

Sławomir Zatwardnicki

KSIĘGI NATCHNIONE I ICH INTERPRETACJA

Inspirujące przesłanie

Josepha Ratzingera – Benedykta XVI



Wydawnictwo



Academicon



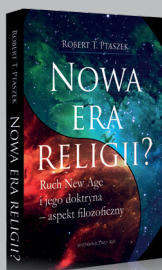
Wydawnictwo Academicon w wykazie wydawców MNiSW [100 pkt]!

Zapraszamy **AUTORÓW** monografii, prac doktorskich, habilitacyjnych i innych prac naukowych, popularnonaukowych i dydaktycznych do wydania książki w **nowoczesnym wydawnictwie**. Zapraszamy także do współpracy wydawniczej **REDAKTORÓW** czasopism, serii wydawniczych i prac zbiorowych.

Publikuj z nami w open access!

[www: wydawnictwo.academicon.pl](http://www.wydawnictwo.academicon.pl), e-mail: wydawnictwo@academicon.pl, tel.: 603 072 530

POLECANE



Robert Ptaszek
Nowa era religii?
Ruch New Age i jego doktryna – aspekt filozoficzny



Andrzej Grzegorzczak
W poszukiwaniu
ukrytego sensu.
Myśli i szkice
filozoficzne



Natasha Szutta
Czy istnieje coś, co
zwiemy
moralnym charak-
terem i cnotą?



Artur Szutta
Moralne intuicje.
O poznaniu
dobra i zła

Formaty:



KSIĘGI NATCHNIONE I ICH INTERPRETACJA



Wydawnictwo Academicon

Sławomir Zatwardnicki

KSIĘGI NATCHNIONE I ICH INTERPRETACJA

Inspirujące przesłanie
Josepha Ratzingera – Benedykta XVI

Lublin 2021

Wyniki badań zrealizowanych na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu w ramach projektu „Teologia natchnienia biblijnego i hermeneutyka ksiąg natchnionych” nr 9/2020 zostały sfinansowane z subwencji przyznanej przez MNiSW na rok 2020.

Recenzenci wydawniczy:

ks. dr hab. Piotr Łabuda, prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie;

dr hab. Jarosław Merecki SDS, Papieski Instytut Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, Watykan

Przygotowanie wydawnicze:

Studio DTP Academicon | dtp.academicon.pl | dtp@academicon.pl

Redakcja: **Magdalena Korczyńska**

Korekta: **Justyna Goń**

Łamanie: **Patrycja Waleszczak**

Projekt okładki i stron tytułowych: **Robert Kryński**

Grafika na okładce: **Kevin Carden**

© Copyright by Wydawnictwo Academicon, Lublin 2021

ISBN [ebook]: 978-83-62475-59-9

DOI: 10.52097/acapress.9788362475599

Wydawca: **Wydawnictwo Academicon**

ul. H. Modrzejewskiej 13, 20-810 Lublin

tel.: 603 072 530

e-mail: wydawnictwo@academicon.pl

[www: wydawnictwo.academicon.pl](http://www.wydawnictwo.academicon.pl)

Księgarnia online: ksiegarnia.academicon.pl

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE	7
ROZDZIAŁ 1. Od Objawienia do ksiąg natchnionych	15
Dynamiczny wymiar Objawienia	16
Objawieniem jest Chrystus	23
Biblia świadectwem Objawienia	30
Podsumowanie	37
ROZDZIAŁ 2. Interpretacja Biblii w świetle misterium Wcielenia ...	41
Inkarnacyjny charakter ksiąg natchnionych	42
Chrystologiczne centrum Pisma Świętego	48
Egzegeza adekwatna do natury świętych pism	52
„Hermeneutyka chalcedońska”	57
Dwubiegunowość w egzegezie	63
Rekapitulacja	67
ROZDZIAŁ 3. Inspiracje mariologiczne a teologia natchnienia	71
Ku teologicznej interpretacji natchnienia	72
Rozumienie natchnienia a stan wiary	79
Natchnienie biblijne a misterium poczęcia	84
Drogą Maryi od świętych pism ku Objawieniu	91
Zakończenie	94
ROZDZIAŁ 4. Lektura ksiąg natchnionych w Duchu Świętym	97
Rola namaszczenia Duchem Świętym	98
Zmysł wiary i wiedza świętych	103
Duch Święty a zasada „analogii wiary”	108
Wnioski	114

Spis treści

ROZDZIAŁ 5. <i>Sensus fidei</i> a <i>analogia fidei</i> w egzegezie	117
Pierwszeństwo całości – hermeneutyka chrystologiczna . . .	119
Motyw solowy symfonii a maryjne wariacje	123
Duch mówiący do Kościoła i przez Kościół	127
W służbie duchowej egzegezy oraz ewangelizacji	131
Perspektywy	133
ROZDZIAŁ 6. „Jakby dusza teologii” w komunii Kościoła	137
Związek Pisma Świętego z Tradycją	138
Lektura Biblii w ramach Tradycji	144
Chrystus w Kościele normą interpretacji	150
Kościół miejscem hermeneutyki Biblii	156
Relektura	160
ROZDZIAŁ 7. „Hermeneutyka lęku” w fundamentalizmie	
biblijnym	163
Geneza i charakterystyka fundamentalizmu	164
Brak szacunku dla natury wiary oraz Biblii	170
Zdrada sensów dosłownego i duchowego	176
Alternatywa	181
ROZDZIAŁ 8. Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary	185
Nie hermeneutyka ciągłości, lecz hermeneutyka reformy	186
„Hermeneutyka wiary”, a nie „hermeneutyka niewiary”	190
Nieortodoksyjne dualizmy i monizmy	194
Jedność diachroniczna i synchroniczna	200
Hermeneutyka reformy w interpretacji Biblii	203
Reinterpretacja	210
ZAKOŃCZENIE	213
SKRÓTY	219
BIBLIOGRAFIA	221

WPROWADZENIE

Mamy do czynienia z Mozartem teologii”, którego „dzieło jest prawdziwą *summa theologica* na miarę przełomu tysiącleci”¹ – żywi przekonanie Jerzy Szymik, znawca myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Dogmatykowi wtóruje teolog fundamentalista: „wszechstronność ta przypomina dzieła wielkich, dawnych ojców Kościoła i mistrzów teologii, którzy – medytując i pracując w rozległym horyzoncie wiary – tworzyli coś, co nazywano *scientia sacra, sacra pagina*”². W przekonaniu „współczesnego ojca Kościoła”, jak Benedykta XVI nazywa Henryk Seweryniak³, wiara pozwala na kontemplowanie zarówno głębokiej jedności tak stworzonego kosmosu, jak i historii zbawienia. Centrum całych dziejów stanowi oczywiście Jezus Chrystus – Ten, który decyduje o jedności stworzenia i nowego stworzenia. Według metafory Benedykta XVI można przyrównać kosmos do dzieła Twórcy wyrażającego się za pośrednictwem „symfonii” stworzenia:

¹ J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 3, Katowice 2015, s. 381.

² H. Seweryniak, *Teologiczna droga Josepha Ratzingera – papieża i współczesnego ojca Kościoła*, w: *Niedźwiedź biskupa Korbiniana. W kręgu myśli teologicznej Benedykta XVI*, red. H. Seweryniak, K. Sitkowska, P. Artemiuk, Płock 2011, s. 16.

³ Por. tamże, s. 15 (tytuł artykułu) oraz s. 52: „jak żaden z ostatnich papieży przed nim, jest teologiem, więcej, wyraziście pełni wspomnianą wyżej posługę «współczesnego ojca Kościoła»”.

Wprowadzenie

W symfonii tej w pewnym momencie pojawia się „motyw solowy”, jak powiedzielibyśmy, używając słownictwa muzycznego, czyli motyw powierzony pojedynczemu instrumentowi bądź głosowi, który jest tak ważny, że nadaje sens całemu dziełu. Tym „motywem” jest Jezus [...]. Syn Człowieczy łączy w sobie niebo i ziemię, stworzenie i Stwórcę, ciało i Ducha. Jest centrum kosmosu i historii, ponieważ w Nim łączą się, zachowując jednak odrębność, Autor i Jego dzieło⁴.

Niech Augustynowa muszla z herbu papieskiego stanowi metaforę dla niniejszej pracy: z obfitego dorobku wirtuoza teologii wybieram jedynie niektóre, choć wielkiej wagi dla całości, wątki. Dotyczą one teologicznego namysłu nad księgami spisanyymi z inspiracji Ducha Świętego oraz zasadami interpretacji, jakiej się one domagają. Pod pojęciem interpretacji rozumiem nie egzegezę, ale zasady rządzące lekturą ksiąg natchnionych; chodzi mi zatem o hermeneutykę – teorię interpretacji świętych tekstów⁵. Teologiczny namysł nad rzeczywistością Objawienia i jego natchnionego świadectwa, a także nad hermeneutyką ksiąg natchnionych okazuje się z kolei inspirujący. Stąd właśnie taki, a nie inny tytuł i podtytuł niniejszej publikacji. Twórczość bawarskiego teologa jest inspirująca: sama w sobie, ale też właśnie przez to, że pobudza do dalszych poszukiwań prowadzonych przez tego, kto dał się jej zainspirować.

Świadomie zastosowana niejednoznaczność podtytułu została odzwierciedlona w rozprawie. Po pierwsze, porządkuje ona dziełnictwo myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI w wyznaczonym tytule zagadnieniu. Po drugie, zawiera odniesienia także do refleksji pozostających pod mniejszym lub większym wpływem papieża seniora. I po trzecie, jest świadectwem własnych poszukiwań – zainspirowany czytelnik Benedykta XVI stał się autorem idącym wyznaczonymi śladami; ostrożnie, żeby za

⁴ VD 13; Benedykt XVI, Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego (6.01.2009), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2009, nr 3, s. 19.

⁵ Por. W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, Kraków 1999, s. 14, 24.

daleko nie zboczyć z wyznaczonej trasy, porusza się w kierunku mniej przebadanych przez „Ojca Benedykta”⁶ terenów. Dlatego obok rozdziałów stanowiących syntetyczną prezentację spuścizny emerytowanego papieża czy też próbę interpretacji wskazanych przez niego ważnych teologicznie wątków, pojawiają się także bardziej autorskie rozdziały zainspirowane jego dziełem.

Treść pierwszych siedmiu rozdziałów rozprawy została zorganizowana w oparciu o dwa tytułowe pojęcia: „księgi natchnione” oraz ich „interpretacja”. Ósmy, ostatni rozdział przedstawia Ojca Świętego propozycję „hermeneutyki reformy” Soboru Watykańskiego w zestawieniu z „hermeneutyką wiary” omawianą w poprzednich partiach materiału. Struktura i zawartość publikacji odpowiadają zaproponowanej konwencji muzycznej: idee Ratzingera stanowią motyw solowy nadający jedność całemu dziełu. Wolno napisać, że jest moja książka zapisem wariacji na kluczowe dla Ratzingera tematy. Wracają one raz po raz w nowych odsłonach. To, co w jednym rozdziale stanowiło wątek poboczny, w kolejnym staje się pierwszoplanowe; i *vice versa*: w nowych zagadnieniach pojawiają się w tle przywołane wcześniej koncepcje. Te same motywy powracają w różnym kontekście i w różnych odmianach – wariacjach właśnie.

Czytelnik po zakończeniu lektury zapewne nie będzie miał problemu z wypunktowaniem najważniejszych kwestii *theologia benedicta*. Gwoli prawdy trzeba jednak dopowiedzieć, że własne refleksje autora musiały spowodować inne niż w oryginalnym utworze rozłożenie akcentów. Każda synteza jest zresztą siłą rzeczy interpretacją, bo jest wyborem jednych treści kosztem drugich. Jeśli zatem niniejszej książki nie można traktować jako jedynie demonstracji poglądów Benedykta XVI, to siłą rzeczy nie wolno w niej również szukać wystarczającego źródła ich poznania; jest przecież także odzwierciedleniem owoców inspirującego przesłania. Ekspozycja przekonań Ojca Świętego wymagała zarówno twórczego rozwinięcia, jak i polemicznego

⁶ Ponoć ten sposób zwracania się do siebie papież senior preferuje – por. Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2016, s. 27, przypis nr 13.

Wprowadzenie

tonu w ich obronie. Najmocniej dało to o sobie znać odpowiednio w kwestiach roli *sensus fidei* w egzegezie⁷ oraz w ocenie fundamentalizmu biblijnego.

Zamysłem całości jest spojrzenie z perspektywy teologicznej zarówno na spisane pod natchnieniem Ducha Świętego teksty (i uprzednie względem spisanego świadectwa Objawienie), jak i zasady rządzące ich wykładnią⁸. Dodatkowo w ostatnim rozdziale dogmatyczny punkt widzenia pozwala na właściwe odczytanie dziedzictwa *Vaticanum Secundum*. W ten sposób tak samoobjawienie Boga, jak i Pismo Święte stanowią nie tylko źródło, ale i przedmiot teologii dogmatycznej. Również błędne podejścia do Biblii i jej interpretacji zostały poddane krytycznej ewaluacji właśnie z punktu widzenia optyki teologicznej.

Zasady charakteryzujące katolicką interpretację Pisma Świętego wynikają właśnie z teologicznego spojrzenia na księgi natchnione. *Differentia specifica* Biblii, jej dwuwymiarowa rzeczywistość, będąca wynikiem aktywności Boga i wkładu ludzi, wyznacza ramy dla adekwatnej hermeneutyki uwzględniającej oba momenty, Boski i ludzki. To, co wolno określić mianem egzegezy teologicznej, charakteryzuje się współistnieniem zasad teologicznych i metod naukowych stosowanych w egzegezie historyczno-krytycznej, bez czego nie jest możliwe dotarcie do owej dwuwymiarowości świętych tekstów. Tak rozumiana egzegeza teologiczna sama wymaga nie tylko uzasadnienia, ale

⁷ W tym przypadku rozwinięcie można też czytać jako polemikę, gdyż niemiecki teolog postulował ostrożność w posługiwaniu się teorią *sensus fidei*. Jego zdaniem jest ona zbyt niedookreślona, by można było ją uznać za pewne źródło dogmatyki – por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja (Opera omnia, t. 7, cz. 2)*, tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016, s. 685; tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja (Opera omnia, t. 7, cz. 1)*, tłum. W. Szymona, Lublin 2016, s. 277. Zgadzając się z oceną niedookreśloności teorii zmysłu wiary, utrzymuję jednak niezastąpioną rolę *sensus fidei* tak w interpretowaniu Biblii, jak i uprawianiu teologii systematycznej.

⁸ Joseph Ratzinger przyznawał, że nie ma kompetencji egzegetycznych, ale potrafi docenić teologiczną interpretację Pisma Świętego – por. *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach (Opera omnia, t. 9, cz. 2)*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 681.

i pogłębienia teologicznego. Chodzi o wskazanie teologicznego fundamentu dla tzw. wielkich zasad interpretacji Biblii, a także o teologiczne ugruntowanie konieczności stosowania krytyki historycznej.

Z jednej strony osiem rozdziałów konstituuje jedno dzieło, z drugiej strony każdy z rozdziałów stanowi pewną całość, która pozostaje czytelna bez odniesienia do całości. Jest to zresztą zrozumiałe, jeśli uwzględnić genezę książki: poszczególne jednostki materiału były już wcześniej publikowane w postaci artykułów naukowych⁹. Na użytek niniejszej rozprawy zostały poddane gruntownej redakcji, by mogły stanowić spójną i oryginalną całość. Dodano nowe treści, uaktualniono literaturę przedmiotową oraz usunięto zbędne powtórzenia; jednak duże części materiału zostają przywołane *verbatim*. Można w niniejszej rozprawie widzieć pomost pomiędzy moją wcześniejszą książką *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, z której wiele skorzystałem, a planowaną publikacją podejmującą zagadnienie teologii natchnienia, do której się przymierzam.

Tytuł, w którym określono najważniejsze zagadnienia rozprawy, wraz z podtytułem kierującym ku przesłaniu Benedykta XVI, scharakteryzowanemu jako inspirujące, wyznaczają teologiczno-semantyczną przestrzeń badań oraz sugerują wypracowanie adekwatnej metody. Znamionują ją elementy metody pozytywnej i spekulatywnej, przy czym jeśli w metodzie dają się rozróżnić dwa etapy, to jedynie myślowo, bo w praktyce zachodzą na siebie. W pierwszym etapie dominuje proces analizy i syntezy danych pozytywnych, czyli przede wszystkim tekstów źródłowych Benedykta XVI, ale również i tych zainspirowanych piśmiennictwem genialnego teologa; te ostatnie często stanowią już spekulatywny namysł nad *theologia benedicta*. Wyniki pierwszego etapu badania prowadzą do wypracowania syntezy wyjściowego problemu i stają się fundamentem kolejnego etapu, którym jest spekulatywno-teologiczny namysł prowadzony przez

⁹ Co znalazło odzwierciedlenie w bibliografii – zob. część „Opracowania” (dotyczy zarówno artykułów, jak i książki wzmiankowanej w następnym zdaniu).

Wprowadzenie

autora. Ponieważ nie jest moją ambicją sama tylko odtwórcza prezentacja refleksji teologicznych Ojca Świętego, w ostatecznej postaci wyniki etapów pierwszego i drugiego będą na siebie nachodziły. Jeśli już na etapie badań trudno precyzyjnie wskazać granicę obu faz, to na pewno w finalnym kształcie rozprawy nie jest możliwe ściśle oddzielenie „inspiracji” od „tego, co zainspirowane”.

Do podstawowych źródeł należały naturalnie przede wszystkim dzieła Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Ponieważ przy pisaniu zużytkowałem wcześniejsze wydania, powstałe jeszcze zanim Wydawnictwo KUL podarowało nam *Opera omnia*, w bibliografii jedynie zaznaczam przy danej pozycji bawarskiego teologa, w którym tomie z serii znaleźć można nowsze tłumaczenie (pełne dane bibliograficzne tych tomów także załączam w bibliografii). Dodatkowo korzystam z dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej oraz z opracowań Papieskiej Komisji Biblijnej, których to komisji Ratzinger był wieloletnim przewodniczącym (odpowiednio lata: 1981–2005 i 1982–2005). Odwołuję się oczywiście do wypowiedzi *Magisterium Ecclesiae*, dopuszczam również do głosu współczesnych teologów albo wprost zainspirowanych dziełem Ratzingera, albo uprawiających *scientia fidei* w podobnej tonacji teologicznej.

Publikacje odnoszące się do twórczości Ratzingera, tego – by użyć publicystycznych sformułowań niemieckiego dziennikarza – „wielkiego mędrca, pewnego rodzaju katolickiego guru”¹⁰, są oczywiście liczne¹¹, zwłaszcza od czasu dokonania się tzw. zwrotu ratzingerowskiego¹². Liczba ta jednak maleje,

¹⁰ Por. P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret z bliska*, tłum. G. Popek, Kraków 2006, s. 26.

¹¹ Por. wymagający dziś uzupełnienia przegląd w: A. Michalik, *Bibliografia publikacji o Josephie Ratzingerze – Benedykcie XVI i jego myśli*, w: *Jezus z Nazaretu. Poszukiwania chrystologiczne drogą wyznaczoną przez Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. J. Królikowski, P. Łabuda, A. Michalik, Tarnów 2016, s. 213–244. Najważniejsze nazwiska uczonych omawiających twórczość bawarskiego teologa podano również w: K. Kaucha, *Zwrot ratzingerowski*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastiej, Lublin 2017, s. 7–8, 11.

¹² Por. tamże, s. 5.

gdy szuka się opracowań na temat określony w niniejszej rozprawie lub zbliżony do niego; spora część z nich to publikacje posympozytalne, omawiające treści adhortacji *Verbum Domini* lub poszczególne wątki tomów *Jezusa z Nazaretu*, a zatem zwykle fragmentaryczne. Zostaną one wykorzystane w pracy, co znajdzie odzwierciedlenie w bibliografii. Z nowszych pozycji warto może wymienić tutaj publikację *Via benedicta*, w której jeden z rozdziałów dotyczy *via biblica* w warsztacie naukowym papieża seniora¹³. Na pewno brakuje całościowego opracowania stanowiącego teologiczne pogłębienie rozumienia natury i interpretacji ksiąg natchnionych. Kwestie te nie mogą oczywiście zostać wyczerpane w stosunkowo niewielkim objętościowo opracowaniu; zasygnalizowane tutaj zagadnienia winny zostać rozwinięte w przyszłości.

Dla uproszczenia aparatu przypisów wprowadzam skróty, których zestawienie pojawia się przed bibliografią. Ograniczam je do dokumentów Magisterium (do których odniesienia zapisuję w tekście głównym), wypowiedzi Kongregacji Nauki Wiary oraz opracowań wspomnianych przed chwilą papieskich komisji teologicznej i biblijnej (w tym przypadku wskazania zawieram w przypisach). W wykazie skrótów świadomie pomijam skróty nazw ksiąg biblijnych, bowiem te przyjmuję za wykazem zawartym w *Biblii Tysiąclecia*, z której V wydania pochodzą wszystkie cytaty biblijne.

¹³ Por. P. Przyślak, *Via biblica*, w: *Via benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. B. Ferdek, W. Trojnar, Wrocław 2020, s. 13–32.

Rozdział 1

OD OBJAWIENIA DO KSIĄG NATCHNIONYCH

Problem podjętej w pierwszym rozdziale relacji Objawienia do Pisma Świętego jest tyleż interesujący z dogmatycznego punktu widzenia, co mający również niebagatelne konsekwencje praktyczne: w egzegezie oraz duszpasterskiej posłudze Kościoła. Jak słusznie zauważył polski biblista, „w dobie absolutnego panowania metody historyczno-krytycznej ukształtowało się przekonanie, że Pismo Św. zawiera «całe Słowo (Orędzie Boże)», podczas gdy mamy w nim tylko «Słowo Boże spisane»”¹. Nie należy do wyjątków zrównywanie Objawienia z księgami natchnionymi we wspólnotach kościelnych, w których formacje często opierają się na materiałach proveniencji protestanckiej. Jest zatem konieczne rozróżnienie pojęć Objawienia i Pisma Świętego oraz teologiczne pogłębienie rozumienia stojącej za nimi rzeczywistości². Dokonam tego w oparciu o inspirujące

¹ H. Witczyk, *W czterdziestolecie Konstytucji „Dei verbum”*. Osiągnięcia i aktualne wyzwania, w: *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. G. Kucza, Katowice 2006, s. 138.

² Por. R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 5: „Pojęcie objawienia traktowane jest najczęściej jako właściwa część teologii fundamentalnej. [...] Objawienie może jednak zostać uchwycone w swojej naturze i pojęciowej strukturze również z perspektywy teologii dogmatycznej. Staje się wtedy pojęciem materialnym teologii i otrzymuje konkretną treść dogmatyczną”.

Od Objawienia do ksiąg natchnionych

przemyslenia papieża seniora, który protestował przeciw skryptystycznej zasadzie uderzającej w samą istotę chrześcijańskiej wiary.

W pierwszym paragrafie ukażą dynamiczny charakter Objawienia jako wydarzenia personalnego; do takiej wizji Objawienia odwołali się ojcowie II Soboru Watykańskiego. Za istotne uznałem również uwzględnienie tła powstania konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym. W przekonaniu Josepha Ratzingera, we właściwym sensie tego słowa, Objawieniem jest Chrystus, co zostanie zaprezentowane w paragrafie drugim. W trzeciej jednostce rozdziału zostanie wprowadzone rozróżnienie między Objawieniem a Biblią jako natchnionym świadectwem Objawienia. Zwróć tutaj uwagę na podkreślaną przez bawarskiego teologa uprzedniość wydarzenia Objawienia wobec zaświadczonego o nim słowa.

Dynamiczny wymiar Objawienia

W czasie debat Soboru Watykańskiego II wielu kardynałów zbudowało się przeciw schematowi roboczemu przyszłej Konstytucji o Objawieniu Bożym³, bowiem odzwierciedlał on podejście suarezjańskie, polegające na wydobywaniu części Objawienia i budowaniu systematycznej refleksji teologicznej na jej podstawie. Taka metodologia uprawiania teologii bazowała na niewłaściwym rozumieniu Objawienia, w którym nie uwzględniono wymiaru historycznego oraz zagubiono personalistyczny charakter Objawienia⁴. Objawienie pojmowano ekstrynsecystycznie,

³ Powody sprzeciwu przedstawiono w: J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011, s. 197–206.

⁴ Por. T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010, s. 87–92. Polski teolog fundamentalny wprowadza rozróżnienie na dwa modele Objawienia: informacyjny oraz komunikacyjny (inaczej: samodarowania Boga) – por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010, s. 149–152; tenże, *Teologia Objawienia*, w: *Objawienie*, red. P. Moskal, Lublin 2005, s. 73. Wymienia również cechy charakterystyczne Objawienia rozumianego w zgodzie z modelem drugim – ma ono charakter:

Dynamiczny wymiar Objawienia

jako przychodzące z zewnątrz prawdy Boskiego pochodzenia, domagające się następnie rozumowej asercji⁵. Upraszczając nieco sprawę, można powiedzieć, że w tak przyjętej perspektywie Boskie wychylenie się ku człowiekowi zmierzałoby ostatecznie do przekazania mu zestawu informacji i w gruncie rzeczy byłoby jakiegoś rodzaju „chrześcijańskim Prawem” czy w najlepszym razie „katalogiem prawd wiary”⁶:

Ojcom Soboru chodziło wyłącznie o to, by przewyciężyć intelektualizm neoscholastyczny, dla którego Objawienie było głównie podstawą tajemniczych, ponadnaturalnych nauk, przez co również wiara redukowana była do wyrażania zgody na te ponadnaturalne treści poznania. W opozycji do takiego stanowiska miał zostać wyrażony totalny charakter Objawienia, w którym Słowo i wydarzenie stanowią całość, realny dialog dotyczący człowieka w całej jego pełni, nie tylko będący wyzwaniem dla jego rozumu, lecz odpowiednio do jego istoty dialogiczności dotyczący jego „ty” jako takiego, a wręcz doprowadzający prawdziwie do samego siebie⁷.

Skąd wzięła się ta neoscholastyczna koncepcja Objawienia, której sprzeciwiono się na Soborze? John Montag uważa, że Francisco Suárez przejął dziedzictwo Jana Dunsza Szkota, który w metafizyce odszedł od dotychczasowego rozumienia analogii

osobowy, dialogiczno-responsoryjny, chrystocentryczny, sakramentalny i historiozbawczy – por. tamże, s. 75.

- ⁵ Por. R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego według Josepha Ratzingera*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 87. Joseph Ratzinger w uświłowieniach ojców Soboru Watykańskiego II widział przewyciężenie koncepcji Objawienia rozumianego jako ponadnaturalne nauki, na które należało następnie wyrazić zgodę – por. *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 2), s. 655.
- ⁶ Por. G. O’Collins, *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016, s. 3–7, 12–18. Przykładem antypropozycjonalnego rozumienia Objawienia jest pozycja: J.F. Haught, *The Revelation of God in History*, Eugene 2009. Obrona propozycjonalnej prawdy jako funkcji pośrednika Objawienia – zob. C.E. Gunton, *A Brief Theology of Revelation*, London–New York 2005.
- ⁷ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 2), s. 655.

Od Objawienia do ksiąg natchnionych

bytu i jednym abstrakcyjnym pojęciem bytu objąwszy zarówno Stwórcę, jak i stworzenia, dokonał w ten sposób przejścia od ontologicznej różnicy między nimi ku jednoznaczności bytu. Jezuita oddzielił również teologię od filozofii, a metafizykę uznał za fundament dla nauki wiary. U Tomasza z Akwinu teologia bazuje na innych zasadach od filozofii, którą mogła z kolei wykorzystać w swoim dyskursie; u Suáreza teologia powstaje już na fundamencie filozofii. Podczas gdy dla Akwinaty rzeczy objawione są postrzeganiem wszystkiego w świetle Boga i tak rozumiane Objawienie prowadzi do wiary, u Suáreza wiara potwierdza to, co objawione i istniejące względem poznającego „zewnątrznie” oraz uprzednio, zanim stało się częścią jego myśli czy doświadczenia. Prowadzi to do „zreifkowania” Objawienia, które przyjmuje charakter propozycjonalnych twierdzeń⁸.

Soborowy spór zogniskował się przede wszystkim wokół pojęcia dwóch źródeł Objawienia⁹, a wśród przeciwników schematu należy wymienić Josepha Fringsa¹⁰, arcybiskupa Kolonii,

⁸ J. Montag, *The False Legacy of Suarez*, w: *Radical Orthodoxy. A New Theology*, red. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London–New York 2002, s. 38–63, 51–53, 55–58. Por. A. Dulles, *Models of Revelation*, Nowy York 1983, s. 19: „The biblical authors and theologians prior to the sixteenth century rarely used the term «revelation» in the modern sense as a technical concept to designate whatever is needed to make something a matter of divine and Christian faith”. Negatywny wpływ skotystycznego zerwania (*Scotist rupture*) podkreślany jest silnie przez wpływowy ruch radykalnej ortodoksji (*Radical Orthodoxy*) – por. np. S. Oliver, *Introducing Radical Orthodoxy: From Participation to Late Modernity*, w: *The Radical Orthodoxy Reader*, red. J. Milbank, S. Oliver, New York 2009, s. 22–24; R. Shortt (red.), *Radical Orthodoxy. A Conversation*, w: *The Radical Orthodoxy Reader*, s. 29, 33; J. Milbank, *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Oxford 1997, s. 40–41, 44–45; tenże, *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*, Oxford 2013, s. 30, 50.

⁹ W swojej autobiografii Ratzinger zanotował, że w przedstawionym pod dyskusję dokumencie wzajemny stosunek Pisma i Tradycji „i relacja do magisterium Kościoła zostały określone w ramach form scholastyki potrydenckiej, na wzór będących wówczas w użyciu podręczników” (*Moje życie*, oprac. wersji pol. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005, s. 103). Na temat „dwóch źródeł” – zob. tamże, s. 104–107.

¹⁰ Kardynał, zresztą inspirowany poglądami swojego doradcy, krytykował projekty opracowane przez komisje przygotowawcze i przedłożone ojcom

który zaprosił na Sobór młodego Ratzingera, „cudowne dziecko teologii”¹¹, w roli swojego doradcy. Frings jako członek Centralnej Komisji Przygotowawczej otrzymał *schemata*, szkice tekstów przygotowawczych, które konsultował z – by użyć tu epitetu jednego z recenzentów pracy habilitacyjnej młodego uczonego – „teologicznym nastolatkiem”, który je komentował¹². Na Soborze kardynał oświadczył, iż „przedłożony pod dyskusję tekst o objawieniu w swej pierwotnej redakcji nie jest odpowiednim punktem wyjścia. Należy zacząć od nowa i opracować tekst siłami zgromadzonych”¹³. Właśnie dzięki kardynałowi Ratzinger, „praktycznie nieznanemu młodym profesorowi bońskiego uniwersytetu”¹⁴, „z którego zdaniem liczyli się niemieccy biskupi”, „zapewne najważniejszy spośród młodych teologów biorących udział w Vaticanum II, począwszy od drugiego okresu obrad

soborowym za ich zbyt dużą podręcznikowość oraz neoscholastyczny styl. Chodziło mu o rozróżnienie między posłannictwem przepowiadania (rola soboru) a zadaniami teologii naukowej. Dlatego postulował, by raczej posługiwać się językiem Pisma Świętego i ojców Kościoła, a nie wypowiadać się w specyficznej dla teologii systematycznej formie – por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 1), s. 122, 538, 544.

- ¹¹ Określenia tego używam za: G. Ratzinger, *Mój brat papież*, spisał M. Hessemann, tłum. K. Markiewicz, Kraków 2012, s. 225.
- ¹² Por. J. Ratzinger, *Moje życie*, s. 100. Epitetu „teologiczny nastolatek” użył Michael Schmauss – por. Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2016, s. 165; A. Torielli, *„Współpracownicy prawdy”. Biografia Benedykta XVI*, tłum. B. Tomaszek, Kraków 2005, s. 70. Zob. również: B. Meuser, *Benedykt XVI. Nasz papież. Portret*, tłum. N. Stelmaszyk, Poznań 2005, s. 18.
- ¹³ J. Ratzinger, P. Seewald, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 61. Kardynał Frings sprzeciwiał się schematowi ze względu na styl dokumentu, który zamiast pasterskiego podejścia prezentował ujęcie profesorskie. Z kolei nie do przyjęcia był ukazany w tekście związek między Pismem i Tradycją, który został zaprezentowany w sposób, w jaki czyniono to w dziewiętnastowiecznych podręcznikach – por. J.W. O’Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011, s. 197.
- ¹⁴ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7 cz. 1), s. 532.

Od Objawienia do ksiąg natchnionych

stał się soborowym *peritus*¹⁵. Znalazł się w gronie osób mających w podkomisji opracować na nowo dokument, a więc miał wpływ na końcowy rezultat prac.

Ostatecznie dopiero 18 listopada 1965 roku ojcowie soborowi w obecności Ojca Świętego Pawła VI zaakceptowali *Konstytucję dogmatyczną o Objawieniu Bożym* (stosunkiem głosów 2344 do sześciu)¹⁶, będącą według kardynała Fringsa „formalnie najlepiej udanym tekstem całego Soboru”¹⁷. Również Ratzinger widział w konstytucji jeden z najwybitniejszych tekstów Soboru¹⁸, co zresztą nie przeszkadzało mu wypowiadać również krytycznych słów pod jego adresem¹⁹. Jakkolwiek szacowalibyśmy wpływ

¹⁵ J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, s. 166–167, 423. Również Giuseppe Alberigo uznaje Ratzingera za jednego z ważniejszych ekspertów Soboru – por. *Krótką historią II Soboru Watykańskiego*, tłum. P. Borkowski, Warszawa 2005, s. 91. „Ogólnie rzecz biorąc – konstatuje autor biografii papieża – Ratzinger znalazłby się na każdej liście najważniejszych teologów Soboru Watykańskiego II”; J.L. Allen, *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, tłum. R. Bartold, Poznań 2005, s. 83.

¹⁶ Por. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, s. 375; R.M. Wiltgen, *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, tłum. A. Słowik, Poznań 2001, s. 234; G. Alberigo, *Krótką historią II Soboru Watykańskiego*, s. 204.

¹⁷ Informację tę zaczerpnąłem z: J. Kudasiewicz, *Konstytucja „Dei Verbum” w opinii biblistów*, w: *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym („Dei Verbum”)*, Kraków 1967, s. 47. Autor w tym samym tekście prezentuje również prace nad schematem konstytucji – por. tamże, s. 48–50. Na ten temat zob. również: S. Grzybek, *Rys historyczny Konstytucji Dei Verbum*, w: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu*, Kraków 1968, s. 13–30.

¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Moje życie*, s. 109: „Po złożonych dyskusjach, dopiero w ostatniej fazie Soboru doszło do zatwierdzenia *Konstytucji o Objawieniu Bożym* – jednego z najbardziej wybijających się tekstów Soboru, który zresztą nie do końca był rozumiany”. Pozytywna ocena konstytucji znajduje się we *Wprowadzeniu do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej* – IBK, s. 22: „Podarowała nam ona miarodajną syntezę wciąż aktualnych poglądów teologii Ojców i nowego metodycznego poznania czasów nowożytnych”. W swojej adhortacji Benedykt XVI nazwał ją nawet „kamieniem milowym na drodze Kościoła” – VD 3.

¹⁹ W ostatecznej redakcji dokumentu miałyby się kryć nadmierny optymizm przesłaniający tajemnicę nieprawości, grzech i jego straszliwą cenę; nie mówi się w nim również o gniewie Bożym, akcent pada jedynie na

Ratzingera na ostateczny kształt dokumentu²⁰, z pewnością trzeba stwierdzić, że wiele koncepcji zawartych w konstytucji pokrywa się z jego przekonaniem, czego przykładem może być właśnie kwestia rozumienia Objawienia.

Jeśli w przedsoborowym, a zarazem niezgodnym z tradycją wcześniejszą, np. średniowieczną²¹, rozumieniu Objawienia miało „raczej sens przedmiotowy, stanowiło pouczenie, które można ująć w pewien system”, to z kolei „nowe rozumienie objawienia kładzie nacisk na jego charakter podmiotowy i personalny”, podkreśla również „dynamiczny proces objawienia, w którym Bóg przez słowa i czyny, wzajemnie ze sobą powiązane, przemawia do człowieka, a pełnia objawienia dokonuje się w osobie Jezusa Chrystusa”²². Według jednego z uczestników Soboru – późniejszego papieża Jana Pawła II – właśnie takie, a nie inne rozumienie Objawienia można uznać za istotę promulgowanego dokumentu, i właśnie ono wytyczało też kierunek, w którym szedł rozwój schematu konstytucji²³. W tak rozumianym Objawieniu mamy do czynienia z wydarzeniem zbawczym: Bóg nie

zbawienie – por. A. Torielli, *Ratzinger – strażnik wiary*, tłum. B. Tomaszek, Kraków 2005, s. 51. George Weigel dostrzega w konstytucji kluczowy tekst dla „katolicyzmu ewangelicznego” charakteryzującego się głęboką reformą Kościoła katolickiego i odejściem od epoki katolicyzmu kontrreformacyjnego – por. *Katolicyzm ewangeliczny. Gruntowna reforma Kościoła w XXI wieku*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Kraków 2014, s. 34, 67.

²⁰ Na pewno na ten dokument wywarł największy wpływ – por. J.L. Allen, *Papież Benedykt XVI...*, s. 82.

²¹ Joseph Ratzinger odwoływał się przede wszystkim do św. Bonawentury, ale również do św. Tomasza z Akwinu, by pokazać, iż w teologii średniowiecznej objawienie było zawsze rzeczywistością uprzednio istniejącą i większą niż Pismo Święte jako jego zasada materialna – por. oprócz rozprawy habilitacyjnej niemieckiego teologa również *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7 cz. 1), s. 146–147.

²² T. Jelonek, *Biblia w nauczaniu Kościoła*, Kraków 2011, s. 67.

²³ Por. K. Wojtyła, *Znaczenie Konstytucji Dei Verbum w teologii*, w: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu*, Kraków 1968, s. 9: „Może truizmem wyda się, gdy stwierdzimy, że Konstytucja o Objawieniu Bożym tłumaczy przede wszystkim, na czym polega Objawienie Boże. Jednakże istota zagadnienia tkwi właśnie tutaj. Na podstawie historii dokumentu można również stwierdzić, że w tym kierunku poszedł jego właściwy rozwój od momentu, kiedy został wycofany pierwszy projekt”.

Od Objawienia do ksiąg natchnionych

tyle przekazuje coś, ile odsłania samego siebie, co z kolei domaga się odpowiedzi ze strony człowieka; chodzi więc nie o przekaz czysto intelektualny, który angażowałby jedynie rozum ludzki, ale o żywotny proces zbliżenia się Boga ku człowiekowi, który ogarniałby całego człowieka²⁴. Ratzinger, według komentarza Rafała Pokrywińskiego:

zmienia postrzeganie Objawienia jako przedmiotowego listu na dany przez Boga akt rozumienia, który domaga się interakcji. Powołuje się na obecną w języku niemieckim grę językową między słowem a odpowiedzią na nie w postaci *Wort-Antwort*. Objawienie, które zakłada konieczność odpowiedzi, wprowadza człowieka do swego wnętrza. [...] Objawienie jako wydarzenie ma charakter spotkania zawierającego w sobie warstwę poznawczą, chociaż akcent pada głównie na samowypowiedzenie się Boga. Jest ono nieskończenie głębokie i, patrząc od strony epistemicznej, wzywa człowieka do nieustannego wysiłku, nie tylko rozumu, ale *totum humanum*²⁵.

Raz jeszcze – celem dialogu Boga z człowiekiem jest zjednoczenie, dlatego, komentuje bawarski teolog:

intelektualizm i doktrynalizm nie są w stanie pojąć istoty Objawienia, w którym nie chodzi o mówienie o czymś, co jest zupełnie zewnętrzne wobec osoby, lecz o zrealizowanie egzystencjalnego procesu człowieka, o wzajemną relację ludzkiego „ja” i boskiego „Ty” tak, by cel tego dialogu nie był jedynie przekazem informacji, lecz jednością i przemianą²⁶.

Objawienie urzeczywistniające się przez *gesta et verba*, wewnątrznie ze sobą połączone i znajdujące swoje ostateczne i doskonałe dopełnienie w objawieniu się Syna (DV 2,4), miało

²⁴ Por. J. Ratzinger, *III Tajemnica fatimska – komentarz teologiczny*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/fatima_4.html [dostęp: 19.03.2020].

²⁵ R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego...*, s. 84.

²⁶ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 2), s. 659.

Objawieniem jest Chrystus

w zamiarach Boga zostać przekazane wszystkim pokoleniom przez apostołów oraz biskupów jako ich następców, „którzy głoszeniem ustnym, przykładami i zorganizowanym działaniem przekazali to, o czym dowiedzieli się, czy to z samych słów, z zachowania i czynów Chrystusa, czy też dzięki pomocy Ducha Świętego, jak i przez tych apostołów i mężów apostołskich, którzy pod natchnieniem tegoż Ducha Świętego na piśmie utrwaliли orędzie zbawienia” (DV 7)²⁷. Ojcowie soborowi nie pozwalają więc na ograniczenie Objawienia do samego Pisma, które mimo że w sposób szczególnie zawiera przepowiadanie apostołskie, to nie ogarnia całości Boskiej ekonomii zbawienia, dopiero razem z Tradycją obejmuje to wszystko, co służy ludziom ku zbawieniu i wzrostowi wiary. Tradycja pochodząca od apostołów rozwija się zresztą w Kościele dzięki Duchowi Świętemu (DV 8).

Objawieniem jest Chrystus

Według Ratzingera nie wolno utożsamiać Słowa Bożego z Pismem Świętym, ponieważ, jak komentuje myśl bawarskiego teologa Grzegorz Bachanek, żywym Słowem Bożym jest Objawienie, a ono „przekracza fakt Pisma w kierunku Boga i w kierunku przyjmującego człowieka. Pismo Święte jest tylko częścią większej rzeczywistości Objawienia, jest jego materialną zasadą [...]. Objawieniem we właściwym sensie tego słowa jest Chrystus”²⁸. Dla Ratzingera Objawienie to nie zbiór twierdzeń, idei czy nawet prawd wiary – Objawienie ma charakter osobowy: jest wyjściem Boga Ojca ku człowiekowi przez Chrystusa, by ludzi zjednoczyć z sobą w Duchu Świętym (DV 2). Bóg wychodził ku ludziom w całej historii zbawienia, wyjawiał im swoje imię, a zatem pozwalał się wzywać, wchodził z nimi w relację;

²⁷ W kwestii dyskusji nad rozumieniem historyczności Ewangelii – zob. A. Giambrone, *The Quest for the „Vera et Sincera de Jesu: Dei Verbum”*. §19 *and the Historicity of the Gospels*, „Nova et Vetera”, English edition, 2015, nr 1, s. 87–123.

²⁸ G. Bachanek, *Sakramentalna struktura Słowa Bożego w teologii kard. J. Ratzingera*, „Verbum Vitae” 2005, nr 7, s. 224.

Od Objawienia do ksiąg natchnionych

najpełniej uczynił to w Chrystusie, w którym „wszedł na zawsze we współegzystencję z nami”, teraz Boże „imię nie jest już tylko słowem, którego się chwytamy, jest teraz ciałem z naszego ciała, kością z naszej kości. Bóg jest jednym spośród nas”²⁹. Można powiedzieć, że ostatecznie Objawieniem jest sam Chrystus, ponieważ to „On jest Słowem (*Logos*), które wszystko ogarnia i w którym sam Bóg wyraża siebie. Dlatego też my nazywamy Go Synem Bożym. To jedyne Słowo (*Logos*) zakomunikowało się ludziom w istniejących słowach, za pomocą których przedstawiło nam, kim jest”³⁰, jednak należy pamiętać, że On będzie zawsze większy od Pisma, które Go prezentuje.

Jak wcześniej Objawienie realizowało się w historii zbawienia przez pozostające w nierozdzielny związek słowa i czyny, tak również w pełni czasu Jezus jako najpełniejsze Objawienie odsłania Boga zarówno przez słowa, jak i czyny, a również przez milczenie i pozorną bezczynność. Oczywiście największym milczeniem, a zarazem najpełniejszą mową Boga do człowieka jest męka i śmierć Chrystusa, które objawiają Boga i Jego największy przymiot, jakim jest miłość, w stopniu największym. „Jak pokazuje krzyż Chrystusa, Bóg przemawia również milczeniem”, które „jest przedłużeniem Jego poprzednich słów. W tych mrocznych chwilach przemawia On w misterium swego milczenia. Dlatego – uważa autor adhortacji o Słowie Bożym – w dynamice Objawienia chrześcijańskiego milczenie jawi się jako ważny wyraz Słowa Bożego” (VD 21).

Jeśli, jak stwierdzają ojcowie soborowi, Bóg objawił siebie i ujawnił tajemnicę swojej woli, dzięki której „ludzie przez Chrystusa, Słowo, które stało się ciałem, mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się współuczestnikami Bożej natury” (por. 2P 1,4), to znaczy, że Chrystus staje się „zarazem

²⁹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2012, s. 135.

³⁰ Tenże (Benedykt XVI), *Patrząc na Chrystusa*, tłum. P. Gąsior, Kraków 2007, s. 14. Podobnie uważał Henri de Lubac, według którego „Objawieniem jest osoba Jezusa Chrystusa – Słowo, poprzez które Bóg przemówił do ludzkości” – por. P. Borto, *Tradycja a Objawienie w teologii Yves’a Congara i Henri de Lubaca*, Kielce 2007, s. 47.

Objawieniem jest Chrystus

Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia” (DV 2). Dlatego że tylko w Tym, w którym natury ludzka i Boska jednoczą się – według formuły Chalcedonu – „bez zmieszania i rozdzielania” (a więc istnieją nie paralelnie, obok siebie, ale tworząc rzeczywistość jedność Bóstwa i człowieczeństwa³¹), może zrealizować się komunizm Boga i człowieka. Jeśli „Bóg szuka nas tam, gdzie jesteśmy”, to „nie po to, abyśmy tam pozostali, lecz po to, abyśmy poszli tam, gdzie On jest, abyśmy wzniesli się ponad nas samych”³². Kardynał Ratzinger wielokrotnie i na różne sposoby odwoływał się do sformułowanej przez ojców Kościoła teologii przeobóstwienia³³, mocno podkreślając, że w historii świata istnieje punkt zwrotny, który odkrywa prawdziwy sens wszystkiego – chodzi o chwilę, w której Bóg staje się człowiekiem, kiedy to świat niejako utożsamia się z Bogiem:

Sens całej późniejszej historii może polegać tylko na włączeniu całego świata w to zjednoczenie, tak, aby nadać mu pełnię sensu, która polega na byciu jednym z Bogiem. „Bóg stał się człowiekiem, aby ludzi byli bogami” – powiedział święty biskup Atanazy z Aleksandrii. Rzeczywiście, możemy powiedzieć, że tutaj ukazuje nam się właściwy sens dziejów. W utożsamieniu się świata z Bogiem cała przeszłość i cała przyszłość otrzymuje sens, który polega na włączeniu wielkiego kosmicznego ruchu w przeobóstwienie, na powrocie do Tego, od którego ów ruch wyszedł³⁴.

Boskiego Objawienia nie można więc zrównywać z literą Biblii, skoro Objawieniem jest w gruncie rzeczy sam Chrystus; to właśnie „Syn Boży, który stał się człowiekiem, jest jedynym,

³¹ Por. J. Ratzinger, *Patrzeć na przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2008, s. 34.

³² Tenże, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 111–112.

³³ Por. J. Szymik, *Syn, sens, hilasterion. Idee przewodnie chrystologicznej trylogii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, w: *Jezus z Nazaretu. Poszukiwania chrystologiczne drogą wyznaczoną przez Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. J. Królikowski, P. Łabuda, A. Michalik, Tarnów 2016, s. 45.

³⁴ J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 52–53.

Od Objawienia do ksiąg natchnionych

doskonałym i ostatecznym Słowem Ojca. W Nim powiedział On wszystko i nie będzie już innego słowa oprócz Niego” (KKK 65; por. Hbr 1,1–2). Jednak podobnie jak do prawdy o Chrystusie nie dochodzi się na drodze poznania tylko naturalnego, tak naukowa egzegeza posługująca się naturalnymi metodami i przyrodzonym rozumem nie jest w mocy sama z siebie sięgnąć ducha tekstów i doprowadzić do rozpoznania Pana. Jezus wskazał na konieczność łaski w odkrywaniu Jego tożsamości (por. Mt 16,17), i analogicznie Słowa Bożego nie wolno redukować do „ciała i krwi” tej bądź co bądź „księgi”; jeśli Ojciec większy jest od Jezusa (por. J 14,28), to również mowa Boża, utrwalona pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie (KKK 81), przewyższa słowa ludzkie, w które się niejako „wciela”³⁵. Zgodnie ze słowami apostoła, „jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób” (2 Kor 5,16b). Analogicznie można by powiedzieć, że poznawanie Biblii „według ciała” nie doprowadza do żywego Słowa Bożego. Z kolei interpretacja ksiąg biblijnych wymaga wcześniejszego poznania Chrystusa w Duchu Świętym, a Pismo odsłania się jedynie w kontakcie z żyjącym Panem.

Patrząc od strony egzegety próbującego zrozumieć biblijny tekst, trzeba też w związku z powyższym mówić o określonych wymaganiach kierowanych względem niego, których spełnienie ma umożliwić przejście od „litery” (której nie wolno lekceważyć) do „ducha” (którego znalezienie jest celem egzegezy). Takie wznoszenie się jest konieczne, ponieważ „historycystyczne i intelektualistyczne pojęcie objawienia, które rozpowszechniło się w nowożytności, jest całkowicie fałszywe. Objawienie nie jest bowiem zbiorem zdań; objawieniem jest sam Chrystus”, który jest Logosem, a więc Słowem obejmującym wszystko, który co prawda wypowiedział się w słowach i wyraził w nich to, kim jest, ale przecież „Słowo jest zawsze większe niż słowa, które

³⁵ Por. DV 13, w którym to numerze dokumentu jest mowa o „zniżaniu się” wiecznej Mądrości; ojcowie soborowi przypominają analogię między wcieleniem Słowa Bożego a Słowem Bożym, które przyjmuje formę księgi. Do tematu tego powrócę w następnym rozdziale.

nigdy nie mogą Go wyczerpać. Przeciwnie, słowa uczestniczą w niewyczerpalności Słowa, które odsłania ich sens i dlatego wzrastają wraz z tym, kto je czyta – mówi św. Grzegorz Wielki³⁶. Nawet jeśli Pismo zostałoby prawidłowo zinterpretowane przez egzegetów, to przecież – zauważył papież Benedykt XVI – „Słowo zawsze jest czymś więcej niż to, co wynika tak z egzegezy Ojców, jak i egzegezy krytycznej, które ujmują jedynie część – powiedziałbym nawet minimalną część [sensu Słowa]. Słowo jest zawsze czymś większym i fakt ten jest dla nas pocieszeniem”³⁷.

W związku z tym wszystkim kardynał powoływał się na katechizmowe stwierdzenie mówiące o tym, że chrześcijańska wiara nie jest „religią Księgi». Chrześcijaństwo jest religią «Słowa» Bożego: «Słowa nie spisanego, lecz Słowa Wcielonego i żywego» (KKK 108)³⁸. W centrum wiary znajduje się „osoba – Jezus Chrystus, który sam jest żywym Słowem Bożym i interpretuje siebie samego poprzez słowa Pisma”, a co za tym idzie, „słowa te mogą być zatem właściwie zrozumiane tylko w związku z Jezusem, w żywej relacji do Niego”³⁹. Oczywiście świadomość faktu, że Logos nie „mieści” się w słowach ludzkich, od których jest zawsze większy, nie prowadzi do zrelatywizowania wartości Pisma Świętego, bo „choć słowo Boże poprzedza i przewyższa Pismo Święte, to jednak, jako natchnione przez Boga, Pismo zawiera słowo Boże (por. 2 Tm 3,16) w sposób absolutnie wyjątkowy” (VD 17). Za to zasada skrypturystyczna, która

³⁶ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 88.

³⁷ Benedykt XVI, *Myśli o Słowie Bożym*, tłum. M. Wilk, Kraków 2008, s. 89.

³⁸ Por. VD 7: „w Kościele otaczamy wielką czcią święte Pisma, chociaż wiara chrześcijańska nie jest «religią Księgi»: chrześcijaństwo jest «religią słowa Bożego», nie słowa spisanego i milczącego, ale Słowa Wcielonego i żywego”. Por. G. Mansini, *Fundamental Theology*, Washington 2018, s. 98–100. Por. również: A. Nichols, *Epiphany. A Theological Introduction to Catholicism*, [b.m.] 2016, s. 62: „They [Catholics] are not bibliolaters”.

³⁹ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 164–165. Według Ratzingera naczelną zasadą Objawienia jest Wcielenie – w nim ukazuje się pierwszeństwo Bożego działania przed wykładnią tegoż – por. R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego...*, s. 93.

Od Objawienia do ksiąg natchnionych

zapanowała w powszechnej świadomości⁴⁰, zostać musi nie tyle zrelatywizowana, co całkiem porzucona. Nie do utrzymania okazuje się stanowisko Marcina Lutra, który założywszy jednoznaczność Pisma, mógł na tej podstawie postawić autorytet egzegety wyżej od kościelnego autorytetu⁴¹. Już sama metoda historyczno-krytyczna ze swoimi sprzecznymi hipotezami, niezabezpieczająca pewnego wykładu ksiąg natchnionych (a przecież Bóg wypowiadający słowo oczekuje, że zostanie ono usłyszane), dowodzi faktu, że samo Pismo nie może dać odpowiedzi na najważniejsze pytania człowieka, a w związku z tym potrzebuje innego autorytetu, co pośrednio potwierdza konieczność istnienia Tradycji⁴². Ostatecznie jedynie w Kościele jest dostępne pełne Objawienie, którym jest żywy Chrystus:

Ta żywa prawda, w której On sam jest tym, co objawia, istnieje w Kościele, który jest Ciałem Chrystusa ożywianym przez Jego Ducha. Kościół nie głosi więc nowych prawd, tak jakby je czerpał z siebie i sam od siebie mówił (por. J 16,13), lecz wiernie strzeże tej

⁴⁰ Por. J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków–Warszawa 1986, s. 136: „Dziś tak samo jak kiedyś rolę pierwszoplanową odgrywa zasada *Sola Scriptura*. Przeciętny współczesny chrześcijanin wyciąga z tej zasady wnioski, że wiara rodzi się z opinii indywidualnej, z pracy intelektualnej i z pośrednictwa specjalistów. Taka wizja wydaje się mu bardziej «współczesna» i «sensowna» w odróżnieniu od stanowiska katolickiego. Z tego typu mniemania logicznie wynika, że nie da się dłużej podtrzymywać katolickiej koncepcji Kościoła, należy więc szukać nowego modelu, na przykład w którejś z odmian «protestantyzmu»”.

⁴¹ Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego... (Opera omnia, t. 7, cz. 2)*, s. 683: „Badania historyczne zniosły reformacyjną ideę jednoznaczności Pisma, ewentualnie ta jednoznaczność może mieć jedynie charakter względny, a mianowicie w obrębie przestrzeni kerygmatu”.

⁴² W związku z tym Ratzinger notuje ciekawe zjawisko przechodzenia protestantyzmu od zasady *Sola Scriptura* do *Sola Traditio* – por. J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary...*, s. 139: „zaciętość protestantyzmu klasycznego w ograniczaniu się do *Sola Scriptura* nie mogła przetrwać. Dzisiaj bardziej niż przedtem została dotknięta kryzysem, właśnie za sprawą tak zwanej «naukowej» egzegezy, która – zrodzona i rozwinięta w środowisku protestanckim – zaczęła wykazywać, że Ewangeliści to wytwór Kościoła pierwotnego, a całe Pismo święte nie jest niczym innym, jak tylko Tradycją”.

Objawieniem jest Chrystus

jednej prawdy, która ukazała się w Panu Jezusie i którą poświadczają apostołowie i ich pisma; tą prawdą jest związany, z jej źródła czerpie wodę wytryskającą ku życiu wiecznemu (por. J 4,14). Wszystkie poszczególne jednak prawdy objawione, które znajdujemy w Pismach Świętych zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, i które są objaśniane w nauce i przepowiadaniu świętej Matki Kościoła, sprowadzają się do tej jednej Prawdy, którą jest Jezus Chrystus, Bóg i Człowiek, w którym cały rodzaj ludzki został powołany do głębokiego zjednoczenia z Bogiem⁴³.

Zatem Kościół nie objawia nowych prawd, lecz strzeże jednej prawdy ukazanej w Chrystusie, a wszystkie prawdy objawione, o których świadczy Biblia i które wyjaśnia Kościół, sprowadzają się ostatecznie do Boga i Człowieka, w którym jako ludzie zostaliśmy wezwani do unii z Bogiem⁴⁴. Utożsamienie Objawienia z tekstem sprawia, że wtedy staje się ono czymś martwym i zostaje skazane na historycyzm, który nie wyjdzie poza literę ludzkiego słowa. Jednak Objawienie, którego Pismo jest obiektywizacją, pozostaje czymś żywym, co może rosnąć i rozwijać się. Tą żywą rzeczywistością jest Chrystus, który wciąż żyje i który jest podmiotem Objawienia. A jest nim przez Kościół jako Jego Ciało żyjące Duchem Świętym, przez co wiąże nas On zarówno z początkami, których świadectwo niosą natchnione księgi, jak i z całością Objawienia, do którego wciąż jesteśmy prowadzeni⁴⁵. Pismo i Tradycja, pozostające we wzajemnym odniesieniu, zapewniają z jednej strony powiązanie z jednorazowym wydarzeniem Chrystusa oraz ciągłość chrześcijańskiej wiary z drugiej: „Pismo zapewnia powiązanie z historią, z jednorazowym wydarzeniem Chrystusa i z Jego orędziem”, natomiast Tradycja „ucieleśnia żywe «Dziś» wiary, która w każdym czasie musi się na nowo realizować,

⁴³ Tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego... (Opera omnia, t. 7, cz. 1)*, s. 176.

⁴⁴ Por. tamże, s. 163.

⁴⁵ Por. tamże, s. 549, również s. 132: „[...] objawienie nie jest martwym i skostniałym w sobie *depositum*, poznawanym jedynie od zewnątrz w większej lub mniejszej mierze, lecz o wiele bardziej że objawienie żyje w Kościele oraz że wzrastające poznanie objawienia stanowi jednocześnie jego wewnętrzny rozwój”.

Od Objawienia do ksiąg natchnionych

rozwijać i zachować”, w ten sposób zachowując „Kościół przed mumifikacją tego, co minione”⁴⁶. Soborowy *peritus* z całą mocą sprzeciwiał się mechanicznemu rozumieniu Tradycji jako nieoświeconej określone pojedyncze prawdy znajdujące się niejako „obok” Pisma. Podkreślał dynamiczny charakter Tradycji jako żywej siły, dzięki której jest możliwy rozwój, bez którego z kolei nie dałoby się zachować początków, czyli raz danego Objawienia⁴⁷.

Biblia świadectwem Objawienia

Mechaniczny podział Objawienia na dwa źródła zapoznaje prawdziwą istotę Objawienia, które nie jest podzielnym na części zbiorem sąsiadujących ze sobą wypowiedzi, ale żywą organiczną całością. Ratzinger wielokrotnie podkreślał, że w tle poglądów o dwóch źródłach kryje się brak rozróżnienia na *ordo essendi* i *ordo cognoscendi*. Pismo Święte i Tradycja nie są źródłami Objawienia, owszem obie te kategorie wy wpływają jako dwa nurty z jednego Objawienia rozumianego jako mowa i działanie, słowem samoodślonięcie się Boga – o tym pierwszeństwie mówi porządek bytu. Zaś porządek poznania oznacza, że Pismo i Tradycja stanowią dla wierzących źródło poznania Objawienia, a nie samo w sobie Objawienie. Odwrócenie, które z Pisma i Tradycji uczyniło źródła Objawienia, jest efektem historycyzmu i pozytywizmu pytającego o źródła. Jeśli w pracy teologicznej wolno nazywać Pismo i Tradycję źródłami, to trzeba pamiętać, że takie mówienie nie odnosi do porządku rzeczywistości, lecz poznającego podmiotu. Ryzykuje się tutaj popadnięciem w skryptyzm utożsamiający Pismo z Objawieniem, ewentualnie właśnie Tradycji przyznaje się prerogatywy niesienia własnej treści nieobecnej w świętych księgach⁴⁸.

⁴⁶ Tamże, s. 417.

⁴⁷ Por. tamże, s. 294; J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 2), s. 664.

⁴⁸ Por. tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 1), s. 127, 140–142, 212, 548; tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 2), s. 679.

Współczesny kryzys egzegetyczny bazuje właśnie na nieporozumieniu utożsamiającym Objawienie z tym, co zostało spisane w Piśmie Świętym, u źródeł czego kryje się luterkańska zasada *sola scriptura*⁴⁹. Z tego nieuzasadnionego zrównania wyniknąć musiał bowiem nieuchronny wniosek: aby dotrzeć do objawionej prawdy, wystarczy czytać i objaśniać Biblię, z kolei do tego należy użyć naukowych metod interpretacji – tych samych, co w przypadku każdej innej literatury starożytnej, a więc metody historyczno-krytycznej oraz metod literaturoznawstwa. „Jednak pogląd – zauważał Ratzinger – który Objawienie Boże utożsamia z literaturą i skalpel krytyka literackiego uważa za podstawową formę poznania tajemnic Bożych, zapoznaje zarówno istotę Boga, jak i naturę literaturoznawstwa. W tym miejscu oświecenie staje się naiwnością”⁵⁰. W takiej mierze, w jakiej Objawienie ma przewagę nad literaturą, ma ją również nad rozumem historycznym posługującym się jedynie nauką. Dlatego wiara nie może zostać zredukowana do relacji między księgą a czytelnikiem, owszem wymaga wyjścia poza granice rozumu jednostkowego przez włączenie się we wspólnotę Kościoła, w której słowo żyje i w której miejsce słowa znajduje się przed księgą, dzięki czemu właśnie wspólnota wiary jest odpowiednim „miejszem” rozumienia Słowa⁵¹ i jego aktualizacji: „Lud Boży – Kościół – jest żywym podmiotem Pisma; w nim słowa Biblii są zawsze teraźniejsze”⁵².

Drogę wyjścia z impasu egzegetycznego widział Ratzinger w optyce teologicznej, która uwzględnia fakt, że wszystkie ludzkie słowa Pisma opierają się „na «Objawieniu», to znaczy,

⁴⁹ Por. tenże, *Moje życie*, s. 105. W reakcji do hasła reformatorów: „Tylko Pismo” (*scriptura sola*), Kościół odpowiedział hasłem „Tylko Ewangelia” (*evangelio solo*) – por. B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2012, s. 74; Sobór Trydencki, *Dekret o przyjęciu świętych ksiąg i Tradycji*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 179.

⁵⁰ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 443.

⁵¹ Por. tamże, s. 444–445.

⁵² Tenże, *Jezus z Nazaretu, cz. 1, Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 12.

Od Objawienia do ksiąg natchnionych

że ich autor przeżył pewne doświadczenie, które transcenduje cały zapas jego własnych doświadczeń. W słowach ludzkich mówi Bóg i w ten sposób pojawia się specyficzne niedostosowanie konkretnego słowa do źródła, z którego pochodzi⁵³, tak że dany tekst będzie mógł powiedzieć więcej, niż uświadamiał to sobie jego autor. Objawienie to dynamiczny proces dokonujący się na linii Bóg–człowiek i dlatego nie można Objawienia sprowadzać do Pisma Świętego: „Biblijne słowo jest świadectwem Objawienia, nie ujmuje go jednak w taki sposób, że całe wchodzi w Biblię, i odtąd można je wkładać do kieszeni na wzór jakiejś rzeczy. Biblia poświadcza Objawienie, jednak pojęcie Objawienia zawiera w sobie coś więcej od niej”⁵⁴. Nie tylko ojcowie Kościoła czy średniowieczni teologowie, ale nawet reformatorzy uznawali, że biblijne księgi nie tyle zawierają Słowo Boże, ile Pismo jest Słowem Bożym⁵⁵. Słowo już na mocy swojej wewnętrznej struktury ma nadwyżkę, która nie mieści się w biblijnej księdze, a po drugie to słowo, które przed spisaniem podlegało procesowi

⁵³ Por. tenże, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, w: tenże, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 119–120; W. Linke, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Od „Dei Verbum” do „Evangeliu gaudium”*, w: *Natchnienie Pisma Świętego. W świetle świadectwa tekstów o nich samych*, red. M. Wróbel, S. Szymik, K. Napora, Lublin 2017, s. 39.

⁵⁴ J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, s. 120. Por. R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego...*, s. 85.

⁵⁵ Por. M. Corner, *Fundamentalism*, w: *A Dictionary of Biblical Interpretation*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, London–Philadelphia 1990, s. 244. Wydaje się, że Luter wyprowadzał jednak z tego stwierdzenia inne wnioski, które zresztą nie jest łatwo przedstawić w skrótowej siłą rzeczy syntezie: z jednej strony w celu podkreślenia autorytetu Pisma, będącego Słowem Boga, odnosił się „do każdego słowa Biblii jak do bezpośredniego Objawienia Bożego”, a Pismo Święte według niego „jest świadectwem Boga o sobie samym [...], a nawet Samym Bogiem”, z drugiej strony dla ojca reformacji liczyło się przede wszystkim słowo mówione czy raczej głoszone (Biblia w przeciwieństwie do Koranu nie jest księgą do czytania), tak że Pismo Święte „tylko na ambonie jest [...] Słowem Bożym”, bo wtedy jest słuchane. Słowo Boże należy przyjąć wiarą wzbudzoną przez Ducha Świętego (tego samego, który napisał Słowo Boże), a Pismo Święte „nieomal przestaje być Słowem Bożym, jeżeli nie dostrzeżemy w nim Chrystusa” – J.B. Niemczyk, *Autorytet Pisma Świętego według doktora Marcina Lutra*, w: *Misterium Verbi*, red. H. Muszyński, A. Skowronek, Warszawa 1985, s. 18–20, 25, 27.

kształtowania się tradycji ustnej, w momencie spisania nie uległo skostnieniu, ale pozostaje otwarte na kolejne interpretacje (*relectures*) wydobywające z niego ukryte w nim potencjalności⁵⁶. Z tej „nadwyżki” Objawienia nad Pismem wynika, że istnieje możliwość zrozumienia tego samego tekstu w innym kontekście historycznym i znaczeniowym (Słowo zawsze pozostaje aktualne), z kolei sens biblijny można uchwycić dopiero w całości tekstu (tzw. egzegeza kanoniczna), a nie w pojedynczych źródłach. Ale całość Pisma – zauważał kardynał w czasie prelekcji wygłoszonej w luterańskim Center on Religion and Society w Nowym Jorku w styczniu 1988 roku – „jest czymś więcej niż dywan powstały przez zesztukowanie fragmentów tego, co poszczególni autorzy w swym historycznym miejscu mogli mieć na myśli” – jeśli „tekst jako całość jest «naszym mistrzem»”, to dlatego, że „w swej całości wyraża on cel, który sięga dalej niż domniemane intencje pojedynczych źródeł”⁵⁷.

W celu zrozumienia relacji Objawienie–Pismo Święte należy zdać sobie sprawę z podkreślonej przez niemieckiego uczonego zasady mówiącej o tym, że działanie poprzedza mowę, innymi słowy – że rzeczywistość jest uprzednia i głębsza względem świadectwa o tej rzeczywistości. Najpierw coś się wydarza, a dopiero potem zostaje opisane, przy czym opis ten jest już interpretacją tego, co się wydarzyło; taka interpretacja nie jest tożsama z rzeczywistością i nigdy do końca nie wyczerpuje faktu wydarzenia. W przekonaniu Ratzingera – stwierdza australijska teolożka Tracey Rowland – „bardzo ważne jest mieć świadomość tego, że poziom rzeczywistości wydarzenia Objawienia jest głębszy niż poziom rzeczywistości wydarzenia jego proklamacji, czyli dążenia do zinterpretowania działania

⁵⁶ Por. J. Ratzinger, *Czym właściwie jest teologia? Podziękowanie za promocję do stopnia honoris causa na Wydziale Teologii Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie*, w: tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary. J. Kard. Ratzingerowi na 75 urodziny – uczniowie*, red. S.O. Horn, V. Pfnür, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 28.

⁵⁷ Tenże, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, s. 120–121. Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration and Interpretation. A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington 2010, s. 200.

