

Ks. Jerzy Chmiel

PROBLEMY WSPÓŁCZESNEJ HERMENEUTYKI BIBLIJNEJ

Ostatnie lata przyniosły niewątpliwie rozwój problematyki hermeneutycznej, nie tylko zresztą w teologii. Większe zainteresowanie się problemami interpretacji tekstu — bo na tym przecież polega hermeneutyka — zostało spowodowane, jak się wydaje, dwiema przyczynami. Pierwsza przyczyna wynika ze specyficznej sytuacji we współczesnej teorii poznania, którą to sytuację chyba trafnie określił Paul Ricoeur jako „konflikt interpretacji”¹. Żaden z istniejących kierunków hermeneutycznych nie potrafił — jak dotąd — rozwiązać należycie problemu religijnego. „W tym samym «miecie religijnym» Freud dopatrywał się przejawów kompleksu Edypa; Marks przejawu walki o interesy klasy pracującej lub przejawu szukającego pociech w swym ucisku proletariatu; Nietzsche odkryje w nim ślady resentymentu słabych i pokonanych skierowanego pod adresem silnych zwycięzców, a Bultmann będzie szukał prawdziwego Objawienia Bożego. Konflikt interpretacji rodzi potrzebę radykalnej rewizji metod, potrzebę «hermeneutyki hermeneutyk»”². Próba takiej nowej hermeneutyki jest tzw. hermeneutyka refleksyjna Paul Ricoeura, która za podstawę badań przyjmuje język symbolu religijnego. Na wartość symbolu w życiu człowieka zwracał już uwagę Ernst Cassirer³, proponując zastąpić określenie człowieka *animal rationale* na *animal symbolicum*.

Drugą przyczyną zainteresowania się problemami hermeneutyki jest ogromny, w ostatnich zwłaszcza latach, rozwój językoznawstwa⁴. Jeżeli z jednej strony współczesne językoznawstwo coraz bardziej zahacza o inne dziedziny wiedzy, to z drugiej strony problematyka lingwistyczna staje się w coraz większym stopniu aktualna dla różnych dyscyplin, a w tym również dla teologii.

¹ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969.

² Zob. J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, w: Znak 23 (1971), 145—172.

³ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. z ang., Warszawa 1971, 70.

⁴ Zob. B. Malmberg, *Nowe drogi w językoznawstwie*, tłum. ze szwedz., Warszawa 1969.

Oдноśnie rozwoju hermeneutyki biblijnej nie możemy zapominać, że ogromnym bodźcem stał się duch *Vaticanum II*. Już sama Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* stwierdza: „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 w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobało się ich słowami ujawnić” (DV, 12). To rzutuje na problematykę teologiczną hermeneutyki biblijnej: nie można w interpretacji tekstu biblijnego robić analiz filologicznych czy lingwistycznych. Wszelka interpretacja Biblii musi mieć cel teologiczny; przypomina to Konstytucja o Objawieniu: „...wszystko to, co dotyczy sposobu interpretowania Pisma św., podlega ostatecznie sądowi Kościoła, który ma od Boga polecenie i posłannictwo strzeżenia i wyjaśniania słowa Bożego” (*tamże*). Przesunięcie wreszcie punktu ciężkości w badaniach teologicznych na Pismo św., które staje się odtąd jakby duszą teologii (zob. *Dei Verbum*, 24), również przyczynia się do tego, że hermeneutyka biblijna znajduje się w centrum współczesnych zainteresowań.

W ostatnich latach hermeneutyka biblijna osiągnęła pewną autonomię⁵. Powstała tzw. „nowa hermeneutyka”, uwzględniająca zdobycze na polu filozofii czy językoznawstwa, a przede wszystkim zmierzająca do rozwiązywania problemów Nowego Testamentu. Od charakterystyki tej nowej hermeneutyki wypada nam zacząć przegląd problematyki hermeneutycznej.

