

MATERIAŁY Z XVI KONGRESU BIBLISTÓW W KIELCACH

Ks. Jerzy Chmiel

INTENCJA AUTORA JAKO ZASADA HERMENEUTYCZNA PRZYCZYNEK DO TEOLOGII NATCHNIENIA BIBLIJNEGO

Zagadnienie intencji autora dzieła literackiego, czyli intencjonalność tego dzieła, w świetle nowych metod badawczych faktów literackich i językowych wymaga, jak się wydaje, rozpatrzenia na nowo. Przede wszystkim jest to od dawna dyskutowany problem, czy dotarcie do intencji autora wzbogaca nasze rozumienie jego dzieła. A jeśli tak, to jakie są już nie możliwości, ale gwarancje uzyskania autentycznego poznania intencji autora. Rzecz oczywista, że te problemy nie mogą być obojętne dla egzegezy biblijnej. Hermeneutyka biblijna zajmując się tekstem ryzykuje utratę kontaktu z zagadnieniem intencjonalności podmiotu twórczego, zwłaszcza jeżeli przyjmie za dobrą monetę autonomiczność tekstu w stosunku do jego twórcy. Dyskusja, jaka powstała na ten temat, zwłaszcza w kontekście wskazówek hermeneutycznych Konstytucji o Objawieniu Bożym, ucichła rychło, jakby zniechęcona złożonością zagadnienia i piętrzącymi się trudnościami interpretacyjnymi¹.

Podjmując niniejszy temat, ażeby nie ugrzęznąć w rozlewiskach i meandrach zagadnienia, podejmiemy doń w kilku etapach. Etapem pierwszym będzie naszkicowanie relacji autor — dzieło, i to w kilku rzutach wzajemnie się dopełniających. Następnie przedmiotem zainteresowania będzie ujęcie tego zagadnienia przez Konstytucję soborową *Dei Verbum* w kontekście dotychczasowego pojmowania teologicznego. Trzeci etap będzie próbą zastosowania osiągniętych spostrzeżeń do pewnych propozycji teologii natchnienia biblijnego.

I. AUTOR I DZIEŁO

Słusznie zwrócił uwagę P. Ricoeur², że istnieją w mowie liczne poziomy znaczeniowe i jeżeli nie opanujemy tej sytuacji, jeżeli nie uchwycimy artykulacji, hierarchii i struktur mowy, skazani będziemy na niepotrzebne, jałowe i fanatyczne spory. To samo możemy powie-

¹ Zob. G. R. Castellino, *L'intentio auctoris come principio ermeneutico. Valore positivo e limiti*, w: *Costituzione Conciliare Dei Verbum. Atti della XX Settimana Biblica*, Brescia 1970, 231—259.

² *Egzystencja i hermeneutyka*. Tłum. polskie, Warszawa 1975, 254n.

dzień o dziele literackim, które jest utrwaleniem mowy. Dlatego proponuję rozpatrzeć zagadnienie relacji autora do dzieła w trzech płaszczyznach: na płaszczyźnie literaturoznawstwa, pojętego jako ogólna teoria krytyki i rozumienia dzieła literackiego, na płaszczyźnie fenomenologii tworzenia literackiego oraz na płaszczyźnie ontologii mowy, czyli sposobu bycia dzieła.

1. Autorowie znanego podręcznika teorii literatury R. Wellek i A. Warren³, omawiając sposób istnienia dzieła literackiego, krytykują psychologiczne teorie percepcji dzieła i opowiadają się za autonomią tegoż dzieła w stosunku do jego autora. Przytaczają starą anegdotę o poecie Robercie Browningu, który przyznał się, że nie rozumie własnego poematu. „Każdemu z nas zdarza się, że źle interpretujemy albo nie całkiem rozumiemy coś, co sami kiedyś napisaliśmy. (...) W odniesieniu do wielu dzieł brak nam jakichkolwiek danych, pozwalających na rekonstrukcję poglądów autora, z wyjątkiem samego dzieła w postaci gotowej. (...) „Intencje” autora są zawsze „racjonalizacją”, komentarzem, który na pewno trzeba uwzględniać, ale również krytykować w świetle wykończonego dzieła. Takie „intencje” mogą iść dużo dalej niż wykończone dzieło — mogą być tylko wypowiedzią o planach czy ideałach, podczas gdy ich realizacja może mieć poziom niższy od przewidzianego albo pójść w zupełnie innym kierunku. Gdybyśmy mogli zrobić wywiad z Szekspirem, prawdopodobnie określiłby on intencje, które mu towarzyszyły przy pisaniu Hamleta, w sposób bardzo nas nie zadawalający”⁴.

