

**Wiara i metoda w interpretacji Biblii.
Przekaz wiary czy przekaz wiedzy:
biblijna interpretacja na rozdrożu***

**Faith and Method in Reading the Bible.
Biblical Interpretation at a Crossroads**

*Poza tym nienawidzę wszystkiego, co mnie jedynie poucza nie zwiększając mojej
aktywności ani jej bezpośrednio nie ożywiając*

Goethe

Słowa kluczowe: hermeneutyka; wiara; metoda; Biblia; interpretacja; koło hermeneutyczne.

Keywords: hermeneutics; faith; method; Bible; interpretation; hermeneutical circle.

Streszczenie. W obliczu zmian zachodzących we współczesnej kulturze zarówno dzisiejsza nauka, jak i teologia akademicka muszą na nowo zdefiniować swoją rolę. Jest to wyzwanie stojące także przed interpretacją biblijną, będącą źródłem teologii i istotnym punktem odniesienia dla praktycznego życia we wspólnotach wierzących. Obok hermeneutyki metody powinna ona włączyć w naukową lekturę Biblii także hermeneutykę wiary jako pierwszy i ostatni etap interpretacji, obejmującej rozumienie, wyjaśnienie i przyswojenie.

Abstract. It is necessary for the academy, for the academic theology to meet the challenge of the modern culture and to define anew their respective role. The biblical interpretation faces this challenge as well. The part of a problem in question is its obsessive

* Artykuł jest rozszerzoną i poprawioną wersją referatu wygłoszonego 18 września 2013 r. podczas 51. Sympozjum Biblistów Polskich w Toruniu. W jego aktualnej postaci zostały uwzględnione krytyczne uwagi, jakie pojawiły się w owocnej i ożywionej dyskusji po referacie, za które wszystkim zabierającym głos dziękuję. Pozwoliły mi one doprecyzować niektóre zawarte w nim tezy, inne zbyt ostro postawione złagodzić. Oczywiście za wszystkie poglądy wyrażone tutaj całkowitą odpowiedzialność ponosi autor. F. Nietzsche przywołał je w swojej krytyce wiedzy historycznej, oddalającej nas od życia, zamieszczonej w eseju *O pożytkach i szkodliwości historii*, s. 97.

preoccupation with method. However as Hans-Georg Gadamer observed, “the hermeneutic phenomenon is basically not a problem of method at all”. Biblical interpretation as hermeneutical discipline should not be concerned with amassing ‘theoretical’ knowledge, rather it involves a sort of practical knowledge and truth that shapes our praxis. So it needs to include into the reading of Scripture the hermeneutics of faith which aims at appropriation of a living Word of God.

Słowa Goethego dobrze oddają kontrast między wiedzą, która tylko poucza do czynu, gdyż taka jest jej natura, a duchem wiary, który ożywia i uzdalnia do działania. Nie dziwią zatem coraz donośniej rozlegające się głosy, że dzisiejsza nauka, a więc i teologia akademicka muszą na nowo zdefiniować swoją rolę w obliczu zmian zachodzących we współczesnej kulturze. W pierwszym rzędzie zaczyna się kwestionować tradycyjną funkcję uniwersytetu, wskazując, że nie może on być jedynie miejscem, w którym przekazuje się wyłącznie *wiedzę*¹. W sylabusach, które nauczyciele akademicy od pewnego czasu zobowiązani są opracowywać, obok określonego zakresu wiedzy należy także wskazać konkretne *umiejętności i kompetencje społeczne*, nabywane w trakcie studiów. Wielu uważa te wymagania za wymyślony przerosł biurokracji i traktuje je z przymrużeniem oka, sądząc, że wystarczy je umieścić w programie studiów, a wykłady dalej prowadzić według utartych schematów. Istnieje jednak obawa, że nie próbując niczego zmieniać, uniwersytety, w tym także teologia stracą po prostu studentów, którzy przestaną dostrzegać jakikolwiek praktyczny wymiar przekazywanych im na wykładach informacji. Dlatego tytułem wprowadzenia chciałbym najpierw zanalizować to, co robimy, wykładając na wydziałach teologicznych lub w seminariach duchownych, a następnie omówić oddzielnie hermeneutykę metody i hermeneutykę wiary, by przejść do opracowania wzajemnej relacji obu hermeneutyk w procesie interpretacji, kończąc sformułowaniem kilku postulatów.

Wprowadzenie

Idea współczesnego uniwersytetu została zarysowana w XIX w. przez Wilhelma von Humboldta i Friedricha Schleiermachera w odpowiedzi na wyzwania, jakie pojawiły się w epoce Oświecenia. Zakładając Uniwersytet Berliński w 1809 r., Humboldt starał się odpowiedzieć na pytanie, jak współczesna nauka, uwolniona od nadzoru religii i Kościoła może być zinstytucjonalizowana na spo-

¹ Por. C. Kościelniak, J. Makowski, *Uniwersytet na rozdrożu*, s. 9.

sób świecki bez narażania się na niebezpieczeństwo utraty swej autonomii. Zabezpieczając instytucjonalną niezależność uniwersytetu, wyznaczył mu dwa podstawowe cele: kształcenie, czyli *przekaz wiedzy*, oraz *prowadzenie badań*. Nadały one podstawową orientację także wydziałom teologicznym, zapoczątkowując badania historyczne nad Biblią. Te dwa odrębne zadania, w pierwszym okresie powiązane ze sobą, później rozdzieliły się całkowicie, przy czym kształcenie zaczęło stopniowo odgrywać coraz mniejszą rolę, zwłaszcza w procesie awansu naukowego, gdzie osiągnięcia badawcze ceni się znacznie wyżej. W dzisiejszych propozycjach chodzi nie tylko o połączenie ich na nowo, lecz także o zdefiniowanie i realizację 'trzeciej misji', polegającej na tworzeniu żywotnych związków między uniwersytetem a otoczeniem. Musi on więc ponownie stać się miejscem, które ma odpowiadać wyzwaniom społecznym, kulturowym i ekonomicznym².

W nurt przemian zachodzących w obrazie współczesnego uniwersytetu próbuje się włączyć także bibliistyka. D. Clines z Uniwersytetu w Sheffield w swoim programowym referacie, inaugurującym jego prezydenturę w Society of Biblical Literature w 2009 r., wskazał na pilną potrzebę zrewidowania studiów biblijnych na wszystkich poziomach, od podstawowych magisterskich po zaawansowane prace doktorskie³. W punkcie wyjścia kwestionuje on przede wszystkim zaznaczony powyżej rozdział między nauczaniem a pracą badawczą. Tradycyjnie przyjęło się, że w centrum procesu edukacyjnego znajduje się wykładowca posiadający wiedzę danego przedmiotu, a student jest po prostu biernym słuchaczem, pustym naczyniem, absorbującym informacje przekazywane mu przez wykładowcę⁴. Profesjonalna wiedza o Biblii jest dzisiaj ogromna, obfituje w dane literackie, historyczne i teologiczne niedające się ogarnąć przez pojedynczą osobę. Wiadomości, dotyczące pochodzenia, struktury, znaczeń poszczególnych fragmentów Biblii i całych ksiąg, przynajmniej w ogólnym zarysie, mają być w trakcie wykładów przyswojone przez słuchaczy, którzy dzięki temu mogą oczywiście dużo powiedzieć na temat Biblii na egzaminie. W niewielkim jednak stopniu potrafią tę wiedzę wykorzystać w swojej osobistej lekturze biblijnych tekstów, także wtedy gdy pracują już samodzielnie jako katecheci czy duszpasterze. Na żadnym etapie kształcenia studenci nie są włączani w proces badawczy.

² Ibidem.

