

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 1

ROK XLV

1992

A R T Y K U Ł Y

Ks. Jerzy Chmiel

PARADOSIS: INTERPRETACJA TRADYCJI I HERMENEUTYKA BIBLIJNA

1. Zadaniem niniejszego przedłożenia¹ nie jest analiza pojęcia *paradosis*. Termin ten jest dla nas raczej hasłem wywoławczym, które ma zwrócić uwagę na zagadnienie relacji hermeneutyki biblijnej do całości interpretacji tradycji Kościoła, którą określam mianem *paradosis*. Zagadnienie to znalazło swój wyraz w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej na temat interpretacji dogmatów, ogłoszonym w maju 1990 r.² Ponieważ zostały tam poruszone sprawy interesujące biblistów, warto będzie — niejako na kanwie tego dokumentu — zastanowić się nad zasadnością, kryteriami i granicami inter-

¹ Skrócona wersja referatu wygłoszonego na 29. Sympozjum Biblistów Polskich w Siedlcach (10—11 IX 1991).

² Dokument ten został opracowany w podkomisji, której przewodniczył bp Walter Kasper, ongiś profesor dogmatyki na uniwersytecie w Tübingen, a obecnie biskup diecezjalny Rottenburg—Stuttgart. Do tej podkomisji należeli profesorowie: Ambaum, Colombo, Corbon, Gnilka, Léonard, Nagy (z Polski), de Noronha Galvao, Peter, Schönborn i Wilfred. Tekst był dyskutowany na posiedzeniu plenarnym Komisji w dniach 3—8 X 1988 i na plenum w październiku 1989 r. został przyjęty większością głosów *in forma specifica*. Opublikowany został w: „Internationale Katholische Zeitschrift Communio”, maj 1990 (nr 3) w języku niemieckim, który jest językiem oryginalnym dokumentu. Przekład francuski w: „Documentation Catholique”, 20 maj 1990 (nr 2006). W dalszym ciągu używać będziemy skrótu: ID.

pretacji przekazu wiary, dokonywanej w procesie egzegezy biblijnej najszerzej pojętej.

2. Rzeczownik *paradosis* jest nominalnym derywatem od czasownika *paradidomi* — 'oddaje', 'przekazuje'. *Paradosis* występuje w antycznej literaturze greckiej, terminu tego używają i Filon Aleksandryjski, i Józef Flawiusz na oznaczenie tradycji żydowskiej. Hebrajskim ekwiwalentem byłoby: *masorah* z dodatkiem *hazzekenim*. W Nowym Testamencie znajdujemy ten wyraz 13 razy: 3-krotnie u Mt, 5-krotnie u Mk i tyleż razy w Corpus Paulinum (1 x w 1 Kor, 1 x w Ga, 1 x w Kol i 2 x w 2 Tes). Jak zauważył F. Büchsel (ThWNT, II, 174n), termin *paradosis* występuje w NT w sensie „przekazanego”, nie zaś „przekaziciela”.

Analizując poszczególne miejsca występowania słowa *paradosis* w NT możemy stwierdzić, że zostało ono użyte, zarówno w sing. jak i plur. ,

(1) w sensie tradycji starszych, tradycji żydowskiej (*paradosis tōn presbyterōn*), jak u Mt i Mk w dyskusjach Jezusa z żydami (Mt 15,2a.3.6; Mk 7,3.5.8.9.13, a także w Ga 1,14);

(2) w sensie tradycji apostoelskiej, jak mamy u Pawła (1 Kor 11,2; 2 Tes 2,15; 3,6);

(3) w sensie nauczania heterodoksyjnego (*paradosis tōn anthropōn*: Kol 2,8);

(4) termin ten nie wyklucza przekazu pisanego, jak w 2 Tes 2,15 (*ta paradoseis... di'epistolēs hēmōn*). Termin *paradosis* począł tedy oznaczać tradycję chrześcijańską; w teologii został zastąpiony przez łaciński termin *traditio*.