Pozwoliłem sobie na ten przydługi cytat, ażeby podkreślić ogólną tendencję współczesnego literaturoznawstwa do oddzielenia intencji autora od jego tworzywa. Tendencja ta jest ogólnie przyjmowana przez samych twórców: oto Paul Valéry tak zwraca się do swych czytelników: „Nie dość będzie twierdzić, że nie ma prawdziwego sensu jakiegось tekstu. Nie ma autorytetu autora. Cokolwiek by on chciał powiedzieć, napisał to, co napisał. Tekst raz opublikowany jest jak przyrząd, którym każdy się może posłużyć dowoli i według swoich możliwości: wcale nie jest pewne, że jego konstruktor użyje go lepiej niż kto inny”⁵. Co więcej — przeciwstawia się dzieło autorowi.

„Wiersz

przeciwstawia się poecie jak dziecko ojcu,

poeta musi zniknąć, żeby wiersz żył”

oświadcza pisarz szwedzki Artur Lundkvist⁶.

Toteż taki koryfeusz krytyki stylistycznej, jakim jest W. Kayser, absolutnie sprzeciwia się sprowadzeniu dzieła do jakiegokolwiek czyn-

³ *Teoria literatury*, przekł. pol., Warszawa 1970.

⁴ Tamże, 189n.

⁵ Cyt. za R. Lapointe, *Les trois dimensions de l'herméneutique*, Paris 1967, 36.

⁶ Tłum. Z. Łanowski, w: „Literatura”, 24 sierpnia 1978, 7.

nika pozaliterackiego⁷. Tenże autor przytacza przypadek H. G. Gräfa, który w dziewięciu tomach zebrał wszystko to, co Goethe powiedział lub napisał o swoich dziełach (Goethe über seine Dichtungen); mało co z tego, a właściwie nic nie posłużyło do interpretacji dzieł mistrza z Weimaru⁸. Filozof hermeneuta H.-G. Gadamer uważa, że wobec takiego prawdziwego doświadczenia hermeneutycznego, jakim jest sens tekstu, rekonstrukcja tego, co autor miał na myśli, jest przedsięwzięciem z góry skazanym na niepowodzenie i pokusą historycyzmu („eine reduzierte Aufgabe”, „die Verführung des Historismus”)⁹.

Zwróćmy jednak uwagę na to, że pojęcie intencji autora u wyżej wspomnianych badaczy nie jest brane w jednoznacznym znaczeniu, a w każdym razie nie w takim, jakie by nas mogło interesować. Utożsamia się tam bowiem intencję autora ze stanami psychicznymi, z doświadczeniem, które autor przeżywa w czasie tworzenia. Tego rodzaju psychologizm i biografizm w literaturze jest już dzisiaj zaniechany, i — dodajmy — chyba słusznie. Należy jednak odróżnić świat myśli i przeżyć autora od jego woli z a k o m u n i k o w a n i a czegoś. Jest przecież różnica między tworzeniem jako wypełnieniem postulatów kulturalnego, estetycznego, a tworzeniem jako komunikacją myśli i idei. Biblia należy do tego drugiego rodzaju tworzenia. I dlatego gdybyśmy mogli zrobić wywiad z Jeremiaszem, to nie tyle interesowałby nas świat jego przeżyć — choć i od tego nie sposób abstrahować — ile jego świadomość i wola p r z e k a z y w a n i a. Zresztą możemy taki wywiad przeprowadzić, gdy otworzymy jego księgę:

„I wyciągnąwszy rękę, dotknął Jahwe moich ust i rzekł mi: Oto kładę moje słowa w twoje usta (...) czuwam nad moim słowem, by je wypełnić (...) ty zaś przepasz swoje biodra, wstań i mów wszystko co ci rozkażę. Nie lękaj się ich” (Jr 1, 9. 12. 17).