Od Objawienia do ksiąg natchnionych

Boga w ludzkim języku”⁵⁸. Teolog z Monachium podkreślał „pierwszeństwo *actio* przed *verbum*, rzeczywistości przed orędziem”, ponieważ „głębia wydarzenia Objawienia sięga głębiej niż wydarzenie orędzia, które czyn Boga wyjaśnia w ludzkich słowach”⁵⁹. Jeśli człowiek jest tajemnicą, to tym bardziej Bóg; a cóż dopiero mówić o misterium relacji między Bogiem a człowiekiem? Zatem dla niemieckiego uczonego:

objawienie oznacza zbliżenie się Boga do człowieka i jest większe niż wyrazić mogą to ludzkie słowa, również większe niż słowa Pisma. [...] Pismo jest znaczącym świadectwem o objawieniu, ale objawienie to coś żywego, coś większego: aby było objawieniem, musi osiągnąć swoje przeznaczenie i musi zostać przyjęte i zrozumiane, bo w przeciwnym razie nie stałoby się objawieniem⁶⁰.

⁵⁸ T. Rowland, *Wiara Ratzingera...*, s. 90. Por. H. Seweryniak, *Teologia Objawienia*, s. 76.

⁵⁹ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 251. Por. R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego...*, s. 86: „Wiara w *actio Dei* przed wszystkimi innymi wypowiedziami daje prymat teologiczny historii przed metafizyką. Dla Boga objawionego istotne są odniesienia i działanie – stworzenie i odkupienie. Jego byt jest dostępny człowiekowi tylko w Jego działaniu. To rzutuje na koncepcję słów-czynów jako form Objawienia, w których *actio Dei* wyprzedza *verbum Dei*. Głębia Objawienia przeważa nad samym wydarzeniem słowa, co jest punktem wyjścia dla zasady sakramentalnej i powodem, dla którego słowo-czyn Boga musi być przyjmowane przez człowieka w słowach i znakach”.

⁶⁰ J. Ratzinger, *Moje życie*, s. 106–107. Wojciech Zyzak podsumowuje pogląd Ratzingera na relacje Pismo Święte – Objawienie następująco: „Józef Ratzinger w swych badaniach nad teologią Ojców Kościoła, a zwłaszcza w analizach pism świętego Bonawentury, doszedł do zrozumienia Objawienia jako zwrócenia się Boga do człowieka. To zwrócenie się jest zawsze większe, niż możliwości wyrazu ludzkiego słowa, także słowa Pisma świętego. Już w Średniowieczu ujmowano Pismo święte jako istotne świadectwo Objawienia, które jednak jest czymś żywym i wymaga przepowiadania oraz przyjęcia. Nie jest czymś w rodzaju meteorytu sprzed wieków, który można badać. Nie da się Objawienia oddzielić od Boga żywego i od żywego człowieka” (W. Zyzak, *Wiara w ujęciu Józefa Ratzingera obecnego papieża Benedykta XVI*, Kraków 2005, s. 10). Por. również: A. Czaja, *Naczelna zasada i przewodnie idee teologii Josepha Ratzingera*, „Forum Teologiczne” 2007, nr 8, s. 15; Z. Chromy, *Zbawieni przez wiarę. Teologia Benedykta XVI w kontekście Roku Wiary 2012–2013*, Świdnica 2013, s. 94–95; tenże, *Teologia*

W takim razie na Objawienie trzeba patrzeć jak na wydarzenie duchowe dokonujące się między Bogiem a człowiekiem; aby dotrzeć do Objawienia, trzeba je „poznać”, przy czym słowo to z kolei należałoby pojmować biblijnie, unikając współczesnej pokusy zawężania do procesu intelektualnego zrozumienia. W autobiografii wrócił kardynał do tematu swojej pracy habilitacyjnej opublikowanej w 1959 roku⁶¹ i raz jeszcze wskazał na różnicę między Objawieniem i Pismem Świętym oraz na Kościół jako podmiot przyjmujący Objawienie, bez którego Objawienie nie zaistniałoby⁶²:

„Objawienie” jest [...] pojęciem związanym z działaniem i oznacza działanie, poprzez które ukazuje się Bóg, a nie obiektywny wynik tego działania. Biorąc to pod uwagę, do pojęcia „objawienie” należy również zaliczyć podmiot otrzymujący objawienie: gdzie objawienie nie jest przez nikogo przyjęte, tam nie było żadnego objawienia, bo nic tam nie zostało ujawnione, odkryte. Sama idea objawienia zakłada kogoś, kto wejdzie w jego posiadanie [...] Jeżeli tak jest [...], to objawienie jest uprzednie w stosunku do Pisma Świętego

Słowa Bożego Benedykta XVI, w: Słowo Boże w życiu i misji Kościoła. Wokół adhortacji apostolskiej Benedykta XVI „Verbum Domini”, red. D. Ostrowski, Świdnica 2012, s. 50–52.

- ⁶¹ Wersja oryginalnie złożonego manuskryptu habilitacji – zob. J. Ratzinger, *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury*, w: tenże, *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą (Opera omnia, t. 2)*, tłum. J. Merecki, Lublin 2014, s. 45–366. O perypetiach związanych z zaakceptowaniem pracy – zob. J. Ratzinger, *Moje życie*, s. 79–90; T. Rowland, *Wiara Ratzingera*, s. 87; G. Weigel, *Boży wybór. Papież Benedykt XVI i przyszłość Kościoła katolickiego*, tłum. D. Chylińska, M. Romanek, R. Śmietana, Kraków 2006, s. 225–226; A. Torielli, *Ratzinger strażnik wiary*, s. 37–41; K.R. Mai, *Benedykt XVI. Jego życie, jego wiara, jego dążenia*, red. A. Szostkiewicz, tłum. M. Misiorny, Warszawa 2005, s. 88–90.
- ⁶² Por. J. Ratzinger, *Problem pojęcia Tradycji – próba jego uściślenia*, w: tenże, *Słowo Boga...*, s. 52: „Objawienie dociera dopiero tam, gdzie [...] zaczyna przez wiarę działać również sama jego wewnętrzna rzeczywistość. Dlatego do Objawienia należy w pewnym stopniu także przyjmujący je podmiot, bez którego ono nie istnieje”. Por. A. Czaja, *Naczelna zasada...*, s. 5–18.

Od Objawienia do ksiąg natchnionych

i odzwierciedla się w nim, lecz nie jest jednak z nim identyczne. Oznacza to, że objawienie jest zawsze większe od samego Pisma⁶³.

Ta różnica między wydarzeniem a jego interpretacją staje się wyraźniejsza zwłaszcza wtedy, gdy pamięta się, że „w centrum Bożego Objawienia jest wydarzenie Chrystusa”, a Słowo Boże wyraża się „w pełni w tajemnicy wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego” (VD 7). Oznacza to także, że w lekturze ksiąg natchnionych należy poszukiwać duchowego sensu, bez czego nie jest możliwe przyjęcie Objawienia zaświadczonego przez Pismo. I dalej: to, co autorzy natchnieni zobaczyli dzięki wierze, którą przeżywali we wspólnocie wiary, wymaga wiary włączonej w życie Kościoła, by mogło być dostrzeżone. „Ten głęboki sens Pisma Świętego, który dopiero jest «objawieniem» i treścią wiary, nie zależy bowiem od uznania jednostki, ale

⁶³ J. Ratzinger, *Moje życie*, s. 85. Por. R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego...*, s. 82, 88–89; A. Pidel, *Joseph Ratzinger on Biblical Inerrancy*, „Nova et Vetera”, English edition, 2014, nr 1, s. 316; H. Seweryniak, *Teologiczna droga Josepha Ratzingera...*, s. 40–41; M. Skierkowski, *Metoda teologiczna papieża Benedykta XVI*, w: *Niedźwiedź biskupa Korbiniana*, s. 80–81; P. Przyślak, *Via biblica*, w: *Via benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. B. Ferdek, W. Trojnar, Wrocław 2020, s. 20 (bez wiary nie ma Objawienia). W związku z tym, że do Objawienia należy zaliczyć również podmiot Objawienia, australijski teolog proponuje aksjomat „poza doświadczeniem nie ma Objawienia” – por. G. O’Collins, *Revelation...*, s. 11: „the notion of a non-experienced revelation is an oxymoron. Either the revelation is experienced, to be accepted or rejected [...], or revelation is not there at all. It is axiomatic for the theology of revelation: outside human experience there is no revelation (*extra experientiam nulla revelatio*). Non-experienced revelation does not exist. There can be no revelation that is not experienced”.

Można mówić, jak zauważył Bogdan Ferdek, o dwóch wątkach implikowanych przez Objawienie: teologicznym (Objawienie ma źródło w Bogu i jest Jego działaniem, Jego „mową” na zewnątrz) i antropologicznym (adresatem jest człowiek, który przyjmuje Objawienie wiarą) – por. B. Ferdek, *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: *Studia theologiae fundamentalis* 2010, t. 1, s. 170–176. Przy czym antropologiczny wątek przechodzić musi w eklezjologiczny, bo wymagana do przyjęcia Objawienia wiara realizuje się przecież w Kościele. Por. również: A. Nichols, *Epiphany...*, s. 41 (autor mówi o egzystencjalnym, poznawczym i ontologicznym wymiarze Objawienia).

jest po części zobiektywizowany w naukach Ojców i teologii. W ten sposób w swoich podstawach jest dostępny po prostu przez przyjęcie wiary katolickiej, która, streszczona w Symbolu, jest zasadą wyjaśniania Pisma⁶⁴ – podsumowywał Ratzinger wyrażone w średniowieczu przekonania.

Już z tego braku tożsamości między Objawieniem a księgami natchnionymi jako świadectwami Objawienia wolno wyprowadzić konieczność istnienia Tradycji. Jest ona niezbędna jako nosicielka Objawienia, przy czym nie chodzi o „drugie źródło” stojące obok Pisma, lecz podmiot, w którym pamięć Kościoła może się rozwijać i pogłębiać.

Podsumowanie

Joseph Ratzinger (Benedykt XVI) opowiadał się przeciw skryptystycznej zasadzie, jaka zapanowała w mentalności współczesnych wierzących i która legła u podstaw współczesnej naukowej egzegezy. W tym celu roztaczał wizję Objawienia jako czegoś większego od Pisma Świętego. Ratzingerowską charakterystykę Objawienia podaje Rafał Pokrywiński – do głównych rysów Objawienia należą: dynamiczne ujęcie, chrystocentryzm, rola podmiotu przyjmującego, konieczność rozpoznania Objawienia, kontekstualność oraz uwzględnienie relacji między Pismem i Tradycją⁶⁵. Rzeczywistość wydarzenia Objawienia jest bowiem według kardynała zawsze uprzednia i głębsza wobec biblijnego świadectwa o tym wydarzeniu. Utożsamienie Objawienia i Pisma uderza w samą istotę chrześcijańskiej wiary, która wtedy musiałaby się stać „religią Księgi” zamiast religią żywego Słowa. Ostatecznie Objawieniem jest sam Chrystus.

Z różnicy między Objawieniem a Pismem Świętym trzeba zdawać sobie sprawę, ponieważ świadomość tego ma wpływ

⁶⁴ J. Ratzinger, *Świętego Bonawentury teologia historii*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2010, s. 105. Por. tenże, *Wiara w Piśmie i Tradycji (Opera omnia, t. 9, cz. 2)*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 655.

⁶⁵ Por. R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego...*, s. 100.

Od Objawienia do ksiąg natchnionych

nie do przecenienia zarówno na obcowanie ze Słowem Bożym (naukowa interpretacja nie stanowi wyjątku od tej reguły), jak i na jego głoszenie. Egzegeci, jeśli nie wezmą jej pod uwagę, a co za tym idzie – nie wyciągną koniecznych do zastosowania w interpretacji Pisma Świętego wniosków – nie będą w stanie dotrzeć do najgłębszego i zarazem życiodajnego sensu ksiąg natchnionych, a egzegezę upodobnią do „biegu wody, która ginie w piasku analizy hiperkrytycznej”⁶⁶. Z kolei duszpasterzom i kaznodziejom nie uda się otworzyć wierzących na spotkanie ze Słowem żywym, którym jest oczywiście sam Chrystus żyjący i mówiący w swoim Kościele.

Zrozumienie, czym jest Objawienie, a czym Pismo Święte, stanowi również dobry punkt wyjścia dla zrozumienia roli Tradycji, której konieczność istnienia można wywieść już z samego faktu braku tożsamości między Objawieniem a księgami natchnionymi⁶⁷. Tradycja w tej perspektywie okazuje się niezbędną nie tylko dla prawidłowej interpretacji Pisma, ale również jako nosicielka Objawienia – nie „drugie źródło” obok Pisma, ale podmiot, w którym i dzięki któremu pamięć Kościoła może się rozwijać i pogłębiać. W Kościele jest obecne to, co przeszłe, a co można z biegiem czasu lepiej zrozumieć; nie przez nowe Objawienie, ale przez wejście w to, co otrzymane i już obecne⁶⁸. Mimo że przeszłość się nie zmienia, to jednak wzrasta, ponieważ w tych samych słowach odkrywamy jedno Słowo:

W Chrystusie Bóg dał nam swojego Syna, dał nam siebie samego, całe swoje Słowo. Więcej nie mógł już dać. W tym sensie objawienie jest zamknięte. Ale ponieważ Słowem tym jest sam Bóg, a wszelkie

⁶⁶ IBK, Zakończenie.

⁶⁷ Por. J. Ratzinger, *Problem pojęcia Tradycji...*, s. 51.

⁶⁸ Por. tenże, *Patrząc na przebitego...*, s. 28; tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 100. Por. R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego...*, s. 95: „Stawianie porządku poznawczego przed bytowym sprawia niebezpieczeństwo wypaczenia pojęcia Objawienia, które nie może być na drugim miejscu po Piśmie i Tradycji, ale jest mową i działaniem samego Boga uprzedzającym wszelkie historyczne ujęcia tej mowy, jest źródłem, które posiłkuje Pismo i Tradycję”.

słowa odsyłają do Słowa, dlatego nigdy nie jest Ono tylko przeszłością, lecz również teraźniejszością i przyszłością, zakorzeniem naszego życia w wieczności i otwarciem się na nią – gwarancją rzeczywistego życia, które jest silniejsze niż śmierć⁶⁹.

Dlatego słuszne jest przekonanie, że Słowo Boże, które przemawia do czytelnika w Biblii jako natchnionym świadectwie Objawienia, stanowi najwyższą regułę wiary dopiero wraz z żywą Tradycją Kościoła (VD 18; DV 21; FR 55)⁷⁰. Do tematu roli wspólnoty wierzących w interpretacji Biblii powrócę w rozdziale szóstym. Wcześniej należy zająć się kwestią natchnienia i wynikającego z niej Bosko-ludzkiego charakteru ksiąg natchnionych, który z kolei wymaga zastosowania odpowiednich metod interpretacji świętych pism. Kwestie te staną się treścią kolejnych dwóch rozdziałów.

⁶⁹ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 88–89.

⁷⁰ Por. G. Mansini, *Fundamental Theology*, s. 45.

Rozdział 2

INTERPRETACJA BIBLIJ W ŚWIETLE MISTERIUM WCIELEŃ

Studium teologiczne Biblii – diagnozował posoborową egzegezę Benedykt XVI – nie odbywa się na tak wysokim poziomie jak ten osiągniany przez egzegezę naukową. W konsekwencji interpretacja sięga jedynie ludzkiego wymiaru Pisma Świętego i jego autorstwa, a pomija wymiar Boski i Boga jako autora. W związku z tym papież senior zaproponował syntezę hermeneutyki wiary oraz metody historyczno-krytycznej, a także postulował pogłębienie refleksji na temat natchnienia Pisma, w czym upatrywał szansy dla studiów biblijnych. Zasugerował również teologiczny fundament dla dalszych badań: synteza między zasadami naukowymi i teologicznymi w egzegezie miałyby się dokonywać analogicznie do zjednoczenia dwóch natur w Chrystusie, z kolei rozumienie natchnienia biblijnego winno wychodzić od analogii istniejącej pomiędzy procesem ich powstawania w Kościele a poczęciem Jezusa w łonie Maryi.

Właśnie te zagadnienia zostaną podjęte w kolejnych dwóch rozdziałach. W niniejszym zaprezentuję analogię pomiędzy Słowem Wcielonym a słowami Bożymi „wcielonymi” w ludzką mowę (paragraf 1). Chrystusowy ośrodek stanowi o jedności całego Pisma Świętego, co prowadzi do konieczności uwzględnienia „egzegezy kanonicznej” (paragraf 2). Z Bosko-ludzkiego charakteru ksiąg natchnionych wynika potrzeba takiej interpretacji Biblii, która winna uwzględnić oba momenty, Boski i ludzki

Interpretacja Biblii w świetle misterium Wcielenia

(paragraf 3). Zaproponowana w tym kontekście „hermeneutyka chalcedońska” (paragraf 4) odpowiada nawoływaniu Benedykta XVI do współistnienia metod naukowych i zasad teologicznych w interpretacji Pisma Świętego. Ponieważ równowaga w tej dwubiegunowości nie będzie łatwa do utrzymania, nie należy oczekiwać ścisłych wytycznych, jak dokonać między nimi syn-tezy na każdym z etapów egzegezy (paragraf 5).

Inkarnacyjny charakter ksiąg natchnionych

Na Bosko-ludzki, inkarnacyjny właśnie, charakter świętych pism, zwrócili uwagę Karl Rahner i Joseph Ratzinger w szkicu schematu o Objawieniu przygotowanym na przełomie października i listopada 1962 roku, gdy ojcowie soboru odrzucili poprzedni schemat zaproponowany przez komisje przygotowawcze. Teologowie utrzymują, że Pismo Święte napisane pod natchnieniem Ducha Świętego stanowi trwałe świadectwo dokonanego w Chrystusie Objawienia Boga. Bóg jest sprawcą, względnie autorem ksiąg natchnionych, a poruszeni przez Niego do pisania ludzie są ich redaktorami:

Pisma te należy uważać za prawdziwie Boskie i nie mniej za prawdziwie ludzkie, tak jak Pan Jezus jest jednocześnie prawdziwym Człowiekiem, ponieważ boska i ludzka natura są w Nim bez pomieszania i rozdzielania. [...] Przy objaśnianiu Pism należy najbardziej zważać na to, że ich słowa są jednocześnie prawdziwie słowami Boga i prawdziwie słowami pewnych ludzi, którzy w swoich czasach, w swoim języku i na swoje sposoby mówili i myśleli, tak że ich ludzki język jest jakby ciałem Słowa Bożego. Z tych założeń jasne jest, że słowo Boże w Pismach Świętych nie ukazuje się nam bez osłony i w swej jasności, bez żadnego pośrednictwa, lecz jest jakby okryte zasłoną, przy czym jednak obydwie stanowią zawsze niezmięszaną i nierozdzieloną jedność¹.

¹ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, (*Opera omnia*, t. 7, cz. 1), tłum. W. Szymona, Lublin 2016, s. 178–179.

Inkarnacyjny charakter ksiąg natchnionych

To, co Boskie i ludzkie, łączy się na wzór zjednoczenia natur w Chrystusie. Autorzy schematu widzą tę unię w perspektywie kenozy, ponieważ łaskawy Bóg niejako zstępuje do ludzi, wypowiadając się w ludzkim słowie: „Ta prawdziwie ludzka natura słowa Bożego nie tylko nie umniejsza godności Pism Świątych, lecz wynosi tę godność w ten sposób, że misterium nieskończonej dobroci i miłosierdzia Boga wobec nas promieniuje tym jaśniej, im głębiej Bóg zechciał zstąpić w naszą otchłań”².

Już wcześniej papież Pius XII, odwołujący się do św. Jana Chryzostoma, sławiącego „nachylenie” się Boga ku człowiekowi, zwrócił uwagę w swojej encyklice dotyczącej studiów biblijnych na analogię pomiędzy Wcieleniem, czyli tym, że Słowo Boże stało się ciałem, a „wcieleniem” słów Bożych w ludzką mowę: „Bo jak współistotne Słowo Boże stało się podobne ludziom we wszystkich «prócz grzechu», tak i słowa Boże wyrażone ludzkim językiem upodobniły się do słów ludzkich we wszystkim z wyjątkiem błędu”³. Można więc na bazie tej analogii powiedzieć, że w przypadku ksiąg natchnionych mamy do czynienia ze swoistą kenozą Boga, z jego zniżaniem się. Do tej kenozy odwołują się również ojcowie Soboru Watykańskiego II, jednak ostatecznie wnioski formułują nieco inaczej: „Boże bowiem słowa wyrażone ludzkimi językami upodobniły się do ludzkiej mowy, podobnie jak niegdyś Słowo Wiekuistego Ojca, przyjąwszy słabe ludzkie ciało, upodobniło się do ludzi” (DV 13)⁴.

² Tamże, s. 179. Por. również: J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach (Opera omnia, t. 9, cz. 1)*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 627: „Oczywiście, Pismo jest słowem Bożym, ale nie jest ono niejako nagim słowem: jest słowem zapośredniczonym. Bóg mówi na sposób ludzki i ta kenozą Boga urzeczywistnia się nie tylko w chwili Wcielenia Logosu. [...] Kościół jest w pewnym sensie, drugorzędnie, współautorem Pisma, ponieważ Bóg rzeczywiście włączył bycie człowiekiem w swój akt mowy, który jest aktem teandrycznym, aktem bosko-ludzkiem”.

³ DAS, w: *Biblia w dokumentach Kościoła*, teksty do druku przygotował R. Pietkiewicz, komentarze: A. Jankowski, H. Lempa, R. Pietkiewicz, Wrocław 1997, s. 104.

⁴ Cipriano Vagaggini wskazywał w tym kontekście na następujące bieguny współistniejące ze sobą: Pismo Święte jako dzieło Boskie a zarazem ludzkie; nieomyślność ksiąg natchnionych – błędy; litera – duch Pisma; zbiór ksiąg – jedna księga; księgi uwarunkowane historycznie – uniwersalne

Interpretacja Biblii w świetle misterium Wcielenia

Warto zwrócić uwagę na tę znaczącą zmianę – nie mówi się w tym fragmencie o bezbłędności Biblii, ale akcentuje istotę prawdy, a tradycyjnie przyjmowana bezbłędność jako konsekwencja natchnienia jest widziana inaczej niż do tej pory: „Skoro więc wszystko to, co autorzy natchnieni, czyli hagiografowie, twierdzą, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego, to z całą mocą należy też wyznaczyć, że księgi Pisma w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w księgach świętych dla naszego zbawienia”⁵ (DV 11). Słowa te „stanowią nowość większą, niżby to się zdało na pierwszy rzut oka”⁶.

Ojcowie soborowi w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym, w rozdziale III zatytułowanym „O Boskim natchnieniu Pisma Świętego i jego interpretacji”, wychodzą od wykazania Bosko-ludzkiego charakteru Pisma Świętego (DV 11) i kończą ponownym wskazaniem na ten fakt (DV 13). W ten sposób rozdział ten otrzymuje niejako ramy wypełnione treścią, która z tej podstawowej przesłanki wynika. Z jednej strony Bóg jest autorem, ponieważ księgi tworzące Pismo Święte zostały spisane pod

czasowo i kulturowo dzieło – por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005, s. 98, 181.

- ⁵ Albo: „ze względu na nasze zbawienie” – por. A. Oczachowski, *Objawienie. Natchnienie. Biblia*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 2010, nr 15, s. 240. Słowa konstytucji niektórzy czytają tak: „Wszystko, co potrzebne jest do zbawienia, w sposób pewny i bez błędu można poznać z Pisma św.” – H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań 2008, s. 40.
- ⁶ A. Jankowski, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: *Biblia w dokumentach Kościoła*, s. 162; por. również: tenże, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, w: *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym („Dei Verbum”)*, Kraków 1967, s. 40. Podobnego zdania jest Józef Kudasiewicz: „Słowa te są ciężarne treścią, której znaczenia nie wolno pomniejszać i nie doceniać. Tekst ten uważany jest powszechnie za najdonioślejsze sformułowanie Konstytucji” – por. J. Kudasiewicz, *Konstytucja „Dei Verbum” w opinii biblistów*, w: *Konstytucja dogmatyczna...*, s. 50 (tematowi bezbłędności poświęca autor komentarza strony 50–58). Na temat ujęcia prawdziwości Biblii w konstytucji zob. również: M. Schmaus, *Wiara Kościoła*, t. 1, *Objawienie – inicjatywa Boża oczekująca odpowiedzi człowieka: wiary*, tłum. J. Zaremba, Gdańsk 1989, s. 110–112; T. Jelonek, *Biblia w nauczaniu Kościoła*, Kraków 2011, s. 98–109.

Inkarnacyjny charakter ksiąg natchnionych

natchnieniem Ducha Świętego. Z drugiej strony do ich napisania Bóg wybrał ludzi, którzy posługiwali się własnymi umiejętnościami i siłami, dlatego również oni są prawdziwymi autorami (DV 11). Tak więc „analogicznie do Słowa Wcielonego, również Biblia jako dzieło Bożo-ludzkie jest w całości Boża i w całości ludzka, jest ona jednocześnie i w całości prawdziwym słowem Bożym i prawdziwym słowem ludzkim”⁷.

Analogię między wcieleniem Słowa Bożego a Słowem Bożym, które przyjmuje formę księgi (DV 13), podkreślili również ojcowie synodu poświęconego Słowu Bożemu w życiu i misji Kościoła. Zwrócili oni uwagę na *Credo*, które ten paralelizm zawiera: głosimy przecież zarówno fakt, że Syn Boży za sprawą Ducha przyjął ciało z Maryi Dziewicy, jak i wyznajemy, że Duch Święty mówił przez proroków⁸. W orędziu końcowym znalazło się stwierdzenie następujące: „Słowo przyobleczone jest w konkretne słowa, do których się zniża i dostosowuje, aby stać się słyszalne i zrozumiałe dla ludzi [...]. Boże natchnienie nie zatarło historycznej tożsamości ani osobowości ludzkich autorów”⁹.

Także adhortacja powstała na bazie synodu podchwyciła temat „stosowanej przez Ojców Kościoła analogii między Słowem Bożym, «które staje się ciałem», i słowem, które staje się «księgą»” (VD 18)¹⁰. Podstawę lepszego zrozumienia soborowego stwierdzenia, wskazującego na analogię między upodobnieniem się Bożego Słowa do ludzkiej mowy a przyjęciem przez Słowo Wiekuistego Ojca słabego ludzkiego ciała i upodobnieniem się do ludzi, widzi Benedykt XVI w paralelnym działaniu Ducha

⁷ H. Muszyński, *Charyzmat...*s. 55.

⁸ Por. Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego *Słowo Boże w historii* (24.10.2008), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2009, nr 1, s. 26.

⁹ Tamże.

¹⁰ Dlatego w literaturze teologicznej często znajdują się odwołania do tej analogii, choć bywa ona również krytykowana. Por. dla przykładu: T. Work, *Living and Active. Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002; J. Webster, *Holy Scripture. A Dogmatic Sketch*, Cambridge 2003 (ten ostatni krytycznie o analogii); S. Zatwardnicki, *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Wrocław 2017, s. 219–225.

Interpretacja Biblii w świetle misterium Wcielenia

Świętego w Maryi i Kościele (VD 19). Tym samym autor adhortacji sugeruje jeszcze jedną analogię: Bosko-ludzkiej współpracy w wydarzeniu Wcielenia oraz we „wcieleniu” słowa stojącego się księgą natchnioną.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna przypomniała o tym, że prawdę można poznać tylko wtedy, gdy teolog w pracy egzegetycznej „łączy we wzajemnej relacji ludzkie słowa Biblii i żywe Słowo Boga”¹¹. Pismo Święte jest Słowem Boga, które dochodzi do człowieka jedynie/aż poprzez słowo ludzkie i właśnie jako słowo ludzkie, a zatem niedające się sprowadzić do istniejącej poza tym pośrednictwem bezpośredniości Boga¹². Algorytm inkarnacyjnego charakteru zstępowania Boga ku człowiekowi działa w ciągu całej historii zbawienia. Ponieważ Objawienie jest zawsze wydarzeniem Bosko-ludzkim, w następstwie jego wcieleniowej specyfiki również Pismo Święte jako świadectwo Objawienia przyjmuje Bosko-ludzki charakter¹³. Boskie natchnienie nie zacierza historycznej tożsamości i osobowości hagiografów, z czego wynika „cielesność” Biblii¹⁴. Według Ratzingera ludzki język to jakby ciało Słowa Bożego¹⁵. Właśnie „jako wyrażenie myśli Bożej w słowach ludzi, Pismo Święte ma znaczenie ukierunkowujące dla myśli Kościoła w każdym czasie”¹⁶. Z drugiej strony słowa ludzkie pozostają uwarunkowane czasem, w którym zostały spisane.

Komisja teologów podkreśliła fakt, że przyjęcie natury ludzkiej przez Słowo Boże nastąpiło w określonym miejscu i czasie, a Pan stał się członkiem ludu wybranego. Wcielenie wiązało się z przyjęciem określonych warunków kulturowych i społecznych.

¹¹ TD 21 (ang. „it relates the human words of the Bible to the living Word of God”).

¹² Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja (Opera omnia, t. 7, cz. 2)*, tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016, s. 699.

¹³ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 92–93.

¹⁴ Por. Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego..., s. 26.

¹⁵ R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego według Josepha Ratzingera...*, s. 99.

¹⁶ AKS, *Wprowadzenie*.

Inkarnacyjny charakter ksiąg natchnionych

Logos wszedł w historię, która zapowiedziała i przygotowała Jego przyście, a ciało wziął z ludu ukształtowanego właśnie ze względu na Jego przyszłe Wcielenie¹⁷. Historyczność należy zatem do samej istoty wiary chrześcijańskiej, jak wielokrotnie przekonywał Ratzinger, były przewodniczący komisji. Wiara – będąc rozumną – musi czuć się odpowiedzialna za rozum historyczny. Już sama natura wiary chrześcijańskiej domaga się stosowania metody historyczno-krytycznej, która w takim razie nie jest dla niej obcą instancją¹⁸. Dzięki badaniom naukowym można uniknąć przyjmowania mitycznego poglądu na Jezusa Chrystusa oraz irracjonalnego (czy nawet fideistycznego) uznawania w Nim Syna Bożego¹⁹. Hermeneutyka historyczna w połączeniu z hermeneutyką teologiczną pozwalają odróżnić językowo i kulturowo uwarunkowane opisy obecności i działania Boga w historii od autentycznej nauki słowa Bożego. Jak niezbędne

¹⁷ Por. WZE, 4.2; WI, II, 12–17; GD 10.

¹⁸ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 1, Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 8; tenże, *Jezus z Nazaretu, cz. 2, Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 9; tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego... (Opera omnia, t. 7, cz. 2)*, s. 696; tenże, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 160–161; VD 32, w którym to numerze uwzględniono synodalną wypowiedź – por. Benedykt XVI, Wystąpienie podczas XIV kongregacji generalnej Synodu Biskupów *Egzegeza nie tylko historyczna, ale i teologiczna* (14.10.2008), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2008, nr 12, s. 34. Por. również wypowiedzi z wywiadów z kardynałem, a potem z papieżem, w których podkreślał konieczność stosowania metody historyczno-krytycznej: J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Orszyn, J. Chrapek, Kraków–Warszawa 1986, s. 63; J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 208; Benedykt XVI, P. Seewald, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 178; Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2016, s. 240–241. Zob. także: S.W. Hahn, *Covenant and Communion. The Biblical Theology of Pope Benedict XVI*, Grand Rapids 2009, s. 25–26.

¹⁹ BC, 1.1.3.3.

Interpretacja Biblii w świetle misterium Wcielenia

jest to zadanie, świadczyć może przykład tzw. mrocznych kart Biblii (VD 42)²⁰.

Chrystologiczne centrum Pisma Świętego

Analogia między *Logos Incarnatus* a „wcieleniem” słów w księgę nie może sugerować jakiegoś rodzaju „drugiego Wcielenia”. Raczej należy w niej widzieć konsekwencję jedyne Wcielenia, które stanowi centrum jednego planu Bożego. Warto w tym miejscu odwołać się do Benedykta XVI, który zwrócił uwagę na analogiczność używania określenia „Słowo Boże”. Ma ono różne, wzajemnie ze sobą powiązane, znaczenia. Słowo Boże to nade wszystko Logos, Jednorodzony Syn Ojca. Ale odwieczne Słowo Boże stało się ciałem (por. J 1,14), stąd również Jezus Chrystus jest rzeczywiście Słowem Bożym. Z kolei to samo Słowo Boże wyrażało się w ciągu całych dziejów zbawienia, a teraz jest przekazywane w żywej Tradycji Kościoła. Natchnionym zaś Słowem Bożym są księgi Starego i Nowego Testamentu, z czego wynika cześć Kościoła dla Pisma Świętego, mimo że wiara chrześcijańska nie jest religią księgi, lecz Słowa Bożego Wcielonego i żywego²¹.

Bóg objawia się na różne sposoby, lecz najpełniej w Słowie Wcielonym (por. Hbr 1,1–2), które jest ostatecznym objawieniem się Boga. Ale jeśli prawda objawiona ma być prawdą Boga wierzonego w ciągu historii zbawienia, w całym Piśmie należy usłyszeć komunikację dokonywaną przez Ojca w Jezusie Chrystusie. Na całość dziejów zbawienia trzeba patrzeć z perspektywy

²⁰ Komisja teologiczna zajęła się tym tematem w opracowaniu: BTJ, 27–28.

²¹ VD 7; TD 7; KKK 108. Por. A. Nichols, *Epiphany. A Theological Introduction to Catholicism*, [b.m.] 2016, s. 39. Por. S. Jędrzejewski, *Chrystologiczna lektura Biblii w adhortacji „Verbum Domini”*, w: *Hermeneutyka Pisma Świętego w Kościele. Wokół adhortacji „Verbum Domini” Benedykta XVI o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2012, s. 55–56: „Wydaje się, że fundamentem takiej koncepcji jest dla papieża chrystologia organiczna, czyli jedno ciągle, wieloetapowe i zróżnicowane objawianie zbawczej woli Boga, aż po kres *locutio Dei* w Jezusie Chrystusie”.

wypełnienia w Nim; obrazowo rzecz ujmując, Światło oświetla nie tylko teraźniejszość i przyszłość, ale również przeszłość, nawet jeśli czyni to na sposób „cienia” obietnic i zapowiedzi. To Chrystus jest jedynym Słowem obecnym w wielości słów, a zatem wszystkie treści ksiąg natchnionych winny być rozumiane w relacji do Niego²². Albo, jeszcze dosadniej: „tylko dzięki chrystologicznemu przeobrażeniu Pismo pozostaje Świętym”²³. Niestety, to chrystologiczne centrum Biblii stało się problematyczne dla wielu badaczy – współczesna świadomość historyczna odrzuca możliwość uznania, że pisarze żyjący przed Chrystusem mogli wypowiadać się perspektywicznie o Chrystusie²⁴.

W istocie w ten sposób daje o sobie znać kryzys wiary w Boga działającego w historii na rzecz przyszłego Wcielenia (rozpatrywanego od poczęcia po uwielbienie) i na jego mocy (złączenie czasu i wieczności). Warto w tym miejscu przywołać kwestię „transcendencji chrystologicznej”, która została wypracowana na soborze w Chalcedonie (451 rok). Chodzi o nieskończoną transcendencję Chrystusa, jako Boga i człowieka, w stosunku do wszystkich ludzi oraz całej historii²⁵. Wiemy, że księgi biblijne są dokumentami tak historycznymi, jak i natchnionymi. Rozdzielenie historii od natchnienia, czy też historii od świadectwa wiary, i zredukowanie badań do metody historyczno-krytycznej byłoby zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej czystym „historyzmem”. Z kolei rezygnacja z wymagań metody historycznej w imię aprioryzmu eklezjalnego prowadziłaby do mieszania historii i natchnienia²⁶. Dopiero współlistnienie wiary i metody historyczno-krytycznej ukazuje jej teologiczny potencjał.

²² ID B, I, 1–2.

²³ R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego...*, s. 98.

²⁴ Por. J. Ratzinger, *Przedmowa*, w: NZP, s. 9.

²⁵ WZC, II, 5. Por. G. Mansini, *Fundamental Theology*, Washington 2018, s. 62: „Because of his transcendence to history by his eternity and to the things that have been made by his creative power, the words of God that spoke originally of past things can, through these things, speak also of present and future and even eternal things”.

²⁶ AKS, *Wprowadzenie*; PPK, 4.2.

Interpretacja Biblii w świetle misterium Wcielenia

Matthew Levering, analizując Orygenes i Augustyna podejścia do Pisma Świętego, zauważa, że natchnione Pismo mediuje historyczne Objawienie. Wykluczenie wewnętrznego, opatrnościowego (*providential*) czy typologicznego (*typological*) wymiaru historii przez współczesnych biblistów prowadzi do ograniczenia historii z centralnej prawdy; księgi biblijne mogą wtedy świadczyć o pojedynczych wydarzeniach, ale nie o całym planie Boskim sięgającym od stworzenia po ostateczne spełnienie wszystkiego. Ostatecznie prawda o historii odkrywa się dopiero przez Paschę, w której Bóg objawił swój plan miłości²⁷. Dzięki dostrzeganemu wiarą chrystocentryzmowi całe Pismo Święte zyskuje wewnętrzną jedność, na tyle głęboką, że zdolną łączyć oba testamenty. Stary interpretowany będzie w świetle nowotestamentalnego wypełnienia, z kolei Nowy ukazuje się w pełni w perspektywie obietnic starotestamentalnych²⁸. Jednak ich realizacja, jako przewyższająca zapowiedzi, zawiera prócz aspektu ciągłości również zerwanie oraz przewyższenie²⁹. Henri de Lubac, członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej, mówił w związku z tym o podwójnym prawie: analogii i kontrastu. Ciągłość znamionująca Boży zamysł istnieje, ale można ją podziwiać dopiero *post factum*³⁰.

²⁷ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation. The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014, s. 232–233, 249. Por. również: A. Nichols, *Epiphany...*, s. 39–40 oraz s. 53: „Be identifying fact with truth (rejecting or neglecting the metahistorical aspect of Scripture), modern historicism closes itself off from the self-revelation of the Word”. Jako przykład łączenia historii i teologii można przywołać Ewangelie Dzieciństwa – por. P. Łabuda, *Joseph Ratzinger – Benedykt XVI i Łukaszowy przekaz o narodzeniu Jezusa. Historia i teologia*, w: *Jezus z Nazaretu. Poszukiwania chrystologiczne drogą wyznaczoną przez Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. J. Królikowski, P. Łabuda, A. Michalik, Tarnów 2016, s. 31–42.

²⁸ ID B, I, 2; BC 1.3.2; VD 41. Również kanon Pisma Świętego powstał dzięki harmonii pomiędzy księgami natchnionymi, która współbrzmi ze Słowem i jest jego manifestacją – NPP, 141.

²⁹ NZP, II, C, 1 – 3; IV, A; IBK III, A, 2.

³⁰ Por. H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008, s. 21, 51–52. Sens Biblii można dojrzeć jedynie wtedy, gdy ujmuje się historię świętą w całym jej trwaniu – por. L. Bouyer, *Wprowadzenie do*

Tutaj znajduje uzasadnienie jedna z zasad teologicznych – „egzegeza kanoniczna”³¹. Zabezpiecza ona ciągłość historii zbawienia przez to, że rozpatruje wszystkie teksty biblijne w świetle kanonu przyjętego jako norma wiary przez wspólnotę wierzących, w ten sposób umiejscawiając każdy fragment wewnątrz jednego planu Bożego. Poszczególne części Pisma Świętego muszą być interpretowane z uwzględnieniem jego całości, z kolei całość nie niweluje, owszem właśnie zabezpiecza różnorodność poszczególnych części, z których każda będzie w różnym stopniu odniesiona do Chrystusa i dzięki temu zyska pełne znaczenie. Chodzi jednak o coś znacznie więcej niż uznanie faktu, że suma jest zawsze większa od poszczególnych części. Pismo nie stanowi zbioru części istniejących jedne obok drugich i zorientowanych na całość lub nawet na Jezusa Chrystusa. Jest ono wyrazem wędrówki historycznej jednego podmiotu, któremu Bóg się objawia i w którym pozostaje obecny. Egzegeza kanoniczna właśnie tak rozumie kanon – jako zbiór świadectw Tradycji niesionych przez wspólnotę wierzących³². Jak widać, egzegeza kanoniczna łączy się tutaj z kolejną zasadą teologiczną – żywą Tradycją Kościoła, do której to zasady wrócę w rozdziale szóstym.

Misterium Chrystusa, jeśli ma być przyjęte w pełni, domaga się uwzględnienia panoramy ujęć przedstawionych przez pisarzy natchnionych. Papieska Komisja Biblijna formułuje postulat „całościowej chrystologii”, w czym można widzieć jakąś paralelę do „egzegezy kanonicznej”. Również względem Wcielonego obowiązuje konieczność uwzględnienia tak całości, jak i części na jej tle, w czym rolę odegrają metody naukowe. Całościowa synteza nie może niwelować różnorodności aspektów chrystologii i sposobów myślenia hagiografów, owszem winna uwzględniać je wszystkie, ale w taki sposób, by nie tracić

życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej, tłum. L. Rutowska, Warszawa 2014, s. 50.

³¹ IBK I, C, 1. Por. R.E. Brown, S.M. Schneiders, M. Wojciechowski, *Hermeneutyka biblijna*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, red. nauk. W. Chrostowski, tłum. K. Bardski i in., Warszawa 2004, s. 1807–1808.

³² IBK I, C; I, C, 1; AKS, *Wprowadzenie*.

Interpretacja Biblii w świetle misterium Wcielenia

z oczu całościowego ujęcia Biblii³³. Dla teologa oznacza to, że winien łączyć w jedno chrystologie oddolne, wychodzące od krytycznego poszukiwania „Jezusa historii”, z chrystologiami odgórnymi, zakładającymi jako punkt wyjścia „Chrystusa wiary”. Mimo że obie tworzą całość, należy odróżniać sposób, w jaki Jezus ukazał się Jemu współczesnym i jak był przez nich rozumiany, od sposobu, w jaki pojęli Jego Osobę i życie wierzący w Zmartwychwstałego. W tym „przyroście sensu”, jaki miał początek nie w spekulacji gminy, ale w samej osobie Chrystusa, odczytanej pełniej w Duchu Świętym, kryje się konstytutywny element chrystologii. Winna ona uznać zarówno ograniczenia ludzkiej natury „Jezusa z Nazaretu”, jak i w pełni wyznawać „Chrystusa wiary” Kościoła³⁴.

Egzegeza adekwatna do natury świętych pism

Bosko-ludzka natura Pisma Świętego pociąga za sobą konieczność interpretacji mającej na uwadze oba momenty – Boski i ludzki – ksiąg biblijnych. Sposób odczytywania przesłania Biblii winien odpowiadać „inkarnacyjnemu” charakterowi ksiąg natchnionych. Ich natura, będąca wynikiem procesu, w czasie którego sprawy Boskie łączyły się z ludzkimi, domaga się stosowania zarówno zasad naukowych, jak i teologicznych. Mówił o tej niezbędności uwzględnienia Bosko-ludzkiego charakteru Pisma Świętego także Jan Paweł II w *Przemówieniu na temat interpretacji Biblii w Kościele* wygłoszonym w czasie audiencji, podczas której kardynał Ratzinger przedstawił dokument *Interpretacja Biblii w Kościele*³⁵.

Aby uwzględnić ludzki wymiar i autorstwo Biblii oraz historyczność Objawienia, należy wykorzystać każdą odpowiednią dla

³³ BC 1.2.2.2; 1.2.10; 1.3.2; 1.3.3. Por. J.A. Fitzmyer, *The Biblical Commission and Christology*, „Theological Studies” 1985, nr 3, s. 444–445, 476.

³⁴ BC 1.1.11; 1.1.11.1; 1.1.11.2 (punkty a i b); 1.2.11. Por. J.A. Fitzmyer, *The Biblical Commission...*, s. 473–475.

³⁵ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, w: IBK, s. 15, 17.

Egzegeza adekwatna do natury świętych pism

tego celu metodę (filologiczną, historyczną, literacką, konieczną zwłaszcza w uwzględnieniu form literackich, na które zwrócił uwagę sobór)³⁶. Wśród naukowych metod przydatna okaże się zwłaszcza metoda historyczno-krytyczna, która sprowadza się do trzech kluczowych elementów: uwzględnienia gatunku literackiego, zrozumienia kontekstu historycznego oraz wzięcia pod uwagę tzw. *Sitz im Leben*³⁷. Boski wymiar i autorstwo ksiąg natchnionych domagają się zastosowania również zasad teologicznych: chodzi o treść i jedność całego Pisma Świętego („egzegeza kanoniczna”) przy uwzględnianiu żywej Tradycji Kościoła oraz analogii wiary³⁸.

W swoim komentarzu do soborowej konstytucji Ratzinger podawał w wątpliwość, czy kwestia relacji między egzegezą krytyczną i egzegezą kościelną została wystarczająco wyjaśniona. Za pewnik natomiast uznał, że nie wolno już pomijać metody historyczno-krytycznej, która odpowiada wymogom teologii³⁹. Znamienny i poniekąd brzemienny w negatywne dla egzegezy skutki jest fakt, iż ojcowie soboru rozpoczęli omawianie najpierw tych zasad interpretacyjnych, które odnoszą się do ludzkiego wymiaru, a dopiero potem przypomnieli zasady teologiczne niezbędne dla uwzględnienia Boskiego wymiaru Pisma. Mimo stwierdzenia – a może właśnie dzięki niemu – że zasady te należy stosować „z nie mniejszą pieczołowitością”, trudno nie odnieść wrażenia, że jednak metodom nowożytnej egzegezy

³⁶ DV 12; TD 22; BC 1.1.1.2, gdzie podkreślono, że egzegeza teologiczna, która stosuje krytykę biblijną, opiera się na solidniejszych podstawach, bo uwzględnia się wtedy „historię zbawienia”. Wśród metod interpretacyjnych Papieska Komisja Biblijna wylicza: metodę historyczno-krytyczną (której przyznano „znaczenie pierwszoplanowe”) i nowe metody analizy literackiej (retoryczną, narratywną, semiotyczną) – IBK, I, A-B.

³⁷ Por. Benedykt XVI, Przemówienie do wspólnoty akademickiej Papieskiego Instytutu Biblijnego, *Biblia jest duszą teologii i źródłem autentycznej duchowości* (26.10.2009), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2010, nr 2, s. 24.

³⁸ DV 12. Por. ID, C, I, 3; SJ, *Wprowadzenie*; TD 22. Por. również: L. Feingold, *Faith Comes from What Is Heard. An Introduction to Fundamental Theology*, Steubenville 2016, s. 370.

³⁹ Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 2), s. 637.

Interpretacja Biblii w świetle misterium Wcielenia

przyznaje się tu priorytet. Wydaje się, że w tym dowartościowaniu metod naukowych uczeni znaleźli coś więcej niż tylko potwierdzenie dla korzystania z nowoczesnych metod egzegezy, skutkiem czego położyli na nie tak wielki akcent, że niejako zapomnieli o zasadach teologicznych, które miałyby stanowić jedynie niepotrzebne wspomnienie przeszłości. Autorzy *Dei verbum* nie ukazali w sposób bezpośredni, na czym miałyby polegać synteza metody historyczno-krytycznej i hermeneutyki teologicznej. Posoborowa egzegeza stanęła raczej pod znakiem zwrócenia się w kierunku wymienionych przez ojców soboru w pierwszej kolejności zasad naukowych – kosztem zasad teologicznych⁴⁰. Być może sytuacja taka daje się tłumaczyć (ale nie usprawiedliwić) „efektem wahadła”, reakcją na wcześniejsze niedowartościowanie metod naukowych⁴¹. W każdym razie pojawił się niebezpieczny rozdźwięk pomiędzy badaniami naukowymi a studium teologicznego znaczenia tekstów, do przewyżczenia którego wzywał Benedykt XVI:

⁴⁰ J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, s. 95–96. tenże, *Wprowadzenie do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, w: IBK, s. 22; tenże (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, s. 7.

⁴¹ Dla przykładu, Leon XIII w encyklice *Providentissimus Deus* uwzględnił co prawda zasady wynikające zarówno z Boskiego, jak i ludzkiego charakteru Biblii, jednak te ostatnie nie wydają się odgrywać roli „teologicznej” – należy je stosować, zwłaszcza że przeciwnicy Kościoła się nimi posługują, ale nie jest łatwo w stwierdzeniach papieża dostrzec wyraz uznania, że z perspektywy wiary chrześcijańskiej nie można mówić o prawdziwej egzegezie, jeśli metody naukowe wynikające z ludzkiego wymiaru Biblii nie będą potraktowane nie mniej poważnie niż zasady teologiczne; trudno też mówić o równowadze między poznaniem rozumowym a poznaniem przez wiarę – nawet jeśli Leon XIII stara się o taką równowagę, to jednak szala wyraźnie przechyla się w stronę wiary. Papież przyznawał, że „dobrze jest dorzucić zewnętrzne światło, jakie może dać nauka; należy jednak zachować ostrożność, by tego rodzaju sprawom nie poświęcano więcej czasu i starania, aniżeli dokładnemu poznaniu samych Boskich ksiąg, i aby mnogość wiadomości, zebranych o różnych przedmiotach, umysłem młodzieży nie przyniosła raczej szkody niż pomocy” – PD, w: *Biblia w dokumentach Kościoła*, s. 31. Mimo wszystko, jak pokazała historia egzegezy posoborowej, nie była to czcza przestroga...

Egzegeza adekwatna do natury świętych pism

podczas gdy egzegeza akademicka, również katolicka, jest obecnie prowadzona na wysokim poziomie w zakresie metodologii historyczno-krytycznej, również dzięki najnowszym przyczynom, konieczne jest wymaganie analogicznego studium wymiaru teologicznego tekstów biblijnych, aby miało miejsce pogłębienie zgodnie z trzema elementami wskazanymi w Konstytucji dogmatycznej *Dei verbum* (VD 34)⁴².

W roku 1988 Ratzinger w swoim znanym wystąpieniu, omawiającym przyczyny kryzysu i drogę wyjścia z impasu egzegetycznego, stwierdzał: „Co do strony katolickiej, Sobór Watykański II wprawdzie nie stworzył tej sytuacji, nie zdołał jednak jej zapobiec”⁴³. Ta tendencja przeakcentowania zasad naukowych kosztem teologicznych wpisała się zresztą w ogólną atmosferę epoki, która chciałaby przeciwstawiać naukę autorytetowi, a przy takim podejściu wkład soboru musiał wydawać się sprzeczny, z jednej strony „krytyczny”, a z drugiej „dogmatyczny”. Kardynał sugerował, że sobór zestawiał obok siebie współczesne metody egzegetyczne z zasadami teologicznymi, jakby miały istnieć niezależnie od siebie, a potrzeba ich współistnienia i syntezy przy jednoczesnym zachowaniu autonomii.

Konstytucja o Objawieniu Bożym usiłowała obydwie strony interpretacji – „wyjaśnienie” historyczne i „rozumienie” całościowe – powiązać z sobą, z zachowaniem należytej ich równowagi [...]. Osobiście jestem wprawdzie przekonany, że uważna lektura całego tekstu *Dei verbum* pozwala znaleźć istotne elementy syntezy metody historycznej i „hermeneutyki” teologicznej, jednak ich powiązanie nie jest bezpośrednio uchwytne. W konsekwencji posoborowa recepcja w praktyce pozostawiła na boku teologiczną część wypowiedzi,

⁴² Słowa adhortacji zachęcają do tego, aby studium teologiczne Biblii odbywało się równoległe i na tak samo wysokim poziomie, co egzegeza naukowa. O tym, że tak nie jest, wypowiedział się papież wprost na Synodzie: „Ten drugi nurt, na który składają się trzy elementy teologiczne wskazane przez *Dei verbum*, jest niemal niewidoczny” – Benedykt XVI, *Egzegeza nie tylko historyczna...*, s. 34.

⁴³ J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, s. 94.

Interpretacja Biblii w świetle misterium Wcielenia

jako ustępstwo na rzecz przeszłości, i upatrywała w tym tekście wyłącznie niczym nie ograniczone, oficjalne potwierdzenie metody historyczno-krytycznej⁴⁴.

Również Międzynarodowa Komisja Teologiczna nie podała bliższego wyjaśnienia, na czym taka synteza miałaby polegać, wskazała jednak właściwy trop. Metody naukowe „mogą okazać się owocne tylko w takiej mierze, w jakiej są wykorzystywane w posłuszeństwie wiary i nie dążą do autonomii”⁴⁵. Nie do końca fortunne wyrażenie „autonomia” nie może oczywiście oznaczać, że w łączności z zasadami teologicznymi metody naukowe utracą właściwą im autonomię; raczej gronu teologów chodzi o to, że autonomia nauki nie oznacza niezależności od wiary czy tym bardziej postawienia się ponad nią. Komisja akcentuje relację egzegezy eklezjalno-dogmatycznej i egzegezy historyczno-krytycznej⁴⁶ i sugeruje następującą „kolejność”: „interpretacja historyczno-krytyczna powinna być włączona jako wkład w interpretację teologiczną i eklezjalną”⁴⁷.

Takie stanowisko idzie po linii myśli papieża emeryta, który w związku z kryzysem egzegezy współczesnej, w swojej najgłębszej istocie będącym po prostu kryzysem wiary oddającej pole rozumowi, przypominał o konieczności stosowania tak zwanej hermeneutyki wiary. Samo uwzględnienie obu wymiarów nie jest jeszcze równoznaczne z ich współlistnieniem; owszem – jak wskazuje praktyka egzegetyczna – polega często na rozdzieleniu egzegezy na dwa etapy: w pierwszym dominuje metoda historyczno-krytyczna, a w drugim otrzymane wyniki uzgadnia się z wiarą Kościoła, tak że zasady teologiczne służą ostatecznie

⁴⁴ Tamże, s. 94, 95–96.

⁴⁵ ID C, I, 4. Por. IBK, *Zakończenie*. Por. S. Zatwardnicki, *Chalcedońska formuła...*, s. 225–232.

⁴⁶ SJ, *Wprowadzenie*.

⁴⁷ ID C, I, 3. Ratzinger współpracę między egzegezą i teologią systematyczną widział również w kontekście zadania utrzymywania równowagi między specjalizacją i jednością. Właśnie ze względu na całość systematyka winna wykorzystać wypowiedzi egzegetyczne, a jednocześnie troszczyć się o całość rzeczywistości chrześcijańskiej – por. *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 2), s. 696–697.

„Hermeneutyka chalcedońska”

jedynie do oddzielenia „ziarna od plew”. A tymczasem owo współistnienie dwóch poziomów badania Biblii zachodzić musi w całym procesie egzegezy; wiara rozumna posługuje się metodą naukową, ale nie wolno tej metody rozumieć jako rozdzielonej od wiary, owszem metoda historyczno-krytyczna, znająca swoją naturę i ograniczenia, w hermeneutyce wiary znajduje swoje konieczne uzupełnienie. Rozróżnienie pozwala zachować autonomię, ale nie prowadzi do „zerwania” jedności między wiarą i rozumem, przed którym przestrzegali papież senior:

W tym względzie należy zasygnalizować, że istnieje dziś poważne ryzyko powstania dualizmu w podejściu do świętych Pism. Rozróżnianie dwóch poziomów badania Biblii nie ma bowiem na celu ich rozdzielania ani przeciwstawiania, ani po prostu zestawiania. Występują one jedynie we wzajemnym powiązaniu⁴⁸.

Język użyty w przytoczonym cytacie, dla kogoś niepozba-wionego *sensus fidei* z jednej strony, a wiedzy teologicznej z drugiej, nasuwa na myśl sformułowanie dogmatyczne opisujące zjednoczenie dwóch natur, Boskiej i ludzkiej, w jednej Osobie Chrystusa. Chalcedoński *horos* chronił tajemnice Wcielonego, mówiąc, że natury jednoczą się „bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania”⁴⁹.

„Hermeneutyka chalcedońska”

Tam, gdzie sobór nie wypowiedział się wprost, że synteza zasad naukowych i teologicznych jest potrzebna, ani tym bardziej

⁴⁸ VD 35. Por. D. Senior, „*Verbum Dei*”: *Authentic Catholic Interpretation of the Bible*, „*The Bible Today*” 2012, nr 1, s. 19.

⁴⁹ Por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998, s. 226; I.J. Davidson, *Chalcedon, Council of*, w: *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, red. I.A. McFarland, D.A.S. Fergusson, K. Kilby, I.R. Torrance, Cambridge 2011, s. 92–93; T.G. Weinandy, *Jesus. The Christ*, [b.m.] 2017, s. 77; B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2012, s. 56.

Interpretacja Biblii w świetle misterium Wcielenia

w jaki sposób miałyby się ona dokonywać, rozgrywa się batalia Benedykta XVI o kształt współczesnej egzegezy. Ojciec Święty nawoływał z jednej strony do „hermeneutyki wiary”, a z drugiej do nowego kroku metodologicznego, który winna wykonać metoda historyczno-krytyczna. Adhortacja *Verbum Domini* zawiera podpowiedź Ojca Świętego, że ową syntezę należałoby widzieć w perspektywie inkarnacyjnej. Jak się wydaje, właśnie w analogii do tajemniczego zjednoczenia dwóch natur Chrystusa Benedykt XVI chce postrzegać współistnienie metod naukowych (chodzi oczywiście o nauki historyczno-krytyczne oraz literaturoznawcze) i teologicznych: należy je rozróżniać, ale nie rozdzielać w całym procesie interpretacji biblijnych ksiąg. Łączenie dwóch poziomów badań zakłada harmonię wiary i rozumu; wiary, która zachowując relację z rozumem, uniknie fideizmu, oraz rozumu otwartego na to, co przekracza jego miarę (VD 36)⁵⁰.

Jak za adhortacją o Słowie Bożym przypomniała Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „tylko wtedy, gdy współistnieją te dwa nurty metodologiczne, historyczno-krytyczny i teologiczny, można mówić o egzegezie teologicznej, o egzegezie odpowiedniej w odniesieniu do tej Księgi”⁵¹. Co ciekawe, komisja nie odczytała jednak w *Verbum Domini* sposobu dokonania między nimi syntezy. Według Donalda Seniora kluczem do adhortacji jest właśnie Wcielenie – fundamentalna doktryna chrześcijańska. Jest to zarazem, uważa członek Papieskiej Komisji Biblijnej, fundamentalny klucz do rozumienia natury Pisma Świętego oraz

⁵⁰ Związek między wiarą i rozumem należałoby rozszerzyć także na relację teologii i filozofii; rozdzielenie rozumu i Boga szkodzi zarówno teologii, jak i filozofii – por. J. Szymik, *Teologia według J. Ratzingera/Benedykta XVI. Rozumienie, natura, sens*, „Studia Nauk Teologicznych” 2017, nr 12, s. 37. Współpracę filozofii i teologii można umieścić w paradygmacie chalcedońskim, „bez zmieszania i bez rozdzielania”, a zatem w takim rozumieniu ich współdziałania, które dokonuje się w poszanowaniu ich własnych tożsamości – por. B. Ferdek, *Via philosophica*, w: *Via benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. B. Ferdek, W. Trojnar, Wrocław 2020, s. 199, 205; S. Zatwardnicki, *Chalcedońska formuła...*, s. 258–264.

⁵¹ TD 22; VD 34.

wynikających z tego metod badawczych⁵². Biorąc to wszystko pod uwagę, wolno interpretować „hermeneutykę wiary” jako „hermeneutykę chalcedońską”⁵³, która jednoczyłaby w sobie dwa poziomy badania Biblii „bez zmieszania i bez rozdzielania”.

Hermeneutyka wiary nakazuje korzystanie w egzegezie z tzw. wielkich zasad interpretacji (VD 34) wyszczególnionych w soborowej konstytucji *Dei verbum* (nr 12). Benedykt XVI odwoływał się do nich zarówno w publikacjach pisanych we własnym imieniu⁵⁴, jak i w oficjalnych dokumentach kościelnych podpisanych imieniem papieskim. Według autora posynodalnej adhortacji *Verbum Domini*: „1) należy interpretować tekst, pamiętając, że Pismo stanowi jedną całość; dzisiaj nazywamy to egzegezą kanoniczną; 2) trzeba uwzględniać żywą Tradycję całego Kościoła, i w końcu 3) uwzględniać analogię wiary” (VD 34). Ale hermeneutyka wiary oznacza także, że wiara winna „objąć” metodę historyczno-krytyczną albo, od drugiej strony, metoda ta „musi dokonać metodologicznie nowego kroku i uznać się ponownie za dyscyplinę teologiczną, nie rezygnując przy tym ze swego charakteru historycznego”⁵⁵.

Obydwa poziomy badania Pisma Świętego – naukowy i teologiczny – muszą więc współwystępować w egzegezie. Jeśli ich rozróżnienie nie może oznaczać rozdzielania, to znaczy, że już na etapie metody historyczno-krytycznej nie wolno tej metody widzieć jako wyabstrahowanej z wiary. Owszem, znająca swoje ograniczenia metoda naukowa dopuszcza hermeneutykę wiary

⁵² Por. D. Senior, „*Verbum Dei*”..., s. 16–17.

⁵³ Określenie zaczerpnąłem z: C.E. Braaten, *A Chalcedonian Hermeneutic*, „*Pro Ecclesia*” 1994, nr 1, s. 20. Autor postuluje taką hermeneutykę w nawiązaniu do wypowiedzi Jana Pawła II sugerującej, że egzegeza winna uwzględniać Bosko-ludzką specyfikę ksiąg natchnionych, z czego można wysnuć wnioski, że wolno na nią patrzeć zgodnie z optyką misterium Wcielenia – por. Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji...*, s. 15, 17.

⁵⁴ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, s. 10.

⁵⁵ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, s. 6. Por. S.W. Hahn, *Covenant and Communion...*, s. 27–30, 45–46; T.M. Dąbek, *Postulat jedności interpretacji Biblii i doświadczenia Kościoła w posynodalnej adhortacji Benedykta XVI „Verbum Domini”*, w: *Hermeneutyka Pisma Świętego w Kościele...*, s. 13.

Interpretacja Biblii w świetle misterium Wcielenia

jako jej konieczne uzupełnienie⁵⁶. A można by nawet powiedzieć, że nie tyle jako „uzupełnienie”, co raczej jako siłę kierowniczą. W perspektywie „unii hipostatycznej” trzeba by oczekiwać, że to wiara będzie ukierunkowywać egzegetów posługujących się metodami naukowymi.

Wniosek ten wyciągam na podstawie analizy zjednoczenia woli Boskiej i ludzkiej w Chrystusie, której dokonał III Sobór Konstantynopolitański. Ojcowie tego soboru odrzucili zarówno obraz Chrystusa pozbawionego ludzkiej woli (nie byłby wtedy w pełni człowiekiem), jak i zrezygnowali z oddzielania woli Boskiej i ludzkiej (taki kierunek prowadziłyby do uznania swoistej schizofrenii w Jezusie). Za to opowiedzieli się za komunią woli, czyli zjednoczeniem woli ludzkiej i Boskiej, które dzięki temu stanowią jedno, choć pozostają dwoma oddzielnymi wolami. Można nawet dostrzec ten proces jednoczenia się woli w życiu Jezusa, a dokładniej w Jego modlitwie, np. wtedy, gdy mówi On: „lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty! [niech się stanie]” (Mk 14,36). W tych słowach odsłania się niejako sposób podporządkowania woli ludzkiej Jezusa woli Syna, albo innymi słowy: „Logos uniża się tak bardzo, że przyjmuje ludzką wolę i wraz z Ja tego człowieka mówi do Ojca”⁵⁷. Podobnie interpretacja naukowa Pisma powinna być „poddana” hermeneutyce wiary, czy też raczej wiara powinna się unieżyć, aby przyjąć również ludzkie metody wyjaśniania Pisma.

Idąc dalej tropem „hermeneutyki chalcedońskiej”, należałoby powiedzieć, że istnieje również analogia między błędami

⁵⁶ Por. następującą wypowiedź: „Jeśli myśl teologiczna będzie – jak zakładają niektóre współczesne nurty egzegety – wtórna w stosunku do refleksji naukowej, to stanie się ona raczej chłodnym indeksem pustych idei, konstrukcją intelektualną niż ożywiającą mową płynącą z doświadczenia Ducha” – Benedykt XVI, *Katechezy o św. Pawle*, cyt. za stroną: <http://www.teologiapolityczna.pl/katechezy-o-sw-pawle--benedykt-xvi/> [dostęp: 18.03.2020].

⁵⁷ J. Ratzinger, *Patrzeć na przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2008, s. 37. Por. A. Riches, *Ecce homo. On the Divine Unity of Christ*, Grand Rapids 2016, s. 134–145 (zwłaszcza s. 141); tenże, *After Chalcedon. The Oneness of Christ and the Dyothelite Mediation of his Theandric Unity*, „Modern Theology” 2008, nr 2, s. 200–201, 207.

teologicznymi popełnianymi w stosunku do Jezusa oraz Pisma Świętego. „Błędy dotyczące Jezusa kwestionują bądź Jego człowieczeństwo, bądź Bóstwo. Podobnie jest z Pismem Świętym: kwestionuje się jego Boskie lub ludzkie autorstwo”⁵⁸, przy czym ten ostatni błąd popełniają fundamentaliści biblijni, którym poświęcę uwagę w rozdziale siódmym. W tym przypadku mamy do czynienia z „monofizytyzmem biblijnym”⁵⁹, który polegałby na mieszanii dwóch „natur” Pisma czy wręcz zaprzeczaniu ludzkemu wymiarowi Biblii. Z kolei błąd przeciwny, „nestorianizm biblijny”, traciłby z oczu powiązanie między obu wymiarami⁶⁰, co mogłoby skutkować między innymi uznaniem, że bez nadprzyrodzonej wiary można zrozumieć sens dosłowny⁶¹. O „dokezyzmie biblijnym” wolno by mówić wtedy, gdy do „ducha” Pisma chciano by docierać z pominięciem jego „literę”. „Ebionizm biblijny” pojawiałby się wtedy, gdyby Boski wymiar w ogóle nie został odkryty, a Biblia zostałaby sprowadzona do wymiaru jedynie ludzkiego⁶².

Właściwie zużytkowana metoda historyczno-krytyczna ukaże swój potencjał w egzegezie i – konsekwentnie – w teologii. W dokumentach Międzynarodowej Komisji Teologicznej wyróżnia się fundamentalna kwestia chrystologiczna, która może zyskać na współpracy wiary z nauką. Metoda historyczno-krytyczna, umożliwiająca badania diachroniczne⁶³, gdy będzie wykorzystana w posłuszeństwie wiary, pozwoli ukazać pełniej,

⁵⁸ R. Pietkiewicz, *Gdy otwierasz Biblię. Podręcznik*, red. H. Lempa, Wrocław 2000, s. 47–48. Autor przedstawia na s. 48 tyleż prosty, co pouczający schemat, zestawiając obok siebie błędy chrystologiczne oraz te dotyczące rozumienia natury Biblii.

⁵⁹ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach (Opera omnia, t. 9, cz. 1)*, s. 628: „[...] uznanie Pisma tylko za «słowo Boga» i wykluczenie bardzo realnego ludzkiego i zarazem chrystologicznego i eklezjologicznego pośrednictwa byłoby monofizytyzmem [...]”.

⁶⁰ Por. D. Farkasfalvy, *W poszukiwaniu nowej, „postkrytycznej” metody egzegezy biblijnej*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 285.

⁶¹ Por. G. Mansini, *Fundamental Theology*, s. 58–59.

⁶² Zwracał na to uwagę kaznodzieja Domu Papieskiego – zob. R. Cantalamessa, *„Litera zabija, Duch ożywia”. Lektura duchowa Biblii*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, Lublin 2009, s. 275–276.

⁶³ Por. IBK, *Zakończenie*.

Interpretacja Biblii w świetle misterium Wcielenia

ale bez ryzyka nestorianizmu, bogactwo człowieczeństwa Chrystusa⁶⁴. Poważnie też weźmie pod uwagę ziemski „stan” Chrystusa (ogołocenie), który z perspektywy chrystologii ontologicznej, ze względu na statyczność jej ujęcia, pozostawał przesłonięty⁶⁵. Dzięki temu będzie można uniknąć wręcz monofizytyzmu, nieświadomie zakładanego i obciążającego chrystologiczne refleksje. Tradycyjny model chalcedoński należy reinterpretować, mając na uwadze pojmowanie czasu w jego stosunku do wieczności. Nieuwzględnienie tego może prowadzić do monofizyckiego utożsamienia „stanów” Jezusa – ziemskiego i uwielbionego. Z drugiej strony rozdzielenie wieczności i tego, co temporalne, prowadzić może siłą rzeczy do nestorianizmu⁶⁶.

