

tylko w związku z krzywdami, jakie wyrządzili innym ludziom, a nie dlatego, że są poganami. Podobnie rzecz ma się z listą zbawionych. Joel mówi wyraźnie, że są to synowie i córki Izraela, ale są tam też niewolnicy, którzy przecież po większej części wywodzili się spośród pogan. I mówiąc o tym ostatecznym zbawieniu, Joel przyrzekł je „każdemu, kto wezwie Imienia Pańskiego” (3,5). Jest chyba rzeczą niezwykle znamioną, że to zdanie, wzięte z jednej z najbardziej partykularystycznych pism ST, posłużyło św. Pawłowi jako skryptystyczny argument dla doktryny o powszechności zbawienia (Rz 10,12). Podobnie św. Piotr w dzień Pięćdziesiątnicy objaśnił powszechność daru Ducha Świętego, kiedy to wobec przedstawicieli „wszystkich narodów pod niebem” zacytował słowa Joela i powiedział: „ale spełnia się przepowiednia proroka Joela” (Dz 2,16—21). Nowotestamentalna nauka o Duchu Świętym jako o zasadzie i przyczynie sprawczej więzi chrześcijanina z Bogiem czy z Jezusem Chrystusem (J 7,37—39; Rz 5,5; 8,23—26; 1 Kor 6,11; Tł 3,5—7) ma u Joela starotestamentalny fundament. Społeczność chrześcijańska, w której „nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety” (Ga 3,28), jest spełnieniem proroctwa Joela o równości wobec Boga wszystkich członków ludu Bożego. Oczywiście i jedna wypowiedź i druga jest „eschatologiczna” i terazniejszy Kościół powinien dokładać starania, aby ten idealny obraz już realizować.

Tarnów

KS. TADEUSZ BRZEGOWY

Ks. Jerzy Chmiel

BIBLIA, TRADYCJA I HERMENEUTYKA

Zadaniem niniejszego przedłożenia* jest przedstawienie pojęcia tradycji jako elementu, resp. instrumentu interpretacyjnego Biblii. W tym celu przedłożenie moje podzieliłem na dwie części. W pierwszej części precyzuję pojęcie tradycji, jakiego używam, kontekstualizując je w całokształcie procesu objawienia. Część druga będzie poświęcona możliwościom interpretacyjnym ze strony tradycji w pro-

* Skrócony tekst referatu pt. „Traditio-paradosis a teoria interpretacji Biblii”, wygłoszonego na sympozjum nt. „Tradycja w Kościele” w Krakowie w dniu 12 maja 1993.

cesie hermeneutycznym, jakiemu Pismo święte jest poddawane. Taki dwudzielny układ mojego wystąpienia jest już zresztą sugerowany przez sam tytuł.

I. POJĘCIE TRADITIO-PARADOSIS

Tradycja jest pojęciem wieloznacznym, dlatego sięgam do biblijnego rodowodu tego pojęcia, które w Nowym Testamencie występuje pod słowem *paradosis*.

1.1. Pole semantyczne *paradosis*

Rzeczownik *paradosis* jest nominalnym derywatem od czasownika *paradidomi* — 'oddaję', 'przekazuję'. *Paradosis* występuje w antycznej literaturze greckiej; terminu tego używają też i Filon Aleksandryjski, i Józef Flawiusz na oznaczenie tradycji żydowskiej. W Nowym Testamencie termin *paradosis*, występujący zarówno w *singularis*, jak i w *pluralis*, oznacza:

(a) tradycję żydowską, zwaną tradycją starszych (por. np. Mt 15, 2.3.6; Mk 7,3.5.8.9.13, a także Ga 1,14);

(b) nauczanie Apostołów, np. św. Pawła (por. 1 Kor 11,2);

(c) nauczanie przy pomocy bądź żywego słowa, bądź pisma (2 Tes 2,15; 3,6).