Intencja pojęta jako ukierunkowanie całego dzieła, chociażby była na wyrost i pozostała niespełniona, jest czymś innym niż psychologiczne uwarunkowania aktu tworzenia. Zdają sobie z tego sprawę wzmiankowani już autorzy *Teorii literatury*, gdy stwierdzają: „Studiowanie „intencji” nie budzi zastrzeżeń tylko wtedy, kiedy mamy na myśli badanie całości dzieła, prowadzone pod kątem całościowego znaczenia”¹⁰. Możemy zatem na gruncie współczesnego literaturoznawstwa mówić sensownie i prawomocnie o intencji autora biblijnego, jeżeli pojmujemy ją w kontekście całego dzieła jako faktor komunikacji, a nie ekwiwalent psychologizmu. Dzieło biblijne jest auto-

⁷ *Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft*, Bern—München 121967, ss. 17. 223—227.

⁸ Tamże, 225.

⁹ *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* Tübingen 21965 s. 355

nomiczne, ale nie jako zbuntowane dziecko przeciwko swemu ojcu, lecz jako ukierunkowany przez intencjonalność podmiotu tworzącego przekaz.

2. Przenieśmy się teraz na płaszczyznę fenomenologii mowy i tworzenia literackiego. Naczelnym pojęciem analizy fenomenologicznej jest pojęcie intencjonalności¹¹. Analizie tego pojęcia wiele kart swego dzieła poświęcił R. Ingarden¹². Tak poszczególne słowa jak i zdania są tworamii dwuwarstwowymi: trzeba w nich odróżnić warstwę językowo-brzmieniową i zawarty w nich sens lub lepiej: sens, który je stanowi. Sens zdania jest z istoty swej funkcyjno-intencjonalny, dzięki czemu wykracza poza samego siebie i wskazuje na coś od siebie różnego. Tak więc owe poszczególne słowa i zdania posiadają intencjonalność, nadaną im przez akt świadomościowy. „Każde zdanie „posiada”, z istoty swej, pochodnie czysto intencjonalny odpowiednik, lecz jedynie zdaniom pewnego określonego typu odpowiadają stany rzeczy obiektywnie zachodzące”¹³.

Gdy zastosujemy te dość pobieżne (i nieudolnie) streszczone analizy Ingardena do naszego zagadnienia relacji intencji autora do dzieła, stwierdzimy, że przez ową intencję dzieło nie tylko coś nam komunikuje i wyraża, ale zawiera znaczenie — a przez znaczenie trzeba rozumieć „zdolność przedstawiania rzeczywistości za pomocą znaków oraz rozumienia znaków jako przedstawiających rzeczywistość” (P. Ricoeur). Innymi słowy, dzieło, które mamy przed oczyma, jest nie tylko zakodowanym zbiorem znaków pisarskich, które można i trzeba odczytać, ale zawiera znaczenie tych znaków lub lepiej: owe znaki nie tylko coś mi mówią, lecz o czymś¹⁴, nie tylko wyrażają, ale i posiadają znaczenie.

Problem jest szczególnie ważny, gdy uwzględni się rolę polisemii, czyli faktu, że nasze słowa mają wiele znaczeń. Tutaj już zaznacza się pierwsza i podstawowa funkcja hermeneutyczna intencji: wybiera bowiem ona niejako z całego wachlarza znaczeń to jedno znaczenie, które w danym momencie i w konkretnym kontekście jest aktualne i pożądane. „Każde zdanie — przypomina R. Ingarden¹⁵ — nawet bezsensowne czy też wieloznaczne — posiada jeden własny czysto intencjonalny odpowiednik”. Nawiązując do tej myśli Ingardena powiemy, że autor przez swoją intencjonalność odszukuje w gromadzie wieloznaczności ów intencjonalny odpowiednik tego, co zamierza wyrazić.

¹¹ Por. P. Ricoeur, dz. cyt., 261.

¹² *O dziele literackim*, Warszawa 1960, zob. zwłaszcza rozdz. V.

¹³ Tamże, 195. Por. R. Fieguth, *Pierwiastek historyczny w literaturoznawczych koncepcjach Romana Ingardena*, w: „Teksty” nr 1, 37 (1978) 37—62.

¹⁴ Zob. ważne rozróżnienie Ricoeura odnoszące się do powiedzenia czegoś oraz powiedzenia o czymś, dz. cyt., 262.

¹⁵ Tamże, 211.

