

Ks. Wacław Świerzawski

HERMENEUTYKA W LITURGII

(Próba określenia egzegezy duchowej resp. hermeneutyki liturgicznej)

„Totum omnium Scripturarum mysterium: Christus et Ecclesia”.

S. Augustinus, In Ps. 109, 1 (PL 36.1022)

„Resurgendo autem et in coelum ascendendo, (Christus) librum aperuit”.

S. Bernardus, Sermo 57 de diversis, n. 2 (PL 183, 681 O).

„Quis sine isto ligno (crucis) vult intrare mare Scripturae, submergitur”.

S. Bonaventura, In Hexaameron, col. 13,5 (Quaracchi, t. V. p. 388).

Podejmując temat: Hermeneutyka w liturgii, musimy sobie uświadomić, że wchodzimy na teren trudny. W pierwszym rzędzie ta trudność polega na tym, że już sama hermeneutyka w sensie najogólniejszym jest domeną, po której należy poruszać się ostrożnie, nie mówiąc już o hermeneutyce szczegółowej, resp. biblijnej, która też jawnie przyznaje się jeszcze do wielu białych plam.

Kiedy więc dochodzi jeszcze bardziej selektywne zawężenie, jakie podejmujemy w tej chwili, mianowicie zagadnienie hermeneutyki w liturgii, to musimy dobrze wyjaśnić, o co nam chodzi.

Zacznijmy więc najpierw od ukazania specyficzności związku Biblii z Liturgią. Historia uczy, że to złączenie jest *par excellence* własnością kultu katolickiego. Chrystus Pan, zanim powiedział *to jest ciało moje*, w pierw sformułował swoją naukę o pokorze i miłości, a potem powtórzy jeszcze główne tezy tej doktryny łącznie z dokonanym wydarzeniem w mowie pożegnalnej, zwanej inaczej modlitwą arcykapłańską. W ten wieczór Chrystus stworzył model zasadniczej funkcji liturgicznej Kościoła. W niej zespolił ściśle Słowo Boże z czynnością ofiarniczą.

Skoro liturgia zawiera Pismo św. w wyjątkowy sposób, zawiera ona bowiem w sobie także rzeczywistą historię zbawienia (liturgia jest słowem i działaniem *logos kai ergon* a Biblia jest księgą i historią). W zespole Biblii i liturgia istnieje specyficzna relacja słowa do księgi i relacja historii do działania sakramentalnego. Biblia jest historią świętą, a liturgia ją przedłuża w sakramentach. Chrystus obecny w sakramentach-liturgii uzdalnia nas do „otwarcia sensu Pisma”: *Dignus est Agnus aperire librum*. Chrystus jako Baranek ofiary eucharystycznej objawia nam najgłębszy sens Pisma św.

Liturgia jest tedy metodą nieporównaną i jedyną w odniesieniu

do interpretacji Pisma św. Ona nam udziela przywileju odczytania Pisma św. „od wewnątrz”, wprost — ustawia nas w pewnym sensie w centrum jego formacji, przez co nasz kontakt z Pismem św. staje się wewnętrzną, żywą i bezpośrednią¹.

Konwencją takiego stanu rzeczy jest również fakt, że liturgia posiada swój szczególny zespół reguł interpretacji, swoją własną hermeneutykę. Sposób stosowania Biblii w liturgii i jej specyficzne znaczenie w jej sakramentalnym kontekście ukazuje więc nam jeszcze inną metodę czytania Biblii, aniżeli uprawiają ją bibliści: czytania jej, według zasad egzegezy duchowej.

Kiedy już wypowiedzieliśmy to tak bardzo kontrowersyjne określenie: egzegeza duchowa, to przyznajmy się, że wiemy dobrze o tym, co o niej sądzą egzegeci. W pojęciu wielu biblistów taka egzegeza stoi na antypodach egzegezy krytycznej. I powiedzmy więcej, mają w tym wiele racji, ponieważ były jakieś epoki w dziejach egzegezy biblijnej, kiedy sens duchowy przestał znaczyć to, co znaczył pierwotnie². Po prostu zaczął on oznaczać inny sens niż dosłowny, bez wizji organicznej z pierwszym. I po dziś dzień na tym określeniu leży cień, analogiczny do tego, jaki leżał od czasów Kanta na metafizyce, czy od czasów Amalaryka na alegorii. Kiedy dzisiaj przedstawia się sens duchowy w opozycji już to do symbolu ontologicznego, już to do paraboli — to tak w jednym jak i w drugim przypadku nie jest on adekwatny do jego znaczenia pierwotnego³. I słusznie cały dorobek de Lubaca o sensach Pisma św. dowodzi, że sens duchowy nie powinien być szukany poza literą, ale wewnątrz, w niej, jak podobnie Ojca nie znajdujemy poza Synem, ale w nim i przez niego.

Skoro jednak jest dokoła sensu duchowego wiele nieporozumień i nadużyć, potęgowanych przez lęk przed spirytualizacją i pneumatyzacją Kościoła — to nie trzeba i nie wolno zamykać oczu na prawdę. Ryzyko nadużyć nie powinno gasić ducha. W tym więc celu podejmujemy to studium na terenie rodzimym⁴. Ograniczam się jednak w nim tylko do hermeneutyki biblijnej w ramach liturgii. Nie trak-

¹ I. Herwegen, *L'Écriture Sainte et la Liturgie*, MD 5 (1946) 19.

² U Tomasza z Akwinu byłoby to niemożliwe. U niego bowiem spirytualizacja znaczy to samo co interioryzacja. Por. *In Joan.* c. 6, lectio 4. n. 8: „Quanto aliquid est magis spirituale, tanto magis est intrinsecum”.

³ O różnicy pomiędzy symbolem a alegorią zob. J. Baruzi, *St. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1924, 323—329. Taką próbę transpozycji mamy u Spinozy, *Epist.* 25: „Christi passionem, mortem et sepulturam tecum literaliter accipio, ejus autem resurrectionem allegorice”.

