

KS. BARTOSZ ADAMCZEWSKI

HANS-GEORG GADAMER I HERMENEUTYCZNY PROBLEM AKTUALIZACJI TEKSTÓW BIBLIJNYCH

Od kilku dziesięcioleci da się zauważyć we współczesnej biblistyce wyraźny spadek zachwyty dla uznawanej do niedawna za jedyną naukową, w ścisłym sensie tego słowa, metody interpretacji Biblii – metody historyczno-krytycznej. Minęły czasy zaciekłych przedsoborowych polemik o dopuszczalność stosowania tej metody w biblistyce katolickiej. Większość egzegetów zdaje sobie dziś sprawę, że choć prawidłowo stosowana metoda historyczno-krytyczna jest z pewnością głównym sposobem intersubiektywnie weryfikowalnego odkrywania sensu tekstów Pisma Świętego, to jednak ma ona również swoje ograniczenia, których nie można nie zauważać. Jednym z nich, prawdopodobnie najistotniejszym dla współczesnej biblistyki i teologii, jest traktowanie tekstów biblijnych przez metodę historyczno-krytyczną jako tekstów z przeszłości.

Stwierdzenie, że teksty biblijne są tekstami z przeszłości, wydaje się być banalnym truizmem. Jednakże takie właśnie spojrzenie na Biblię pociąga za sobą daleko idące konsekwencje hermeneutyczne. Jedną z nich jest nieuchronnie pojawiający się problem właściwej interpretacji i aktualizacji tekstów natchnionych, zakładających horyzont hermeneutyczny różny od horyzontu hermeneutycznego ich każdorazowego odbiorcy. Egzegezie historyczno-krytycznej szczególnie trudno poradzić sobie z problemem intersubiektywnie weryfikowalnej i zobowiązującej aktualizacji tekstów biblijnych dla współczesnego Kościoła i współczesnego świata. Można powiedzieć, że jest to wręcz jeden z głównych problemów całej nowożytnej teologii, a może nawet szerzej – całej klasycznie rozumianej humanistyki.

Myślicielem, który wywarł w ostatnich dziesięcioleciach niewątpliwie największy wpływ na rozwój hermeneutyki, poważnie biorącej pod uwagę problem odpowiedzialnej aktualizacji tekstów z przeszłości, jest niemiecki filozof Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Niniejszy artykuł będzie próbą ukazania znaczenia jego hermeneutycznych koncepcji dla współczesnej, z jednej strony zbyt historyzującej, a z drugiej – zbyt ideologicznie podbudowanej egzegezy.

I. TEKSTY BIBLIJNE JAKO TEKSTY Z PRZESZŁOŚCI – METODA HISTORYCZNO-KRYTYCZNA

Fakt, że teksty biblijne powstały w określonym momencie dziejów, nie ulegał chyba nigdy niczyjej wątpliwości. Tym niemniej przez całe wieki dość powszechnie interpretowano Biblię jako księgę ponadczasową, ahistoryczną. Popularne w starożytności i średniowieczu koncepcje natchnienia zwracały uwagę przede wszystkim na działanie Boga, objawiającego swą odwieczną wolę za pośrednictwem ludzi, traktowanych zasadniczo jedynie jako dość pasywne narzędzia w procesie przekazu i spisywania słów Boga. Dlatego nie brano praktycznie w ogóle pod uwagę dystansu hermeneutycznego pomiędzy autorem tekstu biblijnego a jego odbiorcami. Biblię traktowano najczęściej jako zbiór ponadczasowych pouczeń i nakazów Bożych, które należy przyjmować aktem wiary i bezpośrednio aplikować do całej ludzkiej rzeczywistości¹. W sytuacjach, gdy takie bezpośrednie zastosowanie tekstu z uwagi na całokształt wiary Kościoła wyraźnie nie było możliwe, stosowano (szczególnie w stosunku do tekstów Starego Testamentu) metodę aktualizacji alegorycznej.

Postępujący w czasach nowożytnych rozwój nauk przyrodniczych, nowe odkrycia archeologiczne oraz sukcesy ideologii obalania autorytetu Kościoła doprowadziły do zmiany tego tradycyjnego spojrzenia na Biblię. Metodę alegoryczną zaczęto coraz mocniej krytykować za jej interpretacyjną dowolność. Z kolei zdobywająca sobie coraz większe uznanie na europejskich, zwłaszcza niemieckich, uniwersytetach metoda historyczno-krytyczna wypuściła znaczenie więzów łączących teksty biblijne z konkretnym, historycznym i cywilizacyjnym środowiskiem, w którym one niegdyś powstały. Dziewiętna-

¹ Konsekwencją takiej hermeneutyki Biblii była selekcja tekstów uważanych za szczególnie godne komentowania w kościelnym nauczaniu czy też obrazowania w sztuce religijnej. Ze Starego Testamentu wybierano przede wszystkim Dekalog i prorocтва (w tym psalmy) mesjańskie, zaś z Nowego teksty o wyraźnej, czytelnej wymowie chrystologicznej, eklezjologicznej i moralizatorskiej (głównie z Ewangelii według św. Mateusza i Ewangelii według św. Jana).

sto- i dwudziestowieczni naukowcy zajmujący się Biblią podkreślili znaczenie poznania owego *Sitz im Leben* oraz długiej historii powstawania tekstów biblijnych dla poprawnego, racjonalnego, godnego ludzi wykształconych kontaktu z Pismem Świętym.

Dostrzeżenie dystansu, nieuchronnie dzielącego starożytny, „mitologiczny” świat Biblii od „naukowego” światopoglądu jej racjonalistycznie myślących odbiorców, było dla wielu jednym z głównych argumentów na rzecz odrzucenia jej ponadczasowego, dogmatycznego i normatywnego autorytetu. Teksty Pisma Świętego stały się dla nowożytnych wolnomyślicieli co najwyżej jednym z ciekawych artefaktów z przeszłości, możliwych do interpretacji jedynie metodą historyczną – poprzez zestawienie ich z innymi analogicznymi artefaktami, odkrywany w coraz większej liczbie przez rozwijającą się intensywnie archeologię.

Ludzie wierzący, którzy nie chcieli zrezygnować z traktowania Biblii jako księgi natchnionej, mogli albo zanegować cały nowożytny dorobek nauk przyrodniczych i historycznych, albo też przy poszukiwaniu sensu tekstów Pisma Świętego wziąć w jakiś sposób pod uwagę owe nie dające się zakwestionować, historyczne uwarunkowania ich powstania. Egzegeci katoliccy w znacznej większości poszli właśnie tą drugą drogą, co spotkało się z początku z dużymi zastrzeżeniami, ale potem także z ostrożną aprobatą, wyrażoną w dokumentach Magisterium Kościoła².

Pojawił się jednak w tym momencie inny, bardzo poważny problem hermeneutyczny. Odejście od traktowania orędzia Pisma Świętego jako ponadczasowego, bezpośrednio aplikowalnego do każdej ludzkiej sytuacji i dostrzeżenie jego nieuchronnych, historycznych uwarunkowań, doprowadziło do kryzysu interpretacji normatywnej. Egzegeci stali się specjalistami, mozolnie rekonstruującymi historyczne środowisko cywilizacji Bliskiego Wschodu i Palestyny czasów Jezusa, nie mającymi jednak zbyt wiele do powiedzenia współczesnemu Kościołowi. Biblista czuł się „jak ryba w wodzie” na uniwersyteckich wykładach, w bibliotece czy na sympozjum, ale często nie potrafił zastosować wyników swej pracy w życiu duchowym czy chociażby w niedzielnym kazaniu³.

Pojawiły się zatem różne prądy negujące wartość całej naukowej egzegezy i promujące interpretację subiektywną, spontaniczną, „duchową”. Z pewnością

² Na ten temat zob. szerzej w: R. B a r t n i c k i, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 2003³, s. 53-62, 165-184.

³ Zob. Z. P a w ł o w s k i, *Kontekst interpretacji Biblii: Kościół czy Uniwersytet*, „Verbum Vitae” 5(2004), s. 171-177.

są one dość skrajne w swej anty-naukowości, jednak ich pojawienie się w Kościele można uznać za swego rodzaju „znak czasu”, zwłaszcza że także w gronie samych biblistów i teologów widoczne są głosy radykalnie krytykujące metodę historyczno-krytyczną z racji jej specyficznych założeń hermeneutycznych.