Jak podkreśla Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „pełny dostęp do osoby i dzieła Jezusa Chrystusa ma miejsce wtedy” jedynie, „gdy unika się rozdzielania Jezusa historii i Chrystusa przepowiadania”⁶⁷, co próbowała czynić metoda historyczno-krytyczna, posiłkując tym samym interpretacje nestoriańskie czy wręcz ariańskie w chrystologii⁶⁸. By tego uniknąć, w poszukiwaniach egzegetycznych należy uwzględnić wiarę wspólnoty chrześcijańskiej. Zresztą już samo orędzie Ewangelii ukazuje tożsamość Jezusa ziemskiego i Chrystusa uwielbionego, która winna być uszanowana w interpretacji Biblii oraz refleksji chrystologicznej. Wydarzenie Chrystusa stanowi jedność, która mimo konieczności rozróżnienia poszczególnych „momentów”, winna być zakładana. Wiara w Chrystusa nie jest wymysłem Kościoła, który stanowiłby wynik retrospektywnego namysłu nad „czystą”

⁶⁴ WZC I, 2.6.

⁶⁵ Dobrze oddaje różne „stany” Chrystusa dwuczęściowa budowa hymnu z drugiego rozdziału *Listu do Filipian*. Jest tam mowa o przechodzeniu od uniżenia sługi czy nawet niewolnika posłusznego aż po Krzyż (w. 6–8) do wywyższenia i panowania związanego z otrzymaniem imienia ponad wszelkie imię (w. 9–11).

⁶⁶ Por. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną. (Wpływ koncepcji czasu na refleksję teologiczną)*, Warszawa 1992, s. 129–131.

⁶⁷ WZC I, 2.

⁶⁸ Por. J. Ratzinger, *Jezus Chrystus dzisiaj*, w: J. Ratzinger, J. Królikowski, *Z Chrystusem w historii. Rozważania chrystologiczne*, tłum. J. Królikowski, Kraków 1999, s. 21–22.

historią, lecz jest dokonującym się w Duchu Świętym pełnym odczytaniem faktu wejścia Syna Bożego w historię oraz przyjęciem objawienia tożsamości Jezusa ziemskiego i Wywyższonego Pana⁶⁹. Dopiero powiązanie wiedzy egzegetycznej z tradycją duchową i teologiczną przywraca harmonijne spojrzenie na Chrystusa, nierozbijające jedności Bóstwa i człowieczeństwa. Z kolei uznanie prawdy o Chrystusie pozwala odkrywać wewnętrzną jedność Pisma Świętego⁷⁰. Daje tu o sobie znać wewnętrzny związek żywej Tradycji z egzegezą kanoniczną.

Dwubiegunowość w egzegezie

Dwóch poziomów pracy egzegetycznej nie należy rozdzielać, mają być one stosowane zgodnie z ich naturą i właściwą dwóm metodologiom autonomią. Ostatecznie chodzi o harmonię wiary zachowującej właściwą relację z rozumem historycznym pozostającym otwartym na to, co przekracza jego miarę (VD 36)⁷¹. Metody naukowe winny być w opinii Międzynarodowej Komisji Teologicznej wykorzystane w posłuszeństwie wiary. Egzegeza historyczno-krytyczna ma stanowić wkład w egzegezę eklezyjalno-dogmatyczną. Wynika to z supremacji wiary nad rozumem, a zarazem z rozumności samej wiary chrześcijańskiej, która odwołuje się do rozumu historycznego ze względu na historyczność Słowa Bożego, czyli fakt Jego wkroczenia w dzieje ludzkie przez Wcielenie⁷². Widziana z perspektywy wiary metoda historyczno-krytyczna nie tylko nie jest dla wiary obcą instancją, ale zyskuje jeszcze większe – bo teologiczne – znaczenie: pomaga

⁶⁹ WZC I, 2; I, 2.1–2.5; I, 2.7; BC 2.2.2.2 (punkt b). Dlatego autorzy *Dei verbum* potwierdzili historyczność Ewangelii, ale jednocześnie dodali, że apostołowie przekazali pełniejsze zrozumienie nieskażonej prawdy o Chrystusie (nr 19). Por. SME.

⁷⁰ Por. Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego..., s. 26.

⁷¹ Coś podobnego można powiedzieć o całej *scientia fidei*: „Chodzi o jej naukowość otwartą na wymiar pozanaukowy” – por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 71.

⁷² NZP II, A, 6.

Interpretacja Biblii w świetle misterium Wcielenia

uwzględnić wymiary „cielesny” i historyczny ksiąg natchnionych, które zapośredniczają samego Boga komunikującego się z człowiekiem na sposób inkarnacyjny.

To, co powiedziano do tej pory, sugeruje pewien sposób uprawiania egzegezy teologicznej, właściwie niemożliwy do ścisłego zdefiniowania. W procesie badania ksiąg natchnionych badacz musi poruszać się pomiędzy dwoma biegunami, których nie wolno mu nigdy rozdzielić, ale które też nie dają się sprowadzić do opisowalnej jednym pojęciem syntezy, a zatem wymagają postrzegania naprzemiennego. W tym procesie punktem wyjścia jest oczywiście wiara. Według jednego z członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej należy zawsze pamiętać o wyższości wiary, ponieważ złączenie dwóch biegunów w bipolarnej strukturze dokonuje się zawsze z determinującą supremacją nieskończoności nad skończonością przy zachowaniu jednak tego, co skończone⁷³.

Wobec tego prymat wiary nie może powodować redukcji bogactwa i różnorodności świętych ksiąg do z góry założonej wizji, nawet jeśli jest ona poprawna dogmatycznie. Można by zatem postulować coś w rodzaju wahadłowego oscylowania od prarozumienia wynikającego z wiary do zastosowania metody historyczno-krytycznej, aby z kolei uzyskane przez nią wyniki skonfrontować znów z wiarą, która dzięki temu otrzymuje pogłębiane zrozumienie⁷⁴. Ważne, by wychylenie wahadła w stronę jednego z biegunów wiara–nauka nie oznaczało ani całkowitego porzucenia pamięci o drugim biegunie, ani takiego brania go pod uwagę, które prowadziłoby do zlekceważenia autonomii dwóch poziomów badania Biblii.

⁷³ Por. C. Vagaggini, *Teologia...*, s. 124, 133–134.

⁷⁴ Mówi się w związku z tym o tzw. kole hermeneutycznym. Czytelnik podchodzi do tekstu już z jakimś wcześniejszym rozumieniem i pytaniami, które nadają kierunek jego czytaniu. W czasie lektury pytania i przedrozumienie mogą zostać zmodyfikowane czy nawet zakwestionowane, pojawiają się też nowe. W ten sposób proces rozumienia przyjmuje formę kolistą (czy raczej: spiralną). Drugi wymiar koła hermeneutycznego polega na fakcie, że nie da się zrozumieć części bez zrozumienia całości, a całości bez wszystkich części – por. W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, Kraków 1999, s. 17–18.

W sposób pośredni taki algorytm daje się wyczytać z uwag Międzynarodowej Komisji Teologicznej zapisanych w dokumencie *Pamięć i pojednanie*. Zagadnienie przeszłych win Kościoła wymaga wydania poprawnego sądu historycznego, mogącego stanowić podstawę oceny teologicznej. Dlatego należy zwrócić uwagę na element zróżnicowania i obcości między przeszłością a terażniejszością (czy też: przedmiotem interpretacji a podmiotem interpretującym). Bez poznania przeszłego kontekstu, w jakim tekst powstał, nie może on być właściwie zrozumiany. Pośrednictwo analizy historyczno-krytycznej pozwoli zbliżyć się do przeszłości i oddalić ryzyko zastąpienia właściwej pamięci krytycznej – pamięcią mityczną⁷⁵.

Z kolei wymaga uznania pewna współprzynależność pomiędzy interpretatorem a tym, co jest interpretowane, bez której nie byłoby komunikacji między przeszłością i terażniejszością. Owa współprzynależność może być osiągnięta za pośrednictwem pozostawionych świadectw przeszłości (teksty, źródła, tradycje), konieczne jest również uwzględnienie prarozumienia, jakie zostaje włączone w każdą interpretację, oraz wzięcia pod uwagę kontekstu i wspólnoty interpretującej, w ramach której i dla której dokonuje się interpretacja. Wymagane jest dokonanie oceny poprawności własnej interpretacji przez sprawdzenie, w jakiej mierze było ono uwarunkowane prarozumieniem interpretatora⁷⁶.

Dopiero wtedy można mówić o poprawnym akcie zrozumienia, niemożliwym bez wcześniejszego wysiłku poznawczego i oceniającego. Komisja nazywa tę fazę osmozą – przeniknięciem horyzontów między podmiotem a przedmiotem interpretacji. W przypadku interpretacji świadectw powstałych we wspólnocie wierzących podkreślić należy więź między przeszłością a terażniejszością opierającą się na jednoczącym działaniu Ducha Świętego (komunia Kościoła w czasie i przestrzeni) oraz konstytutywnego dla wspólnoty wierzących Objawienia⁷⁷.

⁷⁵ PPK 4 (wstęp); 4.1–4.2; 5.3.

⁷⁶ PPK 4.1.

⁷⁷ PPK 4.1–4.2.

Interpretacja Biblii w świetle misterium Wcielenia

Oczywiście postulowana synteza łącząca dwa bieguny nie będzie łatwa do zastosowania w praktyce. Wydaje się, że nawet tak wytrawny teolog jak Denis Farkasfalvy poszedł za daleko w kierunku rozróżnienia polarów:

Bez wątpienia, egzegeta powinien wiedzieć, gdzie kończy się królestwo badań naukowych, a gdzie przejmuję ster wiara i – przynajmniej ujmując rzecz idealnie – winien oddzielić od siebie oba królestwa, aby każde z nich zachowało własną względną autonomię. Wyznaczenie jakiegoś innego ideału oznaczałoby przekrytyczną naiwność i powodowałoby utratę tego, co jest istotną zdobyczą nauki krytycznej. Lecz jedynie wierzący egzegeta będzie umiał dostrzec wzajemne powiązania tych dwu rzeczywistości i może mówić o istnieniu lub braku ciągłości między nimi⁷⁸.

Skądinąd należałoby dowartościować w powyższej wypowiedzi akcent postawiony na wiarę interpretatora Pisma Świętego. Jedynie ona pozwoli mu dostrzec wzajemne powiązania wiary i nauki w egzegezie, przy czym powiązanie metodologii historyczno-krytycznej i teologicznej znajdzie odmienny wyraz na każdym z etapów pracy egzegety⁷⁹. Również Ratzinger podkreślał w kontekście zużytkowania badań historycznych w teologii, że „między tymi dwoma dynamicznymi kategoriami, jakimi są wiara i rozum, nie istnieje raz na zawsze wyznaczona granica, lecz tylko ciągle nowe zmaganie się o ustalenie wzajemnych relacji”⁸⁰. W tej siłą rzeczy trudnej do utrzymania i niemożliwej do ścisłego wytyczenia równowadze między wiarą i rozumem wielką rolę odegra zmysł wiary egzegety, do czego wrócę w rozdziałach czwartym i piątym. Warto dodać na koniec, że tak jak herezje przyczyniały się do wypracowania prawowiernej doktryny Kościoła, tak wyliczone w tym rozdziale „herezje biblijne”

⁷⁸ Por. D. Farkasfalvy, *W poszukiwaniu...*, s. 286.

⁷⁹ Por. A. Nichols, *Epiphany...*, s. 53: „The exegesis of the Bible, the Word of God, is or should be theology (believing interpretation) from the beginning”.

⁸⁰ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego... (Opera omnia, t. 7, cz. 1)*, s. 293.

również mogą stanowić swego rodzaju *felix culpa*⁸¹, bowiem pośrednio wskazują, jakich błędów ortodoksyjna interpretacja Pisma Świętego winna unikać.

Rekapitulacja

Bóg, który objawia się na różne sposoby, najpełniej czyni to w Słowie. To Chrystus jako ostateczne objawienie Boga jest jedynym Słowem obecnym w wielości słów, a zatem wszelka treść ksiąg natchnionych winna być odniesiona do Niego. Chrystusowy ośrodek stanowi o jedności całego Pisma Świętego, z czego wynika potrzeba uwzględnienia tzw. egzegezy kanonicznej. Dobrze odpowiada ona ciągłości historii zbawienia przez to, że rozpatruje teksty biblijne w świetle kanonu, w ten sposób umiejscawiając każdy fragment wewnątrz jednego planu Bożego, a jednocześnie chroniąc różnorodność poszczególnych części. Również *Mysterium Christi* domaga się uwzględnienia „całościowej chrystologii”: wypracowania syntezy zdolnej zarazem do zachowania wielorakich ujęć odnajdywanych na kartach ksiąg biblijnych.

Z faktu, że Chrystus stanowi centrum Pisma, wynika, że jego teologiczna interpretacja powinna wychodzić od Niego i zmierzać do Niego, a przez Niego do Ojca. W istocie to Wcielony jest Interpretatorem: „Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (J 1,18)⁸². Ten sam jest „egzegetą” i „egzegezą” zarówno Pisma, jak i niewidzialnego Ojca. Istotą Objawienia nie jest nauczanie doktryny, ale Dobra Nowina o tym, że sam Bóg przyszedł do ludzi⁸³. W stosunku do Tego, który jest Prawdą osobową (por.

⁸¹ Por. B. Ferdek, *Błąd teologiczny a ekumenizm*, w: *Status błędu w filozofii i teologii*, red. B. Ferdek, L. Miodoński, Wrocław 2014, s. 166–167.

⁸² ID C, I, 3; WI, III, 18.

⁸³ Por. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomska, Kraków 1997, s. 19; tenże, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, t. 1, Paris 1959, s. 322–324. Por. również: H.U. von Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, tłum. W. Szymona, Poznań 2014, s. 9.

Interpretacja Biblii w świetle misterium Wcielenia

J 14,6), określa się prawdę i kłamstwo. W ten sposób Chrystus staje się miarą oceny metod egzegetycznych – w odniesieniu do Niego dokonuje się „rozdzielenia (wł. *separazione*) między tym, co – w nowych metodach interpretacji Pisma świętego – odsłania autentycznego Chrystusa, i tym, co Go nie poznaje lub, jeszcze bardziej, co go fałszuje”⁸⁴.

Zgodnie z „optyką inkarnacyjną”⁸⁵ w świetle misterium Wcielenego można rozpoznać Bosko-ludzką naturę świętych tekstów. Oczom wierzącego ukazuje się analogia pomiędzy Słowem stającym się ciałem a słowami Bożymi kenotycznie „wcielającymi” się w ludzką mowę. Skutkiem tego, analogicznie do Słowa Wcielenego, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, również Biblia jest prawdziwym słowem Bożym i prawdziwym słowem ludzkim. Charyzmat natchnienia nie zatarł historycznej tożsamości i osobowości hagiografów, z czego wynika „cielesność” i uwarunkowania historyczne Biblii. Za tym idzie konieczność uwzględnienia również hermeneutyki historycznej w interpretacji ksiąg natchnionych. Z kolei nie wolno rozdzielać historii od natchnienia w księgach biblijnych.

Sposób odczytywania przesłania Biblii winien odpowiadać „inkarnacyjnemu” charakterowi ksiąg natchnionych. Bosko-ludzka natura Pisma Świętego wymaga interpretacji mającej na uwadze oba momenty Biblii – Boski i ludzki. Taką rolę pełnić może „hermeneutyka chalcedońska”, w której chodzi o współistnienie dwóch poziomów badania świętych tekstów dokonujące się „bez zmieszania i bez rozdzielania”. Benedykt XVI apelował z jednej strony o stosowanie „hermeneutyki wiary”, a z drugiej wzywał metodę historyczno-krytyczną do dokonania nowego

⁸⁴ ID C, I, 4.

⁸⁵ Określenie często używane przez Jerzego Szymika – por. np. *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006, s. 21, 33, 243. Por. również: Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 37–38: „Na tym polega bonawenturiańska «podwójna subiektywizacja» teologii: na syntezie obu podmiotów – Boskiego i ludzkiego, ich twórczej współpracy. Inkarnacyjny model relacji Bóg-człowiek również w tym, metateologicznym, wymiarze chrześcijańskiej aktywności okazuje się paradygmatem, wzorcem i modelem rozumienia (myślenia, poznania, hermeneutyki)”.

kroku metodologicznego – uznania się przez nią za dyscyplinę teologiczną. Potrzeba dążenia do syntezy metod nauk historyczno-krytycznych i zasad teologicznych z jednoczesnym zabezpieczeniem ich wzajemnej autonomii.

Łączenie dwóch poziomów badań zakłada harmonię wiary i rozumu; metody naukowe i zasady teologiczne trzeba rozróżniać, ale nie wolno ich rozdzielać w procesie egzegetycznym. Metoda historyczno-krytyczna może ukazać swój teologiczny potencjał dopiero, gdy jest stosowana w posłuszeństwie wiary; interpretację historyczno-krytyczną należy włączyć w interpretację teologiczno-eklezyjalną. Postulowana synteza łącząca dwa bieguny na każdym z etapów procesu egzegetycznego ani nie daje się ściśle definiować, ani nie będzie łatwa do zastosowania w praktyce. Badacz ksiąg natchnionych musi poruszać się pomiędzy dwoma biegunami, a jednocześnie utrzymywać między nimi równowagę, w czym pomoże mu zmysł wiary. Tylko takie postępowanie odpowiada Bosko-ludzkiemu charakterowi Biblii będącej owocem natchnienia, ku któremu skieruje się teraz moja uwaga.

Rozdział 3

INSPIRACJE MARIOLOGICZNE A TEOLOGIA NATCHNIENIA

Chalcedońska hermeneutyka, która została omówiona w poprzednim rozdziale, odpowiada konsekwencjom natchnienia Pisma Świętego. To właśnie ono sprawia, że mówimy jednocześnie o Boskim i ludzkim autorstwie ksiąg natchnionych. Unia autorstwa Boskiego z ludzkim i wynikający z niej podwójny, Bosko-ludzki wymiar pism świętych, są możliwe dzięki specjalnemu charyzmatowi danemu hagiografom. Natchnieniem biblijnym nazywa się „działanie Ducha Świętego, mocą którego prawdziwe słowo ludzkie jest jednocześnie prawdziwym słowem Boga”¹. Albo, od drugiej strony: aktywność Ducha Bożego powoduje, że Słowo Boże „wciela” się w słowa ludzkie. Analogia między wcieleniem Słowa Bożego a Słowem Bożym, które przyjmuje formę księgi, otwiera przestrzeń do pogłębienia refleksji na temat tego, czym jest natchnienie, o co apelował Benedykt XVI:

Niewątpliwie w refleksji teologicznej natchnienie i prawda zawsze były uważane za dwa kluczowe pojęcia kościelnej hermeneutyki świętych Pism. Jednakże trzeba uznać, że dziś konieczne jest odpowiednie pogłębienie tych rzeczywistości, by lepiej spełnić wymogi

¹ H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań 2008, s. 18. O podwójnym autorstwie – zob. G. Mansini, *Fundamental Theology*, Washington 2018, s. 80–81.

Inspiracje mariologiczne a teologia natchnienia

dotyczące interpretacji świętych tekstów zgodnie z ich naturą. W związku z tym wyrażam nadzieję, że badania w tej dziedzinie będą postępowały z pożytkiem dla nauk biblijnych oraz życia duchowego wiernych (VD 19)².

Ojciec Święty właśnie w tym pogłębieniu widział szansę dla studiów biblijnych odpowiadających Bosko-ludzkiej naturze tekstu biblijnego. W niniejszym rozdziale ukazuje kierunki teologicznego pogłębienia rozumienia natchnienia (paragraf 1). Zasygnalizuję również, że pojmowanie charyzmatu natchnienia stanowi w dużej mierze pochodną stanu wiary (paragraf 2). Następnie rozwinę kwestię wspomnianej wyżej analogii i przedstawię natchnienie w świetle misterium dokonującego się Wcielenia (paragraf 3). W ostatniej partii rozdziału zaproponuję Maryjną drogę od Pisma Świętego ku Objawieniu (paragraf 4), jako że najbardziej koresponduje ona z inkarnacyjnym charakterem ksiąg natchnionych.

Ku teologicznej interpretacji natchnienia

Konieczność badań historyczno-krytycznych zasadzał Ratzinger na ludzkim czynniku Pisma Świętego. W związku z tym widział również możliwość nadania nowej formuły kategoriom inspiracji

² Por. Benedykt XVI, Przesłanie z okazji zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej *Poprzez swoje Słowo Bóg pragnie przekazać nam prawdę o sobie i o ludzkości* (2.05.2011), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2011, nr 7, s. 20–21. Papież przypomniał w tym przesłaniu, że pojęcie natchnienia wymaga pogłębienia, ponieważ ma kluczowe znaczenie dla poprawnej hermeneutyki Biblii jako słowa Bożego w ludzkich słowach: „W istocie interpretacja Pism świętych, w której pomija się ich natchnienie bądź o nim zapomina, nie uwzględnia ich najważniejszej i cennej cechy – tego, że pochodzą od Boga”, a tym samym nie potrafi rozpoznać Jego woli (prawda wynika z natchnienia, poznanie Bożej woli z uznania, że Pismo jest Jego autorstwa). Natchnienie i prawda należą do konstytutywnych cech natury świętych tekstów, których interpretacja musi ten fakt uznać, a to z kolei wymaga stosowania teologicznych zasad interpretacji. Por. również: W. Linke, *Adhortacja „Verbum Domini” a przyszłość dyskusji o rozumieniu natchnienia*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2010, nr 1, s. 255–268.

Ku teologicznej interpretacji natchnienia

i nieomyślności ksiąg natchnionych; proponował wychodzić „od nacechowanego ideą inkarnacji chrześcijańskiego obrazu Boga, który zasada się w historycznym i ludzkim zapośredniczeniu wiecznego Boga w chrześcijańskim Objawieniu”³. Odsłonięcie ludzkiego wymiaru Pisma, będące owocem poszukiwań historyczno-krytycznych, najpierw wydawało się szokujące z perspektywy wiary jako jej zagrażające, ale potem, właśnie z punktu widzenia wiary zostało zrozumiane „jako część człowieczeństwa Boga, pełnego wcielenia Logosu w Jezusie Chrystusie”. Okazało się, że „nie wolno rozumieć «inspiracji» jako mechanicznego natchnienia, że jest ono raczej częścią wcielenia Słowa, w którym Bóg wyrusza w ludzkie, tj. w historyczne (także w historyczno-religijne) powiązania człowieka”⁴.

W związku z tym należałoby widzieć proces powstania ksiąg natchnionych jako wynik współpracy Boga i człowieka, a dokładniej – jako owoc przyjęcia przez człowieka Ducha Świętego⁵. Przy czym nie wolno izolować pojedynczego autora natchnionego z kręgu wspólnoty, w której „łonie” zrodziło się Pismo. Wszak „autorzy Nowego Testamentu byli wprawdzie inspirowani jako jednostki, ale Ducha Chrystusowego mieli nie inaczej jak w Ciele Chrystusa, które jest Kościołem”, innymi słowy: „Autorem był więc niejako w swoich wybranych członkach Kościół i z tego tytułu objaśnia On Pisma, które narodziły się z jego łona”⁶. Podstawę głębszego zrozumienia soborowego

³ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja* (Opera omnia, t. 7, cz. 2), tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016, s. 637.

⁴ Tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, (Opera omnia, t. 7, cz. 1), tłum. W. Szymona, Lublin 2016, s. 293.

⁵ Por. I.A. McFarland, *Inspiration*, w: *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, red. I.A. McFarland, D.A.S. Fergusson, K. Kilby, I.R. Torrance, Cambridge 2011, s. 241: „The term ‘inspiration’ itself is rooted in an analogy between divine and human communication: as human speech is physically a product of breathing, so, according to 2 Timothy 3:16, Scripture is ‘God-breathed’ (*inspirata* in the Vulgate)”.

⁶ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (Opera omnia, t. 7, cz. 1), s. 180.

Inspiracje mariologiczne a teologia natchnienia

stwierdzenia, wskazującego na analogię między upodobnieniem się Bożego Słowa do ludzkiej mowy a przyjęciem przez Słowo Wiekuistego Ojca słabego ludzkiego ciała i upodobnieniem się do ludzi, widzi Benedykt XVI w paralelnym działaniu Ducha Świętego w Maryi i Kościele:

Również tutaj można zastosować analogię: podobnie jak Słowo Boże stało się ciałem za sprawą Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi, również Pismo Święte rodzi się z łona Kościoła za sprawą tegoż Ducha. Pismo Święte jest słowem Boga, dlatego że zostało spisane pod natchnieniem Ducha Bożego. W ten sposób uznaje się w pełni rolę ludzkiego autora, który napisał natchniony tekst, i jednocześnie Boga samego jako prawdziwego Autora (VD 19).

Tak więc dyskusja o natchnieniu musi uwzględniać zarówno rys pneumatologiczny (działanie Ducha Świętego), jak i antropologiczny i eklezjologiczny (*fiat* człowieka i wspólnoty wierzących przyjmujących Boga i Jego ingerencje w historię osobistą i wspólnotową). A ponieważ nie da się zrozumieć współpracy człowieka i Boga bez spojrzenia na Maryję, która z jednej strony stanowi niejako „soczewkę” powołania każdego wierzącego (w Jej przypadku mamy do czynienia z „czystym”, laboratoryjnym przypadkiem objawienia się Boga i odpowiedzi człowieka na to objawienie), a z drugiej jest pierwowzorem Kościoła, można powiedzieć, że jego uosobieniem (LG 53, 63) – dlatego ujęcie natchnienia musi otrzymać również rys maryjny.

Pogłębioną analizę Bosko-ludzkiego wymiaru Biblii, a przede wszystkim udziału człowieka i wspólnoty wierzących w powstaniu Pisma Świętego, usłyszeli przedstawiciele świata religii, kultury i polityki, którzy zgromadzili się w Kolegium Bernardynów w 2008 roku. Papież podkreślił, że Słowo Boga dociera do ludzi w postaci nie jednej księgi, ale wielu ksiąg, których jedność nie jest dana ludziom w sposób oczywisty, ale przez to tym bardziej zostaje uwydatniony fakt, że „słowo Boga przychodzi do nas jedynie poprzez mowę człowieka, poprzez ludzkie słowa, tzn. że Bóg mówi do nas jedynie poprzez ludzi, poprzez ich słowa i historię [...]. Słowo Boże i Jego działanie w świecie

Ku teologicznej interpretacji natchnienia

objawiają się jedynie w słowie i historii ludzkiej”⁷. Innymi słowy, Bóg ingerujący w dzieje zarówno pojedynczych wiernych, jak i całej wspólnoty wierzących, oraz Jego objawienie przyjęte przez wierzącego i wspólnotę – pozwalają uchwycić niełatwą i nigdy do końca możliwą do opisania tajemnicę natchnienia Pisma. W tym sensie człowiek i Kościół idzie drogą Maryi przyjmującej Słowo Boże działające w życiu ludzkim i możliwe do „usłyszenia”.

Wolno mówić o Bosko-ludzkiej synergii⁸ jako generalnej zasadzie obowiązującej we współdziałaniu człowieka i Boga, jeśli tylko dobrze rozumieć termin „synergia”. Może bardziej odpowiednie byłoby tutaj pojęcie energizmu, które miałyby uwzględniać, że we współdziałaniu Boga i człowieka nie może chodzić o sumowanie się działań Boskiego i ludzkiego. Między Boską przyczynowością i ludzką przyczynowością nie ma sprzeczności, a człowiek zostaje włączony w działanie Boga, tak że ostatecznie wszystko jest w całości dziełem Boga i w całości dziełem człowieka⁹. Niektórzy teologowie przywołują w tym kontekście

⁷ Benedykt XVI, Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów *Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga* (12.09.2008), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2008, nr 10–11, s. 14–15.

⁸ Por. Benedykt XVI, Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej *Tradycja i Pismo Święte przenikają się nawzajem* (23.04.2009), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2009, nr 6, s. 33: „Konstytucja *Dei verbum*, po stwierdzeniu, że Autorem Biblii jest Bóg, przypomina nam, że w Piśmie Świętym Bóg mówi do człowieka ludzkim językiem. Ta bosko-ludzka synergia jest bardzo istotna. Bóg prawdziwie mówi do ludzi ich językiem”.

⁹ Por. G. Kraus, *Nauka o łasce. Zbawienie jako łaska*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999, s. 217–221; J.L. Lorda, *Łaska Boża*, tłum. J. Lekan, Lublin 2012, s. 361–362.

Na nowożytną zmianę rozumienia przyczynowości wpłynął zdaniem radykalnej ortodoksji Jan Duns Szkot. W średniowieczu Boską przyczynowość interpretowano jako „wpływanie do” (*flowing in*, łac. *in-fluentia*) wszystkich poziomów hierarchii przyczyn. W ten sposób najwyższa przyczyna operowała uniwersalnie i powodowała działanie przyczyn niższych. U Szkota wyższa przyczyna „zstępuje” na poziom niższy i staje w jednym szeregu z przyczynami skończonymi. Skutkiem tej zmiany przyczyny nieskończona i skończona muszą się teraz dodawać, czyli wchodzić ze sobą w rywalizację – każda z przyczyn ma swoją sferę działań i wchodzi

Inspiracje mariologiczne a teologia natchnienia

formułę Chalcedonu – działania Boskie i ludzkie dokonują się w jednośći „bez zmieszania i bez rozdzielania”¹⁰. Przejawem tegoż będzie również proces powstania ksiąg biblijnych jako świadectwa relacji Bosko-ludzkiej¹¹. Albo, innymi słowy: jako świadectwa Bożego Objawienia, jeśli pod pojęciem Objawienia rozumiemy za Ratzingerem (i ojcami soboru) osobowe wyjście Boga ku człowiekowi w Chrystusie, by ludzi zjednoczyć z Bogiem w Duchu Świętym. Oznacza to, że trzeba skupić uwagę najpierw na wydarzeniu dokonującym się na linii Bóg–człowiek, a następnie na spisaniu otrzymanego Objawienia, które również dokonuje się w ramach tej samej relacji między Bogiem a adresatem Jego działania.

W swojej rozprawie habilitacyjnej zauważał Ratzinger, że w średniowieczu z faktu, iż „Pismo powstało z mistycznego kontaktu hagiografa z Bogiem”, wyciągano prawidłowy wniosek, że może być ono „poprawnie zrozumiane znowu tylko na poziomie, który ostatecznie należałoby nazwać «mistycznym»”¹². Oznacza to, że dotarcie do obiektywnego sensu Pisma wymaga „postawy wiary, przez którą człowiek wkracza w żywe zrozumienie Pisma przez Kościół, aby w ten sposób i dopiero w ten sposób otrzymać «objawienie»”¹³. Właściwej treści wiary

z innymi w rodzaj wzajemnej interakcji w ramach *zero-sum game* – por. J. Milbank, *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology*, Grand Rapids–Cambridge 2014, s. 95–100; tenże, *Beyond Secular Order. The representation of Being and the Representation of the People*, Oxford 2013, s. 28, 42, 44–48; R. Shortt (red.), *Radical Orthodoxy. A Conversation*, w: *The Radical Orthodoxy Reader*, red. J. Milbank, S. Oliver, New York 2009, s. 33–34.

¹⁰ Por. G. Kraus, *Nauka o łasce*, s. 219; Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 510.

¹¹ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation. The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014, s. 242: „Since God operates as a transcendent rather than a competitive cause, God authors Scripture in a way that allows for and requires the full operation of the human authors”.

¹² J. Ratzinger, *Świętego Bonawentury teologia historii*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2010, s. 103.

¹³ Tamże, s. 106.

Ku teologicznej interpretacji natchnienia

nie znajdzie się w literze, ale w stojącym za nią duchowym sensie, do którego należy dopiero dotrzeć; dlatego określenie „objawienie” przysługiwało nie samemu Pismu, ale jego zrozumieniu dokonującemu się w teologii¹⁴. „Święty pisarz bowiem nie może przekazać swojej *visio intellectualis* w czysto duchowej postaci, raczej zawija ją w «pieluszki słów Pisma», tak że to, co w nim stanowiło «objawienie» we właściwym sensie, jest wprawdzie dostępne w napisanych przez niego literach, ale w pewnej mierze pozostaje ukryte za nimi i potrzebuje dopiero nowego odsłonięcia”¹⁵.

Egzegeta rozwijający „pieluszki słów Pisma” powinien więc od litery Pisma przejść (a raczej: wznieść się nad nią) do jego ducha¹⁶; od sensu dosłownego do duchowego, co jest możliwe jedynie, gdy teksty biblijne czyta się pod wpływem Ducha Świętego i w kontekście Chrystusowej Paschy oraz jej owocności¹⁷. Temu służyć ma wiara Kościoła, bez której nie jest możliwe dotarcie do głębokiego sensu Pisma Świętego, a zatem do Objawienia. Aby do niego sięgnąć, trzeba Objawienie przyjąć najpierw właśnie jako wydarzenie stojące za literą Pisma Świętego; trzeba mu pozwolić się wydarzyć w czytelniku ksiąg natchnionych („analogia wiary”). Ostatecznie chodzi o przyjscie do Tego, o którym całe Pismo daje świadectwo (por. J 5,39n). Celem interpretacji Pisma musi być spotkanie z Chrystusem, a dokładniej: przyjęcie Go do swojego życia czy też raczej pozwolenie, by On przyjął nas w siebie (w biblijnym języku będzie to „bycie w Nim”, „życie w Chrystusie”).

Z kolei fakt, że w ogóle człowiek jest w stanie usłyszeć głos Boga, jest możliwy tylko w Chrystusie, w którym cała rzeczywistość ma

¹⁴ Por. tamże, s. 104. Por. również: J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie...*, s. 139–140.

¹⁵ J. Ratzinger, *Świętego Bonawentury...*, s. 104.

¹⁶ Por. R. Pietkiewicz, *Między „literą” a „Duchem”, czyli o poszukiwaniu równowagi w interpretacji Pisma Świętego*, „Scriptura Sacra” 2011, nr 15, s. 227–239.

¹⁷ IBK, II, B, 2 (EB 1413). Należy dodać, że sens dosłowny różni się od literalnego i jest owocem natchnienia Ducha Świętego – por. W. Linke, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Od „Dei Verbum” do „Evangelii gaudium”, w: Natchnienie Pisma Świętego. W świetle świadectwa tekstów o nich samych*, red. M. Wróbel, S. Szymik, K. Napora, Lublin 2017, s. 40.

Inspiracje mariologiczne a teologia natchnienia

swoje istnienie (por. Kol 1,16nn) i na którego obraz zostaliśmy jako ludzie stworzeni. Wszelki kontakt człowieka z Bogiem jest możliwy tylko w Bogu i Człowieku, Jezusie Chrystusie, którego oddziaływanie rozciąga się na całe dzieje ludzkości, również przed Wcieleniem i jedynie dzięki niemu¹⁸. Oczywiście, inaczej będzie relacja z Bogiem realizowała się w Starym, a inaczej w Nowym Przymierzu, ale zawsze będzie możliwa jedynie przez Chrystusa. To z kolei znów odsyła nas do Maryi, która dzięki swojemu *fiat* dała ludzką naturę Chrystusowi, a przez to – jeśli uwzględnić unię hipostatyczną – stała się Matką Boga. Kościół jako wspólnota wierzących staje się analogicznie Matką Słowa, które Bóg wypowiada, i dlatego „rodzi” on Pismo Święte.

Staje się jasne, że zrozumienie natchnienia wymaga uwzględnienia perspektywy teologicznej: zarówno chrystologii, jak i mariologii (najlepiej rozpatrywanych łącznie, czego obrazem jest Zwiastowanie), a także antropologii i eklezjologii, a nawet charytologii. Jeśli bowiem natchnienie jest wynikiem współpracy człowieka z Bogiem, koniecznie trzeba by jeszcze uwzględnić Bożą łaskę i wolność ludzką, która nie zostaje zanegowana łaską¹⁹. Właśnie Maryja „uosabia paradoks łaski dotyczący tego, kto nie z siebie samego czegoś dokonuje i coś może”²⁰. Tę lekcję w Szkole Maryi trzeba odrobić: „łaska i wolność są do siebie nie odwrotnie, lecz wprost proporcjonalne; łaska nie jest przeszkodą dla wolności, lecz jej przyczyną i warunkiem, a ich zjednoczenie – wspólnym celem obu”²¹. W każdym razie pogłębienie pojmowania faktu natchnienia nie może abstrahować

¹⁸ Raz jeszcze można by tu przywołać „transcendencję chrystologiczną”, o której pisałem w rozdziale 2.

¹⁹ Por. Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, w: BF, s. 185.

²⁰ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 1), s. 339.

²¹ J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 3, Katowice 2015, s. 229. Według Grzegorza Bartha łaska Boża wyzwala ludzką wolność; wyzwalająca Boska przyczynowość tworzy w człowieku źródło zarazem Boskiej, jak i ludzkiej potencjalności zapoczątkowania rzeczy. Obie przenikają się na sposób chalcedońskiego „bez zmieszania i bez rozdzielania” – por. *Wolność a łaska. Interpretacja problemu w tradycji chrześcijańskiej*, „Teologia w Polsce” 2015, nr 1, s. 53.

od teologii dogmatycznej. Zgubne skutki rozejścia się teologii i egzegezy dają o sobie znać również i w braku refleksji w temacie natchnienia.

Rozumienie natchnienia a stan wiary

We współczesnym rozumieniu natchnienia, a tym bardziej w trudnościach z uznaniem tego charyzmatu, jak w lustrze odbija się współczesne wyobrażenie możliwych relacji Boga i człowieka. Z kolei ono jest w dużym stopniu pochodną osobistego i wspólnotowego doświadczenia religijnego lub jego braku. W tym sensie jakie mamy (jakościowo i natężeniowo) doświadczenie relacji z Bogiem i innymi wierzącymi, taka też jest wizja natchnienia (w sensie udziału Boga, ale także „sposobu” oddziaływania Boga na człowieka). Dla przykładu: jeśli od Boga oczekuje się jedynie przekazu prawd wiary, wtedy pojawić się musi wyobrażenie natchnienia jako „Bożego dyktanda”²²; jednak jako chrześcijanie nie przyjmujemy takiej koncepcji Boga, którego pierwszorzędnym celem miałyby być udzielenie informacji, nawet zbawczych. Owszem, spodobało się Bogu objawić samego siebie i swoją wolę, dzięki której przez Chrystusa ludzie stają się przyjaciółmi Boga, współuczestnikami Bożej natury (DV 2).

Albo takie *exemplum*: brak doświadczenia Boga w życiu prowadzi albo do zanegowania natchnienia, albo do widzenia

²² Por. krytykę *verbal dictation* w: G. O'Collins, *Inspiration. Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford 2018, s. 112.

Sobór Watykański II dokonał relektury orzeczeń Soboru Trydenckiego, co zaowocowało również w tej sprawie: „trydenckie «*Spiritu Sancto dictante*» zostanie zamienione na – chyba bardziej zgodne z Pismem – «*Spiritu Sancto suggerente*» (J 14,26 Wulgata). [...] A wreszcie obiecane uczniom kierowanie nimi przez Parakleta również nie jest «dyktatem», lecz *suggestio*, retrospektywnym rozumieniem tego, co niewypowiedziane, w tym, co kiedyś zostało wypowiedziane, co sięga do głębi zdarzeń, której nie można wymierzyć pojęciami *praedicatio oralis* [...] i *dictare*. Jej przekaz z tego powodu nie może być jedynie procesem przekazywania słów” – J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 2), s. 667.

Inspiracje mariologiczne a teologia natchnienia

księgi natchnionej jako skutku pewnego rodzaju wyjątkowej religijnej ekstazy, takiego rodzaju mistycznego doświadczenia, które musiało prowadzić do całkowitego „zawładnięcia” piszącym przez Boga²³. Jednak natchnienie może być – uważa Andrzej Oczachowski – „bardziej związane z ukształtowaniem człowieka, niż z jednorazowym pochwyceniem go dla przekazania Bożej nauki”²⁴. Rzeczywiście, w teologii katolickiej długo dominowało takie interpretowanie procesu natchnienia. Jak w swojej krytyce jednego z roboczych schematów *Vaticanum II* przypominał Ratzinger, takie rozumienie nawiązywało do pojęć rozpowszechnionych przez Augustyna, który z kolei korzystał z myśli Filona. Ten zaś opisywał natchnienie w nawiązaniu nie do prorockich tradycji Izraela, lecz mistyki platonizmu. W tej „mystyce tożsamości” człowiek zostaje zawładnięty przez bóstwo i staje się jego bezwolnym narzędziem. Tak rozumiane natchnienie charakteryzuje się niehistorycznym charakterem, a specyfika biblijnego Objawienia winna być widziana na tle dokonującego się w historii dialogu Boga z ludźmi. Jeśli hagiograf jest *organon* Boga, to jest jednocześnie organem Ludu Bożego pozostającego w przymierzu z Bogiem. Prawdziwie chrześcijańska doktryna – zdaniem doradcy kardynała Fringsa – winna składać się z następujących elementów: osoby (a nie narzędzia), którą Bóg wzywa do służby, historii oraz wspólnoty wierzących²⁵.

To oczywiście przykłady skrajne, jedynie dla zobrazowania samej zależności: osobiste doświadczenie – pojmowanie natchnienia. A przecież należałoby jeszcze podkreślić wagę włączenia hagiografa we wspólnotę wierzących²⁶: właśnie przejście od „ja” do „my”, przejęcie tego daru, jakiego Bóg udzielił Kościołowi jako całości²⁷, pozwala interpretować natchnienie nie tyle jako

²³ Por. J. Goldingay, *Inspiration*, w: *A Dictionary of Biblical Interpretation*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, London–Philadelphia 1990, s. 315.

²⁴ A. Oczachowski, *Objawienie. Natchnienie. Biblia*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 2010, nr 15, s. 242.

²⁵ Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego... (Opera omnia*, t. 7, cz. 1), s. 148–149.

²⁶ Por. tamże, s. 150.

²⁷ Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 78–88.

wynik indywidualnego duchowego przeżycia, ile owoc przemiany związanej z przyjęciem depozytu danego Kościołowi (por. Jud 1,3, gdzie hagiograf zachęca „do walki o wiarę raz tylko przekazaną świętym”).

Tak trzeba by chyba patrzeć na współczesne problemy z przyjęciem natchnienia – muszą one wynikać jeśli nie z braku wiary, to z jej słabości; im mniejsze doświadczenie Boga, tym mniejsza skłonność do wyobrażenia sobie, w jaki sposób i jak intensywnie mógł On działać również w autorach natchnionych, nie negując ich wolności i zdolności. Warto na marginesie zwrócić uwagę, że nawet doświadczenie ludzi wierzących nie jest aż tak spektakularne w swoich owocach (przynajmniej tych łatwych do zauważenia, zewnętrznych) jak to opisywane na kartach Nowego Testamentu. Można by to zilustrować następująco: ani cień papieża Franciszka, ani nawet zakochanego w Biblii Benedykta XVI nie uzdrawia chorych, a cień Piotra – pierwszego papieża owszem (por. Dz 5,15n). Nie zamierzam oczywiście dezawuować wiary następców Apostołów, chcę jedynie wskazać na inne dziś doświadczenie Boga, może jakiś inny czas czy sposób przeżywania relacji z Bogiem.

Albo który z egzegetów – to druga ilustracja – może chlubić się doświadczeniem trzeciego nieba, jakie stało się udziałem Apostoła Narodów (por. 2 Kor 12,1–4)? W takim razie należałoby zachować pokorę w wypowiedaniu się na temat natchnienia; zdaje się, że dziś jest trudniej wyobrazić sobie nadprzyrodzoność powstania ksiąg natchnionych niż kiedyś. Mniej cudownego działania Boga „dzisiaj” nie powinno w każdym razie stanowić wystarczającego usprawiedliwienia dla zanegowania nadprzyrodzonych ingerencji w procesie powstawania ksiąg natchnionych „wczoraj”. Podobnie indywidualizacja wiary, z jaką mamy dziś do czynienia, nie może przesłaniać nam wspólnotowego wymiaru rodzenia się Pisma.

Z kolei dziś rozumiemy na pewno lepiej udział ludzkiego czynnika w tym procesie, nawet jeśli go przeceniamy na skutek zafiksowania na punkcie metody historyczno-krytycznej. Niebezpieczeństwem dzisiejszym jest swego rodzaju „uwięzienie” w ludzkim wymiarze ksiąg natchnionych. W tym sensie można

Inspiracje mariologiczne a teologia natchnienia

powiedzieć, że żyjemy w czasach czegoś, co można by nazwać „ebionizmem biblijnym”²⁸. Przerzucanie własnego doświadczenia religijnego (czy też jego braku) na czasy przeszłe jawi się jako nieuprawnione; podobnie jak nie da się usprawiedliwić innego założenia filozoficznego, ściśle związanego z mentalnością scenetystyczną współczesnych, według którego to założenia „historia jest zasadniczo jednorodna i dlatego może się w niej zdarzyć tylko to, co jest możliwe jako wynik znanych nam przyczyn przyrodniczych czy też jako rezultat działania człowieka”²⁹. Generalnie słuszne założenie o jednorodności działających w historii przyczyn „staje się szkodliwe i niebezpieczne wówczas, gdy przemienia się w bezwzględne wykluczenie tego, co całkowicie inne – Boga; wykluczenie tego, co przekracza nasze zwykłe doświadczenia. Ale taka właśnie jest nasza sytuacja. Nasze rozumienie naukowości zabrania Bogu dostępu do świata”³⁰.

Warto przypomnieć, że właśnie maryjna doktryna wyznawana przez Kościół miała zawsze na celu ochronę ortodoksyjnej wiary, przede wszystkim chrystologii. Dogmaty maryjne – zauważał Ratzinger w rozmowie z włoskim dziennikarzem – „chronią również tak dzisiaj zagrożoną wiarę w Boga Stworzyciela (jest to jedna z bardziej niezrozumianych dzisiaj prawd o wiecznym dziewictwie Maryi) swobodnie i dowolnie wnikającego w materię”³¹. Tak więc również i w tym przypadku Maryja jawi się jako ostoja możliwości ingerencji Boga w ludzkiej historii, której to

²⁸ Ma on miejsce nie tylko w interpretacji Pisma, ale również w próbach negowania natchnienia. Z kolei fundamentalistyczne koncepcje natchnienia werbalnego, ratujące jakoby Boskie pochodzenie Pisma, stanowią skrajną reakcję na próby wyrugowania Boga z procesu powstawania Pisma i można je widzieć jako swoisty „doketyzm biblijny”. Por. J. Barton, *Verbal inspiration*, w: *A Dictionary of Biblical Interpretation*, s. 721: „verbal inspiration is meant to stress that the words of scripture are divine and not human words”.

²⁹ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 65.

³⁰ Tamże, s. 67.

³¹ J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków–Warszawa 1986, s. 90.

prerogatywy nie chce mu przyznać stosowana w oderwaniu od wiary metoda historyczno-krytyczna wykluczająca czynnik Boski z dziejów ludzkich³². „Wiara nie stanowi części składowej metody, a Bóg nie jest autorem procesu historycznego, którym ona się zajmuje”, a ponieważ „w biblijnym obrazie historii wszystko przenika działanie Boga, trzeba koniecznie przystąpić do zbadania skomplikowanej anatomii słów Biblii [...]. Zamiast opisanej historii trzeba skonstruować inną, «prawdziwą»”³³.

Zauważmy, że jeśli Bóg zostaje wyrugowany z historii świętej, zarówno osobistej, jak i wspólnotowej, zostaje również wyłączony z procesu powstawania ksiąg biblijnych; autorzy natchnieni jedynie interpretują „po Bosku” to, co wydarzyło się „po ludzku”. Ewentualnie natchnienie musiałoby polegać na ingerencji Boga w sam proces interpretacji wydarzeń, ale w takim razie Bóg stawałby się sprzeczny, skoro pozwalałby sobie widzieć jako działającego obiektywnie w historii, a w rzeczywistości pozostawałby jedynie subiektywnym przeżyciem wierzącego. W tym kontekście warto raz jeszcze z całą mocą przypomnieć słowa Benedykta XVI wskazujące na konieczność stosowania hermeneutyki wiary, bowiem abstrahowanie od wiary musi prowadzić siłą rzeczy do swego rodzaju „hermeneutyki podejrzeń” – w egzegezie i szerzej, w biblistyce, także w rozumieniu natchnienia. Papieska diagnoza równie dobrze może być odniesiona do egzegezy, jak i do samego faktu uznawania (bądź nie) i rozumienia (takiego a nie innego) charyzmatu natchnienia:

Brak hermeneutyki wiary w odniesieniu do Pisma Świętego nie oznacza wyłącznie jej niestosowania; jej miejsce nieuchronnie zajmuje inna hermeneutyka, hermeneutyka złaicyzowana, pozytywistyczna, której podstawą jest przekonanie, że pierwiastek Boży nie występuje w ludzkich dziejach. Zgodnie z tą hermeneutyką, kiedy zdaje się, że element Boski istnieje, trzeba go wyjaśnić w inny spo-

³² Por. S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014, s. 54–55, 76–77.

³³ J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, s. 90.

Inspiracje mariologiczne a teologia natchnienia

sób i sprowadzić wszystko do elementu ludzkiego. W konsekwencji powstają interpretacje negujące historyczność elementów Boskich (VD 35)³⁴.

Z kolei uwzględnienie koniecznych do przyjęcia wniosków, do jakich doszła metoda historyczno-krytyczna, a przede wszystkim dowartościowanie przez nią czynnika ludzkiego wzywa do nowego spojrzenia na natchnienie. Wydaje się, że w perspektywie syntezy hermeneutyki wiary i hermeneutyki historycznej jesteśmy dziś w stanie lepiej uchwycić wagę udziału człowieka (i wspólnoty wierzących) w procesie tworzenia Pisma, choć tym samym wcale nie jest nam łatwiej zrozumieć fakt natchnienia (Boski prymat) czy naukowo go opisać. Raczej jesteśmy wezwani do uznania natchnienia jako tajemnicy wiary, której siłą rzeczy bez wiary nie jesteśmy w stanie należycie pojmować. Proces natchnienia należy widzieć bowiem jako tajemnicę dokonującą się we współdziałaniu człowieka (pojedynczego oraz wspólnoty wierzących) i Boga³⁵.

Natchnienie biblijne a misterium poczęcia

W sposób doskonały oczekiwana wzajemność między Słowem Bożym i wiarą zaistniała w Maryi Dziewicy, o czym dobitnie świadczy przede wszystkim misterium poczęcia Syna Bożego, które nie dokonałoby się bez przyjęcia wiarą Bożej obietnicy.

³⁴ Por. S.W. Hahn, *Covenant and Communion. The Biblical Theology of Pope Benedict XVI*, Grand Rapids 2009, s. 43; M. Gęsikowski, *Hermeneutyka biblijna – to znaczy jaka? Refleksje wokół adhortacji Benedykta XVI „Verbum Domini”*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła. Wokół adhortacji apostolskiej Benedykta XVI „Verbum Domini”*, red. D. Ostrowski, Świdnica 2012, s. 69.

³⁵ Por. H. Muszyński, *Charyzmat...*, s. 18: „Działanie Boga, zwane natchnieniem, obejmuje wszystkich, którzy w sposób twórczy brali udział w powstawaniu, przekazywaniu i spisywaniu ksiąg biblijnych. Charyzmat natchnienia został udzielony całej wspólnotie Bożej; poszczególni zaś ludzie uczestniczyli w nim w miarę twórczego udziału w powstawaniu ksiąg biblijnych”.

Natchnienie biblijne a misterium poczęcia

Według św. Augustyna „Maryja jest bardziej błogosławiona przez to, że przyjęła Jezusa wiarą, niż przez to, że poczęła Go cieleśnie” (cyt. za: KKK 506); ale można by to samo powiedzieć również i tak: gdyby nie przyjęła Go wiarą (duchem), nie poczęłaby Go w ciele; albo, za ojcami *Vaticanum Secundum*: „przy zwiastowaniu anielskim przyjęła sercem i ciałem Słowo Boże” (LG 53). Poczęcie Syna Bożego w łonie Maryi to z jednej strony działanie Ducha Świętego, ale z drugiej współdziałanie człowieka, nawet jeśli ze strony ludzkiej miałyby to być tylko/aż „aktywność pasywna”³⁶ czy też „aktywna pasywność”³⁷. W każdym razie było „wołą Ojca miłosierdzia, aby Wcielenie poprzedziła zgoda Tej, która przeznaczona została na matkę, by w ten sposób, podobnie jak niewiasta przyczyniła się do śmierci, tak również niewiasta przyczyniła się do życia” (LG 56). Matka Pana nie była jedynie, jak chciał Luter, warsztatem, w którym Bóg pracował³⁸, nie była, mówiąc językiem bardziej współczesnym, osobowym inkubatorem do wynajęcia; owszem „Maryja jest osobą, zresztą idealną, a więc w pełni wolną, rozumną, twórczą duchowo i posiadającą możliwość przyjęcia lub odrzucenia inicjatywy Bożej. Została potraktowana przez Boga jako osoba, a nie jako rzecz. Religia w ogóle jest sprawą osób, a nie rzeczy”³⁹.

W natchnieniu Pisma należy widzieć tajemnicę analogiczną do misterium Wcielenia. W tym sensie tylko za sprawą wiary jesteśmy w stanie nie tyle przecież rozumieć, co przez wiarę pojmować ten Bosko-ludzki proces, jaki się dokonał. Musiał on być analogiczny do poczęcia Syna Bożego w łonie Maryi, które wydarzyło się za sprawą Ducha Świętego, ale nie bez udziału człowieka. „Personalizm każe widzieć to wydarzenie

³⁶ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei (Opera omnia, t. 10)*, tłum. J. Kobienia, Lublin 2014, s. 275; por. R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego według Josepha Ratzingera...*, s. 86.

³⁷ L. Scheffczyk, *Maryja. Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik mariologii*, tłum. J. Tumielewicz, Kraków 2004, s. 77.

³⁸ Por. M. Luter, *Komentarz do „Magnificat” (1521)*, w: *Teksty o Matce Bożej. Chryścijaństwo ewangelickie*, tłum. E. Adamiak i in., Niepokalanów 2000, s. 135.

³⁹ C. Bartnik, *Matka Boża*, Lublin 2012, s. 81.

Inspiracje mariologiczne a teologia natchnienia

jako w istocie swej misteryjne, wewnątrzsobowe, dziejące się w świątyni osoby Maryi: «anioł wszedł do niej» [...], choć zostało to oddane empirycznymi obrazami i literacką kompozycją. Wewnątrzpersonalność wydarzenia zbawczego nie przekreśla jego realności, lecz ją podnosi⁴⁰. Podobnie trzeba by patrzeć na wszystkie „małe zwiastowania”, które stały u podstaw przyjęcia Objawienia i spisywania go. Podkreślanie ludzkiego udziału w tym procesie nie dezawuuje Boskiego czynnika; wręcz przeciwnie, czego dowodem jest największe Zwiastowanie. Tajemnica ta jest większa niż powszechnie się przyjmuje – zdaje się, że wciąż nie doceniamy wagi tego, że bez zgody Niewiasty Bóg nie stałby się człowiekiem. Nie zrealizowałaby się obietnica: „Oto Dziewica pocznie i porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel, to znaczy Bóg z nami” (Mt 1,23). Jeśli zaś Matka Pańska nie była rodzajem „surogatki” służącej jako narzędzie realizacji odgórnie podjętych Boskich zamysłów, również autora natchnionego nie należy postrzegać jako „kanału”, przez który przepływało Boże natchnienie⁴¹. Tak o tym pisał Michael Schmaus, wykładowca teologii dogmatycznej i profesor studenta Josepha Ratzingera:

Natchniona księga jest więc w całości dziełem Bożym i w całości dziełem człowieka – hagiografa; każdy z nich działa jednak w właściwy sobie sposób: Bóg jako transcendentny Stwórca, człowiek jako rozumne, wolne stworzenie. Stoimy tu przed nie dającą się ująć w naszych kategoriach tajemnicą współdziałania Boga i człowieka, bez naruszania wolności i odpowiedzialności⁴².

Kontemplowanie udziału Maryi we Wcieleniu umożliwia odsłonięcie również tej tajemnicy, która skrywa się pod pojęciem natchnienia. Bóg przychodzi do człowieka tylko przez człowieka: nie tylko w tym sensie, że Bóg przychodzi do człowieka przez Chrystusa jako Boga i człowieka, ale również w tym

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Por. J. Barton, *Verbal inspiration*, s. 614.

⁴² M. Schmaus, *Wiara Kościoła*, t. 1, *Objawienie...*, s. 106.

Natchnienie biblijne a misterium poczęcia

rozumieniu, że Bóg wydarza się, jest obecny i działa w świecie człowieka i w słowie ludzkim „sakramentalnie”, za pośrednictwem tego, co ziemskie, historyczne, ludzkie. Dlatego Bóg jest obecny i dziś w świecie tylko w taki sposób, i dlatego najpełniej jest dostępny: w Chrystusie i Kościele, który jest Jego Ciałem, i który składa się przecież z ludzi traktowanych jako ludzie, a nie jako narzędzia czy instrumenty do przekazania Bożej woli⁴³. W tym właśnie kontekście należy widzieć inspirację jako wydarzenie na linii Bóg–wspólnota wierzących, i można nawet zaryzykować tezę, że wszyscy autorzy natchnieni należeli w jakiś sposób do Ciała Chrystusa. Tak tłumaczyli to Rahner i Ratzinger, autorzy szkicu schematu o Objawieniu zatytułowanego *De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta*:

Ponieważ jednak już Stary Testament w sposób ukryty głosił Chrystusa i miał na celu przygotowanie rodzaju ludzkiego do mistycznego zjednoczenia z Bogiem, i dlatego czerpał z tego, co jest Chrystusowe, zanim On się ukazał w ciebie, stąd też jego pisarze należeli w pewnym sensie do Ciała Chrystusa. Już z samej zewnętrznej historii Starego Testamentu jasno wynika, że prorocy i inni autorzy, którymi Bóg dający natchnienie posługiwał się do napisania świętych Ksiąg, mieli Ducha Bożego w ludzie Bożym i dla ludu Bożego jako służdy przymierza zawartego przez Boga z Izraelem⁴⁴.

Wróćmy raz jeszcze do słów Benedykta XVI brzemiennych w treści do rozważenia: „podobnie jak Słowo Boże stało się ciałem

⁴³ Por. tamże, s. 105 – autor słusznie podkreśla, że scholastyczne określenie „przyczyna pierwsza” czy „przyczyna narzędna” winno być rozumiane jedynie analogiczne, w przeciwnym razie człowiek jako „przyczyna instrumentalna” zostałby pozbawiony podmiotowości. W związku z tym należy podkreślić, że w *Dei verbum* zrezygnowano z używanej wcześniej terminologii – dokument mówi o prawdziwych autorach, a nie narzędziach w ręku Boga – por. H. Muszyński, *Charyzmat...*, s. 39. Chrześcijańskie rozumienie natchnienia różni się od greckiego – w tym pierwszym człowiek to *auctor*, w tym drugim udział ludzki zostaje oddany słowami *organon* czy *instrumentum*; por. R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego...*, s. 99.

⁴⁴ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 1), s. 181.

Inspiracje mariologiczne a teologia natchnienia

za sprawą Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi, również Pismo Święte rodzi się z łona Kościoła za sprawą tegoż Ducha” (VD 19). Jak Słowo nie stałoby się ciałem, gdyby nie przyjęło ludzkiej natury z Matki, tak Pismo nie mogłoby powstać poza wspólnotą wierzących; w tej postaci, w jakiej Pismem Świętym nazywają chrześcijanie zbiór natchnionych ksiąg, nie zrodziłoby się bez Kościoła. Można pójść dalej i sformułować również taką analogię: nie byłoby *fiat* Maryi, gdyby nie jej zakorzenienie we wspólnocie wierzących, zatem nie można również mówić o natchnieniu Pisma bez uwzględnienia faktu, że jego ludzcy autorzy trwali we wspólnocie wierzących. Raz jeszcze ukazuje się związek hagiografa ze wspólnotą, której jest członkiem i której służy właśnie tym udzielonym charyzmatem natchnienia. Stąd wynika również podstawowe kryterium hermeneutyki biblijnej: właściwym miejscem interpretacji Biblii jest Kościół, w którym działa Duch Święty (VD 29).

I na koniec warto byłoby jeszcze zwrócić uwagę na różnicę między przyjęciem Objawienia przez bezgrzeszną i pełną łaski Maryję a odkrywaniem „łaski po łasce” (por. J 1,16) Objawienia przez wspólnotę wierzących grzeszników (w tym autorów natchnionych). Warto w tym świetle odczytać w nowy sposób jeden z dwóch nowotestamentalnych tekstów mówiących wprost o natchnieniu Pisma: „kierowani Duchem Świętym mówili od Boga «święci» ludzie” (2P 1,21). Zrozumienie, że ich świętość nie może równać się ze świętością Maryi, pozwala sformułować liczne konkluzje, spośród których wybierzmy przynajmniej tę dotyczącą biblijnej prawdy. Z tej perspektywy można lepiej zrozumieć soborową nowość wyrażoną słowami: „księgi Pisma w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w księgach świętych dla naszego zbawienia” (DV 11). Nie należy tych słów czytać i nie da się ich zrozumieć bez nowej refleksji nad natchnieniem. Mówił o tym Benedykt XVI w przesłaniu do Papieskiej Komisji Biblijnej:

w rzetelnej hermeneutyce nie można stosować w sposób mechaniczny kryterium natchnienia, jak również prawdy absolutnej w odniesieniu do wyrwanego z kontekstu pojedynczego zdania

Natchnienie biblijne a misterium poczęcia

bądź wyrażenia. Poziomem, na którym możliwe jest postrzeganie Pisma Świętego jako Słowa Bożego, jest jedność dziejów Bożych, jako całość, w której poszczególne elementy rzucają na siebie światło i otwierają na zrozumienie⁴⁵.

Jeszcze jako kardynał stwierdzał Ratzinger, że Pismo Święte nie jest gotowym systemem wiary, nie stanowi traktatu teologicznego, ale jest pełnym napięciem świadectwem relacji Boga i człowieka. Oznacza to, że nie wolno kryterium natchnienia czy bezbłądności odczytywać mechanicznie, jakby każde zdanie zapisane w świętych tekstach miało być prawdziwe same w sobie⁴⁶. Podobnie zresztą wypowiedział się już wcześniej, jako soborowy doradca teologiczny:

Sens natchnienia nie polegał oczywiście na unikaniu w szerokim horyzoncie ludzkich wypowiedzi wszelkich nieścisłości w mimochodem wzmiankowanych kwestiach; jego sens polegał na przybliżaniu ludziom w prawdziwie ludzkich słowach tajemnicy Boga. Prawdziwie ludzki charakter Pisma, za którym tym większa okazuje się tajemnica Bożego miłosierdzia, ukazuje się nam dopiero stopniowo; bezbłędne bez wątpienia jest i pozostanie Pismo w tym wszystkim, co rzeczywiście chce powiedzieć, niekoniecznie jednak w słowach towarzyszących wypowiedzi, które nie są częścią samej właściwej wypowiedzi. Dlatego też, jeśli rozum historyczny nie ma popaść w konflikt bez wyjścia, bezbłądność Pisma [...] musi być ograniczona do *vere enuntiata*⁴⁷.

Owszem, Kościół otrzymał „czyste” i pełne Objawienie, ale przecież odkrywa jego znaczenie dopiero stopniowo. Zamiast o bezbłądności, należałoby raczej mówić o prawdzie biblijnej.

⁴⁵ Benedykt XVI, *Przesłanie z okazji zgromadzenia plenarnego...*, s. 21.

⁴⁶ Por. J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat...*, s. 139. Por. również: J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego... (Opera omnia, t. 7, cz. 1)*, s. 293: „Uwidocznilo się, że pojęcie bezbłądności ma sens nie tyle mechaniczny, jak na swój sposób naiwnie wmawiało nam to biegle w badaniach przyrodniczych i historycznych stulecie”.

⁴⁷ Tamże, s. 151.

Inspiracje mariologiczne a teologia natchnienia

Nie dotyczy ona przede wszystkim prawdziwości każdego twierdzenia, ale jest związana z całością ekonomii zbawienia w Chrystusie. Dlatego kwestii prawdy nie należy utożsamiać nawet z pewnymi deklaracjami odnoszącymi się do zbawienia, jeśli nie pozostają one odniesione do całości. Dotykamy tu zagadnienia właściwej hermeneutyki (egzegeza kanoniczna), która jest możliwa jedynie w Kościele jako podmiocie, bez którego zamiar tekstu i niesiona przez niego prawda nie mogą się odsłonić⁴⁸.

Najwyraźniej widać to może w kwestii wspomnianych w poprzednim rozdziale „mrocznych” fragmentów Biblii, zwłaszcza tych związanych z przemocą. W związku z tym Międzynarodowa Komisja Teologiczna w opracowaniu *Bóg Trójca, jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański przeciwko przemocy* w pełni uznaje historyczny rozwój wiary, który został odsłonięty dzięki krytyce historycznej oraz refleksji teologicznej. Ostateczne przezwyciężenie „świętej przemocy” dokonuje się w wydarzeniu Chrystusa oraz dzięki oświecającemu działaniu Ducha Świętego udzielonego Kościołowi⁴⁹. Podobnie w adhortacji *Verbum Domini* podkreśla się zakorzenienie Objawienia w historii i Boską pedagogię wobec Ludu Bożego, z czego wynika, że interpretacja trudnych partii natchnionego tekstu wymaga zarówno spojrzenia z wnętrza misterium Chrystusa, jak i uwzględnienia kontekstu historyczno-literackiego:

Objawienie biblijne jest głęboko zakorzenione w historii. Zamysł Boży odsłania się w niej stopniowo i urzeczywistnia się powoli na kolejnych etapach pomimo oporu ludzi. Bóg wybiera lud i cierpliwie go wychowuje. [...] Raczej trzeba być świadomym, że lektura tych

⁴⁸ Por. G. Mansini, *Fundamental Theology*, s. 109–110; A. Pidel, *Joseph Ratzinger on Biblical Inerrancy*, „Nova et Vetera”, English edition, 2014, nr 1, s. 317–321. O głównych cechach charakterystycznych prawdy Pisma Świętego – zob. H. Witczyk, *Nowe ujęcie natchnienia i prawdy Pisma Świętego*, w: *Natchnienie Pisma Świętego. W świetle świadectwa tekstów o nich samych*, red. M. Wróbel, S. Szymik, K. Napora, Lublin 2017, s. 56–60. Por. również: NZP, 3, 144–147.

⁴⁹ Por. BTJ 27–28; NZP 125–131; M.J. Ramage, *Christian Discernment of Divine Revelation. Benedict XVI and the International Theological Commission on the Dark Passages of the Old Testament*, „Scripta Theologica” 2015, nr 1, s. 81.

Drogą Maryi od świętych pism ku Objawieniu

stronic wymaga zdobycia odpowiedniej wiedzy poprzez formację, która odczytuje teksty w ich kontekście historyczno-literackim i w perspektywie chrześcijańskiej, dla której ostatecznym kluczem hermeneutycznym jest „Ewangelia oraz nowe przykazanie Jezusa Chrystusa, urzeczywistnione w Misterium Paschalnym” (VD 42).

Drogą Maryi od świętych pism ku Objawieniu

Całe życie Tej, która zawinęła w pieluszki narodzonego z Niej Syna Bożego (por. Łk 2,7), można widzieć jako rozwijanie Objawienia z pieluszek wydarzeń i słów. Są one ze sobą zawsze wewnątrznie powiązane i wyjaśniające się wzajemnie (KKK 53), bo w Boskiej ekonomii Objawienia czyny dokonywane przez Boga ujawniają i potwierdzają sprawy wyrażone w słowach, a słowa obwieszczają czyny i wydobywają zawartą w nich tajemnicę (DV 2). Święty Łukasz ukazuje Maryję rozważającą i chowającą wszystko w swoim sercu (por. Łk 1,29; 2,19.51). „Zasłuchana Dziewica – komentuje Benedykt XVI – żyje w pełnej harmonii ze słowem Bożym; zachowuje w swym sercu wydarzenia z życia swego Syna, niejako układa z nich jedną mozaikę”⁵⁰. Rzeczywiście według ewangelisty Matka Pana prowadzi wewnętrzny dialog ze słowem, które usłyszała, a także po mistrzowsku zestawia ze sobą słowa i wydarzenia, łączy je i z pojedynczych elementów tworzy artystyczną całość. Autor natchniony przypisywał Maryi „rozumiejące, rozważające zapamiętywanie, które w Ewangelii Jana będzie potem, w czasie Kościoła, odgrywało tak wielką rolę w dokonywanym przez Ducha rozwoju orędzia Jezusowego”⁵¹.

⁵⁰ VD 27. Por. SCar 33: „Zasłuchana Dziewica żyje w pełnej harmonii z wolą Bożą; zachowuje Ona w swoim sercu słowa, które pochodzą od Boga, i składając je razem jak w mozaice, uczy, jak je dogłębnie pojmować (por. Łk 2, 19,51)”.