NOWA HERMENEUTYKA

Nowe ujęcie hermeneutyki wyszło z kręgu *Neutestamentler*. Dość wspomnieć książkę Ernsta Fuchsa, profesora egzegezy nowotestamentalnej w Marburgu, która właściwie jest hermeneutyką Nowego Testamentu, aczkolwiek o ogólnej traktuje⁶. Praca ta, której pierwsze wydanie ukazało się w 1954 r., przerwała milczenie na polu hermeneutyki nowotestamentalnej, jakie panowało od czasów monografii protestanta F. Torma⁷. Fuchs — uważany za jednego z ojców nowej hermeneutyki — utrzymuje, że hermeneutyka biblijna nie jest niczym innym jak tylko nauką wierzącą o języku. Pogląd ten przejął Fuchs od Gerharda Ebelinga. Słusznie więc tych dwóch teologów uważa się za faktycznych twórców nowej hermeneutyki.

⁵ Zob. *Il Messaggio della Salvezza*, praca zbiorowa, t. I. Introduzione generale, Torino-Leumann³ 1969, 242.

⁶ *Hermeneutik*, Bad Cannstatt 1954.

⁷ F. Torm, *Nytestamentlig Hermeneutik*, Copenhagen 1928. Niemieckie tłumaczenie: *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Göttingen 1930. Na fakultecie teologii protestanckiej uniwersytetu w Kopenhadze hermeneutyka należała podówczas do materii studiów i egzaminów.

Ebeling zwrócił uwagę na istotę słowa Bożego, na jego — powiedzielibyśmy — wymiary. Słowo jest *par excellence* centrum, dzięki któremu cała rzeczywistość może być zrozumiana. Owa rzeczywistość jest zawsze dla człowieka zjawiskiem historycznym. Staje ona przed człowiekiem i zmusza go od odpowiedzi. Dwa terminy charakterystyczne u Ebelinga: „Wort” i „Antwort” określają dobrze jego stanowisko wobec problemu hermeneutycznego.

Fuchs zwraca uwagę, że każdy chrześcijanin ma do rozwiązania w swoim życiu jakiś problem hermeneutyczny. „Dlaczego ten problem — zapytuje on — miałby być różny do tego problemu, który ma do rozwiązania teolog? A ponieważ taki jest problem, dlatego tylko przez siłę łaski możemy spodziewać się rozwiązania i znalezienia prawdy. Słuchanie bowiem nie zależy tylko od nas, przy naszych siłach możemy jedynie starać się, by nie przespać godziny słuchania. A ten czas jest nam dany zawsze! Zadanie nasze polega więc na odkryciu tego, do jakiego momentu nasze życie duchowe, nasze „widzenie” jest związane ze słuchaniem. To jest problem hermeneutyczny, który każdego dnia nam się narzuca. Z tego problemu bierze swój rozmach Nowy Testament. Nowy Testament mówi językiem słuchania. Prowadzi nas do prawdy, ponieważ uczymy się dobrze odróżniać między słuchaniem a widzeniem. Jakaś rzeczywistość niejzykowa osłabiłaby różnicę między życiem a śmiercią, i w istocie, jak to dziś dobrze wiemy, każda wiedza, która znajduje swoje definitywne wyrażenie w eksperymencie, kończy zniszczeniem samej siebie. Natomiast wiara chrześcijańska mocno podtrzymuje ową różnicę i dlatego ma zawsze coś każdemu do powiedzenia”⁸.

Ostatnio do tych dwóch czołowych przedstawicieli nowej hermeneutyki, jakimi są Ebeling i Fuchs, zalicza się James M. Robinson (którego nie należy mylić z biskupem anglikańskim John A. T. Robinsonem, znanym ze swej książki *Honest to God*).

Co do oceny nowej hermeneutyki, trudno już teraz o pełny obraz tego kierunku, który jest jeszcze ciągle *in fieri*. W każdym razie zawiera on dużo słusznych postulatów, do których zaliczymy podkreślenie roli zjawiska języka w rozumieniu Biblii. Należałoby się jednak lękać jakiegoś powrotu do fidelizmu typu Barthowskiego, co byłoby zrozumiałe jako reakcja pobultmannowska. Należy pamiętać, że Ebeling wyszedł z analizy hermeneutyki Lutra, której nadał dużo aktualności także w trzecim wydaniu encyklopedii *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. A przecież Konstytucja o Objawieniu Bożym tak bardzo akcentuje historycz-

⁸ E. Fuchs, *Il nuovo testamento e il problema ermeneutico*, w: J.M. Robinson — E. Fuchs, *La nuova ermeneutica*, Brescia 1967, 140.

ność Objawienia przy jednoczesnym podkreślaniu owego dialogu między Bogiem a człowiekiem, jaki toczy się w historii zbawienia.