Jednym z głównych założeń metody historyczno-krytycznej, w istotny sposób warunkujących efekty jej stosowania, jest bowiem wspomniane na początku stwierdzenie, że Biblia jest tekstem z przeszłości. Oczywiście sama powyższa konstatacja nie budzi raczej niczyjej wątpliwości, ale z drugiej strony traktowanie Biblii przede wszystkim, a może nawet jedynie, jako tekstu z przeszłości w istotny sposób zawęża zakres możliwych badań egzegetycznych prowadzonych metodą historyczno-krytyczną. Jak stwierdza Papieska Komisja Biblijna: „Metoda ta może być stosowana do poszukiwania sensu tekstu biblijnego jedynie w historycznych warunkach jego powstawania, jest natomiast nieprzydatna przy próbach odkrycia możliwości znaczeniowych danego tekstu przy jego odczytywaniu na późniejszych etapach historii objawienia biblijnego oraz dziejów Kościoła”⁴.

Owo drobne z pozoru zawężenie przedmiotu badań prowadzonych metodą historyczno-krytyczną jest w istocie, w opinii wielu egzegetów, efektem przyjęcia bardzo konkretnej opcji hermeneutycznej, która nie jest bynajmniej neutralna w stosunku do analizowanej rzeczywistości. Zgodnie bowiem z zasadą koła hermeneutycznego nasze rozumienie rzeczywistości w istotny sposób zależy od naszych wstępnych przed-założeń i zakresu pytań, które stawiamy⁵. Bardziej radykalni myśliciele nurtu post-kantowskiego twierdzą wręcz, że każda metoda w nieuchronny sposób kreuje także swój przedmiot⁶. Stąd w opinii części biblistów postulowane przez Papieską Komisję Biblijną zadanie „pokonania dystansu dzielącego czasy autorów i pierwszych adresatów tekstów biblijnych od epoki nam współczesnej, aby w ten sposób doprowadzić do poprawnego zaktualizowania przesłania tych tekstów tak, by mogły przyczyniać się do podtrzymywania żywej wiary uczniów Chrystusa”⁷, jest dla ściśle pojmowanej egzegezy historyczno-krytycznej, z racji jej założeń

⁴ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 31.

⁵ Zob. H.-G. G a d a m e r, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 367-371, 730 n.

⁶ Por. A.-M. P e l l e t i e r, *D'âge en âge, les Écritures. La Bible et l'herméneutique contemporaine* (Le livre et le rouleau 18), Bruxelles 2004, s. 53.

⁷ *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, s. 64.

hermeneutycznych, właściwie niewykonalne. Należałoby zatem, w mniej lub bardziej radykalny sposób, zerwać z tą metodą⁸.

Gdzie zatem należy szukać wyjścia z tej pod wieloma względami kryzysowej sytuacji, w której znalazła się współczesna egzegeza, bazująca na metodzie historyczno-krytycznej? Czy należy rzeczywiście odrzucić tę metodę, zwracając się ku różnego rodzaju analizom synchronicznym? Wydaje się, że takie podejście byłoby błędne. Papieska Komisja Biblijna, dostrzegając niewystarczalność stosowania wyłącznie metody historyczno-krytycznej, wyraźnie przestrzega katolickich biblistów przed pokusą odejścia od analizy historycznego zakorzenienia tekstów biblijnych⁹. Radykalna krytyka metody historyczno-krytycznej, jako nieuchronnie zamykającej drogę do jakiegokolwiek aktualizacji tekstu biblijnego, posunięta jest zatem zbyt daleko. Metoda ta nie musi bowiem prowadzić do nieuchronnego historyzmu interpretacyjnego, jeśli tylko stosujący ją egzegeci będą świadomi jej ograniczeń i będą starali się uzupełnić ją o refleksję hermeneutyczną nad możliwością odpowiedzialnej aktualizacji tekstów z przeszłości.

II. AKTUALIZACJA PSYCHOLOGICZNO-ANALOGICZNA

Pierwszą poważną próbą rozwiązania coraz bardziej widocznego problemu braku intersubiektywnie weryfikowalnej metody aktualizacji tekstów biblijnych stało się poszukiwanie tego, co można by nazwać orędziem ksiąg biblijnych i ich autorów. Z pomocą przyszły tu XIX-wieczne teorie hermeneutyczne Friedricha Schleiermachera i Wilhelma Diltheya. Istotą romantycznej koncepcji F. Schleiermachera, a w ślad za nim psychologicznej koncepcji W. Diltheya, był postulat przewyciężenia dystansu pomiędzy historycznym autorem a współczesnym odbiorcą na drodze psychologicznego „współodczuwania” i w ten sposób odtwarzania przez czytelnika zasadniczej myśli (życiowego orędzia) twórcy danego dzieła¹⁰.

⁸ Zob. P a w ł o s k i, *Kontekst interpretacji Biblii*, s. 182 n.; t e n ż e, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3* (Rozprawy i studia biblijne 13), Warszawa 2003, s. 66-70.

⁹ *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, s. 32, 37, 40.

¹⁰ Zob. A. C. T h i s e l t o n, *The Two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*, London 1992, s. 205-250.

Na podstawie tej koncepcji wypracowana została na przełomie XIX i XX w. i przyjmowana stopniowo także w Kościele katolickim metoda poszukiwania sensu dosłownego Biblii poprzez nie tylko (jak dotąd) analizę filologiczno-gramatyczną samego tekstu, ale także przez odtworzenie tego wszystkiego, co autor natchniony zamierzał w swym tekście zawrzeć i co faktycznie, nawet nieświadomy swych historycznych uwarunkowań, w nim zawarł¹¹. Należało zatem przenieść się w duchu w świat historii i wczuć w sposób myślenia i wyrażania się autora natchnionego¹². Ponieważ zaś zakładano, że autor mógł mieć w danym momencie tylko jedną ideę, którą zamierzał w swym tekście zawrzeć, dlatego odtworzenie jej (na drodze m.in. badań historycznego środowiska autora) prowadzić miało do jednoznacznego, obiektywnego uchwycenia sensu dosłownego tekstu natchnionego. Charakterystyczne jest w tej koncepcji przesunięcie akcentu z interpretacji tekstu samego w sobie na dedukcyjną, historyczno-psychologiczną rekonstrukcję świata myślowego autora i jego kulturowego otoczenia.

Powyższa koncepcja hermeneutyczna miała kilka poważnych zalet. Pozwoliła ona egzegetom obronić się przed pokusą nieliczenia się z historycznym zakorzeniem tekstów biblijnych. Z drugiej strony, pomagała ona uwolnić się od patrzenia na Biblię jedynie jako na artefakt z przeszłości, postulując szukanie poza historycznym tekstem jego żywego autora, który stawał się dla czytelnika w jakiś sposób bliski. Sposób myślenia owego autora można by przy tym, jak zakładano, dość jednoznacznie zrekonstruować, unikając w ten sposób pokusy interpretacyjnego subiektywizmu.

Bibliistyka mogła zatem stać się dyscypliną naukową we współczesnym tego słowa znaczeniu. Stosowane w niej procedury hermeneutyczne zdawały się zapewniać jednoznaczne, obiektywne ustalenie sensu dosłownego Biblii, uważanego odtąd za jej sens podstawowy. Pozostał jednak wciąż nie rozwiązany do końca problem aktualizacji zrekonstruowanego, wydedukowanego sensu biblijnych tekstów.

XIX-wieczna romantyczno-psychologiczna koncepcja hermeneutyczna przewidywała możliwość aktualizacji sensu Pisma Świętego dla współczesnych jego czytelników poprzez specyficzną procedurę podwójnego „przeskoku w czasie”. Odbiorca, odpowiedzialnie poszukujący znaczenia tekstów biblij-

¹¹ „Nikomu bowiem nie jest tajne, że główną zasadą interpretacji jest poznanie i określenie tego, co pisarz chciał powiedzieć” (P i u s XII, Enc. *Divino afflante Spiritu*, BF III, 65). Por. Sobór Watykański II, Konst. dogm. *Dei verbum*, nr 12.

