

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 4

ROK XXXI

1978

A R T Y K U Ł Y

Ks. Jerzy Chmiel

## EGZEGEZA BIBLIJNA A FILOZOFIA

Historia egzegezy biblijnej wykazuje najdobitniej, że interpretacja Pisma św. nie pozostawała bez wpływów kierunków filozoficznych<sup>1</sup>. Już w starożytności chrześcijańskiej obie szkoły biblijne: aleksandryjska i antiocheńska były pod przemożnym wpływem platonizmu, choć w różnym wydaniu. Nie ulega kwestii, że zasady filozofii platońskiej stosował w swojej egzegezie św. Augustyn. Natomiast św. Tomasz z Akwinu wprowadził elementy filozofii Arystotelesa, które po dziś dzień trwają w egzegezie biblijnej.

Z drugiej strony jednak cały szereg kierunków filozoficznych nie znalazło przyjęcia w egzegezie, chociaż zakusy z ich strony były dość silne. Wystarczy przypomnieć głośną na przełomie wieku XIX i XX sprawę modernizmu, który został bezwzględnie odrzucony<sup>2</sup>.

W takiej sytuacji spróbujemy odpowiedzieć na dwa pytania: — czy jest rzeczą pożądaną, ażeby filozofia wywierała wpływ na interpretację Biblii? — co powoduje, że jedne kierunki filozoficzne są przyjmowane do badań biblijnych, a inne odrzucane?

<sup>1</sup> Zob. J. Levie, *Ludzkie dzieje słowa Bożego*, Warszawa 1972. *Wstęp ogólny do Pisma św.*, Poznań—Warszawa 1973, ss. 323—341.

<sup>2</sup> Zob. J. Levie, dz. cyt., ss. 100—106.

Trudno byłoby sobie wyobrazić interpretację Biblii, która nie posługiwałaby się jakimiś narzędziami pojęciowo-metodycznymi. A to daje filozofia<sup>3</sup>. Wprawdzie byli egzegeci, którzy postulowali, by zerwać zupełnie wszelkie powiązania z filozofią i uprawiać tzw. „czystą egzegezę”. Ale „czysta egzegeza” nie istnieje, jest mitem (podobnie jak zasada „sztuka dla sztuki”), natomiast zerwanie wszelkich powiązań z filozofią byłoby dla egzegezy bez wątpienia szkodliwe. Wytworzyłyby to myślowy chaos, egzegeza byłaby niezdolna do sprecyzowania konkretnych wniosków. Filozofia bowiem tworzy język i dostarcza metody. Egzegeta musi posługiwać się językiem precyzyjnym, pojęcia muszą być dokładnie określone, zaś konsekwentna metoda badań zapewni dojście do jakichś rezultatów. Zwłaszcza taki dział biblistyki jak hermeneutyka nie może obejść się bez zaplecza filozoficznego.

Oczywiście egzegeta nie może uprawiać filozofii, bawić się w filozofa, winien przestrzegać granic metodycznych i kompetencji badawczych, ale „antyfilozoficzność” egzegezy jest niemniej szkodliwa jak „prze-filozofowanie” Biblii<sup>4</sup>. Klasycznym przykładem umiaru w tej dziedzinie jest język Konstytucji soborowej o Objawieniu Bożym (KO), gdzie unika się terminologii filozoficznej, która mogłaby nieopatrnie hamować badania biblijne, lecz zachęca się do „ważnego badania” świętych tekstów (KO, 12), „przy zastosowaniu odpowiednich pomocy naukowych” (tamże, 23).

Przejdźmy teraz do odpowiedzi na pytanie o kryteria przyjęcia lub odrzucenia danego kierunku filozoficznego przez biblistę.

<sup>3</sup> Por. B. Lonergan, *Filozofia i teologia*, w: „Znak” nr 231 (1973) 1148—60. Tenże, *Metoda w teologii*. Przekł. A. Bronk, Warszawa 1976. Słusznie pisze F. Guimet, *Istnienie i wieczność*, tłum. polskie, Editions du Dialogue, Paris 1978, s. 63: „Istnieje pierwotne powinowactwo między myślą metafizyczną a religijną wiarą. Ci, którzy nie chcą ani religii, ani wiary, właśnie ze względu na to powinowactwo znajdują argumenty i okazję — tak dziś, jak wczoraj, a może dziś bardziej niż wczoraj — by odrzucać samą metafizykę jako podejrzaną o ukryty teologizm. Co za smutna ironia, gdyby metafizykę pogardliwie odrzucano lub bez odwołania wyklinalo w imię czystości wiary oraz poszukiwań biblijnych niezmiernie pobieżnych”.