⁵¹ J. Ratzinger (Benedykt XVI), H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 61. Dlatego Kościół w swojej refleksji nad Matką Bożą szedł Jej śladami; Maryja, „której rozważania rozwijały się w miarę upływu czasu, stała się przedmiotem rozważań rozwijających się w miarę upływu wieków” – J. Guittou, *Maryja*, tłum. T. Dmochowska, Warszawa 1956, s. 32. Można nawet za włoskim dzien-

Inspiracje mariologiczne a teologia natchnienia

Kościół musi iść „Maryjną drogą” w interpretacji Objawienia. Benedykt XVI zachęcał do rozważania związku między Maryją i słuchaniem Słowa Bożego, a naukowcom polecał zgłębiać relację między mariologią i teologią słowa w oczekiwaniu na mogące z tego wyniknąć korzyści nie tylko dla życia duchowego, ale i dla studiów teologicznych i biblijnych:

Istnieje potrzeba w naszych czasach, aby pomagać wiernym w lepszym poznaniu związku między Maryją z Nazaretu i pełnym wiary słuchaniem słowa Bożego. Zachęcam również naukowców do dalszego zgłębiania relacji między mariologią i teologią słowa. Może z tego wyniknąć wielka korzyść zarówno dla życia duchowego, jak i dla studiów teologicznych i biblijnych. To bowiem, co mądrości wiary udało się dociec na temat Maryi, mieści się w samym centrum prawdy chrześcijańskiej (VD 27).

Ewangeliści, choć z wyjątkiem Łukasza chyba jednak nieświadomie, szli śladami Matki Bożej, która jako pierwsza wytyczyła szlak temu, co dziś można by nazwać chrześcijańską egzegezą. Szczególnie mocno specyficzny rys tejże odbił się w tzw. Ewangeliach Dzieciństwa, w których autorzy natchnieni bazowali na sprzężeniu zwrotnym pomiędzy słowem a wydarzeniem: historie przez nich opisane stanowiły wypełnienie słowa zapowiadanego w Starym Testamencie, z kolei słowo prorocze pozwalało uchwycić sens – jeśli wolno się tak wyrazić – „wydarzającego się wydarzenia”. Można więc mówić o „interpretującym Słowie Bożym z jednej strony”, oraz o „interpretującej historii” z drugiej strony. Pozostają one ze sobą, jak podkreślał Benedykt XVI w poświęconej dzieciństwu Jezusa trzeciej części swojej książki, we wzajemnej relacji: „słowo Boże uczy, że wydarzenia zawierają dotyczącą wszystkich «historię zbawienia». Same jednak wydarzenia ze swej strony wyjaśniają słowo Boże i umożliwiają

nikarzem Vittorio Messori sformułować swego rodzaju mariologiczną zasadę metodologiczną: „Ta Dziewica, «która rozważa», domaga się na temat swego istnienia spokojnego przemyślenia” – V. Messori, *Opinie o Maryi. Fakty, poszlaki, tajemnice*, tłum. J. Skoczylas, R. Skrzypczak, Warszawa 2007, s. 365.

Drogą Maryi od świętych pism ku Objawieniu

poznanie konkretnej rzeczywistości, ukrytej w poszczególnych tekstach”⁵².

W tym wzajemnym związku raz jeszcze uwidacznia się różnica między wydarzeniem zawsze większym od słowa, które najpierw zapowiadało wydarzenie, a potem próbuje je opisać. To dlatego w Starym Testamencie słowa nie ujawniają swojego najgłębszego sensu, nie mają – powie Ratzinger – „swego pana”, a „rzeczywisty właściciel tekstów każe jeszcze czekać na siebie”⁵³. Właśnie na tym polega chrześcijańska egzegeza, że w pełni wierna pierwotnemu słowu Pisma potrafiła tym oczekującym słowom przyporządkować właściciela. „Dopiero nowe wydarzenia nadają słowom ich pełny sens, i na odwrót: wydarzenia mają trwałe znaczenie, ponieważ ich źródłem są słowa, wydarzenia są spełnionym słowem”⁵⁴.

Maryja, która przyjęła przecież Objawienie Boga w sposób doskonały (jako Łaski Pełna, Niepokalanie Poczęta, cała święta, jakby utworzona przez Ducha Świętego, ukształtowana jako nowe stworzenie, pierwowzór Kościoła, który w Niej osiąga już swoją doskonałość – LG 56, 63, 65), dzięki czemu Słowo Boże stało się ciałem, musiała je potem przyjmować i wnikać w nie, i przeżywać całą sobą, i słuchać Go coraz bardziej i głębiej, oczywiście ciągle w Duchu Świętym. Dlatego miecz Objawienia musiał zagłębiać się w Jej serce (por. Hbr 4,12), ba! Syn „sam, jako pierwszy – według słów bazylejskiego teologa – wywija mieczem, który musi Ją przeniknąć”⁵⁵. Autor Ewangelii zostawił nam tego świadectwo, na przykład w scenie odnalezienia Dwunastoletniego przebywającego w „sprawach Ojca” (por. Łk 2,41–50). Nawet dla Niej – medytował Benedykt XVI – „na tamtą chwilę słowa Jezusa są zbyt wielkie. Także wiara Maryi jest wiarą «w drodze», wiarą, która coraz bardziej pogrąża się w ciemnościach

⁵² J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012, s. 30.

⁵³ Tamże, s. 31.

⁵⁴ Tamże, s. 35–36. Tego rodzaju egzegeza jest przykładem kanonicznego podejścia do Pisma Świętego – por. L. Feingold, *Faith Comes from What Is Heard. An Introduction to Fundamental Theology*, Steubenville 2016, s. 366.

⁵⁵ J. Ratzinger (Benedykt XVI), H.U. von Balthasar, *Maryja...*, s. 96.

Inspiracje mariologiczne a teologia natchnienia

i przedzierając się przez nie, musi dojrzeć. Maryja nie rozumie słów Jezusa, jednak zachowuje je w swoim sercu i pozwala mu stopniowo dojrzewać⁵⁶.

Oto swego rodzaju maryjny testament, który nam, duchowym synom Matki i Kościoła, wskazuje drogę, którą będziemy musieli przejść w osobistej i eklezyjalnej pielgrzymce wiary, bez której nie da się dotrzeć do Objawienia. On uważa nas – dodaje słowa zachęty papież senior – „za zdolnych do wielkich rzeczy. Wierzyć znaczy poddać się tej wielkości i powoli do niej dorastać⁵⁷. Jeśli – analogicznie do poczęcia Słowa Bożego w łonie Maryi – Słowo Boże stało się ludzką mową w łonie Kościoła, to teraz jest czas na docieranie do tego Objawienia, które już się wydarzyło i którego świadectwo już jako Kościół otrzymaliśmy. Idziemy jako Kościół drogą Maryi, którą Ona przeszła do końca; by się znaleźć na tej drodze, nie wystarczy egzegeza dokonywana jedynie „za biurka”, oddzielona od egzystencjalnej pielgrzymki wiary; nie można tą drogą iść również z pominięciem eklezyjalnego wymiaru wiary, skoro Pismo zrodziło się w łonie wspólnoty wierzących⁵⁸.

Zakończenie

Ojcowie synodu poświęconego Słowu Bożemu zwrócili uwagę na paralelizm występujący w *Credo*, w którym wyznajemy zarówno dokonujący się za sprawą Ducha Świętego fakt przyjęcia przez Syna Bożego ciała z Maryi Dziewicy, jak i mówienie Ducha Świętego przez proroków⁵⁹. Zatem w analogii między wcieleniem Słowa Bożego a Słowem Bożym, które przyjmuje formę księgi, znajduje się przestrzeń uprawiania teologii natchnienia. Misterium Wcielenia nie wydarzyłoby się bez udziału niewiasty powołanej do szczególnego przywileju stania się Matką

⁵⁶ Tenże, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, s. 166.

⁵⁷ Tamże, s. 167.

⁵⁸ Por. EG 133.

⁵⁹ Por. Orędzie końcowe Synodu Biskupów..., s. 26.

Boga, dlatego namysł nad natchnieniem winien być uprawiany w powiązaniu z mariologią. Sobór Watykański II widział w Maryi współpracownicę Jezusa (LG 56–59). Jej życie spletało się nierozzerwalnie z misją Syna Bożego, który stał się – zresztą dzięki Jej radosnej zgodzie⁶⁰ – człowiekiem.

W tej sytuacji należy mówić o Bosko-ludzkiej synergii jako zasadzie obowiązującej we współdziałaniu człowieka i Boga w historii zbawienia. Proces powstania Pisma można widzieć jako szczególnie przejaw tej Bosko-ludzkiej współpracy: podobnie jak Słowo Boże stało się ciałem za sprawą Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi, Pismo Święte rodzi się z łona Kościoła za sprawą tego samego Ducha. Jak Ona dała Bogu ludzką naturę, tak wspólnota wierzących rodzi Biblię w jej ludzkim wymiarze. Z kolei jak w Osobie Syna Bożego jednoczą się wymiary Boski i ludzki, tak analogicznie potrzeba, by w interpretacji Biblii uwzględnić syntezę zasad naukowych i teologicznych. Sprzyjać temu uwzględnieniu Bosko-ludzkiego wymiaru Biblii ma refleksja nad natchnieniem, które należy widzieć jako tajemnicę dokonującą się na linii Bóg–człowiek analogiczną do poczęcia Jezusa dzięki zgodzie Maryi.

Refleksja nad natchnieniem okaże się tym płodniejsza, im bardziej zostanie oparta na doświadczeniu wiary wierzących, a także na medytowaniu czy nawet kontemplowaniu wydarzenia Zwiastowania, której główną bohaterką ze strony ludzi jest błogosławiona, która uwierzyła (por. Łk 1,45) i która rozważała wszystko w świetle wiary (por. Łk 2,19,51). Ponad tym wszystkim i w tym wszystkim należy podkreślić również błogosławiony wpływ żyjącej niejako wewnątrz biblijnego zwoju Matki Bożej⁶¹ na wierzącego badacza Pisma Świętego; jeśli to błogosławione oddziaływanie można jeszcze dostrzec w pracy badacza, to z kolei temat ten niestety pozostaje praktycznie nieobecny w refleksjach nad hermeneutyką ksiąg natchnionych.

⁶⁰ Por. I. de La Potterie, *Maryja w tajemnicy przymierza*, tłum. A. Tronina, Częstochowa 2000, s. 68: „Maryjne *fiat* nie jest zwykłą akceptacją, a tym mniej rezygnacją. Wyraża ono radosne pragnienie współpracy w dziele, które Bóg Jej wyznaczył”.

⁶¹ Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 3, s. 240.

Rozdział 4

LEKTURA KSIĄG NATCHNIONYCH W DUCHU ŚWIĘTYM

Interpretacja ksiąg powstałych pod natchnieniem Ducha Świętego staje się możliwa jedynie dla tego, który sam pozostaje w posłuszeństwie wobec tegoż Ducha. Ta fundamentalna dla egzegezy kwestia, która przewijała się do tej pory jedynie na marginesie, w niniejszym rozdziale staje w centrum uwagi. Zagadnienie roli namaszczenia Duchem Świętym w procesie egzegetycznym zostanie rozpisane na kolejne paragrafy. W pierwszym z nich podkreślę związek działania tego samego Ducha Świętego tak w hagiografach, jak i w czytelniku świętych pism. Lektura Pisma Świętego dokonuje się w Kościele, który jest stworzoną przez Ducha Świętego przestrzenią pamięci i słuchania Słowa Bożego. W drugim paragrafie rozwinę twierdzenie, że warunkiem egzegezy jest duchowe namaszczenie, a pochodzący od Ducha Świętego zmysł wiary spełnia rolę na każdym etapie egzegezy. Równie mocny akcent padnie na związek między życiem duchowym (zwłaszcza świętością) a hermeneutyką Pisma Świętego. Zasada „analogii wiary”, której rozpracowaniu poświęcam miejsce w trzecim paragrafie, zostanie ukazana w nowym świetle właśnie przez dowartościowanie działania Ducha Świętego. Dzięki temu okaże się ona kryterium pozytywnym, a nie jedynie miarą „kontrolną” dla wyników egzegezy.

Lektura ksiąg natchnionych w Duchu Świętym

Rola namaszczenia Duchem Świętym

Raz jeszcze: fundamentu analogii między przyjęciem przez Słowo ludzkiego ciała a upodobnieniem się Słowa Bożego do ludzkiej mowy należy szukać w działaniu Ducha Świętego. Ten sam sprawił, że w Niepokalanej Słowo stało się ciałem, i ten sam przyczynił się do tego, że z łona Kościoła zrodziło się Pismo Święte¹. Ten sam Duch działał zarówno w hagiografach, jak i kontynuuje swoją aktywność w czytelniku ksiąg spisanych pod Jego natchnieniem. Ten, który sprawił, że autorzy natchnieni usłyszeli Słowo Boże i przekazali je własnymi ludzkimi słowami, umożliwia również wierzącym usłyszenie Bożego słowa wyrażonego w słowach ludzkich (por. 1 Tes 2,13)².

Bez Ducha Świętego nie można interpretować tekstu, który został spisany pod Jego natchnieniem. Ten sam „Duch, w którym księgi zostały spisane, chce być Duchem, w którym tychże ksiąg słuchamy”, a zatem w lekturze Pisma należy uwzględnić natchnienie, co zresztą „wskazuje nam *Dei verbum*, stwierdzając, że «Pismo św. powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane»”³. Ojcom soboru nie chodziło o „ducha czasu”, w którym hagiograf tworzył, ale o Ducha Świętego działającego we wspólnocie wierzących, w której Pismo Święte powstało. Jedynie ten sam Duch Święty, który kierował autorami natchnionymi, może uzdolnić do autentycznej interpretacji ksiąg natchnionych nieprzeznaczonych do prywatnego wyjaśnienia (por. 2 P 1,20–21)⁴.

¹ Por. VD 19; Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego Słowo Boże w historii (24.10.2008), „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2009, nr 1, s. 26.

² TD 7; VD 7, 11–12, 16, 21. Por. R. Guardini, *Objawienie. Natura i formy objawienia*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1957, s. 151: „zarówno objawienie, jak też przyjęcie objawienia, wiara i poznanie przez wiarę dokonuje się w Duchu Świętym”.

³ NPP, 53.

⁴ DV 12; VD 29; NPP 53. Por. R. Pietkiewicz, *Między „literą” a „Duchem”, czyli o poszukiwaniu równowagi w interpretacji Pisma Świętego*, „Scriptura Sacra” 2011, nr 15, s. 234, przypis nr 18.

Na pneumatologiczną perspektywę w egzegezie ksiąg natchnionych zwracał uwagę Joseph Ratzinger. Ostatecznie to Bóg jest swym własnym egzegetą – Boga może poznać jedynie Bóg. Dlatego tylko Syn Boży objawia Boga, z kolei Jezusa poznaje jedynie Duch, który od Syna i Ojca pochodzi. Tenże Duch został posłany, aby przypominać i uczyć słuchania. Przypominanie, jak je rozumie Ratzinger, to łączenie tego, co pojedyncze w całość ukazującą z kolei znaczenie tego, co poszczególne. Nauka słuchania jest tożsama z byciem wprowadzonym w Słowo, a sam Duch również przekazuje tylko to, co usłyszał. Prócz tego Duch Święty stwarza jeszcze przestrzeń słuchania i pamięci, którą jest Kościół jako miejsce rozumienia oraz udziału w początku, bez czego nie byłoby możliwe zrozumienie „dziś”. W Kościele przeszłość i przyszłość stykają się ze sobą, jedynie Kościół jest naszą współczesnością z Chrystusem⁵.

Autor *Verbum Domini* stwierdza wprost, że nie istnieje autentyczne zrozumienie Objawienia bez Ducha Świętego, który działał w życiu Jezusa i który został obiecany Jego uczniom, aby dzięki Niemu stali się uczestnikami Jego misji (VD 15). „Tak jak Słowo Boże przychodzi do nas w ciele Chrystusa, w ciele eucharystycznym oraz w Pismach dzięki działaniu Ducha, może też być ono przyjęte i naprawdę zrozumiane jedynie dzięki owemu Duchowi” (VD 16). Jednomyślnie świadczą o tej roli Ducha w utrzymywaniu więzi z Pismem wielcy pisarze chrześcijańscy, a także teksty

⁵ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 1–62, 68. Sformułowanie „Bóg jest swym egzegetą” pochodzi oczywiście z tytułu artykułu: H.U. von Balthasar, *Bóg jest swym własnym egzegetą*, tłum. Z. Hanas, „Communio” 1986, nr 3, s. 58–64. Bazylejski teolog tłumaczy, dlaczego objawienie Ducha musi dokonywać się w Kościele: „Doprowadzenie przez Ducha do «całej prawdy» jest oczywiście nieskończonym, niewypełnionym na ziemi i wewnątrz historii procesem. Aby nie prowadził on do bezładu, musi dokonywać się wewnątrz określonych, ustalonych struktur, dokładnie odpowiadających Wcieleniu Słowa w cielesną i duchową strukturę człowieka. Podstawowa zaś tendencja prawdziwego Ducha Objawienia zawsze będzie poznawana po tym, że pozostaje On inkarnacyjnym [...]. Objawienie Ducha dokonuje się w ramach utworzonych i strzeżonych przez Niego struktur: w Kościele wraz z przynależącymi do niego Pismem Św. i Tradycją” – tamże, s. 62–63.

Lektura ksiąg natchnionych w Duchu Świętym

liturgiczne. Aby przyjąć Objawienie, zarówno umysł, jak i serce, powinny pozostawać otwarte na działanie Ducha Świętego, w którym jest możliwe pojęcie słowa Bożego obecnego w Piśmie (VD 25). „Słowo natchnione niczemu nie służy, jeżeli ten, kto je przyjmuje, nie żyje w Duchu, który pozwala mu dostrzec jego wartość i rozsmakować się w boskim pochodzeniu biblijnych stron” – przestrzega Papieska Komisja Biblijna⁶. Jan Paweł II w *Przemówieniu na temat interpretacji Biblii w Kościele* zachęcał egzegetę do poddania się Duchowi Świętemu:

chcąc uzyskać w pełni przekonującą interpretację natchnionych przez Ducha Świętego słów, musimy również my dać się poprowadzić Duchowi Świętemu. Dlatego też trzeba się modlić, dużo modlić, prosić w modlitwie o wewnętrzne światło Ducha i przyjmując uległe to światło, prosić o miłość, bo tylko ona uzdalnia nas do zrozumienia sposobu wypowiedzania się Boga, który «jest miłością» [...]. Podczas samej pracy egzegetycznej należy się starać, by, jak to tylko jest możliwe, trwać w obecności Boga⁷.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna konstatuje, że w mocy Ducha Świętego posłanego Kościołowi apostołowie i ich następcy przekazują Jezusowe świadectwo, którego interpretacja jest zatem „nierozdzielnie związana (wł. *legata indissolubilmente*) z działaniem Jego Ducha w ciągłości Jego świadectwa (sukcesja apostołowa) i w zmyśle wiary ludu Bożego”⁸. Duch Święty wzbudza wiarę pozwalającą na przyjęcie objawionej Prawdy Osobowej, przypomina słowa i aktualizuje dzieło Zbawcy, buduje Ciało Chrystusa, a poszczególnym Jego członkom podarowuje namaszczenie. Właśnie dzięki Duchowi Świętemu wyposażającemu wiernych w „wewnętrzny zmysł” (*sensus fidelium*), nierozdzielnie związany z cnotą wiary, Lud Boży pod kierownictwem

⁶ NPP 143. Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, w: IBK, s. 16.

⁷ Tamże.

⁸ ID C, I, 3.

Urzędu Nauczycielskiego rozpoznaje i przyjmuje w przepowiadaniu Słowo Boże, a nie tylko ludzkie⁹.

Dochodzimy tutaj do ważnego stwierdzenia: życie w Duchu Świętym jest możliwe jedynie w Kościele. Jak z łona wspólnoty wierzących za sprawą Ducha Świętego rodzi się Biblia (VD 19), tak również właściwa interpretacja może narodzić się jedynie w łonie Kościoła i dzięki Duchowi Świętemu, pod którego wpływem egzegeta musi pozostawać, by przyjąć Słowo Boże obecne w Piśmie Świętym i móc je rozumieć (VD 15–16, 25). Proces interpretacji Biblii nie może być „procesem jedynie intelektualnym, ale również życiowym, w którym wymagane jest pełne włączenie się w życie kościelne, jako życie «według ducha» (Ga 5,16)” (VD 38). Jest to warunek *sine qua non* zarówno otrzymania Ducha Świętego, który działa w Ciele Chrystusa i dopiero dlatego w każdym z jego członków, jak i poznania przez wiarę, która jakkolwiek osobista, nierozdzielnie łączy się z wiarą Kościoła¹⁰. Po nawróceniu indywidualne „ja” wierzącego włącza się w większe „my” Kościoła, a wiara staje się współwierzeniem z całym Kościołem, przez co uzyskuje dostęp do Objawienia obecnego w pamięci Kościoła¹¹. „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20) – wyznał apostoł. Ten świadomy zwrot od „ja” do „już-nie-ja” jest nawróceniem i aktem posłuszeństwa wobec tego, co poprzedziło wierzącego i co nie pochodzi od niego; dlatego jest jednocześnie wejściem w „my” Kościoła i współwierzeniem z nim. Wierzącego obowiązuje wtedy zasada: „wszelki umysł poddajemy w posłuszeństwo Chrystusowi” (2 Kor 10,5). Ta „podmiana podmiotu”, oznaczająca poddanie Chrystusowi jako jednemu *auctoritas*, nie zniewala umysłu, owszem otwiera go na prawdę¹².

⁹ ID, B, I, 1–2; C, II, 1; SF 3 (przypis nr 4), 21, 49; LG 12.

¹⁰ TD 13.

¹¹ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 66, 69, 109–110.

¹² Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 78–85. Por. tamże, s. 87: „Kościół Pana, jego ciężar będący skutkiem Inkarnacji, jest gwarantem, wcielonym w konkret weryfikatorem tego czy podmiana podmiotu nie jest aby solowym tańcem w gabinecie luster – zmianą siebie na nadobniejszego i bardziej wyrafinowanego siebie. Kościół jest

Lektura ksiąg natchnionych w Duchu Świętym

Biblia znajduje swoją genezę we wspólnocie wierzących, która ustaliła kanon na bazie odkrytej wewnętrznej jedności pozostających w napięciu ksiąg¹³. Jeśli wiara Kościoła „jest tym duchem, z którego narodziło się Pismo”, to – jak przekonywał Ratzinger w wystąpieniu dotyczącym interpretacji Biblii – „w konsekwencji stanowi jedyną bramę wprowadzającą do jego wnętrza”¹⁴. Dlatego życie Kościoła jako miejsce interpretacji Biblii stać się musi podstawowym kryterium hermeneutyki biblijnej (VD 29)¹⁵. Jeśli autentyczna hermeneutyka jest możliwa tylko w wierze Kościoła (wzorem dla tej wiary pozostaje „tak” Maryi), od egzegety wymaga się wczucia w życie i wiarę wspólnoty wierzącej jego czasów. Wymaga się również takiego samego traktowania Biblii jako Słowa Bożego objawionego za pośrednictwem ludzkich słów (por. 1 Tes 2,13), jak pojmowali to Słowo autorzy natchnieni. Ostatecznie nie kto inny jak „Duch Święty, ożywiający życie Kościoła, uzdalnia do autentycznej interpretacji Pism. Biblia jest księgą Kościoła, a z jej immanencji w życiu kościelnym rodzi się również jej prawdziwa hermeneutyka”¹⁶.

gwarantem, że nie idę za wymyślonym przez siebie fantazmatem, ale prawdziwie «już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus»”.

¹³ IBK III, B, 1. Pismo Święte, które ukształtowało się we wspólnocie, jedynie w niej objawia swoją jedność i sens – por. Benedykt XVI, Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów *Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga* (12.09.2008), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2008, nr 10–11, s. 14.

¹⁴ J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, s. 123.

¹⁵ Por. Benedykt XVI, Homilia Papieża wygłoszona podczas Mszy św. na zakończenie Synodu *Słowo musi być przekładane na uczynki miłości* (26.11.2008), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2009, nr 1, s. 33.

¹⁶ VD 29 (cytat i parafraza). Por. T.M. Dąbek, *Postulat jedności interpretacji Biblii i doświadczenia Kościoła w posynodalnej adhortacji Benedykta XVI „Verbum Domini”*, w: *Hermeneutyka Pisma Świętego w Kościele. Wokół adhortacji „Verbum Domini” Benedykta XVI o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2012, s. 10. Z kolei egzegeta niebędący członkiem Kościoła nie pozostaje jedynie egzegetą indywidualnym, ale siłą rzeczy antykościelnym – por. spostrzeżenie Romano Guardiniego: „Człowiek, który myśli w sposób indywidualistyczny, posiada pewne «poczucie antyeklezyjalne»” w: *Pismo Święte i nauka wiary. Poznanie duchowe, które otrzymuje się w darze*, tłum. K. Czuba, Kielce 2002, s. 62.

Duch Święty umożliwia jednak nie tylko przyjęcie wiary Kościoła, ale również wnikanie w otrzymany depozyt. Zgodnie ze słowami soborowej konstytucji, Tradycja „pochodząca od Apostołów rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego”, ponieważ wzrasta „rozumienie zarówno przekazanych spraw, jak i słów”, co odbywa się między innymi „dzięki kontemplacji i dociekaniu wierzących, którzy rozważają je w swoich sercach”, oraz „dzięki głębokiemu pojmowaniu przeżywanych rzeczywistości duchowych” (DV 8). W tym procesie nie ma końca, bo Duch niejako stwarza Pismo Święte nadal, podobnie jak stwarza nieustannie świat¹⁷.

Zmysł wiary i wiedza świętych

Międzynarodowa Komisja Teologiczna poświęciła jedno ze swoich opracowań nadprzyrodzonemu zmysłowi wiary. Dokument określa *sensus fidei* jako „nadnaturalny zmysł, nierozdzielnie połączony z darem wiary, który wierni otrzymują we wspólnocie Kościoła, a który umożliwia chrześcijanom wypełnianie ich prorockiego powołania”¹⁸. Chodzi o pewien rodzaj zmysłu duchowego, wyczulenia albo wyczucia na sprawy wiary¹⁹ czy nawet instynktu, dzięki któremu wierzący potrafi reagować spontanicznym (niewynikającym z racjonalnych przemyśleń) rozeznaniem tego, co pozostaje w zgodzie z Ewangelią i wiarą apostołską. Zdolność ta pochodzi od Ducha Świętego, który włącza ochrzczonych w prorocki urząd Chrystusa, udzielając im namaszczenia oraz sprawiając, że wiara Kościoła będzie przez nich pojmowana i przeżywana osobiście i wewnątrz (por. 1 J 2,20.27; J 16,13)²⁰.

¹⁷ Por. H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008, s. 251.

¹⁸ SF 2.

¹⁹ Por. G. O'Collins, E.G. Farrugia, „*Sensus fidelium*”, w: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, red. G. O'Collins, E.G. Farrugia, Kraków 2002, s. 296.

²⁰ SF 1, 7, 48–49, 54.

Lektura ksiąg natchnionych w Duchu Świętym

Sensus fidei fidelis wiąże się z cnotą wiary, w której ma swoje źródło i do której przynależy. Właśnie ta teologalna cnota wiary jest pewnego rodzaju „drugą naturą” wierzącego przez to, że jednoczy go z Bogiem, tak że staje się on uczestnikiem Boskiej natury (por. 2 P 1,4). Cnota wiary ustanawia „jedność natur” między podmiotem i przedmiotem wiary, i dlatego wierzący reaguje w sposób „naturalny” (w sensie zgodności działania z naturą podniesioną przez łaskę) na nadprzyrodzone Objawienie. Umysł pod wpływem Ducha Świętego zostaje zespolony przez miłość z prawdą objawioną, tak że wierzący otrzymuje dogłębną formę „wiedzy serca”, która nie rozwinęła się na drodze spekulacji, a która pozwala mu na „myślenie z Kościołem” i dzielenie z nim jednej wiary. Jeśli wiara opiera się na miłości, która pobudza do dążenia do prawdy objawionej przez Boga, to znaczy że im większa miłość, tym bardziej wiara będzie przeżywana przez miłującego, i tym większą będzie on miał „dyspozycję” do pojęcia Objawienia; z kolei miłość pochodząca od Ducha Świętego (por. Rz 5,5) wymaga poddania się Jego prowadzeniu (por. Rz 8,4)²¹.

Teologiczne pojęcie *sensus fidei* odnosi się do dwóch odrębnych, ale nierozdzielnych rzeczywistości: zmysłu wiary członka wspólnoty Kościoła (wymiar osobisty) oraz rzeczywistości wyczulenia na wiarę ze strony samego Kościoła (wymiar wspólnotowy)²². Powoduje on, że wierzący jest w stanie w sposób spontaniczny przyjmować i wewnątrznie przeżywać wiarę Kościoła, sercem i umysłem pozostając w głębokiej zgodności z Kościołem (*sentire cum Ecclesia*). Razem z tym otrzymuje on zdolność rozpoznawania wszystkiego, co jest (lub przeciwnie, nie jest) zgodne z wiarą „raz podaną świętym” (Jud 1,3). Aspektu osobistego (*sensus fidei fidelis*) od wspólnotowego (*sensus fidei fidelium*) nie wolno rozdzielać, bo to dopiero Kościół jako całość – Ciało Chrystusa, Oblubienica Pana – jest nieomylny w sprawach wiary²³. Analogicznie „jak wiara jednostki uczestniczy w wierze Kościoła jako

²¹ SF 48–51, 53–54, 56–58, 128.

²² SF 3.

²³ Por. SF, 1–2, 7, 48–49, 54, 62, 66; O’Collins, E.G. Farrugia, „*Sensus fidelium*”, s. 296; PTK 35.

podmiot wierzący, również *sensus fidei (fidelis)* poszczególnych wiernych nie daje się oddzielić od *sensus fidei (fidelium)* czy «*sensus Ecclesiae*»²⁴; o tyle w wierzącym działa zmysł wiary, o ile trwa on w wierze Kościoła, któremu jako całości obiecano nieomyślność²⁵.

Dzięki zmysłowi wiary nie jest wiara Kościoła dla wierzącego czymś zewnętrznym, owszem wierzy on w tę samą Prawdę, w którą wierzy Kościół, ponieważ sam Duch Święty udziela mu „niezwykle osobistej i wewnętrznej wiedzy o wierze Kościoła”²⁶. Właśnie to duchowe namaszczenie staje się warunkiem egzegezy teologicznej. *Sensus fidelium* spełnia swoją rolę na każdym etapie egzegezy: od początkowego rozpoznania w słowie ludzkim – właśnie dzięki owemu „wewnętrznemu zmysłowi” – Słowa Bożego²⁷, aż po wnicanie w ten odkryty przed wierzącym Boski wymiar Biblii.

Przy czym wierzący nie gorszy się wymiarem ludzkim, owszem docenia go, a razem z nim nie lekceważy metod naukowych egzegezy. Jest to możliwe dzięki namaszczeniu Duchem Świętym pozwalającym uznać fakt, że Chrystus przyszedł w ciele, a Słowo Boże w ludzkiej mowie. (Antychryst, „doketa chrystologiczny” [por. 1 J 4,2–3], jest też „doketą biblijnym”). Każdą rzeczywistością teandryczną (bosko-ludzką) – zauważa Raniero Cantalamessa – rządzi zasada, że element Boski może zostać odkryty jedynie wtedy, jeśli wyjdzie się od elementu ludzkiego – dlatego podobnie jak nie da się odkryć w Chrystusie Bóstwa, jeśli nie odniesie się do Jego konkretnego człowieczeństwa, tak w interpretacji Biblii nie wolno lekceważyć wymiaru ludzkiego, jeśli chce się dosięgnąć Boskiego²⁸.

²⁴ SF 66.

²⁵ Por. M. Pyc, *Pobożność ludowa a „sensus fidei”*, „*Studia Gnesnensia*” 2013, t. 27, s. 49.

²⁶ SF 1. Wiara wierzącego i wiara Kościoła to jedna i ta sama wiara – PTK 35.

²⁷ Por. LG 12: „Dzięki temu zmysłowi wiary, który jest pobudzany i podtrzymywany przez Ducha prawdy, Lud Boży pod przewodnictwem świętego Urzędu Nauczycielskiego – za którym idąc wiernie, już nie ludzkie, lecz prawdziwie Boże przyjmuje słowa (por. 1 Tes 2,13) – niezachwianie trwa przy wierze raz przekazanej świętym (por. Jud 3); wnika w nią głębiej z pomocą słusznego osądu i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu”.

²⁸ Por. R. Cantalamessa, „*Litera zabija, Duch ożywia*”. *Lektura duchowa Biblii*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, Lublin 2009,

Lektura ksiąg natchnionych w Duchu Świętym

„Z przynależności *sensus fidei fidelis* do teologalnej cnoty wiary wynika fakt, że jego rozwój następuje proporcjonalnie do rozwoju cnoty wiary”, a zatem „idzie w parze ze świętobliwością życia danego wiernego”²⁹. Dlatego właśnie „szczególne świadectwo zmysłu wiary dają święci”, ponieważ „im głębsza i bardziej żywotna ich wiara, tym bardziej ujawnia się w nich zmysł wiary wierzących”³⁰. Oznacza to nie tylko wezwanie egzegety do świętości, ale również korzystanie przez niego z „wiedzy świętych”, w której wolno, a nawet trzeba doszukiwać się nie do przecenienia intuicji dotyczących interpretacji świętych pism. Według Benedykta XVI najgłębszymi interpretatorami Pisma Świętego byli ludzie prości³¹ oraz święci, „którzy pozwolili się kształtować słowu Bożemu przez słuchanie go, czytanie i wytrwałe rozważanie” (VD 48). Zatem – wyciąga wnioski – „świętość w Kościele jest hermeneutyką Pisma, od której nikt nie może abstrahować”, a pobieranie nauki od świętych „jest niezawodną drogą do żywej i skutecznej hermeneutyki słowa Bożego” (VD 49). Analogia wiary – rozumiana jako analogia pomiędzy różnymi stopniami doświadczenia tej samej wiary – pozwala mniej świętemu egzegecie na szukanie dopełnienia jego poznania we „wiedzy świętych”.

„Autentyczne uczestnictwo w *sensus fidei* wymaga świętości”, która „jest powołaniem całego Kościoła i każdego wierzącego”³². Koniecznego związku między egzegezą czy szerzej teologią (jako

s. 275–276. Por. Orędzie końcowe..., s. 26: „Wiedza egzegetyczna powinna [...] być nierozłącznie powiązana z tradycją duchową i teologiczną, aby nie doszło do rozbicia jedności bóstwa i człowieczeństwa Jezusa Chrystusa ani Pisma Świętego. W tej przywróconej harmonii oblicze Chrystusa zajaśnieje w swej pełni i pomoże nam odkryć inną jedność, tę głęboką i wewnętrzną jedność Pisma Świętego”.

²⁹ SF 57.

³⁰ M. Pyc, *Pobożność ludowa...*, s. 54. Por. SF 100: „Jak uczy historia Kościoła, święci są nosicielami światła *sensus fidei*”.

³¹ Benedykt XVI, *Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, cyt. za stroną: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121207_cti.html [dostęp: 20.03.2020].

³² SF 99.

mądrością nabytą będącą dziełem rozumu oświeconego przez wiarę) a mądrością mistyczną (darem Ducha Świętego wpływającym ze zjednoczenia z Bogiem i stanowiącym poznanie wyrażane nie pojęciowo) nie wolno nigdy rozdzielać³³ ani w życiu Kościoła, ani pojedynczego wierzącego. Również od badacza Pisma należy oczekiwać egzystencjalnego zaangażowania (*sequela Christi*) oraz trwania w miłości (por. 1 J 4,8), bez których nie można uprawiać refleksji nad wiarą, na co wskazywał polski znawca *theologia benedicta*:

Prawdziwe bowiem poznanie prawdziwego Boga jest zawsze poznaniem angażującym, które jest w każdym przypadku typem wiedzy-daru, poznaniem egzystencjalnie wymagającym. Nie pozwala się ono zamknąć w czystej teorii, ale domaga się wpływu na życie poznającego – nawrócenia, przemiany, naśladowania Jezusa. [...] Naśladowanie, *sequela Christi*, jest absolutnie koniecznym warunkiem procesu poznawania prawdy o Bogu – poznania teologicznego. [...] W *theologia benedicta* być wiedzą duchową znaczy mieć najgłębsze z możliwych związki ze świętością – ontologiczne i etyczne, intelektualne i egzystencjalne³⁴.

Każdy, „kto się zalicza do Kościoła Chrystusowego, musi – na swój szczególny sposób – być jednocześnie świętym i świadkiem”³⁵; nierozzerwalny związek teologii (także egzegezy) i świętości nie jest „sentymentalną czy pietystyczną gadaniną, lecz wynikiem z logiki rzeczy”³⁶. Według dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „w miarę jak umacnia się życie Duchem Świętym czytelnika tekstów natchnionych, pogłębia się też zrozumienie

³³ TD 91–92.

³⁴ J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 66–67, 138. Por. tenże, *Teologia według J. Ratzingera/Benedykta XVI. Rozumienie, natura, sens*, „Studia Nauk Teologicznych” 2017, nr 12, s. 41.

³⁵ H.U. von Balthasar, *Teologia a świętość*, tłum. M. Serzycki, w: *Podstawy wiary – teologia*, red. L. Balter, Poznań 1991, s. 427.

³⁶ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 65. O związku między życiem duchowym a hermeneutyką Pisma – zob. również: SF 57; VD 30. 49; H.U. von Balthasar, *Teologia a świętość*, s. 427; J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 138–153.

Lektura ksiąg natchnionych w Duchu Świętym

rzeczywistości, o której mówią te teksty³⁷. Istnieje więc związek między życiem duchowym a hermeneutyką Pisma (VD 30). Albo, jeszcze mocniej, za Szymikiem: duchowość „staje się hermeneią teologii, interpretującym kluczem, wartością hermeneutyczną, czyli ściśle naukową”³⁸.

Duch Święty a zasada „analogii wiary”

Pojęcie analogii wiary, jednej z tzw. wielkich zasad interpretacji, jest „używane w teologii katolickiej w celu przypomnienia, że fragment Pisma Świętego albo jakiś aspekt wiary trzeba interpretować w łączności z jedną i niepodzielną wiarą Kościoła”³⁹. Innymi słowy, *analogia fidei* „znaczy, że nie ma żadnej wypowiedzi objawienia czy wiary, której nie należałoby rozumieć w świetle jednej obiektywnej wiary całego Kościoła”⁴⁰. Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego* „przez «analogię wiary» rozumiemy spójność prawd wiary między sobą i w całości planu Objawienia” (KKK 114). Katechizm odsyła w przypisie do św. Pawła, który w *Liście do Rzymian* postulował, by dary Ducha Świętego (interesujące nas pojęcie „analogii wiary” znajduje się w kontekście daru prorocstwa) stosować *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* (12,6), czyli „zgodnie z wiarą” lub „w zgodzie z wiarą” czy nawet „według proporcji wiary”⁴¹; zdaniem biblistów chodzić miałyby o wiarę rozumianą „jako *fides quae* – przedmiot wiary chrześcijańskiej”⁴². Dary duchowe proroków, przypomina charyzmatyk Paweł, mają zależeć od proroków (por. 1 Kor 14,32).

³⁷ IBK II, A, 2.

³⁸ J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 141.

³⁹ *Analogia wiary*, w: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych...*, s. 20.

⁴⁰ K. Rahner, H. Vorgrimler, „*Analogia fidei*”, w: *ciż, Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 9.

⁴¹ Por. KKK 114; R. Popowski, *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 1994, s. 750.

⁴² J.A. Fitzmyer, *List do Rzymian*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, red. nauk. W. Chrostowski, tłum. K. Bardski i in., Warszawa 2004, s. 1312.

Duch Święty a zasada „analogii wiary”

W tej perspektywie analogia wiary łączy się z pojęciem „reguły wiary”, która była uważana przez Kościół starożytny za jeden z elementów (obok sukcesji apostoelskiej oraz Pisma) gwarancji autentycznego przekazu Słowa Bożego⁴³.

Jan Szłaga w oparciu o Pawłowy cytat wyprowadzał wniosek o przede wszystkim negatywnym charakterze „analogii wiary”, choć – jak przyznawał – może ona zostać sformułowana również pozytywnie⁴⁴. Z kolei Stefan Szymik przyznał analogii wiary funkcję pomocniczą, ukierunkowującą badania i pozwalającą eliminować interpretacje nieortodoksyjne⁴⁵. Takie pojmowania analogii wiary są zgodne z tradycyjnym rozumieniem, jakie zasadzie nadawał Leon XIII w encyklice *Providentissimus Deus*. Papież w przypadku tych tekstów Pisma Świętego, które nie zostały już w sposób autentyczny wyjaśnione albo przez samych autorów natchnionych (np. w ich interpretacjach Starego Testamentu), albo przez Kościół odczytujący księgi natchnione w Duchu Świętym, nakazywał:

(...) iść za analogią wiary i uważać za najwyższą normę naukę katolicką, jaką się otrzymuje od autorytetu Kościoła; albowiem skoro i święte Księgi i nauka, złożona w Kościele, mają tego samego Autora – Boga, dlatego nie może się zdarzyć, by prawowierne wyjaśnienie wy dobyło z Ksiąg świętych sens, który się jakimś sposobem różnił od tej nauki. Stąd wynika, że należy odrzucić, jako niedorzeczne i błędne, takie tłumaczenie, które by przedstawiało

⁴³ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 2, Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 112: „Razem z «sukcesją apostoelską» Kościół starożytny znalazł (nie: wynalazł!) dwa dalsze podstawowe elementy swej jedności: kanon Pisma i tak zwaną regułę wiary. Tę ostatnią stanowi krótki, z nieustaloną w szczegółach terminologią, zbiór istotnych treści wiary, który w rozmaitych chrześcijańskich wyznaniach wiary Kościoła przybrał kształt liturgiczny. Ten Symbol wiary, czyli *Credo*, stanowi autentyczną «hermeneutykę» Pisma, wydobyty z niego klucz, służący jego interpretacji zgodnej z jego duchem”.

⁴⁴ Por. J. Szłaga, *Hermeneutyka biblijna*, s. 216.

⁴⁵ Por. S. Szymik, *Benedykta XVI hermeneutyka wiary (Pope Benedict XVI's Hermeneutics of Faith)*, „The Biblical Annals / Roczniki Biblijne” 2012, nr 2, s. 224.

Lektura ksiąg natchnionych w Duchu Świętym

natchnionych autorów jako sprzecznych między sobą albo sprzeciwiało się nauce Kościoła⁴⁶.

Wydaje się jednak, że takie wyjaśnienia nie w pełni (a przynajmniej nie wprost) doceniają pozytywny aspekt analogii wiary. W stwierdzeniach *Katechizmu* oraz *Listu do Rzymian* należałoby przede wszystkim dostrzec dowartościowanie działania Ducha Świętego, tego samego we wspólnocie wierzących oraz w pojedynczym wierzącym. Na mocy jednej wiary danej Kościołowi oraz działania jednego Ducha prorok otrzymuje charyzmat, który nie tyle „dopasowuje” do wiary Kościoła (kryterium negatywne), ile właśnie z tej wiary go „bierze” (aspekt pozytywny analogii wiary); ponieważ karmi się tą samą wiarą, stąd również jego prorokowanie może odbywać się w zgodzie z wiarą. Prorokowanie ma sens tylko wtedy, gdy staje się funkcją działania Ciała Chrystusa, jakim jest Kościół – chodzi o posługiwanie członków Kościoła sobie nawzajem ku zbudowaniu wszystkich (por. 1 Kor 12,7.25). „Różne dary łaski, które chrześcijanie otrzymali od Ducha po uwierzeniu, mają służyć całej wspólnotie. Każdy powinien zdawać sobie sprawę ze społecznego charakteru otrzymanych od Boga talentów lub darów i wykorzystywać je dla wspólnego dobra”⁴⁷. W tym sensie wiara Kościoła dzielona przez każdego wierzącego w sposób niejako „naturalny” (choć nadprzyrodzony) wyraża się – przynajmniej potencjalnie – przez poszczególnych członków w sposób właściwy, bo jest to wiara otrzymana przez wspólnotę jako całość.

Prorocze działanie Ducha Świętego, odsłaniającego pewien aspekt (jednej) wiary danej Kościołowi, domaga się od członka Kościoła aktu polegającego na odpowiedniej dyspozycji stosowania charyzmatycznego objawienia w zgodzie z całością tego, co Bóg przekazał Kościołowi. Nie tyle jednak chodzi o kryterium negatywne, ani nawet o pozytywne „wpasowanie” się w Obj-

⁴⁶ PD, w: *Biblia w dokumentach Kościoła*, teksty do druku przygotował R. Pietkiewicz, komentarze: A. Jankowski, H. Lempa, R. Pietkiewicz, Wrocław 1997, s. 32.

⁴⁷ J.A. Fitzmyer, *List do Rzymian*, s. 1311.

Duch Święty a zasada „analogii wiary”

wienie, ale o to, że dopiero przyjęcie wiary i przejście się nią do głębi sprawia, że Duch Święty może wierzącemu udzielić stosownej łaski do wydobywania ze skarbcza rzeczy nowych i starych (por. Mt 13,52); nie mógłby tego uczynić, gdyby nie pierwszeństwo owego skarbcza oraz działania Ducha Świętego w Kościele: „w swej całości przebywa On i w Głowie, i w Ciele, i w poszczególnych członkach” (MC 55). Analogicznie: najpierw jest Ciało Chrystusa, a dopiero w nim działają członki, a zatem „ja” pojedynczego wierzącego znajduje swoją podstawę w „my” wierzącego Kościoła.

To dlatego po egzegezie dokonywanej przez wierzącego podanego Duchowi Świętemu można się spodziewać, że dojdzie on do wyników zgodnych zarówno z wiarą całego Kościoła, jak i doświadczeniami wierzących wszystkich czasów. Wszak zarówno autorowi natchnionemu oraz wspólnocie wierzących, w której środowisku on działał, jak i egzegezie interpretującemu natchnioną księgę w łączności ze wspólnotą Kościoła towarzyszy ta sama wiara – i na tej podstawie wolno oczekiwać analogii doświadczeń i odkrywanych w Objawieniu prawd. A zatem „analogia wiary” jest w tej perspektywie kryterium pozytywnym, a nie negatywnym: stanowi swego rodzaju klucz hermeneutyczny otwierający autentyczną interpretację Słowa Bożego, ponieważ, jak słusznie zauważa Papieska Komisja Biblijna, „tekst biblijny może właściwie zrozumieć tylko ten, kto sam przeżył to, o czym mówi tekst”⁴⁸.

Aspekt pozytywny nie wyklucza oczywiście negatywnego charakteru zasady, który może polegać również na funkcji „pomocniczej” czy „kontrolnej”, zwłaszcza jeśli pamięta się o tym, że prorokowanie „w Duchu Świętym” przechodzi przez człowieka⁴⁹, a zatem musi ulegać na pewno „wcieleniu”, a możliwe że

⁴⁸ IBK II, A, 2.

⁴⁹ Podobnie jak dzieje się to w przypadku wizjonera odbierającego objawienie prywatne, który nawet jeśli postrzega prawdziwie, to jednak zawsze „widzi tak, jak mu pozwalają jego konkretne możliwości, na miarę dostępnych mu sposobów obrazowania i poznania”. Dlatego wizje nie są „nigdy zwykłymi «fotografiami» rzeczywistości pozaziemskiej, ale wyrażają także możliwości i ograniczenia podmiotu postrzegającego” – J. Ratzinger, *III Tajemnica*

Lektura ksiąg natchnionych w Duchu Świętym

i zniekształceniu. W rzeczywistości będziemy mieli zawsze do czynienia ze „sprzężeniem zwrotnym”: wiara Kościoła będzie nie tylko „u dołu” wiary wierzącego, jako jej źródło, ale i „u góry”, jako instancja „kontrolna”, dbająca o spójność. Od ponadślownego (chciałoby się rzec – ponadludzkiego) pojęcia pewnej prawdy do („ludzkiego”) wypowiedzenia (w treści i sposobie) przebiegać będzie droga „uzgodnienia” z całością Objawienia Kościoła; w praktyce oznaczać to może „oczyszczanie” czy wkomponowywanie odkrytego „kawałka” w mozaikę Objawienia.

Łatwo sobie wyobrazić na przykład sytuację proroka, który otrzymawszy skądinąd prawdziwe objawienie o gniewie Bożym, nie uwzględniwszy całości Objawienia – będzie nie tyle wzywał ku nawróceniu do Boga Miłosiernego, ile straszył potępieniem⁵⁰. Podobnie niezgodne z „analogią wiary” będzie zachwianie proporcji pomiędzy prawdami wiary, które muszą pozostawać w harmonii. Co nie oznacza, że Duch Święty nie może zwrócić uwagi wspólnocie na to, co ważne „tu i teraz”, czy nawet tak zaakcentować na obecnym etapie historii zbawienia jednej z prawd wiary, że nie przecząc istnieniu „hierarchii” prawd⁵¹, wysunie się ona na pierwszy plan w danym czasie. Greckie *ἀναλογία* oznacza „równoważność, proporcjonalność, zgodność”, a wyrażenie przyimkowe użyte przez apostoła (*κατὰ ἀναλογίαν*) można by tłumaczyć następująco: „w zgodności z, w równoważności z” czy nawet „w relacji do”⁵². Ale – znów – o ileż więcej

fatimska – komentarz teologiczny, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/fatima_4.html [dostęp: 19.03.2020].

⁵⁰ To oczywiście przejaw skrajny. Ale zapewne teologowi warto pytać samego siebie, czy uprawiana przez niego dyscyplina teologiczna odzwierciedla miłosierdzie jako centralną treść Ewangelii – por. Franciszek, *List z okazji 100 rocznicy ustanowienia Wydziału Teologicznego na „Pontificia Universidad Católica Argentina”* (3.03.2015), https://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html [dostęp: 18.03.2020].

⁵¹ Por. UR 11: „[...] niech pamiętają o istnieniu porządku czy «hierarchii» prawd nauki katolickiej, ponieważ różny jest ich związek z fundamentami wiary chrześcijańskiej”.

⁵² R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995, s. 36. Greckie „analogia” może być

Duch Święty a zasada „analogii wiary”

treści kryje się w tak rozumianej (proporcjonalnej, równoważnej, relacyjnej) analogii wiary!

Jeśli autorzy *Katechizmu* pod pojęciem analogii wiary rozumieją nie tylko spójność prawd wiary między sobą, ale również ich spójność w całości planu Objawienia (KKK 114), to jest to możliwe przy założeniu analogiczności doświadczenia wiary w ludzkie Bożym wszystkich czasów; taka analogiczność zakłada istnienie „ciągłości w nieciągłości”⁵³ w całej historii relacji człowieka z Bogiem, przy czym jedność historii zbawienia (a zatem również jedność Starego i Nowego Testamentu) znajduje swoją podstawę w Chrystusie⁵⁴. Konsekwentnie analogia wiary łączy się więc z „egzegezą kanoniczną” – według Josepha Ratzingera założeniu jedności Pisma od strony metody odpowiada analogia wiary, czyli rozumienie każdego tekstu w świetle całości⁵⁵. Również z tego punktu widzenia sprowadzanie analogii wiary do kryterium jedynie negatywnego jawi się nieuprawnione; wolno przecież oczekiwać, że nie wychodząc poza regułę wiary, Duch Święty żyjący we wspólnocie wierzących odkryje przed nią to, co do tej pory pozostawało zakryte, mimo że zawierało się w Objawieniu (jak świadczą o tym choćby dwa ostatnie dogmaty maryjne).

również tłumaczone jako: „właściwa relacja, proporcja” – por. J.A. Fitzmyer, *List do Rzymian*, s. 1312.

⁵³ Albo odwrotnie: umożliwia uwzględnienie nieciągłości niezrywających ciągłości – por. jedną z zasad interpretowania Pisma Świętego przez teologów (*The Principle of Discontinuity within Continuity*) w: G. O’Collins, *Inspiration. Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford 2018, s. 180–183.

⁵⁴ Por. KKK 112: „Jakkolwiek bardzo są zróżnicowane księgi, które tworzą Pismo święte, to jest ono jednak jedno ze względu na jedność Bożego zamysłu, którego Jezus Chrystus jest ośrodkiem i sercem, otwartym po wypełnieniu Jego Paschy”.

⁵⁵ Por. J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, s. 94.

Lektura ksiąg natchnionych w Duchu Świętym

Wnioski

Duch Święty działający w pisarzach natchnionych kontynuuje swoją aktywność również w interpretatorze świętych ksiąg. Dlatego egzegeta dążący do odczytania duchowego sensu Pisma Świętego winien dać się prowadzić Duchowi Świętemu. Jest to możliwe pod warunkiem, że sam badacz pozostaje członkiem wspólnoty wierzących, w których powstały księgi nieprzeznaczone do prywatnego wyjaśniania (por. 2 P 1,20–21). Proces interpretowania świętych pism nie jest czynnością jedynie intelektualną, ale życiową i dokonującą się w kontekście życia kościelnego jako życia „według Ducha” (por. Ga 5,16). Dopiero wtedy można mówić o lekturze Biblii w tym samym Duchu, w jakim została ona spisana (DV 12). Duch Święty pozwala na wnikanie w otrzymany przez Kościół depozyt, a ze względu na niewyczerpalność raz danego Objawienia w tym procesie nie ma końca.

Niemożliwy do zdefiniowania (co uwydatniono w rozdziale drugim) proces uprawiania egzegezy zgodnej z „hermeneutyką wiary” jest możliwy do przeprowadzenia jedynie dzięki żywej wierze badacza. Zwłaszcza należy tu podkreślić wagę namaszczenia Duchem Świętym, które jawi się warunkiem egzegezy teologicznej. Dzięki niemu interpretator ksiąg natchnionych zostaje wyposażony w nadnaturalny *sensus fidei*. A wtedy jest w stanie nie tylko „instynktownie” stosować zasady teologiczne (w niniejszym rozdziale zwrócono uwagę na pozytywne odczytanie *analogia fidei* oraz ujęcie całościowe Biblii), ale również uzgadniać „na bieżąco” sposób owej koniecznej współpracy wiary z rozumem historycznym. W konsekwencji wykorzystania zmysłu wiary fakty ustalane za pośrednictwem metody historyczno-krytycznej będą mogły stać się *locus theologicus*⁵⁶. W ten sposób uniknie się rozdziałającego zastosowania najpierw metody historyczno-krytycznej zupełnie oderwanej od wiary, a dopiero następnie zasad teologicznych zredukowanych siłą

⁵⁶ DEP, *Wprowadzenie*.

rzeczy do kryterium negatywnego – miary wyników, do jakich doszła krytyka historyczna.

Uwzględniając fakt, że zmysł wiary przynależy do teologicznej cnoty wiary, należy poważnie potraktować również rozwój cnoty wiary idący w parze ze świętością życia egzegety. Wierzący badacz świętych pism zostaje wezwany również do uwzględnienia „wiedzy świętych”, którzy okazują się najgłębszymi interpretatorami Biblii. Zależność hermeneutyki Pisma i życia duchowego, która w dobie rozejścia się aspektów naukowych i wyznaniowych teologii⁵⁷ sprawiać może podejrzaną wrażenie, winna być poważnie potraktowana, gdyż wynika z samej natury tekstów natchnionych oraz stojącego za nimi Objawienia.

Rozpracowany w paragrafie drugim bieżącego rozdziału pozytywny aspekt *analogia fidei* nie wyklucza oczywiście funkcji „pomocniczej” czy nawet „kontrolnej” tej zasady. Duch Święty działa zarówno oddolnie, przez zmysł wiary wprowadzając człowieka w wiarę wyznawaną przez cały Kościół, jak i odgórnie, drogą uzgadniania wiary egzegety z całością otrzymanego przez Kościół Objawienia. Prowadzący egzegetę zmysł wiary zostanie w kolejnym rozdziale jeszcze raz zestawiony z zasadą analogii wiary w celu wychwycenia możliwie największej ilości wniosków dotyczących interpretacji ksiąg natchnionych.

⁵⁷ TD 43.

Rozdział 5

SENSUS FIDEI A ANALOGIA FIDEI W EGZEGEZIE

Jedną z zasad teologicznych stosowanych w katolickiej egzegezie jest *analogia fidei* (analogia wiary). Zasada ta postuluje uwzględnienie w egzegezie spójności prawd wiary między sobą oraz w całej historii zbawienia. Niestety, przyjęło się widzieć tę zasadę bardziej jako kryterium negatywne (ewentualnie pomocnicze), pewnego rodzaju „wskaźnik ortodoksyjności” wypracowanych w badaniu naukowym wniosków. W wydobyciu pozytywnego charakteru analogii wiary okazało się pomocne jej powiązanie z *sensus fidei*, co stanowiło treść jednego z paragrafów poprzedniego rozdziału. Właśnie zmysł wiary pozwala na głębsze pojęcie i pełniejsze wykorzystanie w egzegezie zasady analogii wiary, tak aby była ona stosowana w duchu opisanej w rozdziale drugim „hermeneutyki chalcedońskiej”.

I tutaj uwaga: jeśli wolno mówić o tego rodzaju hermeneutyce w interpretacji ksiąg Bosko-ludzkiego autorstwa, to warto przy okazji tej analogii podkreślić, że „katafatyczno-apofatyczna” doktryna chrystologiczna wypracowana w V wieku miała nie tyle wyjaśniać, co chronić misterium Chrystusa¹. W tej perspek-

¹ Wystarczy zwrócić uwagę, że wszystkie chalcedońskie dopełnienia („bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania”, gr. ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως) mają charakter negatywny, podkreślający tajemnicę zjednoczenia natur przed błędnymi ujęciami – por. DSP, s. 223–224, przypis 72e. Por. również: S. Zatwardnicki, *Chalcedońska*

Sensus fidei a analogia fidei w egzegezie

tywie trzeba raz jeszcze przypomnieć, że postulowana „unia” zasad naukowych i teologicznych nie jest możliwa do ścisłego zdefiniowania. Do utrzymania ortodoksyjnej równowagi bardziej przysłuży się zmysł wiary egzegety. W niniejszym rozdziale uwypuklona zostanie właśnie ta funkcja *sensus fidei* – umożliwiająca utrzymanie ortodoksyjnej hermeneutyki, a zarazem zachowująca tajemnicę tak jedności, jak i dwubiegunowości wiary i rozumu w interpretacji Biblii.

W paragrafie pierwszym wyeksponuję fakt, że zmysł wiary pozwala ogarnąć egzegezie „całość” Objawienia i lokować w jego ramach wyniki badań. Egzegeta zwrócony ku Chrystusowi do – Niego odniesie wyniki swoich badań. *Sensus fidei* stanie tutaj w służbie harmonijnej „symfonii”, w której motyw solowy przyznany zostanie Chrystusowi, ale nie zdominuje całości kształtu tajemnic wiary – to stanie się treścią paragrafu drugiego. W kolejnym paragrafie uwaga skoncentruje się na swego rodzaju dialektyce: z jednej strony to zmysł wiary dysponuje interpretatora do zgodności z wiarą Kościoła, a z drugiej dopiero współwyznawanie ze wspólnotą wierzących umożliwi mu posługiwanie się zmysłem wiary. Podobnie Kościół winien być zarówno słuchaczem tego, co Duch może mówić przez zmysł wiary, jak i pełnić rolę nauczyciela dla posługującego się tym nadprzyrodzonym instynktem. W czwartym paragrafie postawię tezę, że dzięki zmysłowi wiary egzegeta uprawiający duchową egzegezę stanie się prorokiem czy wręcz ewangelizatorem przepowiadającym żywe Słowo współczesnemu słuchaczowi.

formuła, „bez zmieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej, Wrocław 2017, s. 46–50. Jak wskazuje wprowadzenie do definicji, ojcowie soboru przystępują „do sformułowania dogmatycznego, którego znaczenie należy rozumieć w pojęciach teologii negatywnej, mającej na uwadze bardziej odparcie herezji niż wypracowanie nauki pozytywnej. Nie chodzi tylko o fakt zewnętrzny i formalny, ponieważ kieruje on logiką wewnętrzną wypowiedzi chrystologicznej, z jej symetrami i antytezami i ma własny punkt podparcia w czterech przysłówkach przeczących, określających sposób zjednoczenia” – L. Perrone, Wpływ dogmatu chalcedońskiego na refleksję teologiczną między IV a V soborem ekumenicznym, w: Historia teologii, t. 1, Epoka patrystyczna, red. A. Di Bernardino, B. Studer, tłum. M. Gołębiowski [i in.], Kraków 2002, s. 588.

Pierwszeństwo całości – hermeneutyka chrystologiczna

Poznawanie w badaniu teologicznym poszczególnych tajemnic wiary „po kolei” nie doprowadzi do uchwycenia całej *nexus mysteriorum*. Podobnie odkrywanie kolejnych fragmentów Pisma przez egzegetę nie oznacza jeszcze usłyszenia Słowa Bożego. Potrzeba uwzględnienia ich wzajemnych zależności², a także racji jedności, jaka występuje między nimi. Dla zilustrowania tego faktu można by posłużyć się zapożyczonym od Hansa Ursa von Balthasara obrazem „sali luster”, w której jeden aspekt Objawienia pogłębia inny, a sam jest przez niego z kolei pogłębiony, i tylko we wzajemnej relacji między wszystkimi „odbiciami” wnika się w głębię objawionego misterium³. Ale jest to możliwe tylko pod warunkiem, że cały proces bazuje na fundamencie – nie tyle chodzi o przekonanie, ile o dogłębne przeżywanie – jedności Objawienia oraz wiary; a także o „instynktowne” posługiwanie się tymi, a nie innymi „lustrami” w celu pogłębienia danej prawdy wiary czy odkrycia znaczenia świętych tekstów.

Dwa nierozdzielne elementy aktu wiary – przyłgnięcie do Boga i do tego, co On objawił (chodzi o przesłanie z pojmowalną treścią) – dzieją się równocześnie, a jednak pierwszorzędną znaczenie przynależy działaniu Ducha Świętego, który porusza serce i zwraca je do Boga, a także umożliwia rozumowi danie

² Por. Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna „Dei Filius” o wierze katolickiej*, w: BF, s. 263: „Kiedy zaś rozum oświecony wiarą szuka starannie, nabożnie i trzeźwo, otrzymuje z daru Bożego jakieś zrozumienie – i to bardzo owocne – tajemnic, bądź dzięki analogii z rzeczami, które poznaje w sposób naturalny, bądź dzięki powiązaniom tajemnic między sobą i z celem ostatecznym człowieka”. W nawiązaniu do tego Henri de Lubac pisał, że „najlepszym sposobem odkrycia tych związków będzie sprowadzenie tajemnic do ich jedyne go wspólnego środka, tak by każda z nich przybliżała nam coraz wyraźniej «wyjaśnienie jedynej Tajemnicy Chrystusa»” – H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomska, Kraków 1997, s. 35.

³ Korzystam z metafory Hansa Ursa von Balthasara, użytej przez niego w odniesieniu do pojedynczych „luster” Ewangelii, w których odbija się Maryja – por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), H. U. von Balthasar *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 88.

Sensus fidei a analogia fidei w egzegezie

wiary prawdzie. Jeśli wiara rodzi się ze słyszenia słowa Chrystusa (por. Rz 10,17), to dlatego, że łaska umożliwia człowiekowi usłyszenie w przepowiadanym słowie – Słowa Boga (por. PF 10; KKK 150, 153). Najpierw „wola, samo serce, doznaje dotknięcia Boga, jest w jego zasięgu. Poprzez ów dotyk, dzięki owemu dotknięciu człowiek dochodzi do przekonania, że i to jest prawdziwe, co dla rozumu pozostaje jeszcze niepojęte”⁴. Owo „poznanie wiary”, które rodzi się z miłości Bożej, pozwala wierzącemu na postrzeganie wszystkiego w perspektywie Boga (LF 27–28) i daje nawet udział w wiedzy Boga o sobie samym⁵. Wydaje się, że „rozróżnienie niezbędne do wstępnego aktu wiary może być przypisywane *sensus fidei fidelis*”⁶, wyczuciu rodzącemu się w kontakcie z Bogiem.

Teologia uznaje „całkowite pierwszeństwo Boga; chce nie tyle posiąść Boga, ile być przez Niego posiadana”⁷. Wiara nie jest panowaniem, ale posłuszeństwem Bogu (por. Rz 1,5; 16,26; 2 Kor 10,5–6). Człowiek daje się ogarnąć wierze, a nie próbuje ogarnąć wiare. Właśnie *sensus fidei*, instykt wiary, pozwala na uchwycenie całości, ponieważ jest zdolnością „do intuicyjnego, doświadczeniowego i przedpojęciowego poznania w miłości prawdy objawionej, trwania w niej i pojmowania tego, w co Kościół wierzy i co głosi w określonym czasie i w określonej kulturze”⁸.

⁴ J. Ratzinger, *Wiara i teologia. Wykład na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu z okazji nadania godności doktora honorowego, 27 października 2000 r.*, tłum. J. Krucina, w: *Jego Eminencja Kardynał Joseph Ratzinger – Jego Świątobliwość Papież Benedykt XVI doktor „honoris causa” Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*, red. W. Mróz, Świdnica 2005, s. 71–72. Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 49; tenże, *Teologia według J. Ratzingera/Benedykta XVI. Rozumienie, natura, sens*, „Studia Nauk Teologicznych” 2017, nr 12, s. 39–40. Por. również: TD 13 – nie można rozdzielać aktu wierzenia od tego, w co się wierzy, „ponieważ ufność jest przyłgnięciem do pewnego przesłania z pojmowalną treścią, a wyznawanie nie może się sprowadzać do zwykłych słów pozbawionych treści, lecz powinno płynąć z serca”.

⁵ TD 16.

⁶ SF 49, przypis nr 62.

⁷ TD 99.

⁸ J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 91.

Pierwszeństwo całości – hermeneutyka chrystologiczna

Jeśli nie wystarczy poznać wszystkie szczegóły, by pojąć całość, to z kolei dopiero „obraz całości” i jego pierwszeństwo przed oglądem szczegółów daje podstawę do uchwycenia wszystkich detali, również w ich wzajemnych zależnościach. A dodatkowo umożliwia wskazanie elementów sprzecznych z wiarą lub zaburzających jej doskonałe „proporcje”⁹.

Dzięki zmysłowi wiary praca egzegety będzie przebiegała przez cały czas pod znakiem „wielkich zasad interpretacji”, a analogia wiary nie będzie jedynie zewnętrznym kryterium, miarą ortodoksji wypracowanych rozwiązań. *Sensus fidei* jako uprzedni względem *analogia fidei* daje interpretującemu Pismo „naturalną” zdolność do poruszania się w przestrzeni wiary, dzięki czemu nie tyle dopasowuje on wyniki badań do „ortodoksyjnej sieci” *nexus mysteriorum*, ile sam jest już uprzednio obejmowany przez tę sieć. Zmysł wiary daje również egzegecie intuicyjne wycucie, w którym „lustrze” (prawdy wiary czy sensu innego fragmentu Pisma) pogłębiać odczytanie ksiąg natchnionych, a przede wszystkim w jaki sposób właśnie całość Pisma pozwala odkryć takie znaczenia tekstów, które bez *sensus fidei* nie zostałyby naświetlone.

Według Hansa Ursa von Balthasara „poszczególne kwestia teologiczna może być dostatecznie wyjaśniona i przedstawiona jedynie poprzez odniesienie jej do całości, która stanowi coś więcej niż prostą sumę poszczególnych tajemnic wiary”. W zasadzie analogii wiary widział szwajcarski teolog „odnoszenie poszczególnych prawd wiary do centralnej prawdy objawionej, jaką jest życie i los Jezusa Chrystusa”, i dlatego stosował „zasadę *reductio in misterium*, zakorzeniając każdą tajemnicę wiary w Jezusie Chrystusie, osobowej tajemnicy Boga”¹⁰. Modyfikując poprzednio wykorzystany obraz „luster”, trzeba by powiedzieć, że jeśli poszczególne prawdy wiary rzucają światło na inne, to

⁹ Por. P. Borto, *Teoria i praktyka uwzględniania „sensus fidelium” przez Magisterium w czasach nowożytnych*, w: *Wiara – wiarygodność*, red. D. Wąsek, Kraków 2014, s. 134.

¹⁰ Por. I. Bokwa, *Kształtowanie się problematyki chrystologiczno-eschatologicznej w twórczości Hansa Ursa von Balthasara (1905–1988)*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1996, nr 1, s. 178–179.

Sensus fidei a analogia fidei w egzegezie

wszystkie one ostatecznie odbijają się i znajdują swoją głębię w lustrze Chrystusa; albo od drugiej strony: to światło Chrystusa odbija się we wszystkich prawdach wiary.

