

REFLEKSJA NAD SPOSOBEM UPRAWIANIA TEOLOGII BIBLIJNEJ

Cała ich mądrość zawiodła
(Ps 107, 27)

Wydaje się, że wiek katolickich nauk biblijnych nie sprostał jeszcze oczekiwaniom Ludu Bożego, który z większym zainteresowaniem pochyla się nad świętą Księgą Pism. Bardziej niż kiedykolwiek nieprzekraczalna przepaść dzieli badanie naukowe od bieżącej lektury Pisma świętego. Współczesne zainteresowanie „teologią biblijną” jest widowym i paradoksalnym znakiem tej przepaści. Na czym właściwie polega katolicka postawa wobec Pisma świętego? W pytaniu tym nie chodzi o osądzanie imponującej pracy badaczy minionego stulecia, bo jej wartość jest nieoceniona! O co więc chodzi? O zbadanie, to znaczy przeanalizowanie czy też rozważenie dokonanego aktu, którego ostateczna forma zdaje się nie odpowiadać temu, czym powinien on być. Katolicka egzegeza zawdzięcza w znacznej części swój rozwój postępowi szeroko rozumianych nauk, od archeologii po literaturę. Lecz czy znajduje przez to całą swą prawdziwą wielkość? Tego nie myślimy...

Katolicka egzegeza to akt, którego cel jest nie tylko naukowy. Poszukując swej drogi, zdaje się tkwić w niewoli dwóch ograniczeń, z których pierwszym jest zamknięcie się we wnętrzu sensu: jej praca lingwistyczna nad syntaksą, nad definicją tekstu, ma wtedy niezaprzeczalną wartość naukową. Drugim ograniczeniem jest przekraczanie bariery sensu. Trzeba bowiem przyjąć, że „wszystko to, co dotyczy sposobu interpretowania Pisma świętego, podlega ostatecznie sądowi Kościoła” (KO 12). Przejście do interpretacji, którą powinien cechować dowolny wybór uznanej (metody) pracy, zda się podlegać restrykcji bardziej jeszcze wymagającej niż sam tekst. Naukowe możliwości egzegezy doznają wówczas bolesnego ograniczenia. Tymczasem wzięcie pod uwagę tegoż właśnie „sądu Kościoła” uwydatnia teologalny warunek wolności w prowadzeniu egzegezy i ukazuje transcendentny wymiar jej praktykowania. Egzegeta niezależny od wszelkiego magisterium, a uzależniony jedynie od rygoru naukowego, doświadczy braku tej transcendencji. Jeśli egzegeta katolicki nie szanuje transcen-

dencji, jeśli nie uświadamia sobie, że przeżywa w niej dramat swej zaangażowanej w historię wolności, nie pozna katolicyzmu.

Rola Magisterium w przeprowadzaniu egzegezy jest bowiem zasadnicza. Sobór Watykański II przypomina to z mocą. „Zadanie zaś autentycznej interpretacji słowa Bożego, spianego czy przekazanego przez Tradycję, powierzone zostało samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa” (KO 10). Wysłunięcie na pierwszy plan autorytetu jest w ramach naszych badań konieczne. Stale bowiem istnieje pokusa wyzwolenia się od tego związku. Ekspert w dziedzinie egzegezy ma władzę wiązania sensu. Ma władzę pójścia dalej, uniknięcia dominacji autorytetu, ukazania sensu zgodnie z własnym rozumieniem. Jego zdolności czynią go w tej dziedzinie najbardziej upoważnionym wykładowcą, *a fortiori* bardziej niż Magisterium, które może wydać się pozbawione odpowiednich kompetencji. Stawkę naszej analizy stanowi więc ostatecznie ukazanie sensu i jego *sine qua non* eklezjalnego uwarunkowania.

