypuklił raczej jej cechy hebrajskie, obecny okres zobowiązuje do wyrzeczenia się marzenia dehellenizacji chrześcijaństwa. Odniesienie do kultury greckiej znajduje się obecnie na porządku dziennym, nawet w przypadku tekstu, w którym nie dostrzegano dotąd czegoś takiego. W zjawisku tym nie powinniśmy widzieć samego tylko faktu potwierdzającego stosunkowo późny etap spisania wielu ksiąg biblijnych; odpowiada on bowiem także treści przesłania. Oryginalność kultury hellenistycznej polega właśnie na tym, że chciała być ona kulturą powszechną, zespalałą wszystkie inne. I tu pojawia się własna misja Izraela, który został włączony w tę problematykę, która wzbudziła w Izraelu historycznym intensywną pracę refleksyjną. Fakt Chrystusa zmartwychwstałego, uświęcającego darem swego Ducha, pozwala zrozumieć powszechność, ale w sposób zdecydowanie odmienny, albowiem staje się czymś jasnym, że Jezus przyszedł i poniósł śmierć za wszystkich ludzi.

¹⁰ Należałoby przebadać w tej perspektywie transpozycję tytułu „Syn Człowieczy”, jaki Jezus sobie przypisuje, na akcentowany tak mocno przez św. Pawła tytuł: „Nowy Adam”. Nie chodzi tu jedynie o jakąś ewolucję filologiczną, ale jest to wymowne także dla relacji Jezusa ze wszystkimi ludźmi i z wszystkimi wierzącymi. Rozwinie się ona mocno w ramach tematu: Chrystus – Głowa, którego sensy wymagają doprecyzowania.

Ten jedyny fenomen Jezusa dosięga wszystkich ludzi. Aby było to prawdziwe wówczas, gdy nie wszyscy widzą to jednakowo, nieodzowna staje się dokładna, ścisła antropologia, która musi być antropologią teologiczną, czyli objawioną, tzn. obecną już gdzieś w głębi tekstu biblijnego. Stwierdzenie, że człowiek został stworzony na obraz Boży, nie oznacza tylko, iż został on wyposażony w rozum i wolę, co wiedzą dobrze ci wszyscy, którzy się nad tym zastanawiają.

Trzy cechy tekstu biblijnego, wyżej ukazane, zespalają się tu ze sobą, aby zachęcić do wprowadzenia w prace nad historią redakcji procesu uduchowienia. Obietnice, które mogły być rozumiane w sposób materialny, na płaszczyźnie ziemskiej historii, zostają w ciągu wieków coraz lepiej zrozumiane w swym właściwym znaczeniu: nadziei na zwycięstwo nad śmiercią i grzechem przez komunię z Bogiem. To zjawisko uduchowienia wyraża się w czwartym rysie: w *personalizacji*. Niewątpliwie, zawsze uderzało czytelników Biblii pojawianie się pewnych figur niemalże uosobionych, przebywających stale w bliskości Boga: najbardziej znane są Mądrość lub Słowo; można też się pytać o rangę Oblubienicy z *Pieśni nad pieśniami*. Krytyka dostrzegła ponadto, że litera biblijna zespala niekiedy znaczenia na tej czy innej osobie: długo badano tożsamość Sługi cierpiącego, nie mniej chyba niż Abrahama, Adama czy Dawida.

Utworzono pojęcie „osobowości korporacyjnej”, aby wyrazić ten proces. Niezależnie jednak od tego, jak dalece okazało się ono pomocne i korzystne, trzeba stwierdzić, iż wielkim jego brakiem jest określanie rzeczywistości nieosobowej: ktoś staje się osobowością korporacyjną na skutek pełnionej funkcji, a nie z racji swego określenia duchowego. Skoncentrowanie uwagi na opowiadaniu biblijnym, na narracji, jaką jest Biblia, skłania do uznania gry osób. Król, kapłan, prorok – w trakcie odczytywania litery natchnionej – nie stają się tylko wyspecjalizowanymi rolami, w których należałoby szukać ich „właściciela”; wyrażają godność każdego jako członka Ludu Bożego. Przedmiotem opowiadania jest bowiem nie tylko historia ludu, w której niektóre osobowości zajmowały bardziej określone miejsce od całego tłumu innych, ale historia rzeczywista, duchowa historia każdego, połączona z wezwaniem adresowanym do wszystkich, aby żyli wolnością, wiarą i nadzieją, przeżywaną przez tych, którzy stają się wówczas ojcami wszystkich innych¹¹ Z litery biblijnej wydobywa się historia

¹¹ Historię Abrahama trudno byłoby ustalić na podstawie samego tylko tekstu. Znamienne jest jednak to, że św. Paweł wydobywa z niej to, co jest bardziej osobiste, to, czego

osób, w której każdy zajmuje miejsce, jakie Bóg mu daje, dostarczając mu środków niezbędnych do jego wypełnienia nie przez funkcje, lecz przez dobrowolne wybory, w których on się zespala lub uchyla od tego, co jest według Boga. W ten sposób wybory każdego angażują wszystkich innych i wszyscy unoszą każdego człowieka w swych decyzjach i ich następstwach.