³ Przemyślenia prof. D.J.A. Clinesa, dotyczące studiowania Biblii dzisiaj, mogą stać się źródłem owocnych inspiracji dla wielu biblistów. Warto więc podjąć lekturę jego całego artykułu: *Learning, Teaching, and Researching*.

⁴ Por. ibidem, s. 6–7.

Niektórzy egzegeci zaczynają więc pytać o sensowność tego niekończącego się gromadzenia danych naukowych na temat Biblii w porównaniu z niewielkim wkładem dzisiejszej egzegezy w życie wspólnot kościelnych, w umacnianie i rozbudzanie wiary w coraz bardziej sekularyzujących się społeczeństwach zachodniego świata. Formułuje się przy tym bardzo konkretne postulaty. Mówi się między innymi o tym, że naukowa biblistyka w ramach bardziej uważnego wsłuchiwania się w problemy Kościoła i jego zmieniających się potrzeb powinna starać się zapoznać swoich studentów z doświadczeniami wczesnego chrześcijaństwa w zakresie jego relacji ze współczesną mu kulturą, aby nauczyć ich, jak teologię biblijną uczynić aktualną dla dzisiejszych ludzi. Wskazuje się również na potrzebę starannego zbadania wyróżniającego charakteru biblijnej i chrześcijańskiej etyki, szczególnie w obliczu zamazywania w wielu kwestiach etycznej odpowiedzialności. I wreszcie należy na nowo opracować i przemyśleć biblijną teologię pod kątem jej zastosowania we współczesnej duchowości⁵.

Czy zatem dzisiejsza egzegeza, zwłaszcza akademicka, funkcjonująca w swym głównym nurcie w hermeneutyce przyznającej prymat metodzie, sankcjonująca w interpretacji podział na niezaangażowany i neutralny podmiot badacza i tekst biblijny jako przedmiot badania, znajdujący się całkowicie poza horyzontem jego potencjalnych odbiorców, definiująca naukową wykładnię tekstów wyłącznie w aspekcie przedmiotowej i obiektywnej wiedzy o Biblii, czy taka biblistyka może sprostać wyzwaniom zarysowanym powyżej?

We wspomnianym wystąpieniu D. Clines, referuje moment, w którym uświadomił sobie, że powinien przestać *wykładać przedmioty* biblijne, a zacząć *uczyć* studentów. Oczywiście, najtrudniejszą rzeczą okazało się usunięcie z pierwszego planu własnej wiedzy na temat tekstów biblijnych, i umieszczenie na nim potrzeb, zdolności, zainteresowań słuchaczy oraz ich osobistych stylów studiowania. Wymagało to swoistej rewolucji w prowadzeniu zajęć. Wykładając na przykład Księgę Psalmów, starał się zwykle przekazywać najnowsze i autorytatywne interpretacje, poczynawszy od komentarzy po aktualne artykuły z najbardziej prestiżowych czasopism biblijnych⁶. Wszelako uczenie się to nie przyswajanie sobie na krótki czas (egzamin) jakiejś porcji informacji na pamięć, lecz nabywanie wiadomości, trwale zmieniających czyjs światopogląd lub życiową postawę. Clines, posiłkując się wynikami badań psychologii rozwojowej Piageta, odkrył rzecz zdaje się dość banalną, że najlepiej zapamiętuje się to wszystko, czego ktoś uczy się dla samego siebie i w wyniku czego zmienia się jego stosunek do rzeczywistości⁷. Zamiast wiedzy przedmiotowej war-

⁵ D.J. Verseput, *Considering the Needs of the Church*, s. 173.

⁶ D.J.A. Clines, *Learning, Teaching, and Researching*, s. 8.

⁷ *Ibidem*.

to rozbudzić w studentach rozumienie samego tekstu i umiejętność dalszego, głębszego wnikania weń, czyli samodzielnej pracy nad nim. Clines pokusił się nawet o sporządzenie listy różnic między tymi dwoma rodzajami nauczania: posiadając wiedzę na dany temat, można nazwać, opisać, wymienić, stwierdzić, dać zarys, streścić; wszystkie te czynności zależą od zdolności zapamiętania przekazanych informacji; kiedy natomiast ktoś rozumie tekst lub temat, może wyjaśnić, podać argumenty za i przeciw, znaleźć wewnętrzne powiązania, dyskutować pojawiające się w nim problemy, wskazać cel, znaczenie, ważność, wyciągać wnioski odnoszące się do innych kwestii oraz krytycznie je ocenić⁸. Owe dwa kontrastujące sposoby nauczania znajdują swoją analogię w dwóch typach wykładowców. Wykładowca tradycyjny: podaje wiadomości autorytatywnie jako stwierdzenia ostateczne, zamykające wszelką dyskusję, trzyma się podręcznika, nie wychodzi poza ramy programowe, przekazuje wiedzę zaczerpniętą z innych opracowań, prowadzi wykład jako monolog, skupia się na treści (czytając na przykład notatki), stara się przekazać zaplanowaną ilość informacji; student w odbiorze takiego wykładu jest bierny, podobny do gąbki, która bez zadawania pytań wchłania podawaną mu ilość wiedzy, potrafi ją zatrzymać i wiernie odtworzyć na egzaminie. Drugi typ wykładowcy to przewodnik w poszukiwaniach: zadaje problemowe pytania, pomaga wysnuć własne wnioski, uzdalnia do samodzielnego uczenia się, wykład ma formę dialogu, skupia się na procesie poznawania tematu przez słuchaczy, dostosowuje treść wykładu do ujawnionych w trakcie jego trwania ich możliwości poznawczych; student jest aktywny i zaangażowany, podobny do stolarza, budującego nową konstrukcję wiedzy z uprzedniej i aktualnie pozyskiwanej⁹. Jak sam wyznaje, próbując wcielić w życie ten nowy rodzaj wykładu, postanowił w swoich zajęciach na temat Psalmów 'trzymać Gunkela i jego przyjaciół', a więc całą szkołę historyczno-krytyczną, jak najdalej od sali wykładowej. Przedstawiając projekt samodzielnego rozczytania Ps 2, poprosił swoich słuchaczy, aby wyobrazili go sobie jako zestaw filmowych scen, wyróżnionych na podstawie lokalizacji, osób obecnych, mówców i atmosfery. Następnie zadał im dwa pytania: najpierw o co chodzi w świecie samego tekstu, a potem w odniesieniu do świata rzeczywistego. W tej drugiej kwestii mieli zastanowić się nad tym, co autor chciał osiągnąć za pomocą tak skomponowanego utworu, jakie były intencje tych, którzy starali się go przechować, co dzieje się z czytelnikami/słuchaczami, kiedy go dzisiaj czytają?¹⁰ Ostatnia sprawa, mianowicie aktualizująca lektura jest szczególnie istotna, gdyż znajdujemy się w sytuacji, w której Biblia w odbiorze wielu czytelników

⁸ Por. ibidem, s. 8–10.

⁹ Por. ibidem.

¹⁰ Por. ibidem, s. 21–22.

pozostaje tekstem należącym do odległej starożytności, opisującym świat miniony, mający niewiele do powiedzenia współczesnej kulturze, zdominowanej przez naukę jako jedyny sposób poznawania i odnoszenia się do rzeczywistości. W pytaniach tych tekst biblijny przestaje być jedynie przedmiotem analizowanym przez neutralnego i niezaangażowanego egzegetę. Wyłania się raczej jako rzeczywistość podmiotowa, wchodząca w dialog ze swoimi czytelnikami, dynamicznie na nich oddziałując.