Przenosząc nasze dotychczasowe rozważania o fenomenologii intencjonalności na konkretne przykłady biblijne, zatrzymajmy się przy wyrażeniu *bar-enâsa*¹⁶ — *syn człowieczy*. Niewątpliwie wyrażenie to jest wieloznaczne. Z wielu znaczeń tego wyrażenia mówiący o sobie Jezus wybiera jedno, które na razie może być ukryte, ale w kontekście całych wypowiedzi i związanych z nimi czynów staje się wyraziste. Podobnie ewangelisti przekazując owe wypowiedzi odnajdują jeden intencjonalny wyznacznik wyrażenia *syn człowieczy*. Inaczej używanie go nie miałyby żadnego sensu bądź też tylko sens ornamentacyjny.

3. Pozostaje nam jeszcze płaszczyzna ontologii mowy. Egzegeta nie wchodząc w kompetencje filozofa winien zauważyć, że poprzez intencjonalność dzieła dochodzi się do rzeczywistości, do bytu. Intencjonalność jest tym, co przerasta zamknięte universum znaków i dociera do bytu. Zaznaczam tutaj wyraźnie: nie chodzi tylko o dotarcie do faktów w sensie kronikarskiego ich opisu i potraktowania; chodzi przede wszystkim o doświadczenie tej rzeczywistości, która nam się objawia poprzez słowa¹⁷.

Znowu posłużę się przykładem biblijnym. Jeżeli Łukasz relacjonuje wydarzenie Zmartwychwstania Jezusa, o którym wie tylko z relacji uczniów, to z pozycji świadka znajduje się w tej samej sytuacji co my dzisiaj — może nieco lepszej, biorąc pod uwagę bliskość czasową i wspólny krąg kulturowy. Łukasz chce podać zaistniałe wydarzenia, jak nas o tym informuje w prologu swojej Ewangelii (por. Łk 1, 3). Nie chodzi tu tylko o solidną akrybię (*akribôs* — *katexês zbadać dokładnie, opisać po kolei*) — jest to przecież cecha każdego uczciwego historyka. Przez swoją intencję przekazu o „*zdarzeniach, które się dokonały*” (*peri tôn peplêrophorêmenôn pragmatôn*), Łukasz wchodzi w obręb owych wydarzeń, których zresztą nie był świadkiem dla kronikarskiego potem opowiadania, ale których doświadcza przez otwarcie się niejako bytu (Heidegger). Trzeba wejść w „zaczarowany” krąg wydarzeń, które się chce opisywać. Mowa odnosi nas do samego wnętrza rzeczywistości. Tu jest punkt styczny słowa i czynu; nie na darmo zwraca się uwagę na znaczenie hebr. pojęcia *dâbâr*, które poprzez słowo odnosi do czynu. „*Na początku było Słowo* (J 1, 1) — to punkt wyjścia i dojścia intencji autora.

¹⁶ Nie wchodzę tutaj w gąszcz dyskusji na temat tego wyrażenia. Por. R. Pesch — R. Schnackenburg — O. A. Kaiser, *Jesus und der Menschensohn*. Festschrift für A. Vögtle, Freiburg 1975. — Na VI Międzynarodowym Kongresie Studiów Biblijnych w Oksfordzie (kwiecień 1978) G. Vermes, mówił nt. *The Present State of the „Son of Man” Debate* „*Journal of Jewish Studies*” 29 (1978) 123—134.

¹⁷ Por. J. Macquarrie, *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*, London 1967. — W. J. Ong, *The Presence of the Word*, New Haven 1967.

Zwróćmy uwagę na hermeneutykę, która zniszczyła ową więź słowa i bytu w intencjonalności autora i dzieła. Myślę tutaj o hermeneutyce R. Bultmanna. Bultmann zanegował w swojej koncepcji demitologizacji intencjonalność hagiografów w swej najgłębszej istocie, to znaczy odmówił relacji słowa do rzeczywistości, jaką te słowa oznaczają. Był zbyt dobrym filologiem, by zanegować słowa, więc w imię swojej filozofii zanegował byt przez słowa oznaczany. Mówiąc inaczej, dla Bultmanna to, o czym mówią pisma Nowego Testamentu, nie jest tym, tylko czymś innym.

Innym rodzajem hermeneutyki zaprzeczającej intencjonalności jest hermeneutyka K. Bartha. Barth mianowicie intencji Pawła opisującego w Liście do Rzymian sytuację ludzkości powstałą na skutek grzechu („wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej” — Rz 3, 23) dał inne znaczenie; człowiek jest z natury grzeszny, jego zepsucie jest radykalne. Zaważyła u Bartha teologiczna formacja kalwińska, która w jego egzegezie wyrugowała intencje hagiografa.