JĘZYK I OBJAWIENIE

Uwagi poprzednie niech będą dla nas odskocznią do następnego zagadnienia, jakie chcemy poruszyć, a mianowicie problem języka w interpretacji Pisma św.

Punktem zwrotnym była tutaj filozofia Martina Heideggera, który przez swoje dzieła *Sein und Zeit* (1927), a ostatnio *Unterwegs zur Sprache* (1959), wywarł wielki wpływ na egzegetów, zwłaszcza protestanckich. Dla Heideggera język jest hermeneutyką istnienia. Jest to jakieś pierwotne doświadczenie, które spontanicznie wynika z kontaktu z istnieniem. Język dąży do stworzenia podobnego doświadczenia u słuchacza i u czytającego, podobnie jak to się dzieje przy czytaniu jakiegoś poematu. Opierając się na tej filozofii lingwistycznej Heideggera, Fuchs i Ebeling mówili o zjawisku języka lub słowa (Fuchs wolał termin „Sprachereignis”, Ebeling używa też „Wortgeschehen”).

Nie można rozpatrywać filozofii języka bez całokształtu problemów filozoficznych dwudziestego wieku. Nic dziwnego, że w filozofii współczesnej zagadnienia języka wysunęły się na plan pierwszy, ponieważ rozwinęła się filozofia transcendentálna, wychodząca z krytyki Kanta, zaś z drugiej strony — filozofia intuicji, której klasycznym a współczesnym wyrazem był bergsonizm. Oba te kierunki położyły zgodnie nacisk na niezdolności języka do adekwatnego i wyczerpującego wyrażenia rzeczywistości. Ponieważ ani ejdetyzm Husserla, ani analizy języka anglosaksońskiej szkoły filozoficznej nie zdołały w sposób zadowalający przedstawić relacji zachodzących między językiem a rzeczywistością, rozwiązanie Heideggera wydało się wielu egzegetom nową możliwością i kuszącą perspektywą.

Na skutek głównie prac de Saussure'a lingwistyka doszła do dużego rozkwitu, tak że E. Benveniste bez przesady mógł ją nazwać „nauką wybitną wśród tych, które zajmują się człowiekiem i społeczeństwem i to zarówno na płaszczyźnie teoretycznej jak i praktycznej”. Jeżeli chodzi o stosunek nowej hermeneutyki do lingwistyki, moglibyśmy go za R. W. Funkiem⁹ scharakteryzować w trzech punktach. 1. Przyznając zjawisku języka jeszcze większą rolę, niż to uczynił był Bultmann, nowa hermeneutyka pragnie przejść ponad dychotomią Bultmannowską: zdarzenie — słowo, kładąc nacisk na przynależność wewnętrzną języka do zdarzenia zbawienia, które jest równocześnie zdarzeniem

⁹ *Language, Hermeneutics and Word of God*, New York 1966.

słowa (Ebeling) lub języka (Fuchs). W ten sposób odpada potrzeba demitologizacji, tak jak ją rozumiał Bultmann, który uważał, że język, a w szczególności język mitu, wyrażenń dogmatycznych i wyznań wiary, zmierza do obiektywizacji zarówno przedmiotu, który wyraża (Bóg, człowiek, świat), jak i samego języka, gdzie mieści się zrozumienie rzeczywistości, w jaką się wierzy. Stąd kiedyś zaistniała dla Bultmanna potrzeba demitologizacji, to znaczy krytyki radykalnej całego języka, który powołuje do istnienia rzeczywistość nam nie podlegającą. Nowa hermeneutyka nie uznaje takiego rozgraniczenia między językiem a serią wydarzeń.