¹² „Egzegeta musi niejako w duchu powrócić do owych dawnych stuleci Wschodu” (tamże, BF III, 66).

nych dla swojej własnej sytuacji życiowej, powinien najpierw duchowo przeżyć się w czasie, by odtworzyć świat myślowy autora i odkryć jego orędzie, zakorzenione w konkretnej, historycznej sytuacji. Następnie powinien poszukiwać analogii między ową historyczną sytuacją a swoim własnym światem. Na tej podstawie, powracając w duchu do współczesności, powinien przełożyć historyczne orędzie autora na język skierowanego do obecnego świata wezwania¹³. Wartość takiej aktualizacji zależała zatem od trzech rzeczy: umiejętności rekonstrukcji *Sitz im Leben* i teologicznych predylekcji biblijnego autora, znajomości problemów współczesnego świata oraz umiejętności wyszukania analogii pomiędzy tymi dwoma biegunami historycznej relacji.

Ta stosowana dziś prawie powszechnie w biblistyce metoda ma jednak także swoje słabe strony. Znamienne jest, że na żadnym etapie tak ujmowanej procedury hermeneutycznej nie przewiduje się odniesienia do roli żywej, interpretacyjnej tradycji Kościoła¹⁴. Metodologicznie abstrahuje się też od hermeneutycznej roli Ducha Świętego dla rozumienia Pisma Świętego. Tekst biblijny interpretowany i ewentualnie aktualizowany jest praktycznie tak samo, jak inne teksty literackie z dalekiej przeszłości.

Postulat rekonstrukcji historycznego *Sitz im Leben* często prowadzi więc w praktyce do przesadnego zajmowania się historią, w stosunku do adekwatnej interpretacji samego tekstu. Szuka się przyczyn, które doprowadziły do powstania tekstu (autor, wydarzenia, środowisko, kultura itd.), zaniehbując analizę jego samego – jego piękna, genialności i trwałego oddziaływania¹⁵. Z kolei analiza problemów dzisiejszego świata często podbudowana jest przez rozmaite współczesne mody intelektualne i ideologie, mające niemały wpływ także na egzegetów. Samo zaś poszukiwanie analogii, warunkujących aktualizację biblijnych tekstów, nierzadko nie uwzględnia koniecznej równowagi pomiędzy historią a współczesnością, prowadząc albo do przeakcentowania roli współczesności (i w konsekwencji do instrumentalnego podporządkowywania orędzia tekstów biblijnych różnym zewnętrznym w stosunku do

¹³ Por. znamienny w tym względzie tytuł wydawanej od lat przez Wydawnictwo ATK, a obecnie UKSW, serii: „Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych”, red. J. Frankowski, Warszawa [od 1987]. Jej założenia metodologiczne (nie do końca zrealizowane przez komentatorów) podaje J. Frankowski: *Słowo wstępne*, w: S. W y p y c h, *Pięcioksiąg* (WMWKB 1), Warszawa 1987, s. 5-12. Na postulat odkrycia „wezwania” tekstu biblijnego w kerygmacie zwraca uwagę także J. Kudasiewicz (*Proforystyka pastoralna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań–Warszawa 1986, s. 247).

¹⁴ Por. G a d a m e r, *Prawda i metoda*, s. 402 n.

¹⁵ Zob. L. A l o n s o - S c h ö k e l, *A Manual of Hermeneutics* (The Biblical Seminar 54), Sheffield 1998, s. 41-47.

niego problemom i ideologiom) albo też do przeakcentowania historii (i do zamknięcia się w hermetycznym świecie biblijnego historyzmu).

Wyraźnie zatem jawi się potrzeba dalszej, pogłębionej refleksji hermeneutycznej nad możliwymi sposobami aktualizacji tekstów z przeszłości. Jednym z głównych myślicieli ostatniego stulecia, który podjął się takiej właśnie refleksji, był niemiecki filozof Hans-Georg Gadamer.

III. AKTUALIZACJA DRAMATURGICZNO-ESTETYCZNA, LITURGICZNA I IKONICZNA

(a) Pierwszym wstępnym modelem, umożliwiającym H.-G. Gadamerowi ukazanie hermeneutycznego problemu aktualizacji i możliwych jego rozwiązań, stał się model dzieła sztuki, a konkretnie utworu dramatycznego. W celu wyjaśnienia ontologicznego statusu tak rozumianego dzieła sztuki Gadamer wprowadził pojęcie „gry”. Niemiecki filozof zauważa, że gra ma własną istotę. Jej podmiotem nie są grający; poprzez nich gra jedynie się prezentuje. Z drugiej strony gra staje się panem grających. Urzeka gracza, wplątuje go w grę, utrzymuje go w grze. Co więcej – w pewnych przypadkach (np. sztuki scenicznej) gra z założenia oprócz grających ma również widzów. Staje się wówczas także prezentacją dla widza. Wówczas to on – a nie grający – jest tym, dla kogo i w kim rozgrywa się gra, a sama gra staje się wytworem – dziełem sztuki. Dzieło sztuki swą prezentacją przemawia do widza w ten sposób, że ów, pomimo całego dystansu do tego, co sam ogląda, mimo wszystko tu przynależy. Sposobem istnienia gry, a wraz z nią dzieła sztuki, jest więc „prezentacja”¹⁶.

W podobny sposób aktualizowane jest dzieło dramaturgiczne bądź dzieło muzyczne. Z jednej strony odtwarza ono wymagania zamierzonego przez autora scenariusza, ale z drugiej strony istnieje w gruncie rzeczy dopiero tam, gdzie się je odgrywa. Samo dzieło rozumiane jest więc jako z natury otwarte na przyszłość, na jego różne prezentacje. Z kolei „właściwa” prezentacja nie jest dowolnym aktem performatywnym, gdyż musi ona uwzględnić wiążący charakter dzieła sztuki i odnieść się do całej tradycji jego dotychczasowych interpretacji. Również sam widz zaproszony jest do tego, by być nie tylko świadkiem prezentacji, ale także jej uczestnikiem, na drodze przejścia od chwilowego zachwyty dziełem do poddania się jego roszczeniu do specyficznego trwania¹⁷.

¹⁶ G a d a m e r, *Prawda i metoda*, s. 158-176.

¹⁷ Tamże, s. 177-190.

Gadamer zdawał sobie oczywiście sprawę z tego, że dzieło dramatyczne jest specyficznym tekstem, niejako z natury zakładającym jakąś jego aktualizację. Jednakże zaproponowanie tego właśnie modelu może mieć dość istotne znaczenie dla problemu adekwatnej aktualizacji tekstów biblijnych. Sama Biblia w zasadzie nie jest oczywiście tekstem dramatycznym, przeznaczonym do wystawienia na scenie. Tym niemniej w wielu miejscach Biblii dostrzega się teksty, które można interpretować i aktualizować jak dramat. Należy do nich m.in. Księga Hioba, z jej wyraźnym układem następujących po sobie mów postaci i hymnicznych interludiów¹⁸. Podobnie interpretowana bywa niekiedy Księga Izajasza¹⁹, Ewangelia św. Jana²⁰ czy też Apokalipsa²¹. Dodać do tego należy całą tradycję literacką dramatów para-biblijnych, moralitetów, jasełek i wielu innych dzieł sztuki inspirowanej Biblią.

Mamy tu więc do czynienia z aktualizacją innego rodzaju, niż prezentowana wcześniej koncepcja poszukiwania „orędzia” Biblii przez wczucie się w sytuację autorów natchnionych, a następnie dość swobodne przeprowadzanie rozmaitych analogii do świata współczesnego. Tutaj samo dzieło, pozostając stale dziełem historycznym, siłą swego piękna i dramatyizmu niejako zmusza odbiorcę do poddania się jego roszczeniom. Odbiorca zachowuje oczywiście wewnętrzną wolność co do poddania się wpływowi utworu²². Kiedy jednak podejmie decyzję udziału w dramatycznej prezentacji, ta zaczyna go już sobie podporządkowywać, „wciągać” i kształtować w sobie właściwy sposób. Dystans hermeneutyczny pokonany wtedy zostaje przede wszystkim przez siłę oddziaływania samego dzieła.

(b) Oprócz tego rodzaju dramaturgicznej i artystycznej aktualizacji tekstów biblijnych w bogatej sferze żydowskiej i chrześcijańskiej kultury, należy tu wskazać na jeszcze jeden, specyficzny rodzaj odtwarzania tekstów z przeszłości, który można nazwać para-dramatycznym. Chodzi o aktualizację liturgiczną.