⁴ Podstawowa bibliografia na ten temat znajduje się w dziele H. de Lubac, *Exégèse médiévale, Les Quatres sens de l'Écriture*, Paris 1959, I—IV. Cenniejsze ustępy z tego dzieła zostały przedrukowane u tegoż autora: *L'Écriture dans la Tradition*, Paris 1966.

tuję o hermeneutyce gestów czy symbolów. Gdybym poszedł za klasycznym podziałem hermeneutyki b. wyróżniającej traktaty takie jak noematyka — która zajmuje się teorią sensów Pisma św., heurystyka, która zajmuje się wydobywaniem sensu z poszczególnych ustępów Pisma św. i proforystyka, która podaje zasady dla wyjaśniania sensu paralelnego czy adekwatnego do kontekstu egzystencjalnego, jak to podkreślił Bultmann — to najbardziej będę bliski tego trzeciego kompleksu zagadnień. Sprowadzając egzegezę biblijną do egzegezy egzystencjalnej, Bultmann dotknął nerwu najistotniejszego egzegezy⁵. Skorzystamy z tego czucia rzeczy, które jest tak bliskie całej tradycji Kościoła i postaramy się go wyeksplikować w kontekście historycznym.

I. EGZEGEZA DUCHOWA WE WCZESNYM CHRZEŚCIJAŃSTWIE NA TLE EGZEGEZY STAREGO TESTAMENTU

Głównym zadaniem interpretacji biblijnej jest odkrywanie zamiaru autora. Autorem Biblii jest Bóg i człowiek. Stąd nawet w czytaniu Biblii w kontekście liturgii musimy spotkać się z podwójną płaszczyzną — boską i ludzką. Lecz zawsze jak w Biblii i Liturgii jest dla nas obecny jeden Chrystus⁶, który jest drogą do Ojca, tak też w kontekście z samym tekstem — nie można (z wyjątkiem metodycznej) wprowadzać dychotomii.

Historia sensów biblijnych świadczy, że istnienie boskiego Autora, domagało się egzegezy przekraczającej sens literalny w kierunku egzegezy duchowej. Tak więc już w Starym Testamencie obok dosłownej egzegezy (*halaka*) rozwija się egzegeza duchowa (*hagadda*) przybierająca wyraz charyzmatyczny w interpretacji qumrańskiej (*peszer*), lub też najbardziej zbliżony do proforystyki biblijnej *midrasz*, który był rodzajem egzegezy liturgicznej.

Duchowa interpretacja Starego Testamentu była jedną z głównych intuicji pierwotnego Kościoła. Ona pracowała nad tworzeniem się jego autentycznej świadomości.

Tak musiało być, bo już Jezus sam⁷ stosuje w swoich naukach technikę swoich czasów. Obok subtelnych analiz zwykle zmierza ku centrum — szuka rzeczy istotnych. Wszystko podporządkowuje podstawowej zasadzie interpretacji: o r e d z i u, które otrzymał od Ojca i ma je przekazać dalej. I kiedy doktorzy i uczeni w Piśmie wyjaśniali Pismo przy pomocy Pisma, Jezus wyjaśniał je, rzucając na nie światło swojej osoby i swojej ewangelii⁸.

⁵ O. Grelot, *La Bible Parole de Dieu, Introduction théologique a l'étude de l'Écriture Sainte*, Paris 1965, 229 sq.

⁶ O. Casel, *Mysterium der Ekklesia*, Mainz 1961, 260.

⁷ Por. Mt 17, 12; 12, 39; Jk 24, 27.

⁸ Grelot, *La Bible*, o.c., 187.

Św. Paweł zna też metodę Starego Testamentu. Uprawia interpretację halaki⁹ i hagaddy¹⁰, zna *peszer*¹¹, ale przede wszystkim posługuje się alegorią¹². Rozbudowując intuicję Starego Testamentu Paweł stosuje je w dialektyce pojęć litera-duch, jednak te antytezy nie wykluczają się, ale afirmują wzajemny związek symboliczny. Kontrast dychotomiczny jest potrzebny — ma on swoją pełnię w Chrystusie. Właśnie w Nim Paweł odkrywa ów *spiritus scripturarum* (2 Kor 3, 17). Tu leży według niego istota egzegezy. Mianowicie opiera się ona na przekonaniu, że całe Pismo odnosi się do Chrystusa. Egzegeza ma wykazać, że różne sformułowania Starego Testamentu znajdują pełną wartość, dopełnienie w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, w doświadczeniu zbawienia i w Duchu Św. Instytucje Starego Testamentu są tylko figurami Chrystusa. Terminy techniczne *typos* i *antytypos* określają właśnie tę relację dwu testamentów.

W tym ujęciu widzimy ścisły związek z kulturą rabinistyczną. Ona wskazuje też na to, że egzegeza ta nie może być normatywną dla chrześcijan wszystkich czasów, choć sposób w jaki Kościół apostołski szukał w tekstach świętych jedyne go przedmiotu wiary, do którego odnosi się całe Pismo, określa raz na zawsze drogi tej egzegezy: sensem realnym i zasadniczym Starego Testamentu jest dawać świadectwo Jezusowi Chrystusowi. W świetle zmartwychwstania ta cała historia staje się jasną i ukierunkowaną. Zmartwychwstanie, a następnie Zesłanie Ducha Św. rzuciło na wszystkie nauczania Jezusa nowe światło. Korzystano więc z niego, aby odczytać jeszcze raz jego słowa, dociekając do ich głębi pod tchnieniem Ducha Św., który odkrywał ten sens dla apostołów (J 14, 26; 16, 13—15). Korzystano z niego, by odczytać jeszcze raz w jego świetle wszystkie gesty intencjonalne Jezusa. Słowa i wydarzenia Jego życia stały się dla nich kluczem do otwierania Starego Testamentu, Stary Testament zaś, kluczem do głębszego rozumienia Chrystusa. Nie chodziło o zachowanie literalne Jego słów z wiernością materialną fonografa, chodziło o czerpanie pokarmu duchowego poprzez kontakt z Jego osobą¹³.

W sposób szczególny pojęcie *mystêrion* w dojrzałszej twórczości Pawła, wskazuje na to, że widział on w Piśmie i n n y n o w y sens który jednoczył wszystkie perspektywy w Chrystusie. W tym świetle misterium chrześcijaństwa nie jest przedmiotem dociekań, ale rzeczywistością przeżywaną. Sens duchowy misterium jest tym sensem, który odkrywa się czy raczej w którym przenika się to misterium — żyjąc nim.

⁹ 1 Kor 5, 13; 9, 9; 2 Kor 13, 1; 1 Tym 5, 18—19.

¹⁰ 1 Kor 10, 1—10.