<sup>4</sup> Dokument Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego: *La formation théologique des futurs prêtres*, Rome 1976, zajmując się relacjami teologii do filozofii (nn. 50—53) tak stawia sprawę:

- a) teologia jest niezależna od filozofii,
- b) ale nie może odrzucić słusznych wniosków filozofii.
- c) Dlatego Kościół jest otwarty na wszelkie filozofie,
- d) przede wszystkim zaś na te systemy filozoficzne, które zgadzają się z danymi Objawienia.
- e) Można przyjąć pewien pluralizm filozoficzny w sensie różności kultur i mentalności,
- f) ale nie można zgodzić się na taki pluralizm, który neguje wartości Objawienia, w szczególności na relatywizm historyczny i immanentyzm materialistyczny lub idealistyczny.
- g) System św. Tomasza z Akwinu jest aktualny.

Ażeby dany kierunek filozoficzny mógł użyć analizie biblijnej swego aparatu badawczego, musi odznaczać się następującymi cechami:

- a) realizm poznawczy: przyjmuje istnienie zarówno materii jak i ducha;
- b) transcendencja: nie zaprzecza istnienia Pierwszej Przyczyny;
- c) obiektywizm poznawczy: można dojść do poznania rzeczywistości.

Najbardziej tym warunkom odpowiada filozofia tomistyczna, która opierając się na zasadach bytu realnego, głosi możliwości poznawcze prawdy prowadzące nas do Bytu Absolutnego — Boga. To nie przekreśla innych systemów filozoficznych, które spełniają — chociażby częściowo — wyżej wymienione wymogi. Chodzi jeszcze o pewien czas, który jest potrzebny, ażeby proces adaptacyjny mógł zaistnieć. Filozofia tomistyczna, czyli filozofia bytu, przeszła ten okres adaptacyjny w biblistyce w ciągu kilkuset lat, co stworzyło jej uzasadnione prawo obywatelstwa.

Zróbmy krótki przegląd najważniejszych dzisiaj prób adaptacji pewnych kierunków filozofii na terenie hermeneutyki biblijnej<sup>5</sup>.

1. Filozofia historii. Kluczowym zagadnieniem dla interpretacji biblijnej jest spojrzenie na historię i jej sens<sup>6</sup>. Były rozmaite próby przeniesienia poglądów historiozoficznych na grunt egzegezy biblijnej.

Tak więc filozofię Hegla starali się stosować niektórzy egzegeci niemieccy, zwłaszcza w XIX w. Jak wiadomo, Hegel mówił o trzech etapach myśli ludzkiej (słynna dialektyka Hegla): teza — antyteza — synteza. Oznacza to w historii, że każdy fakt napotyka na swoje przeciwieństwo, powstaje zatem konflikt, który jest łagodzony przez końcową syntezę. Korzyścią wpływów heglizmu lub neoheglizmu był rygor metody naukowej (aż do przesady nieraz, jak wśród historyków niemieckich ze szkoły Rankego czy Mommsena), ale doprowadzało to do negacji Objawienia Bożego w historii: jeżeli wszystko jest wynikiem ewolucji, to po co mówić o objawieniu.

August Comte, twórca pozytywizmu, mówił znów o trzech etapach działalności umysłowej: teologicznym, metafizycznym i pozytywistycznym, czyli naukowym. Zaczęto stosować metodę naukową zaczerpniętą z nauk przyrodniczych do egzegezy, co stało się źródłem nieporozumień. W imię bowiem takiej metody naukowej zaczęto negować nadprzyrodzone aspekty faktów biblijnych — a zatem jeszcze jedna negacja ingerencji Boga w historii.

<sup>5</sup> Por. P. Valori, *Problemi filosofici della ermeneutica*, w: *Esegesi ed ermeneutica*, Brescia 1972, ss. 21—34.

<sup>6</sup> Doskonale przegląd ogólnych tendencji w filozofii historii podaje W. F. Albright, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, przekł. polski, Warszawa 1967, ss. 73—107. Por. także mogące zainteresować biblistę omówienia: *Problemy filozofii historii*. Praca zbiorowa pod red. J. Litwina, Ossolineum 1974. *Zagadnienia historiozoficzne*. Praca zbiorowa pod red. tegoż, Ossolineum 1977.