Egzegezie nie udaje się uniknąć antropologicznej struktury aktu wolności, który jest przejściem od jakiegoś „przedtem” do jakiegoś „potem”. Ale jakiego „potem”? Nauczanie Maurice’a Blondela może wspomóc tu naszą refleksję i dostarczyć narzędzi odnowionego zrozumienia. Jak każda ludzka działalność, egzegeza jest spotkaniem z „konieczną niemożliwością”. Albo prowadzi do uznania własnego sensu, jako zamierzonego celu, i wówczas rzeka się „koniecznej niemożliwości” — doświadcza wtedy tego, co Blondel nazywa śmiercią działania; z jej własnej winy wieczysty zakres jej działania zastępuje wymiar całkiem doczesny — albo rzeka się uznania w osiągniętym celu oczekiwanego sensu i wchodzi na drogę dobrowolnego wyrzeczenia. Zgadza się na to, by włożony wysiłek był tylko wstępem do jeszcze większego cierpienia. „Działanie na rzecz tego, co jest niczym w oczach zmysłów czy nawet ducha, jest tym pozornym szaleństwem, które wymaga rozumu, gdy zmierza tam, dokąd powinno zmierzać”¹. Włączenie transcendentnego odnośnika w proces egzegezy jest konkretnym warunkiem takiego pozornego szaleństwa. Głos Magisterium symbolicznie potwierdza rzeczywistość, której egzegeza jest pełna. Poszukiwanie sensu, odruchowo skłaniające się ku celom skończonym, znajduje w tej nie dającej się pomniejszyć Inności konieczny warunek prawdziwego rozwoju.

¹ M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1950, s. 377.

Każde ludzkie dzieło wywołuje nieskończoność komentarzy. Ludzkie dzieło Pisma świętego niesie w sobie nieskończoność sensu. Lecz egzegeza nie jest komentarzem do dzieła czysto ludzkiego. Wypowiada się na temat tekstu, którego status jest odmienny z powodu jego natchnienia. Mniemanie, że pod koniec pracy można poprzestać na analizie „literalnej”, oznacza, iż więź między literą a duchem uznano za zewnętrzną, że teologia i egzegeza są rozdzielone. Natomiast opinia, że egzegeta powinien dokonać przejścia w stronę teologii biblijnej oznacza praktykowanie immanentyzmu litery i ducha. W jednym i w drugim przypadku nie ma miejsca dla Magisterium, a dogmat² zostaje zredukowany do systemu, który wypada w najlepszym razie uzasadnić. Magisterium wówczas nie interpretuje, dogmat zaś nie wyjaśnia sensu Pisma świętego. Jesteśmy poza regułą wiary. Pomińcie autorytetu, który zdaje się narzucać jakby z zewnątrz, zmienia cel egzegezy. Egzegeza sprowadza się wtedy do tego, co wypada nazwać (posługując się terminologią biblijną) idolatrią własnego sensu, sensu każdego egzegety zdanego na rzetelność swych badań. Własny sens egzegety, wytwór uzasadnionego i jakże koniecznego badania, pozostaje wtedy ludzką konstrukcją. Przedstawiony pod koniec egzegezy, nie współbrzmi już z natchnionym charakterem Pisma świętego.

To właśnie tej regule chcemy poświęcić teraz naszą uwagę. Wyraził ją św. Ignacy Loyola w tekście, który nazwał „Regułą trwania w Kościele”.

„Ażeby we wszystkim utrafić w sedno, trzeba być zawsze gotowym wierzyć, że to, co ja widzę jako białe, jest czarne, jeśli tak to określi Kościół hierarchiczny. Wierzymy bowiem, że między Chrystusem, Panem naszym, Oblubieńcem, a Kościołem, jego Oblubienicą, jest ten sam Duch, który nami rządzi i kieruje dla zbawienia dusz naszych. Bo tenże sam Duch i Pan nasz, który dał dziesięcioro przykazań, ten sam kieruje i rządzi świętą Matką naszą Kościołem”³.

Osądowi każdego pozostawiamy, czy reguła ta jest wynalazkiem nadmiernie katolickim, owocem zbyt uległego umysłu, czy też szaleństwem oderwanego od życia świętego. Poszukujemy tego, co jest fundamentem tej reguły. Ten fundament zaś jest historyczny. Nie można wypierać się tego, co faktycznie zaistniało.

² Używamy tu słowa „dogmat” w takim sensie, w jakim użył go Blondel w *Histoire et Dogme, les lacunes de l'exégèse moderne*, Paris 1956.

³ Św. Ignacy z Loyoli, *Cwiczenia duchowne*, nr 365, Reguła 13 (tłum. M. Bednarz), Kraków 1991, s. 164.

Jest on też racjonalny. Czyż będę wątpił w doniosłość faktu, jeśli mój rozum ukazuje mi jego wewnętrzną spójność? W końcu i przede wszystkim, skoro mówimy o Piśmie świętym, reguła ta wpisana jest w świętą Księgę Pism. Przekraczanie jej jest równoznaczne z lekceważeniem komentowanej Księgi.