3. *Traditio* — *paradosis* podlega interpretacji. Każda interpretacja polega na związku rozumienia z historią społeczności. Dzieje się to poprzez system symbolów określonej kultury, wyrażony w sposób szczególny w języku-mowie. Z chwilą gdy odrzucimy tradycję jako pewną alienację (jak to się stało w filozofii współczesnej pod wpływem Marksa, Nietzschego czy Freuda — wielkich mistrzów podejrzenia), powstaje kryzys nihilizmu, chyba najgroźniejszy ze wszystkich grożących naszej epoce. Interpretacja tradycji należy więc do naczelnych zadań hermeneutyki usiłującej zrozumieć rzeczywistość.

Jest to zadanie także hermeneutyki biblijnej, która nie może poprzestać na samym tekście, lecz winna również poszukiwać związku pomiędzy tradycją a jej uaktualnieniem w określonym kontekście kulturowym.

4. Można wyróżnić cztery typy hermeneutyki:

(1) Hermeneutyka tzw. obiektywna, typu pozytywistycznego, przyczyniła się walnie do poznania rzeczywistości, ale stawia się jej zarzut, że przyznając pierwszorzędną rolę danym historycznym zapoznaje znaczenie ludzkiej subiektywności w procesie poznawczym.

(2) Hermeneutyka orientacji antropocentrycznej dowartościowuje ów element subiektywizmu w procesie poznawczym, ale ryzykuje utratę obiektywnej oceny rzeczywistości. Redukując poznanie rzeczywistości do poznania jej znaczenia dla człowieka, sprowadza zagadnienie prawdy rzeczywistości do wymiaru sensu dla człowieka.

(3) Hermeneutyka kulturowa dociera do rzeczywistości poprzez realizację kulturowe wyrażone w ludzkich urządzeniach, zwyczajach i obyczajach,

a w szczególności w języku. Uznając wartość tej metody należy pamiętać jednak o potrzebie docierania do prawdy *humanum* ponad różnicami kulturowymi.

(4) O ile trzy poprzednie typy hermeneutyki należą do kategorii redukcjonistycznej, o tyle czwarty typ hermeneutyki odznacza się najszerszym horyzontem — horyzontem metafizycznym. W tym typie hermeneutyki, którą możemy nazwać hermeneutyką metafizyczną, chodzi o dotarcie do samej prawdy rzeczywistości. Zakłada to istnienie prawdy jako ostatecznej, bezwarunkowej instancji poznawczej, wspólnej dla wszystkich ludzi, niezależnie od struktur i uwarunkowań historycznych, językowych i innych. Wyrazem tego w jakiś sposób jest odwoływanie się do niezbywalnych podstawowych praw osoby ludzkiej. Dokument ID określa ten stan rzeczy jako „podstawową strukturę dogmatyczną człowieka” („eine dogmatische Grundstruktur des Menschen”); „une structuration dogmatique fondamentale de l’homme”³. Notabene: pojęcie „dogmat” zostało tutaj użyte w sensie podstawowym, jaki mu nadała antyczna Stoa.

5. Interpretacja Pisma św. jest interpretacją paradosis-tradycji. Jest to bowiem interpretacja nie tylko tekstu kanonicznego ksiąg biblijnych, lecz także wiary przekazanej raz na zawsze przez Apostołów, wiary strzeżonej w Kościele jako „depozytu wiary” (por. 1 Tm 6,20; 2 Tm 1,14, gdzie *parathēkē* jest jakimś synonimem *paradosis*), jako „Ewangelia prawdy” (por. Ef 1,13). Prawda objawiona, którą nam Pismo św. przekazuje, jest prawdą Boga okazującą się wierną na przestrzeni historii (*emet*), jest autokomunikacją Ojca w Jezusie Chrystusie, przy permanentnym działaniu Ducha Świętego. Innymi słowy, interpretacja Biblii jest nie tylko dotarciem do najgłębszych struktur słownych ksiąg natchnionych (jak to chciał strukturalizm), lecz także dotarciem do podstawowej struktury dogmatycznej człowieka, w której została wyrażona owa prawda objawiona (*emet*).