W samej Biblii znajduje się wiele tekstów, które powstały w liturgicznym *Sitz im Leben* i z natury ukierunkowane są na para-dramatyczne, liturgiczne odtwarzanie. Wskazuje się wśród nich m. in. na nakaz corocznego spożywania Paschy (Wj 12, 2-27) i liczne inne przepisy kultyczne Pięcioksięgu, wiele psalmów (Ps 15; 24; 118; 134; 136), nakaz sprawowania Wieczery Pańskiej

¹⁸ Zob. L. Alonso-Schökel, *Job. Commentario teológico y literario* (NBE), Madrid 1983.

¹⁹ Zob. J. D. W. Watts, *Isaiah* (WBC), Dallas, TX 1985-1987.

²⁰ Zob. J. L. Martyn, *History and Theology of the Fourth Gospel*, Nashville 1979.

²¹ Zob. H. D. Betz, *Revelation as Drama*, Nashville 1984.

²² Gadamer mówi tu o ryzyku wejścia w grę: *Prawda i metoda*, s. 164.

(1 Kor 11, 23-26), czy wreszcie nowotestamentalne hymny (Łk 1, 68-79; Flp 2, 6-11; Ef 1, 3-10; Ap 15, 3 n.; 19, 1-8).

Aktualizacja liturgiczna jest w tradycji Ludu Bożego czymś więcej, niż tylko dramaturgicznym odtworzeniem dawnych, pełnych piękna i majestatu tekstów. Bazując na wierze w zasadniczą ciągłość i jednorodność Bożego działania w historii zbawienia, w szczególny sposób uobecnia ona zbawczy wymiar wydarzeń, ukazywanych przez teksty z przeszłości. „Tekst pisany staje się w ten sposób znów Słowem żywym”²³. Co ważne, dystans hermeneutyczny pomiędzy tekstem a odbiorcą zostaje w przypadku właściwie przeprowadzonej aktualizacji liturgicznej zarówno zachowany, jak i pokonany. Zachowany przez uszanowanie w liturgicznych obrzędach faktu, że historia, do której odnoszą się dawne teksty Pisma, jest właśnie historią – z jej realnością, niepowtarzalnością, wyjątkowością i oddaleniem. Pokonany jest natomiast na dwa powiązane ze sobą sposoby: przez siłę oddziaływania dramaturgicznie odtworzonego tekstu oraz przez wiarę w ciągłość i wewnętrzną spójność działania Boga względem swego Ludu²⁴. Ową ciągłość i spójność gwarantuje przy tym – przynajmniej w interpretacji chrześcijańskiej – chrystopcentryczny i pneumatologiczny charakter zarówno natchnienia Biblii, jak i jej liturgicznej aktualizacji.

(c) W ramach tego samego, Gadamerowskiego modelu skutecznego oddziaływania dzieła sztuki, rozpatrywać należy jeszcze jeden sposób aktualizacji tekstów biblijnych, który w pewnym sensie zbliżony jest do aktualizacji liturgicznej. Jest nim, przynajmniej w teologii Kościoła Wschodu, aktualizacja ikoniczna. Niemiecki filozof słusznie zauważa, że prawdziwy obraz, w odróżnieniu od prostej podobizny, jest pewną prezentacją, a nie tylko odzwierciedleniem rzeczywistości. Prezentacja pozostaje w pewnym istotnym sensie odniesiona do pierwowzoru, który się w niej prezentuje. Jest jednak czymś więcej, niż tylko podobizną. Obraz cechuje się przyrostem bytu, nadmiarem znaczenia w stosunku do swego naturalnego pierwowzoru. Historycznym przejawem tego przyrostu znaczenia jest kształtowanie się w sztukach plastycznych pewnych typów (kanonów), kodyfikujących i pomagających roz-

²³ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, s. 104 n.

²⁴ Por. S. H a r ę z g a, *Droga Słowa Bożego od zrozumienia do inkulturacji*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. red. R. Rubinkiewicz (Rozprawy i Studia Biblijne 4), Warszawa 1999, s. 203 n. Te dwa, charakterystyczne dla aktualizacji liturgicznej, powiązane ze sobą sposoby przezwyciężenia dystansu hermeneutycznego pomiędzy dramatycznym tekstem (i towarzyszącym mu gestem) a wierzącym odbiorcą są zresztą także podstawą dogmatycznej koncepcji podwójnej zasady skuteczności sakramentów: *ex opere operantis* i *ex opere operato*.

mieć otaczającą człowieka rzeczywistość. Dzięki temu to, co na obrazie jest reprezentowane, istnieje w dziele sztuki bardziej, istnieje właściwiej, istnieje naprawdę²⁵.

W tej hermeneutycznej koncepcji zwłaszcza kościelna ikona jest w pełnym tego słowa znaczeniu obrazem, a nie tylko podobizną²⁶. Kościelna ikona traktowana jest bowiem przez chrześcijan Wschodu jako coś znacznie więcej, niż tylko ilustracja tekstu Pisma Świętego. Ikona oddziałuje na odbiorcę poprzez swój kanoniczny schemat, wyrażający ortodoksyjną wiarę Kościoła w sens danego wydarzenia biblijnego bądź w przeobstwienie danej postaci, a także poprzez swoje jednostkowe piękno, będące – jak wierzy Kościół – efektem oddziaływania Ducha Świętego na ikonopisa, zanurzonego w kontemplacji danego wydarzenia lub danej postaci²⁷.

Opowiadane w Biblii wydarzenie w znacznej mierze traci w tej optyce swój walor historyczny, będąc interpretowane przede wszystkim w kategoriach znaku rzeczywistości duchowej. Przykładem może być tu reinterpretacja opisu ukazania się Pana Abrahamowi (Rdz 18, 1-15) w ikonograficznym kanonie przedstawienia Trójcy Świętej. Relacjonowana w biblijnej narracji w dość zagadkowy sposób wizyta trzech mężów (samego Jahwe? – 18, 1-3; Jahwe i aniołów? – 18, 22; 19, 1) i ich uczta w namiocie Abrahama staje się dla natchnionego ikonopisa i wierzących odbiorców dzieła punktem wyjścia do teologiczno-artystycznego wnikania w głębię trynitarnego misterium²⁸.

Istotą oddziaływania ikony nie jest, według teologii Wschodu, tylko jej ponadczasowe piękno. Podstawą aktualizacji tekstu przedstawianego przez ikonę jest odkrycie jego odniesienia do rzeczywistości eschatologicznej, wykraczającej daleko poza horyzont hermeneutyczny odbiorcy – do rzeczywistości przeobstwienia²⁹. Cel aktualizacji ikonicznej nie sprowadza się więc ani do uświadomienia sobie i zaakceptowania dystansu czasowego pomiędzy tekstem z przeszłości a jego aktualnym odbiorcą, ani też – jak w przypadku innych metod aktualizacji – do przewyciężenia go. Celem jest tu pokonanie innego dystansu: dystansu między każdorazowym odbiorcą a jego powołaniem

²⁵ *Prawda i metoda*, s. 207-212, 226. Owa rzeczywista „idealność” dzieła sztuki, którą Gadamer porównuje do „świecenia” samej idei, szczególnie wyraźna jest w przypadku kodyfikującego rzeczywistość dzieła architektonicznego – tamże, s. 212.

²⁶ Tamże, s. 208.

²⁷ Por. P. E v d o k i m o v, *Sztuka ikony. Teologia piękna* (Bogostłowije 2), tłum. M. Żurawska, Warszawa 2003, s. 163, 181-184.

²⁸ Zob. *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego*, red. H. Paprocki, Kraków 2001, s. 91-94.

²⁹ Por. E v d o k i m o v, *Sztuka ikony*, s. 161 n.

ostatecznym. Jest to zaś powołanie człowieka do przebóstwionego życia w chwale Trójjedynego Boga (por. 2 P 1, 4).

Aktualizacja ikoniczna ma zatem wiele cech interpretacji anagogicznej. Ikona odnosi i jej twórcę, i każdorazowych jej odbiorców, do misterium objawiającego się Boga. Bazując na biblijnej historii, odrywa człowieka od historii i pobudza go do kontemplacji wieczności. W tym właśnie punkcie znów wyraźnie widoczna staje się hermeneutyczna rola Ducha Świętego w procesie właściwego rozumienia i aktualizacji Biblii. To Duch Święty rozszerza bowiem horyzont hermeneutyczny zarówno ludzkich autorów tekstu natchnionego, jak i jego późniejszych interpretatorów (w tym wypadku: ikonopisów) oraz wszystkich wierzących odbiorców Biblii, o sferę tylko częściowo poznawalną w tym świecie dla człowieka – sferę powołania do życia nadprzyrodzonego³⁰. Umożliwia On w ten sposób rozumienie i aktualizację Biblii na płaszczyźnie jej sensu najpełniejszego, jakim jest (przynajmniej dla chrześcijan Wschodu) jej szczególnie sens duchowy – sens anagogiczny.