„My właśnie znamy zamysł Chrystusowy” (1 Kor 2, 16)

P. Beauchamp uwydatnia wewnętrzną strukturę żydowskiego kanonu Biblii⁴. Prawo, Prorocy i Pisma tworzą spójną i znaczącą całość, czego nie omieszkał przypomnieć ewangelista Łukasz. W ramach tego tryptyku odkrywamy oznaki wypełnienia. Lecz oznaki te są tylko zapowiedzią wypełnienia się Pism. Historia kilku pokoleń, od syna Adama do proroka Zachariasza, powoli przygotowuje jego końcowe rozwiązanie. Jako zapis jest pomnikiem wiernego oczekiwania. Historia miniona trwa w pamięci tych, którzy jej strzegą jako swej własności. Jest obietnicą boskiej odpowiedzi.

Kiedy Jezus Chrystus urodził się, czytał Pisma w synagodze w Kafarnaum, działał jak człowiek, który ma władzę, umarł i zmartwychwstał trzeciego dnia *secundum scripturas*, wypełnił starożytną obietnicę daną Ojcom. Wypełnienie takie jest przejściem od historii do jej sensu. Oznacza to najpierw, że miały miejsce pewne historyczne wydarzenia i że Stary Testament, jako *instrumentum*, jest jedynie skróconym ich zapisem. Z drugiej zaś strony oznacza to, że Wydarzenie Chrystusa, rozumiane w lubańskim tego słowa znaczeniu, stanowi sens Pism i że Nowy Testament, jako *instrumentum*, jest tylko przypomnieniem tego, czego Chrystus dokonał w historii. Pismo święte nie miałoby sensu, gdyby się wcześniej nie uznało, że zakładana przez nie historia rzeczywiście miała miejsce. Księga jest tylko pomnikiem faktów. Fakty te są jedynie zwróconym ku Bogu oczekiwaniem i Bożymi odpowiedziami; wyrazem intymnych aspiracji ludu, które *a posteriori* okazały się obfitym wypełnieniem aspiracji całej ludzkości.

Rozpatrzmy dokładniej formę historii. Powiedziano, że odnalazła swój kres w Jezusie Chrystusie. Historia otrzymuje swe ostatnie słowo w szczególnej Osobie. W tym ostatnim Słowie dokonuje się objawienie wszystkiego, co zostało wcześniej powiedziane. Na tajemnicę historii, od krwi Abła po krew Zachariasza, pada światło przez krew Jezusa Chrystusa i dar Jego Ducha. Wyda-

⁴ P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Paris 1976.

rzenia profetyczne, nakazy prawa, mądrość ludów, tyleż niedokończonych rzeczywistości otrzymuje konkretne spełnienie w śmierci jednego Człowieka. Nie chodzi tu już o oczekiwanie ludu, lecz o dar Boży. To, czego człowiek nie mógł sobie wyobrazić, to, czego serce ludzkie nie mogło sobie wymyślić, a czego jednak pragnęło w największej głębi swego oczekiwania, uobecnia się w Jezusie Chrystusie. Historia ma jedną i ostateczną formę: jest obietnicą dotrzymaną w swym spełnieniu, tajemnicą, której sens został ujawniony. Wydarzenia historyczne mają sens, a sens ten jest również wydarzeniem, Wydarzeniem jedynym, wielkim Wydarzeniem Chrystusa. „Egzegeza Chrystusa, w tym, co jest dla niej istotne i decydujące, nie dokonuje się na pierwszym miejscu w słowie, lecz w akcie. Ona jest aktem”⁵.