2. Według Ebelinga „słowo nie jest jest — właściwie mówiąc — przedmiotem rozumienia, lecz posiada funkcję hermeneutyczną”. Słowa Jezusa — twierdzi Funk — są już interpretacjami sytuacji ich aktualnych słuchaczy. W specjalny zaś sposób zwracał się Jezus do słuchaczy w przypowieściach, wiążąc ich niejako ze sobą na „wzór istnienia wierzącego”.

3. Hermeneutyka szuka podstawy ludzkiej egzystencji w samym języku, pojętym jako środek porozumienia się i moc dialogu.

DZIEŁO LITERACKIE

W związku z tak pojętą rolą języka w Biblii pojawiło się dowartościowanie Pisma św. jako tworzywa literackiego. Nie chodzi tutaj już o siłę artystycznej ekspresji, której Biblii nigdy nie odmawiano w ciągu stuleci, lecz chodzi o to, by nawiązać kontakt z dziełem literackim. Kontakt taki jest dwustronny: najpierw dzieło literackie trzeba przenieść w swój własny język, epokę, mentalność, a następnie samemu umiejscowić się niejako w epoce, mentalności i języku autora.

Przed wszystkim jawi się tutaj ogromne zapotrzebowanie na studia stylistyczne. Fuchs w dyskusji hermeneutycznej zamienił kategorie egzystencji autentycznej i nieautentycznej, kategorie zaczerpnięte z *Sein und Zeit* Heideggera z lat młodości sielskiej anielskiej, na rozróżnienie poczynione przez Heideggera lat dojrzałych, a mianowicie między językiem codziennym obiektywizującym i czystym językiem bytu. Nowa stylistyka powstała na terenie analiz literatury świeckiej, podobnie jak ongiś historia form (*Formgeschichte*) była z powodzeniem stosowana przez Nordena do literatury antycznej, dopóki Hermann Gunkel nie wprowadził jej na teren biblijny. Zasady nowej stylistyki można by w ten sposób streścić:

- a) styl jest konkretną aktualizacją wartości zawartych w języku;
- b) analizie stylu trzeba więc przyznać pierwsze miejsce;
- c) nie należy oddzielać od siebie lingwistyki (stylistyki lingwistycznej) od analizy literackiej (stylistyki literackiej). Stanowią one

bowiem pewną całość i mają za zadanie wydobyć na jaw pełne dzieło literackie.

Mógłby ktoś postawić zarzut, że wprowadzając stylistykę do Biblii narażamy się na niebezpieczeństwo estetyzmu. H. Urs von Balthasar słusznie podkreśla, że chyba grozi nam inne niebezpieczeństwo — brak estetyzmu. Nie bez kozery zauważa on, że „wśród drobiazgowych badaczy biblijnych mało jest dziś tych, którzy dają jakieś znaczenie temu, co nazywamy *fruitio sensus spiritualis*, a już na palcach policzyć tych, którzy przyznają temu miejsce honorowe”¹⁰.

DEMITOLOGIZACJA

Musimy tutaj dotknąć problemu demitologizacji postawionego tak radykalnie przez Rudolfa Bultmanna. Nie wolno zapominać, że zjawisko hermeneutyczne, któremu na imię Bultmann, wyrosło filozoficznie z egzystencjalizmu Heideggera, a teologicznie — jako reakcja w łonie protestantyzmu przeciwko teologii liberalnej. Nowy kierunek tzw. teologii dialektycznej, stworzony przez Karla Bartha, do którego szybko przystał młody Bultmann, był reakcją wiary skoncentrowanej wokół słowa Bożego i Objawienia, słowa transcendentnego w stosunku do wszystkiego, co jest na ziemi. Szybko jednak Bultmann odszedł od Bartha i podążył własną drogą. Tą drogą była demitologizacja (*Entmythologisierung*).