¹¹ Dz 2, 15—21; 24—35; 3, 21—23; 4, 25—28.

¹² Ga 4, 24.

¹³ Grelot, *La Bible*, o. c., 187—188.

Proces rozumienia duchowego jest tu identyczny do procesu nawrócenia, tworzy w strukturze nawrócenia aspekt poznawczy¹⁴.

Między tym „przejsciem do Chrystusa” i rozumieniem Pisma istnieje wzajemna przyczynowość¹⁵. Rozumienie duchowe ma tu swój klucz: nawrócenie Kościoła do Pana. Kiedy człowiek otwiera się dla ewangelii i zwraca się do Chrystusa, zaczyna czytać całe Pismo w nowym świetle; ono jest przemienione przez Chrystusa. Nowość rozumienia jest korelatywna do nowości życia. „Przechodzić do rozumienia duchowego” to przechodzić od człowieka starego do nowego, stawać się człowiekiem nowym, który przemienia się *de claritate ad claritatem*¹⁶.

Skoro eschatologia już się zaczęła, zadaniem egzegezy duchowej jest ją wszędzie ukazywać. Miejscem zaś uprzywilejowanym tej egzegezy staje się liturgia, gdzie intra mysteriorum celebrationem, w liturgicznym *HODIE* aktualizuje się sfera boska, urzeczywistnia eschatologia, antycypuje paruzja.

II. EGZEGEZA PATRYSTYCZNA: OD ORYGENESA DO TEOLOGII MONASTYCZNEJ

Egzegetyczna tradycja patrystyczna idzie cała po linii wypracowanej w Kościele pierwotnym. Potwierdza ona, że ontogeneza jest reprodukcją filogenezy. Znaczy to, że Kościół, czy ściślej mówiąc — *fides Ecclesiae*, kolektywna świadomość wiary, która jest uczestnictwem w świadomości Chrystusa, formułuje świadomość poszczególnych chrześcijan. Ona daje też sens Pismu św. — to znaczy ustala reguły jego interpretacji. W ten sposób patrystyka, a ściślej liturgia w okresie patrystycznym, pogrążona w oceanie ducha Biblii i Ojców, jest zespołem inspirującym na wszystkie egzegezę duchową, którą stosuje się w homilii. Ona umiała wydobyć wielkie i główne linie organicznych idei bez gubienia się w szczegóły (dzisiaj są specjaliści od spraw i rzeczy specjalnych, kiedyś byli specjaliści od rzeczy istotnych). Stawiała w centrum misterium Paschy, ideę Królestwa Mesjasza, ofiary, a ponad to wszystko, jako temat globalny, jednoczący wszystko, jako punkt wyjścia i dojścia — pogłębioną ideę przymierza, które św. Jan nazwał godami Baranka, zrękowinami Boga z człowiekiem, przyjaźnią Chrystusa i Kościoła¹⁷.

¹⁴ Por. św. Augustyn: „Intellectus spiritualis credentem salvum facit”. In Ps. 33, sermo 1, n. 7 (PL 36. 305).

¹⁵ Por. 2 Kor 3, 16: *Cum autem conversus fuerit ad Dominum, auferetur velamen.*

¹⁶ zob. Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*, o. c., 38.

Sens duchowy nie pochodzi tedy z żadnej ciekawości retrospektywnej — jest czytaniem Starego Testamentu w świetle Nowego, przez Chrystusa. W takim układzie historia zbawienia staje się własną historią badacza. Interesuje go ona o tyle, o ile jest Jego historią, Jego misterium. Szuka w Piśmie św. planu Boga wobec siebie samego. W tym ujęciu jest sens duchowy mocno osadzony w konkretnie historycznym. Nie grozi mu atrofia z powodu odcięcia od rzeczywistości.

Orygenes, twórca wiedzy biblijnej Kościoła pisał, że piec, w którym piecze się chleb egzegezy duchowej, to nie rozum intelektualisty, ale szczyt duszy, *principale cordis*, w którym człowiek spotyka Boga w Jego obrazie który nosi w sobie. Ogień to łaska Słowa i Ducha Św., która rozpala serce uczniów na drodze do Emmaus. Miejsce w którym się ona dokonuje, to kontemplacja i modlitwa. Stamtąd ona zstępuje jak Mojżesz z góry w syntezę teologa, nauczanie kaznodziei i profesora w polemikę apologety¹⁸.

Pomimo tego, że Orygenes był twórcą wiedzy biblijnej, nie stworzył on jednak egzegezy jako wiedzy niezależnej. On bowiem nigdy nie studiował Biblii jako uczony, czy niezaangażowany intelektualista. Jego celem było nie tyle wyjaśniać Pismo, co wszystko tłumaczyć w świetle Pisma. Jego egzegeza jest medytacją teologiczną nad historią zbawienia. Właśnie to pod jego wpływem tworzy się swoisty midrasz chrześcijański, w którym alegoria staje się metodą panującą, a egzegeza jest głównie na usługach katechezy i mystagogii.

Dopiero szkoła antiocheńska tworzy prawdziwą egzegezę biblijną. Spór znany w historii egzegezy i teologii pod nazwą Antiochia (Diodor z Tarsu, Teodor z Mopswesty, Jan Chryzostom) — Aleksandria (Klemens, Orygenes, Atanazy, Cyryl) choć jest sporem egzegetów i teologów, zwolenników sensu literalnego i duchowego (alegoria) — to jednak nie opozycja litery i ducha, ile raczej akcentowanie dominant. Antiocheńczycy znali przecież też *theoria*, a aleksandryjczycy nie rezygnowali z sensu literalnego, kiedy przerysowywali tendencje pneumatologiczne w egzegezie.

Tak więc egzegeza jak i teologia, która u Ojców jest równocześnie aktywną pobożnością i mistyką — po prostu gnozą — czyli żywą i miłosną jednością z boską prawdą — rodzącą się podczas *theologia* modlitwy liturgicznej Kościoła nie była pozbawiona swojej metody. Egzegeza znalazła ją w doktrynie o sensach Pisma św. Obok sensu literalnego istniał sens duchowy. Co znaczy u nich „duchowy” — *spiritualis*, a co znaczy „dosłowny” — *litteralis*?

¹⁷ L. Bouyer, *Liturgie et exégèse spirituelle*, MD 7 (1946) 42—48.