Może się to wydać banalne, okazuje się jednak, że wewnętrzna wymowa faktów historycznych i Wydarzenia Chrystusa stanowi regułę wiary. H. de Lubac, zgodnie z terminologią Pawłową, szeroko podjętą przez Ojców Kościoła, nazywa wydarzenia historyczne „historią” albo „literą”, Wydarzenie Chrystusa zaś „Duchem”. M. Blondel zastosuje termin „duch” do wydarzeń historycznych, a termin „litera” do Wydarzenia Chrystusa. To pozorne odwrócenie jest szczególnie ważne dla zrozumienia wymowy litery i ducha lub podjęcia hermeneutycznej terminologii wydarzenia i sensu. Pozwala uniknąć pokusy przeciwstawiania sobie dwóch porządków, jak gdyby Wydarzenie Chrystusa było punktem nieodwracalnego przejścia pomiędzy jakimś literalnym „przed” i jakimś duchowym „po”. W rzeczywistości bowiem sens nie jest umysłową dedukcją czy konstrukcją, owocem zbiorowej wyobraźni czy inspiracji, która pretendowałaby do wymiaru boskiego. Sens jest faktem wykrywalnym w przebiegu czasu. Sens historii nie tworzy się na historii, lecz jest dany w historii i ma rysy Człowieka o którym niektórzy mówią, że zmartwychwstał. Dla poszukujących sensu historii odpowiedź jawi się w samym sercu historii i rości sobie prawo do tego, by być odpowiedzią jedyną, odpowiedzią zwięzłą: ukazaną w kolorach wody, krwi i Ducha. Ta odpowiedź jest krwawym wydarzeniem, które stało się rytem, rytem, który stał się zbawczym wydarzeniem. I odwrotnie, wydarzenia historyczne są przejawem pewnej rzeczywistości, wyrażają sens tego jedynego Wydarzenia. Można by powiedzieć, że pomiędzy wydarzeniami historycznymi a jedynym Wydarzeniem

⁵ H. de Lubac, *Exégèse Médiévale*, I, s. 323.

Chrystusa zachodzi jednocześnie wzajemna immanencja i absolutna transcendencja⁶.

Filozofia Maurice'a Blondela, zawarta w jego dziele *Action*, użycza kontemplacyjnego światła, z którego nie omieszkał skorzystać H. de Lubac w swym sposobie odczytywania egzegezy Ojców. Naświetlając antropologiczną strukturę działania i fakt jego wypełnienia się w tym, co nazywa praktyką literalną, Blondel dostarcza narzędzia pozwalającego zrozumieć wypełnienie się historii w Chryście. To, co Blondel opisał na filozoficznej płaszczyźnie działania, dotyczy też szczególnego Działania, które tworzy historię ludzkości i którego wypełnieniem jest egzegeza Chrystusa. Od wydarzeń historycznych (jak i dążeń ku czemuś, co jest od nich większe) do obrzędowej celebracji Wydarzenia (jako rzeczywistości w pełni Boskiej i ludzkiej) przejście nie jest ani absurdalne, ani samo przez się zrozumiałe. Jest racjonalnie konieczne i historycznie niepojęte. Narzuca się temu, kto do końca przemyślał proces jego działania, daje się konkretnie przyjąć jako darmo dany dar Innego.

„We wszystkich naszych dobrowolnych aktach jest obecna jakaś nieskończoność, a nieskończoności tej nie możemy sami z siebie ogarnąć refleksją ani odtworzyć ludzkim wysiłkiem. By jej dosięgnąć i ją odtworzyć tak, jak tego chcemy, trzeba więc, by ta tajemna zasada wszelkiego działania oddała się nam pod postacią, pod którą możemy wejść z nią w komunie, otrzymywać ją i posiadać w naszej małości”⁷.

To, co jest prawdziwe w odniesieniu do z działania, jest też prawdziwe w odniesieniu do wielkiego Działania, które nazywamy Historią. Ta zaś niesie w sobie bezmiar niedostępny dla człowieka. Gdy nie chce wyrzec się siebie, człowiek sam musi dosięgnąć tego bezmiaru. Wewnętrzna dynamika działania oznacza więc, że historia powinna dojść do swego kresu, w którym ukaże się upragniona nieskończoność. Wskazuje ona, że forma historii i jej wypełnienia nie może być jakakolwiek, że racjonalne jest wymaganie, by niosła w sobie wyraz intymnej aspiracji (którą nazywamy też pragnieniem lub obietnicą) i praktykę literalną (którą nazywamy też rzeczywistością lub wypełnieniem). Objawienie chrześcijańskie, w tym, co proponuje wierzącemu jako regułę wiary, praktykę eucharystyczną, wypełnienie historii w Jezusie Chry-

⁶ M. Blondel, dz. cyt., s. 389-423 (*L'achèvement de l'action, le terme de la destinée humaine*).

⁷ Tamże, s. 418.

stusie, w pełni odpowiada wymaganiom rozumu. Proponuje w tych sprawach konkretną rzeczywistość.