Wspomniana wcześniej „całość” odsyła więc do Chrystusa, w którym kryją się wszelkie skarby mądrości i wiedzy (por. Kol 2,3). „Gdy kochamy Chrystusa, znamy Prawdę, całą Prawdę, bo kochamy całą osobę Chrystusa, chociaż jednocześnie nie znamy tej Prawdy pod każdym względem czy w każdym wymiarze”¹¹. Jeśli Chrystus, żywe Słowo Boże, dokonuje autointerpretacji słowami Pisma Świętego, to znaczy, że słowa ksiąg natchnionych winny być rozumiane w związku z Jezusem i w żywej relacji do Niego¹². Chrześcijaństwo nie jest, jak z całą mocą podkreśla *Katechizm*, religią słowa spisane, lecz żywego Słowa Wcielenego (KKK 108). Pisał Henri de Lubac: „Istota objawienia nie polega na nauczaniu doktryny, była przyjściem do ludzi Bożej obecności”¹³. A zatem „aby słowa Pisma świętego nie pozostały martwą literą, trzeba, by Chrystus, wieczne Słowo Boga żywego, przez Ducha Świętego oświecił nasze umysły, abyśmy «rozumieli Pisma» (Łk 24,45)” (KKK 108; por. VD 7). Oczywiście Chrystus żyje w Kościele, a zatem egzegeza chrystocentryczna wymaga członkostwa w Jego żywym organizmie („Ciele”).

Właśnie zmysł wiary będzie odkrywał przed egzegetą, że Pisma, zgodnie ze słowami Chrystusa, o Nim dają świadectwo: „Badacie Pisma, ponieważ sądzicie, że w nich zawarte jest życie wieczne: to one właśnie dają o Mnie świadectwo” (J 5,39–40). Dzięki *sensus fidei*, swoistemu zmysłowi węchu umożliwiającemu odczucie woni poznania Chrystusa (2 Kor 2,14), *analogia fidei* będzie oznaczała coś więcej niż zgodność z poszczególnymi czy nawet wszystkimi prawdami wiary – wszystko znajdzie swoją rekapitulację w Chrystusie, do którego żywej Osoby przylgnie egzegeta mający żywą wiarę (*sensus fidei*). W ten sposób zmysł wiary umożliwi interpretację chrystologiczną Pisma Świętego,

¹¹ J. Majewski, *Wprowadzenie...*, s. 90.

¹² Por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 164–165.

¹³ H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka...*, s. 19.

Motyw solowy symfonii a maryjne wariacje

odczytywanie całej Biblii kluczem Chrystusa, który jest miarą całej historii. A zatem, konsekwentnie, analogia wiary łączyć się będzie w sposób „naturalny” z głębokim widzeniem jedności Pisma Świętego (egzegeza kanoniczna)¹⁴, dzięki czemu pojedyncze fragmenty Pisma czy etapy historii zbawienia, nie tracąc swojej historycznej oryginalności, zyskują nowe zrozumienie¹⁵. W ten sposób wszystkie objawione prawdy uszeregują się według właściwego porządku, znajdując swoje centrum w Chrystusie¹⁶.

Motyw solowy symfonii a maryjne wariacje

Zgodnie z chrześcijańskim paradoksem, chrystocentryzm nie skutkuje zrelatywizowaniem tych prawd wiary, które w „hierarchii” nie pełnią roli fundamentu. Podobnie również historia relacji Boga z człowiekiem dokonująca się przed Chrystusem

¹⁴ Por. D. Farkasfalvy, *W poszukiwaniu nowej, "postkrytycznej" metody...*, s. 287. „Pismo św. Starego i Nowego Testamentu jest niezrozumiałe bez chry-stologii, która w Chrystusie widzi centrum i pełnię objawienia się Boga. Egzegeta albo musi wybrać teologię chrystocentryczną, albo zgodzić się na niepełny kanon”. Według Aidana Nicholasa pisma, które weszły w skład kanonu, zostały wybrane na bazie *sensus fidelium* kształtowanego przez liturgiczne czytanie ksiąg Izraela w duchu chrystologicznym i trynitar-nym – por. A. Nichols, *Epiphany. A Theological Introduction to Catholicism*, [b.m.] 2016, s. 56.

¹⁵ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 1, Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 11. Por. również: Benedykt XVI, *Katechezy o św. Pawle*, cyt. za stroną: <http://www.teologiapolityczna.pl/katechezy-o-sw-pawle--benedykt-xvi/> [dostęp: 18.03.2020] – Pismo należy czytać „zgodnie z zasadą *analogia fidei*, dzięki czemu możemy stopniowo odkrywać prawdę, iż Chrystus jest właściwą miarą całej historii i wszechświata. Jeżeli, jako chrześcijanie, czytając Pismo, nie będziemy postrzegać Słowa Bożego w takiej perspektywie, i to już od pierwszego momentu, to grozi nam rozpad świętej jedności w mnogość analiz filologicznych, psychologicznych i socjologicznych”.

¹⁶ Sylwester Jędrzejewski mówi o „lekturze chrystologicznej jako *sensus fidei*” – por. S. Jędrzejewski, *Chrystologiczna lektura Biblii w adhortacji „Verbum Domini”*, w: *Hermeneutyka Pisma Świętego w Kościele. Wokół adhortacji „Verbum Domini” Benedykta XVI o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2012, s. 65.

Sensus fidei a analogia fidei w egzegezie

nie traci swojego znaczenia. Owszem, właśnie Chrystusowa perspektywa umożliwiła harmonijną syntezę całości. „Jak wiadomo, Joseph Ratzinger jest także człowiekiem wrażliwym na muzykę i pianistą. Dlatego często odwołuje się do metafory symfonii”¹⁷. Całe dzieje stworzenia i zbawienia nazywa właśnie symfonią „na wiele głosów, w której wyraża się jedyne Słowo” (VD 7). Boski Artysta „wyraża siebie za pośrednictwem symfonii stworzenia”, w której, według muzycznej metafory „Mozarta teologii”¹⁸, „w pewnym momencie pojawia się motyw solowy [...], czyli motyw powierzony pojedynczemu instrumentowi bądź głosowi, który jest tak ważny, że nadaje sens całemu dziełu” (VD 13).

Katechizm podkreśla, że „przez wszystkie słowa Pisma świętego Bóg wypowiada tylko jedno Słowo, swoje jedyne Słowo, w którym wypowiada się cały” (KKK 102): „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców [naszych] przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1–2a). Właśnie dzięki temu wszystko otrzymuje właściwy sobie sens i miejsce w dziejach zbawienia. Również kanon Pisma Świętego powstał dzięki owej harmonii pomiędzy księgami natchnionymi, których „współbrzmienie nie ogranicza się do jakiejś generalnej zgodności w niektórych fundamentalnych doktrynach”. Owszem, „określone pismo zasługiwało, aby być czytany na zgromadzeniach liturgicznych i stać

¹⁷ H. Seweryniak, *Teologiczna droga Josepha Ratzingera – papieża i współczesnego ojca Kościoła*, w: *Niedźwiedź biskupa Korbiniana. W kręgu myśli teologicznej Benedykta XVI*, red. H. Seweryniak, K. Sitkowska, P. Artemiuk, Płock 2011, s. 45. Przykładowe odwołania Ratzingera do metafory symfonii: J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach (Opera omnia, t. 9, cz. 1)*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 205, 530; tenże, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach (Opera omnia, t. 9, cz. 2)*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 859, 872, 928.

¹⁸ Określenie to pochodzić ma od kardynała Joachima Meissnera – por. K. Glombik, *Wprowadzenie*, w: *Wokół osoby i myśli Benedykta XVI. Wykłady otwarte zorganizowane w okresie Wielkiego Postu 2006*, red. K. Glombik, Opole 2006, s. 5; J. Krasieński, *Portret teologiczny Ratzingera – Benedykta XVI*, Sandomierz 2009, s. 31.

Motyw solowy symfonii a maryjne wariacje

się fundamentem wiary nie dlatego, że prezentowało się jako Słowo Boga, ale dlatego, że w tym, co mówiło, współbrzmiało ze Słowem i było jasną manifestacją tego Słowa¹⁹.

Dzięki zmysłowi wiary kontaktującemu z całością oraz z owym „motywem solowym”, którym jest Chrystus, egzegeta zyskuje zdolność do „usłyszenia” Boskiej harmonii zapisanej w ludzkich słowach, przy czym owa spójność „zagra” mu również z perspektywy diachronicznej. Kto zaś chciałby czytać Pismo bez klucza chrystologicznego i nie w Duchu Świętym, „przypominałby kogoś, kto próbowałby czytać partyturę muzyczną w kluczu «fa» po tym, jak kompozytor wprowadził do fragmentu klucz «sol»: każda pojedyncza nuta wydawałaby wówczas fałszywy dźwięk²⁰. Prawidłowa lektura jest możliwa tylko wtedy, gdy badacz Biblii uczestniczy w wierze wspólnoty kościelnej, bo tylko wtedy jest odpowiednio „nastrojony” do rozumienia Pisma Świętego, którego interpretacja zawsze musi harmonijnie współbrzmieć z wiarą Kościoła (VD 30). Wtórnie będzie oczywiście egzegeta unikał wszelkich dysharmonii w objaśnianiu ksiąg natchnionych – zareaguje na nie „niczym meloman, usłyszawszy fałszywe nuty w wykonywanym utworze muzycznym²¹. Analogia wiary dopełniona zmysłem wiary czyni z egzegety artystę zdolnego pod wpływem Ducha Świętego do rozpoznania prawdy do tej pory nieodkrytej:

W dochodzeniu do prawdy tą metodą punktem wyjścia nie są świadectwa wiary zapisane w przeszłości, lecz aktualna wiara Kościoła. Za taką metodą kryje się głębokie przekonanie, że poznanie teologiczne przekracza to, co jest dostępne wyłącznie na drodze analizy historycznej czy filologicznej. Obejmując wiarę odczytującą w świetle Ducha Świętego to, co zostało zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji, poznanie teologiczne może otworzyć się na to, co

¹⁹ NPP 141.

²⁰ Por. R. Cantalamessa, „*Litera zabija, Duch ożywia*”. *Lektura duchowa Biblii, w: Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, Lublin 2009, s. 280.

²¹ SF 62.

Sensus fidei a analogia fidei w egzegezie

nie jest dostępne inną drogą – na nowe zrozumienie dane dzięki światłu pochodzącemu od Ducha Świętego²².

Pius IX, definiując maryjny dogmat, stwierdził, że „prawda o Niepokalanym Poczęciu była obecna w Objawieniu w sposób załączkowy, o czym świadczyć miała interpretacja niektórych tekstów Pisma Świętego uznawanych za biblijny fundament nauki o Niepokalanym Poczęciu NMP²³. W tej perspektywie zmysł wiary jawi się wprost jako czynnik rewolucjonizujący interpretację Pisma – bez niego nie jest możliwe dotarcie do objawionych prawd wiary; w tym sensie zasada *analogia fidei* nie może być spełniona w pełni bez *sensus fidei*! A zatem zmysł wiary, zarówno samego egzegety, jak i przede wszystkim wspólnoty wierzących, jawi się warunkiem koniecznym interpretacji Pisma Świętego – nie tylko dlatego, że wydobywa na światło dzienne do tej pory niezdefiniowane prawdy wiary, ale też że po ich sformułowaniu stają się one częścią tej całości, w zgodzie z którą egzegeta powinien uprawiać badania tekstu (*analogia wiary*).

W takim razie, konsekwentnie, można by mówić o maryjnym kluczu w interpretacji Pisma Świętego; nie przeczy to oczywiście lekturze chrystologicznej, jednak w tym maryjnym rysie należałoby upatrywać nadziei dla egzegezy. Podobnie jak maryjne dogmaty pozostają w służbie ortodoksyjnej chrystologii, tak po „maryjnej” egzegezie wolno się spodziewać korzyści w badaniu Pisma Świętego. W nawiązaniu do wcześniejszej muzycznej konwencji wolno mówić o maryjnej „wariacji” w symfonii, w której motyw solowy przypada Chrystusowi. A odwołując się do ilustracji „lustrzanej”, można powiedzieć, że bez światła dogmatów maryjnych pozostałe prawdy wiary nie będą dostatecznie oświetlone, by odsłoniły całą skrywaną głębię. Zarówno „użyteczność” dogmatów maryjnych, jak i „maryjnej” egzegezy bazuje bowiem na powołaniu Maryi do pełnienia wyjątkowej roli we wspólnocie Kościoła. Wszystkie

²² P. Borto, *Teoria i praktyka uwzględniania...*, s. 132.

²³ Tamże, s. 128.

Duch mówiący do Kościoła i przez Kościół

członki Ciała Chrystusa służą sobie nawzajem, a każdy z nich korzysta z usługiwania Matki Kościoła²⁴. Dlatego należy przyjąć jako pewne, że bez maryjnego głosu Pisma, Słowo Boże nie zostanie w pełni usłyszane.

Ale chodzi o coś więcej – o skuteczne oddziaływanie Najświętszej Maryi Panny na egzegetę i jego wysiłki. Epitetowany „pancernym kardynałem”, w rzeczywistości serdecznie maryjny, przypominał Benedykt XVI, że wierni „polecają Maryi, Matce Kościoła swoją egzystencję i swoją pracę. Starają się mieć te same uczucia co Maryja, pomagają całej wspólnotcie, by żyła jako ofiara żywa, miła Ojcu”²⁵. W nawiązaniu do Ewangelii Janowej (19,27: „I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie”) tłumaczył Ratzinger, że chodzi o wpuszczenie Maryi „do samego wnętrza życia umysłowego i duchowego, powierzenie się Jej niewieściej i macierzyńskiej egzystencji, wzajemne zaufanie sobie, które ciągle na nowo staje się drogą do narodzin Chrystusa”²⁶. Z kolei mariologia przy okazji podtrzymuje również nierozzerwalny związek między Pismem Świętym i Tradycją²⁷, do którego wróć w rozdziale szóstym.

Duch mówiący do Kościoła i przez Kościół

„Stary Testament rzeczywiście jest w drodze i pozostaje tylko fragmentem, gdy nie przechodzi w Nowy Testament”, choć oczywiście „cały Stary Testament można czytać z pominięciem Chrystusa – palec, który na Niego wskazuje, nie czyni tego aż tak jednoznacznie”²⁸. Płaszczyzną jedności Pisma Świętego jest

²⁴ Por. zdanie H.U. von Balthasara: „Maryja najszerzej rozsyła swe promienie, tak że we wspólnotcie świętych każdy ma w sobie coś maryjnego” – J. Ratzinger (Benedykt XVI), H.U. von Balthasar, *Maryja...*, s. 108.

²⁵ SCar 96.

²⁶ J. Ratzinger (Benedykt XVI), H.U. von Balthasar, *Maryja...*, s. 49.

²⁷ Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 3, Katowice 2015, s. 227; J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Orszyn, J. Chrapek, Kraków–Warszawa 1986, s. 90.

²⁸ J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie...*, s. 136, 192.

Sensus fidei a analogia fidei w egzegezie

jedność historii Boga, która znajduje swoją pełnię i centrum w Chrystusie. Ostateczne objawienie się Boga w Chrystusie nie oznacza jednak, że historia odkrywania skarbów Objawienia dobiegła końca. Owszem, właśnie dopiero w Chrystusie – Pełni Objawienia (DV 2) – wszelka rzeczywistość odsłania swoje najgłębsze znaczenie²⁹. Można przyjąć, że palec Nowego Testamentu nie wskazuje aż tak jednoznacznie tego wszystkiego, co może być ukazane w pełni dopiero w wierze Kościoła, w którym jest obecny żywy Chrystus.

„Misterium Paschalne Chrystusa jest w pełni zgodne – jednakże w sposób, który był nie do przewidzenia – z prorocstwami i aspektem prefiguratywnym Pism; jednakże zawiera wyraźne aspekty braku ciągłości względem instytucji Starego Testamentu” (VD 40). Jezus wypełnia Pisma, ale zarazem to wypełnienie jest przekroczeniem; łączy w sobie całość, ale takie zjednoczenie jest zarazem zmianą, tak że można mówić o „ciągłości w kontraście” i „kontraście w ciągłości”³⁰. Można zaryzykować następującą analogię: jak wypełnienie się Pism Starego Testamentu w misterium Chrystusa zawiera potrójny aspekt – ciągłości, spełnienia i przewyższenia³¹, tak również najgłębsza interpretacja Nowego Testamentu w Duchu Świętym, prowadzącym do pełni prawdy, jest możliwa jedynie w misterium Kościoła, i w stosunku do nowotestamentalnych ksiąg zawiera aspekt ciągłości, spełnienia i przewyższania (ale bez zerwania) tego, czego na podstawie samego Pisma Świętego można było się spodziewać.

Historia wiary Kościoła świadczy o roli, jaką *sensus fidei* spełniło „w określaniu kanonu Pisma Świętego oraz w ustalaniu głównych doktryn dotyczących na przykład boskiej natury Chrystusa, wieczystego dziewictwa i niepokalanego poczęcia Maryi

²⁹ Por. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka...*, s. 70: „Ostateczny charakter «ekonomii chrześcijańskiej» nie wyklucza rozwoju; wręcz przeciwnie – tajemnica Chrystusa jest płodna i rzuca wciąż nowe światło na zmienne sytuacje ludzkiej historii”.

³⁰ Por. tamże, s. 55–56.

³¹ Por. NZP, II, C, 1–3; IV, A; IBK III, A, 2.

Duch mówiący do Kościoła i przez Kościół

czy kultu i wstawiennictwa świętych”³². Tej nie do przecenienia wagi *sensus fidei* wolno spodziewać się również w przyszłości. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej przypomina, że „wiara i *sensus fidei* prócz tego, że mają zakotwiczenie w przeszłości, są także zorientowane na przyszłość”³³. A zatem zmysł wiary, jak o tym mówił papież Benedykt XVI właśnie w przemówieniu do uczestników gremium opracowującego cytowany dokument, „ma również znaczenie konstruktywne, ponieważ Duch Święty nie przestaje mówić do Kościołów i prowadzić je do pełnej prawdy”³⁴.

Wobec tego wolno powiedzieć, że zmysł wiary uwzględniony przez egzegetę może mu pomóc wydobyć z Pisma Świętego te prawdy, które dopiero zostaną przez Kościół oficjalnie podane do wierzenia – w tym sensie *sensus fidei* może nawet wpływać na kształt analogii wiary! Nie zmienia w ten sposób „reguły wiary”, ale wypełnia przestrzeń oczek *nexus mysteriorum* treścią, ponieważ sieć Objawienia chce obejmować wszystko. Dzięki zmysłowi wiary egzegeta staje się prorokiem, który słyszy nie tylko to, co Duch Święty już powiedział, ale co wciąż mówi do wspólnoty wierzących. Dowodzą prawdziwości powyższych wniosków dwa ostatnie dogmaty maryjne, których nie dałoby się wyprowadzić z samego Pisma Świętego, i których nie dałoby się zdefiniować bez uwzględnienia *sensus fidelium*³⁵.

Marek Kita porównał *sensus fidelium* do pewnego rodzaju „dogmatycznego sumienia Kościoła”; sumienie jest z jednej strony „normą normującą”, której należy słuchać, z drugiej strony powinno być ono formowane. Podobna dialektyka obowiązuje w przypadku zmysłu wierzących: z jednej strony mają oni namaszczenie i są napełnieni wiedzą (por. 1J 2,20), z drugiej strony głos Kościoła (Magisterium) okazuje się normatywny

³² SF 26.

³³ SF 69.

³⁴ Benedykt XVI, *Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, cyt. za stroną: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121207_cti.html [dostęp: 20.03.2020].

³⁵ SF 27, 34, 37–38, 40–42, 79.

Sensus fidei a analogia fidei w egzegezie

dla tego *sensus fidelium*³⁶. Autor natchniony czerpanie wiedzy przez wierzących wprost od Ducha Świętego łączy z warunkiem trwania przez nich w tym, co było im głoszone od początku (por. 1 J 2,24). Ten sam przecież Duch Święty działał w pierwotnym i ten sam działa w dzisiejszym Kościele. Autentyczny zmysł wiary powoduje zresztą, że wierzący poddany Duchowi Prawdy w sposób „naturalny” pragnie słuchać Apostołów i ich następców (por. 1 J 4,6). Nadprzyrodzony zmysł wiary, namaszczenie od Ducha Świętego, „może autentycznie rozwinąć się w wierzącym w takiej mierze, w jakiej uczestniczy on w pełni w życiu Kościoła, a to wymaga odpowiedzialnego przylgnięcia do Magisterium, do depozytu wiary”³⁷. Warunkiem *sensus fidei* jest „głęboka zgodność umysłu i serca z Kościołem, czyli *sensire cum Ecclesia*”³⁸. Z drugiej strony Magisterium nie może nie uwzględnić poznania, które przynosi wierzącym Duch Święty. Istnieje sprzężenie zwrotne pomiędzy przyjętą wiarą a zmysłem wiary, a zatem: pomiędzy *analogia fidei* a *sensus fidei*.

Kto wierzy niezgodnie z wiarą, także w jej aspekcie treściowym (*fides quae*), ten nie ma prawdziwego poznania. Więcej, w ogóle nie ma wiary, bo ta rodzi się jedynie z tego, co się słyszy – w tym sensie przepowiadane prawdy wiary (zwłaszcza kerygmat) pozwalają usłyszeć w nich słowo Chrystusa (por. Rz 10,17). Kto nie trwa w Chrystusowej nauce, ten – zdaniem autora natchnionego – nie ma Boga (Ojca i Syna) (por. 2 J 9). Dlatego wiara przeżywana, jeśli jest autentyczna, zachowa spójność z prawdami wiary; podobnie egzegeza uwzględni zasadę analogii wiary. *Sensus fidei* jako subiektywny wyraz Tradycji zawiera w sobie element obiektywny, jakim jest nauczanie

³⁶ Por. M. Kita, *Szansy i zagrożenia związane z uwzględnianiem „sensus fidelium” we współczesnej praktyce sprawowania Magisterium*, w: *Wiara – wiarygodność*, red. D. Wąsek, Kraków 2014, s. 144. Artykuł o tyle godny jest polecenia, że jego autor na sprzężenie zwrotne pomiędzy zmysłem wiary wierzących a Magisterium spogląda z podobnej perspektywy, co później wydany dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

³⁷ Benedykt XVI, *Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI do uczestników sesji plenarnej...*

³⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *Donum veritatis*, 35.

W służbie duchowej egzegezy oraz ewangelizacji

Kościół – ponieważ zmysł wiary jest w zasadzie równoważny z Tradycją, nie daje się oddzielić od treści wiary³⁹. Ale w takim razie Tradycja w jej wyrazie treściowym – prawd wiary wydobytanych z Objawienia – jest zależna również od *sensus fidei*, nawet jeśli „osąd autentyczności *sensus fidelium* należy ostatecznie nie do samych wiernych, nie do teologii, ale do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła”⁴⁰. A zatem należy brać pod uwagę, również w interpretacji ksiąg natchnionych, że:

Dany wierzącym przez Ducha Świętego zmysł wiary pozostaje obok Pisma świętego i tradycji, jak też Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i teologii jako nauki, pierwotną instancją w rozeznaniu autentyczności wiary chrześcijańskiej. Jest wprawdzie ku nim skierowany i dogłębnie z nimi zjednoczony, ale nie stanowi samego tylko echa „Kościoła słuchającego”, odpowiadającego na ich nauczanie⁴¹.

Egzegeta zatem z jednej strony musi pozostawać w zgodzie z analogią wiary, bo dopiero dzięki temu wykształca się jego *sensus fidei*, a on sam w księgach biblijnych zdolny jest usłyszeć Słowo Boże; z drugiej zaś strony zmysł wiary – zarówno egzegety, jak i całej wspólnoty Kościoła – pozwala interpretować Pismo w sposób zgodny z autentyczną wiarą chrześcijańską.

W służbie duchowej egzegezy oraz ewangelizacji

W dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele* przypomniano, że egzegeza katolicka jako dyscyplina teologiczna ma za zadanie pogłębienie wiary oraz przyczynianie się do przekazu autentycznej treści Pisma natchnionego⁴². Ten pozostaje wierny intencjom tekstu biblijnego – dopowiada autor *Verbum Domini* – kto stara

³⁹ SF 35.

⁴⁰ SF 77.

⁴¹ M. Pyc, *Pobożność ludowa a „sensus fidei”*, „Studia Gnesnensia” 2013, t. 27, s. 53.

⁴² IBK, Zakończenie.

Sensus fidei a analogia fidei w egzegezie

się „odkryć, w ich sformułowaniach, rzeczywistość wiary, którą one wyrażają”, i łączyć „tę rzeczywistość z doświadczeniami ludzi wierzących naszych czasów” (VD 37⁴³). Taka egzegeza zakłada analogię wiary rozumianą zarówno negatywnie (jeśli prawdy wiary stanowią prawdziwy sens wydobyty ze świętych ksiąg, interpretacja musi być z nimi zgodna), jak i pozytywnie (stanowi ona wynik tej samej wiary przeżywanej zarówno przez autora, jak i czytelnika świętych tekstów). Takiej interpretacji wolno się spodziewać po egzegezie mającym żywą wiarę, a więc korzystającym z *sensus fidei* w swoich poszukiwaniach najgłębszego znaczenia badanych tekstów⁴⁴.

Jeśli tak rozumieć zasadę analogii wiary – jako coś więcej niż kryterium negatywno-pomocnicze – wtedy wolno zestawić obok siebie „egzegezę duchową” z „analogią wiary”. Zdaniem Denisa Farkasfalvy’ego chodziłoby „o egzegezę, w której egzegeta i jego świat stanowią także część jednej, powszechnej historii zbawienia, a zatem o egzegezę, która umie odkryć istotne analogie między zbawczym sensem starożytnego tekstu a aktualnymi dziełami zbawczymi tego samego Boga, dokonanymi przez tego samego Jezusa Chrystusa”⁴⁵. Egzegeza duchowa odkrywa sens duchowy, czyli „sens wyrażony przez teksty biblijne, kiedy się je czyta pod wpływem Ducha Świętego w kontekście tajemnicy paschalnej Chrystusa i nowego życia, które z niego wynika”, tak więc w ten sposób w lekturze duchowej „ukazują się trzy płaszczyzny rzeczywistości: tekst biblijny, tajemnica paschalna i obecne okoliczności życia w Duchu”⁴⁶.

Sensus fidei, dzięki któremu wierzący egzegeta będzie mógł pojąć prawdy Bożego Objawienia i żyć nimi, stanie się również fundamentem ewangelizacji; także dlatego, że nadprzyrodzo-

⁴³ Por. IBK II, A, 2.

⁴⁴ Por. SF 49, przypis nr 62: zmysł wiary „w istocie jest tożsamy z żywym doświadczeniem wiary”.

⁴⁵ D. Farkasfalvy, *W poszukiwaniu...*, s. 288.

⁴⁶ IBK II, B, 2. Kościół czyta Biblię na sposób zgodny z samym Pismem Świętym, w którym wyróżnia się dwa rodzaje sensów. W temacie żydowskiej i wczesnochrześcijańskiej interpretacji – zob. J.L. Kugel, R.A. Greer, *Early Biblical Interpretation*, Philadelphia 1986.

na wiedza pochodząca od Ducha Świętego sprawi, że będzie on mógł w nowym kontekście historyczno-kulturowym dać odpowiedź dla swojego czasu świadectwo objawionej prawdzie – wydobywając sens duchowy⁴⁷. Ratzinger podkreślał, że „Duch Święty jako interpretator Chrystusa mówi Jego słowami do każdej epoki i sprawia, że społeczność Chrystusowa ma wciąż coś nowego do powiedzenia światu”⁴⁸. W ten sposób egzegeza uprawiana według zasady analogii wiary pozostanie w służbie przepowiadania, wyjaśniając, w jaki sposób prawdy wiary „pracują” w życiu wierzącego i wspólnoty „tu i teraz”. Międzynarodowa Komisja Teologiczna upatruje nawet w *sensus fidei* „żywe źródło dla nowej ewangelizacji”⁴⁹. Zmysł wiary umożliwia pełnienie funkcji prorockiej również przez to, że daje wierzącemu udział w rozeznawaniu duchów, dzięki któremu nie podda się on wpływom ducha tego świata czy jego fałszywych proroków (to dotyczy również pracy egzegety!), ale będzie potrafił sprawować prorocką funkcję względem tego świata (por. 1 J 4,1).

Perspektywy

Wyżej opisany wpływ *sensus fidei* pozwala odkryć pozytywny charakter *analogia fidei*. Dzięki zmysłowi wiary badacz Pisma ogarnia „całość” Objawienia, i dlatego wtórnie wyniki jego badań będą sytuowały się w zgodzie z *nexus mysteriorum*. Zmysł wiary kontaktuje egzegetę z żywym Chrystusem, z którym relacja sprawia, że analogia wiary znajduje swoją rekapitulację w Chrystusie, a interpretacja Pisma dokonywana jest w kluczu chrystologicznym. Dzięki Chrystusowemu ośrodkowi Biblia uzyskuje swoją jedność (egzegeza kanoniczna), a wyniki interpretacji szeregują się według właściwego porządku, odkrywając sens poszczególnych fragmentów pism natchnionych w relacji do Chrystusa. W ten sposób, dzięki zmysłowi wiary, egzegeta

⁴⁷ SF 45, 65.

⁴⁸ H. Seweryniak, *Teologiczna droga Josepha Ratzingera...*, s. 31.

⁴⁹ SF 2.

Sensus fidei a analogia fidei w egzegezie

z rzemieślnika staje się artystą zdolnym do odkrycia harmonijnej „symfonii” Objawienia i reagującym niczym meloman na wszelkie fałszywe „tony” interpretacyjne; analogia wiary staje się w takim razie czymś daleko więcej niż prostą zgodnością z prawdami wiary.

Mimo że motyw solowy należy do Chrystusa, wolno mówić również o maryjnych „wariacjach” w utworze. Zmysł wiary jest bowiem zorientowany na przyszłość, ma znaczenie konstruktywne, ponieważ Duch Święty chce prowadzić Kościół do całej prawdy. Świadczą o tym dogmaty maryjne, których nie dałoby się sformułować bez *sensus fidei*. Zatem dopiero dzięki zmysłowi wiary egzegeta może wydobywać z Pisma te prawdy, które jeszcze nie zostały przez Kościół podane do wierzenia – a w takim razie *sensus fidei* wpływa na kształt analogii wiary. Nie zmienia „reguły wiary”, ale wypełnia przestrzeń *nexus mysteriorum* treścią objawioną. W tym sensie zmysł wiary sprawia swoistą „rewolucję” egzegetyczną, bowiem, jak się okazuje, bez niego zasada analogii wiary nie może zostać spełniona.

W tekście wskazano również na pewnego rodzaju dialektykę: tylko ten egzegeta jest odpowiednio dysponowany do posługiwania się zmysłem wiary, który pozostaje w zgodzie z wiarą Kościoła; z drugiej jednak strony dopiero zmysł wiary pozwala mu interpretować księgi natchnione w zgodzie z zasadą analogii wiary. Egzegeta mający żywą wiarę, a zatem posługujący się zmysłem wiary w poszukiwaniach znaczenia Pisma Świętego, będzie analogię wiary rozumiał jako analogię doświadczenia wiary i zbawienia pomiędzy nim i wspólnotą Kościoła z jednej strony a autorem natchnionym i wspólnotą wierzących, w środowisku której działał, z drugiej strony.

Dzięki zmysłowi wiary zasada analogii wiary przysłuży się egzegezie duchowej – odkrywaniu sensu duchowego wyrażonego przez Pismo Święte. Egzegeta stanie się dzięki temu prorokiem czy wprost ewangelizatorem, przepowiadającym żywe Słowo współczesnemu słuchaczowi. To dobrze wpisuje się w wizję Kościoła „wychodzącego” postulowaną przez papieża Franciszka. Ojciec Święty domaga się, by studia kościelne stanowiły prócz miejsca formacji również „rodzaj opatrnościowego laborato-

rium kulturowego, w którym Kościół dokonuje performatywnej interpretacji rzeczywistości, która wypływa z wydarzenia Jezusa Chrystusa i która karmi się darami mądrości i wiedzy, jakimi Duch Święty ubogaca w różnych formach cały lud Boży: od *sensus fidei fidelium* do magisterium pasterzy, od charyzmatu proroków po charyzmat doktorów i teologów” (VG 3).

Rozdział 6

„JAKBY DUSZA TEOLOGII” W KOMUNII KOŚCIOŁA

Benedykt XVI, proponując „hermeneutykę wiary”, nie ograniczał się oczywiście do przypomnienia soborowych wskazówek zwanych „wielkimi zasadami interpretacji”, ale w charakterystycznym dla siebie stylu próbował je wyjaśnić i pogłębić teologicznie. W niniejszym rozdziale prezentuję jego spojrzenie na jedną z zasad, którą jest uwzględnienie żywej Tradycji całego Kościoła. W ten sposób zrekapitulowana zostanie kwestia, która pojawiała się co rusz w dotychczasowych rozważaniach: eklezjalny kontekst interpretacji ksiąg natchnionych. W przekonaniu Josepha Ratzingera nie chodziło oczywiście o nie-naukową instancję „kontrolującą” badania biblijnych tekstów, ale o wewnętrzny związek Pisma Świętego z Kościołem czy szerzej – poznania teologicznego z wiarą Kościoła: „kościelny charakter teologii nie jest teoriopoznawczym kolektywizmem czy ideologią, która gwałci rozum, lecz hermeneutyczną przestrzenią, której rozum potrzebuje, aby móc działać”¹.

W pierwszym paragrafie uwidocznę związek Pisma Świętego i Tradycji, z którego wynika potrzeba wzięcia pod uwagę

¹ J. Ratzinger, *Patrzeć na przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2008, s. 28–29. Por. tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 100; J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 90–91.

„Jakby dusza teologii” w komunii Kościoła

w interpretacji ksiąg biblijnych tego podmiotu, w którym one powstały i zostały uznane za natchnione. Egzegeza teologiczna musi być lekturą w ramach Tradycji Kościoła z jej istotnymi elementami, czemu poświęcony zostanie paragraf drugi. W tej partii tekstu zwrócę również za Josephem Ratzingerem uwagę na zawsze aktualną dla teologii i egzegezy katolickiej rolę ojców Kościoła. Związek Pisma Świętego z Kościołem może być wyjaśniony teologicznie również od strony nierozzerwalnej relacji Chrystusa z Jego Eklezją, co stanie się treścią paragrafu trzeciego. Podkreślony zostanie w nim wymóg uczestniczenia egzegezy w Chrystusowej interpretacji Pisma Świętego, co nie byłoby możliwe poza byciem w komunii z Panem. W ostatnim paragrafie postawiona zostanie kropka nad „i”. Jak się okazuje, w nowym, posoborowym kontekście trzeba było z całą mocą przypomnieć, że studium Pisma Świętego może odbywać się jedynie w eklezjalnej komunii. W związku z tym stwierdzenie Soboru Watykańskiego II o studium Pisma Świętego jako „duszy teologii” musiało zostać doprecyzowane przez wskazanie Kościoła jako odpowiedniego „miejsca” hermeneutyki biblijnej.

Związek Pisma Świętego z Tradycją

W 1974 roku Ratzinger wskazywał na rysę rozdzielającą nowożytną epokę – odmienny od wcześniejszego stosunek do tradycji. Antropologia wykazała, że człowiek różni się od zwierzęcia właśnie tym, że jest w stanie przeobrazić inwencję „w tradycję, a więc w system relacji, który tworzy historię”². W tej zdolności do przeobrażenia widać, że „duch, jako element specyficznie ludzki, przejawia się w przekraczaniu czasu, chwili obecnej. Duch jest w swej istocie pamięcią, czyli tworzącym jedność przekraczaniem wielu chwil”³. Umysł posiada naturę duchową, bowiem jest pamięcią, pamięć z kolei tworzy tradycję, a ta

² J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009 s. 113.

³ Tamże, s. 114.

urzeczywistnia się w historii, innymi słowy: pozwala *dzisiaj* zachować to, co zostało odkryte *wczoraj*, a w ten sposób tworzy drogę przez czas ku przyszłości; obejmuje więc cały czas: przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Tradycja jednak, jeśli ma być przekazywana, musi mieć swój podmiot, który będzie jej nośnikiem; w związku z tym tradycja pozostaje w relacji z ludzką społecznością, z licznymi podmiotami złączonymi funkcją wspólnego przekazu, które razem stanowią jeden podmiot⁴.

Od tradycji nie uciekał nawet sam Jezus, choć pozornie mogłoby się wydawać, że wykazywał swobodny do niej stosunek. W rzeczywistości uduchowiał On literę przez włączenie jej w Jego osobistą relację z Bogiem. Podmiotem tradycji Jezusa jest oczywiście Kościół, który stanowi w takim razie warunek uczestniczenia w Jezusowej tradycji. Bez Kościoła jako wspólnoty wierzących odnowionej przez Chrystusa, tradycja stawałaby się jedynie prywatnym wspomnieniem. Dlatego zapomnienie o tym podmiocie, „archeologiczne neutralizowanie tradycji”, jak ujmuje to bawarski teolog, nie mogą zbawiać, z kolei może to uczynić jedynie „wejście podmiotu tradycji w głąb jego rzeczywistego centrum, którym jest życie w sercu tradycji, w otwierającej się przez wiarę i modlitwę wspólnocie z Bogiem i Ojcem Jezusa Chrystusa”⁵.

W podziękowaniu za przyznanie tytułu doktora *honoris causa* Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie kardynał zauważył, że krytyczna egzegeza wykazała, iż słowo, zanim zostało spisane, podlegało wcześniej procesowi kształtowania się ustnej tradycji, z kolei po spisaniu również nie uległo skostnieniu, ale było poddawane interpretacji (tzw. *relectures*) wydobywającej jego potencjalności. Oznacza to, że nie można słowa zredukować do myśli jednego autora (nie jest ono jego własnością) w którymś momencie historycznym. Myśl Boża zawarta w Piśmie przychodzi do nas za pośrednictwem ludzkiej historii i niesie

⁴ Por. tamże, s. 114, 116.

⁵ Tamże, s. 134 (cytat i parafraza). Warto podkreślić, że Chrystus nie ustanowił Kościoła jako nowego ludu Bożego, ale odnowił już istniejący przez pogłębienie jego relacji z Bogiem i otwarcie go dla całej ludzkości – por. J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, s. 98.

„Jakby dusza teologii” w komunii Kościoła

ono w sobie myśl i życie tej społeczności, którą to słowo Boga zgromadziło⁶. Naukowa analiza Biblii „ukazała współzależności istniejące pomiędzy Kościołem i Biblią, między ludem Bożym i słowem Bożym, które w teorii były nam jakoś znane, ale dawniej nigdy tak wyraźnie nie mieliśmy ich przed oczami”⁷.

W takim razie sama metoda historyczno-krytyczna podważa zasadę skrypturystyczną i wskazuje na konieczność uwzględnienia w interpretacji Biblii tego samego podmiotu, który zrodził Pismo⁸. We wspólnocie wierzących powstało wyznanie wiary, którego ośrodkiem i kształtem jest Chrystus, a właściwym miejscem chrześcijańskiego wyznania jest sakramentalne życie Kościoła. Jeśli jednak kanon powstawał według tego właśnie kryterium, to trzeba przyjąć – przekonuje Ratzinger – że „Symbol wiary jest także pierwszą instancją interpretacji Biblii”, a ponieważ Symbol ten nie jest utworem literackim (przez długi czas nie został zapisany, tak był związany z konkretnym życiem żyjącej wspólnoty), należy uznać, że „autorytet przemawiającego Kościoła, autorytet sukcesji apostoelskiej, został włączony w Pismo ponad samym Symbolem i nie należy go od niego oddzielać. Nauczycielski Urząd następców Apostołów nie stanowi jakiegoś drugiego autorytetu – obok Pisma – ale należy do niego od wewnątrz”⁹.

⁶ Por. J. Ratzinger *Czym właściwie jest teologia? Podziękowanie za promocję do stopnia honoris causa na Wydziale Teologii Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie*, w: tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary. J. Kard. Ratzingerowi na 75 urodziny – uczniowie*, red. S.O. Horn, V. Pfnür, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 28.

⁷ Tamże, s. 29.

⁸ Por. tamże, s. 29–30. Niestety pomimo tego, że Sobór Watykański II sprzeciwił się hasłu „materialnej całości” Pisma Świętego, utkwiło ono w kościelnej świadomości społecznej bardziej niż końcowy tekst soboru. „Dramat epoki posoborowej – zapisał w swojej autobiografii kardynał – miał swe źródło w znacznej mierze w hasle «materialnej całości» i jego logicznych konsekwencjach” – J. Ratzinger, *Moje życie*, oprac. wersji pol. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005, s. 105.

⁹ J. Ratzinger, *Czym właściwie jest teologia?...* s. 30. Magisterium nie stoi ponad Słowem Bożym, lecz jest stróżem i interpretatorem Objawienia – por. B. Gacka, *Słowo Boże „duszą” teologii*, w: *Słowo Boże w Kościele*, red. R. Kuligowski, M. Jagodziński, D. Swend, Warszawa 2009, s. 13.

Związek Pisma Świętego z Tradycją

W jednej ze swoich katechez poświęconych postaciom apostołów i pierwszych uczniów zwrócił *papa emeritus* uwagę na to, że Pismo nie ukazuje Jezusa istniejącego dla jednostek, ale w głębokiej i nierozdzielnej (choć tajemniczej) ciągłości między Synem Bożym a Jego Kościołem. Dzięki temu jest On obecny w Kościele i zawsze nam współczesny, a Pismo Święte może przemawiać również „dzisiaj”. W tym kontekście można zrozumieć, że Tradycja oznacza „przekazywanie dóbr zbawienia, dzięki któremu społeczność chrześcijańska, w mocy Ducha, staje się trwałą aktualizacją wspólnoty pierwotnej”. Ta zrodzona na samym początku Tradycja „jest przechowywana w pismach Nowego Testamentu, w przyjmowaniu sakramentów i w życiu wiarą”. W całości jest „aktualną rzeczywistością daru Jezusa” obecną „dzięki nieprzerwanej sukcesji posługi apostoelskiej”¹⁰. Innymi słowy, Tradycja w sensie teologicznym nie jest materialnym przekazem tego, co podarowano na początku apostołom, lecz jest:

skuteczną obecnością Pana Jezusa, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, który przewodzi i towarzyszy w Duchu zgromadzonej przez siebie wspólnoty. [...] Dzięki Tradycji, której rękojmnią jest posługa apostołów i ich następców, woda życia, która wypłynęła z boku Chrystusa, i Jego zbawcza Krew docierają do ludzi wszystkich czasów. I tak Tradycja to stała obecność Zbawiciela, który wychodzi nam na spotkanie, przychodzi nas odkupić i uświęcić w Duchu przez posługę Jego Kościoła, na chwałę Ojca. [...] Tradycja nie jest przekazem rzeczy lub słów, nie jest zbiorem rzeczy martwych. Tradycja to żywa rzeka, łącząca nas ze źródłem – żywa rzeka, w której źródło jest zawsze obecne. To wielka rzeka prowadząca nas do portu wieczności¹¹.

¹⁰ Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 28. Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation. The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014, s. 140.

¹¹ Benedykt XVI, Audycja generalna *Komunia w czasie – Tradycja* (26.04.2006), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audyencje/ag_26042006.html [dostęp: 18.03.2020]. Por. tenże, *Blisko, najbliżej Chrystusa...*,

„Jakby dusza teologii” w komunii Kościoła

Również posynodalny dokument ukazuje związek Pisma i Tradycji. Bóg umiłował świat i posłał swojego Syna (por. J 3,16), a Słowo Boże powierzyło się Kościołowi, tak by orędzie zbawienia mogło być przekazywane i obecne w każdym czasie i miejscu. Jest to możliwe dzięki Tradycji będącej żywą i dynamiczną, rozwijającą się pod przewodnictwem Ducha Świętego, rzeczywistością. Ma ona zasadnicze znaczenie dla dokonującego się w czasie pogłębienia rozumienia przez Kościół tej prawdy, która została objawiona w świętych pismach. Ostatecznie to właśnie żywa Tradycja Kościoła pozwala na zrozumienie Pisma Świętego jako Słowa Bożego, bo choć Słowo Boże uprzedza i przewyższa natchnione księgi, to przecież Pismo zawiera Słowo Boże (por. 2 Tm 3,16) w sposób wyjątkowy (VD 17; por. DV 7–8)¹². Właśnie owo Słowo Boże przemawia „w Piśmie Świętym jako natchnione świadectwo Objawienia, które wraz z żywą Tradycją Kościoła stanowi najwyższą regułę wiary” (VD 18; por. DV 21). Z kolei piecza nad autentycznym wyjaśnianiem Słowa Bożego została powierzona Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła (VD 33; DV 10). Zmartwychwstały oświecił umysły apostołów, aby rozumieli pisma (por. Łk 24,45), dlatego można powiedzieć, że treść Objawienia, nawet w jego spisanej formie,

s. 32; L. Feingold, *Faith Comes from What Is Heard. An Introduction to Fundamental Theology*, Steubenville 2016, s. 215–217. Do obrazu Tradycji-rzeki odwołał się również papież Franciszek – jego zdaniem żywa rzeka miałaby zasilać współczesną rzeczywistość, wchodzić w kontakt z ludem oraz wcielać się w kultury – por. VG 4–5; EG 115–116.

¹² Istnieje związek między Objawieniem a eklezjologią, bo Bóg, łącząc ludzi w ramach Kościoła, sprawia, że Objawienie ma swoją historię i staje się pamięcią – por. R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego według Josepha Ratzingera...*, s. 87. Henri de Lubac wskazywał, że historia stanowi o związku Objawienia i Tradycji – por. P. Borto, *Tradycja a Objawienie w teologii Yves’a Congara i Henri de Lubaca*, Kielce 2007, s. 46: „Historia jest więc, w przekonaniu de Lubaca, tym, co stanowi o ścisłej współzależności między Objawieniem i Tradycją – jest swego rodzaju «katalizatorem», który sprawia, że Tradycja ubogaca się i rozwija poprzez wciąż nowe odczytywanie tajemnicy Objawienia, a zarazem «miejscem», w którym Bóg przemówił i ciągle przemawia do ludzi dzięki temu, że raz podarowane Słowo jest wiernie przekazywane”.

nie może być przekazywana kolejnym pokoleniom bez Kościoła kierowanego przez Chrystusa i Ducha Świętego¹³.

W czasie audjencji generalnej poświęconej listom pasterskim św. Pawła papież notuje, że apostoł, ustosunkowując się do nieortodoksyjnych doktryn, podał dwie obowiązujące do dziś wskazówki: po pierwsze, zachęcił do lektury duchowej Pisma Świętego, a po drugie przypomniał o dobrym „depozycie” (*parathéke*), czyli Tradycji wiary apostołskiej. Ponieważ w tamtym czasie pism Nowego Testamentu jeszcze nie było, można powiedzieć, że Tradycja („depozyt”) jest kluczem do zrozumienia Pisma: „W tym sensie Pismo i Tradycja, Pismo i nauczanie apostołskie jako klucz do lektury zbliżają się do siebie i niemal stapiają, tworząc razem «mocny fundament Boży» (2 Tm 2, 19)”¹⁴.

W ten sposób w samej Biblii można już dostrzec związek Pisma i Tradycji, które łączą się i pozwalają na czytanie Pisma w perspektywie wiary. Z kolei naukowa metoda historyczno-krytyczna, wyabstrahowana z wiary i nieuwzględniająca w swojej interpretacji autorytetu Tradycji, staje się „gnostyczna”¹⁵. Egzegeta jest członkiem wspólnoty naukowej, ale przede wszystkim pozostaje członkiem wspólnoty wierzących, której zostały dane święte teksty, co musi zostać uwzględnione w hermeneutyce biblijnej. „Encyklika *Providentissimus Deus* przypominała tę fundamentalną prawdę i zwróciła uwagę na to, iż przestrzeganie tej zasady nie tylko nie utrudnia badań biblijnych, ale sprzyja ich

¹³ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, s. 172–173. Por. również J.H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1878, s. 89: „A revelation is not given, if there be no authority to decide what it is that is given”.

¹⁴ Benedykt XVI, Audjencia generalna *Pismo Święte i Tradycja „mocnym fundamentem” apostołskiego przepowiadania* (28.01.2009), „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2009, nr 3, s. 38. Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 70.

¹⁵ Por. J. Chmiel, *Paradosis: Interpretacja Tradycji i hermeneutyka biblijna*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1992, nr 2, s. 4: „Po należytnej korekcie metodologicznej i uwolnieniu metody historyczno-krytycznej z «babilońskiej niewoli» pozytywnemu, trzeba przyznać, że to dzięki właśnie krytyce historycznej można ustalić eklezjalny rodowód Biblii, jej zakorzenienie w *paradosis* – tradycji Kościoła pierwotnego i jej kanoniczne miejsce w trakcie procesu eklezjalnej decyzji. W ten sposób egzegeta naukowa doprowadza nas do *paradosis* – tradycji Kościoła”.

„Jakby dusza teologii” w komunii Kościoła

prawdziwemu rozwojowi. Powiedziałbym, że hermeneutyka wiary lepiej odpowiada realiom tego tekstu niż hermeneutyka racjonalistyczna, która nie zna Boga¹⁶ – przekonywał Benedykt XVI.

Lektura Biblii w ramach Tradycji

Zdaniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej Pismo Świąte, które „nie jest zwyczajnie tekstem, ale jest *locutio Dei* i *Verbum Dei*”¹⁷ (czyli mówieniem Boga i Słowem Boga), staje się najważniejszym z punktów odniesienia (łac. *loci*) dla teologii. Jego studium, jak przypomniano za konstytucją o Objawieniu Bożym, winno być „duszą świętej teologii”. Żeby jednak dobrze zrozumieć to brzemiennie w skutki dla metodologii teologii katolickiej stwierdzenie, należy koniecznie dodać, że chodzi o Pismo Świąte interpretowane w Kościele. Zostało ono bowiem dane wspólnocie wierzących, od której zarówno egzegeta, jak i teolog otrzymują przedmiot swoich badań. Ostatecznie chodzi o Słowo Boże przekazane i poświadczane w Piśmie Świątym i Tradycji¹⁸.

¹⁶ Benedykt XVI, Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej *Tradycja i Pismo Świąte przenikają się nawzajem* (23.04.2009), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2009, nr 6, s. 35.

¹⁷ TD 30. Komisja użyła dwóch określeń, z których tylko jedno ojcowie soborowi odnieśli do Pisma Świątego: „Etenim Sacra Scriptura est locutio Dei quatenus divino afflante Spiritu scripto consignatur; Sacra autem Traditio verbum Dei, a Christo Domino et a Spiritu Sancto Apostolis concreditum, successoribus eorum integre transmittit” – DV 9 (polskie tłumaczenie nie oddaje tego rozróżnienia na mowę Boga oraz Słowo Boże). Według jednego z członków Papieskiej Komisji Biblijnej, wyrażenia *locutio Dei* oraz *Verbum Dei* miałyby oddalać ryzyko utożsamienia Pisma Świątego ze Słowem Boga, które w całości jest przekazywane przez Tradycję, w ramach której Pismo się zawiera. Samo Pismo Świąte nie jest „Słowem Boga” (*Verbum Dei*), lecz jest mówieniem Boga (*locutio Dei*, ang. *speaking of God*) – por. A. Vanhoye, *The Reception in the Church of the Dogmatic Constitution „Dei verbum”*, w: *Opening Up the Scriptures. Joseph Ratzinger and the Foundations of Biblical Interpretation*, red. J. Granados i in., Michigan–Cambridge 2008, s. 106.

¹⁸ Por. TD 20–21, 23–24; ID C, I, 1; DV 24; OT 16; VD 31. 35; J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja (Opera omnia, t. 7, cz. 2)*, tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016, s. 698.

Lektura Biblii w ramach Tradycji

Lektura Pisma świętego, która uznaje w nim, jako księdze natchnionej, charakter normatywny dla Kościoła wszystkich czasów, musi być lekturą w ramach Tradycji Kościoła, który uznał Pismo święte za natchnione i normatywne. To uznanie charakteru normatywnego Pisma świętego zakłada w istotny sposób uznanie Tradycji, w ramach której Pismo święte dojrzało oraz zostało przyjęte i zaakceptowane jako natchnione. Jego charakter normatywny i jego relacja do Tradycji warunkują się więc zamiennie. Wynika z tego, że każde rozważanie teologiczne w sensie ścisłym Pisma świętego jest równocześnie rozważaniem eklezjalnym¹⁹.

Jedynie rozważanie eklezjalne może rościć sobie prawo do miana egzegezy teologicznej. Z kolei tak rozumiana egzegeza sama domaga się uzasadnienia teologicznego. Międzynarodowa Komisja Teologiczna podkreśla, że Ewangelia objawiona przez Jezusa Chrystusa została następnie dzięki asystencji Ducha Świętego przekazana przez apostołów przez przepowiadanie, przykład, instytucje oraz teksty natchnione. Skutkiem tego słowo Boże jest stale obecne we wspólnocie eklezjalnej nie tylko w słowie spisanim, ale również w doktrynie, życiu Kościoła, świadectwie (*martyria*) i posłudze (*diakonia*), a zwłaszcza w kulcie (*leiturgia*). Istotnymi elementami Tradycji apostoelskiej są: *lex orandi* (prawo modlitwy), *lex credendi* (prawo wiary) oraz *lex vivendi* (prawo życia). Dlatego nie jedynie z Pisma Świętego, ale również z Tradycji, czyli procesu słuchania słowa Bożego przez Kościół, czerpie się pewność wiary. Słowo Boże przemawia do wierzących w Piśmie Świętym jako natchnionym świadectwie Objawienia dopiero wraz z żywą Tradycją Kościoła, wraz z którą stanowi najwyższą regułę wiary²⁰.

W taki sposób Pismo Święte i Tradycja konstytuują razem jedyny depozyt wiary (*depositum fidei*) [...] Pismo święte, Tradycja i wspólnota Kościoła nie są więc rzeczywistościami odizolowanymi (wł. *isolate*)

¹⁹ AKS, *Wprowadzenie*. Por. IBK III, A, 3.

²⁰ Por. ID C, II, 1; TD 7–8, 25–26. 30; DV 7–8, 21; VD 18. Zależność *lex orandi* – *lex credendi* jest wzajemna, jak na to wskazuje historia Kościoła – por. A. Dulles, *Theology and Worship. The reciprocity of prayer and belief*, „*Ex auditu*” 1992, nr 8, s. 92.

„Jakby dusza teologii” w komunii Kościoła

od siebie; tworzą one wewnętrzną jedność (wł. *un'intima unità*), która znajduje swoją najgłębszą podstawę w połączonym posłaniu przez Ojca swego Słowa i swego Ducha, by Ich nam udzielić²¹.

W tej wewnętrznej jedności Pisma Świętego, Tradycji i wspólnoty Kościoła rysuje się fundament teologiczny jednej z zasad teologicznych: żywej Tradycji Kościoła. Jedność Pisma i Tradycji należy wiązać z historią zbawienia, w której Bóg komunikuje siebie za pośrednictwem Logosu w Duchu Świętym, a proces ten dokonuje się we wspólnocie wierzących. Bez Kościoła nie ma ani Chrystusa, ani świadczącego o Nim Pisma Świętego. Właśnie w łonie Ludu Bożego Pismo zostało zrodzone i tylko w nim jest właściwie interpretowane, należy więc do żywej Tradycji. Kanoniczne świadectwo wiary zachowuje normatywny charakter dla wiernych wszystkich czasów właśnie dzięki relacji z Tradycją. Urząd Nauczycielski Kościoła służy słowu Bożemu, osądzając jego interpretację i formułując dogmat, który w takiej sytuacji staje się kluczem do lektury Pisma Świętego²².

Na ten związek Pisma Świętego z Kościołem Międzynarodowa Komisja Teologiczna kładzie nacisk w wielu miejscach: Pismo należy widzieć jako „całość nierozdzielnie (łac. *indissolubiliter*) związaną z życiem i refleksją wspólnoty, w ramach której jest znane i uznane jako Pismo święte”²³; istnieje „nierozzerwalny związek (wł. *il nesso indissolubile*) między Pismem świętym, Tradycją i wspólnotą Kościoła”²⁴; „Pismo, Tradycja i Urząd Nauczycielski Kościoła są nierozdzielnie ze sobą połączone (wł. *congiunti inseparabilmente*)”²⁵.

²¹ ID C, II, 1. Por. TD 30; DV 9–10.

²² Por. TD 30; AKS, *Wprowadzenie*; ID B, III, 1; C, I, 3; DV 10. Por. również: B. Sesboué, *Ewangelia i Tradycja*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2012, s. 76–81.

²³ AKS, *Wprowadzenie*.

²⁴ ID C, II, 1.

²⁵ TD 30, gdzie zacytowano VD 7: „Dlatego Pismo należy głosić, słuchać go, czytać, przyjmować i przeżywać jako słowo Boże w ślad za Tradycją apostołską, od której jest nieodłączne (wł. *inseparabile*)”. Również Ratzinger relację Pismo – Tradycja – Urząd Nauczycielski Kościoła określał jako „nierozdzielną” – por. *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego... (Opera omnia, t. 7, cz. 2)*, s. 687.

W kontekście relacji Pismo Święte – Tradycja warto również zwrócić uwagę na rolę i aktualność ojców Kościoła, co podkreślał już w 1969 roku Joseph Ratzinger. Sobór Watykański I zabraniał komentowania Pisma wbrew powszechnej zgodzie ojców Kościoła, a kolejny sobór, mimo iż nie powtórzył tego sformułowania, to przecież go nie odwołał. „Niewyraźne jego echo można zresztą dosłyszeć – uważał młody teolog – w *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*”²⁶, przy czym echo to ma znajdować się w *Dei verbum* w części poświęconej teologicznym zasadom egzegezy (nr 12) oraz w rozdziale VI konstytucji zatytułowanym „Pismo Święte w życiu Kościoła”. W tym rozdziale ojcowie soborowi ukazują ściśle powiązanie Pisma Świętego i Tradycji i z tego powodu bardzo popierają „studium świętych Ojców tak Wschodu, jak i Zachodu oraz świętych liturgii” (DV 23). W tej soborowej perspektywie – wyciąga wnioski Ratzinger – „uzasadnione wydaje się domniemanie, że istnieje coś takiego jak dogmatyzacja aktualności ojców dla teologii katolickiej”²⁷. Teolog, w którego dziełach „można dostrzec prawdziwą wirtuozerię [...] w posługiwaniu się myślą patrystyczną”²⁸, proponuje jeszcze jedno spostrzeżenie: Słowo istnieje tylko razem z odpowiedzią udzieloną na to słowo, i dzięki tej odpowiedzi, a prawda ta odnosi się również do Słowa Bożego. Jeśli w tej perspektywie odczytywać funkcję ojców Kościoła, można w ich spuściźnie słyszeć właśnie taką odpowiedź udzieloną na Słowo Boże, które dzięki nim staje się słyszalne; dlatego „słowa nie możemy czytać i słuchać w oderwaniu od tej odpowiedzi, którą otrzymało jako pierwszą i dla niego konstytutywną”²⁹.

²⁶ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, s. 180.

²⁷ Tamże. Por. tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego... (Opera omnia, t. 7, cz. 2)*, s. 695: „oderwanie Pisma od ogólnokościelnej Tradycji prowadzi albo do biblicyzmu, albo do modernizmu, albo w obu tych kierunkach. Oderwanie to przy ludzkim sposobie rozumienia nie przyniosłoby bowiem większej bezpośredniości wobec Pisma, lecz próbę powiązania Pisma z własną tradycją myślenia. Racjonalnie rzecz biorąc, uzasadnione jest polecanie Ojców i liturgii jako drogowskazów ku Biblii”.

²⁸ J. Nastałek, *Via patristica*, w: *Via benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. B. Ferdek, W. Trojnar, Wrocław 2020, s. 49.

²⁹ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, s. 197. Por. J. Nastałek, *Via patristica*, s. 44 (autor dopatruje się chalcedońskiej analogii

„Jakby dusza teologii” w komunii Kościoła

Ten nieodwołalny charakter pierwszej odpowiedzi ukazuje się wyraźnie w najważniejszych z punktu widzenia Kościoła procesach historycznych. Po pierwsze w uznaniu kanonu Pisma Świętego w pierwotnym Kościele. Zakładało to proces rozróżniania właściwej interpretacji ksiąg natchnionych od tych, które należało odrzucić. Z kolei dla nas oznacza to, że musimy przyjąć także duchowe podstawy w teologii ojców, które ten proces umożliwiły. Po drugie chodzi o powstawanie najważniejszych wyznań wiary chrześcijaństwa. I znów, należałoby w tym dostrzec proces rozeznawania podobny do przed chwilą wspomnianego, który dokonał się w oparciu o rozumienie ojców Kościoła. Na trzecim i czwartym miejscu Ratzinger wymienia jeszcze: wypracowanie podstawowych form liturgii chrześcijańskiej, a także ustalenie wzajemnej relacji pomiędzy myśleniem krytycznym a myśleniem opartym na wierze. Uwzględnienie tego wszystkiego pozwala na sformułowanie wniosku o trwałym znaczeniu ojców Kościoła w teologii, a także egzegezie biblijnej³⁰. Pisma ojców Kościoła potwierdzają również konieczność dynamicznego pojmowania Tradycji, która manifestuje się w ich dziedzictwie nie jako przekaz zapisanych zdań istniejących obok Pisma Świętego, lecz raczej jako proces przyswojenia, rozumienia i aktualizacji tego, co Kościołowi zostało kiedyś przekazane; w tym sensie ojcowie podkreślają nieodzowne znaczenie Kościoła w interpretowaniu świętych pism³¹.

„bez zmieszania i bez rozdzielania” między słowem a odpowiedzią na nie). W twórczości Ratzingera jest dużo tej „odpowiedzi” na Słowo – por. prócz przed chwilą cytowanego artykułu także: J. Nastałek, *Patrystyczne wątki w „Jezusie z Nazaretu” J. Ratzingera/Benedykta XVI*, w: *Debata wokół „Jezusa z Nazaretu” Benedykta XVI*, red. B. Kochaniewicz, B. Ferdek, Wrocław 2014, s. 143–167; A. Żurek, *Patrystyczne „źródła” Jezusa z Nazaretu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, w: *Jezus z Nazaretu. Poszukiwania chrystologiczne drogą wyznaczoną przez Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. J. Królikowski, P. Łabuda, A. Michalik, Tarnów 2016, s. 57–66; E. Staniek, *Dowartościowanie w Kościele historycznego myślenia. Benedykt XVI i jego ojcowie Kościoła*, „*Studia Salvatoriana Polonica*” 2008, nr 2, s. 111–122.

³⁰ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, s. 198–202; J. Nastałek, *Via patristica*, s. 44–45.

³¹ Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego... (Opera omnia, t. 7, cz. 2)*, s. 677.

Również dokument Papieskiej Komisji Biblijnej zawiera odniesienia do ojców Kościoła. Autorzy *Interpretacji Biblii w Kościele* kierują w stronę egzegety wyjaśniającego Pismo wymaganie dotyczące uczestnictwa w życiu i wierze wspólnoty wierzącej jego czasu, a jednocześnie uwzględnienia przez niego wiary epok wcześniejszych oraz stosowanych wcześniej tradycji egzegetycznych, spośród których jedne pozostają aktualne, a innych należy zaniechać³². Dokument zwraca uwagę na szczególną rolę ojców Kościoła w procesie kształtowania się kanonu oraz w stosunku do żywej Tradycji kierującej interpretacją Pisma. Egzegeza patrystyczna wydobyla „z całości Pisma podstawowe orientacje, które nadały kształt tradycji doktrynalnej Kościoła”³³. Wydaje się jednak, że dokument zachowuje niejaką rezerwę w stosunku do metod egzegetycznych stosowanych przez ojców Kościoła. Być może dzieje się tak dlatego, że z punktu widzenia współczesnej egzegezy naukowej interpretacje ojców Kościoła, którzy łączyli typologiczne i alegoryczne interpretacje (nie zawsze oparte na dosłownym i historycznym znaczeniu tekstów), czynione przede wszystkim w celach duszpasterskich, wydają się nazbyt swobodne? W każdym razie dokument podkreśla, że ojcowie Kościoła szanowali analogię wiary oraz „nauczyli się czytać Biblię w sposób teologiczny w łonie żywej Tradycji w autentycznym duchu chrześcijańskim”³⁴, czego z kolei – to już moje dopowiedzenie – współcześni mogliby się uczyć od ojców Kościoła³⁵.

³² IBK, III, A, 3.

³³ IBK III, B, 2.

³⁴ Tamże. Ratzinger zauważał, że metodę historyczno-krytyczną cechuje interpretowanie tekstu w jego historycznym kontekście. Nie wykonuje ona jednak kolejnego kroku, którym powinno być zobaczenie analizowanego fragmentu w świetle całego ruchu historycznego i w perspektywie centralnego dla historii zbawienia wydarzenia Chrystusa. Ojcom Kościoła i średniowieczu brakowało w dużej mierze pierwszego kroku, co skutkowało dowolnością w drugim kroku, z kolei dzisiejsza egzegeza w ogóle nie wykonuje drugiego kroku, przez co pierwszy zostaje pozbawiony znaczenia, co także prowadzi do metodycznej dowolności – por. *Wiara w Piśmie i Tradycji (Opera omnia, t. 9, cz. 2)*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 717.

³⁵ Por. interesującą próbę: G. Ward, *Allegoria. Reading as a Spiritual Exercise*, „Modern Theology” 1999, nr 3, s. 271–295. Zdaniem anglikańskiego teo-

„Jakby dusza teologii” w komunii Kościoła

Według „współczesnego ojca Kościoła” (Seweryniak o Ratzingerze) wsłuchanie się na nowo w ojców Kościoła i przyglądnięcie się ich podejściu egzegetycznemu może przysłużyć się przywróceniu właściwej hermeneutyki Pisma Świętego. W centrum teologii ojców Kościoła zawsze znajdowało się całościowe studium Biblii (dziś powiedzielibyśmy: egzegeza kanoniczna), można się od nich uczyć religijnego podejścia do Pisma Świętego, a także interpretacji dokonywanej w jedności z doświadczeniem Kościoła jako żywej wspólnoty, która pielgrzymuje w historii pod przewodnictwem Ducha Świętego (VD 37)³⁶.

Chrystus w Kościele normą interpretacji

W jaki sposób można dotrzeć do prawdy Pisma Świętego? Czy naukowe metody historyczno-krytyczne są w stanie wychwycić religijną istotę przesłania? Czy umożliwiają zrozumienie Jezusa Chrystusa? Te pytania zadał Ratzinger w 1983 roku, a odpowiedzi udzielał w kolejnych latach w swoich dziełach. Przede wszystkim zauważył on, że:

Filozofii można się nauczyć tylko przez filozofowanie, czyli oddawanie się myśleniu typu filozoficznego; matematyka otwiera się tylko przed umysłem matematycznym; medycyny można się nauczyć jedynie przez uprawianie sztuki lekarskiej, a nie z samych książek czy przez rozumową refleksję. Podobnie też religię można zrozumieć

loga Bóg jest nie przedmiotem, lecz działaniem, stąd Objawienie jest nie tyle wydarzeniem, ile odsłaniającym się w horyzoncie eschatologicznym procesem. Ten proces jest Boskim udzielaniem samego siebie w ramach trójjednej miłości (por. tamże, s. 291–292), stąd „the content of such revelation is a getting to love, a pedagogy in adoration, a plotting of praise, a liturgy not an intellectual grasping” (tamże, s. 291).

³⁶ Por. L. Feingold, *Faith Comes from What Is Heard...*, s. 369–370. Por. również: A. Nichols, *Epiphany. A Theological Introduction to Catholicism*, [b.m.] 2016, s. 65–66, gdzie mowa o tym, że myśl ojców Kościoła jest teocentryczna, chrystocentryczna, eklezjocentryczna i misteriocentryczna.

Chrystus w Kościele normą interpretacji

tylko za pośrednictwem religii – jest to niepodważalny aksjomat filozofii religii³⁷.

W takim razie, jeśli podstawowym aktem religii jest modlitwa, zrozumienie Chrystusa nie jest możliwe bez wejścia w akt modlitwy Jezusa, która stanowiła ośrodek Jego osoby³⁸. „Ponieważ modlitwa jest centrum osoby Jezusa, to uczestnictwo w Jego modlitwie jest warunkiem poznania i zrozumienia Jezusa”³⁹. Czyli mówiąc innymi słowy: wiara nie zanieczyszcza krytycznego ujęcia; owszem, właśnie stanowi warunek zrozumienia Chrystusa. Jest to zgodne z wnioskami formułowanymi przez dzisiejszą hermeneutykę, która „postuluje wejście w Jego epokę i w Jego ducha przez ich wewnętrzne przyjęcie”⁴⁰. Nowy Testa-

³⁷ J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, s. 93. Podobnie w: tenże, *Patrzyć na przebitego...*, s. 23; tenże, J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, s. 434.