Diagnozy Clinesa, choć bezpośrednio dotyczą jedynie tego, co dzieje się w salach wykładowych, wszelako odzwierciedlają problematykę o wiele głębszą, bo odnoszącą się do hermeneutycznego statusu metody i wiary w procesie interpretacji Biblii. Owszem, zajmuje się on sytuacją zastaną już na uniwersytecie, czyli wzajemnymi relacjami między wykładowcą a uczestniczącymi w zajęciach studentami, którzy z różnych motywów zgłosili się na studia teologiczne. Dzisiaj ich obecność na wydziałach teologii wcale nie jest już tak oczywista. Możemy bowiem wyobrazić sobie sytuację, kiedy w niedalekiej przyszłości po prostu będzie ich coraz mniej. Od pewnego czasu obserwujemy powolny zanik zainteresowania teologią, a wydziały teologiczne, żeby przetrwać, zmuszone są zaoferować kierunki, w których teologia jest tylko dodatkiem, listkiem figowym, przykrywającym na przykład pracę socjalną, doradztwo rodzinne, czy turystykę krajów biblijnych. Trzeba zatem postawić bardziej zasadnicze pytania. Po co studenci mieliby przychodzić na wydziały teologiczne i słuchać wykładów z biblistyki? Czy chodzi w nich wyłącznie o zawodowe przygotowanie do pracy jako duszpasterzy lub katechetów? Jeśli takowych ofert pracy zabraknie, to po co studiować Biblię? A wreszcie, jaką funkcję Biblia – jeden z podstawowych tekstów założycielskich zachodniej cywilizacji, ma do spełnienia we współczesnych społeczeństwach? I czy dzisiejsza biblistyka jest przygotowana na to, by na nowo uczynić Biblię, używając sformułowania z I Kongresu Dzieła Biblijnego¹¹, ‘kodem kulturowym’ dla współczesnych ludzi?¹²

Wydaje się, że odpowiedzi na powyższe problemy w dużym stopniu zależą od dalszych losów interpretacji biblijnej, która musi zrewidować swój status hermeneutyczny w odniesieniu do metody, stawiając sobie fundamentalne pytanie: czy może ona pozostać jedynym narzędziem stosowanym w akademickiej egzegezie? Albo, odwołując się do problemu sformułowanego przez H.-G. Gadamera: czy jedynym sposobem dojścia do prawdy, w szczególności prawdy Pisma jest metoda? Czy prawdy tekstu biblijnego możemy poszukiwać także na innej drodze? Stąd potrzeba naświetlenia hermeneutycznych założeń,

¹¹ Warszawa, Toruń 28–30 X 2011.

¹² Zob. *Biblia. Kodem kulturowym Europy*, red. S. Szymik, Lublin 2013. Pozycja zawiera wygłoszone na kongresie referaty.

ukrytych w procedurach składających się na metody wykorzystywane w naukowej lekturze Biblii.

1. Hermeneutyka metody

Według obowiązującego dziś paradygmatu wszelką naukową interpretację Biblii należy rozpoczynać od zastosowania procedur egzegezy historyczno-krytycznej. Metoda ta jak każda inna ma własne założenia hermeneutyczne, których źródeł trzeba szukać w dziewiętnastowiecznej koncepcji historyzmu. Zarys naukowej historiografii i nowej koncepcji historii powstał w wyniku głębokich zmian w świadomości społecznej i kulturowej dokonujących się Europie w latach między rokiem 1750 a 1850. Najtrafniej opisuje je Reinhard Koselleck w eseju *Rozkład toposu 'historia magistra vitae'*¹³. Wprowadza on tutaj podział w świadomości historycznej na historię przednowoczesną, trwającą od starożytności aż do roku 1750 oraz historię nowoczesną, która zaczęła dominować od roku 1850¹⁴. Wyłaniający się z tego rozziwu historyzm wyraża przekonanie, że od początku do końca ludzka natura i wszystkie ludzkie przedsięwzięcia mają historyczny charakter. Odtąd historia zaczyna powoli zastępować rozum i religię jako klucz do zrozumienia ludzkości, co w konsekwencji oznacza, jak twierdzi Ernst Troeltsch, 'dogłębną historyzację całego naszego myślenia o człowieku, jego kulturze i wartościach'¹⁵. Naukowa historia wyłania się wręcz jako jedyny sposób dostępu do ludzkości tak rozumianej. Ta nowa nauka stoi w tej samej relacji do swoich poprzedników jak nowa fizyka do alchemii lub nowa medycyna do ludowych sposobów leczenia. Ma własne metody zapewnienia sobie obiektywności i zabezpieczenia swoich wyników jako wiedzy, a nie zwykłej opinii¹⁶. Jörn Rüsen widzi w tak zdefiniowanej koncepcji historii próbę całkowitej separacji nauki od świata życia¹⁷. Efektem podtrzymywania tezy o historyzacji jest przekonanie, że każda epoka historyczna stanowi zamkniętą w sobie całość i może być rozumiana jedynie w swoich własnych terminach. Stąd przeszłość jest jakościowo różna od terażniejszości¹⁸. W odniesieniu do egzegezy oznacza to, że naukowo można interpretować Biblię wyłącznie jako

¹³ W: *Rozkład toposu*, R. Koselleck, s. 75–106.

¹⁴ *Ibidem*, s. 86nn.; por. W. Schäfer, *Knowledge and Nature*, s. 1n.

¹⁵ D. Carr, *History as Orientation*, s. 235n.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ J. Rüsen, *Geschichte im Kulturprozeß*, s. 46, cyt. za: D. Carr, *History as Orientation*, s. 236.

¹⁸ D. Carr, *History as Orientation*, s. 236.

starożytny tekst, zamknięty w swoim własnym czasie, bez możliwości przeniesienia go we współczesność, a jeśli tak się stanie, będzie to kazanie lub *lectio divina*, a nie wiedza naukowa.

Zasadniczo wszystkie procedury metody historyczno-krytycznej zostały opracowane na podstawie powyższych założeń. W ich duchu Leopold von Ranke, jeden z ojców współczesnej historiografii, sformułował swoje słynne stwierdzenie, że zadaniem historyka jest *pokazanie przeszłości taką, jaką ona była*, ustalając nim kanon obiektywności w badaniach historycznych. Tym stwierdzeniem zmienił on pozycję historii: przestała być tym, czym była od Herodota, mianowicie historią, czyli *opowiadaniem* o czynach minionych, a przekształciła się w *dzieje* (*Geschichte*), czyli w to, co się działo, wydarzyło¹⁹. Dzieje jako jednorazowe wydarzenie nie mogły zdaniem Kosellecka w podobny sposób jak dawniej historia, uznawana za przekaz egzemplaryczny, pełnić funkcji nauczycielki życia. Odmawiając prawa wykraczania poza zwykłe fakty, historyzm zdefiniował je jako moralnie neutralny, naukowy obszar swoich *quasi-empirycznych* badań. Ta nowa perspektywa sprawia, że badanie historii nie uczy nas niczego więcej niż samej historii. W badaniach historycznych chodzi więc wyłącznie o rekonstrukcję przeszłości na poziomie faktów, wierzeń i przekonań²⁰. Wielu egzegetów przypisuje także autorom biblijnym tę dziewiętnastowieczną koncepcję historii, sądząc mylnie, że i oni w swoich narracjach historycznych usiłowali *rekonstruować* przeszłość. Tymczasem przeszłość podlega nie tyle rekonstrukcji, ile *interpretacji*. Ta ostatnia zaś nie jest wcale fikcją, gdyż posiada wielorakie i różnorodne odniesienia do przeszłości. Wbrew tej hermeneutycznie uzasadnionej tezie, niektórzy ciągle jednak próbują dochodzić do tzw. nagich faktów, oczyszczając relacje biblijne z ideologicznych założeń ich autorów. Wyrażają tym samym przekonanie, że ocena przeszłości i idące za nią wyciąganie wniosków, co jest jednym z aspektów jej interpretacji, oznaczają wyjście poza kryteria naukowej obiektywności. Skutkiem tego jest tryumfalny pochód historycznej wiedzy i badań trwający aż do dzisiaj. Naukowa historia staje się zarówno całościowym poglądem na ludzką naturę, jak i obowiązującym we wszystkich dziedzinach paradygmatem²¹.