Termin *paradosis* począł oznaczać całą tradycję chrześcijańską, przekazywaną — na wzór tradycji żydowskiej — słowem lub pismem. Grecki termin *paradosis* został zastąpiony w łacinie terminem *traditio*, ale jego pole semantyczne rozszerzyło się potem o wiele *traditiones particulares*. Stąd też liczba pojedyncza lub mnoga w odniesieniu do *traditio/traditiones* nie jest bez znaczenia.

Takie pojęcie *traditio-paradosis* zostało przyjęte i przypomniane w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej na temat interpretacji dogmatów, ogłoszonym w maju 1990 r.¹

1.2. Tradycja w kontekście antropologii kulturowej.

Tradycja sięga kultury oralnej zważywszy fakt, że społeczność ludzką formowała najpierw mowa oralna, piśmienność zaś pojawiła się bardzo późno i tylko w obrębie określonych kręgów kulturowych. Istnienie *Homo sapiens* oblicza się na około 30.000 do 50.000 lat, naj-

¹ Przedstawiłem to w referacie pt. *Paradosis: interpretacja tradycji i hermeneutyka biblijna*, wygłoszonym na 28. Sympozjum Biblistów Polskich w Siedlcach (1991). Skrócona wersja tegoż w „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40 (1992) 5—10.

starszy zaś zapis liczy około 6000 lat². Nie ulega zatem wątpliwości, że tradycja była spoiwem pomiędzy etapami oralności i piśmienności. Wiodąca funkcja tradycji powstała także w obrębie kultur cyrograficznych, tzn. opierających się na piśmie. Jak wykazał Roland Barthes, wszystkie teksty posiadają wsparcie pozatekstowe. „Każda interpretacja tekstu musi wyjść poza tekst, by dotrzeć do czytelnika: tekst nie ma znaczenia, dopóki ktoś go nie czyta; aby miał sens, musi zostać zinterpretowany, to znaczy powiązany ze światem czytelnika — co nie znaczy: odczytany dziwacznie lub bez nawiązań do świata pisarza. Sytuację można by opisać w ten sposób: skoro każdy czas mieści się w całości wszelkiego czasu, ten tekst, umieszczony przez autora w określonym czasie, jest ipso facto związany z całym czasem, zawiera implikacje, które mogą się rozwinąć jedynie w przebiegu czasu, a są niedostępne dla świadomości autora i ludzi jemu współczesnych, choć nie muszą być nieobecne w ich świadomości”.

Z punktu widzenia antropologii kulturowej tradycja jako spoiwo oralności i piśmienności posiada ogromne znaczenie dla studiów biblijnych. Od dłuższego czasu rośnie przekonanie o istnieniu elementów oralno-formułowych w tekstach biblijnych. Istnieje już cały szereg prac przedstawiających tekst biblijny w kategoriach oralnej psychodynamiki. W egzegezie biblijnej pojawiło się to w związku z krytyką metod historyczno-krytycznych. Krytyka ta, która — mówiąc paradoksalnie — rozpoczęła się wcześniej, niż skryształizowały się principia metody historyczno-krytycznej, obecnie przyjmuje postać nowych poszukiwań retorycznych.

Zwróćmy uwagę, że owe nowe poszukiwania nie są czynione w imię obrony oralności w Biblii, lecz w celu wydobycia pełnego — egzystencjalnego, pastoralnego, teologicznego — sensu tekstów biblijnych. Taką była krytyka F. Dreyfusa w artykule *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Eglise*, w „Revue Biblique” w 1975 roku. Taką jest również krytyka przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych J. Ratzingera i I. de la Potterie.³ Tak więc problem tradycji jest jakoś zakorzeniony w problemie oralność-piśmiennosc. Jak słusznie pisze Walter J. Ong, „interakcja oralności-piśmiennosci wkracza

² Por. W. J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London — New York 1982. Polski przekład: *Oralność i piśmiennosc. Słowo poddane technologii*. Przeł. J. Japola, Wyd. KUL, Lublin 1992.