³⁸ NZP, II, B, 7. Na temat modlitwy samego Jezusa – zob. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 3, Katowice 2015, s. 302–305. „Oczywiście pozostaje pytanie, na ile chrystologia modlitwy może rościć sobie prawo do naukowego uznania. Papież nie podejmuje jednak tej kwestii, ale wyraźnie opowiada się za ujęciem modlitwy jako wydarzenia, umożliwiającego poznanie i zrozumienie Jezusa” – A. Anderwald, *Jezus Chrystus – historia i misterium. Teologicznofundamentalne zamyślenia nad książką Benedykta XVI „Jezus z Nazaretu”*, w: *W kręgu teologii Josepha Ratzingera-Benedykta XVI. Wykłady otwarte w zamiejscowym ośrodku Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego w Gliwicach (2006/2007)*, red. K. Wolsza, Opole 2008, s. 35.

³⁹ J. Ratzinger, *Patrzyć na przebitego...*, s. 22. Por. J. Szymik, *Syn, sens, hilasterion. Idee przewodnie chrystologicznej trylogii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, w: *Jezus z Nazaretu. Poszukiwania chrystologiczne...*, s. 54. Właśnie poznanie osoby Jezusa należałoby uznać za właściwy cel egzegezy biblijnej – por. S. Jędrzejewski, *Chrystologiczna lektura Biblii...*, s. 63. Modlitwa Jezusa stanowi o istocie Jego bycia Synem do tego stopnia, że według Ratzingera późniejsze sformułowania soborowe mówiące o „Synu współistotnym Ojcu” mają przekazywać nie co innego, ale właśnie fakt modlitwy wyrażony językiem filozoficzno-teologicznym. Tezę tę formułował Ratzinger wielokrotnie w różnych publikacjach. Poglądy te zostały zebrane w jednym z rozdziałów książki: M. Kopka, *Bóstwo Jezusa Chrystusa. Studium pism Josepha Ratzingera*, Kraków 2009, s. 63–84 (zwłaszcza s. 82).

⁴⁰ J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, s. 94. Por. również: tenże, *Patrzyć na przebitego...*, s. 23, gdzie Ratzinger wskazuje na to, że modlitwa nie

„Jakby dusza teologii” w komunii Kościoła

ment zresztą potwierdza te wnioski, do których dochodzi współczesna epistemologia wskazująca, że istota poznania polega na:

swego rodzaju utożsamieniu się poznającego z poznawanym. Wskazuje na to dawny aksjomat, według którego podobne poznaje to, co podobne. W odniesieniu do spraw duchowych i do osób oznacza to, że poznanie wymaga pewnego stopnia sympatii, która pozwala człowiekowi niejako wejść w inną osobę lub w rzeczywistość duchową, utożsamić się z nią i dzięki temu zrozumieć (*intelligere = ab intus legere*)⁴¹.

Komunia z Jezusem zakłada jednak również komunie z Jego braćmi, z którymi tworzy się Kościół jako Ciało Chrystusa. Ten Kościół jest podmiotem poznania Jezusa, i w jego pamięci obecna jest przeszłość, dlatego że w tej wspólnotce obecny jest żywy Chrystus⁴². Tam, gdzie znajduje się Kościół jako Ciało Chrystusa, tam jest również obecna Głowa Ciała, którą jest Chrystus; a chociaż Kościoła i Chrystusa nie można utożsamiać, nie wolno również ich rozdzielać, bowiem Kościół i Chrystus stanowią „całego Chrystusa”⁴³. Biblijne określenie „Ciało Chrystusa” nie jest poetycką metaforą czy ilustracją jedności socjologicznej, ale wyraża rzeczywistość nierozzerwalnej więzi Chrystusa z Kościołem (por. Dz 9,5; Dz 26,15; 1 Kor 12,27; Ef 1,22–23; Kol 1,24)⁴⁴. Na Kościół można patrzeć jak na „mieszkanie” Chrystusa na tym świecie, w którym gromadzi ludzi i czyni uczestnikami swojej dynamicznej obecności⁴⁵.

jest „jakimś pobożnym dodatkiem do lektury Ewangelii, który nie dodaje niczego do jej poznania czy też wręcz zakłóca czystość krytycznego poznania. Przeciwnie, jest podstawowym warunkiem autentycznego rozumienia w sensie dzisiejszej hermeneutyki, tj. bycia współczesnym tekstowi i współmyślenia z tekstem”.

⁴¹ Tamże, s. 22.

⁴² Por. tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, s. 95.

⁴³ Por. DI 16.

⁴⁴ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 60.

⁴⁵ Por. tenże, *Problem pojęcia Tradycji – próba jego uściślenia*, w: tenże, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 58.

Chrystus w Kościele normą interpretacji

Jezus Chrystus uczynił Kościół uczestnikiem swojej interpretacji Pisma Świętego przez to, że wprowadził wierzących w swoje życie, powierzył im swoje orędzie i zesłał prowadzącego do całej prawdy Ducha Świętego (por. J 16,13). Objawiona raz na zawsze „Prawda osobowa” (por. J 14,6) może być przyjęta i poznana jedynie w wierze przekazanej Kościołowi, który strzeże jej jako *depositum fidei* (por. 1 Tm 6,20; 2 Tm 1,14). Dlatego od egzegety wymaga się wiary i udziału w życiu Ludu Bożego, a cały proces interpretacji dokonuje się w Kościele. Modlitwa, tzw. wiedza świętych, oraz zwłaszcza liturgia stanowią ważne miejsca hermeneutyczne dla poszukiwania prawdy ksiąg natchnionych⁴⁶. Jeśli Chrystus jest ostatecznym objawieniem Boga, wtedy cały czas aż do paruzji pozostaje związany z historycznym „raz-na-zawsze” Jezusa Chrystusa, a w konsekwencji również z Pismem Świętym oraz Tradycją świadczącymi o Nim. Dlatego Międzynarodowa Komisja Teologiczna mogła powiązać dokonaną przez pierwotny Kościół syntezę chrystologiczną z poznawaniem Chrystusa w dzisiejszym Kościele:

synteza chrystologiczna nie tylko zakłada, że wyznanie wiary wspólnoty chrześcijańskiej jest elementem historii, lecz także ukazuje, że Kościół, obecny w różnych epokach, pozostaje miejscem prawdziwego poznania osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. Bez pośrednictwa i pomocy wiary eklezjalnej poznanie Chrystusa nie jest możliwe dzisiaj, podobnie jak nie było możliwe w epoce Nowego Testamentu. To poznanie nie ma żadnego punktu oparcia poza kontekstem eklezjalnym⁴⁷.

Autor czwartej Ewangelii związek Tradycji i poznania określa słowem „pamięć”, a myśl ewangelisty interpretuje Ratzinger następująco: „tradycja kościelna jest tym transcendentnym podmiotem, w którego pamięci obecne jest to, co przeszłe”, dlatego z biegiem czasu i w Duchu Świętym „można lepiej zobaczyć i zrozumieć to, co zawsze było obecne w pamięci. Taki postę

⁴⁶ Por. ID, B, I, 1–2; C, I, 3; C, II, 1; TD 22; DV 52; VD 48–49.

⁴⁷ WZC I, 2.5.

„Jakby dusza teologii” w komunii Kościoła

nie prowadzi do czegoś całkowicie nowego, lecz jest procesem, w którym pamięć uświadamia sobie siebie samą⁴⁸ czy też „wchodzi w swe własne wnętrze”⁴⁹. Nie jest więc pamięć czymś w rodzaju komputera przechowującego informacje, ale czymś większym, co umożliwi spotkanie tego, co przechowywane z tym, co nowe, w świetle którego można zobaczyć to, co wcześniej było jeszcze niewidoczne. „Coraz głębiej w słowach odkrywamy Słowo; to samo objawienie odsłania się coraz głębiej wraz z każdym pokoleniem, a nawet w każdym jednostkowym życiu”⁵⁰.

Kardynał powoływał się na katechizmowe stwierdzenie mówiące o tym, że chrześcijańska wiara nie jest „religią Księgi”, ponieważ w jej centrum znajduje się osoba żywego Słowa Bożego; Chrystus interpretuje siebie poprzez słowa Pisma, a co za tym idzie – mogą być one zrozumiane jedynie w żywej relacji do Niego⁵¹. To z kolei wymaga włączenia się w powołany przez Chrystusa Kościół, który jest Jego żywym organizmem, „Ciałem”⁵². Fakt, że autorzy ksiąg nie mówią od siebie, nie są autonomicznymi pisarzami we współczesnym tego słowa znaczeniu, ale tworzą dla ludu i w jego imieniu, sprawia, że za autora Pisma można uznać nie tylko pojedynczych ludzi, ale cały lud Boży mający świadomość, że mówi do niego sam Bóg. W związku z czym mamy do czynienia z nierozdzielnością Pisma i wspólnoty wierzących, a co za tym idzie – także interpretacji Pisma oraz Kościoła, w którym ono żyje nadal.

Adhortacja *Verbum Domini* zarysowała oblicze Kościoła jako rzeczywistości określonej przez przyjęcie Słowa Bożego, które stało się ciałem i w Chrystusie przebywa z ludźmi (por. VD 50; J 1,14). Tej relacji między Chrystusem jako Słowem Ojca

⁴⁸ J. Ratzinger, *Patrząc na przebitego...*, s. 28.

⁴⁹ Tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, s. 100.

⁵⁰ Tenże, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 88–89; por. tenże, *Patrząc na przebitego...*, s. 15.

⁵¹ Por. tenże, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 164–165. Por. również KKK 108.

⁵² Por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 83: „Chrystus wciąż na nowo tworzy swoje ciało, gromadzi ludzi, w których Jego cielesność jest nadal obecna”.

a Kościołem nie należy sprowadzać do wydarzenia z przeszłości, gdyż relacja ta jest wciąż żywa – w Słowie Bożym (głoszonym i słuchanym) oraz w sakramentach Jezus mówi również dzisiaj (VD 51). Za uprzywilejowaną przestrzeń Słowa Bożego należy więc uważać liturgię, która jest środowiskiem, w którym Bóg „dzis” do swojego ludu przemawia, a nawet więcej: Chrystus staje się obecny w swoim słowie, On sam przemawia, gdy w Kościele czyta się Pismo Święte (VD 52⁵³). W takim razie należy wyciągnąć z tej zasadniczej wartości, jaką ma dla zrozumienia Słowa Bożego czynność liturgiczna, wniosek dotyczący interpretacji Pisma: „w pewnym sensie punktem odniesienia hermeneutyki wiary dotyczącej Pisma świętego powinna być zawsze liturgia, w której słowo Boże jest celebrowane jako aktualne i żywe słowo” (VD 52)⁵⁴. W przekonaniu Ratzingera Pismo pokazuje, że liturgia, zwłaszcza eucharystyczna, pochodzi od Boga i włącza ludzi w historię zbawienia, którą księgi natchnione opisują. W Duchu Świętym aktualizuje się wtedy liturgicznie Boskie Objawienie. Tak jak liturgia jest tym, co tylko Bóg mógł dać człowiekowi, podobnie Słowo Boże w świętych pismach posiada supremację nad każdą aktywnością Kościoła⁵⁵.

⁵³ Por. SC 7; R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 49: „Ryt, akt liturgiczny jest miejscem aktualizacji, uobecnienia zbawczego misterium Chrystusa w Kościele: Eucharystia jest liturgiczną aktualizacją Paschy Chrystusa dokonaną w życiu wierzących”. Por. również: F. Martin, *Reading Scripture in the Catholic Tradition*, w: *Your Word is Truth. A Project of Evangelicals and Catholics Together*, red. Ch.W. Colson, R.J. Neuhaus, Grand Rapids 2002, s. 147–168.

⁵⁴ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, s. 59: „The liturgy is the primary place in which the Church participates in and interprets the revelation of God”.

⁵⁵ Por. tamże, s. 83–84. Por. również: J. Milbank, *The Grandeur of Reason and the Perversity of Rationalism. Radical Orthodoxy's First Decade*, w: *The Radical Orthodoxy Reader*, red. J. Milbank, S. Oliver, New York 2009, s. 369–370. Według lidera radykalnej ortodoksji Chrystus inauguruje doskonały kult, ponieważ nie ujawnia prawdy o Bogu, ale w swoim człowieczeństwie ukazuje doskonale naśladowanie i wielbienie Boga. Dzięki unii hipostaticznej odpowiedź Wcielonego na Objawienie, która z konieczności jest Objawieniem, jest całkowicie włączona w wydarzenie samego Objawienia.

„Jakby dusza teologii” w komunii Kościoła

Kościół miejscem hermeneutyki Biblii

Autor natchniony nie był wyizolowaną jednostką, ale kimś włączonym w cały lud wierzących, tak że ostatecznie nie indywidualny autor mówi w Biblii, ale w procesie kolejnych relektur „działa inspirujący Duch, który słowa przekłada na czyny i wydarzenia, a wydarzenia i czyny wyraża w słowach”⁵⁶. Sama Biblia jest już interpretacją dokonaną we wspólnocie wierzących i zawiera wskazówki co do sztuki interpretacji, która musi odbywać się w łączności z tą wspólnotą wierzących, która dokonywała interpretacji i która ustaliła kanon, dostrzegając w zbiorze pozostających w pewnym napięciu ksiąg wewnętrzną jedność⁵⁷. Zarówno natura biblijnego tekstu (związek słowa i wiary⁵⁸, uczestnictwo hagiografów we wspólnocie wierzących, z których tradycji czerpali, spisując swoje księgi kierowane do tej samej wspólnoty wierzących, Bosko-ludzki charakter Pisma wynikający z tego, że rzeczywistość Słowa Bożego wyrażona została ludzkim językiem⁵⁹), jak i jego treść (por. 2P 1,20–21) wskazują na konieczność uwzględnienia wiary w interpretacji Biblii oraz udziału egzegety we wspólnocie wierzących, w której Pismo powstało. Pozwala to Benedyktowi XVI na przypomnienie

W liturgii czynna odpowiedź człowieka jest współtwórcą razem z biernym byciem pobudzonym przez Boskie wszechobejmujące działanie. W Eucharystii, gdy wierny przyjmuje postaci eucharystyczne, ludzka ofiara jest podniesiona do otrzymywania – okazuje się, że od początku była ona przyjmowaniem.

⁵⁶ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 161–162.

⁵⁷ IBK III, B, 1.

⁵⁸ Por. VD 25: „Całe dzieje zbawienia pokazują nam stopniowo ten ścisły związek między słowem Bożym i wiarą, który urzeczywistnia się w spotkaniu z Chrystusem. Dzięki Niemu bowiem wiara przybiera kształt spotkania z Osobą, której powierzamy własne życie. Jezus Chrystus jest dziś nadal obecny w historii w swoim ciele, którym jest Kościół, dlatego akt naszej wiary jest zarazem aktem osobistym i kościelnym”.

⁵⁹ Por. Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego, *Słowo Boże w historii* (24.10.2008), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2009, nr 1, s. 26.

podstawowego kryterium hermeneutyki biblijnej: „właściwym miejscem interpretacji Biblii jest życie Kościoła”⁶⁰.

„Stwierdzenie to nie wskazuje, że odniesienie do Kościoła stanowi zewnętrzne kryterium, któremu egzegeci powinni się podporządkować, ale że jest to wymóg samej natury Pisma i tego, w jaki sposób formowały się one w czasie” (VD 29). Wiara Kościoła – przekonywał Ratzinger w Nowym Jorku – jest duchem, z którego narodziło się Pismo, a w związku z tym wiara jest jedyną bramą wprowadzającą do wnętrza Biblii⁶¹. Dlatego nie wolno zapominać o katolickiej zasadzie, którą dziś chętnie się lekceważy: „nie pojedynczy teologowie, ale cały Kościół jest podmiotem teologii”⁶², a teologia „żyje z paradoksu związku wiary i wiedzy. Kto chce usunąć ten paradoks, znosi teologię i powinien mieć tyle odwagi, by to powiedzieć. Jednak ten, kto go przyjmuje, musi przyjąć także napięcia, które się w nim zawierają”⁶³. W 1990 roku kardynał zwracał uwagę na podwójne kryterium rozróżniania właściwej interpretacji Pisma od fałszywej, przy czym oba kryteria wzajemnie się uzupełniają i pomagają dotrzeć do biblijnego słowa: negatywne kryterium ideologii polega na usuwaniu ideologicznych założeń obecnych we współczesnej egzegezie, z kolei pozytywne kryterium podstawowej pamięci Kościoła polega na zgodności interpretacji z wiarą Kościoła jako warunkiem jej prawdziwości⁶⁴.

Nie o sam rozum rozbija się poznanie Boga, ale przede wszystkim o to, co językiem Biblii zwie się „sercem”, przy czym chodzi właśnie nie o wiele serc, ale o jedno serce wszystkich wierzących zjednoczonych w modlitwie i Duchu Świętym (por. Dz 4,32). Po nawróceniu ten najważniejszy organ, swoiste centrum

⁶⁰ Por. Benedykt XVI, Homilia Papieża wygłoszona podczas Mszy św. na zakończenie Synodu *Słowo musi być przekładane na uczynki miłości* (26.11.2008), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2009, nr 1, s. 33.

⁶¹ J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, s. 123.

⁶² J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków–Warszawa 1986, s. 167.

⁶³ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 62.

⁶⁴ Por. tenże (Benedykt XVI), *Kościół. Wspólnota w drodze*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce 2009, s. 15.

„Jakby dusza teologii” w komunii Kościoła

życia, nie jest już indywidualnym „ja”, ponieważ życie wierzącego uczestniczy w życiu Chrystusa i jest włączeniem w nowy typ nauki, wejściem w „my” Kościoła⁶⁵. Innymi słowy: wiara wymaga porzucenia własnego „ja”, które oznacza w konsekwencji jego rozszerzenie do „ja” Kościoła. Wiara jest współwierzeniem z całym Kościołem; kiedy wypowiadamy kościelne *Credo*, nie mówimy jedynie w swoim imieniu, ale lokujemy swoją wiarę w wierze Kościoła. Dlatego kardynał mógł wyprowadzić następującą konkluzję:

dla teologii Kościół nie jest nienaukową instancją, lecz podstawą jej egzystencji i jej warunkiem. Nie jest on abstrakcyjną zasadą, ale żywym podmiotem i konkretną treścią. Ten podmiot w swojej istocie jest większy od każdej pojedynczej osoby, od każdego pokolenia. Wiara jest zawsze udziałem w całości i właśnie w ten sposób wyjściem w rozległą przestrzeń. Ale Kościół nie jest nieuchwytną przestrzenią duchową, w której każdy mógłby wyszukać sobie to, co mu odpowiada. Jest konkretny, oparty na zobowiązującym słowie wiary. Jest żyjącym głosem, przemawiającym poprzez organy wiary⁶⁶.

Z tego wynika, że autentyczna hermeneutyka jest możliwa jedynie w wierze Kościoła, a zatem od egzegety wymaga się uczestnictwa we wspólnocie wierzących. W tej wspólnocie działa Duch Święty i uzdalnia do rozpoznania Słowa Bożego docierającego do nas w ludzkich słowach (por. 1 Tes 2,13; VD 29). Na drodze ku Objawieniu idzie się Drogą, czyli Chrystusem, a ponieważ On jest jeden, dlatego egzegeza musi dokonywać się w odniesieniu do jednego, czytanego w całości Pisma Świętego i w Duchu Świętym, który „nie jest po prostu ideą, osobistą wizją interpretującego. Duch to Chrystus, a Chrystus jest Panem,

⁶⁵ Por. tenże, *Prawda w teologii*, s. 66; Benedykt XVI, *Myśli o Słowie Bożym*, tłum. M. Wilk, Kraków 2008, s. 19: „Biblia została napisana pod natchnieniem Ducha Świętego «przez» i «dla» Ludu Bożego, dlatego jedynie w komunii z Ludem Bożym możemy rzeczywiście wejść złączeni z «my» w samą istotę prawdy, którą Bóg chce nam powiedzieć”.

⁶⁶ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 69.

wskazującym nam drogę” (VD 38). Matthew Levering widzi za Tomaszem z Akwinu Objawienie jako nierozdzielnie związane z Kościołem, ponieważ Objawienie wydarza się przez widzialne i niewidzialne posłania Syna i Ducha Świętego. Działanie Trójjedynego Boga nie może być rozumiane poza partycypacją i pośrednictwem Kościoła, co staje się oczywiste, jak podkreśla teolog za Ratzingerem, zwłaszcza w czasie liturgii Eucharystii⁶⁷.

Kwestię związku pomiędzy Słowem Bożym a wspólnotą wiary poruszył Benedykt XVI również w przemówieniu do przedstawicieli świata kultury. Zauważał wtedy, iż człowiek wierzący poszukuje Słowa Bożego ofiarowanego przez Boga w księgach biblijnych, ale właśnie to Słowo, które umożliwia wejście na drogę tego poszukiwania i które samo jest tą drogą, jest Słowem rodzącym wspólnotę. W związku z tym wędrówki za Słowem nie wolno odbywać na drodze mistyki indywidualnej, ale trzeba iść we wspólnocie z tymi wszystkimi, którzy również pielgrzymują w wierze⁶⁸. Czysto historyczny czy literacki punkt widzenia nie jest w stanie dostrzec jedności Biblii i boskiego charakteru ksiąg, ponieważ słowo Boga w księgach biblijnych, pełnych napięć wewnątrz i między sobą, przychodzi do nas w ludzkich słowach i historii. Nie jest możliwe, by od słów wznieść się do Słowa bez wspólnoty Kościoła, w której to Słowo się ukształtowało i która nim żyje: „Tylko w niej ma swoją jedność i w niej objawia się sens, który jednoczy wszystko. Innymi słowy: istnieją wymiary znaczenia Słowa Bożego i słów, które można odkryć jedynie żyjąc w komunii tego Słowa, które tworzy historię”⁶⁹.

Papieska Komisja Biblijna w dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele*, powstałym za czasów przewodniczenia Ratzingera, w rozdziale dotyczącym kwestii hermeneutycznych przypominała, że tekst natchniony staje się dostępny tylko dla tego,

⁶⁷ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, s. 55–56.

⁶⁸ Por. Benedykt XVI, Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów „*Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga*” (12.09.2008), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2008, nr 10–11, s. 13.

⁶⁹ Tamże, s. 14.

„Jakby dusza teologii” w komunii Kościoła

kto ma związek z tym, o czym on mówi. Dlatego potrzeba odpowiedniej hermeneutyki, która uwzględniłaby ten związek. Według autorów dokumentu rolę taką może pełnić właśnie hermeneutyka biblijna oparta na wierze przeżywanej w Kościele⁷⁰. Związek między Słowem Bożym a wiarą (por. Rz 10,17) urchywiście się w spotkaniu z Chrystusem, któremu powierza się życie; ale On jest wciąż obecny w historii w Kościele, który jest Jego Ciałem, dlatego akt wiary jest zarówno aktem osobistym, jak i eklezjalnym (VD 25). Należy więc odrzucić prywatną interpretację Pisma jako sprzeczną po pierwsze z naturą ksiąg biblijnych powstałych we wspólnocie wierzących: „To przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proroctwo Pisma nie jest do prywatnego wyjaśniania. Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale kierowani Duchem Świętym mówili od Boga «święci» ludzie” (2P 1,20–21). Po drugie, indywidualna lektura przeczy faktowi, że poza Kościołem nie ma dostępu do żywego Chrystusa, a w takim razie nie jest możliwe dotarcie do sensu słów Pisma Świętego, przez które to słowa Bóg wypowiada jedno jedyne Słowo (KKK 102).

Relektura

Naukowa egzegeza unaoczniała fakt, że słowo przed spisaniem podlegało procesowi kształtowania się ustnej tradycji, z kolei po spisaniu dalej było poddawane interpretacji (tzw. *relectures*) wydobywającej jego potencjalności. Dlatego Pismo Święte niesie myśl i życie nie pojedynczego autora, lecz społeczności zgromadzonej przez słowo Boga. Już sama metoda historyczno-krytyczna podważyła zasadę skryptyrystyczną i ukazała związek Pisma i Tradycji, a zatem konieczność uwzględnienia w interpretacji Biblii podmiotu, w łonie którego zrodziło się Pismo. Uznanie normatywnego charakteru Pisma Świętego pociąga za sobą również uznanie Tradycji, w ramach której ono powstało i zostało uznane za natchnione. Stąd egzegeza teologiczna musi być rozważaniem

⁷⁰ IBK II, A, 2.

eklezyjalnym, lekturą ksiąg natchnionych w ramach Tradycji Kościoła. Tradycja zrodzona w Kościele pierwotnym jest wciąż aktualną rzeczywistością daru Jezusa, rzeczywistością dynamiczną i rozwijającą się pod opieką Ducha Świętego. Żywa Tradycja pozwala na zrozumienie Pisma Świętego jako Słowa Bożego; właśnie ono wraz z Tradycją stanowi najwyższą regułę wiary⁷¹.

W kontekście relacji Pismo Święte – Tradycja wyraził Ratzinger opinię na temat roli ojców Kościoła; wolno jego zdaniem mówić o „dogmatyzacji aktualności ojców” dla teologii katolickiej. Ojcowie w poszanowaniu analogii wiary czytali Biblię na sposób teologiczny i w autentycznym, zgodnym z żywą Tradycją duchu chrześcijańskim. Egzegeza patrystyczna wydobyła ze świętych pism podstawowe orientacje kształtujące do dziś doktrynalną Tradycję Kościoła. Takie podejście egzegetyczne może przysłużyć się przywróceniu właściwej hermeneutyki Pisma Świętego we współczesnej egzegezie.

Jedność Pisma i Tradycji wiąże się z historią zbawienia, w ciągu której Bóg komunikuje siebie za pośrednictwem Logosu w Duchu Świętym, co dokonuje się we wspólnocie wierzących. Z faktu, iż modlitwa stanowiła ośrodek osoby Jezusa wynika, że nie można poznać Pana bez uczestnictwa w Jego modlitwie. Z kolei komunია z Chrystusem pociąga za sobą komunię z Kościołem. Właśnie Kościół, w którym obecny jest żywy Chrystus, jest podmiotem poznania Jezusa. Pan, wprowadzając wierzących w swoje życie i zsyłając obiecanego Ducha, czyni Kościół uczestnikiem swojej interpretacji Pisma Świętego. Słowa Pisma mogą być rozumiane tylko w żywej relacji do Chrystusa – żywego Słowa Bożego nierozdzielonego od Kościoła jako Jego Ciała. Stąd zwłaszcza liturgia jawi się jako miejsce hermeneutyczne w interpretacji ksiąg natchnionych.

Zarówno natura biblijnego tekstu, jak i jego treść (por. 2 P 1,20–21) wskazują na konieczność uwzględnienia wiary w interpretacji Biblii oraz udziału egzegety we wspólnocie

⁷¹ Stawiając kropkę nad „i”, trzeba by dopowiedzieć, że to właśnie „przyjęcie [...] Objawienia jako uprzedniego wobec Pisma i Tradycji porządkuje relację między nimi” – por. R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego...*, s. 100.

„Jakby dusza teologii” w komunii Kościoła

wierzących, w której Pismo powstało. Pozwala to ojcu Benedyktowi na wskazanie właściwego „miejsca” interpretacji Biblii, jakim jest życie Kościoła. Poprawna interpretacja ksiąg natchnionych zakłada dwa kryteria: negatywne kryterium ideologii, polegające na usuwaniu ideologicznych założeń egzegezy, oraz pozytywne kryterium sprowadzające się do zgodności interpretacji z wiarą Kościoła. Według papieża seniora eklezjalność interpretacji biblijnej nie jest narzucona z zewnątrz, ale wynika z faktu, że tylko w wierze ludu jesteśmy odpowiednio dysponowani („nastrojeni”) do zrozumienia Pisma. Mamy tu zresztą do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym: im głębsze doświadczenie eklezjalne, tym większe zrozumienie autentycznej wiary w odniesieniu do Słowa Bożego, z kolei czytanie w wierze Pisma Świętego prowadzi do wzrostu życia kościelnego (VD 30).

W związku z tym Ojciec Święty zaleca, aby w programie formacji egzegetycznej i teologicznej znalazło się studium Pisma prowadzone w duchu eklezjalnym. Papież dokonał zatem swojej relektury soborowego zalecenia i zmodyfikował jego literę w kontekście posoborowych doświadczeń w taki sposób, że zdaje się lepiej wyrażać ducha soboru: „Wyrażam zatem życzenie, aby zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, studium Pisma Świętego, czytane w komunii Kościoła powszechnego, naprawdę stało się niejako duszą studium teologicznego” (VD 47)⁷².

⁷² Por. DV 24, gdzie nie było mowy *explicite* o czytaniu w eklezjalnej komunii. Por. również: J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 2), s. 701 – wskazując na liturgiczny kontekst czytania ksiąg natchnionych, pisze Ratzinger: „Prywatna lektura Pisma św. wskazuje ostatecznie na tę w pełnym sensie «kościelną» lekturę Biblii, ale kościelna lektura musiałaby zatracić swą duszę, gdyby nie posiłkowała się prywatnym zgłębianiem w Słowo Boże”. Warto dodać, że w pracach bawarskiego teologa „Biblia jest rzeczywiście duszą. Słowo Boże niejako organizuje dywagacje filozoficzne Ratzingera do bycia teologią. Ratzinger korzysta z Biblii jak ze swoistego katalizatora, który jest substancją «duchową» jego teologii. Biblia «przebóstwia» teologię Ratzingera” – P. Przyślak, *Via biblica*, w: *Via benedicta...*, s. 25. Por. również: J. Szymik, *Teologia według J. Ratzingera/Benedykta XVI. Rozumienie, natura, sens*, „Studia Nauk Teologicznych” 2017, nr 12, s. 38.

Rozdział 7

„HERMENEUTYKA LĘKU” W FUNDAMENTALIZMIE BIBLIJNYM

Pokusa fundamentalizmu pojawia się nie tylko na gruncie amerykańskim, ale również europejskim, i nie ogranicza się jedynie do protestantyzmu, ale dotyka również członków katolickich wspólnot. W tym sensie jest to również problem natury duszpasterskiej, u którego fundamentu znajdować się musi jednak błąd teologiczny; wszak każda praktyka wyrasta z jakiejś teorii¹. Refleksja na temat fundamentalizmu jest o tyle istotna, że może stanowić dla czytelnika niejako lustro, w którym może się on przejrzeć: na ile dojrzałe rozumie on, że Pismo Święte jest mową Bosko-ludzką, i czy potrafi z tego wyciągnąć konieczne wnioski.

¹ Joseph Ratzinger odwoływał się do Romano Guardiniego stawiającego logos nad etosem oraz poszukiwanie prawdy dla niej samej, a nie ze względu na cele, jakie dzięki temu można osiągnąć – por. *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach (Opera omnia, t. 9, cz. 1)*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 117, 202 (przypis nr 20), 258. Monachijski teolog wraz z całym środowiskiem uczonych skupionych w „Communio” akcentował wbrew współczesnym tendencjom priorytet *theoria* nad *praxis*. Przyznanie supremacji *ethos* nad *logos* uważał za „hinduizację” chrześcijaństwa – por. J. Ratzinger, *Sources and Transmission of the Faith*, „Communio. International Catholic Review” 1983, nr 10, s. 17–34; T. Rowland, *Catholic Theology*, London–Oxford–New York–New Delhi–Sydney 2017, s. 34–35. Por. również: J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 31; tenże, *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 26; H. Seweryniak, *Teologiczna droga Josepha Ratzingera – papieża i współczesnego ojca Kościoła, w: Niedźwiedz biskupa Korbiniana. W kręgu myśli teologicznej Benedykta XVI*, red. H. Seweryniak, K. Sitkowska, P. Artemiuk, Płock 2011, s. 36.

„Hermeneutyka lęku” w fundamentalizmie biblijnym

Jakkolwiek interesujące byłoby ukazanie fundamentalizmu typu religijnego w powiązaniu z fundamentalizmami innego rodzaju (filozoficznym, kulturowym czy społeczno-politycznym)², w niniejszym rozdziale ograniczę się jedynie do powiązania fundamentalizmu z kondycją współczesności, której fundamentalizm chciałby się sprzeciwić. Nie zamierzam również poszukiwać ewentualnych paraleli między fundamentalizmem protestanckim a katolickim (integryzm, tradycjonalizm). Celem rozdziału jest scharakteryzowanie fundamentalizmu biblijnego i poddanie go ocenie. Realizacja tego zamiaru nie pozwala pominąć milczeniem historii i genezy fundamentalizmu protestanckiego, w łonie którego pojawiło się badane zjawisko (paragraf 1).

Sama zaś ewaluacja fundamentalistycznej interpretacji Pisma Świętego – treść paragrafów 2 i 3 – znajdzie swoją osnowę w numerze *Verbum Domini* poświęconym interesującemu nas problemowi (VD 44). Szczególną uwagę zwrócę na dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, do którego adhortacja Benedykta XVI się odwołuje. Właśnie *Interpretacja Biblii w Kościele*, maksymalnie otwarta na pozytywne strony nowych metod i podejść egzegetycznych, staje się nieprzejezdna, jeśli chodzi o lekturę fundamentalistyczną³.

Geneza i charakterystyka fundamentalizmu

Współczesna kultura relatywizmu nie godzi się na żadne absoluty i uznaje wszelkiego rodzaju prawdy, czy to filozoficzne czy moralne, za niedostępne dla człowieka, a może nawet za iluzoryczne. Świat, który wcześniej wydawał się harmonijny, teraz uległ fragmentaryzacji, a to, co kiedyś pozostawało uświęcone przez religię, dziś wymyka się spod jej wpływu. Sekularyzacja nie jest, jak wcześniej uważano, pewną konsekwencją modernizacji, ale na pewno modernizacja prowadzi do przemian społecznych

² Zainteresowany tematem czytelnik może sięgnąć do: A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998; tenże, *Fundamentalizm*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 411–415.

³ IBK I, F (EB 1381–1390) oraz IBK, *Zakończenie* (EB 1556).

Geneza i charakterystyka fundamentalizmu

i religijnych – pojawia się wszechobecny pluralizm, który sięga każdej sfery życia, także religii. Chce tego człowiek czy nie, i tak zostaje postawiony przed koniecznością niekończących się nigdy wyborów. Każę mu się wyszukiwać nawet w „supermarkecie” religijnych przekonań, w odróżnieniu od jego przodków, którym dane było jeszcze pozostawać w ustalonej wydawałoby się raz na zawsze hierarchii wartości. Podważenie wcześniejszych struktur wiarygodności (najpierw religii, a potem idei świeckiego postępu) powoduje, że ludzie czują się zagubieni.

Tak podsumowuje skutki tego przekształcenia Peter Berger: „Efekt netto owej przemiany można podsumować następująco: «Pewność staje się o wiele trudniejsza do osiągnięcia». [...] Następuje często rozpaczliwe poszukiwanie pewności, a tam gdzie jest popyt, znajdzie się i podaż. To jest właśnie moment, w którym na scenę wkraczają fundamentaliści”⁴. W tej perspektywie można by uważać fundamentalizm za proste przeciwieństwo modernizmu; jak rozhuśtane wahadło wychyla się w dwie strony, tak fundamentalizm byłby reakcją na relatywizm współczesności, którą chciałby na nowo „zaczarować”: „i wtedy nic nie stoi już na przeszkodzie, by po jasełkowym uproszczeniu złożoności ludzkich spraw i sprowadzeniu ich do diabelstwa lub anielstwa wziąć własne uproszczenia i bezmyślenie za wyraz mocnej wiary”⁵. Według diagnozy Bergera, cenionego socjologa i teologa, mimo tradycyjnej retoryki, jaką się posługuje, fundamentalizm nie tylko nie jest tradycją, ale wręcz jest ze swojej istoty zjawiskiem nowoczesnym⁶. Nie jest on jakąś enklawą nowoczesnej religijności, ale zjawiskiem powstałym i pozostającym w interakcji z „dziś”. „Rysuje się tu, zrazu oczywista, opozycja obu zjawisk. Wszelako wzajemna relacja nowoczesności i fundamentalizmu jest bardziej skomplikowana i ma charakter nie tyle antytetyczny, ile dialektyczny” – konstatuje Dorota Motak⁷.

⁴ P.L. Berger, *Między relatywizmem a fundamentalizmem*, „W drodze” 2007, nr 9, s. 11.

⁵ J. Kracik, *Święty Kościół grzesznych ludzi*, Kraków 1998, s. 353.

⁶ Por. P.L. Berger, *Między relatywizmem a fundamentalizmem*, s. 12.

⁷ D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002, s. 14.

„Hermeneutyka lęku” w fundamentalizmie biblijnym

Właśnie na szerszym tle spięcia tendencji modernistycznych z reakcją na nie trzeba rozpatrywać religijny fundamentalizm, który można za Marianem Ruseckim zdefiniować szeroko jako „ruch zmierzający do zachowania wąsko pojmowanej tożsamości wyznaniowej poszczególnych wspólnot chrześcijańskich i krytycznie ustosunkowany do pozytywnie rozumianej dogmatów ewolucji”⁸. W węższym sensie nazwę „fundamentalizm” należałoby zastosować do ruchu powstałego w amerykańskim protestantyzmie w reakcji „na postępujące procesy sekularyzacji (modernizacji) protestantyzmu”⁹. Wyróżnijmy jednak definicję zaproponowaną przez autorkę pozycji poświęconej ruchom fundamentalistycznym w chrześcijaństwie:

Pod pojęciem fundamentalizmu klasycznego (fundamentalizmu w ścisłym sensie) rozumieć należy ponadwyznaniowy ruch w łonie dominujących wyznań protestanckich USA, zorientowany na obronę autorytetu i bezbłędności tekstu Biblii, zakwestionowanych przez rozwój nauk przyrodniczych i historycznych oraz przez modernistyczną teologię i historyczno-krytyczną egzegezę biblijną¹⁰.

Oczywiście jest uproszczeniem, „kiedy ludzi zaangażowanych autentycznie w swą religijność nazywa się pejoratywnie fundamentalistami tylko dlatego, że biorą na serio prawdy swej wiary i starają się konsekwentnie przestrzegać jej norm moralnych”¹¹. W tej perspektywie problem fundamentalizmu dotyczyłby każdego z nas, wierzących. A jeśli jeszcze uwzględnimy sytuację kulturową, w jakiej żyjemy – świat fragmentaryczny, pozbawiony trwałych przekonań, za to pełen niepokoju i sprzecznych opinii – wtedy staje się jeszcze bardziej jasne, że nie możemy „orzekać o fundamentalizmie jako zjawisku zewnętrznym, ponieważ dotyczy on również nas samych, uzewnętrzniając w specyficznej

⁸ M. Rusecki, *Fundamentalizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. L. Bieńkowski [i in.], Lublin 1989, t. 5, kol. 763.

⁹ A. Bronk, *Fundamentalizm*, s. 412.

¹⁰ D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm...*, s. 64.

¹¹ A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, s. 175.

Geneza i charakterystyka fundamentalizmu

formie również nasze niepokoje¹² – pisze Anna Mrozek-Dumanowska we wstępie do książki pod jej redakcją. Wszyscy ludzie, nie wyłączając chrześcijan (a może nawet szczególnie oni?), szukają pewnego fundamentu dla swojego życia, a w takim poszukiwaniu są narażeni na pokusę fundamentalizmu.

Czy jednak da się oddzielić – mówiąc językiem biblijnym – pszenicę od chwastu: pragnienie poważnego wyznawania swojej wiary od szukania pewności „za wszelką cenę”? Wydaje się, że mimo cennych narzędzi poznania, jakie oferuje nam psychologia czy socjologia, w ewaluacji fundamentalizmu bardziej stosowne okaże się kryterium teologiczne. Ma ono dodatkowo i tę zaletę apologetyczną, że diagnoza oparta na wierze rozumnej stanowić może punkt wyjścia do dialogu z fundamentalistą, który posadzony o reakcyjność psychologiczną czy socjologiczną nie podjąłby rozmowy z tego prostego faktu, że porusza się (lub wydaje się sobie poruszać) w przestrzeni wiary.

Nie miejsce tutaj, żeby opisywać genezę powstania fundamentalizmu¹³, ale przedstawmy przynajmniej kilka faktów, tak żeby ta historia z przełomu wieków XIX i XX mogła rzeczywiście stać się nauczycielką życia, a przede wszystkim by przysłużyła się lepszemu zrozumieniu współczesnego fundamentalizmu z perspektywy teologicznej. Wspomnieć należy więc po pierwsze o teologach z prezbiteriańskiego seminarium w Princeton, którzy są twórcami doktryny werbalnej inspiracji całego tekstu Pisma, z której to doktryny wynika literalna egzegeza biblijna, będąca reakcją na egzegezę krytyczną. Wnioski wypracowane przez uczonych legły u podstaw skrypturyzmu, który zakłada bezbłądność i nieomyślność tekstu Biblii. Po drugie trzeba podkreślić, że konserwatywni protestanci utworzyli wspólny ruch z premillenarystami stosującymi literalno-profetyczną egzegezę Biblii i oczekującymi na ponowne przyjście Chrystusa, który

¹² *W poszukiwaniu prawdziwej wiary. Współczesne ruchy odnowy religijnej w krajach pozaeuropejskich*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1995, s. 5.

¹³ Odsyłam do opracowania, z którego korzystałem: D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm...*, s. 67–97.

„Hermeneutyka lęku” w fundamentalizmie biblijnym

na zmierzającym ku upadkowi świecie zaprowadzi tysiącletnie Królestwo.

„Bazę doktrynalną ruchu stanowiło czternaście dogmatów wiary, które w 1895 roku zostały zrekapitułowane w «pięciopunktowym *credo*», antycypującym poniekąd słynne «pięć punktów» fundamentalizmu”¹⁴. Chodzi o zasadnicze tematy poruszone w kluczowych dla wyłaniającego się ruchu fundamentalistycznego publikacjach, które w formie broszur ukazywały się w latach 1910–1915¹⁵ pod tytułem *The Fundamentals. A Testimony to the Truth*. Wymieńmy je: (i) werbalna inspiracja tekstu Biblii i jego bezbłądność; (ii) narodziny Jezusa z Dziewicy; (iii) zastępczy charakter ofiary Chrystusa; (iv) zmartwychwstanie Jezusa w ciełe; (v) rychły powrót Chrystusa na ziemię¹⁶. W wersji ogłoszonej przez Kościół Prezbiteriański ostatni „premillenarystyczny” punkt zmieniono na „Jego moc czynienia cudów”, co mogło przysporzyć fundamentalistom zwolenników, bo sprawiało wrażenie, że rzeczywiście wyznają oni tradycyjne protestanckie treści doktrynalne. Być może to właśnie prezbiteriańskie „Pięć punktów fundamentalizmu” (*The Five Points of Fundamentalism*) ogłoszone w 1910 roku uznano za istotę fundamentalizmu, choć nazwa tego ruchu upowszechniła się jednak dopiero od roku 1920. Wtedy to Curtis L. Laws, redaktor baptystycznego pisma, użył terminu „fundamentalista” jako „samookreślenia tych, co pragną ratować zagrożone podstawy chrześcijaństwa, przeciw któremu sprzysiągł się nowoczesny świat: pooświeceniowy, liberalny, zagrażający wierze ojców, sprzyjający moralnemu upadkowi społeczeństwa”¹⁷.

¹⁴ Tamże, s. 71.

¹⁵ Mark Corner podaje z kolei lata 1909–1915 – por. tenże, *Fundamentalism, w: A Dictionary of Biblical Interpretation*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, London-Philadelphia 1990, s. 225.

¹⁶ Podają za: D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm...*, s. 75, ale różnie przedstawiają to różne opracowania; dodaje się na przykład jeszcze w punkcie (ii) „Bóstwo Chrystusa”, z kolei wiąże się punkt (iv) z (v) – por. np. IBK, I, F (EB 1382); *Początek świata – Biblia a nauka*, red. M. Heller, M. Drożdż, Tarnów 1998, s. 60.

¹⁷ J. Kracik, *Święty Kościół grzesznych ludzi*, s. 340.

Geneza i charakterystyka fundamentalizmu

Wbrew temu, co twierdzą sami fundamentaliści, wyznawana przez nich doktryna tylko w części zgadza się z protestancką ortodoksją, pozostała część stanowi wyraz przekonań przejętych z innych, młodszych od reformacji nurtów chrześcijańskich. Wiara w narodziny Jezusa z Dziewicy nie stanowi bynajmniej punktu wyjścia dla mariologii, ale i pozostałe wyznaczniki doktrynalne nie tyle wyrażają jakieś szczególne zainteresowanie fundamentalistów doktryną, co stanowią pewnego rodzaju „test na ortodoksyjność” czy inaczej sprawdzian podzielania poglądów wyczytanych wprost z Biblii (stąd wątek maryjnego dziewictwa). W praktyce fundamentaliści będą nawiązywać do teorii rewiwalistycznych, ewangelikalnych i millenarystycznych i kłaść nacisk na: indywidualizm i pietyzm, wyrażające się w prowadzeniu ludzi do osobistego nawrócenia zwanego „ponownymi narodzinami” czy „nowymi narodzinami”¹⁸; związaną z tym ponaddenominacyjność przejawiającą się w odmawianiu znaczenia soteriologicznego istniejącym kościołom; skrypturalizm dostrzegający jedyną orientację w Biblii; eschatologię i walkę duchową w dualistycznie podzielonym na dobro i zło świecie. Sami fundamentaliści będą traktować siebie jako „prawdziwych chrześcijan”, w przeciwieństwie do tych, którzy nie mogą sobie rościć pretensji do tej nazwy; za nowy uznawać będą fundamentalizm tylko w tym znaczeniu, że podejmuje nowy wysiłek przywrócenia rzekomo tradycyjnego chrześcijaństwa.

„Problem autorytetu Biblii i natchnienia stanowił jedynie część szerokiego zakresu doktryn, którymi zajmowały się *The Fundamentals*. Mimo to fundamentalizm jako ruch skojarzono szczególnie z pewnym poglądem na Biblię”¹⁹ – zwykle mówi się

¹⁸ Por. A. Siemieniewski, „Ochrzczeni w jednym Duchu”. *Perspektywy integracji mistycyzmu pentekostalnego z duchowością katolicką*, Wrocław 2002, s. 44–48.

¹⁹ M. Corner, *Fundamentalism*, s. 225. Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji (Opera omnia, t. 9, cz. 2)*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 691, przypis nr 4: „Pierwotnie słowo to opisywało wyraźnie określoną postawę religijną opartą na podstawach protestanckich, a mianowicie przekonanie, że Pismo Święte w dostępnej dla każdego dosłowności bezpośrednio odsłania przed czytelnikiem doniosłą w życiu i śmierci prawdę, przy wykluczeniu pośrednictwa kościelnego i naukowych wyjaśnień, rozróż-

„Hermeneutyka lęku” w fundamentalizmie biblijnym

o tym, że fundamentaliści odczytują Pismo według litery, choć w gruncie rzeczy nie tyle o literalność im chodzi, co o obronę bezbłędności Biblii. I w reakcji do egzegezy określanej jako „liberalna” czy „modernistyczna” fundamentaliści odrzucają postulaty nowoczesnej krytyki biblijnej, widząc w nich jeśli nie bezpośrednio, to na pewno pośrednio zakwestionowanie fundamentów chrześcijaństwa, w tym nawet Bóstwa Chrystusa. Można by szukać odpowiedzi na pytanie, dlaczego nie inne nurty chrześcijańskie, ale właśnie fundamentalizm w reakcji do metody historyczno-krytycznej stosowanej w naukowych badaniach kładzie nacisk na skrypturyzm – wydaje się, że rację ma Motak, gdy pisze o wyżej wspomnianych korzeniach, którymi są związana z millenaryzmem hermeneutyka literalno-profetyczna oraz teologia wypracowana przez uczonych z Princeton²⁰.

Joseph Ratzinger podkreślał, że coraz więcej ludzi pragnie bezpośredniej konfrontacji z Biblią, chce słuchać Słowa samego w sobie, świadomie odrzucając wszelkie uczone pośrednictwo. Tym bardziej że chmura sporu teologów przesłoniła refleksję nad wiarą i przepowiadanie kierujące się Pismem Świętym. Kryje się w tej abstrahującej od naukowej egzegezy lekturze ksiąg natchnionych przekonanie, że Duch Święty jest współczesny czytelnikowi Biblii. Dlatego właśnie, utrzymywał bawarski teolog, fundamentalizm stał się potężnym nurtem w amerykańskim protestantyzmie²¹.

Brak szacunku dla natury wiary oraz Biblii

Jeśli nie jest pokusą fundamentalizmu całkowite odrzucenie rozumu, to jest nią na pewno położenie tak silnego akcentu na wiarę, że równowaga między nią a rozumem zostaje zachwiana. Problem to stary jak chrześcijański świat – relacja rozumu

niających między sensem dosłownym i objawioną prawdą, która określa życie”.

²⁰ Por. D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm...*, s. 103–104.

²¹ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji (Opera omnia, t. 9, cz. 2)*, s. 691–692.

Brak szacunku dla natury wiary oraz Biblii

i wiary – tyle że w tym przypadku, w reakcji na współczesne roszczenia rozumu odrzucającego wszystko to, co nadprzyrodzone, wychylają fundamentaliści wahadło w stronę antyintelektualizmu. W podejściu do Biblii irracjonalizm taki polegać będzie na tym, że odrzuciwszy wpierw metodę historyczno-krytyczną w egzegezie biblijnej, wszelki wysiłek naukowy w badaniach Biblii traktuje się jako niepotrzebny (czytaj: niebezpieczny) i przyjmuje się, że Biblia może być rozumiana ot tak, po prostu. „Jeżeli szesnastowieczni reformatorzy musieli wyrwać Biblię z pewnego rodzaju kościelnej tyranii, to ich dwudziestowieczni naśladowcy muszą wyrwać Biblię z tyranii uczo-nych. Problemem jest dzisiaj nie elita kościelna, która określa sens Pisma, ale elita akademicka”²² – uważają fundamentaliści. Należy im skądinąd przyznać rację, jeśli idzie o „zafiksowanie” się współczesnej egzegezy na punkcie naukowych zasad egzegetycznych wymierzonych w prawdy wiary, ale stanowczo nie wolno pozwolić na wyciągnięcie wniosków, jakoby Biblia nie potrzebowała naukowej interpretacji.

Ale myliłby się ten, kto w fundamentalistach chciałby widzieć przeciwników nauki *en bloc*! Wręcz przeciwnie, stanowi fundamentalista typowe dziecko współczesności, które nie wyobraża sobie prawdy niemożliwej do udowodnienia metodami empirycznymi. Gdy z jednej strony będzie próbował bronić starożytnych kosmogonii, jako że znajdują się one w Biblii, to z drugiej wykaże się niesamowitym zacięciem w tłumaczeniu wydarzeń nadprzyrodzonych za pomocą nauk przyrodniczych, byle dowieść prawdziwości Biblii. Nie zauważa, że w tej metodzie gubi się wymiar wiary – „fundamentalista usiłuje stwierdzić, że tekst jest dokładnym zapisem naukowym; jednak ceną za takie podejście jest obalenie cudu w samym procesie wykazania jego autentyczności”²³. Zauważmy to ciekawe połączenie: odrzucenie naukowych metod w badaniu Biblii i wykorzystywanie osiągnięć nauk przyrodniczych w tłumaczeniu faktów nadprzyrodzonych oraz realizacja misji ewangelizacyjnej w świecie przy użyciu

²² M. Corner, *Fundamentalism*, s. 226.

²³ Tamże, s. 226.

„Hermeneutyka lęku” w fundamentalizmie biblijnym

najnowszych technologii (kazus telekasznodziejów) – jest fundamentalista nie jakimś egzotycznym okazem archeologicznego myślenia, ale raczej dzieckiem swojej epoki.

Trzeba zaznaczyć, że to zaufanie do nauki wąsko pojmowanej nie idzie w parze z wiarą w ludzki rozum. Ale może w przypadku fundamentalisty nawet nie tyle chodzi o przeciwstawienie wiary rozumowi, co o postawienie ponad wszystkim Biblii odczytywanej w charakterystyczny i na pewno nierozumny sposób. Brzemienne w skutki jest to aprioryczne postawienie na fundamentalistycznie rozumianą lekturę Biblii – kto spotkał w swoim życiu osoby poddane wpływom fundamentalizmu, ten na pewno zgodzi się z mocną oceną Papieskiej Komisji Biblijnej: „Fundamentalizm zachęca, nie mówiąc o tym, do pewnej formy samobójstwa myśli. Wprowadza do życia fałszywą pewność, ponieważ nieświadomie myli ludzkie ograniczenia biblijnego orędzia z Boską treścią tegoż orędzia”²⁴. Jak wytłumaczyć ten lęk fundamentalizmu przed rozumem? Narzucają się oczywiście tłumaczenia mechanizmami psychologicznymi, ale odpierając tę pokusę, zwróćmy tylko na to uwagę, że u podstawy okopania się na pozycjach wiary walczącej z rozumem znajduje się coś, co można by nazwać ideologią fideizmu.

Kościół zwraca uwagę na harmonię rozumu i wiary: „Z jednej strony potrzebna jest wiara, która zachowując właściwą relację z prawym rozumem, nie przerodzi się nigdy w fideizm [...]. Z drugiej strony, potrzebny jest rozum, który badając obecne w Biblii elementy historyczne, będzie otwarty i nie odrzuci a priori wszystkiego, co przekracza jego miarę” (VD 36). Sęk w tym, że źródła fundamentalistycznego fideizmu trzeba szukać raczej w rozumieniu natchnienia biblijnego – to właśnie przyjmowane przez fundamentalistów werbalne natchnienie Biblii prowadzi ich do uznania absolutnej wartości każdej biblijnej wypowiedzi; a z Bogiem przecież się nie dyskutuje. Biblia postawiona przeciw zdrowemu rozsądkowi musi z nim zwyciężyć! Fundamentalista wytrzyma posądzenie go o brak rozsądku, byle uszczerbku nie doznał autorytet Biblii. Że to niepotrzebna

²⁴ IBK I, F (EB 1390).

alternatywa? Owszem, dualizm fundamentalistycznego świata nie pozwala z niej zrezygnować.

Podobni są fundamentaliści w swoim traktowaniu Pisma Świętego do muzułmanów przekonanych, że Koran został poddyktowany bezpośrednio przez Boga. A przecież literatura biblijna, mimo że spisana pod natchnieniem Ducha (a więc Boga mająca za Autora), powstawała we wspólnocie ludu Bożego i jako że jest spisana przez ludzi, na sposób ludzki, również człowieka ma za autora. Nieuwzględnienie tej podwójnej natury Bosko-ludzkiej jest brakiem szacunku względem świętego tekstu, a nawet szerzej: względem Bożej ekonomii zbawienia, próbuje bowiem eliminować czynnik ludzki niezbędny przecież we współpracy Boga z człowiekiem. Nietrudno usłyszeć w takim podejściu echo reformacyjnego *sola gratia*.

Szacunek dla natury tekstu pozwoliłby dostrzec, że nie jest Pismo gotowym systemem wiary, nie stanowi traktatu teologicznego, ale jest pełnym napięcia świadectwem relacji Boga i człowieka. „Już z tego wynika, że nie mogą się mechanicznie posługiwać kryterium inspiracji, a także kryterium bezbłędności. Nie można wyciągnąć pojedynczego zdania i powiedzieć: tak, to zdanie znajduje się w wielkim podręczniku Boga, zatem musi być prawdziwe po prostu samo w sobie”²⁵. Objawienie się Boga jest przecież zawsze czymś większym niż świadectwo tego Objawienia, którym jest Pismo Święte. Wiedzieli o tym ojcowie Kościoła i średniowieczni teologowie, nie mogli o tym zapomnieć nawet reformatorzy, według których „tekst biblijny (by posłużyć się analogią Lutera) nie tyle «zawiera» słowo Boże niczym szkatułka, która może mieścić drogocenną biżuterię, lecz Pismo – powiada się – *jest* słowem Bożym”²⁶. A jednak w przeciwieństwie do nich, fundamentaliści utożsamiają słowo tekstu ze słowem Bożym z obawy przed tym, że nieomyślna prawda mogłaby być komunikowana przez niedoskonałe ludzkie medium.

„Mają oni tendencję wierzyć, że ponieważ Bóg jest bytem absolutnym, każde z Jego słów ma wartość absolutną, niezależnie

²⁵ J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie...*, s. 139.

²⁶ M. Corner, *Fundamentalism*, s. 226.

„Hermeneutyka lęku” w fundamentalizmie biblijnym

od wszelkich uwarunkowań ludzkiego języka”²⁷. Prawda Boża „uległa bardzo prostej materializacji: jest teraz dostępna bezpośrednio w szacie słownej Pisma Świętego. Ma to daleko idące konsekwencje praktyczne. [...] Tak rozumiane natchnienie Biblii prowadzi do zrównania wszystkich bez wyjątku orzeczeń biblijnych”²⁸. Ale mimo że z uporem godnym lepszej sprawy będą chcieli fundamentaliści traktować każdą wypowiedź Pisma jako równie ważną, co w konsekwencji prowadzi do przyznania Biblii autorytetu zarówno doktrynalnego, jak i praktycznego, to podejście takie, co zrozumiało, musi pozostać jedynie na poziomie deklaracji, bo w praktyce okaże się niemożliwe do zrealizowania.

Oczywiście w ten sposób nie rozwiązuje się problemu nieomyślności, raczej od niego ucieka, zastępując określenie nieomyślnej interpretacji tekstu nieomyślnością jego samego – jakby taka nieomyślność (założmy, że w ogóle jest możliwa) miała automatycznie prowadzić do poprawnego zrozumienia Pisma. To swoiste zaklinanie nieprostej rzeczywistości Bosko-ludzkiej, aby stała się bardziej „obliczalna”, żeby można na niej było budować pewność przekonań. W konsekwencji jawi się fundamentalista jako ten, który ryzyko wiary w „nieobliczalnego” Boga chce tchórzliwie zamienić na „obliczalną” Biblię. Spadkobiercy ruchów przebudzeniowych poprzednich wieków, kiedy to kładło się nacisk przede wszystkim na doświadczenie „nowego narodzenia”, teraz chcieliby wszelkie religijne doświadczenie podporządkować literze Pisma! Dobitnie ocenia to stanowisko Motak:

Co prawda, w teologii fundamentalistycznej podstawową funkcję soteriologiczną pełni Chrystus jako osobisty zbawiciel, lecz wydaje się, że w praktycznej pobożności większą rolę odgrywa Biblia jako dostępna weryfikacji empirycznej „najwyższa pojmowalna rzeczy-

²⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, w: IBK, s. 14.

²⁸ *Początek świata – Biblia a nauka*, red. M. Heller, M. Drożdż, Tarnów 1998, s. 65.

Brak szacunku dla natury wiary oraz Biblii

wistość sakralna”. Tę formę pobożności teolodzy niefundamentalistyczni nazywają nawet „bibliolatrią” lub „biblijnym pozytywizmem”²⁹.

Raz jeszcze w zakończeniu *Interpretacji Biblii w Kościele* pojawia się odwołanie do fundamentalizmu: „Wzbraniając się przed pójściem za badaniami egzegetycznymi, nie zdają sobie sprawy, że na skutek godnej pochwały troski o pełną wierność Słowu Bożemu w rzeczywistości wstępują na drogę, która ich oddala od dokładnego sensu tekstów biblijnych, jak również od pełnej akceptacji konsekwencji wcielenia”³⁰. Widać bardzo zależy autorom dokumentu na podkreśleniu zagrożenia lekturą fundamentalistyczną, przy czym samo nazwanie problemu zdaje się wskazywać również punkt wyjścia do ewentualnej rozmowy z fundamentalistą. Wydaje się, że zacząć trzeba by właśnie od tajemnicy Wcielenia, o której lektura fundamentalistyczna niefrasobliwie zapomina. Bosko-ludzka natura świętego tekstu domaga się „inkarnacyjnej” interpretacji, która uwzględni momenty Boski i ludzki w podejściu do ksiąg natchnionych (zob. rozdział drugi niniejszej monografii).

Odrzucając pełnię prawdy o Wcieleniu, „fundamentalizm pomija ścisłą relację tego, co Boże, z tym, co ludzkie, w stosunkach z Bogiem” (VD 44). I znów można byłoby doszukiwać się w czasach reformacji źródła tego pominięcia – choćby w akcen- cie słusznie stawianym na łaskę, ale niesłusznie lekceważącym wymiar ludzki. Sama Biblia powiada jednak, że „nikt nigdy Boga nie oglądał” (1 J 4,12) i na nic zda się powoływanie na słowa Jezusa wskazujące, że kto widzi Jego, widzi i Ojca (por. J 14,9); wszak byli tacy, którzy Go widzieli, a nie zobaczyli, zresztą sam Jezus wskazał na konieczność łaski w rozpoznaniu Jego

²⁹ D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm...*, s. 101–102.

³⁰ IBK, *Zakończenie* (EB 1556). Por. S. Szymik, *Lektura fundamentalistyczna Biblii i zagrożenia z niej płynące w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, w: IBK, s. 169–177; T.M. Dąbek, *Postulat jedności interpretacji Biblii i doświadczenia Kościoła w posynodalnej adhortacji Benedykta XVI „Verbum Domini”*, w: *Hermeneutyka Pisma Świętego w Kościele. Wokół adhortacji „Verbum Domini” Benedykta XVI o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2012, s. 21.

„Hermeneutyka lęku” w fundamentalizmie biblijnym

tożsamości: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie” (Mt 16,17). Czyżby Bóg fundamentalistów potrafił zaprzeczyć samemu sobie i „zmieścić” się w „ciele i krwi”? A może w życiu duchowym fundamentalisty – zakładam, że jakieś życie wewnętrzne on ma – Bóg mówi wprost, nie „wcielając” Boskich słów w ludzką mowę?

Zdrada sensów dosłownego i duchowego

Uznanie tekstu biblijnego za tożsamy ze Słowem Boga w połączeniu z odrzuceniem historyczno-krytycznych metod badania tekstu prowadzi do powstania hermeneutycznej próżni, która zostaje zastąpiona naiwnym przekonaniem, że „Pismo św. jest samo w sobie tak jasne, że każdy człowiek dobrej woli z łatwością i bez niebezpieczeństwa błędów sam i bez pomocy je zrozumie. Dlatego też nie miałyby być potrzebne światło w postaci Tradycji Kościoła i Magisterium papieży i biskupów”³¹. Ratzinger dostrzegał, że ta radykalna droga nazywana fundamentalizmem:

zyskuje zwolenników, którzy stosowanie metody historycznej do słowa Bożego uważają za błędne i bezsensowne, pragnąc na nowo słyszeć Biblię jako słowo Boże w jej pierwotnej doniosłości, taką jaką ona jest i jak ją rozumie przeciętny czytelnik. Ale kiedy właściwie słyszę Biblię „dosłownie”? I jakie rozumienie jest „normalne”, pozostawiające ją taką, jaka jest? Oczywiście, fundamentalizm może powołać się na to, że miejscem Biblii, hermeneutyczną perspektywą wybraną przez nią samą, jest sposób widzenia „małuczkich”, ludzi „prostego serca”. Ale mimo to postulat „dosłowności” i „realizmu” nie jest wcale tak jasny, jak się wydaje³².

³¹ A. Siemieniewski, *Na skale czy na piasku? Katolicy a Biblia*, Wrocław 2000, s. 23. Książka powtarza treści zawarte we wcześniejszej pozycji tego samego autora: *Między sektą, herezją a odnową. Biblijna wiara a zarzuty fundamentalistów, jak narodzić się na nowo i zostać wolnym chrześcijaninem*, Toruń 1998.

³² J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji (Opera omnia, t. 9, cz. 2)*, s. 697–698.

Zdrada sensów dosłownego i duchowego

Znów docierają do nas reformacyjne reperkusje, tyle że fundamentaliści okazują się jeszcze bardziej radykalni od reformatorów, tamci bowiem z zasady *sola scriptura* nie wyciągali tak prymitywnych wniosków, jakoby interpretacja Pisma mogła abstrahować od wyznań wiary. „Różnice dzielące wyznania nie wywodzą się z Nowego Testamentu – mimo iż można w nim znaleźć uzasadnienia odmiennych dróg; ich przyczyną jest czytanie Nowego Testamentu przez każdą ze stron w świetle innych ojców”³³. Jeśli za takich w teologii protestanckiej należy uznać właśnie reformatorów, to dla fundamentalisty „ojcami” będą charyzmatyczni przywódcy (np. telekaznodzieje, jak choćby zmarły już Billy Graham, „niekoronowany papież”³⁴ protestancki).

„Fundamentalizm może nie być spadkobiercą reformacji protestanckiej jako takiej, ale jest na pewno *reductio ad absurdum* jednego z jej podstawowych twierdzeń: *Scriptura sui ipsius interpret* – Pismo tłumaczy się samo”³⁵. Oczywiście sama praktyka pokazuje, że to rzekomo proste przesłanie Biblii odczytywane jest na niezliczone sposoby, często zresztą sprzeczne ze sobą i prowadzące do kolejnych podziałów wśród tych, którzy zwą się chrześcijanami. Te „różnice pokazują ponownie, że autorytatywny tekst bez autorytatywnej metody interpretacji (gwarantowanej przez tradycję Kościoła i jego magisterium, np. w katolicyzmie rzymskim) przynosi w efekcie różne rozumienia”³⁶. Skoro jednak na nic zdało się pobożne życzenie, jakoby sam Duch Święty miał

³³ Tenże, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 190.

³⁴ Określenie to przejąłem od Michała Bednarza – por. *Początek świata – Biblia a nauka*, s. 66 (przypis nr 28). Dziś wiodąca rola w amerykańskim protestantyzmie należy raczej do postaci związanych z Ruchem Słowa Wiary czy inaczej Ruchem Wiary (*Word of Faith Movement*) oraz Reformacji Nowoapostolskiej (*New Apostolic Reformation*) – por. M. Górnicki, *Pentekostalizacja i problem heterodoksyjnych nurtów protestanckich*, „Duchowość w Polsce” 2017/2018, t. 19/20, s. 251–265; B. Christerson, R.W. Flory, *The Rise of Network Christianity: How Independent Leaders are Changing the Religious Landscape*, New York 2017. Ciekawe skądinąd jest, że biblijne chrześcijaństwo w ruchu charyzmatycznym wykracza poza Pismo w poszukiwaniu coraz to nowych objawień prywatnych.

³⁵ M. Corner, *Fundamentalism*, s. 229.

³⁶ Tamże, s. 228.

„Hermeneutyka lęku” w fundamentalizmie biblijnym

pomagać pojedynczemu wierzącemu w poprawnym zrozumieniu Pisma, a wciąż nie chce się porzucić błędnego przekonania o tym, że prawda Biblii jest tak oczywista, że czytelnik w sposób bierny powinien ją po prostu przyjąć, interpretacyjnej anarchii zaradzić może już tylko ślepe przyłgnięcie do tych opowiadań biblijnych, które uznaje się (co z tego, że często znów arbitralnie i w sposób urągający nie tylko zdrowemu rozsądkowi, ale nawet wierze i samemu Pismu) za ściśle historyczne w naszym rozumieniu historyczności.

Konsekwencją fundamentalistycznego podejścia do Biblii jest religijne barbarzyństwo. „Fundamentalistyczne myślenie i postawa nie uznają rozróżnień. Religijne stwierdzenia zamieniają w prosty plakat”³⁷. Ale nie wystarczy fundamentaliście sztuczne upraszczanie rzeczywistości. W samej zasadzie *sola scriptura* kryje się już zagrożenie, którego wcieleniem jest właśnie fundamentalizm: prędzej czy później (raczej prędzej!) fundamentalista zapędzi w róg niefundamentalistę pytaniem: „A gdzie *to* jest napisane w Biblii?”. W ten sposób, używając miecza Słowa Bożego, wycina się w pień zarówno wszelki rozwój doktryny, jak i głębsze zrozumienie Pisma w oparciu o wzrost życia wewnętrznego wierzących.

„Fundamentalizm religijny pomija lub przemilcza ogromny dorobek myśli religijnej na przestrzeni wieków”³⁸, macha na niego lekceważącą ręką, kiedy drugą próbuje sięgnąć bezpośrednio do Pisma, jakby ono spadło z nieba, a nie powstało we wspólnocie kościelnej, której służyło i której zostało powierzone zadanie jego interpretacji. Następuje swoiste sprzężenie zwrotne: fundamentalizm nawiązujący do reformacji z jej zasadą *sola scriptura* oddziela interpretację Biblii od Tradycji; z kolei stosowana zasada interpretacji Biblii poza Kościołem prowadzi do antykościelnych wniosków. To obraca się nie tylko przeciw tradycyjnym chrześcijańskim wyznaniom, ale przeciw wszelkim autorytetom kościelnym, które są badane pod kątem

³⁷ J. Kracik, *Święty Kościół grzesznych ludzi*, s. 358.