Zdaniem J. Rüsena, współczesne badania historyczne znajdują się ciągle pod przemożnym wpływem kierunku obranego w XIX w., kładącego nacisk na systematyczną racjonalność przez uwypuklenie antyretorycznych argumentów, konstytuujących naukowy charakter historii i formułujących jej status jako dyscypliny akademickiej o własnej metodologii wewnątrz przedmiotów humani-

¹⁹ R. Koselleck, *Rozkład toposu*, s. 86.

²⁰ Ibidem, s. 98nn.; por. W. Schäfer, *Knowledge and Nature*, s. 3.

²¹ D. Carr, *History as Orientation*, s. 234.

stycznych. W swoim antyretorycznym nastawieniu historyzm zakwestionował tradycyjne retoryczne podejście do historiografii, polegające m.in. na tym, że w przedstawieniach historycznych podmioty historycznych wydarzeń wyjaśniają swoje intencje przez wygłaszanie mów (tak nie tylko u Herodota, lecz także u Tukidydesa i historyków rzymskich). Pełnią one racjonalną funkcję w stopniu, w jakim wyjaśniają historycznie ważne działania przez objaśnianie wiodących intencji aktorów. Ranke nie protestował przeciwko temu sposobowi wyjaśniania, lecz przeciwko fikcjonalnemu charakterowi mów, których nie wolno było historykowi włączyć w sekwencję wydarzeń, pomimo ich wyjaśniającej funkcji²². Dla niego retoryka oznaczała użycie fikcji w przedstawieniach przeszłości, co uważał za niedopuszczalne, dlatego retoryce przeciwstawił prawdę. Zamiast dowodów w postaci źródeł stosowali językowe sztuczki, za pomocą których autorzy epoki przedkrytycznej usiłowali wpłynąć na umysły czytelników. Przeciwnie, naukowa historiografia stara się jak najrzetelniej zrelacjonować wyniki swoich empirycznych badań. Ranke w swoim antyretorycznym zwrocie w historiografii usiłował stworzyć własną koncepcję historii. Naga prawda bez żadnego upiększania, drobiazgowa analiza do najmniejszych szczegółów, odrzucenie wszelkiej fantazji nawet w banalnych sprawach, systematyczne odkrywanie danych uzyskiwanych z dokumentów. Naukowe badania gwarantowały według niego prawdę, ponieważ umożliwiały historykom opisanie tego, co faktycznie się zdarzyło, i utrzymanie granicy między dowodem empirycznym i prawdą z jednej strony a fikcją z drugiej. Ta dychotomia miała zapewnić historykom status ekspertów, których wiedza jest nieodzowna do przekazania naukowego przedstawienia przeszłości. Tym samym według Rüsena dokonał się zwrot w rozwoju historiografii: pisanie historii zostało oddzielone od literatury i związane z nauką (filologią, archeologią, krytyką źródeł). Wcześniej umiejętności historyków polegały na ich zdolności wpływania na odbiorców za pomocą retorycznych środków. Przeszłość stawała się żywa za pomocą mówienia językiem zdrowego rozsądku i uczenia praktycznych kompetencji w radzeniu sobie z typowymi problemami codziennego życia²³. Historiografia była zorientowana na praktyczne potrzeby swoich czytelników, i w tym sensie była *magistra vitae*. Ranke natomiast przeorientował historiografię w kierunku badań i empiryzmu. Odtąd starała się mówić prawdę niezależnie od świata swoich adresatów. Przestała uczyć praktycznych umiejętności, a stała się instrumentem dostarczania empirycznej wiedzy, sposobem pokazania tego, jak rzeczywiście było (choć mogło to nie mieć żadnego odniesienia

²² J. Rösen, *History: Narration, Interpretation*, s. 42nn.

²³ Ibidem.

do terażniejszości). Ostatecznie, pisanie historii otrzymało formę, wynikającą z kryteriów zgodnych z historią jako dyscypliną akademicką²⁴.

Biblia podzieliła los tej naukowej koncepcji historii. Egzegeza historyczno-krytyczna starała się wyeliminować aspekty retoryczne, w tym także jej specyficzną narracyjność jako składniki fikcjonalne, usiłując dojść poprzez naukowe procedury do tego, co się realnie zdarzyło. Docieranie do faktów, obejmujące również odtwarzanie historii literackiej tekstów, ze wszystkimi filologicznymi niuansami i z powołaniem się na odkrycia archeologiczne, stało się głównym zajęciem egzegezy historyczno-krytycznej. I tak Biblia przeobraziła się w dziedzinę kompetencji eksperckich. Oczywiście, każdy może ją czytać, ale tylko na swój własny, prywatny użytek, popadając w nieuniknione niebezpieczeństwo całkowicie subiektywnej interpretacji. Natomiast interpretacja właściwa, obiektywna może być owocem naukowych procedur, będących w dyspozycji uczonych biblistów.

Wskutek hermeneutycznych założeń historyzmu interpretacja biblijna została uwięziona w odległej przeszłości, zdana na rozumienie pierwszych domyślnych czytelników, które trzeba zrekonstruować. Na podstawie tego, jak oni rozumieli wytworzony dla nich tekst, można dopiero budować interpretację teologiczną, która także ma wymiar historyczny, tzn. odzwierciedla ich problemy, wierzenia i przekonania. Przejście do interpretacji aktualizującej jest zabronione jako nienaukowe, gdyż kłóci się z hermeneutycznym statusem tekstu biblijnego jako dokumentu należącego do przeszłości. Z tego względu przyjęty w biblistyce od czasów Oświecenia podział na analizę historyczno-krytyczną i interpretację teologiczną oraz przeświadczenie, że dopiero na bazie obiektywnych danych uzyskanych przez egzegezę można budować równie obiektywną wykładnię teologiczną, staje się dzisiaj co najmniej dyskusyjny. Czyż nie popełnia się tutaj błędu kategoryjnego? Jaki bowiem rodzaj wynikania zachodzi między jednostkową, partykularną sytuacją historyczną, zrekonstruowaną przez krytykę historyczną, a uniwersalnymi prawdami teologicznymi, obowiązującymi nie tylko w tej jednej sytuacji, lecz w odniesieniu do życia wszystkich późniejszych czytelników Biblii? Odrzucając egzemplaryczny charakter biblijnych narracji i usiłując dotrzeć do naukowo udowodnionych faktów, zamyka się drogę do normatywnej i uniwersalnej interpretacji teologicznej. Stąd, trafna ocena niektórych trzeźwo myślących egzegetów (m.in. J. Barr), że siłą rzeczy aktualizująca wykładnia teologiczna wyprowadzona z krytyki historycznej może mieć wyłącznie charakter alegoryczny, gdyż nie ma między nimi logicznego przejścia. Dlatego większość biblistów, pozostając na płaszczyźnie naukowych procedur, ogranicza się do rzetelnego wypełniania funkcji historyków religii.

²⁴ Ibidem, s. 43n.