³ J. Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit*. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, w: R. E. Brown — W. H. Lazareth — G. Lindbeck — J. Ratzinger (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (Quaestiones disputatae 117), Herder, Freiburg — Basel — Wien 1989, ss. 15—44; I. de la Potterie, *L'esegesi biblica, scienza della fede*, w: I. de la Potterie et alii, *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991, ss. 127—165. Zob. także R. Zerfass (Hg.), *Erzählter Glaube — erzählende Kirche* (Quaestiones disputatae 116), Herder, Freiburg — Basel — Wien 1988.

w zainteresowania i aspiracje najgłębiej ludzkie. Wszystkie tradycje religijne ludzkości mają swe najdawniejsze źródła w przeszłości oralnej i okazuje się, że wszystkie one szczególnie opierają się o słowo mówione. Wielkie religie świata ulegały jednakże interioryzacji dzięki rozwojowi świętych tekstów: Wed, Biblii, Koranu. W myśli chrześcijańskiej polaryzacja oralno-piśmienna jest szczególnie ostra, prawdopodobnie bardziej ostra niż w jakiegokolwiek innej tradycji, nawet — hebrajskiej. W myśli chrześcijańskiej Druga Osoba Trójcy Świętej, która odkupiła ludzkość z grzechów, jest znana nie tylko jako Syn, lecz również jako Słowo Boże. Bóg Ojciec, nauczając, wypowiada, czy mówi Swoje Słowo — swego Syna. Nie zapisuje Go. Sama Osoba Syna stanowi Słowo Ojca. Myśl chrześcijańska stawia jednak w swoim centrum również pisane słowo Boże, Biblię, która jak żadne inne pismo, za swymi ludzkimi autorami ukrywa autora Boga. W jaki sposób te dwa sensy „słowa” Bożego wiążą się ze sobą i z historią człowieka? Dzisiaj jest to pytanie bardziej centralne niż kiedykolwiek”.

1.3. Interakcja Scriptura — Traditio.

Chrześcijaństwo — jak stwierdziliśmy — odziedziczyło po judaizmie pojęcie tradycji-paradosis w sensie przekazu doktryny i jej nauczania, które może być albo ustne, albo spisane. W judaizmie rozróżniało się dwie torot, jedną spisaną (*Torah še-biktab*), drugą ustną (*Torah še-be'al peh*), które były ze sobą nierozzerwalnie związane, a które Mojżesz otrzymał na Synaju. Doktryna o Pismie świętym i Tradycji przez wieki rozwijała się w teologii chrześcijańskiej, a zwłaszcza w katolickiej i prawosławnej. Nie wchodząc w analizę etapów historycznych tego rozwoju, zwróćmy uwagę na stanowisko II Soboru Watykańskiego, które znajduje swój wyraz w konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym *Dei verbum*, a w szczególności w rozdziale II: O przekazywaniu objawienia Bożego.

Dotychczasowa koncepcja dwóch źródeł objawienia: Pismo święte i Tradycja została zastąpiona inną koncepcją, bardziej zunifikowaną. Nie tracąc swojej formalnej tożsamości Pismo i Tradycja „stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi” (DV 10). Stwierdzenie to zostało przygotowane przez szereg wypowiedzi w tejże konstytucji, które próbują określić bliżej ów dialektyczny stosunek Pisma i Tradycji: dwa elementy, ale przecież łączące się w jedno. I tak:

(a) Tradycja wyprzedza czasowo Pismo, ale zarówno Tradycja jak i Pismo „są jakby zwierciadłem, w którym Kościół pielgrzymujący na ziemi ogląda Boga” (DV 7).

(b) Dzięki Tradycji Kościół rozpoznaje cały kanon ksiąg świętych, a samo Pismo w jej obrębie jest głębiej rozumiane i nieustannie w czyn wprowadzane (por. DV 8).

(c) Tradycja i Pismo „ściśle się z sobą łączą i komunikują. Obydwoje bowiem, wypływając z tego samego źródła Bożego, zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu. (...) Toteż obydwójce należy z równym uczuciem czci i poważania przyjmować i mieć w poszanowaniu” (DV 9).