„Musimy dojść do tego, aby nasza wola kształtowała się zgodnie z Jego wolą, a nie odwrotnie. A jeśli uznamy, że przez tę dobrowolną zamianę czyni On w nas wszystko, chociaż przez nas i z nami, wtedy pozwoli nam osiągnąć wszystko. Dobrowolnie uczestniczymy w Jego koniecznej wolności; akceptując to, by był w nas tym, czym jest Sam w Sobie, zyskujemy to, że stajemy się w sobie samych tym, czym On jest Sam w Sobie, *Ens a se*. Osiągamy niezależność tylko przez wyrzeczenie, lecz musimy ją osiągnąć!”⁸

Konieczne przejście przez praktykę literalną, jako wypełnienie się Działania, jako wypełnienie historii w Jezusie Chrystusie, pozwala powrócić do świętej Księgi Pism. Ta księga jest *Instrumentum* poświadczającym w swej specyficznej formie *Testamentum* Boga, Jego wielki Akt, jego jedyne Słowo. Jest ona Pismem natchnionym i to wyróżnia się w tekście.

„Bóg raz powiedział, dwa razy to słyszałem” (Ps 62, 12)

Pismo święte jest zarazem jedno i podwójne. Opowiada historię od jej początku po jej kres, lecz wyraża też coś więcej niż historię. Nowy Testament odróżnia się od Starego tym, że wypełnia obietnicę: „Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli” (Łk 4, 21). Stary i Nowy Testament w swej literze nie są jedynie dziełem literackim. Nie można ich interpretować wyłącznie jako dzieła literackiego. Przez fakt złączenia jednego z drugim posiadają one własny status interpretacyjny. Stary Testament nie jest samotnie oddany rozumności ludu, a tym bardziej jakiegoś człowieka. Jest oddany *wraz ze swą interpretacją*. Jest przekazany ze swym sensem. Nowy Testament jest wyrazem rozumienia Świętych Pism. Jest napisany jako taki i w konkretnym celu nie dlatego, że było konieczne spisanie wspomnień o Chrystusie, lecz po to, by wspomnienia historyczne uzyskały w formie spisanej pamiętkę swego spełnienia, to znaczy swój sens. Nowy Testament nie jest księgą samą w sobie. Traci sens, gdy przyjmuje się go bez Starego Testamentu, który go wyjaśnia. Rozwiązanie zagadki bez poznania zagadki jest absurdem. Czemu służy słuchanie opowieści o lwie i miodzie (Sdz 14, 14-18), jeśli nie zna się zagadki o tym, co mocne, i o tym, co słodkie? Czemu służy otrzymanie ducha, jeśli nie ma oświecającej go litery?

⁸ Tamże, s. 423.

Nowy Testament jest interpretacją Starego Testamentu w jego rzeczywistości zarazem historycznej, jak i tekstualnej. Interpretacja też jest historyczna i tekstualna. Interpretacja nie jest więc koncepcją myślową. Jest literą, której duch powinien się podporządkować, jeśli nie chce utracić sensu. Jest wielką mistrzynią rozumienia. Wychowuje ducha, by w formie skończonej otrzymywał obecność nieskończonego. Daje mądrość temu, kto zaufa jej wąskiej drodze. To, że Nowy Testament w swej literze ma stanowić sens wielkiej epopei opisaney w Starym Testamencie, budzi w umyśle pewien sprzeciw. Jak również gorszy to, że tak prosty tekst niesie doskonale i pełne znaczenie Starego Testamentu.

Dialektyki litery i ducha, właściwie zastosowanej do Pisma świętego, nie można dobrze zrozumieć bez stałego odniesienia do rzeczywistości historii oraz bez odwołania się do filozofii działania. Stary i Nowy Testament niosą w swej wewnętrznej wymowie znak tego, co dokonuje się w historii, a więc regułę swego rozumienia. Interpretacja Pisma świętego nie jest bezkarnie wydana umysłom poszukującym własnego spełnienia. Albo zamykają się one na jego regułę i tracąc sens, same się zatracają, albo zawierają mu i stają się zdolne do otrzymania Ducha.

„Podobnie jak w akcie, przez który stworzył On Nowy Testament, Jezus otworzył rozumienie Starego Testamentu, tak też każdy człowiek w akcie, przez który za przykładem Kościoła nawraca się do Jezusa Chrystusa, staje się nowym stworzeniem i przyswaja sobie to nowe rozumienie. Wtedy odkrywa prawdę Słowa”⁹.