Sprawa zaczęła się w 1941 roku, kiedy to Bultmann opublikował znaną rozprawę *Neues Testament und Mythologie*. Lata wojenne nie sprzyjały — rzecz oczywista — dyskusji naukowej, dopiero w okresie powojennym pomału zaczynają formować się szyki. Strona katolicka odzępuje się od wszelkich mitologii, a zatem demitologizacja nie ma żadnego sensu. Ktoś zauważył żartobliwie, że na etapie początkowym zarówno katolików jak i Bultmanna cechuje jednakowa wrogość wobec mitu, aczkolwiek naturalnie z różnych przyczyn. Następnie przyszedł okres rozróżniania — *discretio spirituum*. Największe natężenie dyskusji przypada na lata pięćdziesiąte. Rozróżnia się między „mitologicznym” a „mitycznym”: demitologizacja jest więc odrzuceniem wszystkich kosmologicznych podstruktur narracji biblijnych, podczas gdy język mityczny zachowuje te wartości, których nie posiada język abstrakcyjny. W ten sposób teologowie katoliccy nie odrzucają zupełnie postulatu odmitologizowania twierdząc, iż nie każda forma demityzacji Nowego Testamentu jest sprzeczna z Pismem świętym.

Tymczasem w latach sześćdziesiątych — i tu już możemy mówić o trzecim etapie historii demitologizacji — zachodzą pewne wyda-

¹⁰ *La gloire et la croix. Les aspects esthétique de la révélation. I. I. Apparition* (Théologie 61), Paris 1965, 63.

rzenia. Spór o prawomocność demitologizacji przedostaje się z kręgu fachowców na łamy publicystyki teologicznej, na wyższym lub niższym poziomie, dzięki rozreklamowanej książce biskupa anglikańskiego J. A. T. Robinsona, *Honest to God*, w której autor po prostu tak stawia problem: czy chrześcijaństwo musi być „mitologiczne”. Równocześnie jednak wskazówka demitologizacji na tarczy dyskusji naukowych zostaje poważnie przesunięta, a to z dwóch przyczyn: analizy funkcji hermeneutycznej mitu oraz dowartościowania historii zbawienia.

1. Dyskusja na temat mitu przypominała ruchy wahadła — raz w lewo, raz w prawo. Ruch w lewo — to stara szkoła mitologiczna, której koryfeuszem był G. L. Bauer, uważająca mit za myślenie dziecinne, pusty znak, twór epoki, kiedy to ludzkość będąca w powijakach nie posiadała innych środków wyrazu. Ruch wahadła w prawo — to dowartościowanie mitu bądź to na płaszczyźnie psychologicznej (Jung mówi o symbolu, wyrazie podświadomości zbiorowej), bądź to na płaszczyźnie teologicznej (Tillich mówi o kategorii religijnej mitu). Widać z tego, iż pozycja Bultmanna jest ruchem wahadła w lewo — przeciwstawia on mit myśli naukowej. Kiedy filozof Karl Jaspers utrzymywał w dyskusji, że mit jest zaszyfrowaniem transcendencji, to Bultmann odpowiedział sucho i nieprzekonywująco, że określenie mitu jako szyfru transcendencji wskazuje, dokąd interpretacja winna zdążać, lecz nie prowadzi jej nigdzie.

Ale stanowisko Bultmanna jest już dziś anachronizmem: nawet jego własni uczniowie odstąpili od niego. Wyczuwa to nawet wszędobylska publicystyka dziennikarska: popularny zachodnioniemiecki *Der Spiegel* w numerze z 22 stycznia 1968 r. zamieścił fotografię Bultmanna, pod którą widniały słowa: „Patriarcha teologów — Bultmann. Upada po dwudziestu latach panowania?”. Na postulat demitologizacji można popatrzeć już dzisiaj jako na nieporozumienie hermeneutyczne. Jak to słusznie zaznacza H. G. Gadamer, „kwestia demityzacji Nowego Testamentu uległa napięciom dogmatycznym o wiele bardziej, niż należało to z racji refleksji metodologicznej”¹¹. To nieporozumienie hermeneutyczne jest dziś usuwane dzięki filozofom, a w szczególności takim jak H. Dumery i P. Ricoeur. Dumery odróżnia mity czyste od mitów religijnych i utrzymuje, że te ostatnie są konieczne dla człowieka współczesnego. Odmityzowanie mitu religijnego byłoby równoznaczne z pozbawieniem człowieka współczesnego narzędzi do poznania Jedyności, jego umiejscowienia w świecie. Ricoeur zaś ze swej strony — jak już to stwierdziliśmy — akcentuje fakt, iż język mityczny jest językiem symbolicznym, jedynym instrumentem do

¹¹ *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen² 1965, 492.

poznania siebie przez samego siebie, zdolnym do odnalezienia się w bycie.