¹⁸ H. Crouzel, *Comment comprendre l'exégèse des Pères?* Assemblées du Seigneur 15 (1965) 71—87.

Spiritualis — w terminologii współczesnej, jest pojęciem wieloznacznym. Odnosi się do interpretacji najbardziej typowych i autentycznych jak też do najbardziej subiektywnych fantazji. Może wyrażać taką formę pobożności — która suponuje źródło „duchowe”, w przeciwieństwie do „suchej” litery, która jest owocem „suchej” egzegezy. Również s. oznacza życie efektywne ducha przede wszystkim w płaszczyźnie religijnej w takim ujęciu stoi ona niemal w opozycji do życia intelektualnego.

W terminologii Ojców, *spiritualis* posiada sens właściwy Biblii, dotyczący sfery boskiej i transcendentalnej. Stoi w opozycji do „cielesnego”, do tego wszystkiego, co nie dotyczy czy co przewyższa element ludzki. Oznacza plan Boga, świat w Duchu Św. i w prawdzie, antytezę tego świata fenomenalnego i zmysłowych symboli. Jednak ten świat jest DROGĄ do odkrycia tamtego — *per visibilia ad invisibilia*. Ale przejście, choć „duchowy” jest przedłużeniem „cielesnego”, domaga się interwencji z góry, interwencji Ducha św. — ponieważ WTAJEMNICZENIE W PLAN BOŻY I WSFERĘ BOŻĄ w *obiectum remotum mysterii* nie jest w mocy człowieka. W tym miejscu widać więc dobrze, że egzegeza duchowa dla Ojców, była przede wszystkim próbą wydobywania z tekstu głębi obiektywnej i odczytywania jej w świetle całkowitej ekonomii zbawienia. Jest więc ona tutaj synonimem mystagogii. Nie jest tedy egzegezą subiektywną, ale obiektywną — nie jest egzegezą pietystyczną ani moralizatorską, ale doktrynalną i pouczającą (por. określenie: sens somatyczny i pneumatyczny). W odczytywaniu tego sensu, rolę zasadniczą odgrywa nie wiedza egzegety ale żywa wiara. *LITTERALIS* — ma u Ojców też swoiste znaczenie. To sens autora księgi. Może więc być on wielopłaszczyznowy: moralny, typiczny, figuralny, alegoryczny, mistyczny — w zależności od intencji autora¹⁹.

Te wszystkie pokłady sensu literalnego wymieniał znany w średniowieczu czterowiersz:

*LITTERA GESTA DOCET, quod credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

W tym układzie sens duchowy (który był obok literalnego), zawierał całe integralne *mysterium Christi*. Najpierw w jego wyrazie historycznym (*in Christo*) — to była alegoria, następnie w aspekcie antropologicznym, odnoszącym się do moralności człowieka — to była tropologia i wreszcie w wyrazie eschatologicznym — to była anagogia.

Ale trzeba pamiętać, że ta interpretacja duchowa nie jest interpretacją narzuconą na egzegezę literalną i historyczną. Ona jest egzegezą historyczną i literalną, ale pogłębioną. Więcej, ma ona jedynie wartość, kiedy jest w „duchu” egzegezy literalnej.

¹⁹ C. Charlier, *La lecture chrétienne de la Bible*, Maredsous 1950, 296—305.

Sens duchowy nie jest więc innym sensem niż sens literalny, ale jest jego głębszym pokładem. Ponieważ jednak czas nie jest aktem izolowanym w planie Bożym, ale **ATOMEM WIECZNOŚCI** — dlatego Ojcowie mówią, że słowo Boże jest niezgłębione. Jest przepaścią. Dno przepaści zostanie osiągnięte w świetle ostatecznej chwaly końcowej, kiedy Bóg wszystko wyświetli do końca; kiedy człowiek będzie widział widzeniem Boga i kochał Jego miłością.

Nie można więc tylko zatrzymać się na ciągłości historycznej, trzeba wchodzić w płaszczyznę do jakiej ciągłość historyczna doprowadziła. Trzeba „przejsć” z Chrystusem ze śmierci do życia, wejść w uczestnictwo Jego chwalebego Ciała — do którego się włączamy, włączając się w misterium świętej liturgii. Uczestnictwo w misterium Boga, na którym polega istota życia chrześcijańskiego jest objawieniem tego misterium duszy chrześcijańskiej, jak też jest pewnym przystosowaniem się do jego klimatu.

Życie mistyczne jest świadectwem tego wewnętrznego objawienia, tego oświecenia, dopełniającego się we wspólnocie i jedności człowieka z Bogiem. Ona jest więc w swym autentycznym wyrazie zawsze związana z Pismem św., ponieważ objawienie już się skończyło, a teraz zależy od działania sakramentalnego, przez które udziela się łaska Chrystusa. W ten sposób można powiedzieć, że Pismo św. jest antycypacją przyszłego poznania, jak sakramenty są antycypacją życia uwielbionego. A mistyka jest po prostu w swej najgłębszej istocie egzegezą duchową. Może powiem inaczej — egzegeza duchowa jest kryterium autentyczności doświadczeń mistycznych. I przeciwnie — mistyka jest w swej części egzegezą duchową Pisma, możliwą i prawdziwą, przynajmniej w swej metodzie i zasadniczych intuicjach — dzięki interwencji Ducha Św. i jego darów ²⁰.

I dlatego mistyka chrześcijańska jest egzegezą duchową i zarazem mystagogią, jest jednym i drugim. Jest ona wyższa, im bardziej objawienia i światła prywatne mają zakorzenienie w liturgii, im bardziej fenomeny mistyczne łączą się z mystagogią mistyków. Wszelka mistyka sensów duchowych jest mistyką doskonale i istotnie sakramentalną.

Jednak próby podziału i separacji sensu duchowego od literalnego, mające olbrzymie konsekwencje w dziejach duchowości, rozpoczęły się już z Orygenesem. Jej etapem ważnym jest egzegeza Diodora z Tarsu (390) jako przedstawiciela litery. Przeciwnie, Grzegorz z Nyssy, Grzegorz W. czy Kasjan idą po linii sensu duchowego. W tym okresie, generalnie mówiąc, dogmatyzm literalny przekształca się pod wpływem rozwoju mistyki w teologię monastyczną, w której dominanta kontemplacji kształtuje się głównie na

²⁰D. Barsotti, *Vie mystique et mystère liturgique*, Paris 1954, 30—42.