IV. AKTUALIZACJA W NURCIE TRADYCJI

Rozważania nad zasadami aktualizacji Biblii w malarstwie ikonowym zwracają uwagę na niedocenianą przez hermeneutykę oświeceniową i romantyczną rolę szeregu pośredników pomiędzy historycznym tekstem a jego aktualnym odbiorcą. Jak słusznie zauważa Hans-Georg Gadamer, założenie, że współczesny odbiorca ma bezpośredni, obiektywny kontakt z historycznym tekstem, jest naiwną iluzją. Dystans czasowy pomiędzy tekstem a odbiorcą nie jest bowiem pusty. Wypełnia go cały złożony splot różnych nurtów interpretacyjnych tradycji. Od nich zaś w znacznym stopniu zależy przedrozumienie, z którym odbiorca wchodzi w każdorazowy kontakt z tekstem³¹.

Pełne rozumienie tekstu obejmuje zatem także, w nieuchronny sposób, krytykę jego interpretacyjnych tradycji. Krytyka nie musi jednak polegać, jak to ma miejsce w hermeneutyce oświeceniowej, na odrzuceniu wszystkich dotychczasowych tradycji interpretacyjnych, jako zniekształcających właściwy sens tekstu. Krytyka może bowiem ukazać także wartość pewnych ujęć, które pomimo upływu czasu uznawane są powszechnie za doniosłe i ważne. Nazywa się je często ujęciami „klasycznymi” bądź „kanonicznymi” i przypisuje

³⁰ Tamże.

³¹ Zob. G a d a m e r, *Prawda i metoda*, s. 386-392, 408 n.

się im szczególny autorytet, z którym każdy późniejszy odpowiedzialny interpretator musi w jakiś sposób się zmierzyć³².

Tym, co umożliwia oddzielenie ujęć doniosłych, istotnych dla procesu rozumienia, od ujęć mało wartościowych, jest – według Gadamera – dystans czasowy. To on pozwala w jakimś przynajmniej stopniu wyłonić się prawdziwemu sensowi danej rzeczy, uwolnionemu od historycznych uwarunkowań i roszczeniowemu sobie pretensje do ogólności o wiążącym charakterze. On też – rozpatrywany w kategoriach dziejów oddziaływania (*Wirkungsgeschichte*) danej rzeczy – pozwala na uświadomienie sobie własnej, dziejowej sytuacji hermeneutycznej i postawienie względem danej rzeczy przynajmniej trafnego pytania, umożliwiającego właściwe wejście w proces rozumienia³³.

Gadamer czyni tu więc ogromnie istotne założenie, przejęte w pewnym stopniu z klasycznej filozofii perypatetyckiej. Zakłada mianowicie, że istnieje coś takiego jak obiektywna prawda, a konkretnie: prawdziwy sens rzeczy (*die Sache selbst*), który stopniowo ujawnia się w dziejowym procesie poznawczym³⁴. Niemiecki myśliciel korzysta tu najprawdopodobniej także z arystotelesowskiej koncepcji odróżnienia istoty rzeczy od jej przypadłości. W tej klasycznej linii filozofowania rozumienie polega zaś przede wszystkim na szukaniu istoty. Stąd także – według Gadamera – badanie historii oddziaływania danego fenomenu ma pomóc w możliwie najpełniejszym wyświetleniu całej jego wewnętrznej prawdy³⁵. Bez owego filozoficznego założenia sama krytyka tradycji pozostałaby dalej badaniem czysto historycznym, tyle że tym razem dotyczącym historii interpretacji danego dzieła. Tymczasem „rozumiany historycznie tekst zostaje formalnie zwolniony z powinności mówienia prawdy. Patrząc na przekaz ze stanowiska historycznego, tj. przenosząc się w historyczną sytuację i starając się odtworzyć horyzont historyczny, wydaje nam się, że rozumiemy. W istocie jednak zupełnie rezygnujemy ze znajdowania w przekazie obowiązującej nas i zrozmiałej prawdy”³⁶.

Aktualizacja w nurcie tradycji polega więc na świadomym i twórczym włączeniu się w cały dziejowy proces rozumienia danego tekstu, w celu możliwie pełnego poznania jego najgłębszego, ponadczasowego i zobowiązującego

³² Tamże, s. 392-400.

³³ Tamże, s. 400-421.

³⁴ Por. B. T a t a r, *Interpretation and the Problem of the Intention of the Author: H.-G. Gadamer vs E. D. Hirsch* (Cultural Heritage and Contemporary Change IIA/5), Washington 1998, s. 110 n.

³⁵ Por. A. B r o n k, *Rozumienie – dzieje – język. Filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera*, Lublin 1982, s. 210-214.

³⁶ G a d a m e r, *Prawda i metoda*, s. 416 n.

sensu. Oznacza „wzniesienie się do wyższej ogólności, która przewycięża nie tylko własną szczególność, ale też szczególność innego”³⁷. Jest ona poszukiwaniem prawdy, zawartej w historyczny, niedoskonały sposób w danym tekście i stopniowo odkrywanej przez także historyczny, nieraz błędzący, ale jednak przynoszący coraz głębsze zrozumienie, nurt tradycji.

Powyższe rozważania mają ogromne znaczenie dla współczesnej hermeneutyki biblijnej. Do historii odchodzą dziś popularne jeszcze w XIX wieku i w I poł. XX wieku komentarze „krytyczno-egzegetyczne”, których autorzy podchodzili do tekstów natchnionych tak, jakby dopiero wraz z ich historyczno-literackimi badaniami zaczynała się prawdziwa interpretacja Biblii. Całe serie komentarzy poświęcają dziś wiele uwagi wielowiekowej historii oddziaływania (*Wirkungsgeschichte*) tekstów³⁸. Zrehabilitowana została egzegeza patrystyczna. Doceniono hermeneutyczną rolę tradycji Kościoła. Poważnym badaniom poddany został także fenomen kanoniczności tekstów biblijnych.

Wydaje się jednak, iż samo uwzględnienie przez nauką egzegezę historii oddziaływania tekstów nie prowadzi jeszcze automatycznie do ich prawidłowej, współczesnej aktualizacji. Badanie *Wirkungsgeschichte* może bowiem również stać się analizą o charakterze czysto historycznym, sprowadzając się do badania historii egzegezy i interpretacji tekstów. Trzeba zatem podkreślać także znaczenie podstawowej ciągłości i tożsamości wspólnego dla autora i kolejnych odbiorców tekstu doświadczenia wiary – doświadczenia aktualnej skuteczności biblijnych wypowiedzi jako Słowa Bożego. Szczególną rolę powinno tu pełnić ukazywanie religijnego doświadczenia dawnych i współczesnych świętych³⁹.

Z kolei postulowana przez Gadamera aktualizacja tekstów na drodze poszukiwania ich wewnętrznej prawdy, możliwej do odczytania i zobowiązującej dla każdorazowych odbiorców, jest również, pomimo uwzględniania całej historii tradycji, bardzo trudna. Problem pojawia się bowiem tam, gdzie z wielowątkowej, nierzadko wewnętrznie sprzecznej w swych tendencjach

³⁷ Tamże, s. 418. Por. B r o n k, *Rozumienie – dzieje – język*, s. 327.

³⁸ Zob. np. serię „Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament”, Düsseldorf–Zürich–Neukirchen–Vluyn [od 1975]. Jej założenia metodologiczne szkicuje P. Stuhlmacher: *Der Brief an Philemon* (EKK 18), Zürich–Neukirchen–Vluyn 1975, s. 7. Szerzej omawia je U. Luz: *Das Evangelium nach Matthäus*, t. I (EKK 1/1), Düsseldorf–Zürich–Neukirchen–Vluyn 2002⁵, s. 106-114.