(d) I wreszcie Tradycja i Pismo razem z Urzędem Nauczycielskim Kościoła tworzą jakby „triadę interpretacyjną”: „tak ściśle ze sobą się łączą i zespalają, że jedno bez pozostałych nie może istnieć, a wszystkie te czynniki razem, każdy na swój sposób, pod natchnieniem jednego Ducha Świętego, przyczyniają się skutecznie do zbawienia dusz” (DV 10).

II. TRADYCJA A HERMENEUTYKA PISMA

Zobaczmy teraz, w jaki sposób Tradycja łączy się z Pismem, a zachowując swoją odrębność, pozwala na interpretację Pisma. Przewodnikiem niech nam będzie w dalszym ciągu soborowa konstytucja *Dei verbum*, a zwłaszcza rozdział III formułujący reguły hermeneutyki biblijnej.

2.1. Zasada pneumatologiczna.

Za naczelną zasadę hermeneutyczną należy uznać stwierdzenie: „Pismo święte powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane” (DV 12). To stwierdzenie określa się często mianem zasady pneumatologicznej i zawiera podwójne rozumienie ducha:

(a) duch, czyli intencja autora, jego plan i zamiysł wyrażony w kontekście;

(b) Duch Święty działający na hagiografów.

Oznacza to, że Pismo, które powstało jako zapis szerzej pojętej Tradycji, winno być traktowane jako wyraz tej Tradycji, która „czyni w Kościele postępy pod opieką Ducha Świętego”, gdy „wzrasta zrozumienie tak rzeczy jak słów przekazanych” (DV 8).

2.2. Reguła żywej Tradycji całego Kościoła.

Konstytucja *Dei verbum* określa ściślej ową zasadę pneumatologiczną, kiedy precyzuje pojęcie „żywej Tradycji całego Kościoła” jako reguły hermeneutycznej. Ta „żywa Tradycja całego Kościoła” (*viva totius Ecclesiae Traditio*) nie może być rozumiana inaczej jak cała Tradycja, która „słowo Boże, przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego powierzono Apostołom, przekazuje w całości ich następcom, by oświeceni Duchem prawdy, wiecznie je w samym nauczaniu

zachowywali, wyjaśniali i rozpowszechniali” (DV 9). Jest to życiodajna Tradycja, „której bogactwa przelewają się w działalność i życie wierzącego i modlącego się Kościoła” (DV 8).

2.3. Niebezpieczeństwo biblicyzmu, czyli Pismo a słowo Boże.

Soborowa promocja Pisma świętego mogła wywołać pewne nieporozumienie, które określam mianem „niebezpieczeństwa biblicyzmu”. Pismo święte nie identyfikuje się bez reszty z objawieniem. Pismo „jest mową Bożą, utrwaloną pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie” (DV 9). Słowo biblijne zaświadcza objawienie, ale go nie zawiera w ten sposób, ażeby móc je wyczerpać do końca.

Dlatego Biblia — analogicznie do słowa ludzkiego, które wyraża głębię egzystencji — pozostaje niewyczerpane i otwarte na nowe interpretacje i odczytywania. Przypomina się owo Brandstaetterowskie powiedzenie, że „Biblia jest żywiołem bez dna i granic. Jest podobna do Boga. Nie pozwala, by ją poznawano i zgłębiano do samego dna”. Stąd każdy tekst Biblii wychodzi poza bezpośredni sens historyczny i domaga się interpretacji w dynamicznym procesie pomiędzy Bogiem a człowiekiem, który to proces staje się rzeczywistością zaistniałą w spotkaniu. Nie można zrozumieć Biblii nie wyszedłszy niejako poza jej tekst. A to domaga się Tradycji.

2.4. Podwójny proces rozumienia Biblii.

Konstytucja *Dei verbum* zwraca uwagę na to, że komentator Pisma świętego „powinien uważnie badać, co hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobało się ich słowami ujawnić” (DV 12). Jeżeli słowa ludzkie zostaną już do końca przeanalizowane, gdzie się mieści owa „głębina Biblii”? Dlatego w procesie hermeneutycznym Biblii zaznacza się podwójny wysiłek rozumienia: ten, który jest obecny przy analizie jakiegokolwiek (każdego) tekstu, i ten, który zmierza do zrozumienia Pisma jako słowa Bożego. Owa dwudzielność hermeneutyczna, ów paralelny proces interpretacji może być zespolony tylko poprzez odniesienie do czynnika pozatekstualnego, jakim jest *traditio-paradosis*.