Pseudodionizjańskim traktacie *De DIVINIS NOMINIBUS*. Autorom nie wystarcza „notitia”, pragną „volatus”, „gustum contemplationis internae”.

Conversio — nie jest już u początków życia, ale staje się elementem specyficznym powołania mnicha. Stąd i oni wysuwają zapotrzebowanie na pokarm duchowy.

Szukanie sensu duchowego, staje się więc też w pewnym sensie, poszukiwaniem owoców duchowych, miodu duchowego (*mel de petra*), „saporem intimae contemplationis”²¹.

Ta orientacja w egzegezie, zagroziła przede wszystkim autentycznej eksploatacji tekstu. Po pierwsze przez zaciemnienie perspektywy społecznej i eschatologicznej. Po drugie — przez uleganie pokusom, dowolności i finezji²². Ale w sumie podziwiać trzeba wielką znajomość tekstów i Biblii w ogóle, choć i tu trzeba widzieć początek kryzysu i separacji duchowości chrześcijańskiej od gleby biblijnej. Mentalność była karmiona przez Biblię, ale nie formowana przez ducha Biblii.

III. OKRES WEGETACJI I UPADKU EGZEGEZY DUCHOWEJ

W okresie scholastyki — interpretacja duchowa i teoretyczna utrzymuje się. Praktycznie jednak — staje się ona coraz bardziej martwą literą

Od początku posiadała ona swoje słabości. Wraz ze zmianą problematyki i zainteresowań — schodziła na boczny tor. Intelktualiści tworzyli systemy, wysuwając na plan pierwszy potęgę rozumu. Tezy *INTELLECTUM VALDE AMA*, czy *fides quaerens intellectum*, rozumiano coraz bardziej dosłownie, jako rozumienie rozumowe a nie duchowe²³.

W w. XVI ataki protestantów zmuszały do obrony sensu literalnego. Tak samo w wieku racjonalizmu. Uwagę skupiono na problemie nieomyślności, bezbłądności Pisma, zarzucając niemal całkowicie tłumaczenie duchowe tekstów. Oczywiście, można powiedzieć za O. De Lubac, że jeśli egzegeza nie troszczyła się zbyt o to, by była duchowa, tak też i teologia życia wewnętrznego, nie troszczyła się o to, by być wystarczająco biblijna. Co więcej — w teologii zaczął się okres anty-mistyczny. Kilku autorów XIX w. jak Drey, Moehler, Scheeben, Newman — widziało dobrze zasadniczą oś teologii, ale inni szli za powszechną falą. Podręczniki hermeneutyki —

²¹ Św. Tomasz, *In Joan.* c. 9, lectio 1, n. 1.

²² J. Leclercq, *La lecture divine*, MD 5 (1946) 29.

²³ Św. Tomasz pisał: „Ex solo sensu litterali potest trahi argumentum”. I, 1, 10. Por. nadto *Quodl.* 7, 15.

nie zamowały się z reguły sensem duchowym Pisma. Wraz z rozwijającą się krytyką biblijną — wszędzie usiłowano dopatrywać się opozycji pomiędzy nią a „mystyką”, pomiędzy dosłownym a duchowym tłumaczeniem Pisma. I te przesady pokutują po dziś dzień.

IV. ODNOWA EGZEGEZY DUCHOWEJ W XX WIEKU

Egzegeza duchowa wypracowana w średniowieczu spełniła jednak część istotną swego zadania. Przyczyniła się do opracowania pojęcia chrześcijańskiego misterium i budowania Kościoła. Dzisiaj nasza egzegeza nie może już przybrać tej samej formy, co egzegeza Ojców. Historia nie cofa się nigdy, najwyżej dojrzewa. Trzeba więc wypracować rzecz na miarę naszych czasów. Czy to możliwe?

1. *Wpływ nowożytnej filozofii:*

Byłoby lepiej — radził O. Lagrange — dziś, zamiast poszukiwać nowych sensów duchowych dać współczesny komentarz biblijny sformułowany na wzór Korneliusza a Lapide²⁴. Od czasu tej wypowiedzi upłynęło już sporo lat (1903).

Inni — jak Newman — mówili, że dziewicza jeszcze ziemia Pisma nieznaną, nie smakowaną przez współczesnych ani rozumianą, stanie się nią jeszcze, kiedy ukaże się poprzez egzegezę duchową odślonięty nieznaną symbolizm tej księgi.

Wysiłki i poszukiwania współczesne oscylują pomiędzy tymi dwoma skrajnymi opiniami. Można starać się zrozumieć przedstawicieli jednej, jak i drugiej opinii. Można nawet powiedzieć, że „realizm” opinii pierwszej ma więcej zwolenników. Ale czy dlatego, nie trzeba pracować nad pogłębieniem egzegezy duchowej, która poniosła tak wielką porażkę w okresie Oświecenia? Zresztą, nie bez znaczenia jest fakt, że właśnie na naszych oczach coraz więcej głosów przemawia za koncepcją drugą, dochodząc do niej od innej strony, niż chcieliby tego zwolennicy samej egzegezy filologicznej. Tą inną drogą, jest właśnie symbolizm biblijny, o którym wspominał w powyższym cytacie Newman.

Przecież to właśnie teraz przeżywamy „godzinę symbolu”. Cały ciąg nowożytnej filozofii dojrzewał pod urokiem symbolu. Był w sercu monadologii Leibniza, krytyki Kanta, subiektywnej syntezy Comte'a. Był u Hegla i jego uczniów, Proudhona, Freuda, Junga, Levy-Bruhla. Czyż nie pora teraz na owoce? Jest przecież symbol wciąż na ustach współczesnych — nawet u Sartre'a. Lacroix pisze, że wszystko najgłębsze w historii duchowej ludzkości, łączyło się z problemem poznania znaku, że każda wielka filozofia jest semiologią. Przedmiotem zasadniczego prag-

²⁴ M. J. Lagrange, *La Méthode historique*, Paris 1966, 100.

nienia ludzkości jest odnaleźć szyfr świata, przez który otwiera się tajemnice ludzkiej mowy. A nawet cała mistyka jest też przecież przede wszystkim odczytywaniem sensu znaków²⁵. Wystarczy otworzyć kilka stron z *Eliadego*, by się o tym przekonać.