Taka filozofia historii jest odpowiednia do interpretacji Biblii, która liczy się z religijnym charakterem tego dzieła. Próbę takiej filozofii historii stworzył Arnold Toynbee (główne jego dzieło *A Study of History*), co nie wyklucza innych poszukiwań. Od strony historii religii dużo interesujących poglądów dla interpretacji faktów biblijnych wnosi wybitny religioznawca rumuński, Mircea Eliade<sup>7</sup>.

2. Filozofia języka. Nie do przyjęcia jest dla egzegety biblijnego filozofia neopozytywistyczna, wedle której język metafizyczny i religijny jest zupełnie pozbawiony sensu, a więc jest bezużyteczny. Według R. Carnapa, słowo „Bóg” jest słowem bez znaczenia.

Trudno się również zgodzić na łagodniejszą formę filozofii neopozytywistycznej, jaką jest tzw. filozofia analityczna<sup>8</sup>. Zakłada ona zasadniczą różnicę języka religijnego od języka ludzkiego doświadczenia, co nie jest zgodne z prawdą, gdyż „Bóg w Piśmie św. przemawiał przez ludzi, na sposób ludzki” (KO, 12). Z założeń filozofii analitycznej wyrosła tzw. „teologia śmierci Boga”, usiłująca sprowadzić pojęcia teologiczne do czysto ludzkich: na przykład „wierzyć w Boga” ma oznaczać „nie rozpaczać”.

Rozwijają się w naszych czasach tzw. strukturalizm, który kładzie nacisk na struktury istniejące w języku. Strukturalizm jako ideologia jest nie do przyjęcia przez egzegetów, o ile wychodzi z przesłanek ateistycznych, natomiast jako metoda analizy językowej może okazać się wielce przydatny dla lepszego rozumienia Biblii. „Badania strukturalistyczne, zwłaszcza gdy zostaną opracowane w języku łatwiej dostępnym dla niewtajemniczonych, z pewnością przyczynią się do doskonalszej lektury tekstu, przenosząc uwagę z problemu czytania na głoszenie”<sup>9</sup>.

Rozpoczyna się przeprowadzać badania z semiotyki tekstu biblijnego, tzn. tekst biblijny ujmowany jest jako zespół znaków językowych. Narazie jednak badania takie są trudno dostępne dla zrozumienia przez ogół zainteresowanych z powodu nie wypracowanej

<sup>7</sup> Por. J. A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade. An Anthropological Evaluation*, Leiden 1976.

<sup>8</sup> Por. D. Antiseri, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Brescia 1970. M. Hempoliński, *Brytyjska filozofia analityczna*, Warszawa 1974. H. Rosnerowa, *Jedność filozofii i wielość języków*, Warszawa 1975. E. Gilson, *Lingwistyka a filozofia*. Przeł. H. Rosnerowa, Warszawa 1975.

<sup>9</sup> X. Léon-Dufour, *Egzegeza w trzydzieści lat później*, w: „Znak” nr 239, s. 631. Por. M. Van Esbroeck, *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Paris 1968. *Strukturalizm*. Zbiór artykułów w: „Znak” nr 203 (1971). C. Bartnik, *O możliwości stosowania analizy strukturalistycznej w teologii*, w: „Znak” nr 228 (1973) 720—738. A. Zaboriski, *O recepcji metod strukturalnych w biblistyce*, w: RBL 26 (1973) 117—130.

jeszcze metody badawczej, a przede wszystkim z powodu trudnego języka, który nawet i specjalistom przysparza wiele kłopotu<sup>10</sup>.

3. Filozofia egzystencjalna. Język biblijny zwraca uwagę na istnienie; tak więc Bóg jest nazwany w Starym Testamencie *JESTEM — KTÓRY — JESTEM* (Wj 3, 14), a w Nowym — *Bóg jest miłością* (1 J 4, 8. 16). Nic przeto dziwnego, że egzystencjalizm jako kierunek filozoficzny zawiera dużo propozycji interesujących hermeneutykę biblijną. Propozycje te — zależnie od ich zastosowania — mogą się okazać szkodliwe albo pożyteczne.