³⁹ Por. H. K. B e r g, *Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung*, München–Stuttgart 1991, s. 335 n.; B a r t n i c k i, *Ewangelie synoptyczne*, s. 353-355; A. T r o n i n a, *Historia oddziaływania tekstu*, w: *Metodologia Nowego Testamentu*, red. H. Langkammer, Pelplin 1994, s. 217-219; H a r ę z g a, *Droga Słowa Bożego*, s. 207 n.

tradycji należy wyodrębnić to, co uznaje się za „klasyczne” i normatywne. Sam upływ czasu nie powoduje bowiem – jak zakładał Gadamer – odfiltrowania i oczyszczenia tego, co wartościowe. Poza znanymi od dawna „kontrkulturowymi” tendencjami do odrzucenia wszelkiego autorytetu i wszelkiej tradycji pojawiają się bowiem także różne, rywalizujące ze sobą nawzajem, wzorce klasyczności. Zjawisko to jest echem szerszego, toczonego od wieków, ideologicznego sporu o korzenie i pożądany kształt naszej cywilizacji.

Odpowiedzialna egzegeza, otwarta na postulat współczesnej aktualizacji tekstów Pisma Świętego, nie może zatem uchylić się od pytania o źródła autorytetu, przypisywanego konkretnym, preferowanym przez danego odbiorcę, opcjom hermeneutycznym. Czy ma nim być ilościowe kryterium większości uczonych popierających daną opcję⁴⁰? Czy też ma nim być określona opcja filozoficzna, przekładająca się, ogólnie rzecz biorąc, na egzegezę konserwatywną, egalitarystyczną, personalistyczną, relacjonalną itd.? Tego rodzaju problem staje przed każdym chyba współczesnym komentatorem którejkolwiek z ksiąg Pisma Świętego⁴¹.

Odpowiedzi na pytanie o filozoficzne założenia egzegezy z pewnością nie można unikać⁴². Jednakże w odpowiedzialnie uprawianej hermeneutyce biblijnej źródeł autorytetu określonej tradycji rozumienia tekstów Pisma Świętego nie da się sprowadzić ani do aktualnej opinii większości uczonych, ani tylko do prawidłowo uprawianej filozofii. Po raz kolejny ujawnia się tu hermeneutyczna rola Ducha Świętego w interpretacji i aktualizacji Biblii. „Pismo Święte powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane”⁴³. To Duch Święty, oddziałujący między innymi przez żywą Tradycję Kościoła i jego Magisterium, jest gwarantem, że Kościół, kierując się swym nadprzyrodzonym zmysłem wiary, nie może zbłądzić w swym podstawowym przynajmniej rozumieniu Pisma Świętego⁴⁴. Owo negatywne kryterium można uzupełnić o kryterium pozytywne: to Duch Świę-

⁴⁰ Takie kryterium przyjmowane jest w większości współczesnych introdukcji biblijnych. Por. np. R. E. B r o w n, *An Introduction to the New Testament* (ABRL), New York [i in.] 1997, xii.

⁴¹ Zob. np. różne koncepcje współczesnej interpretacji i aktualizacji Listu do Filemona: B. A d a m c z e w s k i, *Współczesne kierunki badań nad Listem do Filemona*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 67(2005), nr 1, s. 45-55.

⁴² Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 80-91.

⁴³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 111; por. Sobór Watykański II, Konst. dogm. *Dei verbum*, nr 12.

⁴⁴ Por. Sobór Watykański II, Konst. dogm. *Lumen gentium*, nr 12.

ty umożliwia Kościołowi wnikanie w pełny – nie tylko dosłowny, ale także i duchowy sens Pisma Świętego⁴⁵.

Hermeneutyka biblijna ma więc, o czym nie wolno zapominać, także swoją specyfikę w stosunku do ogólnej hermeneutyki nauk humanistycznych. Specyfika ta nie musi być przy tym traktowana jako fenomen fideistyczny, a więc z założenia pozanaukowy. Teza, że każdy przedmiot badań domaga się adekwatnych w stosunku do niego narzędzi badawczych, nie jest bowiem twierdzeniem pozanaukowym. Jeżeli więc nie ulega niczyjej wątpliwości, że daltonista będzie pozbawiony niektórych doznań, wywoływanych przez obraz malarski, a poprawna i wartościowa analiza utworów muzycznych wymaga wyrobionego słuchu muzycznego, to również nie powinno nikogo dziwić, że pełnię sensu Bożej Księgi życia odkryć może tylko człowiek poddany tchnieniu Bożego Ducha życia. „Któż bowiem z ludzkiej sfery zna to, co ludzkie, jeśli nie duch ludzki, który w nim jest? Tak i tego, co Boże, nie zna nikt, tylko Duch Boży” (1 Kor 2, 11)⁴⁶.

Interpretacja i aktualizacja Biblii w nurcie przekazywanej i twórczo rozwijanej przez całe wieki Tradycji jest więc, jak wierzą chrześcijanie, poddana nie tylko ogólnym prawom dziejowego oddziaływania tekstów, ale także (a może nawet przede wszystkim) działaniu Ducha Prawdy, który poprzez Kościół i w Kościele prowadzi rozumienie Biblii ku pełni prawdy (por. J 16, 13).

V. AKTUALIZACJA JURYDYCZNA

Jednym ze szczególnych rodzajów aktualizacji tekstów z przeszłości, rozpatrywanych przez Hansa-Georga Gadamera, jest aktualizacja prawnicza (jurydyczna). Niemiecki myśliciel przywołuje ją jako oczywisty przykład sytuacji, w której rozumienie tekstu nieodłącznie wiąże się z jego zastosowaniem. Hermeneutyka jurydyczna polega bowiem na umiejętności dostosowania tradycyjnego prawa do konkretnego przypadku ze współczesności. Prawnik musi dokonać konkretyzacji prawa, a więc tym samym w danej sytuacji twórczo je uzupełnić. Jednak jego opinie i wyroki nie mogą być ani arbitralne (a więc

⁴⁵ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 113; S. S z y m i k, *Rola Ducha Świętego w procesie interpretacji Biblii*, „Roczniki Teologiczne” 46(1999), z. 1, s. 14-18; H a r ę z g a, *Droga Słowa Bożego*, s. 201 n., 209.

⁴⁶ Por. J. W h i t l o c k, *Schrift und Inspiration. Studien zur Vorstellung von inspirierter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im antiken Judentum und in den paulinischen Briefen* (WMANT 98), Neukirchen-Vluyn 1992, s. 375.

abstrahujące od normy prawnej), ani też – z drugiej strony – czysto dogmatyczne (oparte na prostym podciągnięciu przypadku pod konkretny paragraf).

Prawnik, będąc świadomym, że jako członek wspólnoty sam również podlega prawu, musi dokonać właściwej, jurydycznej interpretacji przepisu prawnego, mieszczącej się w ramach powszechnie obowiązującej wykładni. Będąc przy tym świadomym zmiany stosunków na przestrzeni dziejów, powinien w swej opinii na temat danego przypadku uwzględnić nie tylko same, sformułowane niegdyś paragrafy, ale także całą historyczną tradycję prawną. Może w ten sposób poznać pierwotny, historycznie uwarunkowany sens przepisu prawnego i ostatecznie zastosować w konkretnej sytuacji nie tyle sam przepis, ile jego „ideę prawną”. Hermeneutyka jurydyczna jest zatem z natury rzeczy równocześnie historyczna i normatywna⁴⁷.

Opisywana przez Gadamera aktualizacja jurydyczna nieobca jest z pewnością tradycji biblijnej, jako że samo Pismo Święte zawiera wiele tekstów prawnych powstałych w różnych epokach. Teksty te są przy tym nierzadko powiązane w stosunku do siebie nawzajem: teksty młodsze często aktualizują teksty starsze. Można tu podać przykład ewolucji szczegółowych praw pomiędzy Księgą Przymierza (Wj 20, 22-23, 19), Kodeksem Deuteronomicznym (Pwt 12, 1-26, 16) i Prawem Świętości (Kpł 17-26)⁴⁸. Dalsze etapy tego procesu obserwować można w epoce wczesnego judaizmu i dalej – w halachicznych partiach nauczania Jezusa i Jego Kościoła oraz w judaizmie rabinackim.