Według św. Pawła sposób indykatywny (orzekający) istnienia w Chrystusie i w Duchu winien stać się sposobem imperatywnym (obowiązującym) przejścia ze śmierci do życia. Dlatego miejscem hermeneutycznym jest nie tylko intelektualna analiza Pisma św., lecz także liturgia i modlitwa. To wszystko dzieje się w społeczności — która — wierzy, a więc w Kościele, a nie tylko tytułem prywatnego doświadczenia jednostki.

6. Konstytucja dogmatyczna „*Dei Verbum*” określiła główne zręby interpretacji Pisma św. dokonanej w kontekście eklezjalnym. Najpierw została zwrócona uwaga na wartości hermeneutyki historycznej, a w szczególności

³ ID, A I 4. Zob. W. Babilas, *Tradition und Interpretation*, München 1971; O. Merk et alii, *Schriftauslegung als theologische Aufklärung*, Gütersloh 1984; P. Piret, *L’Ecriture et l’Esprit. Une étude théologique sur l’exégèse et les philosophies*, Bruxelles 1987; J. Ratzinger (red.) *Schriftauslegung im Widerstreit* (Quaestiones disputatae, 117), Freiburg—Basel—Wien 1989; G. Theissen, *L’herméneutique biblique et la recherche de la vérité religieuse*, „Revue de Théologie et de Philosophie” 122 (1990) 485—503; K.H. Neufeld, *Schrift und Situation*, „Zeitschrift für kath. Theologie” 113 (1991) 278—283; W. Pannenberg, *Eine philosophisch-historische Hermeneutik des Christentums*, „Theologie und Philosophie” 66 (1991) 481—492.

metody historycznokrytycznej. Pamiętajmy, że krytyka historyczna, rozwijana od czasów Oświecenia, a w okresie pozytywizmu podniesiona do rangi jedynej wiarygodnej metody badawczej, doprowadziła nie tylko do konfliktu pomiędzy egzegezą a dogmatyką, lecz ponadto sam tekst biblijny postawiła pod pręgierzem „retuszów dogmatycznych”. Po należynej korekcie metodologicznej i uwolnieniu metody historyczno-krytycznej z „babilońskiej niewoli” pozytywizmu, trzeba przyznać, że to dzięki właśnie krytyce historycznej można ustalić eklezjalny rodowód Biblii, jej zakorzenienie w *paradosis* — tradycji Kościoła pierwotnego i jej kanoniczne miejsce w trakcie procesu eklezjalnej decyzji. W ten sposób egzegeza naukowa doprowadza nas do *paradosis* — tradycji Kościoła.

Interpretacja historyczno-krytyczna jest punktem wyjścia dla interpretacji teologicznej i eklezjalnej. Centrum interpretacji teologicznej Biblii jest Jezus Chrystus, który wedle J 1,18 jest jedynym interpretatorem Ojca: „on pouczył” (*ekeinos exēgēsato*). Jezus Chrystus dalej pozostaje pełnym i ostatecznym objawieniem Boga, a czas Kościoła pozostaje związany z jedynym (raz na zawsze: *ephapax*) historycznym fenomenem Jezusa Chrystusa aż do Jego powtórnego przyjścia. Objawienie Ojca przez Syna jest związane z tradycją Pisma i *paradosis*. *Paradosis* — tradycja bowiem i Pismo ściśle się z sobą łączą i komunikują i stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi. Zadanie autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisane czy przekazane przez *paradosis* — tradycję, powierzone zostało Magisterium Kościoła, które nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, słuchając go, strzegąc i wyjaśniając (por. DV 9 i 10).

Najważniejszym zatem kryterium hermeneutyki biblijnej jest chrystocentryzm Pisma. W relacji do Jezusa Chrystusa dokonuje się selekcja tego, co w nowych metodach interpretacyjnych pozwala nam dojść do Chrystusa autentycznego, od tego, co Go nie uznaje lub przekłamuje. Tak więc perspektywy otwarte przez metodę historyczno-krytyczną lub inne metody, takie jak: historia porównawcza religii, strukturalizm, semiotyka, historia społeczna, psychologia głębi, mogą — i powinny — przyczynić się do uwydatnienia roli Chrystusa dla ludzi naszego czasu. Wszystkie te metody będą owocne i wiarygodne jedynie pod warunkiem posłuszeństwa wiary, bez pretendowania do autonomii. Dokument ID mówi o *communio Ecclesiae* (co winniśmy na polski przetłumaczyć nie tylko jako „wspólnota Kościoła”, lecz głębiej jako „komunia Kościoła”), która pozostaje miejscem hermeneutycznym, gdzie interpretacja Biblii chroni się przed niebezpieczeństwami płynącymi z tego czy innego modnego kierunku badawczego — albo raczej pseudobadawczego (por. ID, CI i II).