2.5. Egzegeza w Kościele, to znaczy w Tradycji.

Postulat F. Dreyfusa, aby egzegeza współczesna była bardziej związana ze środowiskiem wiary, jakim jest Kościół (*exégèse en Eglise*), został podjęty przez J. Ratzingera: interpretator Biblii powinien znaleźć się w kontekście historii, społeczności, teologii, Kościoła. Jest to jednocześnie postulat integralnej hermeneutyki biblijnej, aby właściwym miejscem rozumienia Biblii była *traditio-paradosis* nie jako stały punkt dla wysuwania propozycji dogmatycznych, lecz jako śro-

dowisko, w którym pierwotnie Biblia znajdowała swoje korzenie. Jest to zatem powrót do korzeni, który może być tylko z korzyścią odnotowany przez teorię interpretacji Pisma.

2.6. Traditio-paradosis a dialog ekumeniczny i międzyreligijny.

Na zakończenie warto zwrócić uwagę na jeden niezmiernie ważny aspekt traditio-paradosis w interpretacji Biblii, który wykracza daleko poza rozumienie Pisma.

W dialogu ekumenicznym pozostaje do uzgodnienia sprawa kanonu biblijnego, a w szczególności miejsca siedmiu ksiąg deuterokanonicznych Starego Testamentu. Nie ulega kwestii, że bez uzgodnienia kanonu pism biblijnych teologiczny dialog ekumeniczny nie będzie mógł ruszyć z miejsca.⁴

Podobna sytuacja, choć na innej płaszczyźnie, zachodzi w dialogu chrześcijańsko-żydowskim. Dwie wersje Starego Testamentu, jakimi są Septuaginta z jednej strony i literatura targumiczna z drugiej, były szeroko używane przez najstarszą tradycję chrześcijańską, która dała nam Nowy Testament. Septuaginta i targumy są niewątpliwie miejscami rozumienia Pisma, które w zaraniu były wspólne dla chrześcijan i dla żydów. A pozycja niektórych ksiąg, jak np. księgi Syracha, może być uważana za pomost pomiędzy judaizmem palestyńskim a hellenistycznym.⁵

Soborowy powrót do Pisma jest też powrotem do traditio-paradosis, w której Pismo znalazło swój ostateczny kształt.⁶

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

⁴ Por. R. E. Brown, *Der Beitrag der historischen Bibelkritik zum ökumenischen Austausch zwischen den Kirchen*, w: *Schriftauslegung im Widerstreit*, dz. cyt., ss. 81—97.

⁵ Zob. Th. Middendorp, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden 1973.

⁶ Zob. G. Lindbeck, *Heilige Schrift, Konsens und Gemeinschaft*, w: *Schriftauslegung im Widerstreit*, dz. cyt., ss. 45—80; W. Kasper, *Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung*, w: H. Frankemölle — K. Kertelge (Hg.), *Vom Urchristentum zu Jesus* (Festschrift J. Gnilka), Freiburg 1989, ss. 508—526; H. Schürmann, *Die neuzeitliche Bibelwissenschaft als theologische Disziplin*. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag, w: tamże, ss. 527—533; A. Th. Houry — L. Muth (Hg.), *Glauben durch lesen? Für eine christliche Lesekultur* (Quaestiones disputatae 128), Herder, Freiburg — Basel — Wien 1990; D. Kosch, *Schriftauslegung als „Seele der Theologie“*. *Exegese im Geist des Konzils*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie“ 38 (1991) 205—233; Ch. Dohmen — Ch. Jacob — Th. Söding — Th. Sternberg (Hg.), *Neue Formen der Schriftauslegung?* (Quaestiones disputatae 140), Herder, Freiburg — Basel — Wien 1992.