Postulat demitologizacji Nowego Testamentu wysunięty przez Bultmanna musi w tej sytuacji upaść. Właściwą drogą dla teologa chrześcijańskiego jest nie demitologizacja Objawienia, lecz szukanie lepszego zrozumienia tej ludzkiej potrzeby, która podyktowała taką formę, jaką ma Pismo święte, i która pozostaje ta sama w społeczeństwie zsekularyzowanym. W tym społeczeństwie — jak to stwierdzają filozofowie i socjologowie — istnieją mity świeckie, podobnie jak są mity archaiczne tradycyjne, choć zachodzi między nimi różnica języka. Pismo święte odbija w sobie koncepcję nie świata partykularnego, lecz człowieka historycznego, zrealizowanego w osobie Jezusa Chrystusa, opiera się na świadomości Boga realnego i transcendentnego. I tutaj dochodzimy od następnej kwestii ogromnej wagi — kwestii historyczności.

2. Historia bez mitu, czy mit bez historii? Oto dylemat, który rysuje się przed nami. Wyjdźmy znów od Bultmanna.

Demitologizacja nie jest jedyną metodą dla Bultmanna. Służy ona do interpretacji egzystencjalnej Nowego Testamentu. O ile jednak samo pojęcie „interpretacji egzystencjalnej” jest rozwijaniem pozytywnym Bultmanna dla problemu hermeneutycznego, o tyle samo pojęcie egzystencji, ukute przez teologa marburskiego, szokuje i prowokuje. Pamiętajmy, że główna teza Bultmanna — teologa luterńskiego opiewa: „wiara nie może i nie powinna opierać się na żadnym przedmiocie na świecie ani wiązać się w jakikolwiek sposób z działaniem ludzkiej inteligencji”. Konsekwencje tego nie dają długo na siebie czekać. Skoro Jezus historyczny jest przedmiotem świata, a badania nad Jego postacią — operacją ludzkiej inteligencji, przeto Jezus historyczny nie ma nic wspólnego z wiarą. Stąd Bultmann w przedmowie do swej głośnej książki *Jesus* (Tübingen 1926) oświadcza, że nie interesuje go „osobowość Chrystusa”. Nauczanie Jezusa traktuje w swej *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1953, 5 wyd. 1965) jako wstęp do kerygmy najstarszej gminy. Teologia Nowego Testamentu ma tylko, według niego, rozwijać zrozumienie wiary zaświadczone przez pisma apostołskie.

Bultmann swoją postawą sprowokował nie tylko sprzeciw ze strony katolickiej — co jest rzeczą zrozumiałą — ale opory i protesty nawet swoich uczniów. Käsemann, upatrzony przez Bultmanna na swojego następcę, stwierdza wprost, że konsekwencje teologiczne sceptycyzmu Bultmannowskiego są niebezpieczne. Oprócz tej grupy uczniów krytykujących i korygujących swego mistrza spotykamy się z teologami protestanckimi, którzy występują wprost przeciwko tezom Bultmanna. Wymieńmy tylko takie nazwiska, jak Barth, Althaus, Knevels, czy najbliższy nam przez swoje stanowisko — Oscar Cullmann. Ale i najmłodsza generacja teologów

protestanckich wypracowuje nowe rozwiązania. Trzeba tutaj koniecznie wymienić nazwisko W. Pannenberg a.