Szczegółowe omówienie różnych form biblijnej i pobiblijnej aktualizacji jurydycznej wykraczałoby oczywiście znacznie poza ramy niniejszego artykułu. Warto jednak zwrócić uwagę na jej status hermeneutyczny. Aplikacja dawnego przepisu do nowej sytuacji nie musi oznaczać cytowania danego tekstu *explicite*. Teksty prawne traktowane są przez tradycję raczej jako część szerzej rozumianej Tory, a więc mądrego, Bożego nauczania, skierowanego do Ludu Przymierza (por. Pwt 4, 5-8). Mają one więc charakter normatywny, ale nie w tym sensie, aby nie dopuszczały żadnej późniejszej aktualizacji. Interpretatorzy biblijnych tekstów, choć często bardzo różniący się między sobą w kwestii wykładni konkretnych przepisów, czują się częścią Ludu Przymierza i prawowitymi spadkobiercami jego wielkiej tradycji. Stąd ich jurydyczna aktualizacja, nieraz odbierana jako daleko odbiegająca od oczywistego sensu przepisów, prawie zawsze odwołuje się do pierwotnej „idei prawnej”, zawartej przez Boga w tekstach Tory (por. Rt 1, 16 n.; 3, 9-11). Doty-

⁴⁷ Zob. G a d a m e r, *Prawda i metoda*, s. 443-451.

⁴⁸ Por. J. L e m a n s k i, *Pięcioksiąg dzisiaj* (Studia Biblica 4), Kielce 2002, s. 86-92.

czy to także nauczania Jezusa, dla którego autorytarna normatywność i nowatorstwo w stosunku do zastanej tradycji nie sprzeciwia się odwołaniu do historii (por. Mk 2, 27; Mt 19, 3-8)⁴⁹.

Pojawia się w tym miejscu problem autorytetu, kierującego jurydyczną aktualizacją i weryfikującego jej prawomocność. W filozoficznej koncepcji Gadamera autorytet ten pochodzi albo od władcy-autokraty, albo od wspólnoty, wyznaczającej w rozmaity sposób powszechną wykładnię jej praw⁵⁰. Analizując specyfikę aktualizacji biblijnej, należy stwierdzić, iż w jej przypadku oba powyższe źródła autorytetu łączą się ze sobą. Autorytet wspólnoty przejawia się w różnych formach doktrynalno-jurydycznej jurysprudencji, przyjmującej w Kościele katolickim formę Magisterium. Jego istnienie samo w sobie jest zjawiskiem naturalnym. Każda bowiem wspólnota ma prawo do zakorzenionego w swej duchowej tradycji, a równocześnie wciąż nowego i coraz bardziej precyzyjnego, definiowania normatywnej dla siebie interpretacji swych tekstów konstytutywnych⁵¹. Równocześnie jednak we wspólnotach, bazujących na tradycji biblijnej, autorytet wspólnoty podporządkowany jest zawsze autorytetowi Boga, który uważany jest za ostatecznego twórcę, gwaranta i interpretatora świętego Prawa⁵².

W opinii Gadamera pod wieloma względami zbliżona do hermeneutyki jurydycznej jest także hermeneutyka teologiczna. Na poparcie tej tezy niemiecki filozof przytacza przykład kazania, które wprawdzie nie jest – według niego – twórczym uzupełnieniem wykładanego tekstu, ale jednak ma charakter konkretyzacji biblijnego orędzia zbawienia. Pismo Święte jest w tym ujęciu Bożym obwieszczeniem orędzia zbawienia, którego rozumienie polega w pierwszej kolejności na jego głoszeniu i zastosowaniu, a jedynie wtórnie na jakiejś dogmatycznej interpretacji⁵³.

Wydaje się jednak, że takie ujmowanie hermeneutyki teologicznej charakterystyczne jest zasadniczo dla teologii protestanckiej, co zresztą sam Gadamer lojalnie przyznaje⁵⁴. To bowiem w ujęciu protestanckim Słowo Boże jest przede wszystkim orędziem konkretyzującym się w kazaniu. Gadamer przyrównuje hermeneutykę Biblii do hermeneutyki rozkazu, którego rozumie-

⁴⁹ Por. B. Adamcowski, *Dekalog w nauczaniu Jezusa*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 2(2002), s. 3-24.

⁵⁰ Zob. *Prawda i metoda*, s. 450.

⁵¹ Zob. Alonso-Schökel, *A Manual of Hermeneutics*, s. 163.

⁵² Por. Sobór Watykański II, Konst. dogm. *Dei verbum*, nr 10.

⁵³ Zob. *Prawda i metoda*, s. 451-454.

⁵⁴ Tamże, s. 451. Por. S. M. Niha, *Understanding Differently: History, Authorial Intentions and Tradition in Hans-Georg Gadamer*, Romae 1994, s. 52.

nie przejawia się w istocie dopiero w jego wykonaniu (bądź też przemyślanej odmowie wykonania go)⁵⁵. Trudno jednak zgodzić się na proponowane przez niemieckiego myśliciela sprowadzanie Biblii do wydanego autorytarnie prawnego przepisu bądź rozkazu⁵⁶. Tego rodzaju hermeneutyka, w skrajnej postaci, charakteryzuje rozmaicie uprawianą lekturę fundamentalistyczną⁵⁷. We współczesnym ujęciu katolickim Pismo Święte jest natomiast nie tyle zbiorem autorytarnych pouczeń i przykazań, ile księgą, w której „Ojciec, który jest w niebie, z wielką miłością wychodzi swoim dzieciom naprzeciw i rozmawia z nimi”⁵⁸. Jego aktualizacja musi zatem w istotny sposób różnić się od sztywno pojmowanej aktualizacji jurydycznej.

Poza tym aktualizacja jurydyczna możliwa jest, jak zaznacza Gadamer, tylko tam, gdzie dany porządek prawny uznany jest przez wszystkich za obowiązujący⁵⁹. Tak ujmowana hermeneutyka biblijna jest więc niemożliwa w tych obszarach kulturowych, w których Biblia nie jest traktowana jako tekst normatywny, a więc – w obecnej sytuacji cywilizacyjnej – w sferach niechrześcijańskich i „post-chrześcijańskich”. Misyjne posłannictwo Kościoła domaga się wszakże podjęcia sensownego dialogu na temat objawiającego się w Piśmie Świętym Boga także z tymi obszarami współczesnego świata, które nie uznają autorytetu Chrystusa i Jego Kościoła. Wynika stąd konieczność poszukiwania jeszcze innych, bardziej uniwersalistycznych modeli współczesnej aktualizacji Biblii.

VI. AKTUALIZACJA MĄDROŚCIOWA

Jeszcze jednym sposobem aktualizacji tekstów z przeszłości, omawianym przez Hansa-Georga Gadamera, jest aktualizacja charakterystyczna dla wiedzy moralnej. Niemiecki myśliciel powołuje się przy tym na klasyczną koncepcję Arystotelesa. Dojrzała wiedza moralna nie jest w niej tożsama ani z abstrakcyjną, idealistyczną etyką, ani też z pozaracjonalnym sytuacjonizmem. Wiedza moralna (*phronēsis*) kieruje się w jakimś stopniu wiedzą teoretyczną (*epistē-*

⁵⁵ Zob. G a d a m e r, *Prawda i metoda*, s. 456.

⁵⁶ Trzeba przyznać, iż aktualizacja typu jurydycznego jest dość popularna we współczesnym polskim kaznodziejstwie, chętnie sprowadzającym orędzie Biblii do zbioru „przykazań i norm moralnych” prezentowanych w praktyce jako autorytatywne normy prawne.

⁵⁷ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, s. 60.

⁵⁸ Sobór Watykański II, Konst. dogm. *Dei verbum*, nr 21.

⁵⁹ Zob. G a d a m e r, *Prawda i metoda*, s. 451.

mē), ale ostatecznie jest pewną moralną sprawnością, postawą, zdobytą przez ćwiczenie się w rozpoznawaniu i czynieniu dobra w konkretnych sytuacjach. Nie chodzi więc w niej o etyczną dogmatykę, ale o nauczanie się wybierania i czynienia tego, co w danej sytuacji jest słuszne.

Także przekaz tak rozumianej umiejętności możliwy jest nie na zasadzie dogmatycznego bądź kazuistycznego nauczania, ale poprzez zaistnienie osobowej relacji przyjaźni między tym, kto udziela rady, a tym, kto o nią prosi. Jeżeli zaś przekaz odbywa się za pomocą tekstu, to tekst musi być przyjęty nie jako ogólny, dogmatyczny podręcznik moralności, ale zrozumiany musi zostać jego prawdziwy sens, który właśnie powinien zostać odniesiony do konkretnej sytuacji odbiorcy⁶⁰.