Przykładem szkodliwego wpływu egzystencjalizmu jest hermeneutyka Rudolfa Bultmanna i jego koncepcja demitologizacji. Bultmann oparł się na poglądach filozofa Heideggera i rzucił hasło odmitologizowania Biblii, a zwłaszcza Nowego Testamentu. W ogromnym skrócie można to tak przedstawić: język Biblii jest językiem mitycznym. Dzisiaj ludzie nie mogą zrozumieć takiego języka, dlatego trzeba go „odczyścić” od mitów, czyli odmitologizować. Nie możemy zgodzić się z takimi propozycjami: Bultmann miesza porządek nadprzyrodzony z mitami. Nowy Testament już odmitologizował pojęcia mityczne, w Biblii nie ma mitów, lecz jest zawarta historia zbawienia, którą trzeba przyjąć przez wiarę. „Stary Testament uhistorycznił mity, umieszczając je wewnątrz historii Izraela, a Nowy poszedł jeszcze dalej, podporządkowując jeszcze bardziej konsekwentnie wszystkie mity jednemu wydarzeniu historycznemu: śmierci Jezusa i faktom bezpośrednio z nią związanym. Mity więc zostały wzięte w służbę koncepcji historiozbawczej, w centrum której znajduje się wydarzenie historycznie zweryfikowane”. Tak pisze wybitny egzegeta protestancki, Oscar Cullmann<sup>11</sup>.

Wyrazem twórczych wpływów egzystencjalizmu na hermeneutykę biblijną są poszukiwania tzw. „nowej hermeneutyki” (Gadamer, Fuchs, Ebeling, Ricoeur), która bada wydarzenia w języku, to znaczy stara się nie tyle grzebać w przeszłości pytając, jak to właściwie było (a nie wszystko wiemy z powodu braku źródeł!), lecz odpowiadać na pytanie, co ten czy ów fakt oznacza dla mnie, dla mojego życia (egzystencji)<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Por. J. Chmiel, *Nowa semantyka biblijna*, w: RBL 27 (1974) 319—327.

<sup>11</sup> *Il mistero della redenzione nella storia* (tłum. włoskie), Bologna 1966, s. 187.

<sup>12</sup> Por. J. M. Robinson i J. B. Cobb, *The New Hermeneutic*, New York — Evanston — London 1964. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris 1969. Tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*. Przekł. polski, Warszawa 1975.

Nie sposób w tak krótkim zarysie przedstawić ogromne zagadnienie wpływów rozmaitych kierunków myśli ludzkiej na rozumienie Pisma św. O jednym wszakże trzeba pamiętać: aby pośród różnych ludzkich poszukiwań nie zagubić słowa Bożego<sup>13</sup>.

„Trawa więdnie, kwiat opada,  
lecz słowo Boga trwa na wieki” (Iz 40, 8).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

---

<sup>13</sup> Por. J. Chmiel, *Pawel VI o zadaniach współczesnej egzegezy biblijnej*, w: RBL 27 (1974) 265—271. Tenże, *Hermeneutyczny aspekt teologii biblijnej*, w: *Teologia nauką o Bogu. Kongres Teologów Polskich 1976*, Kraków 1977, ss. 52—63.

Ks. Stanisław Łach

## BÓG PSALMISTÓW

Zadna z ksiąg biblijnych Stałego Testamentu nie jest tak skoncentrowana wokół Boga jak księga Psalmów. Wszystkie Psalmy, do jakiegokolwiek przynależą gatunku i z jakiegokolwiek pochodzą czasu, odnoszą się do Boga, którego wielbią i proszą, któremu składają dziękczynienia i pouczenia jego przekazują ludziom<sup>1</sup>. Bóg jest nie tylko centrum wszystkich psalmów, ale też w psalmach mieści się najwięcej pouczeń, jakim jest Bóg, jak na Boga patrzyli natchnieni psalmiści. Psalmiści pouczali o Bogu nie tylko przy pomocy różnych obrazów<sup>2</sup>, ale jeszcze częściej przy pomocy różnych określeń słownych. Celem niniejszego artykułu jest zaznajomienie się przynajmniej z ważniejszymi określeniami słownymi Boga przez psalmistów (I), a następnie próba ustalenia podstawowego określenia Boga, z którego z biegiem czasu wyłaniały się inne określenia, mające przy pomocy coraz to nowych wyrazów oznaczać dokładniej kim jest Bóg (II).

---

<sup>1</sup> St. Łach, *Teocentryczny charakter Psalmów*, RBL 30 (1977) 23—37.

<sup>2</sup> G. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik der Psalmen*, Neukirchen 1972; E. Ehrlich, *Określenie Boga w I księdze Psalmów*, RBL 30 (1977) 37—54.