Pannenberg nie jest egzegetą, lecz teologiem systematycznym, a choć nie zajmuje się systematycznie hermeneutyką, to jednak ją praktykuje. Ideą fundamentalną hermeneutyki Pannenberg a, wyrażoną w ego podstawowej pracy *Offenbarung als Geschichte* (Göttingen 1961), jest idea teologii historii jako horyzontu najbardziej odpowiedniego dla teologii chrześcijańskiej. Przez historię rozumie on nie tylko historyczność, o której ciągle mówi Bultmann, że jedynie ona określa strukturę ludzkiej egzystencji, lecz historii, która rozwija się w czasie i w obrębie której znajdują miejsce moje interpretacje i moje aspiracje. W ten sposób następuje zbieżność dwóch horyzontów: horyzontu interpretatora z horyzontem tekstu interpretowanego. Problem hermeneutyczny sprowadza w istocie Pannenberg do problemu chrystologicznego: jest to chrystologia oparta na historii Jezusa. W zrozumieniu historii Jezusa, a nie tylko w zrozumieniu kerygmatu o Nim, leży możliwość zrozumienia Pisma. Musimy stwierdzić, że taka chrystologia jest jak najbardziej zgodna ze schematem teologicznym, jaki znajdujemy w pierwszym kazaniu św. Piotra (Dz 2, 22—24. 36) lub we wstępie listu św. Pawła do Rzymian (1, 1—3). Wówczas interpretacja egzystencjalna tego, co Chrystus powiedział dla mnie, opiera się rzeczywiście na tym, co powiedział w ogóle.

W ten sposób dochodzimy do problemu naczelnego współczesnej hermeneutyki, jakim jest problem teologiczny, czyli chrystologiczny.

TEST CHRYSOLOGICZNY

Nie można zaprzeczyć, że studia poświęcone tematowi Jezusa Chrystusa, dotyczące rozróżnienia „Jezus historyczny — Chrystus wiary”, przyczyniają się do rozwoju egzegezy biblijnej. Należy jednak pamiętać, że naczelný problem teologiczny, nazywany często przez egzegetów protestanckich *Christusfrage*, jest uwarunkowany przez całą duchową i teologiczną historię i bez niej jest niezrozumiałą. Nie można więc mechanicznie przenosić problemów teologii pewnego wycinka (tzn. protestanckiej) w inny kompleks uwarunkowań historyczno-teologicznych (tzn. katolicyzmu).

Problem teologiczny współczesnej hermeneutyki polega przede wszystkim na rozpracowaniu tematu Chrystusa¹². Ten temat z samej swej natury pozostanie zawsze otwarty dla każ-

¹² Zob. R. Marlé, *Le problème théologique de l'herméneutique*, Paris² 1968. — K. Rahner, *L'avenir de la théologie*, w: *Nouvelle Revue Théol.* 93 (1971) 26 pisze o teologii jako o hermeneutyce języka chrześcijańskiego („la théologie en tant qu'herméneutique du langage chrétien”).

dego i każdy człowiek musi w pewnym sensie stawić mu czoła, rozwiązując zagadnienie jakby po raz pierwszy. Będzie to zawsze problem egzystencjalny w najlepszym tego słowa znaczeniu — problem życiowy, a więc problem dotyczący życia każdego z nas. A zarazem to jest pewien test hermeneutyczny, który teologia — każda, a więc i współczesna — musi rozwiązać. Niestety, teologia dzisiejsza nie jest wolna od zarzutu. „Powiedział ktoś, i jest to głęboko prawdziwe, że chrześcijanin, który obserwuje dziś spory teologiczne, doznaje niewymownego żalu Marii Magdaleny w obliczu pustego grobu: Zabrano ... Pana i nie wiemy, gdzie Go położono. Pewien młody profesor dogmatyki, zastanawiając się nad subtelnościami argumentacji, jakimi niektórzy teologowie posługują się dla rozwiązania problemu Boga i tajemnicy Chrystusa, oświadczył, że więcej godności byłoby w stwierdzeniu, że się jest po prostu ateistą”. (Pedro Rodriguez)¹³.