Oczywiście, że symbolizm biblijny leży na innej platformie, ale klimat, jaki wytwarza dzisiejsza filozofia jest klimatem bardzo sprzyjającym do czytania Biblii bardziej niż kiedyś²⁶.

2. *The New Hermeneutic.*

Oprócz filozofii, w kierunku egzegezy duchowej kieruje się współczesna hermeneutyka biblijna kręgu pozakatolickiego²⁷. W tym ujęciu hermeneutyka nie jest głównie wiedzą o zasadach interpretacji, ale bardziej dotyczy poszukiwań, w których S Ł O W O B O Ż E staje się apelem skierowanym do człowieka, rozumianym przez niego. Traktuje się w niej nie o tym co znaczyło Pismo kiedy zostało napisane, ale co znaczy ono dla mnie.

Od Diltheya, który pierwszy ukazał problem kiedy rozróżni pomiędzy wyjaśnieniem (*Erklaerung*) a zrozumieniem (*Verstehen*), poprzez Bartha, atakującego tezę Harnacka, że teologa interesuje czyste poznanie przedmiotu i twierdzącego, że przedmiot teologii wprawdzie był podmiotem i tak musi być nadal, poprzez egzystencjalną egzegezę Bultmanna i filozoficzne próby Heidegger'a, Gadamera, Ebelinga, Fuchsa i innych, aż do prób w łonie egzegezy katolickiej²⁸ — widać wszędzie zainteresowanie egzegezą bardziej niż literalną (*more-than-literal*)²⁹.

3. W kręgu egzegezy katolickiej

Oczywiście, przechodząc na płaszczyznę biblijnej egzegezy katolickiej — choć pokonaliśmy już ogromną drogę od egzegezy polemicznej, poprzez uznanie egzegezy historycznej, aż po przynajmniej milczącą aprobatę przez większość egzegetów interpretacji w duchu *sensus plenior*, to jednak nie pozbyliśmy się cienia spoczywającego nad egzegezą duchową.

Ale jeśli egzegeci nie sugerują, że każdy ponad literalny sens dotyczący słów Pisma, stosowany przez Nowy Testament, Ojców, litur-

²⁵ J. Lacroix, *Marxisme, Existentialisme, Personalisme*, Paris 1949, 47.

²⁶ Na ten temat pisze w ramach Sympozjum, Ks. J. Tischner, *Problemy Hermeneutyczne we współczesnej filozofii wobec języka Biblii i Liturgii*. Art. drukowany w *Znak* 200—201.

²⁷ por. J. M. Robinson, *The New Hermeneutic*, New York 1964, 19—77.

²⁸ E. Schillebeeckx, *Die Funktion des Glaubens im menschlichen Selbstverstaendnis*, w: *Künftige Aufgaben der Theologie*, München 1967, 80—85.

²⁹ R. Brown, *Hermeneutics*, w: *The Jerome Biblical Commentary*, New Jersey 1968, 605—623.

gię czy dokumenty Kościoła jest *sensus plenior*³⁰, że wiele z nich jest akomodacją³¹, katechetyczną aplikacją lub luźną asocjacją, to jednak podają formy wyrazu tego sensu. Powszechnie zgadzają się, że pewna seria wyjątków Starego Testamentu (*testimonia*) stanowi klasyczny zespół tekstów odnoszących się do Chrystusa. Także niektóre ustępy Pisma św. mają *sensus plenior*, kiedy się je czyta w kontekście całego Pisma. Ponadto egzegeci podają kryteria takiego odczytywania — po pierwsze: autorytatywną interpretację w duchu ewangelii Ojców i dokumentów Kościoła, oraz konieczność zachowania homogeniczności z sensem literalnym. W ten sposób ułatwiają odbudowanie klimatu, w którym egzegeza duchowa (czy hermeneutyka liturgiczna) będzie mogła odnaleźć swe właściwe środowisko, mając zabezpieczone kryteria gwarantujące jej poprawność.

Tak samo odrodzenie egzegezy typicznej, pomimo braku sympatii od strony niektórych egzegetów, którzy choć teoretycznie przyjmują sens typiczny i są pozytywnie ustosunkowani do egzegezy Ojców — to jednak nie widzą perspektyw przed nią, jest tworzeniem dobrego klimatu dla egzegezy liturgicznej³².

I jeśli nawet kryteria sensu typicznego — powszechny *consensus Patrum*, dawny zwyczaj liturgiczny i duch dokumentów, oraz świadomość, że typ musi być w relacji do antytypu w organicznej ewolucji, potwierdzą autentyczność procesu takiej egzegezy, a krytyka zakwestionuje fakt, czy typologia tak bliska symbolicznej interpretacji przeszłości odpowiada kryteriom współczesnej egzegezy — można być przekonanym, że kierując poszukiwania egzegetów „ku rzeczom opisywanym”, ku wydarzeniom, ku realizmowi wydarzeń historii zbawienia, kieruje się je też równocześnie ku rzeczywistości uobecnionej przez sakramenty w liturgii. Oczywiście, trzeba tutaj dobrze rozróżnić pomiędzy alegorią opierającą się na historii, a alegorią opierającą się na samej tylko wyobraźni — trzeba rozróżnić pomiędzy alegorią ważną i nieważną³³. Bo jakkolwiek byśmy chcieli określić egzegezę liturgiczną — pozostanie w niej zawsze wiele miejsca dla egzegezy typicznej. Właśnie teoria hermeneutyki biblijnej proponowana przez O. Grelot idzie w tym kierunku, cała centralna oś jego metody egzegetycznej to właśnie metoda wydobywania sensu rzeczy³⁴.

³⁰ *Sensus plenior* jest głębszym znaczeniem, zamierzonym przez boskiego Autora, ale nie jasno zamierzonym przez autora-człowieka. Wydaje się on być w słowach Pisma św., kiedy studiuje się je w świetle następczych objawień albo w świetle rozwoju rozumienia objawienia. Jest on rozumieniem słów Pisma św., różni się więc od sensu typicznego, który zajmuje się rzeczywistością objawienia. Por. Brown, o. c., 616.

³¹ Akomodacja to nie odkrywanie sensu Pisma św., ale nadawanie go Pismu św.

³² Por. Brown, o. c., 618.

³³ Lubac, *Exégèse médiévale*, o. c., II, 125—149.