W tak pojętej komunii Kościoła jest miejsce nie tylko na Magisterium Kościoła, lecz również na *sensus fidelium*, tzn. ów sens wewnętrzny, przy pomocy którego lud Boży, pod kierownictwem Magisterium, rozpoznaje w przepowiadaniu nie słowa ludzi, lecz Boga, akceptuje je i strzeże z nieugiętą wiernością.

Paradosis — tradycja jawi nam się w sumie jako autokomunikacja, samoobjawienie się (w oryginalnym tekście niemieckim Dokumentu ID został użyty termin „Selbstüberlieferung Gottes”, co należałoby przetłumaczyć jako

„*autoparadosis*”) Boga Ojca przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym w kontekście ciągle nowej (aktualnej) obecności w komunii Kościoła. Już od początku ta żywa *paradosis* — tradycja Kościoła przybierała wiele różnych form w tradycjach partykularnych (*traditiones*), których bogactwo wyraża się w różnaitości nauczania, rytów, symbolów i instytucji. Owa *paradosis* — tradycja wykazuje również swoją żywotność w procesach inkulturacji w różnych Kościołach lokalnych.

7. Na zakończenie sformułujemy cztery tezy odnoszące się do praktycznej aplikacji powyższych rozważań.

(1) W przyjęciu modelu hermeneutycznego nie bez znaczenia jest filozoficzne przedrozumienie, które winno opierać się na prawdzie rzeczywistości. Stąd potrzeba hermeneutyki typu metafizycznego.

(2) W aktualnej sytuacji polskiej egzegezy i teologii rzeczą pierwszorzędną wagi będzie znalezienie takiego modelu interpretacyjnego, który nawiązując równy dialog z egzegezą zachodnią nie straci doświadczeń przeszłości oraz żywych kontaktów z tradycjami wschodnimi.

(3) Mając do odrobienia zaległości metodologiczne w stosunku do bibliistyki zachodniej nie powinniśmy popełniać błędów, które miały miejsce podczas bezkrytycznej percepcji metod redukcjonistycznych. Metody te mogą ubogacić nasze poszukiwania na zasadzie komplementarności, ale nie powinny nam zaciemniać właściwego rozumienia rzeczywistości. Chodzi tu o takie już wspomniane metody, jak historia porównawcza religii, strukturalizm, semiotyka, historia społeczna czy psychologia głębi.

(4) Interpretacja biblijna w kontekście *paradosis* — tradycji ma ogromne znaczenie pastoralne, jeśli chodzi o promocję nowych ruchów religijnych, a w szczególności dla nowej ewangelizacji⁴.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

⁴ Z bogatej literatury przedmiotu zob. J. Chmiel, *Das Inkulturationsproblem in heutiger Schriftauslegung*, „*Analecta Cracoviensia*” 19 (1987) 399—408; tenże, *Die biblische Hermeneutik und eine neue Evangelisierung Europas* (w druku); L. Scheffczyk, *Neu-Evangelisierung als Herausforderung der Kirche nach der Verkündigung Johannes Paulus II*, „*Forum Katholische Theologie*” H. 4 (1988); L. Feldkämper, *Die Bible in der neuen Evangelisierung*, „*Bulletin Dei Verbum: Katholische Bibelföderation*” Nr 11 (1989) 9—12; Nr 12 (1989) 9—12; H. Carrier, *Évangélisation et développement des cultures*, Roma 1990; *Il caso Europa. Evangelizzazione e processi di omologazione culturale*, Milano 1991; K. Lehmann, *Was heisst Neu-Evangelisierung Europas? Hirtenwort zur österlichen Busszeit 1991*, Mainz 1991.