Obaj: i Bultmann, i Barth — tak przecież różniący się między sobą — w jednym są zgodni: nie negując dzieł literackich zanegowali intencje ich autorów. Nie liczy się to, co chcieli wyrazić hagiografowie, liczy się to, co odczytali (tak im się przynajmniej wydawało) Bultmann i Barth, wtłaczając w tekst biblijny swoje presupozycje: jeden filozoficzne, a drugi teologiczne.

Warto przypomnieć, co na temat takich egzegetów napisał kiedyś S. Kierkegaard: „Zdarza się często, kiedy idzie się drogą wskazaną przez komentatorów, to, co się wydarzyło pewnemu podróżnikowi w Anglii: droga, tak — prowadzi do Londynu, ale żeby tam dojść, trzeba iść w przeciwnym kierunku”.

II. OD AUGUSTYNA DO „DEI VERBUM”

Jest czas, ażeby przejść do drugiego etapu naszych poszukiwań; rozumienie intencji hagiografów w teologii i w nauczaniu Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem Konstytucji soborowej o Objawieniu.

O intencji autorów biblijnych pisał już św. Augustyn, kiedy tłumacząc obecność pewnych trudnych do zrozumienia sformułowań w Piśmie Św. użył zwrotu: tego autorowie nie chcieli uczyć i to nie wnosi do zbawienia: „noluisse ista docere, nulli salutē profutura”¹⁸. Teologia średniowieczna poradziła sobie z intencjonalnością w znanym dystychu mnemotechnicznym Augustyna z Dacji (ok. 1260):

„Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quo tendas anagogia”.

¹⁸ *De Gen. ad litt.* 2, 9, 20: PL 34, 270—271; CSEL 28, 1. Por. M. Pomet, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, Paris (b. d.).

Było to przejście od psychologicznego ujęcia Augustyna do ontologicznego porządku Scholastyki. Sens wyrazowy jest sensem historycznym, wszystko inne jest sensem duchowym podzielonym między alegorię, tropologię i analogię¹⁹.

Formuła Augustyna typu „docere” okazała się bardzo przydatna z końcem XIX w., kiedy „wybuchła” tzw. kwestia biblijna, o której pisał w czasopiśmie *Le Correspondant* z 25 stycznia 1893 r. mons. d'Hulst. Formuła ta weszła do encykliki Leona XIII *Providentissimus Deus*, ale jej psychologizujący tenor w kontekście dokumentu papieskiego uzyskał charakter bardziej obiektywny: „res ipsas aliquando describere et tractare”²⁰. Była o tym mowa w kontekście trudności wynikłych z chęci pogodzenia opisów biblijnych z naukami przyrodniczymi. Na tej formule oparł się o. M. J. Lagrange w swoim artykule *L'innocence et le péché*, opublikowanym w *Revue Biblique* w 1897 r.²¹, kiedy rozróżniał w Rdz 2—3 doktrynę, którą autor biblijny chciał nauczać, od okoliczności opisów, mających charakter symboliczny. Rozróżnienie to przyjęło się szybko w egzegezie zarówno naukowej jak i pastoralnej. Na tej zasadzie mówi się, że księgi Pisma Św. nie są podręcznikiem wiedzy przyrodniczej, co oznacza, że nie mają intencji tych spraw rozrzucać. Kiedy jednak stawia się tę zasadę, powstaje pytanie: czy my tak sądzimy, czy o tym autor biblijny wiedział? A zatem problem sięga nie tyle odczytywania przekazu, ile sądu hagiografa. Problem hermeneutyczny intencji autora pozostał nierozwiązany do końca.

Principium augustyńskie „docere” zostało też użyte w encyklice *Divino afflante Spiritu*, gdzie mocno został podkreślony sens wyrazów i potrzeba jego zgłębienia²².

Zobaczmy teraz, jak problem intencji autorów biblijnych rozwinął się w redakcji *Konstytucji soborowej o Objawieniu Bożym*²³.

W *schemacie I* przygotowanym przez komisję teologiczną przygotowawczą (1962) o intencji autorów jest mowa pod n. 13 w kontekście nauki o bezbłędności Pisma św. Słowo „intencja” nie zostało użyte, lecz mamy takie zwroty:

- „ex sensu, quem (...) expressit hagiographus”,
- „id quod auctor scribendo reapse significare voluit”.