³⁸ A. Mrozek-Dumanowska, *U źródeł fundamentalizmu*, w: *W poszukiwaniu prawdziwej wiary*, s. 16.

podporządkowania się autorytetowi Biblii. Swoiście rozumiane powszechne kapłaństwo wiernych powoduje, że – jak celnie zauważa Motak – „fundamentalizm likwiduje klerykalizm, by wprowadzić klerykalizację laikatu”³⁹, ponieważ świecki wierzący w oparciu o prywatną interpretację Biblii czuje się powołany do rozstrzygania o prawowierności hierarchii kościelnej. Nawet nie dziwią antykościelne interpretacje fundamentalistów, skoro ze „szkatułki” Biblii wyciągnąć można dowolny cytat dowodzący z góry założonej tezy – wszak wszystkie skarby Pisma mają tę samą wartość.

Zobaczmy, do czego prowadzi fundamentalistyczne podejście, gdy idzie o dwa podstawowe sensy Pisma Świętego: dosłowny i duchowy. Przypomnijmy, że sensu dosłownego nie wolno utożsamiać z literą tekstu. Chodzi tutaj o taki sens, który rzeczywiście jest oznaczany przez słowa Pisma Świętego. Ale to oznacza z kolei, że nie jest on „podany na tacy”, owszem należy go dopiero odkryć w egzegezie opierającej się na zasadach poprawnej interpretacji (KKK 116)⁴⁰. W interpretacji chodzi o poszukiwanie tego znaczenia, jakie zostało wyrażone przez autorów natchnionych i jako takie jest również znaczeniem zamierzonym przez Boga jako głównego autora⁴¹. Fundamentalisci, odrzuciwszy narzędzia krytyczno-historyczne, chcieliby jednak odczytywać Pismo nie tyle dosłownie (w powyższym rozumieniu tego słowa), co literalnie, bez podjęcia wysiłku zrozumienia, co naprawdę autor zamierzał wyrazić właściwymi jemu i jego epoce środkami, bez wzięcia pod uwagę historycznych nawarstwień i rozwoju tekstu. Wymaga się dotarcia do sensu dosłownego, aby dobrze móc odczytać sens duchowy⁴². Ten z kolei jest sensem wyrażonym przez teksty biblijne, gdy są

³⁹ D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm...*, s. 118.

⁴⁰ Jest ciekawe, że sam *Katechizm* również był krytykowany za rzekomo fundamentalistyczną wiarę w sens dosłowny Pisma Świętego – por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji* (*Opera omnia*, t. 9, cz. 2), s. 920–921, 941.

⁴¹ IBK II, B (EB 1407).

⁴² Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I, q. 1., a. 10., resp.; M. Schmaus, *Wiara Kościoła*, t. 1, *Objawienie...*, s. 140.

„Hermeneutyka lęku” w fundamentalizmie biblijnym

one czytane pod wpływem Ducha Świętego oraz w kontekście misterium Chrystusowej Paschy i wynikającego z niej życia⁴³.

Na tym tle fundamentalistyczna interpretacja musi być oceniona jako zdrada obu sensów! Nie dziwi też subiektywizm fundamentalistycznej lektury, jeśli opiera się ona na sensie nie dosłownym, lecz literalnym; a zdarza się przecież i tak, że niektórzy fundamentaliści zatrzymują się na tym literalnym sensie, w ogóle nie próbując dotrzeć do duchowego (stąd traktowanie prawnych sformułowań Starego Testamentu jako obowiązujących również chrześcijan). „W ferworze walki o literę wyparowuje z niej duch”⁴⁴. Oczywiście podejście fundamentalistyczne jest wybitnie niebiblijne, bez trudu można znaleźć w Nowym Testamencie wypowiedzi Chrystusa czy apostoła Pawła, którzy na pewno nie uprawiali takiej „literalnej” interpretacji Pisma, owszem ich egzegeza jest przeciwieństwem lektury fundamentalistycznej.

Ocenę fundamentalizmu należy jednak nieco zniuansować. Nie taki literalny fundamentalista, jak próbują go malować kościelne dokumenty czy też opracowania dotyczące fundamentalizmu⁴⁵. Zajmują się one raczej fundamentalizmem w wersji doprowadzonej do absurdu przez różne wspólnoty religijne czy sekty niż przez „tradycyjny” (by użyć tego ryzykownego sformułowania) fundamentalizm⁴⁶. Temu bowiem zależy nie tyle na ślepej wierności literze, co raczej na upragnionej bezbłędnosci

⁴³ Por. IBK II, B (EB 1413).

⁴⁴ J. Kracik, *Święty Kościół grzesznych ludzi*, s. 349.

⁴⁵ Por. np. ocenę wyrażoną w: R. Pietkiewicz, *Gdy otwierasz Biblię. Podręcznik*, red. H. Lempa, Wrocław 2000, s. 48: „Fundamentalizm biblijny, uznając wyłącznie Boskie autorstwo Pisma Świętego, przyjmuje bezkrytycznie za pewne i prawdziwe wszystkie informacje tam zawarte. Dotyczy to również historii, chronologii, geografii”. Mimo tych na gruncie polskim zrozumiałych uproszczeń książkę tę należy ocenić jako wartościowe narzędzie do wykorzystania, czy to w duszpasterstwie, czy też w formacji w kościelnych wspólnotach.

⁴⁶ Literatura dotycząca fundamentalizmu religijnego nieraz staje się dyskusją nie tyle z amerykańskim fundamentalizmem biblijnym, co jego mutacją przeniesioną na grunt europejski przez różnego rodzaju organizacje religijne czy sekty. Jest to usprawiedliwione z punktu widzenia duszpasterskiego – książki te mogą stanowić narzędzie apologetyczne, jednak trzeba uczciwie powiedzieć, że fundamentalizm biblijny stanowi zjawisko nie tak prymitywne, jak może się to wydawać na podstawie docierającej do nas sprymitywizowanej formy.

Biblii, co z kolei prowadzi fundamentalistę do przerzucania się od interpretacji literalnej do przenośnej czy symbolicznej, a tam, gdzie się nie da – tłumaczenia sprzeczności wewnątrzbiblijnych w taki sposób, jakby chodziło o różne wydarzenia; byle tylko uratować bezbłędną Biblię! Przy czym zawsze jej prawda polegać ma na „maksymalnej zgodności relacji biblijnej z wydarzeniami historycznymi i rzeczywistością empiryczną”⁴⁷ (pamiętajmy o tym, że fundamentalista jest dzieckiem swoich czasów).

Warto w tym miejscu przypomnieć raz jeszcze słowa soborowej konstytucji, zgodnie z którą księgi natchnione uczą pewnie, wiernie i bezbłędnie prawdy z woli Bożej zapisanej w tych księgach dla zbawienia ludzi (DV 11)⁴⁸. Na tym tle fundamentalizm jawi się jako reakcyjny, opierający się trudowi refleksji, która byłaby zdolna wziąć pod uwagę współczesną krytykę i wypracować koncepcję natchnienia i bezbłędności Biblii przystającą do nieprostej rzeczywistości, która stopniowo odkrywana wymaga relektury wcześniejszej interpretacji. Zauważmy, że nowoczesne wyjaśnienie katolickie nie ujmuje nic z pewności oparcia się wierzących na Biblię, a jedynie wskazuje na to, czego w niej należy szukać (prawd związanych ze zbawieniem), a czego nie wolno od niej wymagać (np. prawd przyrodniczych). Ratzinger zaproponował, by kwestię bezbłędności widzieć na szerszym tle: zamiar każdego poszczególnego tekstu należy odnieść do kryterium zamiaru całej Biblii odczytywanego przez Kościół. Dla monachijskiego teologa, jak pamiętamy, Objawienie nie jest po prostu Pismem Świętym, ale Pismem słuchanym w Kościele. Dlatego dyskusja na temat bezbłędności łączy się z kwestią hermeneutyki⁴⁹.

Alternatywa

Krajobraz malowany przez socjologów ukazuje na pierwszym planie nowoczesność, a dopiero na drugim reakcyjny względem

⁴⁷ D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm...*, s. 107.

⁴⁸ Por. G. Mansini, *Fundamental Theology*, Washington 2018, s. 101–107.

⁴⁹ Por. tamże, s. 107–108.

„Hermeneutyka lęku” w fundamentalizmie biblijnym

niej fundamentalizm. Nie stanowi on oazy ocalałej tradycji, ale opozycję względem nowoczesności, z którą wchodzi w dialektyczny kontakt. Jakkolwiek obraz taki pozwala rzeczywiście lepiej zrozumieć zjawisko fundamentalizmu, to przecież maluje go jedynie świeckimi narzędziami, pomijając teologiczne, na których zależy najbardziej nie tylko fundamentalistom, ale wszystkim wierzącym. W związku z tym trzeba było ocenić z pozycji rozumu i wiary (czy raczej: rozumnej wiary) fundamentalistyczne przekonania. W rozdziale zajęto się jedynie fundamentalistyczną lekturą Biblii, która jest nie do przyjęcia z przyczyn, na które starano się zwrócić uwagę: nie uwzględnia się w niej natury ksiąg natchnionych, skutkiem czego zachwiana zostaje równowaga między elementami Boskim i ludzkim w ich interpretacji (odrzućcie metod naukowych); odchodzi się od sensu dosłownego na rzecz literalnego, co skutkuje dezercją z pola niełatwego poszukiwania sensu duchowego.

Na koniec trzeba by jeszcze zapytać o postawę racjonalnie myślącego wierzącego wobec metody historyczno-krytycznej, przeciw której kieruje się ostrze fundamentalizmu. Rzeczywiście bowiem nie można ignorować niebezpieczeństwa stosowania tej metody, na które wskazywał w sposób szczególny również *papa emeritus*. Pośród wielu zagrożeń zwrócił on uwagę na pęknięcie między „historycznym Jezusem” a „Chrystusem wiary”, do którego doprowadziły badania historyczno-krytyczne, co stanowi zagrożenie dla wiary „chrześcijańskiej, ponieważ niepewny staje się punkt jej odniesienia: zachodzi obawa, że wewnętrzna przyjaźń z Jezusem, do której przecież wszystko się sprowadza, trafia w próżnię”⁵⁰.

Pierwszy papież, który napisał książkę o Jezusie⁵¹, omawiając drugą pokusę, jakiej został poddany Nazarejczyk, powołuje się na *Krótką opowieść o Antychryście*. W dziele Władimira Sołowjowa pojawia się postać Antychrysta, który otrzymuje tytuł

⁵⁰ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 6.

⁵¹ Por. P. Seewald, *Jezus Chrystus. Biografia*, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2011, s. 66.

doktora teologii i jest wybitnym biblistą. Nie waha się Benedykt XVI użyć literackiego bohatera za symbol tego rodzaju naukowej egzegezy, która dokonuje destrukcji postaci Jezusa i demontażu wiary. „Antychryst, z miną wielkiego uczonego, mówi nam, że egzegeza, która czyta Biblię w duchu wiary w żywego Boga [...] jest fundamentalizmem”⁵². W interpretacji emerytowanego papieża spór między Jezusem a diabłem jest „dysputą dotyczącą wszystkich czasów na temat właściwej interpretacji Pisma”⁵³.

Czy więc tylko metoda historyczno-krytyczna narażona jest na diabelskie pokusy, a za fundamentalizmem stać miałyby anioł dobry (pozostańmy przy takim dualizmie duchowym, jako że dobrze odpowiada wojennej konwencji zaproponowanej przez fundamentalistów)? Wydaje się, że pokusa fundamentalizmu, jako mniej wymagające intelektualnie zjawisko, nie potrzebuje diabła-doktora, wystarczy jakiś zły duch, niżej stojący w piekielnej hierarchii; ot, taki sobie rogaty samouk w interpretacji Biblii, nikt większy niż Piołun, i to pozostający bez specjalnego nadzoru Krętacza (by odwołać się do kultowej pozycji Clive’a Staplesa Lewisa)⁵⁴. Moce piekielne lekturę w duchu wiary nazywają fundamentalizmem, a fundamentaliści swoją interpretację literalną, dokonywaną analogicznie do tej stosowanej przez diabła na pustyni, chcieliby uważać za chrześcijańską. Jeden jest ojciec kłamstwa, ale liczne ma potomstwo, skłócone jak reprezentanci fundamentalistycznej i liberalnej metody egzegezy.

Skoro Jezus pokonał Antychrysta-uczonego, powinniśmy Jego mocą odeprzeć również pokusę niedouczonego antychrystów, których pojawiło się wielu (por. 1 J 2,18). Zamiast „hermeneutyki lęku”⁵⁵ zastosowanej przez fundamentalistów, Benedykt

⁵² J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, s. 43.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Por. C.S. Lewis, *Listy starego diabła do młodego*, tłum. S. Pietraszko, Warszawa 1998. Ratzinger odwoływał się nieraz do angielskiego pisarza, w tym także do wzmiankowanej pozycji – por. np. *Wiara w Piśmie i Tradycji (Opera omnia*, t. 9, cz. 2), s. 697 (przypis nr 7), 743.

⁵⁵ Por. A. Mrozek-Dumanowska, *Wstęp*, w: *W poszukiwaniu prawdziwej wiary...*, s. 5: „Fundamentalizm nie jest tworem wielkiej brawury i pewności siebie, przeciwnie, zrodzony został z autentycznego lęku o przetrwanie religii i być może własne”.

„Hermeneutyka lęku” w fundamentalizmie biblijnym

XVI w oparciu o soborowe wskazówki pokazuje rozwiązanie dla współczesnej egzegezy, jakim powinna być według niego „hermeneutyka wiary” (VD 34–41; DV 12).

Odwrócenie się od wielkich możliwości egzegezy krytycznej nie wchodziło i nie wchodzi zatem dla mnie w rachubę. Nie chodzi o ucieczkę od krytyki, lecz o bardziej krytyczną krytykę, która widzi założenia i granice własnego działania, tak że „rozum” uczy się przechodzić w „intelekt”, a intelekt otwiera się na światło Logosu. [...] Wspólnoty [kościelne – S.Z.] nie widzą prawdopodobnie – pośród zmienności hipotez – innej możliwości zachowania twardego gruntu pod nogami, jak tylko odmówienie historykom kompetencji do interpretacji i ucieczkę w fundamentalistyczne rozumienie Biblii. Teologowie nie mogą na to odpowiedzieć po prostu obroną atutów metody historycznej – muszą stawić czoła powadze tego sprzeciwu i pokazać, w jaki sposób można połączyć trwałość przesłania biblijnego i dyskusję egzegetów. To zaś znaczy, że muszą zdać sobie sprawę z założeń swojego rzemiosła, z jego właściwej drogi i z jego granic⁵⁶.

Ostatecznie bowiem teologia, której motywacją byłaby obawa przed prawdą historyczną, byłaby „teologią lęku, teologią małej wiary”. Uciekając od kategorii prawdy, zamiast wpisać się w zadanie misyjne – znalazłaby się w defensywie⁵⁷.

⁵⁶ J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji (Opera omnia, t. 9, cz. 2)*, s. 693, 694. Por. tenże, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach (Opera omnia, t. 9, cz. 1)*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 598–599: „W miarę, jak w Kościele katolickim teologia zaczyna odgrywać podobną rolę, jaką już od dawna ma na obszarze reformacyjnym, również u nas pojawia się postawa przeciwna, którą na obszarze ewangelickim zwykło określać się mianem fundamentalizmu. Akademickiemu komplikowaniu i warunkowaniu chrześcijaństwa przeciwstawia się protest prostej wiary, który wobec «jeśli i ale» uczonych obstaje przy jasnym «tak i nie» wiary”.

⁵⁷ Tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja (Opera omnia, t. 7, cz. 2)*, tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016, s. 877.

Rozdział 8

HERMENEUTYKA REFORMY – HERMENEUTYKA WIARY

Papież senior w odpowiedzi na pytanie, jak należy interpretować spuściznę soborową, wymieniał dwa aspekty: po pierwsze powinno się właściwie zrozumieć rolę, jaką sobory pełnią w życiu Kościoła (chodzi zarówno o ich znaczenie, jak i ograniczenia), a po drugie trzeba dokonać należytej recepcji soborów¹. W niniejszym rozdziale podejmę drugą z wymienionych kwestii, akcentując postulowaną przez Ojca Świętego hermeneutykę reformy, czyli innymi słowy hermeneutykę wiary w interpretacji dziedzictwa Soboru Watykańskiego II (paragraf 1 i 2). Ukażę nowość Soboru jako przejście od rozdzielania do rozróżnienia w relacji Kościoła i świata czy szerzej wiary i rozumu (paragraf 3). Podkreślę wagę lektury dokumentów z perspektywy ich dogmatycznego centrum oraz w ciągłości z Kościołem wszystkich czasów (paragraf 4). W ostatniej części rozdziału podejmę się uzasadnienia tezy, że papieska recepcja soborowych wskazówek dotyczących interpretacji Biblii może być potraktowana jako praktyczny wyraz zastosowania „hermeneutyki reformy” (paragraf 5). „Hermeneutyka reformy” w interpretacji *Vaticanum*

¹ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 500; o roli i ograniczeniach soborów – zob. tamże, s. 500–501; tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja (Opera omnia*, t. 7, cz. 1), tłum. W. Szymona, Lublin 2016, s. 98.

Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary

Secundum rzuca światło na „hermeneutykę wiary” w interpretacji Biblii i odwrotnie: „hermeneutyka wiary” pomaga pogłębić zrozumienie, na czym polega „hermeneutyka reformy”.

Nie hermeneutyka ciągłości, lecz hermeneutyka reformy

Często przywołuje się bipolarny wybór pomiędzy „hermeneutyką ciągłości”² a „hermeneutyką zerwania” w interpretacji spuścizny soboru. Jednak raz, że nie odpowiada on prawdzie o dwóch hermeneutykach wyróżnionych przez Benedykta XVI, a dwa – wpisuje się w ideologiczny spór pomiędzy progresistami a integrystami³. Ojciec Święty nie przypadkiem zerwaniu

² Jest znamienne, że w środowiskach tradycjonalistycznych mówi się raczej o „hermeneutyce ciągłości”, a nie „hermeneutyce reformy”. O tyle tylko jest to uzasadnione, że sam Benedykt XVI w adhortacji *Sacramentum caritatis* (nr 3, przypis nr 6), odwołując się do swojego przemówienia z 2005 roku, wskazał na potrzebę „hermeneutyki ciągłości”. Wydaje się jednak, że było to podyktowane poruszaniem w dokumencie zagadnieniem – chodziło prawdopodobnie Ojcu Świętemu o uwydatnienie, że w przypadku interpretacji posoborowej reformy liturgicznej należy uważać, by nie widzieć jej w perspektywie przerwania jedności rozwoju historycznego obrzędu. Są jednak wyjątki wśród tradycjonalistów, np. redaktor „Christianitas” wydający się utożsamiać „hermeneutykę reformy” z „hermeneutyką ciągłości” przyznaje jednak „hermeneutyce reformy” należne jej z punktu widzenia wiary miejsce – por. P. Milcarek, *Sobór po katolicku*, „Christianitas” 2012, nr 48–49, s. 26, 28.

³ Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 9, 32; J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 2), tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016, s. 943, 985–986, 990; tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, (*Opera omnia*, t. 7, cz. 1), tłum. W. Szymona, Lublin 2016, s. 256, 511; G. Weigel, *Katolicyzm ewangeliczny. Gruntowna reforma Kościoła w XXI wieku*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Kraków 2014, s. 27: „Za przyczynę zawirowań życia katolickiego od czasów Drugiego Soboru Watykańskiego często uważa się wojnę domową między «progresistami» a «konserwatystami» (bądź «tradycjonalistami»), zgodnie z nazewnictwem utrwalonym w powszechnej (i katolickiej) świadomości podczas Drugiego Soboru Watykańskiego, którą od tamtej pory bardzo trudno wykorzenić. A przecież wykorzenić ją trzeba. Albowiem filtr «progresywny/

Nie hermeneutyka ciągłości, lecz hermeneutyka reformy

przeciwstawił nie ciągłość, ale reformę, której konieczność wynika z wiary chrześcijańskiej. Jak przypomniała Kongregacja Nauki Wiary w nocie zawierającej wskazania duszpasterskie na Rok Wiary, „od początku swego Pontyfikatu, Papież Benedykt XVI zdecydowanie zabiegał o poprawne pojmowanie soboru, odrzucając jako błędną tak zwaną «hermeneutykę nieciągłości i zerwania z przeszłością» i opowiadając się za – jak powiedział – «hermeneutyką reformy»”⁴.

konserwatywny», wykorzystywany w interpretacji życia katolickiego od czasu Drugiego Soboru Watykańskiego, znacznie więcej zaciemnia, niż rozświetla”. Ratzinger wskazywał wspólny mianownik między konserwatystami a postępowcami; i jedni, i drudzy różnią się tylko wskazaniem czasu, w którym należałoby zatrzymać Tradycję – por. *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, s. 133. Jeśli kardynał pozwalał się wpisać w te schematy, uznawał się z początku za teologa progresywnego, postępowego i krytycznego zarazem, który dopiero w czasie, gdy progresizm oderwał się od wiary i przyniósł pustoszące rezultaty, innym okiem zaczął spoglądać na konserwatystów. Nie wykazywał nostalgii za bezpowrotnie minionym „wczoraj” czy tęsknoty za „jutrem”, lecz starał się być wierny „dzisiaj” Kościoła – por. Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2016, s. 98, 100, 154, 167; J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Orszyn, J. Chrapek, Kraków–Warszawa 1986, s. 15, 26; J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja (Opera omnia, t. 7, cz. 2)*, s. 972. Messori określał Ratzingera teologiem umiarkowanie postępowym, nowoczesnym, lecz ostrożnym – por. tamże, s. 14. Soborowy ekspert wielokrotnie sprzeciwiał się pojmowaniu soboru z pozycji „konserwatyzmu” i „progresizmu” czy też „prawicowości” i „lewicowości” – por. np. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego... (Opera omnia, t. 7, cz. 1)*, s. 255, 326. Bardziej odpowiednie byłoby mówienie raczej o przeciwstawieniu myślenia historycznego i systematyczno-prawniczego; znamienne, że „progresistom” zależało właśnie na Tradycji w jej całym bogactwie (także czasowym), a stanowisko „konserwatystów” znamionowała ahistoryczność, czyli w gruncie rzeczy brak Tradycji – por. tamże, s. 397.

⁴ NRW. Por. M. Rhonheimer, *Benedict XVI's 'Hermeneutic of Reform' and Religious Freedom*, „Nova et Vetera”, English Edition, 2011, nr 4, s. 1029–1030; J.A. Komonchak, *Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II*, w: *The Crisis of Authority in Catholic Modernity*, red. M.J. Lacey, F. Oakley, New York 2011, s. 93–110. Należy podkreślić tę genialną prostotę alternatywy wskazanej przez Benedykta XVI, zwłaszcza na tle trój- czy czwórpodziałów proponowanych przez innych – por. np. H. Donneaud, *Debata wokół*

Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary

W dyskusjach na temat recepcji soboru przywołuje się najczęściej przemówienie Benedykta XVI ogłoszone do kardynałów, biskupów i pracowników Kurii Rzymskiej w 2005 roku. Papież odniósł się w czasie swojego wystąpienia do wydarzeń ważnych dla Kościoła, w końcowej części poświęcając uwagę obchodom czterdziestolecia zakończenia *Vaticanum II*. Rocznica skłoniła do zadania pytań o rezultaty soboru, zwłaszcza o jego przebiegającą w wielkich trudach recepcję oraz posoborowe zamieszanie, które mogłoby nawet zniekształcić prawdziwą naukę wiary. W odpowiedzi papież wskazał na kwestię właściwej interpretacji soboru, czyli jego prawidłowej hermeneutyki, która stałaby się kluczem do rozumienia postanowień soboru i wcielania ich w życie⁵. Zaistniały bowiem, uważa Benedykt XVI, dwie przeciwstawiane sobie i sprzeczne ze sobą hermeneutyki:

Z jednej strony istnieje interpretacja, którą nazwałbym „hermeneutyką nieciągłości i zerwania z przeszłością”; nierzadko zyskiwała ona sympatie środków przekazu, a także części współczesnej teologii. Z drugiej strony istnieje „hermeneutyka reformy”, odnowy zachowującego ciągłość jedyne podmiotu – Kościoła, który dał nam Pan; ten podmiot w miarę upływu czasu rośnie i rozwija się, zawsze jednak pozostaje tym samym, jedynym podmiotem — Ludem Bożym w drodze⁶.

hermeneutyki Soboru, <http://christianitas.org/news/debata-wokol-hermeneutyki-soboru/> [dostęp: 20.03.2020].

- ⁵ Por. Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*. Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej (22.12.2005), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuriar_22122005.html [dostęp: 20.03.2020]. Do wypowiedzi biskupa Cezarei odwoływał się Ratzinger już wcześniej – zob. np. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, s. 494 (przywołanie tej samej wypowiedzi św. Bazylego; równie surową ocenę wydawał cytowany przez kardynała św. Grzegorz z Nazjanzu – por. tamże, s. 493); tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 1), s. 513. Por. również komentarz ze s. 514: „Ten tekst z IV wieku brzmi zdumiewająco nowocześnie; wydaje się wprost, że jest to opis sytuacji, w której niepostrzeżenie znalazł się Kościół po Soborze Watykańskim II”.
- ⁶ Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu...*

Nie hermeneutyka ciągłości, lecz hermeneutyka reformy

Hermeneutyka nieciągłości i zerwania wprowadziła zamieszanie i wywołała ryzyko rozłamu na Kościół przedsoborowy i posoborowy. Według tego „klucza” teksty dokumentów soborowych nie wyrażają ducha soboru. Tego ducha należałoby szukać raczej w dążeniu do tego, co nowe, czy też w rzekomej intencji soboru lub odwrotnie, ponad świadomością ojców soboru. Jakoby w czasie prac soboru nie złapano jeszcze w żagle całej nowości, którą wiejący Duch chciał w Kościele spowodować. Zgromadzeni ojcowie musieli zresztą dokonywać kompromisu na rzecz łączenia nowego ze starym – dopiero my w naszej interpretacji dziedzictwa *Vaticanum Secundum* nie musimy już iść za tekstami soboru, ale za jego duchem. W ocenie papieża takie podejście otwiera pole do dowolności interpretacji, a przede wszystkim bazuje ono na niewłaściwie pojętej naturze soboru, który przypominałby w takim wypadku ludzkie zgromadzenia ustawodawcze, mające mandat do zmiany starego ustawodawstwa na nowe. Biskupi jednak nie mają takich uprawnień, gdyż z woli Chrystusa są tylko lub aż szafarzami tajemnic i darów Bożych, odpowiedzialnymi za dynamiczne nimi zarządzanie, tak żeby wydawały owoc (por. 1 Kor 4,1; Mt 25,14–30; Łk 19,11–27)⁷.

W przypowieściach Ewangelii, konstatawał papież senior, „wyraża się dynamika wierności, niezbędnej w służbie Chrystusowi, wynika też z nich wyraźnie, że podczas soboru dynamika i wierność muszą stać się jednym”⁸. Staje się zatem zrozumiałe, dlaczego przeciwieństwem hermeneutyki nieciągłości i zerwania nie jest – i należy to z całą mocą podkreślać! – hermeneutyka ciągłości, ale właśnie: hermeneutyka reformy. Chodzi bowiem o „dynamikę wierności” czy „wierność dynamiczną”, co wolno czytać i tak: nie ma wierności bez dynamiki, czyli reformy – z samej natury Kościoła i powierzonego mu daru wynika, że nie wolno go zakopywać w „ziemi przeszłości”. Oczywiście, jak nie ma dynamiki tam, gdzie nie ma już wierności, tak nie ma

⁷ Por. tamże.

⁸ Tamże. Zob. także: J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, s. 508, gdzie autor wskazuje na niejednoznaczności „Wstępu” do *Gaudium et spes*, na które chętnie się powoływano w poszukiwaniu owej nowości i domniemanego ducha soboru.

Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary

prawdziwej reformy, jeśli zerwana jest ciągłość – ale tym bardziej wymowny wydaje się bipolarny podział dokonany przez Benedykta XVI, który „zrywającej nieciągłości” nie przeciwstawia ciągłości, ale właśnie, można by rzec, „niezrywającą nieciągłość”, czyli reformę. Tylko synteza wierności i dynamizmu przynosi owoce, które z czasem dostrzega się właśnie tam, gdzie ten rodzaj interpretacji soboru legł u podstaw jego recepcji⁹.

„Hermeneutyka wiary”, a nie „hermeneutyka niewiary”

Benedykt XVI, nawiązujący do swoich poprzedników, Pawła VI i Jana XXIII, właśnie w słowach papieża otwierającego sobór upatrywał wyjaśnienia, na czym hermeneutyka reformy miałyby polegać: niezmienny depozyt wiary przekazywać trzeba w sposób zmienny, dostosowany do epoki¹⁰. „Istotne jest to, że hermeneutyka reformy nie zrywa z przeszłością, lecz zachowuje ciągłość nauki wiary, dokonując równocześnie koniecznej aktualizacji tej wiary”¹¹. Wydaje się jednak, że słynne *aggiornamento*, raczej nie najszcześliwsze słowo stale przewijające się

⁹ Por. Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu...* Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation. The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014, s. 196, przypis nr 79: „Pope Benedict XVI allows for «discontinuity» but Pope Benedict XVI does not allow for discontinuity understood as «rupture»”.

¹⁰ Por. NRW, gdzie przywołano przemówienie Jana XXIII wygłoszone w czasie uroczystego otwarcia Soboru Watykańskiego II (11.10.1962). Obecny papież widzi już w samej „hermeneutyce ciągłości” konieczność zmiany – por. Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2018, s. 325: „Papież Benedykt powiedział bardzo wyraźnie: zmiany w Kościele należy przeprowadzać zgodnie z hermeneutyką ciągłości. Piękne zdanie. Hermeneutyka wzrasta: pewne rzeczy się zmieniają, ale zawsze w sposób ciągły. Nie zdradza swoich korzeni, ale je wyjaśnia, dzięki czemu jest lepiej rozumiana”.

¹¹ W. Wołyniec, *Czy można nauczyć się wiary na pamięć? Teologia wiary Soboru Watykańskiego II w świetle hermeneutyki reformy*, w: „Otworzyć podwoje wiary”. *Wokół listu apostołskiego Ojca Świętego Benedykta XVI „Porta fidei”*, red. D. Ostrowski, Świdnica 2012, s. 69.

„Hermeneutyka wiary”, a nie „hermeneutyka niewiary”

w pracach soborowych, bywało rozumiane niewłaściwie, jakby chodziło jedynie o nowoczesne „opakowanie”, w które wystarczy zawinąć „towar” niesiony światu przez Kościół. Należy więc wydobyć właściwą myśl, która skrywa się pod tym słowem; ma ono wyrażać „teraźniejszość” chrześcijaństwa, które nie należy do przeszłości, ponieważ sam Chrystus, Ten sam wczoraj, dziś i na wieki (por. Hbr 13,8) wszedł w czas i jest obecny w każdym czasie. Istota przesłania soboru jest w gruncie rzeczy głosem dzisiejszemu człowiekowi wiary w jedyne Zbawiciela świata¹². A nawet więcej: jest niesieniem żywego Chrystusa światu, skoro „za pośrednictwem Kościoła tajemnica Wcielenia pozostaje obecna na zawsze”, dzięki czemu „Chrystus nadal wędruje przez czas i wszystkie miejsca”¹³.

Ojciec Święty u źródeł takiego dążenia do wyrażenia w nowy sposób depozytu wiary widział nie tylko wysiłek nowej refleksji nad wiarą czy nie tyle prezentowanie światu „udziśniejszego” chrześcijaństwa, ile raczej życie chrześcijańską wiarą w nowych warunkach¹⁴: „Kościół w czasie swojej drogi w historii musi zawsze przemawiać do człowieka współczesnego, a to jest możliwe tylko dzięki mocy tych, którzy są głęboko zakorzenieni w Bogu, którzy pozwalają, by On ich prowadził, i w sposób czysty żyją swoją wiarą; nie dzieje się to za sprawą tych, którzy dostosowują się do przemijającej chwili, tych, którzy wybierają dogodniejszą drogę”¹⁵. Nie istnieje coś takiego jak „depozyt sam

¹² Por. Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu...*; tenże, Przemówienie Ojca Świętego do biskupów, którzy uczestniczyli w Soborze Watykańskim II *Świętość wprowadza odwieczne „dziś” Boga w „dziś” człowieka naszej epoki* (20.03.2020), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/rw-biskupi_12102012.html [dostęp: 20.03.2020]. W kwestii rozumienia terminu *aggiornamento* – zob. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 1), s. 256, 419–421.

¹³ Benedykt XVI, Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania z Kolegium Kardynałów *Kościół budzi się w duszach*, (28.02.2013), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kardynalow_28022013.html [dostęp: 20.03.2020].

¹⁴ Por. Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu...*

¹⁵ Tenże, *Świętość wprowadza odwieczne „dziś”...*

Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary

w sobie”, niezależny od czasu, „niewcielony” w bieżącym kontekście¹⁶. Oznacza to, że analizując sobór, nie wolno pozwolić sobie na powierzchowne oceny dotyczące ciągłości/nieciągłości, lecz należy rozróżnić ciągłość zasad od nieciągłości, która mogła się pojawić ze względu na inną sytuację historyczną, do której zasady te zostały odniesione. O „ciągłości w nieciągłości” decyduje fakt tożsamości jednego i tego samego Kościoła. Jest on, według słów Romano Guardiniego, przywołanych w krótkim przemówieniu Benedykta XVI wygłoszonym w ostatni dzień pontyfikatu, żywą rzeczywistością; ponieważ żyje w nim Bóg, w swojej naturze pozostaje niezmienny, z kolei jak każda istota żywa Kościół dojrzewa (zmienia się) na przestrzeni czasu. Zachowujący ciągłość Kościół pielgrzymuje przez dzieje, czy też, można by rzec, przez nieciągłą rzeczywistość¹⁷.

Właśnie to połączenie ciągłości i nieciągłości na różnych płaszczynach jest naturą prawdziwej reformy. W tym procesie odnowy zachowującej ciągłość mieliśmy się nauczyć widzieć w sposób

¹⁶ Por. P. Feliga, „*Nowe*” a ciągłość doktryny. *Głos w dyskusji nad „hermeneutyką reformy” Benedykta XVI*, <http://christianitas.org/news/nowe-ciaglosc-doktryny-glos-w-dyskusji-nad-hermeneutyka-reformy-benedykta-xvi/> [dostęp: 21.03.2020]. Autor zauważa, że rozróżnienie na niezmiennie jądro depozytu wiary oraz jego historycznie zmienną „szatę”, w jaką jest on przyobleczony, sprawdza się jedynie w retrospekcji. W interpretacji aktualnej wiary nie da się odróżnić jądra w czystej postaci od zmiennych historycznych elementów. Wynika to według autora artykułu z natury samego procesu dziejowego, w którym istota Kościoła nieustannie „dzieje się”, choć nie rozplywa się w nurcie dziejów. Według Karla Lehmana sobór odszedł od koncepcji depozytu jasno określonego, który jedynie trzeba by aplikować w takim a nie innym świecie, jakby ten nie miał wpływu na rozumienie depozytu – por. J. Kempa, *Tożsamość i aktualizacja wiary. Kłopotliwe pole napięć*, w: *Teologiczna cnota wiary*, red. W. Wołyniec, Wrocław 2015, s. 26. Według kardynała to w spotkaniu ze światem, a nie w Tradycji, Kościół odnajduje współczesne wyzwania, a zatem „nie chodzi tylko o to, że posiadany depozyt jest przedmiotem twórczego przekazu, dostosowania do wymagań słuchaczy, ale też o to, że samo odczytanie depozytu wiary, a potem wyrażenie go, podlega niezbędnemu procesowi wyjaśnień, zakładającemu istnienie Kościoła pośród świata” (tamże, s. 28).

¹⁷ Por. Benedykt XVI, *Kościół budzi się w duszach*; tenże, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*.

„Hermeneutyka wiary”, a nie „hermeneutyka niewiary”

bardziej konkretny niż dawniej, że decyzje Kościoła dotyczące kwestii doraźnych – na przykład pewnych konkretnych form liberalizmu lub liberalnej interpretacji Biblii – musiały siłą rzeczy również mieć charakter doraźny, właśnie dlatego, że odnosiły się do określonej rzeczywistości, która sama w sobie jest zmienna. Trzeba było nauczyć się dostrzegać, że w tego rodzaju decyzjach tylko zasady są elementem trwałym, stanowiąc podłoże decyzji i ich głębokie uzasadnienie. Nie są natomiast równie trwałe konkretne formy, które są uzależnione od sytuacji historycznej, a zatem mogą ulegać zmianom. Tak więc decyzje dotyczące istoty spraw mogą pozostawać w mocy, podczas gdy zmieniają się formy ich zastosowania w nowych kontekstach¹⁸.

W czasie przemówienia wygłoszonego w Roku Wiary Benedykt XVI dokonał z kolei rozróżnienia na „sobór mediów” („sobór wirtualny”) oraz „sobór ojców” („sobór realny”), który jako jedyny ma moc odnowić Kościół, dlatego trzeba o jego urzeczywistnianie zabiegać¹⁹. Czy wolno zestawić ten podział „soborów” z wcześniejszą klasyfikacją hermeneutyk? Nie ma do tego wystarczających podstaw w samym wystąpieniu, choć jest być może znaczące, że Ojciec Święty nie powtórzył kilka lat wcześniej sformułowanej typologii, z kolei w przemówieniu z 2005 roku, którego fragment został wyżej przytoczony, „hermeneutykę nieciągłości i zerwania z przeszłością” ukazał jako tę zyskującą sympatię środków przekazu. Gdyby nałożyć jedno wystąpienie na drugie, można by dostrzec podobieństwa „soboru mediów” z odczytywaniem soboru według „hermeneutyki zerwania i nieciągłości”, z kolei „sobór ojców” można by zestawić z „hermeneutyką reformy”. Można by wtedy mówić o dwóch soborach i dwóch hermeneutykach: z jednej strony „soborze wiary” i „hermeneutyce wiary”, która pozwala czytać

¹⁸ Tamże. Por. M. Rhonheimer, *Benedict XVI's 'Hermeneutic of Reform' and Religious Freedom*, „Nova et Vetera”, English Edition, 2011, nr 4, s. 1030–1033.

¹⁹ Por. Benedykt XVI, Przemówienie do duchowieństwa diecezji rzymskiej *Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei* (14.02.2013), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/diec-rzymska_14022013.html [dostęp: 20.03.2020].

Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary

sobór w perspektywie reformy nieprzerywającej ciągłości, oraz – z drugiej strony – „hermeneutyce niewiary”, która właśnie ze względu na brak wiary tworzyłaby „sobór wirtualny”, interpretując „sobór realny” z perspektywy innej niż wiara, co samo w sobie byłoby już „zerwaniem”, które potem rzutowałoby na „nieciągłość” w interpretacji dziedzictwa soboru.

Podczas gdy Sobór ojców urzeczywistniał się w obrębie wiary, był Soborem wiary poszukującej *intellectus*, zrozumienia siebie i zrozumienia Bożych znaków w danej chwili, który usiłował odpowiedzieć na wyzwanie Boga w danej chwili i znaleźć w Słowie Bożym słowa na dziś i jutro, podczas gdy cały Sobór – jak powiedziałem – toczył się wokół wiary jako *fides quaerens intellectum*, to Sobór dziennikarzy nie odbywał się, rzecz jasna, na gruncie wiary, lecz w kategoriach współczesnych mediów, to znaczy poza wiarą, miał inną hermeneutykę. Była to hermeneutyka polityczna: dla mediów Sobór był walką polityczną, walką o władzę między różnymi prądami w Kościele. Oczywiście media popierały tę stronę, która w ich oczach lepiej odpowiadała ich światu²⁰.

Nieortodoksyjne dualizmy i monizmy

Ojcowie Soboru Watykańskiego II poświęcili swoją uwagę zagadnieniu relacji między Kościołem a nowożytnym światem, między wiarą a człowiekiem współczesnym. Ten stosunek, różnie się kształtujący w czasie i zdefiniowany, wydawałoby się, w nowy sposób na soborze, kryje w sobie z jednej strony ryzyko czytania dokumentów w kluczu „nieciągłości”, z drugiej właśnie w nim odkrywa się prawda o tym, czego dotyczy owa „nieciągłość”, która nie zrywa ciągłości z Tradycją, a służy dynamizmowi. Otóż zerwanie relacji ze światem dokonywało się w czasie, gdy filozofia widziała religię w obrębie samego rozumu (Kant), w życiu publicznym nie dostrzegano miejsca dla wiary, a nauki przyrodnicze wysuwały pretensje do ogarnięcia

²⁰ Tamże.

całej rzeczywistości. W takich okolicznościach Pius IX potępił ducha epoki nowożytnej (*Syllabus*), ponieważ nie widać było perspektyw na porozumienie. Jednak po czasie doszło do zmiany sytuacji: zdano sobie sprawę, że istnieją różne modele państwa, a nauki przyrodnicze zyskały świadomość wynikających z naturalizmu metodologicznych ograniczeń; w związku z tym, jak uznano, obydwie strony wykonały „krok otwarcia”. Zaistniały warunki do wypracowania nowych rozstrzygnięć dotyczących relacji między Kościołem a nowoczesnym państwem oraz między wiarą chrześcijańską a religiami świata (tolerancja religijna)²¹; ale nade wszystko:

należało zdefiniować w nowy sposób relację między wiarą a nowoczesną nauką; dotyczyło to zresztą nie tylko nauk przyrodniczych, ale także historycznych, ponieważ w ujęciu jednej ze szkół metoda historyczno-krytyczna chciała mieć ostatnie słowo w interpretacji Biblii i uznając za jedynie słuszne własne rozumienie Pisma Świętego, przeciwstawiała się w istotnych kwestiach interpretacji wypracowanej przez wiarę Kościoła²².

W tym nowym kontekście z kolei Kościół weryfikował swoją wcześniejszą postawę, a nawet przyznawał się do błędów. Według Josepha Ratzingera, „Sobór rozumiał siebie jako wielki rachunek sumienia Kościoła katolickiego, chciał być wreszcie aktem pokuty, aktem nawrócenia”²³. W pewnym sensie niektóre

²¹ Por. Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu*.

²² Tamże.

²³ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, s. 497. Por. także wypowiedź redaktora naczelnego czasopisma „Więź”: „Osobiście patrzę na ostatni sobór jak na poważny rachunek sumienia, być może coś w rodzaju spowiedzi generalnej, z całego życia, podejmowanej w sytuacji bardzo trudnej. Rachunek sumienia wiąże się, jak doskonale wiemy, z mocnym postanowieniem poprawy, w tym z zerwaniem z grzechami. W tym sensie nie boję się nawet pojęcia «zerwanie», o ile właściwie je rozumiemy [...]. Sobór zatem to jakby zerwanie ze słabościami, które utrudniały życie Kościoła, zamazywały czytelność jego świadectwa” – P. Milcarek, Z. Nosowski, *Debata Paweł Milcarek – Zbigniew Nosowski: Sobór zmiany, sobór ciągłości. „Spełnienie wielkich obietnic jest jeszcze przed nami”*, <http://wpolityce.pl/>

Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary

dokumenty soborowe, zwłaszcza *Gaudium et spes* (a także teksty mówiące o wolności religijnej i o religiach świata) stanowią swego rodzaju „antysyllabus” – rewizję *Syllabusa*, próbę pojednania się Kościoła ze światem nowożytnym²⁴; są „otwarcie okna, przez które do Kościoła wpłynie świeże powietrze”²⁵ czy też koniecznym zburzeniem wałów obronnych wokół Kościoła²⁶. Uprawiałby jednak hermeneutykę zerwania, kto w tej nieciągłości Kościoła – od „nie” do zasadniczego „tak” – względem epoki nowożytnej dostrzegłby bezwarunkowe „otwarcie na świat”, które groziłoby „zmieszaniem” Kościoła i świata w miejsce ich

polityka/147066-debata-pawel-milcarek-zbigniew-nosowski-sobor-zmiany-sobor-ciaglosci-splnienie-wielkich-obietnic-jest-jeszcze-przed-nami [dostęp: 21.03.2020].

²⁴ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, s. 510–512. Bawarski teolog podkreślał to już w okresie soborowym. Zauważał wtedy, że zrozumiała w kontekście sytuacji, gdy wierze katolickiej groził rozpad, reakcja antymodernistyczna papieża oddalała co prawda niebezpieczeństwo, ale nie rozwiązywała podniesionych przez współczesność problemów. Ponieważ pytania nie mogą pozostać bez odpowiedzi, dlatego *Vaticanum II* odwrócił antymodernistyczny kurs i poważnie potraktował zwłaszcza wyzwanie uwzględnienia historycznego wymiaru w teologii (tu należy lokować otwarcie na metodę historyczno-krytyczną) – por. tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 1), s. 270–271, 276–277, 293.

²⁵ Tamże, s. 383. Przygotowane przez komisje teksty przekazane ojcom soborowym wraz z rozpoczęciem soboru „tchnęły jednak starym powietrzem: nadal potępiały i – pozostając przy tym obrazie – wraz z oknami zamykały także okiennice. Wywołało to na soborze oburzenie; domagał się on pozytywnego podejścia do problemów dzisiejszego człowieka, który – jeśli wiara nie ma zejść do poziomu sprawy przedwczorajszej – musi wierzyć nie w przedwczorajszym, lecz w dzisiejszym świecie” – tamże, s. 415.

²⁶ Por. H.U. von Balthasar, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, tłum. F. Wycisk, Kraków 2002, s. 107: „Jeśli zapytamy o ostateczny rezultat ostatniego Soboru Powszechnego (a jaki on jest, zależy także od nas), to winien on być następujący. Jak już powiedzieliśmy: bezbronne wystawienie Kościoła na świat. Zburzenie bastionów; rozplantowanie wałów obronnych i uczynienie z nich bulwarów”. Por. także: MV 4: „Ojcowie zgromadzeni na Soborze czuli potrzebę, silną jak prawdziwy powiew Ducha Świętego, mówienia o Bogu do ludzi ich czasów w sposób bardziej zrozumiały. Po rozbiciu murów, które przez zbyt długi czas trzymały Kościół w zamknięciu jak w uprzywilejowanej cytadeli, nadszedł czas na głoszenie Ewangelii w nowy sposób”.

wcześniejszego, wymuszonego sytuacją, całkowitego „rozdzielenia”²⁷. Niestety, w posoborowym klimacie doszło właśnie do takiego odczytania soboru: wyeliminowanie szkodliwych dualizmów utożsamiono z zanegowaniem utrzymania potrzeby rozróżnień, co doprowadziło współczesnych „nawróconych na świat”²⁸ (by użyć Balthasarowego, tyleż sarkastycznego, co zaprawionego uzasadnioną goryczą epitetu), do „monistycznego” utożsamienia się Kościoła ze światem:

Przekonanie, że między Kościołem a światem nie powinno już odtąd być właściwie żadnych murów, że wszelkie „dualizmy”, takie jak: dusza – ciało, Kościół – świat, łaska – natura, a w końcu także i Bóg – świat, są szkodliwe, stawało się coraz wyraźniej przewodnią siłą całości. W tym odrzucaniu wszelkiego „dualizmu” optymistyczna postawa, która jak się wydawało, była kanonizowana przez słowa *Gaudium et spes*, umacniała się i przeobrażała w pewność doskonałej jedności ze współczesnym światem i w odurzenie dostośowywaniem się, po którym prędzej lub później musiało przyjść otrzeźwienie²⁹.

Tym bardziej z tego powodu, że świat się po soborze zmienił³⁰, postęp w Kościele nie może oznaczać bratania się ze światem, który zresztą nie okazał się tym brataniem szczegól-

²⁷ Katolicka, jak ją określa Weigel, „postępoza”, opacznie odczytała dokumenty soborowe, skoro nawet w najbardziej optymistycznym względem świata *Gaudium et spes* zawarte zostały propozycje kontrkulturowe, a zatem w żadnym razie ojcom soboru nie chodziło o dialog mający na celu dopasowanie się do świata – por. G. Weigel, *Katolicyzm ewangeliczny...*, s. 155–156.

²⁸ H.U. von Balthasar, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, s. 5.

²⁹ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, s. 514. Zapewne nie tylko w schemacie XIII, przygotowującym drogę do konstytucji duszpasterskiej, ale i w samym *Gaudium et spes* chodzi „o podstawowy nierozwiązywalny problem określenia miejsca chrześcijaństwa we współczesnym świecie” – por. tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 1), s. 462.

³⁰ Por. P. Milcarek, *Sobór po katolicku*, s. 23, 27.

Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary

nie zainteresowany³¹. W epoce nowożytnej kryją się ponadto napięcia i sprzeczności, a przede wszystkim w samej ludzkiej naturze rysuje się słabość zagrażająca człowiekowi, tak że wciąż Ewangelia jawić się musi sprzeciwem dla świata. Dlatego ojcom soboru mogło chodzić jedynie o usunięcie tych błędnych czy niepotrzebnych przeciwieństw, które z punktu widzenia wiary (tak, wiary!) okazują się nie do przyjęcia i/lub które utrudniają przyjęcie wiary. Ruch wykonany na soborze „odnosi się w ostatecznym rozrachunku do odwiecznego problemu relacji między wiarą a rozumem, który powraca wciąż w nowych postaciach”. Zadaniem wiary w tej każdorazowo „nowej-starej” sytuacji jest wejść w relację z kulturą „oraz nauczyć się rozpoznawać na drodze interpretacji to, co je dzieli, ale także zbieżności i pokrewieństwa między nimi, jakie wynikają ze wspólnego wszystkim rozumem, danego przez Boga”³².

Zmieniający się, a nieraz tragicznie bolesny dialog między wiarą chrześcijańską a rozumem nowożytnym wymagał „nowego otwarcia”, które otrzymał na soborze. Oczywiście

³¹ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, s. 521, 523.

³² Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu* – dotyczy zarówno cytatu, jak i parafrazy w tym akapicie. Por. także: J. Kempa, *Tożsamość i aktualizacja wiary...*, s. 24–25. Na problem relacji Kościoła do świata, jaki rysuje się w *Gaudium et spes*, można też patrzeć z perspektywy relacji łaski do natury. Wydaje się, że można by również tekst konstytucji duszpasterskiej skomentować tymi samymi słowami, które *peritus* wypowiedział wobec poprzedzającego ją schematu: „można było odnieść wrażenie, że sami autorzy chrystologiczne, najważniejsze chrześcijańskie i tylko w wierze dostępne wypowiedzi postrzegali jako jakiś drugi świat, który przebiega obok świata zwyczajnego życia i którym nie powinno się ludzkości przedwcześnie, bez potrzeby naprzykrzać”. Jednak „albo wiara w Chrystusa dotyczy prawdziwego centrum ludzkiej egzystencji, albo wiara jest czymś całkowicie realistycznym, co osiąga samej istoty ludzkiego życia, tak że ten, kto przyjął wiarę, tylko z jej perspektywy i tylko w jej świetle może opisać człowieka – albo też jest dodatkowym światem istniejącym obok zwykłego”. W tym drugim przypadku powstaje pytanie, czy wtedy może ona jeszcze „stawiać nam wymogi związane z samym centrum egzystencji, czy nie staje się ideologią dla tych, którzy potrzebują tego rodzaju ucieczki obok rzeczywistości?” – por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego (Opera omnia, t. 7, cz. 1)*, s. 477.

z różnych powodów, w tym przede wszystkim ze względu na wciąż zmieniającą się rzeczywistość, soborowe dokumenty nie miały podać wyczerpującego rozwiązania, a jedynie/aż mogły wskazać zasadniczy kierunek dialogu między rozumem i wiarą. Należy go dalej prowadzić „z umysłem szeroko otwartym, ale zachowując zarazem ową jasność w rozeznawaniu duchów, której świat słusznie oczekuje od nas właśnie w tym momencie”³³. W tej perspektywie staje się jasne, że od tekstów soborowych rzeczywiście należy przechodzić do ich ducha, tyle że nigdy z pominięciem litery.

Były ekspert soborowy (*peritus*) przywołał sobór również w czasie dorocznego spotkania wielkopostnego z duchowieństwem diecezji rzymskiej. W tej „krótkiej pogadance” – ani krótkiej, ani tylko pogadance – papież nawiązał do wiodących idei soborowych: liturgii, eklezjologii, Słowa Bożego, ekumenizmu i dialogu z religiami, stosunku Kościoła do świata. Wezwał też do odkrywania rzeczywistego soboru wiary, w czym upatrywał nadziei na prawdziwą reformę Kościoła. Benedykt XVI zwrócił uwagę właśnie na zagadnienie konieczności godzenia ze sobą elementów, które na pierwszy rzut oka wydają się stać w opozycji względem siebie, a z perspektywy wiary powinny współistnieć we wzajemnej syntezie. Dlatego w historii Kościoła, a również w okresie obrad soborowych, występowały trudności zarówno w określeniu relacji między Kościołem i światem, jak i wewnątrz samego Kościoła, w zestawieniu prymatu z kolegialnością oraz kolegialności z odpowiedzialnością osobistą biskupów czy też w zdefiniowaniu stosunku Pisma Świętego do Tradycji. Zwłaszcza problem Objawienia był, jak wspominał papież, bardzo konfliktowy, tym bardziej że skrywała się w nim także kwestia wolności egzegetów i posłuszeństwa Magisterium, a więc, na poziomie głębszym: związku nauki i wiary (rozumu i wiary). W soborowej konstytucji *Gaudium et spes* uwzględniono z kolei więzi między chrześcijańską eschatologią a postępem doczesnym czy też między odpowiedzialnością społeczną

³³ Por. Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu* – dotyczy zarówno cytatu, jak i parafrazy w tym akapicie.

Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary

a chrześcijańską wobec wieczności³⁴. Chodzi o związek między wiecznością Boga a naszym życiem w czasie, w który On wszedł; z tego z kolei wynika konieczność aktualizacji wiary w kontekście obecnych czasów – nieustająco żywotny Kościół, który nie należy do świata, lecz do Boga, żyje jednak w świecie, a zatem ma zadanie wprowadzania „dziś”, w którym żyjemy, w „dziś” wiecznego Boga, albo odwrotnie: odwiecznego „dziś” Boga w „dziś” człowieka współczesnego³⁵.

Jedność diachroniczna i synchroniczna

Jest oczywiste, że „hermeneutyka reformy”, zwłaszcza że została przeciwstawiona „hermeneutyce nieciągłości i zerwania”, oznacza, iż reforma może dokonywać się jedynie w ciągłości z Tradycją, która to ciągłość z kolei nie tylko nie wyklucza elementów nowych, ale nawet z konieczności je zawiera: chodzi bowiem o dynamiczną wierność. Kardynał Kasper zwrócił uwagę na fakt, iż Benedykt XVI postuluje wierność zarówno synchroniczną, jak i diachroniczną – względem Kościoła wszystkich czasów³⁶. Wydaje się, że poszukiwacze ducha soboru oddzielonego od litery dokumentów łamali oba rodzaje tej wierności, zgodnie z przyjętym „przekonaniem, że Sobór jedynie «wybił drzwi» do nowego myślenia, którego następnie nie powinien ograniczać”³⁷.

³⁴ Por. Benedykt XVI, *Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei*; J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, s. 502–503.

³⁵ Por. Benedykt XVI, *Świętość wprowadza odwieczne „dziś”...*; tenże, *Kościół budzi się w duszach*. Według Karla Lehmana „Kościół i świata nie da się czysto od siebie odróżnić”, przy czym tę nieco ryzykowną formułę należy dobrze rozumieć, nie jako ich utożsamienie, ale jako wyraz tego, że „postawienie tych dwóch rzeczywistości naprzeciw siebie jako zupełnie odrębnych jest konceptem niesłusznym, sięgającym teoretycznych uzasadnień oddzielenia natury i nadprzyrodzoności” – cyt. za: J. Kempa, *Tożsamość i aktualizacja wiary...*, s. 26, 27.

³⁶ Por. Wystąpienie kard. Waltera Kaspera na temat Soboru Watykańskiego II *Ani mit, ani tanie banały*, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/ani-mit-ani-tanie-banay#sthash.ijHMjXFr.dpuf> [dostęp: 20.11.2012].

³⁷ P. Milcarek, *Sobór po katolicku*, s. 20.

Już bowiem sama „wierność synchroniczna” domaga się, aby ducha poszukiwać w całościowo ujętej lekturze tekstów *Vaticanum II*. Dlaczego tego nie czyniono?

Ponieważ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* najbardziej treściowo odbiega od dokumentów poprzednich soborów, a zatem ukazuje szczególne oblicze *Vaticanum II*, słusznie czy niesłusznie uznano ją za swoisty testament ostatniego soboru. Joseph Ratzinger zauważał, że na ten dokument patrzono w okresie posoborowym jak na owoc swoistej „ewolucji postępowej”, która miała rzekomo dokonywać się na soborze, a której ślady dają się dostrzec w kolejno publikowanych dokumentach. W związku z tym pojawiła się pokusa takiego właśnie czytania tekstów dokumentów, jakby dały się one szeregować według „ruchu postępowego”, a przez ten fakt wytyczały drogowskaz dalszego postępu, który powinien zostać podjęty po soborze – rzekomo w imię właśnie „ducha” soboru nie wolno było przywiązywać się do jego „literary”³⁸.

Żeby dokonać weryfikacji tego rodzaju podejścia, wolno za kardynałem zapytać: czy soborowe teksty należy widzieć jak „jedną całość, w której zwrócone na zewnątrz elementy ostatniej fazy pozostają w relacji do właściwego centrum wiary, wyrażonego w konstytucjach dogmatycznych o Kościele i o Objawieniu?”. I dalej/głębiej: „Czy dogmatykę trzeba odczytywać jako wytyczną teologii pastoralnej, czy może orientacja duszpasterska ma decydować także o nowym ukierunkowaniu dogmatyki?”³⁹. Paradoksalnie, posoborowa interpretacja, która w dokumentach poprzedzających *Gaudium et spes* widziała jedynie jej przygotowanie, a w samej konstytucji duszpasterskiej punkt wyjścia dla dalszego postępu w imię „ducha” (raczej: widma), nie tylko stała „w sprzeczności z intencją i wolą ojców soborowych, ale przez rozwój wydarzeń została ona doprowadzona *ad absurdum*”. Dlatego, uważa bawarski teolog, Sobór Watykański II „należy czytać w całości i kierować spojrzenie na centralne teksty

³⁸ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, s. 507.

³⁹ Por. tamże.

Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary

teologiczne”, ponieważ „autentyczny duch soboru to całość jego tekstów, interpretowana w świetle ich rzeczywistego centrum”⁴⁰.

Podobnie też wypowiadał się Ratzinger w okresie soborowym, gdy zauważał, że dekrety są dokładniejszym naświetleniem i objaśnieniem poszczególnych aspektów doktrynalnych zawartych w konstytucjach. Dla przykładu, dekret o ekumenizmie stanowić miałby duszpasterskie poszerzenie i praktyczne zastosowanie doktrynalnych kwestii podejmowanych w konstytucji dogmatycznej o Kościele. Już sama gradacja prawna – od konstytucji od dekretu – wskazuje pewną logikę lektury dokumentów soborowych⁴¹. Taki punkt widzenia wydaje się potwierdzony notą Kongregacji Nauki Wiary:

W świetle Chrystusa, które oczyszcza i uświęca w świętej liturgii (por. Konstytucja *Sacrosanctum concilium*) i na podstawie Jego Bożego Słowa (por. Konstytucja dogmatyczna *Dei verbum*), Sobór pragnął pogłębić wewnętrzną naturę Kościoła (por. Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*) i jego więź ze współczesnym światem (por. Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*). Obok tych czterech Konstytucji, prawdziwych filarów Soboru, powstały Deklaracje i Dekrety, które podejmują największe wyzwania czasu⁴².

Można by powiedzieć, że w miejsce „hermeneutyk niewiary” (postępowej czy konserwatywnej) należy interpretować sobór według „hermeneutyki wiary”. Nie wolno szukać „ducha” poza „literą”, ale też nie wolno zatrzymać się na „literze”, zwłaszcza w przypadku treści duszpasterskich *Gaudium et spes*, które powstawały w oparciu o takie, a nie inne odczytanie kondycji świata współczesnego, w relacje z którym wchodzi Kościół. W związku z tym Karl Lehmann proponuje – w pierwszej chwili wydawałoby się że bardziej ryzykowny, mimo że nie ma tu mowy o „duchu” oddzielonym od „litery”, owszem teksty Soboru zostają

⁴⁰ Tamże, s. 523.

⁴¹ Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego... (Opera omnia, t. 7, cz. 1)*, s. 342–343, 367.

⁴² NRW.

Hermeneutyka reformy w interpretacji Biblii

uznane za normatywne – model hermeneutyczny wyrażony formułą „Sobór jest procesem”. Według kardynała kompromisowość dokumentów soboru nie jest wyrazem ich słabości, lecz prawdy o Kościele, który znajduje się w drodze i z tego powodu wciąż poszukuje zrozumienia samego siebie oraz świata, do którego został posłany⁴³, a zatem, konsekwentnie jest wezwany do określania wciąż na nowo relacji Kościoła i świata w zgodzie z Objawieniem. W przypadku *Gaudium et spes* oznaczałoby to, że powiązanie Kościoła i świata, samo w sobie niepodważalne z punktu widzenia doktryny, należy jednak zreinterpretować w zmienionych po soborze warunkach.

Hermeneutyka reformy w interpretacji Biblii

Ratzinger dostrzegł paralelę między przedsoborowym trzymaniem się przestarzałych relacji Kościoła – państwo a anachroniczną postawą wobec metod nowożytnej nauki (w tym metody historyczno-krytycznej). W jednym i drugim przypadku chodziło o szkodliwy rozdział między wiarą i rozumem (ewentualnie wiarą i historią)⁴⁴. Jeśli wcześniej nurt krytyki historycznej „groził uniesieniem ze sobą całości wiary”, i dlatego „Kościoła zareagował energicznie i z całą bezwzględnością na samowolę historycznego rozumu całą serią dekretów, i jeśli można tak powiedzieć, pokazał mu drzwi”, to problem odłożony w czasie

⁴³ Por. J. Kempa, *Tożsamość i aktualizacja wiary...*, s. 25–26. Pozostawiam otwartym pytanie, na ile pod formułą soboru jako procesu mógłby podpisać się Benedykt XVI. Na pewno pod takim twierdzeniem złożyłby swój podpis młody teolog z Bawarii, który tak podsumowywał trzecią sesję prac soborowych: „Ten duchowy wzlot, którego dokonał episkopat w otwartości Kościoła, albo raczej którego dokonała właściwa otwartość Kościoła, jest wielkim i niedającym się już cofnąć wydarzeniem obecnego soboru, który pod niejednym względem jest ważniejszy niż zatwierdzone teksty, mogące wyrazić tylko jakąś część nowego życia rozbudzonego podczas wewnętrznego spotkania Kościoła ze sobą samym” – por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 1), s. 412.

⁴⁴ Por. tenże (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, s. 511–512; tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 1), s. 369.

Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary

musiał jednak wrócić na wokandę w spokojniejszym czasie. Dlatego na soborze konieczne było „zmierzenie się z tą kwestią i znalezienie *modus vivendi* wiary z metodą krytyki historycznej”. Wykluczenie metody historyczno-krytycznej oznaczałoby wykluczenie drogi do dzisiejszego człowieka⁴⁵.

W tym sensie należało oczekiwać odważnego „otwarcia na świat”, które w rzeczy samej oznaczało otwartość wiary na rozum. I rzeczywiście sobór próbował ukazać syntezę egzegezy teologicznej zgodnej z Tradycją oraz metodycznym poznaniem czasów nowożytnych⁴⁶. Ojcowie soboru uwzględnili zarówno oczekiwania egzegetów oraz przygotowawczą pracę teologów, jak i wskazania dane przez wcześniejsze wypowiedzi Magisterium. Na podkreślenie zasługuje zwłaszcza ciągłość z encyklikami Leona XIII oraz Piusa XI: pierwszy w *Providentissimus Deus* (1893) postulował odnowę studiów biblijnych w reakcji na egzegezę racjonalistyczną, drugi zaś w kontrakcji względem zwolenników egzegezy mistycznej oponował w *Divino Afflante Spiritu* (1943) przeciw dychotomicznemu podziałowi egzegezy naukowej i duchowej. Na tym tle „reformatorskie” stanowisko ojców soboru podchwytyjących tę linię wydaje się w istocie ciągłością; starają się oni ukazać syntezę egzegezy zgodnej zarówno z Tradycją, jak i z metodycznym poznaniem nowożytności⁴⁷. Dzięki rzetelnemu potraktowaniu zdobyczy naukowych dokonać się miało coś więcej nawet niż egzegetyczne *aggiornamento* – chodziło o „inkulturację⁴⁸ wiary”, konieczną,

⁴⁵ Tamże., s. 293.

⁴⁶ Por. tenże, *Wprowadzenie do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, w: IBK, s. 22.

⁴⁷ Por. tamże, s. 22; D. Senior, „*Verbum Dei*”: *Authentic Catholic Interpretation of the Bible*, „*The Bible Today*” 2012, nr 1, s. 16; D. Farkasfalvy, *Inspiration and Interpretation. A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington 2010, s. 172. George Weigel widzi w *Dei verbum* kluczowy pod pewnymi względami tekst soboru, swego rodzaju pryzmat skupiający istotę reformy dokonującej się w Kościele od pontyfikatu Leona XIII – por. G. Weigel, *Katolicyzm ewangeliczny...*, s. 67.

⁴⁸ Pod pojęciem inkulturacji należy rozumieć „wcielenie” Ewangelii w kultury oraz wprowadzenie tych kultur w życie Kościoła – por. WI I, 11; Jan Paweł II, Enc. *Slavorum Apostoli*, 21.

jeśli chrześcijaństwo miało pozostać godne zaufania w świecie wysoko ceniącym naukę⁴⁹.

Bez tego wiara zostałaby skazana „na bezowocność, ponieważ teologia pozostałaby definitywnie oddzielona od współczesnej nauki i zamknięta w wieży z kości słoniowej, w której musiałaby powoli obumierać”. Dalsza obrona przed metodą historyczno-krytyczną zniszczyłaby „wiarę od wewnątrz, pozbawiając ją dopływu jedyne go powietrza, którym może dziś oddychać: możliwości swobodnego sprawdzania się w dzisiejszej myśli ukształtowanej przez współczesne metody nauki”. Dlatego ojcowie soboru odrzucili wstępne schematy tchnące zakazami i zdecydowali się wypracować nowe rozwiązanie. W ten sposób „udostępniona została możliwość nawiązania pozytywnych relacji ze współczesną nauką”, a przed teologią – komentował soborowy ekspert – „otwiera się szeroka droga do dzisiejszych czasów”⁵⁰.

Ma z pewnością rację Przemysław Przyślak, gdy pisze: „[...] naiwnością, a nawet ignorancją byłoby twierdzić, że Ratzinger używa nowej, jak chcieliby niektórzy sądzić – rewolucyjnej metody biblijnej”. Ale czy jednak nie umyka coś ważnego wrocławskiemu teologowi, gdy dodaje: „Siła stosowanej przez niego [Ratzingera – S.Z.] metodologii naukowej leży właśnie w jej osadzeniu w dobrej tradycji teologicznej, odznaczającej się hermeneutyką ciągłości. W *via biblica* owa «tradycyjność» i «ciągłość» są bodaj najbardziej wyraźne”⁵¹? Otóż w kontekście wspomnianej wcześniej „inkulturacji wiary” i otwarcia na

⁴⁹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, w: IBK, s. 20; Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej Tradycja i Pismo Święte przenikają się nawzajem* (23.04.2009), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2009, nr 6, s. 35. Zadanie to można ulokować właśnie w ramach szerszej misji Kościoła, którego rolą jest wprowadzanie odwiecznego „dzisiaj” Boga w „dzisiaj” człowieka współczesnego – por. tenże, *Świętość wprowadza odwieczne «dzisiaj» Boga w «dzisiaj» człowieka naszej epoki*.

⁵⁰ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 1), s. 382.

⁵¹ Por. P. Przyślak, *Via biblica*, w: *Via benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. B. Ferdek, W. Trojnar, Wrocław 2020, s. 15.

Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary

metodyczne poznanie nowożytności taka interpretacja przesłania drugi z biegunów: właśnie ową nieciągłość w ciągłości czy wprost: reformę, jaką jednak i sam Ratzinger, i *Vaticanum Secundum*, potwierdzili w egzegezie. Dlatego bliższe prawdzie jawi mi się to, co pisze Henryk Seweryniak – że bawarski teolog „łączył soborowe *aggiornamento* z troską o *ressourcement*, wierność źródłom”⁵². Zresztą sam Ratzinger przyznawał w komentarzu do konstytucji o Objawieniu Bożym pisany w 1967 roku, że podstawowy kompromis stanowiący fundament *Dei verbum* „jest jednak czymś więcej niż tylko kompromisem – to synteza o istotnym znaczeniu: tekst łączy w sobie wierność Tradycji kościelnej z «tak» wypowiedzianym wobec krytycznego uprawiania nauki, a przez to otwiera wierze na nowo drogę ku teraźniejszości”⁵³.