³⁴ Grelot, *La Bible*, o. c., 321 sq.

4. Wpływ teologii na kształtowanie się hermeneutyki liturgicznej

W tym kontekście widać jasno czym jest odkrycie liturgii przez Sobór Watykański Drugi i jaki jest jej wpływ na rolę hermeneutyki konstruowanej w jej świetle.

Zanotujmy przede wszystkim fakt podstawowy — zobaczyliśmy w niej, że teksty liturgiczne są pełne egzegezy duchowej. Weźmy np. tekst święcenia wody w Wielką Sobotę lub antyfonę z Laudesów Epifanii:

„Dzisiaj z Boskim Oblubieńcem, łączy się Kościół,
Ponieważ w Jordanie obmył Chrystus jego grzechy,
Śpieszą z darami mędrycy na gody królewskie,
A winem uczynionym z wody radują się biesiadnicy. Alleluja”.

Te próby swoistej kompozycji tekstu w liturgii są dalekie od ducha filologicznej eksplikacji, choć na niej bazują i ją pogłębiają. I powiedzmy jasno — choć ich układ jest czymś innym od tekstu biblijnego, to jednak, nie może się on oddalać od litery Pisma św. Owo „głębiej” poetyckiej egzegezy Ojców, obecne w naszej liturgii, to obok wierności literze — także duchowe czucie misterium³⁵.

Obok faktu istnienia w liturgii materiału świadczącego o uprawianiu egzegezy duchowej, cała teologia liturgii stawia sobie za cel to, co można by nazwać introdukcją do hermeneutyki liturgicznej, czy po prostu do mystagogii. Kiedy teologia często ulegała pokusie metodycznego, czy niemethodycznego oddzielania objawienia egzystencjalnego od objawienia ontologicznego i niejako „wyciągała” z Pisma św. ontologię Trójcy Św., wcielenia, łaski, zbawienia itd., bez wyraźnego wiązania tych kategorii z egzystencją i losem człowieka, a przeciwnie — kiedy od Lutra aż do Kierkegarda analiza egzystencjalna sterylizowała *mysterium Christi* od pokładu pierwotnego, teologia liturgii zajmuje się spajaniem tych dwu ogniw w jedno. Teologia liturgii chce pomóc zrozumieć, dlaczego i jak Chrystus jest żywą normą historii i jej ośrodkiem. Ponadto teologia liturgii usiłuje wprowadzać jedność w dychotomię takich separacji jak Chrystus-Kościół, Kościół-liturgia, celebrans-lud, liturgia i życie chrześcijańskie. To jest jej główne zadanie, taką wizję proponuje ona duszpasterstwu.

Powiedzmy więc szczerze, że taka hermeneutyka faktów ewangelicznych, będąca na usługach żywej syntezy pomiędzy historią Chrystusa, rzeczywistością Kościoła i egzystencją chrześcijańską idącą ku mistyce i eschatologii, nie straciła swej aktualności³⁶.

Niezbyt jeszcze bogaty dorobek teologii liturgii, pozwala jednak już na pewne sugestie dotyczące zespołu reguł interpretacji Pisma św.,

³⁵ H. B. Meyer, *Schriftverstaendnis und Liturgie*, ZKTh 88 (1966) 163—184.

³⁶ Grelot, *La Bible*, o. c., 251.

swojej własnej hermeneutyki. Jej zasadnicze tezy ogniskują się dokoła trzech głównych osi.

Po pierwsze jako podstawa interpretacji jest jedność dwu Testamentów i historia zbawienia z centralnym wydarzeniem paschalnym Chrystusa. Innymi słowy liturgia odczytuje Pismo św. w świetle najwyższej zasady jedności misterium Christi, dwu Testamentów i całej historii zbawienia, organicznie dynamicznej jedności, w której Stary Testament kieruje się ku Nowemu, a teraźniejszy porządek zbawienia ku eschatologicznej rzeczywistości.

Po drugie istnieje poczwórny wymiar Pisma św.:

- wymiar historyczny współczesny powstawaniu Pisma św.;
- wymiar chrystologiczny, pogłębiony przez typologię Starego Test.;
- chrześcijański wymiar Pisma św. czyli jego aspekt antropologiczny;
- wymiar eschatologiczny — czyli zdążanie ku kosmicznej eschatologii.

Po trzecie liturgia odczytuje z tekstów Nowego Testamentu głębszy sens i to w zależności od jedynego w swoim rodzaju kontekstu, jakim jest czytanie i komentowanie Pisma *intra mysteriorum celebrationem*.

Taka aktualizacja sensu tekstów Nowego Testamentu jest możliwa tylko podczas sprawowania liturgii. Właśnie to, o czym te teksty mówią, jest obecne *hic et nunc*, jest *mysterium Christi*. Współpracuje ponadto w tej specyficzności egzegezy liturgicznej cała tradycja Kościoła ze swoim dorobkiem. Współpracuje też cały dorobek wypływający z dynamicznego rozwoju dogmatów. Ponadto pada na teksty Nowego Testamentu bogate światło z liturgicznych czynności, jak też z osobistych sytuacji wiernych, którzy w niej uczestniczą³⁷.

Nie można pominąć też roli dojrzewającej wciąż zwłaszcza w kontekście dorobku ostatnich lat teologii liturgii. Wskazuje ona coraz wyraźniej, że czytanie Pisma św. podczas sprawowania liturgii jest specyficznym chrześcijańskim spotkaniem z Biblią. Jedynie ono ukazuje tę treść, jaką Autor włożył w nią. Ono jest *par excellence* czytaniem teologicznym. A główną treścią tego czytania jest pogłębiona idea Przymierza, którą tak wyraziście rozumiemy w kontekście i odnajdujemy w podtekście definicji liturgii zamieszczonej w 7 paragrafie KL.

W tym ujęciu egzegeza liturgiczna służy nie tylko przepowiadaniu biblijnemu (proforystyka), które jest albo wyjaśnianiem skoncentrowanym dokoła sensu literalnego czy jego kontekstu, albo wyjaśnianiem biblijnego znaczenia w przekroju chronologicznym. Egzegeza liturgiczna zbiega się z mystagogią, której pierwszym celem jest począwszy od uświadomienia Nowego Przymierza zawartego w krwi

³⁷ C. Vagaggini, *Die Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1957, 267—271.