Zgodnie zatem z programem L. von Ranke, opierając się na krytycznej analizie Biblii jako źródła historycznego, usiłowano zrekonstruować przeszłość Izraela i dzieje pierwotnego Kościoła. Zamiast historii, taką jaką nam przedstawia Biblia w swej narracyjnej strukturze, zaczęliśmy otrzymywać historię zrekonstruowaną przez historyków, w istocie ich historię (np. Welhausena). Odtąd naukowa interpretacja Biblii została zrównana z metodą historyczno-krytyczną, powodując radykalne rozejście z aktualizującą wykładnią teologiczną praktykowaną wcześniej we wspólnotach wierzących, uznawaną teraz za etap przed-krytyczny²⁵. Owszem, dzięki badaniom historyczno-krytycznym Biblia wyzwoliła się z filozoficzno-teologicznych systemów, które czyniły ją niemą, podporządkowaną rozwiniętej później doktrynie, i mogła wreszcie przemówić własnym głosem, tzn. głosem własnej epoki historycznej. Na skutek tego jednak nastąpiło zerwanie ciągłości nie tylko z tradycją dogmatyczną i duchowością, których Biblia już nie potwierdzała, ale też z dzisiejszymi czasami. W wyniku badań historycznych znalazła się w zbiorze dokumentów starożytności, zgodnie z renesansowym i oświeceniowym zainteresowaniem przeszłością, powracając do swoich czasów, do problemów swojej kultury i cywilizacji. I przy wszystkich wysiłkach, najnowszych przekładach i komentarzach nie kwapi się wcale, aby na nowo stać się księgą nam współczesną. Przez całe wieki dzięki aktualizującej lekturze wewnątrz żywej tradycji kościoła towarzyszyła kolejnym pokoleniom wierzących, karmiąc ich swoją mądrością i duchową mocą. Od kiedy stała się przedmiotem badań egzegezy historyczno-krytycznej zaczęła się coraz bardziej oddalać w przeszłość, aż stała się dzisiaj niczym więcej niż tekstem przynależnym do odmiennego i całkowicie obcego nam kulturowego kręgu starożytnego Bliskiego Wschodu.

To, co zostało powiedziane o metodzie historyczno-krytycznej w zasadzie odnosi się do wszystkich metod i podejść stosowanych w interpretacji Biblii, bo one także podlegają procesowi historyzacji. Użycie jakiegokolwiek metody skutkuje nadaniem tekstowi biblijnemu statusu *przedmiotu*, wytwarzając tym samym *krytyczny dystans* między egzegetą a tekstem poddanym analizie, dystans będący wewnętrznym i nieusuwalnym wymiarem metody. Jego efektem jest *wiedza przedmiotowa* o tekście o charakterze *technicznym*, wytworzona przez samego egzegetę. O takiej właśnie wiedzy pisze Papież Franciszek w najnowszej encyklice *Lumen fidei*: „We współczesnej kulturze często występuje tendencja do przyjmowania za jedyną prawdę tę związaną z techniką: prawdziwe jest to,

²⁵ Por. na ten temat rozważania M. Bockmuehl z dołączoną bogatą bibliografią: *Reason, Wisdom and*, s. 53–68. Zdobywa się on na odważne stwierdzenie: „that an interpretation of Scripture wholly outside the historic Christian ecclesial context is sure to misapprehend the nature and purpose of its very object of study” (ibidem, s. 53).

co człowiek potrafi zbudować i zmierzyć dzięki swej wiedzy; jest to prawdziwe bo funkcjonuje... Dzisiaj wydaje się to jedyną prawdą pewną, jedyną, którą można się podzielić z innymi, jedyną, o której można dyskutować i się w nią zaangażować” (nr 25).

Niezwykle trafnie objaśnia tę sytuację Jeremiasz, który w czasach Jozjasza zarzucał skrybom bycie ekspertami tekstu: „Jakże możecie mówić: *‘Nasza jest mądrość, nasza jest Tora Pana’*. Prawdziwie, kłamliwe pióro pisarzy obróciło ją (Torę) w kłamstwo” (Jr 8,8). William M. Schniedewind, komentując ten fragment sądzi, że mamy tu do czynienia z przeciwstawieniem Pisma jako tekstu, zawładniętego przez skrybów i pisma w formie aktualizującej mowy prorockiej²⁶. Wszelako dalsze konteksty pokazują jeszcze inny rodzaj konfrontacji. W 8,9 Jeremiasz pyta: „Jeśli odrzucili Słowo Pana, na cóż im mądrość?”. Uważa on wiedzę skrybów o księdze Tory jako nieprzydatną, szczególnie jeśli nie prowadzi ona do wewnętrznego przyswojenia jej wymagań w duchu nowego przymierza: „Moją Torę umieszczę w ich wnętrzu i wypiszę ją w ich sercach [...] I nikt już nie będzie pouczał swego rodaka ani swego brata *‘Poznajcie Pana’*, bo wszyscy będą Mnie znali, od najmniejszego do największego” (Jr 31,33–34). Lektura Biblii według proroka nie może być domeną wąskiego grona ekspertów (skrybów), lecz ma charakter egalitarny, obejmuje wszystkich, szukających w niej poznania Boga. Prorok zdaje się przeciwstawiać znajomość pisemnych przepisów Tory w formie przedmiotowej wiedzy, aktualnemu poznaniu Boga, będącego owocem jej podmiotowej lektury. Zacytujmy punkt 175 *Evangelii Gaudium* Papieża Franciszka: „Studium Pisma Świętego powinno być dostępne dla wszystkich wierzących. Istotne jest, aby objawione Słowo radykalnie ubogacało katechezę i wszystkie wysiłki podejmowane w celu przekazania wiary.”

Podsumowując ten skrótowy zarys hermeneutyki metody, trzeba zaznaczyć, że teologiczna wykładnia proponowana w naukowej egzegezie odzwierciedla w istocie problemy pierwszych adresatów tekstu, i stąd ma charakter wykładni historycznej, mówiącej o przekonaniach pierwotnej wspólnoty, czy to Izraela czy też pierwszych gmin chrześcijańskich. Istnieje milczące założenie, że tylko ta właśnie, historyczna interpretacja teologiczna jest dopuszczalna jako naukowa, gdyż realizowana w hermeneutyce metody spełnia kryteria obiektywności. Czy zatem możliwe jest włączenie hermeneutyki wiary, podejmującej problem *aktualności Słowa*, w interpretację biblijną i obrona jej naukowości?

²⁶ Por. W.M. Schniedewind, *How the Bible became a Book*, s. 115.

2. Hermeneutyka wiary

Należy przypomnieć, że hermeneutyka wiary zajmuje się nastawieniem egzegety lub czytelnika do tekstu biblijnego, które pozwala odczytywać w nim aktualne Słowo Boga, przez co interpretacja otrzymuje specyficznie określony przebieg i kierunek. Zgodnie z sugestią H.-G. Gadamera, wiara stanowi jedną ze składowych przedrozumienia²⁷, z którym można przystąpić do lektury Pisma. Biblia jednak dostępna jest publicznie i każdy może ją czytać, zarówno kompetentny filolog, ktoś mający doskonale rozeznanie w historii powstania tekstu, krytyk literacki, analizujący wszystkie aspekty jej tekstualności, jak i przeciętny czytelnik, wiedziony zwykłą ciekawością. Co do zawodowych egzegetów, wymogiem wystarczającym jest znajomość konkretnej metody i umiejętności jej zastosowania. Nikt nie pyta, czy są oni ludźmi wierzącymi, agnostykami, czy nawet wrogo nastawionymi do Pisma ateistami. W egzegezie akademickiej oczekuje się wyłącznie poprawnego korzystania ze wszystkich dostępnych procedur badawczych.