Afirmacja zasad naukowych w egzegezie, a pośród nich zwłaszcza metody historyczno-krytycznej, ani nie jest wynikiem zastosowania idei postępu, ani też ustępstwem wiary na rzecz nauki, owszem wynika właśnie z istoty wiary chrześcijańskiej; nie jest więc wyrazem jej słabości, ale mocy wiary zdolnej zaprząć działanie rozumu w swoją służbę⁵⁴. Nieodzowność zastosowania metody historyczno-krytycznej w egzegezie wynika już z samej natury teologii i wiary, co staje się jasne, gdy uwzględnić, że opowiadania biblijne nie są mitologią, zbiorem ponadhistorycznych symboli, ale świadectwem rzeczywistego

⁵² H. Seweryniak, *Teologiczna droga Josepha Ratzingera – papieża i współczesnego ojca Kościoła*, w: *Niedźwiedź biskupa Korbiniana. W kręgu myśli teologicznej Benedykta XVI*, red. H. Seweryniak, K. Sitkowska, P. Artemiuk, Płock 2011, s. 18.

⁵³ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 2), s. 646.

⁵⁴ W 1978 roku Ratzinger ubolewał, że „model myślenia oświeconego nie może zaadoptować struktury wiary – to jest dzisiaj powodem naszego cierpienia”, z drugiej jednak strony zauważał szansę, którą należy wykorzystać: „ze swej strony wiara jest jednak na tyle szeroka, że może przyjąć duchowe oferty oświecenia i wyznaczyć mu zadania mające sens również dla samej wiary” – por. J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, s. 446. Supremacja wiary nie prowadzi oczywiście do deprecjacji rozumu – por. R. Moynihan, *Niech jaśnieje światło Boże. Duchowa wizja Ojca Świętego Benedykta XVI*, tłum. K. Sylwestrow, Kraków 2006, s. 43.

Hermeneutyka reformy w interpretacji Biblii

wkroczenia Boga w ludzką historię⁵⁵. Egzegeza naukowa służy wierze również w ten sposób, że dzięki niej staje się możliwa „inkulturacja wiary” (która jest misją Kościoła) we współczesność ceniącą sobie właśnie poznanie naukowe⁵⁶.

W zgodzie z tym, co powiedziano wcześniej o pierwszeństwie doktryny nad rozwiązaniami szczegółowych kwestii, „ruch” soboru otwierającego egzegezę na nowożytny metody należy postrzegać z „wnętrza wiary”. Tak zdaje się zresztą czynić sama *Dei verbum*, gdy treści dotyczące interpretacji Biblii umiejscawia niejako w „ramach” wskazania na fakt Bosko-ludzkiego charakteru Pisma Świętego (DV 11, 13). Na baczną uwagę zasługuje właśnie dogmatyczny punkt wyjścia w interpretacji teologiczno-pastoralnej *Magna Carta*, jak na synodzie biskupów w 1985 roku została nazwana konstytucja⁵⁷. W oparciu o teologiczną refleksję nad Objawieniem oraz naturą Pisma Świętego jest w stanie Benedykt XVI ukazać związki łączące metodologie teologiczną i krytyczną. Ortopraksja wynika tutaj z ortodoksji, a nie odwrotnie.

Teolog z Bawarii uwzględniał również posoborowy klimat egzegezy spod znaku metody historyczno-krytycznej abstrahującej od wiary, skutkiem czego zasady teologiczne wymienione w *Dei verbum* pozostały w badaniach Biblii właściwie niewidoczne⁵⁸.

⁵⁵ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 1, Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 8. Por. podobne wypowiedzi wypowiedziane przez papieża: VD 32; tenże, Wystąpienie podczas XIV kongregacji generalnej Synodu Biskupów *Egzegeza nie tylko historyczna, ale i teologiczna* (14.10.2008), „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2008, nr 12, s. 34. Por. także: J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 21 (*Logos contra mythos*).

⁵⁶ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, s. 20; Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej...*, s. 35.

⁵⁷ Za: H. Witczyk, *W czterdziestolecie Konstytucji „Dei verbum”. Osiągnięcia i aktualne wyzwania*, w: *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. G. Kucza, Katowice 2006, s. 136.

⁵⁸ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 2, Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 7; Benedykt XVI, *Wystąpienie podczas XIV kongregacji generalnej Synodu Biskupów Egzegeza nie tylko historyczna, ale i teologiczna* (14.10.2008),

Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary

Paradoksalnie, jeśli sobór chciał zapobiec dualizmowi wiara – rozum, to w okresie posoborowym ich rozdzielenie przeniosło się do wnętrza Kościoła, a rozum zaczął dominować nad wiarą zamiast trwać z nią w jedności. Otrzymawszy od ojców soboru *carte blanche* dla badań naukowych, potraktowali egzegeci jako nieprzydatne pozostałe wskazówki egzegetyczne włączone do dokumentu soborowego; miały być one jedynie reliktem antymodernistycznych lęków⁵⁹. Z chrystologicznego punktu widzenia okres przedsoborowy byłby naznaczony monistycznym „mieszaniem” (niewystarczające uwzględnienie rozróżnienia dwóch poziomów egzegezy), a posoborowy – dualistycznym „rozdzielaniem” (przeciwstawienie nauki i teologii), co w obu przypadkach prowadzić musi do „monofizytyzmu egzegetycznego”, tyle że w pierwszym podejściu dominację dzierżyła wiara, a w drugim rozum.

Taki stan rzeczy kazał papieżowi seniorowi dokonać relikty konstitucji w taki sposób, aby w nowych uwarunkowaniach mocniej wybrzmiała synteza dwóch poziomów badania Biblii⁶⁰. Jak ukazano to w rozdziale drugim, ich współistnienie charakteryzuje się wyraźnym rysem chrystologicznym („hermeneutyka chalcedońska”), a harmonia wiary i rozumu zakorzenia się w tajemnicy Wcielonemu Logosu⁶¹. Można wysnuć wniosek, że dla papieża sobór jest normatywny, choć wymaga reinterpretacji dostosowanej do nowych uwarunkowań: chodzi nie tylko o pojawienie się nowych metod badania tekstów

„L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2008, nr 12, s. 34; M. Ouellet, „*Relatio ante disceptationem*” podczas I kongregacji *Trzeba zaradzić nieznamomości Pisma Świętego* (6.10.2008), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2008, nr 12, s. 18.

⁵⁹ Por. D. Farkasfalvy, *W poszukiwaniu nowej, „postkrytycznej” metody...*, s. 282.

⁶⁰ Synod poświęcony Słowu Bożemu zamierzał zarówno zweryfikować, czy wskazania soboru zostały wprowadzone w życie, jak i podjąć nowe wyzwania stawiane wierzącym przez obecne czasy – VD 3. Zasady interpretacji podane w soborowej konstytucji należy rozważyć uważniej, niż czyniono to do tej pory – VD 34–35.

⁶¹ Por. F.K. Chodkowski, „*Ty jesteś Chrystus Syn Boga żywego*”. *Zarys chrystologii Josepha Ratzingera*, Poznań 2007, s. 37: „tylko nauka o dwoistości natur, złączonych w jednej osobie, otwiera przestrzeń, w której znajdują miejsce pozorne sprzeczności, mogące tworzyć całość”.

biblijnych, ale przede wszystkim o tragiczne dla życia Kościoła konsekwencje owego opisanego wyżej „rozdzielenia”. W reakcji na to Benedykt XVI nie próbuje restauracji przedsoborowego stanu, lecz postuluje wierne odczytanie soborowego dokumentu z uwzględnieniem kontekstu, jakim jest właśnie doświadczenie błędnej interpretacji wskazań *Dei verbum*. W związku z tym reлектura dokumentów⁶² oznacza znalezienie w nich remedium na dualizm metodologiczny (rozdzielenie nauki i wiary) czy wręcz monizm epistemologiczny (ograniczenie badań do metody historyczno-krytycznej). Chodziło właśnie o podkreślenie konieczności dokonywania syntezy metody historyczno-krytycznej oraz zasad teologicznych.

Ojciec Święty wyjścia z egzegetycznego impasu upatrywał w zastosowaniu tzw. hermeneutyki wiary (VD 34–41), która najbardziej odpowiada badanym tekstom, a zatem nie staje się czymś arbitralnie narzuconym metodzie historyczno-krytycznej, jeśli tylko ta jest świadoma własnych granic⁶³. Z kolei od samej metody wymaga uczynienia nowego kroku metodologicznego, na którego potrzebę wskazuje krytyka naukowej metody dokonana nie z pozycji wiary, ale z perspektywy rozumu⁶⁴. Dzięki owej samokrytyce metoda historyczno-krytyczna otworzy się na metody uzupełniające, a w ten sposób umożliwi współistnienie dwóch nurtów metodologicznych w egzegezie (VD 34). Raz jeszcze podkreślmy za autorem *Jezusa z Nazaretu*, że nie chodzi

⁶² Sama konstytucja jest już reлектurą tekstów *Vaticanum I* i *Tridentinum*, a relacja tekstu do poprzednich wypowiedzi Magisterium to zdaniem Josepha Ratzingera przykład *relecture* dogmatu w historii dogmatyki – por. *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego... (Opera omnia, t. 7, cz. 2)*, s. 651, 674, 686, 692.

⁶³ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 2, s. 7*.

⁶⁴ Dokonał jej kardynał w luterzańskim Center on Religion and Society w Nowym Jorku w styczniu 1988 r; apelował wtedy z pozycji naukowca: „Potrzebna nam jest krytyka krytyki – taka jednak, która jest przeprowadzana nie z zewnątrz, lecz na podstawie samokrytycznego potencjału krytycznego myślenia i jego wnętrza; krytyka, która przez przedłużenie i modyfikację kantowskiej krytyki rozumu może się stać krytyką rozumu historycznego” – J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, s. 97. Por. M. Skierkowski, *Metoda teologiczna papieża Benedykta XVI*, w: *Niedźwiedź biskupa Korbiniana...*, s. 81–85.

Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary

o odrzucenie naukowego narzędzia, ale o ewolucję metody historyczno-krytycznej, która powinna „dokonać metodologicznie nowego kroku i uznać się ponownie za dyscyplinę teologiczną, nie rezygnując przy tym ze swego charakteru historycznego”⁶⁵.

Reinterpretacja

Zwraca uwagę generalnie pozytywny stosunek Benedykta XVI do dziedzictwa Soboru Watykańskiego II. Sobór został przyrównany do dobrego ziarna wydającego powoli, lecz systematycznie pozytywny dorobek⁶⁶, gdy tylko jest interpretowany w duchu „hermeneutyki reformy”. Poprawnie interpretuje się dokumenty soborowe (czy szerzej: Tradycję) jedynie z perspektywy wiary⁶⁷. „Antyducha” soboru egzorcyzmuje się, zachowując wierność synchroniczną i diachroniczną względem Kościoła wszystkich czasów⁶⁸. Sposób, w jaki Benedykt XVI odczytuje spuściznę *Vaticanicum Secundum* w kontekście egzegezy, jawi się paradygmatycznym dla odczytania jego stosunku do całego soboru.

W obliczu posoborowego zamętu nie wraca Ojciec Święty do sytuacji sprzed soboru, ale sięga wprost do zaleceń ojców soboru, tyle że stojące u ich podstaw przekonania poddaje reлектurze prowadzonej w kontekście tej sytuacji, która wyłoniła się w okresie posoborowym. Wierność soborowi oznaczać

⁶⁵ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, s. 6.

⁶⁶ Por. Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, dz. cyt., s. 168; Benedykt XVI, *Świętość wprowadza odwieczne „dziś” Boga w „dziś” człowieka naszej epoki* (www); tenże, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu* (www); J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary...*, s. 23–24. Por. również: Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, s. 227: „Ciesz się reforma soborowa, gdy przyjmuje się ją zgodnie z właściwym jej duchem”. Taka reforma jest w istocie tożsama z „restauracją”, jeśli pod tą rozumie się odzyskanie zagubionej wiary i życie nią w dzisiejszych uwarunkowaniach – por. J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary...*, s. 31–32.

⁶⁷ Chodzi o wiarę żywą, dzięki której człowiek przez Chrystusa wchodzi w relację z Bogiem – jedynie dzięki temu otwiera się droga do wnętrza Tradycji, która bez tego pozostaje martwa – por. J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, s. 131.

⁶⁸ Por. Wystąpienie kard. Waltera Kaspera...

musi powrót na pozycje poszukiwania syntezy pomiędzy wiarą a rozumem (czy szerzej: na linii Kościół – świat), których szkolidny rozdział dał o sobie znać również w przypadku interpretacji Pisma Świętego. W tej sytuacji „hermeneutyka reformy” Benedykta XVI polegała na powrocie do źródeł, czyli do dokumentów soborowych, od których litery należy wznieść się do ducha, biorąc pod uwagę z jednej strony pierwszeństwo „dogmatycznego centrum”, a z drugiej nową sytuację, a ściślej: posoborowy kryzys egzegetyczny.

Zaznacza się wyraźnie wierność „literze”, jaka cechuje Benedykta XVI w interpretacji *Dei verbum*. Postanowienia soboru mają być wprowadzone w życie, wymaga to jednak ich uważniejszego rozważenia. Istotne elementy dla egzegezy katolickiej znajdują się wprost w dokumencie, przy czym lektura wymaga przezorności, a zwłaszcza wzięcia pod uwagę całościowej perspektywy. Zatem odczytanie dziedzictwa soboru w kluczu „hermeneutyki reformy” domaga się zastosowania czegoś na podobieństwo „egzegezy kanonicznej” w interpretacji Biblii. Należy poszukiwać równowagi zarówno w ramach pojedynczych dokumentów, jak i w lekturze całego dorobku ojców soboru, a ich z kolei w relacji z Tradycją, bez czego nie jest możliwe rozpoznanie prawdziwego ducha soboru.

Inkultuacja wiary w świecie ceniącym badania naukowe wymaga odpowiedniego poziomu refleksji nad wiarą. Właśnie „hermeneutyka reformy” przygotowuje wierzących do nieustannej „nieciągłości w ciągłości” w rozumieniu i sposobach wyrażania wiary raz danej świętym. Jeśli „centrum dogmatyczne” jest kluczem do interpretacji dziedzictwa soboru, to z kolei rozwijająca się refleksja dogmatyczna sprawić musi, że pozostawiona spuścizna będzie musiała być nieustannie reinterpretowana⁶⁹.

⁶⁹ Pośrednim potwierdzeniem niech będą refleksje poczynione przez Josepha Ratzingera w wykładzie wygłoszonym po pierwszej sesji soborowej, a dotyczącym istoty i granic Kościoła. Według soborowego eksperta z uznania faktu, że Kościół jest rzeczywistością żywą i rozwijającą się wynika, że wzrastać musi również jego pojmowanie. Dlatego w czasie soboru *Mystici corporis Christi* napisana przez Piusa XII zaledwie dwie dekady wcześniej, okazała się już niewystarczająca dla wyjaśniania tajemnicy Kościoła –

Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary

Oznacza to niezbędność teologii jako „wiary poszukującej zrozumienia” w relekturze *Vaticanum Secundum*⁷⁰. Być może jest to dobra nowina dla teologów, pod warunkiem że przede wszystkim przejmą się oni „słodkim jarzmem” odpowiedzialności, jakie na nich tym samym spoczęło⁷¹.

por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 120. Podobne wypowiedzi oraz wskazanie niewystarczalności encykliki w: J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 1), s. 295, 325–326, 359.

⁷⁰ Sam Sobór Watykański II jest relekturą poprzednich soborów; chodzi o kontynuację, która zachowuje to, co przeszłe, ale jednocześnie pozwala sobie na ponowne odczytanie we współczesny sposób; sięga do istoty poprzednich wypowiedzi i je rozwija, przy okazji omijając ich niedoskonałości. Dlatego *Dei verbum* dobrze jest porównać z odpowiednimi tekstami *Vaticanum Primum* oraz *Tridentinum*, żeby wychwycić postępowy charakter *relecture* – por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 12), s. 651, 674, 686.

⁷¹ To zadanie teologii daje się też wyprowadzić z podkreślanej często przez Ratzingera różnicy między wypowiedziami soborowymi a teologicznymi; pierwsze z nich nie mogą być wypowiedziami teologicznymi, jeśli nie mają się szybko zestarzeć, mogą natomiast stanowić drogowskaz dla drugich – por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7, cz. 1), s. 288, 346.

ZAKOŃCZENIE

Z dorobku Josepha Ratzingera – Benedykta XVI wybrałem wątki dotyczące teologicznej refleksji nad księgami spisanyymi z inspiracji Ducha Świętego oraz zasadami interpretacji, jakiej się one domagają. Twórczość bawarskiego teologa jest inspirująca i pobudza do dalszych poszukiwań prowadzonych przez tego, kto dał się jej zainspirować. Stąd właśnie taki a nie inny tytuł i podtytuł niniejszej pracy: *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*. Obok rozdziałów stanowiących syntetyczną prezentację dziedzictwa papieża seniora czy też próbę interpretacji wskazanych przez niego ważnych teologicznie wątków, zamieszczono również autorskie rozdziały zainspirowane jego dziełem.

Treść pierwszych siedmiu rozdziałów rozprawy zorganizowano w oparciu o dwa tytułowe pojęcia: „księgi natchnione” oraz ich „interpretacja”. Ósmy, ostatni rozdział przedstawia Ojca Świętego propozycję „hermeneutyki reformy” Soboru Watykańskiego w zestawieniu z „hermeneutyką wiary” omawianą w poprzednich partiach materiału. Struktura i zawartość publikacji odpowiadają konwencji muzycznej, do której „Mozart teologii” się odwoływał: teraz to jego idee stanowią motyw solowy nadający jedność całemu dziełu. Wolno napisać, że jest moja książka zapisem wariacji na kluczowe tematy wybrane z „symfonii” wirtuoza teologii. Z jednej strony osiem rozdziałów konstituuje jedno dzieło, z drugiej strony każdy

Zakończenie

z rozdziałów stanowi pewną całość, która pozostaje czytelna bez odniesienia do pozostałych części publikacji.

Tytuł wraz z podtytułem wyznaczają teologiczno-semantyczną przestrzeń badań oraz sugerują wypracowanie adekwatnej metody. Znamionują ją elementy metody pozytywnej i spekulatywnej, przy czym jeśli w metodzie dają się rozróżnić dwa etapy, to jedynie myślowo. W praktyce zachodzą na siebie do tego stopnia, że w finalnym kształcie rozprawy nie jest możliwe ścisłe rozgraniczenie „inspiracji” od „tego, co zainspirowane”. W pierwszym etapie badań dominował proces analizy i syntezy tekstów źródłowych Benedykta XVI, ale również tych zainspirowanych jego piśmiennictwem. Etap drugi to spekulatywno-teologiczny namysł prowadzony przez autora zainspirowanego *theologia benedicta*.

W przekonaniu Josepha Ratzingera (Benedykta XVI) rzeczywistość wydarzenia Objawienia jest uprzednia i głębsza wobec biblijnego świadectwa o nim. Utożsamienie Objawienia i Pisma Świętego uderza w samą istotę chrześcijańskiej wiary, która wtedy musiałaby się stać „religią Księgi” zamiast religii żywego Słowa. Ostatecznie Objawieniem jest sam Jezus Chrystus.

Z faktu, że Chrystus stanowi centrum Pisma, wynika, że teologiczna interpretacja ksiąg natchnionych powinna wychodzić od Niego i zmierzać do Niego, a przez Niego do Ojca. W stosunku do Tego, który jest Prawdą osobową (por. J 14, 6), dokonuje się miary oceny metod egzegetycznych. Z perspektywy *mysterium humanitatis Christi* rozpoznaje się Bosko-ludzką naturę świętych tekstów. Z kolei należy przyjmować adekwatną do charakteru ksiąg natchnionych hermeneutykę, która uwzględnia oba momenty – Boski i ludzki – Pisma Świętego. Taką rolę może spełnić „hermeneutyka chalcedońska”, w której uwzględnia się konieczność współistnienia dwóch poziomów badania Biblii. Jak w Osobie Syna Bożego jednoczą się wymiary Boski i ludzki, tak analogicznie w interpretacji Biblii trzeba uwzględnić syntezę zasad naukowych i teologicznych jednoczących się „bez mieszania i bez rozdzielania”.

W analogii między Słowem, które staje się ciałem, a słowem, które przyjmuje formę księgi, znajduje się przestrzeń uprawiania

teologii natchnienia. Misterium Wcielenia nie wydarzyłoby się bez udziału niewiasty powołanej do szczególnego przywileju stania się Matką Boga, dlatego namysł nad natchnieniem winien być uprawiany w powiązaniu z mariologią. Proces powstania Pisma można widzieć jako szczególny przejaw Bosko-ludzkiej współpracy: podobnie jak Słowo Boże stało się ciałem za sprawą Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi, Pismo Święte rodzi się z łona Kościoła za sprawą tego samego Ducha. Natchnienie wolno postrzegać jako tajemnicę dokonującą się na linii Bóg – człowiek analogiczną do misterium poczęcia Jezusa dzięki zgodzie Maryi. Refleksja nad natchnieniem okaże się tym płodniejsza, im bardziej zostanie oparta na doświadczeniu wiary wierzących, a także na medytowaniu wydarzenia Zwiastowania.

Duch Święty działający w pisarzach natchnionych kontynuuje swoją aktywność również w interpretatorze świętych ksiąg. Egzegeta pragnący dotrzeć do duchowego sensu Pisma Świętego winien dać się prowadzić Duchowi Świętemu. Jest to możliwe pod warunkiem, że badacz pozostaje członkiem wspólnoty wierzących, w których powstały księgi nieprzeznaczone do prywatnego wyjaśniania (por. 2 P 1, 20–21). Zależność hermeneutyki Pisma i życia duchowego wynika z samej natury tekstów natchnionych oraz stojącego za nimi Objawienia. Należy podkreślić wagę namaszczenia Duchem Świętym, które jawi się warunkiem egzegezy teologicznej. Dzięki zmysłowi wiary egzegeta jest w stanie „instynktownie” stosować zasady teologiczne i uzgadniać sposób koniecznej współpracy wiary z rozumem historycznym. *Sensus fidei* pozwala również na uchwycenie pozytywnego aspektu zasady „analogii wiary”.

Egzegeta, który pozostaje w zgodzie z wiarą Kościoła, jest odpowiednio dysponowany do posługiwania się zmysłem wiary, z kolei *sensus fidei* pozwala mu interpretować księgi natchnione w zgodzie z analogią wiary. Dzięki zmysłowi wiary badacz Pisma ogarnia „całość” Objawienia i dlatego wtórnie wyniki jego badań będą sytuowały się w ramach *analogia fidei*. Zmysł wiary kierujący ku żywemu Chrystusowi sprawia również, że Biblia czytana będzie w kluczu chrystologicznym, w ten sposób uzyskując swoją jedność (egzegeza kanoniczna). To właśnie

Zakończenie

sensus fidei z egzegety czyni artystę odkrywającego harmonię „symfonii” Objawienia, w której prócz motywu solowego Chrystusa dają się słyszeć maryjne „wariacje”. Zmysł wiary ma również znaczenie konstruktywne, bo dzięki niemu egzegeta może wydobywać z Pisma te prawdy, które wypełnią oczka *nexus mysteriorum* nową treścią.

Uznanie normatywnego charakteru Pisma Świętego pociąga za sobą również uznanie Tradycji, w ramach której ono powstało. Jedność Pisma i Tradycji wiąże się z historią zbawienia, w ciągu której Bóg komunikuje siebie za pośrednictwem Logosu w Duchu Świętym, co dokonuje się we wspólnocie wierzących. Pan, wprowadzając wierzących w swoje życie i zsyłając obiecanego Ducha, czyni Kościół uczestnikiem swojej interpretacji Pisma Świętego. Zwłaszcza liturgia jawi się miejscem hermeneutycznym w interpretacji ksiąg natchnionych. Według emerytowanego papieża eklezjalność interpretacji biblijnej nie jest narzucona z zewnątrz, ale wynika z faktu, że tylko w wierze ludu jesteśmy odpowiednio „nastrojeni” do zrozumienia Pisma. W związku z tym Benedykt XVI zmodyfikował wypowiedź *Vaticanum Secundum*: dopiero czytane w Kościele, może być Pismo Święte duszą teologii.

Fundamentalistyczna lektura Biblii, której Kościół nie szczędzi słów krytyki, może być krytycznie oceniona z perspektywy misterium inkarnacji. Okazuje się, że fundamentalizm biblijny nie uwzględnia natury ksiąg natchnionych, skutkiem czego zachwiana zostaje równowaga między elementami Boskim i ludzkim w ich interpretacji (odrzućenie metod naukowych). Odchodzi się w niej od sensu dosłownego na rzecz literalnego i rezygnuje z poszukiwania sensu duchowego bazującego na dosłownym. Rzeczywiście nie można ignorować niebezpieczeństw związanych ze stosowaniem metody historyczno-krytycznej, ale nie powinno to oznaczać ucieczki od metod naukowych. Zamiast „hermeneutyki lęku”, przyjmowanej przez fundamentalistów biblijnych, należałoby oprzeć się w interpretacji Pisma Świętego na postulowanej przez Benedykta XVI „hermeneutyce wiary”.

Sposób, w jaki Benedykt XVI odczytuje spuściznę *Vaticanum Secundum* w kontekście egzegezy, jawi się jako paradygmatyczny

dla odczytania jego stosunku do całego soboru. Dokumenty soborowe winny być interpretowane z perspektywy wiary; należy też zachować wierność synchroniczną i diachroniczną względem Kościoła wszystkich czasów. „Hermeneutyka reformy” Benedykta XVI polega na powrocie do litery dokumentów, od której dopiero należy wznieść się do ich ducha. Można to czynić jedynie, gdy bierze się pod uwagę z jednej strony pierwszeństwo „dogmatycznego centrum”, a z drugiej nową sytuację: posoborowy kryzys egzegetyczny. Odczytanie soboru w kluczu „hermeneutyki reformy” domaga się zastosowania czegoś na podobieństwo egzegezy kanonicznej w interpretacji Biblii. Należy poszukiwać równowagi zarówno w ramach pojedynczych dokumentów, jak i w lekturze całego dorobku ojców soboru.

SKRÓTY

Dokumenty Magisterium Kościoła

- BF – *Breviarium fidei* (Poznań 2007)
- DAS – Pius XII, *Encyklika „Divino Afflante Spiritu”*
- DI – Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła „Dominus Iesus”*
- DSP – *Dokumenty soborów powszechnych*
- DV – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*
- EG – Franciszek, *Adhortacja „Evangelii gaudium”*
- FR – Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*
- GD – Sobór Watykański II, *Dekret o misyjnej działalności Kościoła „Ad gentes divinitus”*
- KDD – Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*
- KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego*
- LF – Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*
- LG – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*
- MC – Pius XII, *Encyklika „Mystici corporis”*
- MV – Franciszek, *Bulla o nadzwyczajnym jubileuszu Miłosierdzia „Misericordiae vultus”*
- NRW – Kongregacja Nauki Wiary, *Nota zawierająca wskazania duszpasterskie na Rok Wiary*
- OT – Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”*
- PD – Leon XIII, *Encyklika „Providentissimus Deus”*

Skróty

- PF – Benedykt XVI, *List apostolski „Porta fidei”*
PTK – Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele „Donum Veritatis”*
SC – Sobór Watykański II, *Konstytucja o Liturgii Świętej „Sacrosanctum Concilium”*
SCar – Benedykt XVI, *Adhortacja „Sacramentum caritatis”*
UR – Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*
VD – Benedykt XVI, *Adhortacja „Verbum Domini”*
VG – Franciszek, *Konstytucja apostolska o uniwersytetach i wydziałach kościelnych „Veritatis gaudium”*

Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej

- AKS – *Apostolskość Kościoła i sukcesja apostolska*
BTJ – *Bóg Trójca, jedność ludzi*
DEP – *Diakonat: Ewolucja i perspektywy*
ID – *Interpretacja dogmatów*
PPK – *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości*
SF – *„Sensus fidei” w życiu Kościoła*
SJ – *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu*
TD – *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*
WI – *Wiara i inkulturacja*
WZC – *Wybrane zagadnienia z chrystologii*
WZE – *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*

Dokumenty Papieskiej Komisji Biblijnej

- BC – *Biblia i chrystologia*
EB – *Enchiridion Biblicum*
IBK – *Interpretacja Biblii w Kościele*
NPP – *Natchnienie i prawda Pisma świętego*
NZP – *Naród żydowski i jego Święte Pisma*
SME – *Instrukcja w sprawie historyczności Ewangelii „Sancta Mater Ecclesia”*

BIBLIOGRAFIA

- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich*, wyd. 5, Poznań 2003.
- Popowski R., *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Prymasowska Seria Biblijna, red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 1994.

Dzieła Josepha Ratzingera – Benedykta XVI

Dokumenty oficjalne Benedykta XVI

- Benedykt XVI, *List apostolski w formie motu proprio „Porta fidei”* (11.10.2011), Watykan 2011.
- Benedykt XVI, *Adhortacja „Sacramentum caritatis”* (22.02.2007), Watykan 2007.
- Benedykt XVI, *Adhortacja „Verbum Domini”* (30.09.2010), Watykan 2010.

Papieskie przemówienia, wystąpienia, katechezy, homilie

- Benedykt XVI, *„Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu”*. Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej (22.12.2005), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuriarz_22122005.html [dostęp: 20.03.2020].

Bibliografia

- Benedykt XVI, Audyencja generalna *Pismo Święte i Tradycja „mocnym fundamentem” apostołskiego przepowiadania* (28.01.2009), „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2009, nr 3, s. 37–39.
- Benedykt XVI, Audyencja generalna *Komunia w czasie – Tradycja* (26.04.2006), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audyencje/ag_26042006.html [dostęp: 18.03.2020].
- Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008.
- Benedykt XVI, Homilia Papieża wygłoszona podczas Mszy św. na zakończenie Synodu *Słowo musi być przekładane na uczynki miłości* (26.11.2008), „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2009, nr 1, s. 32–34.
- Benedykt XVI, Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego (6.01.2009), „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2009, nr 3, s. 18–19.
- Benedykt XVI, *Katechezy o św. Pawle*, <http://www.teologiapolityczna.pl/katechezy-o-sw-pawle--benedykt-xvi/> [dostęp: 20.03.2020].
- Benedykt XVI, Przemówienie do duchowieństwa diecezji rzymskiej *Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei* (14.02.2013), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/diec-rzymska_14022013.html [dostęp: 20.03.2020].
- Benedykt XVI, Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej *Tradycja i Pismo Święte przenikają się nawzajem* (23.04.2009), „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2009, nr 6, s. 33–35.
- Benedykt XVI, Przemówienie do wspólnoty akademickiej Papieskiego Instytutu Biblijnego *Biblia jest duszą teologii i źródłem autentycznej duchowości* (26.10.2009), „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2010, nr 2, s. 23–24.
- Benedykt XVI, Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121207_cti.html [dostęp: 20.03.2020].
- Benedykt XVI, Przemówienie Ojca Świętego do biskupów, którzy uczestniczyli w Soborze Watykańskim II *Świętość wprowadza odwieczne „dziś” Boga w „dziś” człowieka naszej epoki* (12.10.2012), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/rw-biskupi_12102012.html [dostęp: 20.03.2020].
- Benedykt XVI, Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania z Kolegium Kardynałów *Kościół budzi się w duszach* (28.02.2013), <http://>

- www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kardynalowiewie_28o22o13.html [dostęp: 20.03.2020].
- Benedykt XVI, Przesłanie z okazji zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej *Poprzez swoje Słowo Bóg pragnie przekazać nam prawdę o sobie i o ludzkości* (2.05.2011), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2011, nr 7, s. 20–21.
- Benedykt XVI, Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów *Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga* (12.09.2008), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2008, nr 10–11, s. 12–16.
- Benedykt XVI, Wystąpienie podczas XIV kongregacji generalnej Synodu Biskupów *Egzegeza nie tylko historyczna, ale i teologiczna* (14.10.2008), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2008, nr 12, s. 34–35.

Publikacje naukowe, wykłady, wprowadzenia, rozmowy

- Benedykt XVI, *Mysli o Słowie Bożym*, tłum. M. Wilk, Kraków 2008.
- Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2016.
- Benedykt XVI, P. Seewald, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009 (por. *Opera omnia*, t. 9, cz. 1).
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), von Balthasar H.U., *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 1, Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007 (por. *Opera omnia*, t. 6, cz. 1).
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 2, Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011 (por. *Opera omnia*, t. 6, cz. 1).
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012 (por. *Opera omnia*, t. 6, cz. 1).
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Kościół. Wspólnota w drodze*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce 2009.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. P. Gąsior, Kraków 2007 (por. *Opera omnia*, t. 6, cz. 2).

Bibliografia

- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009.
- Ratzinger J., *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002 (por. *Opera omnia*, t. 11).
- Ratzinger J., *III Tajemnica fatimska – komentarz teologiczny*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/fatima_4.html [dostęp: 19.03.2020].
- Ratzinger J., *Jezus Chrystus dzisiaj*, w: J. Ratzinger, J. Królikowski, *Z Chrystusem w historii. Rozważania chrystologiczne*, tłum. J. Królikowski, Kraków 1999, s. 7–26 (por. *Opera omnia*, t. 6, cz. 2).
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015, *Opera omnia*, t. 6, cz. 1.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. W. Szymona, Lublin 2015, *Opera omnia*, t. 6, cz. 2.
- Ratzinger J., *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, w: tenże, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 89–123 (por. *Opera omnia*, t. 9, cz. 2).
- Ratzinger J., Messori V., *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków–Warszawa 1986 (por. *Opera omnia*, t. 13, cz. 1).
- Ratzinger J., *Moje życie*, oprac. wersji pol. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005.
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, tłum. W. Szymona, Lublin 2016, *Opera omnia*, t. 7, cz. 1.
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016, *Opera omnia*, t. 7, cz. 2.
- Ratzinger J., *O sensie bycia chrześcijaninem*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006 (por. *Opera omnia*, t. 4).
- Ratzinger J., *Patrząc na przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2008 (por. *Opera omnia*, t. 6, cz. 2).
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Problem pojęcia Tradycji – próba jego uściślenia*, w: tenże, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 41–87 (por. *Opera omnia*, t. 9, cz. 1).
- Ratzinger J., *Przedmowa*, w: Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, s. 5–11 (por. *Opera omnia*, t. 9, cz. 2).

- Ratzinger J., *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą*, tłum. J. Merecki, Lublin 2014, *Opera omnia*, t. 2.
- Ratzinger J., Seewald P., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001 (por. *Opera omnia*, t. 13, cz. 2).
- Ratzinger J., Seewald P., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1997 (por. *Opera omnia*, t. 13, cz. 1).
- Ratzinger J., *Sources and Transmission of the Faith*, „Communio. International Catholic Review” 1983, nr 10, s. 17–34.
- Ratzinger J., *Świętego Bonawentury teologia historii*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2010 (por. *Opera omnia*, t. 2).
- Ratzinger J., *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, tłum. W. Szymona, Lublin 2012, *Opera omnia*, t. 11.
- Ratzinger J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004.
- Ratzinger J., *W rozmowie z czasem*, cz. 1, Lublin 2017, *Opera omnia*, t. 13, cz. 1.
- Ratzinger J., *W rozmowie z czasem*, cz. 2, Lublin 2017, *Opera omnia*, t. 13, cz. 2.
- Ratzinger J., *Wiara i teologia. Wykład na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu z okazji nadania godności doktora honorowego, 27 października 2000 r.*, tłum. J. Krucina, w: *Jego Eminencja Kardynał Joseph Ratzinger – Jego Świątobliwość Papież Benedykt XVI doktor „honoris causa” Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*, red. W. Mróz, Świdnica 2005, s. 67–75 (por. *Opera omnia*, t. 9, cz. 1)
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018, *Opera omnia*, t. 9, cz. 1.
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018, *Opera omnia*, t. 9, cz. 2.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – Chrzest – Naśladowanie*, tłum. R. Biel, M. Górecka, Lublin 2017, *Opera omnia*, t. 4.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, w: Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 21–23 (*Opera omnia*, t. 9, cz. 2).

Bibliografia

- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2012, *Opera omnia*, t. 4.
- Ratzinger J., *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, tłum. J. Kobienia, Lublin 2014, *Opera omnia*, t. 10.

Inne wypowiedzi Magisterium Kościoła i ich zbiory

- Biblia w dokumentach Kościoła*, teksty do druku przygotował R. Pietkiewicz; komentarze: A. Jankowski, H. Lempa, R. Pietkiewicz, Wrocław 1997.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007.
- Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007.
- Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scriptura. Edizione bilingue*, Bologna 1994.
- Franciszek, *Adhortacja „Evangelii gaudium”* (24.11.2013), Watykan 2013.
- Franciszek, *Bulla o nadzwyczajnym jubileuszu Miłosierdzia „Misericordiae vultus”* (11.04.2015), http://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html [dostęp: 21.03.2020].
- Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”* (29.06.2013), Watykan 2013.
- Franciszek, *Konstytucja apostolska o uniwersytetach i wydziałach kościelnych „Veritatis gaudium”*, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html [dostęp: 18.03.2020].
- Franciszek, *List z okazji 100 rocznicy ustanowienia Wydziału Teologicznego na „Pontificia Universidad Católica Argentina”* (3.03.2015), https://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html [dostęp: 18.03.2020].
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”* (14.09.1998), Watykan 1998.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Slavorum Apostoli”* (2.06.1985), Watykan 1985.
- Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 9–20.

- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2009.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” (O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła)*, Kraków [b.r.].
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele „Donum Veritatis”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 425–445.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Nota zawierająca wskazania duszpasterskie na Rok Wiary (6.01.2012)*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120106_nota-anno-fede_pl.html [dostęp: 1.04.2020].
- Leon XIII, *Encyklika „Providentissimus Deus”*, w: *Biblia w dokumentach Kościoła*, teksty do druku przygotował R. Pietkiewicz; komentarze: A. Jankowski, H. Lempa, R. Pietkiewicz, Wrocław 1997, s. 19–43.
- Pius XII, *Encyklika „Divino Afflante Spiritu” (30.09.1943)*, Watykan 1943, w: *Biblia w dokumentach Kościoła*, teksty do druku przygotował R. Pietkiewicz; komentarze: A. Jankowski, H. Lempa, R. Pietkiewicz, Wrocław 1997, s. 89–110.
- Pius XII, *Encyklika „O Kościele, mistycznym Ciele Chrystusa «Mystici Corporis»”*, Wrocław 2001.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.

Dokumenty papieskich komisji teologicznej i biblijnej

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *„Sensus fidei” w życiu Kościoła. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej (2014)*, tłum. M. Moskał, Kraków 2015.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Apostolskość Kościoła i Sukcesja Apostolska (1973)*, tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 19–31.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Bóg Trójca, jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański przeciwko przemocy (2014)*, tłum. K. Stopa, Kraków 2014.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Diakonat: Ewolucja i perspektywy (2002)*, tłum. J. Królikowski, „Diakon” 2005, nr 2, s. 75–160.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów (1990)*, tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 273–302.

Bibliografia

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (2000), tłum. J. Królikowski, Kraków 2000.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu* (1985), tłum. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 237–250.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* (2012), tłum. K. Stopa, Kraków 2012.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wiara i inkulturacja* (1989), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 251–271.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), tłum. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 111–132.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1984), tłum. A. Michalik, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 197–236.
- Papieska Komisja Biblijna, *Biblia i chrystologia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1988, nr 3, s. 185–226.
- Papieska Komisja Biblijna, *Instrukcja w sprawie historyczności Ewangelii „Sancta Mater Ecclesia”*, tłum. A. Klawek, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1964, nr 4, s. 197–207.
- Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002.
- Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, tłum. H. Witczyk, Kielce 2014.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, Rozprawy i Studia Biblijne, t. 4, s. 25–100.

Opracowania i literatura pomocnicza

- Alberigo G., *Krótką historia II Soboru Watykańskiego*, tłum. P. Borowski, Warszawa 2005.

- Allen J.L., *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, tłum. R. Bartold, Poznań 2005.
- Anderwald A., *Jezus Chrystus – historia i misterium. Teologicznofundamentalne zamyślenia nad książką Benedykta XVI „Jezus z Nazaretu”*, w: *W kręgu teologii Josepha Ratzingera-Benedykta XVI. Wykłady otwarte w zamiejscowym ośrodku Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego w Gliwicach (2006/2007)*, red. K. Wolsza, Opole 2008, s. 25–38.
- Bachanek G., *Sakramentalna struktura Słowa Bożego w teologii kard. J. Ratzingera*, „*Verbum Vitae*” 2005, nr 7, s. 215–229.
- Balthasar von H.U., *Bóg jest swym własnym egzegetą*, tłum. Z. Hanas, „*Communio*” 1986, nr 3, s. 58–64.
- Balthasar von H.U., *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, tłum. F. Wycisk, Kraków 2002.
- Balthasar von H.U., *Medytacja chrześcijańska*, tłum. W. Szymona, Poznań 2014.
- Balthasar von H.U., *Teologia a świętość*, tłum. M. Serzycki, w: *Podstawy wiary – teologia*, red. L. Balter, Poznań 1991, s. 424–432.
- Barth G., *Wolność a łaska. Interpretacja problemu w tradycji chrześcijańskiej*, „*Teologia w Polsce*” 2015, nr 1, s. 39–55.
- Bartnik C., *Matka Boża*, Lublin 2012.
- Berger P. L., *Między relatywizmem a fundamentalizmem*, „*W drodze*” 2007, nr 9, s. 4–20.
- Bokwa I., *Kształtowanie się problematyki chrystologiczno-eschatologicznej w twórczości Hansa Ursa von Balthasara (1905–1988)*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1996, nr 1, s. 155–181.
- Borto P., *Teoria i praktyka uwzględniania „sensus fidelium” przez Magisterium w czasach nowożytnych*, w: *Wiara – wiarygodność*, red. D. Wąsek, Kraków 2014, s. 115–141.
- Borto P., *Tradycja a Objawienie w teologii Yves’a Congara i Henri de Lubaca*, Kielce 2007.
- Bouyer L., *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 2014.
- Braaten C.E., *A Chalcedonian Hermeneutic*, „*Pro Ecclesia*” 1994, nr 1, s. 18–22.
- Bronk A., *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998.
- Cantalamesa R., „*Litera zabija, Duch ożywia*”. *Lektura duchowa Biblii*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, Lublin 2009, s. 273–285.
- Chmiel J., *Paradosis: Interpretacja Tradycji i hermeneutyka biblijna*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 1992, nr 2, s. 1–5.
- Chodkowski F.K., „*Ty jesteś Chrystus Syn Boga żywego*”. *Zarys chrystologii Josepha Ratzingera*, Poznań 2007.

Bibliografia

- Chromy Z., *Teologia Słowa Bożego Benedykta XVI*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła. Wokół adhortacji apostolskiej Benedykta XVI «Verbum Domini»*, red. D. Ostrowski, Świdnica 2012, s. 45–60.
- Chromy Z., *Zbawieni przez wiarę. Teologia Benedykta XVI w kontekście Roku Wiary 2012–2013*, Świdnica 2013.
- Christerson B., Flory R.W., *The Rise of Network Christianity: How Independent Leaders are Changing the Religious Landscape*, New York 2017.
- Czaja A., *Naczelna zasada i przewodnie idee teologii Josepha Ratzingera*, „Forum Teologiczne” 2007, nr 8, s. 5–18.
- Dąbek T.M., *Postulat jedności interpretacji Biblii i doświadczenia Kościoła w posynodalnej adhortacji Benedykta XVI „Verbum Domini”*, w: *Hermeneutyka Pisma Świętego w Kościele. Wokół adhortacji „Verbum Domini” Benedykta XVI o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2012, s. 9–25.
- Donneaud H., *Debata wokół hermeneutyki Soboru*, <http://christianitas.org/news/debata-wokol-hermeneutyki-soboru/> [dostęp: 20.03.2020].
- Dulles A., *Models of Revelation*, New York 1983.
- Dulles A., *Theology and Worship. The reciprocity of prayer and belief*, „Ex auditu” 1992, nr 8, s. 85–94.
- Farkasfalvy D., *W poszukiwaniu nowej, „postkrytycznej” metody egzegezy biblijnej*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 272–290.
- Farkasfalvy D., *Inspiration and Interpretation. A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington, 2010.
- Feliga P., „Nowe” a ciągłość doktryny. Głos w dyskusji nad „hermeneutyką reformy” Benedykta XVI, <http://christianitas.org/news/nowe-cia-glosc-doktryny-glos-w-dyskusji-nad-hermeneutyka-reformy-benedykta-xvi/> [dostęp: 21.03.2020].
- Ferdek B., *Błąd teologiczny a ekumenizm*, w: *Status błędu w filozofii i teologii*, red. B. Ferdek, L. Miodoński, Wrocław 2014, s. 155–168.
- Ferdek B., *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: „Studia theologiae fundamentalis” 2010, t. 1, s. 170–176.
- Ferdek B., *Via philosophica*, w: *Via benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. B. Ferdek, W. Trojnar, Wrocław 2020, s. 195–208.
- Fitzmyer J.A., *The Biblical Commission and Christology*, „Theological Studies” 1985, nr 3, s. 407–479.
- Franciszek, Wolton D., *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2018.
- Gacka B., *Słowo Boże „duszą” teologii*, w: *Słowo Boże w Kościele*, red. R. Kuligowski, M. Jagodziński, D. Swend, Warszawa 2009, s. 9–19.

- Gęsikowski M., *Hermeneutyka biblijna – to znaczy jaka? Refleksje wokół adhortacji Benedykta XVI „Verbum Domini”*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła. Wokół adhortacji apostolskiej Benedykta XVI „Verbum Domini”*, red. D. Ostrowski, Świdnica 2012, s. 61–71.
- Giambrone A., *The Quest for the „Vera et Sincera de Jesu”: „Dei Verbum” §19 and the Historicity of the Gospels, „Nova et Vetera”*, English edition, 2015, nr 1, s. 87–123.
- Glombik K., *Wprowadzenie*, w: *Wokół osoby i myśli Benedykta XVI. Wykłady otwarte zorganizowane w okresie Wielkiego Postu 2006*, red. K. Glombik, Opole 2006, s. 5–9.
- Górnicki M., *Pentekostalizacja i problem heterodoksyjnych nurtów protestanckich*, „*Duchowość w Polsce*” 2017/2018, t. 19/20, s. 251–265.
- Grzybek S., *Rys historyczny konstytucji „Dei Verbum”*, w: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu*, Kraków 1968, s. 13–30.
- Guardini R., *Objawienie. Natura i formy objawienia*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1957.
- Guardini R., *Pismo Święte i nauka wiary. Poznanie duchowe, które otrzymuje się w darze*, tłum. K. Czuba, Kielce 2002.
- Guitton J., *Maryja*, tłum. T. Dmochowska, Warszawa 1956.
- Gunton C.E., *A Brief Theology of Revelation*, London–New York 2005.
- Hahn S.W., *Covenant and Communion. The Biblical Theology of Pope Benedict XVI*, Grand Rapids 2009.
- Haught J.F., *The Revelation of God in History*, Eugene 2009.
- Jankowski A., *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, w: *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym („Dei Verbum”)*, Kraków 1967, s. 35–44.
- Jankowski A., *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: *Biblia w dokumentach Kościoła*, teksty do druku przygotował R. Pietkiewicz; komentarze: A. Jankowski, H. Lempa, R. Pietkiewicz, Wrocław 1997, s. 157–165.
- Jeanrond W.G., *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, Kraków 1999.
- Jelonek T., *Biblia w nauczaniu Kościoła*, Kraków 2011.
- Jędrzejewski S., *Chrystologiczna lektura Biblii w adhortacji Verbum Domini*, w: *Hermeneutyka Pisma Świętego w Kościele. Wokół adhortacji Verbum Domini Benedykta XVI o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2012, s. 55–65.
- Kasper W., *Wystąpienie kard. Waltera Kaspera na temat Soboru Watykańskiego II „Ani mit, ani tanie banały”*, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/ani-mit-ani-tanie-banay#sthash.iJHMjXFr.dpuf> [dostęp: 20.11.2012].

Bibliografia

- Kaucha K., *Zwrot ratzingerowski*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 5–16.
- Kempa J., *Tożsamość i aktualizacja wiary. Kłopotliwe pole napięć*, w: *Teologiczna cnota wiary*, red. W. Wołyniec, Wrocław 2015, s. 20–30.
- Kijas Z.J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: *Dogmatyka*, t. 4, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 321–656.
- Kita M., *Szanse i zagrożenia związane z uwzględnianiem „sensus fidei” we współczesnej praktyce sprawowania Magisterium*, w: *Wiara – wiarygodność*, red. D. Wąsek, Kraków 2014, s. 143–159.
- Komonchak J.A., *Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II*, w: *The Crisis of Authority in Catholic Modernity*, red. M.J. Lacey, F. Oakley, New York 2011, s. 93–110.
- Kopka M., *Bóstwo Jezusa Chrystusa. Studium pism Josepha Ratzingera*, Kraków 2009.
- Kracik J., *Święty Kościół grzesznych ludzi*, Kraków 1998.
- Kraśniński J., *Portret teologiczny Ratzingera – Benedykta XVI*, Sandomierz 2009.
- Kraus G., *Nauka o łasce. Zbawienie jako łaska*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999.
- Kudasiewicz J., *Konstytucja „Dei Verbum” w opinii biblistów*, w: *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym („Dei Verbum”)*, Kraków 1967, s. 45–68.
- Kugel J.L., Greer R.A., *Early Biblical Interpretation*, Philadelphia 1986.
- Levering M., *Engaging the Doctrine of Revelation. The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014.
- Lewis C.S., *Listy starego diabła do młodego*, tłum. S. Pietraszko, Warszawa 1998.
- Linke W., *Adhortacja „Verbum Domini” a przyszłość dyskusji o rozumieniu natchnienia*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2010, nr 1, s. 255–268.
- Linke W., *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Od „Dei Verbum” do „Evangelii gaudium”*, w: *Natchnienie Pisma Świętego. W świetle świadectwa tekstów o nich samych*, red. M. Wróbel, S. Szymik, K. Napora, Lublin 2017, s. 21–44.
- Liszka P., *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną. (Wpływ koncepcji czasu na refleksję teologiczną)*, Warszawa 1992.
- Lorda J.L., *Łaska Boża*, tłum. J. Lekan, Lublin 2012.
- Lubac de H., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’écriture*, t. 1, Paryż 1959.
- Lubac de H., *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008.

- Lubac de H., *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomska, Kraków 1997.
- Luter M., *Komentarz do „Magnificat” (1521)*, w: *Teksty o Matce Bożej. Chrześcijaństwo ewangeliczne*, tłum. E. Adamiak i in., Niepokalanów 2000, s. 129–136.
- Łabuda P., *Joseph Ratzinger – Benedykt XVI i Łukaszczyński przekaz o narodzeniu Jezusa. Historia i teologia*, w: *Jezus z Nazaretu. Poszukiwania chrystologiczne drogą wyznaczoną przez Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. J. Królikowski, P. Łabuda, A. Michalik, Tarnów 2016, s. 31–42.
- Mai K.R., *Benedykt XVI. Jego życie, jego wiara, jego dążenia*, red. A. Szostkiewicz, tłum. M. Misiorny, Warszawa 2005.
- Majewski J., *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 13–234.
- Mansini G., *Fundamental Theology*, Washington 2018.
- Martin F., *Reading Scripture in the Catholic Tradition*, w: *Your Word is Truth. A Project of Evangelicals and Catholics Together*, red. Ch.W. Colson, R.J. Neuhaus, Grand Rapids 2002, s. 147–168.
- Messori V., *Opinie o Maryi. Fakty, poszlaki, tajemnice*, tłum. J. Skoczylas, R. Skrzypczak, Warszawa 2007.
- Meuser B., *Benedykt XVI. Nasz papież. Portret*, tłum. N. Stelmaszyk, Poznań 2005.
- Michalik A., *Bibliografia publikacji o Josephie Ratzingerze – Benedykcie XVI i jego myśli*, w: *Jezus z Nazaretu. Poszukiwania chrystologiczne drogą wyznaczoną przez Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. J. Królikowski, P. Łabuda, A. Michalik, Tarnów 2016, s. 213–244.
- Milbank J., *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*, Oxford 2013.
- Milbank J., *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology*, Grand Rapids–Cambridge 2014.
- Milbank J., *The Grandeur of Reason and the Perversity of Rationalism. Radical Orthodoxy’s First Decade*, w: *The Radical Orthodoxy Reader*, red. J. Milbank, S. Oliver, New York 2009, s. 367–404.
- Milbank J., *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Oxford 1997.
- Milcarek P., Nosowski Z., *Debata Paweł Milcarek – Zbigniew Nosowski: Sobór zmiany, sobór ciągłości. „Spełnienie wielkich obietnic jest jeszcze przed nami”*, <http://wpolityce.pl/polityka/147066-debata-pawel-milcarek-zbigniew-nosowski-sobor-zmiany-sobor-ciaglosci-spelnienie-wielkich-obietnic-jest-jeszcze-przed-nami> [dostęp: 21.03.2020].
- Milcarek P., *Sobór po katolicku*, „Christianitas” 2012, nr 48–49, s. 16–28.

Bibliografia

- Montag J., *The False Legacy of Suarez*, w: *Radical Orthodoxy. A New Theology*, red. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London–New York 2002, s. 38–63.
- Motak D., *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002.
- Moynihan R., *Niech jaśnieje światło Boże. Duchowa wizja Ojca Świętego Benedykta XVI*, tłum. K. Sylwestrow, Kraków 2006.
- Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
- Muszyński H., *Charyzmat natchnienia biblijnego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań 2008, s. 17–68.
- Nastalek J., *Patrystyczne wątki w „Jezusie z Nazaretu” J. Ratzingera/Benedykta XVI*, w: *Debata wokół „Jezusa z Nazaretu” Benedykta XVI*, red. B. Kochaniewicz, B. Ferdek, Wrocław 2014, s. 143–167.
- Nastalek J., *Via patristica*, w: *Via benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. B. Ferdek, W. Trojnar, Wrocław 2020, s. 33–52.
- Newman J.H., *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1878.
- Nichols A., *Epiphany. A Theological Introduction to Catholicism*, [b.m.] 2016.
- Niemczyk J.B., *Autorytet Pisma Świętego według doktora Marcina Lutra*, w: *Misterium Verbi*, red. H. Muszyński, A. Skowronek, Warszawa 1985, s. 16–28.
- O’Collins G., *Inspiration. Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford 2018.
- O’Collins G., *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016.
- O’Malley J.W., *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011.
- Oczachowski A., *Objawienie. Natchnienie. Biblia*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 2010, nr 15, s. 237–245.
- Oliver S., *Introducing Radical Orthodoxy. From Participation to Late Modernity*, w: *The Radical Orthodoxy Reader*, red. J. Milbank, S. Oliver, New York 2009, s. 22–24.
- Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego *Słowo Boże w historii* (24.10.2008), „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2009, nr 1, s. 24–31.
- Ouellet M., „Relatio ante disceptationem” podczas I kongregacji *Trzeba zaradzić nieznanym Pisma Świętego* (6.10.2008), „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 2008, nr 12, s. 13–21.

- Perrone L., *Wpływ dogmatu chalcedońskiego na refleksję teologiczną między IV a V soborem ekumenicznym*, w: *Historia teologii*, t. 1. *Epoka patrystyczna*, red. A. Di Bernardino, B. Studer, tłum. M. Gołębiowski i in., Kraków 2002, s. 547–617.
- Pidel A., *Joseph Ratzinger on Biblical Inerrancy*, „Nova et Vetera”, English edition, 2014, nr 1, s. 307–330.
- Pietkiewicz R., *Gdy otwierasz Biblię. Podręcznik*, red. H. Lempa, Wrocław 2000.
- Pietkiewicz R., *Między „literą” a „Duchem”, czyli o poszukiwaniu równowagi w interpretacji Pisma Świętego*, „Scriptura Sacra” 2011, nr 15, s. 227–239.
- Początek świata – Biblia a nauka*, red. M. Heller, M. Drożdż, Tarnów 1998.
- Pokrywiński R., *Pojęcie Objawienia Bożego według Josepha Ratzingera*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastey, Lublin 2017, s. 81–102.
- Potterie de La I., *Maryja w tajemnicy przymierza*, tłum. A. Tronina, Częstochowa 2000.
- Przyślak P., *Via biblica*, w: *Via benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. B. Ferdek, W. Trojnar, Wrocław 2020, s. 13–32.
- Pyc M., *Pobożność ludowa a „sensus fidei”*, „Studia Gnesnensia” 2013, t. 27, s. 47–57.
- Radical Orthodoxy. A Conversation*, red. R. Shortt, w: *The Radical Orthodoxy Reader*, red. J. Milbank, S. Oliver, New York 2009, s. 28–48.
- Ramage M.J., *Christian Discernment of Divine Revelation. Benedict XVI and the International Theological Commission on the Dark Passages of the Old Testament*, „Scripta Theologica” 2015, nr 1, s. 71–83.
- Ratzinger G., *Mój brat papież*, spisał M. Hesemann, tłum. K. Markiewicz, Kraków 2012.
- Rhonheimer M., *Benedict XVI's 'Hermeneutic of Reform' and Religious Freedom*, „Nova et Vetera”, English Edition, 2011, nr 4, s. 1029–1054.
- Riches A., *After Chalcedon. The Oneness of Christ and the Dyothelite Mediation of his Theandric Unity*, „Modern Theology” 2008, nr 2, s. 199–224.
- Riches A., *Ecce homo. On the Divine Unity of Christ*, Grand Rapids, Michigan 2016.
- Rowland T., *Catholic Theology*, London–Oxford–New York–New Delhi–Sydney 2017.
- Rowland T., *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010.

Bibliografia

- Scheffczyk L., *Maryja. Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik mariologii*, tłum. J. Tumielewicz, Kraków 2004.
- Schmaus M., *Wiara Kościoła. Tom I. Objawienie – inicjatywa Boża oczekująca odpowiedzi człowieka: wiary*, tłum. J. Zaremba, Gdańsk 1989.
- Seewald P., *Benedykt XVI. Portret z bliska*, tłum. G. Popek, Kraków 2006.
- Seewald P., *Jezus Chrystus. Biografia*, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2011.
- Senior D., „*Verbum Dei*”: *Authentic Catholic Interpretation of the Bible*, „*The Bible Today*” 2012, nr 1, s. 15–20.
- Sesboué B., *Ewangelia i Tradycja*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2012.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010.
- Seweryniak H., *Teologia Objawienia*, w: *Objawienie*, red. P. Moskal, Lublin 2005, s. 71–83.
- Seweryniak H., *Teologiczna droga Josepha Ratzingera – papieża i współczesnego ojca Kościoła*, w: *Niedźwiedź biskupa Korbiniana. W kręgu myśli teologicznej Benedykta XVI*, red. H. Seweryniak, K. Sitkowska, P. Artemiuk, Płock 2011, s. 15–74.
- Siemieniowski A., „*Ochrzczeni w jednym Duchu*”. *Perspektywy integracji mistycyzmu pentekostalnego z duchowością katolicką*, Wrocław 2002.
- Siemieniowski A., *Między sektą, herezją a Odnową. Biblijna wiara a zarzuty fundamentalistów, jak narodzić się na nowo i zostać wolnym chrześcijaninem*, Toruń 1998.
- Siemieniowski A., *Na skale czy na piasku? Katolicy a Biblia*, Wrocław 2000.
- Skierkowski M., *Metoda teologiczna papieża Benedykta XVI*, w: *Niedźwiedź biskupa Korbiniana. W kręgu myśli teologicznej Benedykta XVI*, red. H. Seweryniak, K. Sitkowska, P. Artemiuk, Płock 2011, s. 75–91.
- Staniek E., *Dowartościowanie w Kościele historycznego myślenia. Benedykt XVI i jego ojcowie Kościoła*, „*Studia Salvatoriana Polonica*” 2008, nr 2, s. 111–122.
- Szlaga J., *Hermeneutyka biblijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań 2008, s. 184–220.
- Szymik J., *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006.
- Szymik J., *Syn, sens, hilasterion. Idee przewodnie chrystologicznej trylogii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, w: *Jezus z Nazaretu. Poszukiwania chrystologiczne drogą wyznaczoną przez Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. J. Królikowski, P. Łabuda, A. Michalik, Tarnów 2016, s. 43–56.
- Szymik J., *Teologia według J. Ratzingera/Benedykta XVI. Rozumienie, natura, sens*, „*Studia Nauk Teologicznych*” 2017, nr 12, s. 35–47.
- Szymik J., *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010.
- Szymik J., *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012.
- Szymik J., *Theologia benedicta*, t. 3, Katowice 2015.

- Szymik S., *Benedykta XVI hermeneutyka wiary (Pope Benedict XVI's Hermeneutics of Faith)*, „The Biblical Annals/Roczniki Biblijne” 2012, nr 2, s. 217–228.
- Szymik S., *Lektura fundamentalistyczna Biblii i zagrożenia z niej płynące w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 169–177.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1, *O Bogu*, cz. 1 (1,1–13), tłum. P. Bełch, London (b.r.).
- Tornielli A., „Współpracownicy prawdy”. *Biografia Benedykta XVI*, tłum. B. Tomaszek, Kraków 2005.
- Tornielli A., *Ratzinger strażnik wiary*, tłum. B. Tomaszek, Kraków 2005.
- Vagaggini C., *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005.
- Vanhoye A., *The Reception in the Church of the Dogmatic Constitution „Dei verbum”*, w: *Opening Up the Scriptures. Joseph Ratzinger and the Foundations of Biblical Interpretation*, red. J. Granados i in., Michigan–Cambridge 2008, s. 104–125.
- W poszukiwaniu prawdziwej wiary. Współczesne ruchy odnowy religijnej w krajach pozaeuropejskich*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1995.
- Ward G., *Allegoria. Reading as a Spiritual Exercise*, „Modern Theology” 1999, nr 3, s. 271–295.
- Webster J., *Holy Scripture. A Dogmatic Sketch*, Cambridge 2003.
- Weigel G., *Boży wybór. Papież Benedykt XVI i przyszłość Kościoła katolickiego*, tłum. D. Chylińska, M. Romanek, R. Śmietana, Kraków 2006.
- Weigel G., *Katolicyzm ewangeliczny. Gruntowna reforma Kościoła w XXI wieku*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Kraków 2014.
- Weinandy T.G., *Jesus. The Christ*, (b.m.) 2017.
- Wiltgen R.M., *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, tłum. A. Słowik, Poznań 2001.
- Witczyk H., *Nowe ujęcie natchnienia i prawdy Pisma Świętego*, w: *Natchnienie Pisma Świętego. W świetle świadectwa tekstów o nich samych*, red. M. Wróbel, S. Szymik, K. Napora, Lublin 2017, s. 45–64.
- Witczyk H., *W czterdziestolecie Konstytucji „Dei verbum”. Osiągnięcia i aktualne wyzwania*, w: *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. G. Kucza, red. serii A. Malina, Katowice 2006, s. 136–151.
- Wożyła K., *Znaczenie Konstytucji Dei Verbum w teologii*, w: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu*, Kraków 1968, s. 7–11.

Bibliografia

- Wołyniec W., *Czy można nauczyć się wiary na pamięć? Teologia wiary Soboru Watykańskiego II w świetle hermeneutyki reformy*, w: „*Otworzyć podwoje wiary*”. Wokół listu apostołskiego Ojca Świętego Benedykta XVI „*Porta fidei*”, red. D. Ostrowski, Świdnica 2012, s. 69–84.
- Work T., *Living and Active. Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002.
- Woźniak R.J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.
- Zatwardnicki S., *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Wrocław 2017.
- Zatwardnicki S., *Egzegeza teologiczna w świetle opracowań Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, „*Teologia w Polsce*” 2017, nr 2, s. 125–151.
- Zatwardnicki S., *Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary*, „*Teologia w Polsce*” 2016, nr 2, s. 141–164.
- Zatwardnicki S., *Hermeneutyka reformy czy zerwania? Benedykta XVI (Josepha Ratzingera) troska o poprawną interpretację Vaticanum Secundum*, „*Communio*” 2017, nr 4, s. 110–142.
- Zatwardnicki S., *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014.
- Zatwardnicki S., *Ku teologicznemu pogłębieniu rozumienia natchnienia i interpretacji Pisma Świętego. Śladami Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, „*Studia Gdańskie*” 2013, t. 33, s. 13–31.
- Zatwardnicki S., *Pismo Święte czytane w Kościele duszą teologii. Benedykta XVI troska o katolicką egzegezę*, „*Teologia w Polsce*” 2013, nr 2, s. 173–188.
- Zatwardnicki S., *Pokusa fundamentalizmu biblijnego*, „*Homo Dei*” 2012, nr 4, s. 69–88.
- Zatwardnicki S., *Relacja Objawienia do Pisma Świętego według Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, „*Teologia w Polsce*” 2014, nr 1, s. 99–118.
- Zatwardnicki S., *Sensus fidei a analogia fidei w katolickiej egzegezie biblijnej*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 2017, nr 1, s. 85–111.
- Zyzak W., *Wiara w ujęciu Józefa Ratzingera obecnego papieża Benedykta XVI*, Kraków 2005.
- Żurek A., *Patrystyczne „źródła” Jezusa z Nazaretu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, w: *Jezus z Nazaretu. Poszukiwania chrystologiczne drogą wyznaczoną przez Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. J. Królikowski, P. Łabuda, A. Michalik, Tarnów 2016, s. 57–66.

Komentarze, encyklopedie, słowniki, leksykony

- Barton J., *Verbal inspiration*, w: *A Dictionary of Biblical Interpretation*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, London–Philadelphia 1990, s. 719–722.
- Bronk A., *Fundamentalizm*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 411–415.
- Brown R.E., Schneiders S.M., Wojciechowski M., *Hermeneutyka biblijna*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, red. nauk. W. Chrostowski, tłum. K. Bardski i in., Warszawa 2004, s. 1786–1817.
- Corner M., *Fundamentalism*, w: *A Dictionary of Biblical Interpretation*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, London–Philadelphia 1990, s. 243–247.
- Davidson I.J., *Chalcedon, Council of*, w: *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, red. I.A. McFarland, D.A.S. Fergusson, K. Kilby, I.R. Torrance, Cambridge 2011, s. 92–94.
- Fitzmyer J.A., *List do Rzymian*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, red. nauk. W. Chrostowski, tłum. K. Bardski i in., Warszawa 2004, s. 1257–1320.
- Goldingay J., *Inspiration*, w: *A Dictionary of Biblical Interpretation*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, London–Philadelphia 1990, s. 314–316.
- McFarland I.A., *Inspiration*, w: *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, red. I.A. McFarland, D.A.S. Fergusson, K. Kilby, I.R. Torrance, Cambridge 2011, s. 241.
- O’Collins G., Farrugia E.G., „*Sensus fidelium*”, w: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, red. G. O’Collins, E.G. Farrugia, Kraków 2002, s. 296.
- O’Collins G., Farrugia E.G., *Analogia wiary*, w: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, red. G. O’Collins, E.G. Farrugia, Kraków 2002, s. 20.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995.
- Rahner K., Vorgrimler H., „*Analogia fidei*”, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 9.
- Rusecki M., *Fundamentalizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. L. Bienkowski [i in.], Lublin 1989, t. 5, kol. 763.



DR SŁAWOMIR ZĄWARDNICKI – adiunkt Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, wykładowca, publicysta, autor wielu artykułów oraz dziewiętnastu książek. Ostatnio wydana: *Msza. Dlaczego nie?* (Kraków 2019). Członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków w Polsce oraz Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Sekretarz redakcji „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Zaangażowany w działalność ewangelizacyjno-formacyjną, odpowiedzialny za jedną z filii Szkoły Życia Chrześcijańskiego i Ewangelizacji Świętej Maryi z Nazaretu Matki Kościoła. Żonaty, ma pięcioro dzieci, mieszkaniec Strzelina.



Zamysłem opracowania jest spojrzenie z perspektywy teologicznej na spisane pod natchnieniem Ducha Świętego teksty i całość Objawienia Bożego, które jest uprzednie względem tych tekstów. Autor, bazując na myśli papieża seniora Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, a także przywołując współczesnych teologów, wskazuje nowe drogi – nowe sposoby rozumienia i patrzenia na kwestię natchnienia Biblii, na sprawę interpretacji i głoszenia Słowa Bożego. Niewątpliwie opracowanie to będzie pomocne dla wszystkich, którzy pragną głębiej odkrywać Prawdę Objawienia i coraz lepiej umieć czytać Słowo Boże.

*Z recenzji ks. dr. hab. Piotra Łabudy,
prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie*

Patroni medialni



† BIBLIOTEKA
KAZNODZIEJSKA