Schemat II (1963, owoc tzw. komisji mieszanej) nic pod tym względem nie zmienił z wyjątkiem przemieszczenia numeracji, n. 13 stał się odtąd n. 12.

¹⁹ Por. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. I—IV, Paris 1959—64.

²⁰ *Enchiridion Biblicum*, Napoli—Romae 1961, n. 121.

²¹ RB 6 (1897) 341—379.

²² *Ench. Bibl.*, n. 539.

²³ Por. *La Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione*, Torino 1967. — *Vatican II. La Révélation divine*, t. I—II, Paris 1968.

Schemat III (1964, tzw. *textus emendatus*) zawiera już zmiany. Jest mowa o intencji hagiografa: „ad hagiographorum intentionem eruendam” — zwrot, który przeszedł do dokumentu końcowego w formie niezmienionej.

Jak wynika z relacji na temat modli złożonych przez Ojców soborowych odnośnie do n. 12 schematu Konstytucji²⁴, dokument uwzględnił żądania Ojców podkreślenia intencji hagiografów, lecz nie chciał przesądzać sprawy identyfikacji intencji autora biblijnego z intencją Boga jako autora: chodzi o tzw. *sensus plenior*. Sprawa ta pozostała otwarta dla dalszych badań teologicznych. Widać z tego, że problem, którym się obecnie zajmujemy, nie jest problemem wydumanym, lecz wynika z potrzeby dalszych analitycznych poszukiwań teologicznych.

Tak więc w uchwalonej Konstytucji soborowej *Dei Verbum* (1965) pojęcie „intencja autora” występuje dwukrotnie:

- n. 12: „Celem odszukania intencji hagiografów”;
- n. 19: „W tej intencji pisali (ewangelisci)”.

Przeprowadzając krótką analizę strukturalną n. 12 Konstytucji stwierdzamy, że pojęcie intencji jest jakby osią całego polecanego procesu hermeneutycznego. Oto najpierw dla odszukania intencji trzeba się posłużyć krytyką literacko-historyczną. Ale nie tylko, ponieważ zwrot „między innymi również” każde szukać innych sposobów odnajdywania intencji. Owe inne sposoby, czyli cała hermeneutyka teologiczna (treść i jedność całej Biblii, Tradycja i analogia wiary) zostają wprowadzone ogólną regułą hermeneutyki o interpretacji dzieła w tym samym duchu, w jakim zostało ono napisane.

Gdybyśmy chcieli przesledzić dalsze losy augustyńskiej formuły „docere”, to odnajdziemy ją (Augustinus immortalis!) w formie reminiscencji i odnośnika pod n. 11 *Dei Verbum*, gdzie jest mowa, „że księgi biblijne w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo św. utrwalona dla naszego zbawienia”²⁵.

²⁴ *Expensio modorum* 35. Zob. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Vol. IV. Periodus quarta, Pars V, Typis Polyglottis Vaticanis 1978. Congregatio Generalis CLV, s. 708, n. 8. W relacji bpa J. van Dodewaarda (tamże, s. 734) czytamy: „ut clarius pateret non agi tantum de intentione subiectiva (podkreślenie moje, JCh) auctoris”.

²⁵ Chociaż przytoczony tekst Konstytucji ulegał w redakcji zmianom, to jednak wprowadzony odsyłacz do tekstu św. Augustyna pozostał w ostatecznej wersji. Zob. G. Caprile, *Tre emendamenti allo Schema sulla Rivelazione. Appunti per la storia del testo*, w: „La Civiltà Cattolica” 117, 1 (1966) 214—231, zwłaszcza 224. — I. de la Potterie, *La vérité de la Sainte Écriture et l'Histoire du salut d'après la Constitution dogmatique „Dei Verbum”*, w: *Nouvelle Revue Théol.* 98 (1966) 149—169, zwłaszcza 159—161.

III. INTENCJONALNOŚĆ I NATCHNIENIE

Powyższe uwagi pozwalają nam uczynić ostatni krok w naszych poszukiwaniach. Mamy prawo postawić pytanie, czy impostacja problemu intencji hagiografów w Konstytucji o Objawieniu nie upoważnia nas do teologicznego pogłębienia pojęcia natchnienia biblijnego. Spróbujmy wysnuć z intencjonalności ksiąg natchnionych jakieś przesłanki teologiczne dla teorii natchnienia.