Problem wiary lub jej braku, ale też różnych ich form i stopni, pojawia się dopiero wraz ze świadomością hermeneutyczną, kiedy interpretator zaczyna zdawać sobie sprawę, że kierunek jego lektury zależy nie tylko od wybranej metody, ale także od czynników podmiotowych, związanych z jego osobistą historią, poglądami, pozycją, zajmowanym stanowiskiem, a zwłaszcza stosunkiem do Pisma i jego statusu hermeneutycznego. Przywołajmy raz jeszcze regułę edukacyjną Davida Clinesa, który postanowił przestać wykładać przedmioty biblijne, a zaczął uczyć studentów. Przeczytał on w niej jeden kluczowy moment, mianowicie pominął *siebie samego* jako adresata tekstu biblijnego. Każdy bowiem czytelnik, także biblista musi sobie odpowiedzieć na pytanie, czym jest dla niego Pismo i czego w nim poszukuje? Czy jest dlań dokumentem historycznym, przez który przeziiera nieznaną i odległą przeszłość? Czy jest dziełem napisanym w starożytnym języku hebrajskim lub greckim, którego pole semantyczne trzeba zrekonstruować? A może stanowi świadectwo wierzeń dawnego narodu, których treść daje się odczytać w zawartych w nim opowieściach? Czy wreszcie przedstawia aktualne Słowo Boga, przedkładające Jego mądrość i moc, zdolną przemienić ludzkie życie?

Wydaje się, że sama Biblia definiuje wzorcowego nauczyciela Tory, skrybę, a więc uczonego, w osobie Ezdrasza, kiedy tak o nim mówi: „Ezdrasz przysposobił *swoje serce* do studiowania Prawa PANA tak, aby je wypełnić, i uczyć w Izraelu praw i przepisów” (Ezd 7,10). Ezdrasz jest nauczycielem Tory dla-

²⁷ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 257.

tego, że czyta Torę przede wszystkim *dla siebie*, i po tym można poznać jego prawdziwą uczoność. Czyta po to, aby ją praktykować, i dopiero jako ten, który nie tylko posiada wiedzę o niej, ale jest wycwiczony w jej przestrzeganiu, stara się zapisanych w niej praw uczyć także innych. Stąd również adhortacja *Verbum Domini* w ten sposób objaśnia zasadę *applicatio* „tekst może właściwie zrozumieć ten tylko, kto sam przeżył to, o czym mówi tekst” (nr 30). Oczywiście zasada ta zakłada posuwanie się w lekturze Biblii po *kole hermeneutycznym*, sformułowanym najpierw w greckim przekładzie Iz 7,9 (LXX): „jeśli nie uwierzycie, nie zrozumiecie”, a podejmowanym wielokrotnie w okresie patrystycznym i w tradycji średniowiecznej w odniesieniu do Pisma, by wreszcie odnaleźć swoje miejsce we współczesnych hermeneutykach filozoficznych i teologicznych²⁸. Dokonuje się tutaj istotna zmiana hermeneutycznego statusu Biblii. Przystaje ona być przedmiotem analizy, nad którym egzegeta rozciąga swoją władzę za pomocą stosowanych przez siebie metod interpretacji. Pismo nabiera wymiaru podmiotowego, staje się Słowem Boga, któremu egzegeta jako jego adresat ma się z pokorą poddać i nań odpowiedzieć. W podobny sposób wypowiada się Papież w *Lumen fidei*, opisując wzajemną relację wiary i teologii: „[W] teologii nie podejmuje się tylko wysiłku rozumu, aby zbadać i poznać, jak w naukach doświadczalnych. Boga nie można sprowadzić do przedmiotu. On jest Podmiotem, który pozwala się poznać i objawia się w relacji osoby z osobą [...]. Wielcy doktorzy i teologowie średniowieczni stwierdzali, że teologia jako nauka o wierze jest udziałem w poznawaniu Boga, tak jak On zna siebie. Teologia nie jest więc tylko słowem o Bogu, ale przede wszystkim przyjęciem i dążeniem do głębszego zrozumienia tego słowa, które Bóg do nas kieruje, słowa, które Bóg wypowiada o sobie, ponieważ jest odwiecznym dialogiem komunii i dopuszcza człowieka do tego dialogu” (nr 36). Przywołane tutaj autorytety średniowieczne traktują teologię jako naukę o wierze, ale jest ona ‘nauką’ przez stosowanie w niej języka i kategorii filozoficznych, które gwarantowały jej naukowy status. Od Oświecenia jednak miejsce filozofii zajęła historia. Egzegeza przestała być nauką o wierze rozjaśnianą w kategoriach filozoficznych, przesuwając się stopniowo w obszar nauk historycznych. Stąd potrzeba opracowania bardziej pojemnej hermeneutyki biblijnej, wykraczającej poza granice hermeneutyki metody i przywracającej problematykę wiary poprzez specyficzną filozofię języka biblijnego, który ma jednocześnie cechy narracyjno-retoryczne i symboliczne, stwarzając przez to płaszczyznę spotkania dwóch podmiotów: czytelnika tekstu i jego głównego bohatera – Boga. Jako filozofia języka zachowuje walor naukowy, wynikający z konieczności zastosowania metod w odnie-

²⁸ Por. Z. Pawłowski, *Narracja i egzystencja*, s. 24–27.

sieniu do tekstualności Pisma, a jednocześnie otwiera na problematykę wiary, na podstawie faktu, że Bóg w wielorakich artykulacjach symbolicznych pozostaje niezbywalnym jego wymiarem.

Dzięki temu pojawia się szansa na odnowienie interpretacji biblijnej przez włączenie w jej procedury hermeneutyki wiary, ponieważ akt wiary w swej najbardziej fundamentalnej postaci jest czynnością podmiotu. Przewycięża ona podział na podmiot interpretatora i przedmiot badania, istniejący w hermeneutyce metody. Pokonuje również dystans między egzegetą a tekstem, czyniąc go *pierwszym adresatem* przesłania tekstu. Jeśli hermeneutyka metody stara się wyjaśnić tekst w jego różnych znaczeniach i aspektach, to hermeneutyka wiary, wydobywając jego podmiotowy wymiar, usiłuje zrozumieć jego przesłanie i przyswoić sobie jego sens. Potrzebny jest zatem *zwrot* w interpretacji Biblii, obok metody należy przywrócić hermeneutykę wiary jako integralną część jej lektury, sama metoda bowiem nie daje już prostego i bezpośredniego dostępu do prawdy²⁹.

W lekturze Biblii chodzi więc ostatecznie nie o wiedzę o tekście i o religii opisanej przezeń, czyli wiedzę deskryptywną, w której Bóg staje się przedmiotem badań, tak jak w każdej innej dyscyplinie naukowej. Wiedza jest narzędziem panowania człowieka nad światem, tym samym egzegeza biblijna, która zatrzymuje się na poziomie wiedzy, oznacza władzę egzegety za pomocą metody nad przedmiotem swoich badań, czyli też nad Bogiem, ocierając się o swoisty rodzaj idolatrii. Wiedzy przedmiotowej nie można przeto całkowicie utożsamić z prawdą.

Problem wiary w egzegezie wiąże się zatem z miejscem i funkcją Pisma we *wspólnocie*. Ponownie przypomina o tym Papież Franciszek: „Nie można wierzyć samemu. Wiara nie jest tylko indywidualnym wyborem dokonującym się we wnętrzu wierzącego, nie jest odizolowaną relacją między «ja» wiernego i «Ty» Boga, między autonomicznym podmiotem i Bogiem. Ze swej natury otwiera się ona na «my», wydarza się zawsze we wspólnocie Kościoła” (*Lumen fidei*, 39). Wtedy jednak problematyka wiary otrzymuje specyficzną funkcję hermeneutyki *posłuszeństwa*, gdyż Pismo sytuuje się w centrum wspólnoty na horyzoncie wymagań, kształtujących wzajemne więzi między wierzącymi. Dlatego cała wspólnota oddana jest jego studiowaniu, a uczony musi dzielić z nią jej zaangażowanie w stosunku do Pisma. Judaizm w swoim okresie formatywnym okazał się wspólnotą z centralną pozycją Tory, kształtującą całego jego życie³⁰. Podobnie wspólnota chrześcijańska stała się wspólnotą słuchającą Słowa. Tym

²⁹ Por. P. McHugh, *Ecstasy and Exile*, s. 121–152, zwł. s. 121.