Hermeneutyka współczesna stoi zatem w obliczu egzegezy teologicznej, egzegezy duchowej. O takiej egzegezie mówił Paweł VI do uczestników VIII Tygodnia Biblijnego dla duchowieństwa włoskiego 10 września 1969 r. „Wasz kongres przypomniał konieczność egzegezy tekstu i kontekstu, analizy filologicznej, literackiej i historycznej, która daje pełny sens ludzki słowa Bożego, umieszczając je historycznie w ramach, gdzie zostało wypowiedziane. Przypomniał z drugiej strony konieczność egzegezy teologicznej, tzn. sensu Bożego Pisma świętego. Następnie sprowadził nas do egzegezy duchowej, tzn. aplikacji moralnej i subiektywnej słowa Bożego na jego użytek religijny, na jego moc uswięcenia, według jasnego określenia św. Tomasza: „spirituales expositiones fabricandae” (*Sum. Theol.* I, 102, 1). Oto do czego dąży studium Pisma świętego: ożywić wiarę, nadzieję i miłość. Jak to podkreśliła Konstytucja soborowa, trzeba, ażeby egzegeci starali się o to, by „jak najliczniejsi słudzy słowa Bożego mogli z pożytkiem podawać ludowi Bożemu pokarm Pisma św., który by rozum oświecał, wolę umacniał, a serca ludzi ku miłości Bożej rozpaliał” (*Dei Verbum*, 23). I to studium ustawiczne przyczyni się do rozwoju teologii, której Pismo św. jest duszą (tamże, 24), będzie sprzyjać obcowaniu z Bogiem i słuchaniu Jego głosu (zob. tamże, 23)”.

A czy postulat św. Augustyna skierowany pod adresem egzetów nie jest ciągle aktualny?: „Non solum admonendi sunt studiosi venerabilium Litterarum, ut in Scripturis sanctis genera locutionum sciant ... verbum etiam, quod est praecipuum et maxime necessarium, orent ut intelligant” (*De doctrina christ.*, III, 56; PL 34, 89).

¹³ Zob. artykułiki w zbiorze wypowiedzi ankietowych tłumaczonych na j. polski w: *Obraz Jezusa Chrystusa*, praca zbiorowa, Warszawa 1970. — Zob. także E. Fuchs, *Jesus. Wort und Tat*, Tübingen 1970.

Dyskusja nad zadaniami hermeneutyki biblijnej trwa, a właściwie mówiąc — ze strony katolickiej dopiero się rozpoczyna¹⁴. Warto, by wzięła też w niej udział i polska myśl teologiczna!¹⁵

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

Ks. Janusz Frankowski

LIST ARYSTEASZA CZYLI LEGENDA O POWSTANIU SEPTUAGINTY

Judeizm hellenistyczny to niezwykle szeroki i bogaty świat. Doskonałym wprowadzeniem w ten świat, w jego charakter, jest *List Arysteasza*. Ukazuje on nam najbardziej twórczy i — o ile wiemy — najbardziej oryginalny ośrodek tego świata, Aleksandrię, oraz odnosi się do jego najważniejszego dzieła, Septuaginty. Niniejszy artykuł ma charakter przede wszystkim informacyjny, stąd szerokie przedstawienie treści *Listu*. Może zresztą jest to potrzebne tym bardziej, że treść żydowskiej literatury pozabiblijnej jest u nas stosunkowo mało znana.

WPROWADZENIE HISTORYCZNE

Po śmierci Aleksandra Wielkiego władzę nad Egiptem przejął Ptolemeusz I Soter (323—285) dając początek dynastii Ptolemeuszów. Stolicą Egiptu uczynił Aleksandrię, miasto portowe założone przez Aleksandra Wielkiego. Miasto stało się wkrótce jednym z głównych centrów śródziemnomorskiego świata, a Ptolemeusz uczynił zeń

¹⁴ Wśród wielu ukazujących się obecnie publikacji na ten temat warto odnotować: E. Biser, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, München 1970. — H. Cazelles, *La nouvelle herméneutique biblique*, Brussel 1969. Tegoż autora *Ecriture, Parole et Esprit ou trois aspects de l'herméneutique biblique*, Paris 1971. — *Exégèse et herméneutique*, praca zbiorowa pod red. X. Léon-Dufour (coll. Parole de Dieu), Paris 1971. — Bibliografią fundamentalną dla hermeneutyki jest N. Henrichs, *Bibliographie der Hermeneutik*, Düsseldorf 1968.

¹⁵ Pomyślnym początkiem był Zjazd Biblistów Polskich w Warszawie w roku 1970, który za temat obrad obrał sobie właśnie hermeneutykę biblijną. Oby materiały tego zjazdu ukazały się jak najszybciej! Zob. także *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 2—3 (1971), poświęcony między innymi problemom hermeneutycznym w Biblii i liturgii.