Pismo święte w swej podwójnej formie posiada klucz do swego rozumienia. Myślenie, że sens Starego Testamentu jest inny niż Nowego, lub szukanie w Starym Testamencie sensu, który nie jest już dany w Nowym, sprowadza się do traktowania księgi Pisma świętego jak byle jakiego dokumentu. Tym sposobem zapomina się o tym, że jest ono natchnione. Na tym polega prawdziwa ofiara egzegety: wszystko robić tak, jak gdyby można było odnaleźć sens własnym wysiłkiem, a ostatecznie uznać, że sens jest już dany w jego literze. Ta zmuszająca do wyrzeczeń praca „przygotowawcza” nie jest kwestią opinii czy końcem alternatywy. Jest wiernością wobec Wydarzenia Chrystusa, jego odwiecznej nowości, która się nie starzeje. Jest przejściem przez śmierć, umartwienie umysłu, który odrywając się od własnego sensu, usposabia się do przyjęcia sensu nadanego przez Ducha.

⁹ H. de Lubac, *Exégèse Médiévale*, II, s. 547.

Właściwa interpretacja Starego i Nowego Testamentu wymaga podporządkowania się głosowi Magisterium Kościoła. Dysponuje ono kluczem rozumienia Pism i gwarantuje jedność obu Testamentów. Dlatego ma ono tak nadrzędne znaczenie. Jeśli podporządkowanie się jest ryzykiem, ryzykiem wiary, ryzyko to odpowiada wewnętrznym wymaganiom rozumu i prowadzi do zbawczego wypełnienia wielu wysiłków; ryzyka tego wymaga służba Ludowi Bożemu. Fundament katolickiej egzegezy, „reguła trwania w Kościele”, należy do historii. Spisana w formie Księgi, prowadzi ona umysł do upragnionego celu.

„Wszystko uczynimy i będziemy posłuszni” (Wj 24, 7)

Pisma ojca de Lubaca, proponujące metodę, są mało znane w świecie egzegezy. Szczególne znaczenie związku między dwoma Testamentami sprowadza się często do rangi interesującej teorii, bez większego praktycznego zastosowania w konkretnej pracy nad tekstami. Właśnie do tego praktycznego zastosowania chcielibyśmy tu dojść. Niczemu nie służy uznanie podstawowej zasady katolickiej egzegezy, jeśli nie ma ona konkretnej formy. Wcześniejsze podkreślenie ważności Magisterium Kościoła prowadzi teraz do części praktycznej. W istocie chodzi nam o to, by konkretnie zrozumieć, co oznacza dla egzegety posiadanie hermeneutycznego odnośnika poza nim samym. Chodzi o wskazanie drogi, która prowadzi do integracji tego odnośnika. Bez jego przyswojenia egzegeta będzie doznawał rozdarcia między odmową przyjmowania od kogoś innego sensu tekstu, który zgłębia z całą wymaganą rzetelnością, a formalnym podporządkowaniem się, które nie może prowadzić ku temu, czym powinna być teologia biblijna.

Zarówno dla zawodowego egzegety, jak i dla katechumena, źródłem i szczytem interpretacji Pisma świętego jest liturgia. Liturgia, której ośrodkiem jest Eucharystia, stanowi szczególne miejsce uprawiania egzegezy katolickiej. W niej to rozumie się historię jako pamięć ludu i jej sens udostępniony przez Ducha w formie Ewangelii Życia. Katolicka egzegeza nie jest więc wyłącznie aktem ludzkim. Jest to akt eklezjalny, którego dokończenie stanowi dar Ducha. Jest to akt, którego celem jest wiara w wielkie Wydarzenie Chrystusa, jakby wypełnienie w natłoku wydarzeń historycznych. Jedność historii i jej celu, bądź też Pisma świętego i jego sensu, ma miejsce szczególnie w każdej Eucharystii. A nawet jest ona *eucharystią*.

„W praktyce literalnej akt ludzki jest więc tożsamy z aktem boskim; i pod osłoną litery wkrada się pełnia nowego ducha”¹⁰.