Chrystusa z człowiekiem, doprowadzić go do uświadomienia sobie jedynej i wyjątkowej relacji, jaka powinna zaistnieć między Bogiem a człowiekiem — o której Stary Testament mówił najpełniej w Pieśni nad Pieśniami, a Nowy w 17 rozdziale św. Jana i trzynastego rozdziału pierwszego listu do Koryntian, a którego rzeczywistość spełnia się w liturgii Kościoła. Ale przede wszystkim egzegeza liturgiczna jest na usługach homilii — tej sztuki nad sztukami, która powinna być wiernym naśladowaniem metody, wedle której przemawiał sam Jezus — czy to podczas swojego nauczania zwyczajnego, czy też w drodze do Emmaus. Czyż więc jej kunszt nie jest czymś przekraczającym ramy „czystej nauki”? Wskazywałby na to św. Paweł mówiąc o *Verbum Crucis*. Wskazuje też na to w jakiś sposób św. Bonawentura mówiąc: „*Quis sine isto ligno (crucis) vult intare mare Scripturae, submergitur*”. Myślę, że nie przesadzę, kiedy powiem — my sami, którzy przepowiadamy, wiemy o tym najlepiej.

ZAKOŃCZENIE

Postarajmy się teraz wyakcentować pewne podstawowe myśli tego artykułu i podsumować je. Obecna ekspozycja była zasadniczo rysem historycznym, który usiłował ukazać, na czym polega egzegeza duchowa, czy mówiąc szerzej — hermeneutyka liturgiczna. Rys historyczny pomógł nam zrozumieć, że ewolucja pojęcia egzegezy duchowej odarła go z treści, jakie są jemu właściwe. Okazała również, jak obecnie — kiedy liturgia Kościoła przeszła ze swojego zaścianka estetyzującej czy jurydycznej koncepcji w kierunku zasadniczej osi, na której opiera się cały dynamizm Kościoła i chrześcijańskiego życia — istnieje ogromne zapotrzebowanie na właściwe pogłębienie tego życia właśnie przez liturgię. Ale liturgia posiadająca prymat Słowa, poprzez które Bóg *hic et nunc* przemawia do człowieka — musi to Słowo przedstawić konkretnemu człowiekowi w taki sposób, by umiał on na nie w pełni odpowiedzieć. Nie przyjmuje się bowiem inaczej Słowa, jak w odpowiedzi.

Co jest tedy potrzebne? Potrzebujemy interpretacji Słowa Bożego adekwatnej dla tej rzeczywistości o strukturze teandrycznej. Taka hermeneutyka liturgiczna tworzy się na naszych oczach. Korzysta zasadniczo z dorobku tradycji, zwłaszcza patrystycznej, ale nie zapomina, że wiosna Kościoła już minęła. Na nasze czasy trzeba hermeneutyki pełnego lata (a może jesieni?) Kiedy Sobór zakładając, że odnowa chrześcijaństwa powinna dokonać się poprzez odnowę i rozwój liturgii (wstęp do KL), to *implicitie* wskazywał też na konieczność związku liturgii z Biblią, więcej — na konieczność zaczerpnięcia z dorobku najczystszej i najgłębszej tradycji tego, co współczesnemu człowiekowi przybliży paschalne orędzie zbawienia.

Słuchacz Słowa powinien więc najpierw o tym wiedzieć, że rozumie Biblię, to znaczy sekretny plan Boga wobec konkretnego życia osadzonego w konkretnym *kairos*. Kiedy on się objawia? Podczas czytania Biblii *intra mysteriorum celebrationem*, w duchu obecnego w sakramentalnym zgromadzeniu chwalebego Chrystusa. Słuchając apelu skierowanego do siebie, słuchacz musi powoli stawać się powolny i posłuszny każdemu nowemu wymaganiu Słowa. I choćby pomoc pośredników była wielka, to ostatecznie sama liturgia daje nam sens duchowy Pisma, otwierając nas na Chrystusa, który jest jedynym kluczem do Pisma.

WNIOSKI

1. Należy albo zrehabilitować termin tradycyjny egzegeza duchowa, przywracając mu znaczenie, jakie miał w przeszłości pomnożonym o dorobek współczesny, albo rzeczywistość nazwaną tym terminem wyrazić w inny sposób — np. hermeneutyka liturgiczna, egzegeza liturgiczna.
2. Egzegeza liturgiczna nie stoi w opozycji do egzegezy naukowej, krytycznej, historycznej czy filologicznej. Przeciwnie, suponuje jej istnienie i domaga się ścisłej współpracy z jej dorobkiem. Ale do nich się nie ogranicza. Bierze je za punkt wyjścia w swych poszukiwaniach.
3. Egzegeza duchowa nie jest synonimem *sensus plenior*, odnoszącym się do słów Pisma św. Jest raczej związana z sensem typicznym, zajmującym się rzeczami w kontekście zależności dwu Testamentów, ale nie tylko opisywanymi w Biblii, lecz realizowanymi i uobecnianymi w rzeczywistości sakramentalnej liturgii.
4. Jest więc egzegeza duchowa fenomenem ściśle katolickim i może być uprawiana tylko *intra mysteriorum celebrationem*.
5. Jej głównym Egzegetą jest sam Chrystus Pan — chwalebny *Kyrios*, który otwiera sens Pisma św. w liturgicznym HODIE.
6. Miejszem uprzywilejowanym jej wykonywania jest homilia, która tworzy jedność z liturgią Słowa — jest jej eksplikacją.
7. Klimatem właściwym dla egzegezy duchowej jest klimat żywej wiary, szukającej swej dojrzałości w życiu zjednoczonym z Bogiem poprzez Jezusa Chrystusa.

Te wszystkie uwagi i wnioski nie przekraczają ram propozycji i przyczynku, są wynikiem poszukiwań na terenie misterium we-

dług zasady *fides quaerens intellectum* rozumianej nie w sensie scholastycznym, ale patrystycznym. Są próbą określenia tak zdeprecjonowanej instytucji, jaką jest egzegeza duchowa i ukazanie jej miejsca — koniecznego i zasadniczego — w odnowie liturgicznej, przy współpracy z teologią biblijną, w naszej godzinie historii³⁸.

Kraków

Ks. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

³⁸ por. C. Wiener, *Exégèse et annonce de la Parole*, MD 82 (1965) 59—77.