Wydaje się, że spośród kilku modeli hermeneutycznych, opisanych przez Gadamera, ten właśnie jest najwłaściwszym, a przynajmniej jednym z najlepszych sposobów współczesnej aktualizacji tekstów biblijnych. Pozwala on bowiem na uszanowanie normatywnego charakteru tekstów Pisma Świętego, a zarazem nie popada w apodyktyczność i bezosobowość hermeneutyki prawniczej. Zakłada odwołanie się nie tyle do abstrakcyjnych, nieosiągalnych dla człowieka ideałów bądź zbioru arbitralnych nakazów moralnych, ale do słuszności rzeczy samej, możliwej do rozpoznania dla każdego, kto chce się w jej zrozumienie zaangażować. Umożliwia zatem także sensowny dialog moralny z osobami, które wyprowadzają swój światopogląd z innych założeń fundamentalnych⁶¹. Model przekazu wiedzy moralnej na drodze relacji przyjaźni odpowiada przy tym współczesnemu, personalistyczno-dialogicznemu, ujęciu fenomenu Objawienia⁶².

Tego rodzaju hermeneutyka znana jest dobrze samej tradycji biblijnej. Chodzi o cały złożony nurt mądrościowy, stanowiący jeden z głównych nurtów teologicznych i ideologicznych Biblii. Biblijne teksty mądrościowe charakteryzują się wyraźną pragmatyką pedagogiczno-normatywną, będąc zarazem otwarte na szeroki dialog międzykulturowy (por. Prz; Mdr). Nawet jeśli nie odwołują się wprost do autorytetu Boga, to jednak jest On zawsze w rozważaniach starożytnych mędrców rzetelnie brany pod uwagę (por. Prz; Koh).

⁶⁰ Zob. G a d a m e r, *Prawda i metoda*, s. 427-443.

⁶¹ W tym sensie celu współczesnej aktualizacji Biblii nie można sprowadzać jedynie do wydobywania z niej religijnego orędzia zbawienia – por. H a r ę z g a, *Droga Słowa Bożego*, s. 213 n. Papieska Komisja Biblijna ujmuje ten cel nieco bardziej uniwersalistycznie: „Wydobyć z bogactwa znaczeniowego tekstów biblijnych elementy mogące dopomóc w zmianie na lepsze życia dzisiejszego człowieka tak, by było bardziej zgodne ze zbawczą wolą Boga w Chrystusie” (*Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, s. 101).

⁶² Por. Sobór Watykański II, Konst. dogm. *Dei verbum*, nr 21.

Przekaz sapiencjalnej tradycji oznacza nie tyle wpojenie pewnego zespołu prawd i przekonań, ile raczej całościową formację człowieka, który ma stać się życiowo i religijnie mądry (por. Prz; Syr). Kolejne pokolenie zawsze może zaś do otrzymanego po przodkach skarbca tradycji w twórczy sposób coś własnego dodać, nie zrywając w ten sposób bynajmniej więzi z przeszłością, ale wręcz przeciwnie – dowodząc w ten sposób właściwego przejęcia mądrości (por. Hi; Koh)⁶³.

Jednym z ciekawych przykładów nowoczesnej, mądrościowej, uniwersalistyczno-antropologicznej hermeneutyki Pisma Świętego jest wydana niedawno hermeneutyka Starego Testamentu pióra Martina Rose⁶⁴. Organizuje on wykład treści Starego Testamentu wokół kilku ogólnoludzkich problemów, sugerujących czytelnikowi Biblii kilka podstawowych punktów widzenia: stawiania się, umierania, teologicznej krytyki, zaangażowania osoby zakochanej, następstwa pokoleń, przyjaźni i wrogości, polityki i narodu, kultu i religii czy wreszcie tożsamości, osobowości i egzystencji. Francuski biblista korzysta oczywiście w swej pracy z całego dorobku egzegezy historyczno-krytycznej. Wyraźnie jednak pragnie wejść także w dialog ze współczesną kulturą, mocno zlaicyzowaną, ale jednak wciąż stawiającą pytania o najważniejsze problemy ludzkiego życia.

Tego rodzaju mądrościową hermeneutykę Biblii wyraźnie zalecał współczesnemu Kościołowi także Jan Paweł II. Podkreślał on, że Pismo Święte adresowane jest nie tylko do Kościoła, ale ostatecznie do wszystkich ludzi – do całej ludzkości w czasie i przestrzeni⁶⁵. Dlatego ujawnia się w nim specyficzna „filozofia”: całościowa wizja człowieka i świata, zogniskowana wokół centralnego przekonania, że życie ludzkie i świat mają sens i zmiernają ku pełni, która urzeczywistnia się w Chrystusie Jezusie. Stąd papieski postulat mądrościowego uprawiania filozofii, ale też i mądrościowego odczytywania tekstów biblijnych, jako objawiających ostateczny cel człowieka i nadających całościowy sens jego działaniu w świecie⁶⁶. Aktualizacja mądrościowa Biblii powinna łączyć przeszłość i terażniejszość we wspólnym poznawaniu, odczytywaniu i poszukiwaniu najgłębszego sensu całego ludzkiego życia – sensu nadanego mu przez Boga w Jezusie Chrystusie. Istotne w świętych Pismach

⁶³ Por. S. P o t o c k i, *Księgi mądrościowe ST*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990², s. 390-394.

⁶⁴ *Une herméneutique de l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible 46), Genève 2003.

⁶⁵ *Przemówienie wprowadzające*, w: Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, s. 18.

⁶⁶ Encyklika *Fides et ratio*, nr 80 n.

jest bowiem ostatecznie to, że mogą one „dać mądrość ku zbawieniu: przez wiarę, która jest w Chrystusie Jezusie” (2 Tm 3, 15b).

*

Poszukiwanie metod intersubiektywnie weryfikowalnej aktualizacji tekstów biblijnych dla współczesnego Kościoła i świata jest z pewnością jednym z najpoważniejszych zadań, stojących przed dzisiejszą biblistyką i całą teologią. Na podstawie hermeneutycznych koncepcji Hansa-Georga Gadamera zaproponowano w niniejszym artykule kilka możliwych współcześnie do zastosowania, metodologicznie uzasadnionych dróg aktualizacji tekstów biblijnych: aktualizację dramaturgiczną, liturgiczną, ikoniczną, bazującą na tradycji i autorytecie, jurydyczną oraz mądrościową. Nie wyczerpują one oczywiście zakresu możliwych procedur intersubiektywnie weryfikowalnej aktualizacji Biblii. Ich prezentacja stanowi raczej impuls do dalszych poszukiwań, które powinny być prowadzone między innymi przez polskich biblistów. W każdym razie ostatnia z zaprezentowanych dróg wydaje się być najwłaściwsza dla poszukiwania i komunikowania sensu biblijnych tekstów w kontekście współczesnej, agnostycznej kultury europejskiej.

BIBLIOGRAFIA

- B r o n k A., Rozumienie – dzieje – język. Filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera, Lublin 1982.
- G a d a m e r H.-G., Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
- H a r ę z g a S., Droga Słowa Bożego od zrozumienia do inkulturacji, w: Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich, przekł. i red. R. Rubinkiewicz (Rozprawy i Studia Biblijne 4), Warszawa 1999.
- Papieska Komisja Biblijna, Interpretacja Pisma Świętego w Kościele, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- P e l l e t i e r A.-M., D'âge en âge, les Écritures. La Bible et l'herméneutique contemporaine (Le livre et le rouleau 18), Bruxelles 2004.
- T h i s e l t o n A. C., The Two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein, London 1992.

HANS-GEORG GADAMER AND THE HERMENEUTICAL PROBLEM
OF ACTUALIZATION OF BIBLICAL TEXTS

S u m m a r y

One of the weakest points of the historical-critical method of interpreting the Bible is the lack of means of appropriate application of the message of biblical texts (treated as texts from a distant past) to our present reality. The theory of German philosopher Hans-Georg Gadamer may provide modern readers of the Bible with various intersubjectively verifiable ways of actualization of biblical texts: dramaturgical, liturgical, iconical, based on tradition and authority, juridical, and imparting wisdom. The last one seems to be the most appropriate for seeking and communicating the message of the Bible in the context of modern European, agnostic culture.

Summarized by Bartosz Adamczewski

Słowa kluczowe: Hans-Georg Gadamer, hermeneutyka biblijna, aktualizacja Biblii.

Key words: Hans-Georg Gadamer, biblical hermeneutics, actualization of the Bible.