Spotykamy się w ten sposób z treścią Tradycji rozumianej nie jako zbiór pobożnych myśli, lecz jako konkretne życie danej praktyki. W tej praktyce całemu Kościołowi i każdemu wiernemu dane jest usłyszeć słowo Boże i nim żyć. Przejście od historii do jej sensu dokonuje się pod różnymi postaciami: jako przejście do czytania Ewangelii, stanowiącej znak obecności Chrystusa; jako przejście do głoszenia *Credo*, stanowiącego wyraz dogmatu; czy też jako przejście do *łamania chleba*, będącego aktem Tego, który otwiera na rozumienie Pism.

Rozumienie Pisma świętego nie jest właściwe, jeśli nie uczestniczy w świadomości, którą Kościół ma od Chrystusa i z samych Pism przez jedyne Ducha. Pierwszeństwo praktyki nad zrozumieniem („uczynimy to i będziemy posłuszni”) szanuje to uczestnictwo. O katolickiej egzegezie można mówić tylko wówczas, gdy praktyka ta jest w niej aktem jednoczącym. Jeśli dla niektórych stanowi to pretekst, by nie wprowadzać egzegezy na teren naukowy, oznacza to, że źle zrozumieli treść tego aktu. Praktyka liturgiczna, przez to, że zawiera w sobie pamięć sensu, jest jakby matką egzegezy. Nakazuje podwójne zaangażowanie, które różni się w zależności od jego stosunku do umysłu i do woli.

Liturgia jest praktyką literalną. Kto mówi o praktyce literalnej, mówi o wierności literze. I nie chodzi o literalizm, lecz o uznanie, że litera jest miejscem, w którym udziela się Duch. „Litera — jak ukazuje to Blondel — jest duchem w działaniu”¹¹. Pojmowanie w ten sposób litery nie tylko usprawiedliwia, lecz i zakłada — jako imperatyw dla umysłu — że Pismo święte należy badać w jego literze, to znaczy w jego formie literackiej najbliższej pierwowzorowi. Oznacza to, z jednej strony, że praca krytyki tekstualnej nie tylko nie jest obca katolickiej egzegezie, lecz jest jej wewnętrznym wymogiem. Z drugiej zaś strony oznacza to, że badanie tekstów w ich różnorodnych formach historycznych wynika właśnie z tego imperatywu. Manuskrypty hebrajskie, aramejskie, greckie, syryjskie czy łacińskie, aż do ostatnich przekładów przedłożonych do oceny Magisterium, stanowią pole koniecznych badań. Zgłębianie „języka biblijnego”, które zakłada nie tylko nauczenie się języka, hebrajskiego lub greckiego, lecz ponadto wszystkiego, co rozumie się przez pojęcie krytyki historycznej i literackiej, nie może być uznane za element tylko i wy-

¹⁰ M. Blondel, *L'Action*, dz. cyt., s. 417.

¹¹ Tamże, s. 404.

łącznie nauk świeckich. Za punkt wyjścia w teologii biblijnej powinno się słusznie uznać podporządkowanie umysłu literze Pisma. Studium Pisma świętego jest przez to jakby „duszą teologii”. Teologia biblijna, która rozwijałaby się bez takiego podporządkowania, już w punkcie wyjścia nie spełniałaby swych warunków. Budowałaby jedynie wykład na temat Pisma świętego i pragnęłaby tylko obiektywizować własną wizję świata.

Ta uwaga pozwala nam przejść bezpośrednio do drugiego imperatywu, który odnosi się do umysłu. Sens Pisma świętego jest dany w historii jako Wydarzenie Chrystusa. Ujmowanie w ten sposób sensu, to znaczy w jego całościowej realności, zakłada, że badanie dogmatu, wyraz znajomości Chrystusa, jaką Kościół otrzymuje od Ducha Świętego, nie jest obce egzegezie, lecz stanowi jakby jej ciało. Dogmat, pod różnorodnymi postaciami swego odwiecznego rozwoju, roztacza przed umysłem Ewangelię Życia. Jest on językiem Ducha. Nie dołącza się do języka Pisma świętego jak obce ciało. Jest językiem jego sensu. Wejście w teologię oznacza wejście w sens Pism. Teksty soborowe wyrażają na swój sposób cel, który egzegeta ma nadzieję osiągnąć. Analogia duszy i ciała ukazuje właśnie radykalną transcendencję i wzajemną immanencję, o której już była mowa. Poddanie umysłu sensowi Pisma należy uznać za punkt docelowy teologii biblijnej. Ewangelia Chrystusa nie jest końcem procesu refleksji. Jest on dany jako całościowy sens historii. Czyż tak właśnie nie dzieje się z dogmatem, rozwinięciem Ewangelii, kresem poszukiwania sensu? Teologia biblijna, usiłująca podawać inną wykładnię niż dogmat, mija się z rzeczywistością, której zobowiązana jest poszukiwać.