1. Intencja hagiografów nie może być brana w sensie literackim, lecz w znaczeniu teologicznym. Intencja autora w sensie literackim, jak powiedzieliśmy wyżej, może być bez żadnej szkody pominięta w interpretacji dzieła. Natomiast intencja hagiografów w znaczeniu teologicznym wypływa z charakteru Pisma Św. jako dzieła bosko-ludzkiego. Taką przesłanką jest zdanie wprowadzające do n. 12 DV: „Bóg w Piśmie św. przemawiał przez ludzi, na sposób ludzki, a więc komentator Pisma św., chcąc poznać, co On nam oznajmić zamierzał, powinien uważnie badać, co hagiografowie chcieli wyrazić i co Bogu spodobało się ich słowami ujawnić”.

Występuje tutaj jak gdyby sprzężenie dwóch intencji: „significare” i „manifestare”, które jednak tworzą jedną spójną całość, podobnie jak Bóg-autor i człowiek-autor tworzą jednego autora księgi natchnionej. Sprzężenie to jest niechybnym skutkiem synkatabatycznej (tzn. „znizającej się”) funkcji słowa Boga objawiającego, a idąc dalej — dalszym skutkiem Wcielenia Syna Bożego, o czym mówi nam n. 13 Konstytucji. Tak pojęta intencja hagiografów jest częścią Bożego działania w człowieku lub lepiej: jest momentem współpracy Boga z człowiekiem, gdzie inicjatorem jest człowiek, a tym, który doprowadza do końca, nawet po śmierci człowieka, jest Bóg. W ten sposób możemy dojść do niejako fenomenologicznego oglądu pojęcia natchnienia.

2. Intencja hagiografów jest podstawą prawdziwego sensu biblijnego. Noematyka jest dziś najbardziej nieuporządkowanym działem katolickiej hermeneutyki biblijnej (protestanci przestali się przejmować sensami biblijnymi, co im się nie chwali). Jakby wstydliwie przerwana dyskusja na temat *sensus plenior* jest tutaj symptomatyczna. Pamiętajmy, że wylansowany w latach dwudziestych przez A. Fernandeza termin *sensus plenior* był spowodowany koniecznością dostosowania sensu duchowego Biblii do odkryć naukowych: był to więc akt defensywny, co zawsze fatalnie odbija się na wszelkiej hermeneutyce²⁶. Przeciwnicy pojęcia „sensu pełniejszego” mają zawsze największą trudność w tym, jak uzgodnić intencję autora, którą tradycyjnie utożsamia się z sensem wyrazowym, z czymś, co jest poza polem jego intencjonalności twórczej.

²⁶ Por. R. Lapointe, dz. cyt., 32—42. — P. Grelot, *La Bible, Parole de Dieu*, Paris 1965, 312—327.

Nowsze opracowania noematyki²⁷ mówią o „sensie integralnym” Biblii, znosząc w ten sposób dychotomię między sensem wyrazowym a „pełniejszym”. Istotnie, nie sposób odrywać od sensu wyrazowego innych znaczeń. Jeżeli więc sens wyrazowy ma być przekazem Objawienia, musi być intencjonalny. Ta intencjonalność nie może ograniczać się tylko do autora ludzkiego, tym bardziej, że jak powiedzieliśmy, intencja autora nie musi wpływać na interpretację utworu. Intencjonalność dzieła biblijnego rozciąga się na autora boskiego, a to już jest natchnienie. Tak więc natchnienie biblijne odnosi się do sensu wyrazowego w całej jego rozciągłości, dzięki czemu mogą być przekazane treści zbawienia.

Rzecz znamienna, że w krytyce literackiej świeckiej w odniesieniu do pewnych dzieł mówi się o sensie pogłębionym. Pełny sens pewnych książek — twierdzi Georges Duhamel — może się nam odsłonić dopiero znacznie później, po śmierci ich autorów.

Wielkim kłopotem dla noematyki była zawsze polisemia. Współczesne językoznanstwo nauczyło nas, że wieloznaczność nie jest szkodliwa, że — przeciwnie — należy do normalnego funkcjonowania mowy. Mówiliśmy już uprzednio o roli intencjonalności względem wielorakości sensu. Można by było powiedzieć o jednej jeszcze jej funkcji. W. Empson wylicza na gruncie analiz literackich siedem typów wieloznaczności²⁸. P. Ricoeur zwraca uwagę, że mowa poetycka ma to do siebie, iż udziela licencji wielu wartościom semantycznym naraz: „jest to mowa świętującego sensu”²⁹.