³⁰ Por. M. Halbertal, *People of the Book*, s. 90nn.

samym hermeneutyka wiary, umożliwiając lekturę Pisma w przestrzeni konkretnej wspólnoty, przyjmuje ostatecznie kształt hermeneutyki posłuszeństwa, realizowanego zarówno przez egzegetę, pierwszego adresata, jak i przez pozostałych jej członków. Oznacza to konieczność powiązania interpretacji biblijnej z eklezjologią i postawienie pytania, czy współczesna praktyka egzegetyczna odpowiada poprawnej teologii Kościoła, a więc czy interpretacja służy rzeczywiście wspólnocie wierzących. Zamiana funkcji interpretacji pociąga za sobą zmianę znaczenia i sposobu, w jaki tekst jest czytany w oczekiwaniach i wymaganiach czytelników, które wnoszą oni do swojej lektury tekstu. Adhortacja *Verbum Domini* w związku z tym przypomina: „interpretacja Pisma Świętego wymaga od egzegetów wczuwania się w pełni w życie i wiarę wspólnoty wierzącej ich czasów” (nr 29). Jak to praktycznie wygląda? Na uniwersytecie, nawet na wydziałach teologicznych, Pismo jako przedmiot badań pozostaje albo oddzielone od wspólnoty wierzących, albo w dość luźnym związku z nią. Tak się dzieje, ponieważ egzegeza naukowa poddana jest akademickiej standaryzacji, a jej wyniki służą ocenie wydziału jako jednostki uniwersytetu, a nie są mierzone wpływem na życie wspólnoty. Wydaje się więc, że w naukowej interpretacji Biblii trzeba wypracować taki model, aby twórczo połączyć obydwie hermeneutyki, wiary i metody, i wyjść naprzeciw potrzebom i wyzwaniom wspólnoty kościoła.

3. Wiara i metoda w łuku hermeneutycznym

Hermeneutyka metody w odniesieniu do dzieł literackich zajmuje się ostatecznie ich złożoną tekstualnością. Każdy tekst jest przedmiotem wieloaspektowym, należącym do pewnej epoki historycznej, o specyficznych właściwościach literackich, wypełniającym określone funkcje kulturowe, społeczne i religijne. Te wszystkie wymiary tekstu dają się analizować, podobnie jak pozostałe teksty kultury, przy zastosowaniu właściwych dla nich metod, dzięki którym interpretacja biblijna przynależy do szeroko pojmowanej humanistyki. I tak właśnie traktowana jest na uniwersytecie. Na wydziałach teologicznych jednak Biblia powinna otrzymać także nowy status – *aktualnego Słowa Bożego*, który domaga się włączenia w jej lekturę, odmiennej od metody, hermeneutyki wiary.

Przenosi ona cały proces interpretacji na płaszczyznę spotkania dwóch podmiotów: Słowa i jego słuchacza. Głos Boga wciela się w tekst Pisma, w którego zwierciadle czytelnik poszukuje zarysów własnej tożsamości i tożsamości wspólnoty, której jest członkiem. Jak więc obydwie hermeneutyki – metody/tekstu i wiary/Słowa – działają i odnoszą się do siebie w ramach jednego całościowego aktu interpretacji?

Wydaje się, że obydwu hermeneutyk nie powinno się traktować jako oddzielnych i niezależnych zakresów lektury. Trzeba raczej szukać ich wewnętrznego powiązania i komplementarności w akcie czytania. Długa tradycja hermeneutyki biblijnej podsuwa prosty schemat aktualizującej interpretacji Pisma w postaci łuku hermeneutycznego, obejmującego trzy fazy: *rozumienie* (*subtilitas intelligendi*), *wyjaśnienie* (*subtilitas explicandi*), i *przyswojenie* (*subtilitas applicandi*)³¹. W rozumieniu i przyswojeniu dwóch krańcowych elementów łuku dominuje aspekt *podmiotowy*. Wyjaśnienie potrzebuje szerokiego instrumentarium metodologicznego i zakłada krytyczny dystans do tekstu jako *przedmiotu*. Hermeneutyka wiary ze swoim podwójnym podmiotem *sluchacza* i *Słowa* sytuuje się w fazie rozumienia i przyswojenia. Do niej zatem należy pierwszy i ostatni krok w procesie interpretacji. Początkowy akt wiary kieruje wstępnym rozumieniem tekstu. Przyznaje mu ona wymiar podmiotowy, i nadaje mu status *s/Słowa*, ludzkiego i boskiego zarazem, które interpretator pragnie zrozumieć w granicach własnej podmiotowości jako jego pierwszy odbiorca. Oczywiście to wstępne rozumienie jest niepełne, czasami błędne, napotyka trudności nie tylko w samym tekście, lecz także w czytelniku, w aktualnych okolicznościach jego życia, w jego historii i przekonaniach, w obrazie Boga, samego siebie i społeczności, do której należy. Wtedy przychodzi faza wyjaśnienia, podczas której główną rolę zaczyna odgrywać hermeneutyka metody, wprowadzająca instancję krytycznego rozumu, korygującego wstępne rozumienie i odsłaniającego wyjściowe założenia lektury. Trzecia faza znowu podlega hermeneutyce wiary, w której występuje wysiłek przyswojenia przesłania tekstu w horyzoncie aktualnych oczekiwań i potrzeb wspólnoty wierzących, której interpretator jest częścią oraz w jego następstwie transformacji tożsamości, jego i jego wspólnoty.

Konkretyzując, próbuję najpierw zrozumieć tekst dlatego, że to, o czym on mówi, odnosi się do mnie osobiście, tzn. poznanie sprawy tekstu jest ważne dla mojej tożsamości w wymiarze jednostkowym mojego życia jak i w relacjach do innych osób w ramach wspólnoty wierzących. Całość tego aktu interpretacji można streścić jednym zdaniem: przypatrując się tekstowi trzeba nasłuchiwać w nim Słowa Boga, zwracającego się do mnie z konkretnym apelem lub przesłaniem. Uważne przypatrywanie się tekstowi odbywa się oczywiście pod auspicjami metody, umożliwiającej *obserwację* tekstu jako przedmiotu badania, podobnie jak się to czyni z każdym dziełem literackim. Obserwacja wyznacza zakres badania w określonym wycinku rzeczywistości, powodując podział na podmiot i przedmiot. Podmiot za pomocą metody krytycznie analizuje przed-

³¹ Głównym eksponentem teorii interpretacji, rozwijanej na podstawie łuku hermeneutycznego, jest oczywiście P. Ricoeur, który wyłożył ją w wielu opracowaniach. W języku polskim ukazała się ona w zbiorze: *Język, tekst, interpretacja*.

miot badania, poddając go swojej ocenie i definiując jego użyteczność. Efektem stosowania metody w interpretacji jest wiedza o tekście i sprawie, o której tekst mówi. Co więcej, wielość i różnorodność metod poszerza z konieczności ograniczoną percepcję egzegety i powiększa pole jego lektury, pozwalając mu widzieć w tekście to, czego bez zastosowania określonej metody nie potrafiłby dostrzec. W trakcie całego procesu metodycznego badania dokonuje się zarówno częściowe zawieszenie podmiotowości tekstu, jak i pominięcie własnej podmiotowości czytelnika, obierającego w swej lekturze za przewodnika określoną metodę, gwarantującą obiektywność wyników. Niemniej jednak również na tej płaszczyźnie może odbywać się jednoczesne nasłuchiwanie słowa Boga, w którym interpretator i jego wspólnota poddają się badaniu w świetle orędzia, wyłaniającego się z lektury tekstu. W ten sposób, na okrężnej drodze metody czytelnik, wychodząc od własnej podmiotowości, pogłębia podmiotowość tekstu i odkrywa nowe aspekty własnej tożsamości w jego świetle.