Czy istnieje droga pośrednia pomiędzy badaniem literalnym Pisma a badaniem dogmatu? Wydaje się, że nie. Podobnie jak nie ma trzeciej drogi między Pierwszym a Drugim Testamentem. Rozumienie nie ma ani możliwości, ani prawa udzielać sobie tego, co już nim jest. Jego własny akt zobowiązuje je do przyswojenia sobie jednego i drugiego języka, języka Pisma i języka jego sensu. W tym podwójnym podporządkowaniu odnajduje warunek swego błogosławieństwa.

Zakończmy te rozważania taką uwagą Blondela: „Wierne działanie jest tęczą Przymierza, w której zawarte są zwierzenia Boga, Tabernakulum, w którym wciąż trwa Jego Obecność i Jego pouczenia”¹². Na wymóg podporządkowania zrozumienia podwójnemu nakazowi Pisma i wiary nakłada się wymóg poddania woli podwójnemu nakazowi przykazań i błogosławieństw. Życie moral-

¹² *Histoire et Dogme*, dz. cyt., s. 212.

ne nie jest dalekie od rozumienia Pism. Jest miejscem, gdzie w każdym człowieku dokonuje się przedziwnie przejście w stronę sensu. Życie chrześcijańskie, w tym, w czym jest ono przejściem od potępienia do odkupienia (potępienia, które niesie obietnicę odkupienia, odkupienia, które dźwiga ciężar potępienia), jest jednością historii i Ducha. Fakty z życia ochrzczonego i Wydarzenie Chrystusa jednoczą się w jednym życiu, które ma imię Ducha. Nie jest ono trzecim celem, dołożonym do podwójnego poddania się umysłu. Jest ujednoliconą formą tego podwójnego podporządkowania. Jest biblijnym *théo-praxis*, momentem, w którym dokonuje się wchłonięcie sensu i spełnienie działania. Harmonizuje ono z liturgią jak ciało ze swą duszą.

Praktyka liturgiczna otwiera na kontemplację i na posiadanie sensu Pisma świętego. Jest doświadczeniem bezinteresowności Boga przez dar, który czyni z siebie w Eucharystii Syna. Prowadzi do oddania czci rzeczywistości tej jedynej Historii, jak i każdej jednostkowej historii, przez pokorne doświadczenie nauk biblijnych, o którym można powiedzieć, że jest uczeniem się języka ludzi. Jedność praktyki liturgicznej i nauk biblijnych stawia ponadto wymóg innego języka, języka dogmatu, który w zrozumiałych terminach rozwija praktykę Eucharystii, oraz praktykę życia chrześcijańskiego, która z kolei w terminach historycznych rozwija język Pism.

„Prawda wcale nie istnieje w formie abstrakcyjnej i uniwersalnej myśli: jedynym komentarzem, który pozostawia ją nie-
tkniętą, jest praktyka, która w każdym umyśle odnawia tajemnicę swego poczęcia i w każdy wkłada ją całą, z bogactwem jej skrajnych aspektów”¹³.

Wspólna praca egzegety i teologa, której podstawę stanowi komunia eucharystyczna, a której celem jest praktyka miłości, otwiera drogę teologii biblijnej. Im bardziej nie dopuści się do ich izolacji, tym lepiej zachowa się ich autonomię.

Zbawienny kontakt umysłu ze Słowem dokonuje się w pokornej wierności Kościołowi, który nie przestaje karmić swoich dzieci, ofiarowując im codziennie „Tradycję Świętą i Pismo święte obu Testamentów” (KO 7). Słowo Boże zechciało w ten sposób zamieszkać pośród nas, byśmy mogli oddać Mu to, co zrozumieliśmy, i byśmy w zamian usłyszeli słowa: „Dziś zbawienie stało się udziałem tego domu, gdyż i on jest synem Abrahama” (Łk 19, 9).

tłum. Maria Żerańska

¹³ M. Blondel, *L'Action*, dz. cyt., s. 422.