Coś podobnego się dzieje i w Biblii. Nie tylko z tej racji, że mamy tam mowę poetycką, mowę świętującego sensu, lecz także i przede wszystkim dlatego, że jest to mowa objawiającego sensu; nie tylko „significare” od strony człowieka, lecz i „manifestare” od strony Boga. Stąd też — jak to poetycko wyraził R. Brandstaetter — „Biblia jest podobna do Boga. Nie pozwala, by ją poznawano i zgłębiano do samego dna”³⁰. Intencjonalność hagiografów odsłania zatem wielorakość sensu. I tutaj rodzi się zadanie hermeneuty. Znakomity znawca antyku K. Kerényi powiedział kiedyś: „Wszystkie wielkie twory ducha zawierają w sobie coś niewytłumaczalnego, jakby jakąś mowę przeznaczoną w pewien sposób dla ludzkości jutra. Wydobyć to i objaśnić w języku tych, którzy żyją dzisiaj, a którzy dla poety będą ludzkością jutra, jest najważniejszym, prawdziwym i właściwym zadaniem hermeneutycznym”³¹.

²⁷ Zob. np. *Il Messaggio della Salvezza*, t. I, Torino 1969, 254nn. — Por. E. Güttgemanns, *Sensus historicus und sensus plenior oder Über „historische” und „linguistische” Methode*, w: „Linguistica biblica” nr 43 (1978) 75—111.

²⁸ *Seven Types of Ambiguity*, London 1953.

²⁹ Dz. cyt., 264.

³⁰ *Krąg biblijny*, Warszawa 1975, 59.

³¹ Cyt. za: R. Lapointe, dz. cyt., 19n.

Gdyby mnie ktoś zapytał, dlaczego w intencjonalności hagiografa widzę klucz do teorii natchnienia ksiąg biblijnych, odpowiem, że w tym właśnie upatruję tę jedyną i cudowną współpracę między Bogiem a człowiekiem na polu tworzenia przekazu słownego. Natchnienie jako ingerencja-łaska Boga spotyka się z pełnym i świadomym zaangażowaniem się człowieka-twórcy. W ten sposób natchnienie jako principium teologiczne zyskuje także swój wymiar antropologiczny.

Konstytucja soborowa o Objawieniu Bożym stawia program hermeneutyczny oparty o szukanie intencji hagiografów. Jednocześnie znakiem czasu jest poszukiwanie sensu ksiąg natchnionych przez tych, którzy uzyskali szeroki dostęp do Pisma Św. To jest również postulat hermeneutyczny. Pismo Św. nie jest źródłem-basenem, które można zamknąć i badać, ale źródłem tryskającym ku życiu wiecznemu (por J 4, 14). Takiego źródła nie można zamknąć, tylko trzeba podejść, najlepiej uklęknąć i pić.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

O. Hugolin Langkammer OFM

STARY TESTAMENT A BOŻE DZIEŁO ZBAWCZE W CHRYSZTUSIE (ZAGADNIENIE TECHNIKI HERMENEUTYCZNEJ W TEOLOGII ŚW. PAWŁA)

Wydaje się, że pierwszym spisany zdaniem NT, które posługuje się nazwą ST jest 2 Kor 3, 14. Paweł powołuje się na nie, względnie na jego treść, w szczytowych punktach swojej teologii. Tu wystarczy zwrócić uwagę na dwa punkty a) Pod wpływem hellenizmu wkradła się błędna interpretacja podstawowych sakramentów: chrztu i eucharystii. Paweł w 1 Kor 10, 1—11 w prostowaniu tych poglądów powołuje się na Boga ST, który w sakramentach działa skutecznie, podobnie jak ongiś na pustyni — *gdzie wszyscy byli ochrzczeni (w. 2) i spożywali ten sam pokarm duchowy (w. 3).*

b) Błędna judaistyczna i żydowska interpretacja prawdziwej drogi zbawienia spowodowała, że w Ga 3, 6—18 Paweł odpowiada na pierwsze, a w Rz 4, 1—25 na drugie tłumaczenie, powołując się na świadectwo ST o usprawiedliwieniu Abrahama przez wiarę.

ST stanowi więc dla Pawła jeden z zasadniczych środków interpretacji dzieła zbawczego Boga, dokonanego przez Chrystusa.