Dla tego, kto widzi tę perspektywę, dogmat maryjny nie ma posmaku jakiegoś zewnętrznego rozkwitu, będącego wynikiem nie wiadomo jakiej struktury archaicznego bytu religijnego; uwypukla on po prostu wewnętrzny ruch litery biblijnej, którą wypełnia Słowo Wcielone, które przyszło, aby nas zbawić. Personalizacja każdego w komunii miłości trynitarnej, otwartej dla wszystkich w Ciele Chrystusa, jest przyszłością ludzkości.

Zakończenie

Relacja egzegezy i historii przeżywa obecnie pasjonującą odnowę. Pojawiają się nieoczekiwane zakwestionowania, podważające niektóre z najbardziej pewnych, jak się wydawało, osiągnięć dotychczasowej krytyki. Otwierają się zarazem nowe możliwości zarówno przed egzegezą, jak i teologią, która uznaje w studium Pisma Świętego jakby swoją duszę.

Egzegeza może przybierać obecnie bardzo różne formy. Może być na przykład albo bardziej archeologiczna, albo też bardziej literacka. Złożoność, jaką odkrywa w literze biblijnej, wywołuje niepokojące niekiedy pytania. Przywołuje przede wszystkim egzegezę, którą można by prawdopodobnie ocenić jako „duchową”: nie stara się bowiem ona uniknąć trudności, odnosząc tekst do doświadczenia, które jest mu obce, ale uwzględnia konkretne doświadczenie związane z daną literą, które jej nadaje w jej kroju i bliźnach maksimum znaczenia.

Egzegeza taka nie jest mniej naukowa od poprzednich, albowiem znajduje swą normę w tekście biblijnym wraz z jego różnorodnością i jednością, które są na równi brane pod uwagę. Uznaje ona także za owoc lektury tej litery lud wierzący, lud Izraela, a także ten lud, którym

się nie mierzy ścieżkami czy rysami historycznymi, co może znać sam tylko Bóg i co nadaje pełną barwę życiu: wiara, jak choćby wiara w potęgę Boga daje życie w śmierci. Podobnie też Apostoł nie podejmuje nigdy specyficznych cech mitycznego Adama zadomowionego przecież już dobrze w literaturze żydowskiej w jego czasach; uwypukla jedynie bardzo proste miejsce Adama wśród ludzi jako rodzica i znaczenie, jakie to miejsce nadaje jego duchowym wyborom.

jest Kościół Chrystusa. Nie zaniedbuje ponadto *a priori* celem wyjaśnienia litery i jej sensu tego, co różne tradycje wierzącego odczytywania w niej odkrywają, stara się natomiast zweryfikować poprzez literę przeróżne wypowiedzi opracowane na jej podstawie, zwracając przy tym baczną uwagę na ich wewnętrzną spójność.

Teologia chrześcijańska winna zaakceptować sytuacje dialogu z egzegezą w jej różnych ujęciach. Powinna się nawet z nimi zespać. To, co osiągnęła teologia fundamentalna na podstawie soborowej konstytucji *Dei verbum*, pozwala tak postępować bez zastrzeżeń. Prowadzenie dialogu nie oznacza: trzeba zawsze się zgadzać. Dialog jest także walką, zmaganiem się i konfrontacją¹². Teologia jest bardzo zainteresowana otrzymaniem wyzwania ze strony krytyki, jako bodźców dla własnej refleksji. Uznanie w literze biblijnej tekstu natchnionego zakłada coraz to lepszą kontemplację zdumiewającej relacji Boga Przymierza z tymi, których wzywa On do Siebie.

W godzinie, gdy różne religie świata wzajemnie się uznają, a pola ich oddziaływania nakładają się wzajemnie na siebie, teologia katolicka powinna lepiej niż kiedykolwiek określać słowo Boże jako *skarb*, który Bóg jej daje, i wyciągać zeń wszystkie rozumne konsekwencje. Daleka od tego, by chronić literę, w której to słowo zostaje nam dane, poprzez przeróżne bariery, powinna wzbudzać akt wiary, że ta właśnie litera potrafi się sama obronić, nie dlatego, że stała się już nietykalna, lecz z tej racji, że rodzaj relacji między Bogiem a człowiekiem, o jakim ona świadczy, przekracza faktycznie i zdecydowanie to wszystko, co człowiek potrafi sobie wyobrazić.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

¹² Por. H. de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme*, Paris 1947.