Z tych podmiotowych ram, w których odbywa się czytanie Pisma, wyłania się potrójna *intencja*, obejmująca wszystkie czynności podmiotu związane z procesem interpretacji. Odpowiada ona potrójnej fazie łuku hermeneutycznego, przechodzącego pełny zakres tożsamości tekstu, nadając każdej z nich swój własny podmiotowy wymiar. Przesłanie tekstu dostępne jest temu, kto podejmuje jego lekturę z intencją *wiary poszukującej* rozumienia tekstu i siebie samego w zwierciadle tekstu. Z kolei trudności napotymane w tym procesie nie da się wyjaśnić bez intencji *krytycznego rozumu*, odwołującego się do adekwatnych metod. I wreszcie, interpretacja okaże się połowiczna, jeśli nie będzie jej towarzyszyć intencja *posłuszeństwa*, będącego motorem przemiany czytelnika, w którym dokonuje się przejście od jego starej tożsamości do nowego ja, odsłoniętego w tekście.

Zakończenie: wnioski i postulaty

Nie zawsze adresatami naukowej interpretacji biblijnej jest wspólnota wierzących, częściej środowisko biblistów, które wytworzyło kryteria naukowości obowiązujące na uniwersytecie. Piszemy artykuły naukowe raczej dla innych biblistów, nie zaś dla tych, którzy w Biblii szukają egzystencjalnych pouczeń. Wielu z nas wygłasza konferencje dla osób poszukujących pogłębienia swojej wiary. Niektórzy proszą o pisemną formę naszych wystąpień, gdyż są one dla nich ciekawe i inspirujące. Rzadko jednak je publikujemy, gdyż książki lub artykuły liczące się do awansu naukowego muszą mieć punktację wynikającą z przestrzegania standardów akademickich, a więc nie mogą być tylko mądre i przekazujące jakieś doświadczenie wiary, muszą mieć charakter *wiedzy*

wytworzonej za pomocą określonych procedur metodologicznych, uzgodnionych i przyjętych przez środowisko naukowe³². Często bronimy naukowości, przeciwstawiając ją płytkim, kaznodziejskim fantazjom, które powierzchownie i bez metodycznego badania traktują tekst biblijny. Nie dostarczamy wszelako duszpasterzom i zwykłym wierzącym takiej interpretacji tekstów biblijnych, która mogłaby odnowić lub pogłębić ich życie wiary, i dostarczyć wskazówek, jak tą odnowioną wiarą dzielić się z innymi.

W postulatach nadania priorytetu hermeneutyce wiary nie ma odrzucenia hermeneutyki metody, lecz jej podporządkowanie lekturze Pisma pod auspicjami wiary, w której faza przyswojenia stanowi cel, zwieńczający całościowy proces interpretacji. Jeśli pomija się hermeneutykę wiary i wychodzi się od hermeneutyki metody, czyli od fazy wyjaśnienia, wówczas wszystkie etapy interpretacji, a więc i teologiczną wykładnię tekstu, umieszcza się w perspektywie deskryptywnej, charakteryzującej wiedzę przedmiotową, która uniemożliwia włączenie w interpretację osoby czytelnika. Niestety w egzegezie naukowej niechętnie skłaniamy się ku jakiegokolwiek interpretacji egzystencjalnej i aktualizującej, obawiając się, że zostanie ona zakwestionowana jako nienaukowa. A przecież ostatecznym celem interpretacji i wszelkiej lektury Pisma jest dokonujące przemiany pouczenie.

I wreszcie końcowa sugestia mająca formę pytań. Czy w związku z powyższym nie należałoby na nowo zdefiniować standardów naukowości w odniesieniu do egzegezy akademickiej, która traktowana jako jeden z działów humanistyki, z konieczności musi mieć status wiedzy historycznej o tekście i jego sprawie? Czy nie jest zasadny postulat, aby dla zachowania wyróżniającego charakteru egzegezy uwzględnić jej teologiczną specyfikę, wynikającą z faktu, iż Biblia jest nie tylko dokumentem starożytnym, należącym do odległej przeszłości, lecz także aktualnym słowem Bożym, czytany i wywierającym swój wpływ na współcześnie żyjące wspólnoty wierzących? Egzegeza w swoim naukowym wymiarze nie może dostarczać jedynie danych dla rozwijania teologii jako doktryny, lecz powinna stanowić źródło praktycznego życia wspólnoty Kościoła (por. *Evangelii Gaudium*, 231, 233).

³² Zdaniem R. J. Bernsteina hermeneutyka w ogóle, a hermeneutyka biblijna w szczególności, ciągle pozostaje poza sferą oddziaływania myśli Gadamera, który podkreśla, że „fenomen hermeneutyczny nie jest w ogóle problemem metody. Nie dotyczy on w istocie metody zrozumienia za pomocą której teksty poddane są naukowemu badaniu jak inne przedmioty doświadczenia. Nie dotyczy w pierwszym rzędzie nagromadzenia uzgodnionej wiedzy, która zadowoli metodologiczny ideał nauk przyrodniczych – jednak dotyczy ona także wiedzy i prawdy”, cyt. za: R. J. Bernstein, *From Hermeneutics to Praxis*, s. 825.

Bibliografia

- Bernstein R.J., *From Hermeneutics to Praxis*, Review of *Metaphysics* 35 (June 1982), s. 823–845.
- Bockmuehl M., *Reason, Wisdom and the Implied Disciple of Scripture*, w: *Reading Texts, Seeking Wisdom*, D.F. Ford, G. Stanton (eds.), London 2003, s. 53–68.
- Carr D., *History as Orientation: Rūsen on Historical Culture and Narration*, *History and Theory* 45 (2006), s. 229–243.
- Clines D.J.A., *Learning, Teaching, and Researching. Biblical Studies, Today and Tomorrow*, *Journal of Biblical Literature* 129/1 (2010), s. 5–29.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993.
- Halbertal M., *People of the Book. Canon, Meaning, and Authority*, Harvard 1997.
- Koselleck R., *Rozkład toposu 'Historia magistra vitae' w polu horyzontu historii zdominowanej nowożytnością*, w: idem, *Semantyka historyczna*, Poznań 2001, s. 75–106.
- Kościelniak C., Makowski J., *Uniwersytet na rozdrożu*, w: *Wolność, równość, uniwersytet*, C. Kościelniak, J. Makowski (red.), Warszawa 2011, s. 9–18.
- McHugh P., *Ecstasy and Exile: Cultural Theory between Heidegger and Adorno*, *Cultural Critique* 25 (1993), s. 121–152.
- Nietzsche F., *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, w: tenże, *Niewczesne rozważania*, 95–199 (http://nietzsche.ph-f.org/dziela/fn_nr.pdf, dostęp: 27.02.2014).
- Pawłowski Z., *Narracja i egzystencja. Genesis w hermeneutyce opowieści*, Toruń 2013.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa 1989.
- Rūsen J., *Geschichte im Kulturprozeß*, Cologne 2002.
- Rūsen J., *History: Narration, Interpretation, Orientation*, New York and Oxford 2005.
- Schäfer W., *Knowledge and Nature: History as the Teacher of Life Revisited*, *Nature and Culture* 2(1), Spring 2007: 1–9, Berghahn Journals, doi:10.3167/nc.2007.020101, s. 1–9.
- Schniedewind W.M., *How the Bible became a Book. The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge 2004.
- Szymik S. (red.), *Biblia. Kodem kulturowym Europy*, Lublin 2013.
- Verseput D.J., *Considering the Needs of the Church: A Response to Craig Blomberg*, *Bulletin for Biblical Research* 11/2 (2001), s. 173–177.