

Sławomir Zatwardnicki¹
PWT, Wrocław

EGZEGEZA TEOLOGICZNA W ŚWIETLE OPRACOWAŃ MIĘDZYNARODOWEJ KOMISJI TEOLOGICZNEJ

Katolicką interpretację Pisma św. charakteryzuje współistnienie zasad teologicznych i metod naukowych. Tak rozumiana egzegeza teologiczna sama z kolei wymaga uzasadnienia teologicznego. W jego poszukiwaniu autor artykułu sięgnął do dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej. W tekście ukazany został teologiczny fundament zarówno dla tzw. wielkich zasad interpretacji Biblii, jak i konieczności stosowania metody historyczno-krytycznej. W zakończeniu przedstawiono propozycje godne uwagi w interpretacji biblijnej. Spośród nich najbardziej interesująca wydaje się przede wszystkim niemożliwość do zdefiniowania dwubiegowość procesu egzegezy.

WSTĘP: TEOLOGIA „WIELKICH ZASAD INTERPRETACJI”

Katolicką interpretację Pisma św., charakteryzowaną przez współistnienie zasad teologicznych i metod naukowych, można określić mianem egzegezy teologicznej. Z kolei sama egzegeza teologiczna wymagałaby uzasadnienia teologicznego. Chodziłoby o wskazanie teologicznego fundamentu dla tzw. wielkich zasad interpretacji Biblii przypomnianych przez Sobór Watykański II, a następnie przywołanych w adhortacji poświęconej Słowu Bożemu², a także o wyjaśnienie konieczności stosowania krytyki historycznej wypracowane z perspektywy teologicznej. Wydaje się dobrym pomysłem sięgnięcie do dokumentów sygnowanych przez Międzynarodową Komisję Teologiczną, aby tam poszukiwać oczekiwanej teologicznej interpretacji egzegezy teologicznej.

W kolejnych paragrafach niniejszego artykułu zaprezentowano odpowiednio usystematyzowane wnioski płynące z lektury opracowań Międzynarodowej

¹ Sławomir Zatwardnicki – doktor teologii, stopień uzyskał na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu na podstawie rozprawy pt. *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*. Publicysta, autor wielu artykułów oraz dwunastu książek; ostatnio wydał: *Gwałt na Teologii* (Warszawa 2017). Żonaty, ma czworo dzieci; e-mail: zatwardnicki@gmail.com.

² Por. odpowiednio: Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym* „*Dei verbum*” [dalej: DV], 12; Benedykt XVI, *Adhortacja „Verbum Domini”* [dalej: VD], 34.

Komisji Teologicznej. W ten sposób egzegeza kanoniczna, uwzględnienie żywej Tradycji wiary oraz analogii wiary – zasady teologiczne katolickiej interpretacji Biblii – otrzymały swój pogłębiony, ale jak się okazuje wymagający dokończenia, teologiczny fundament. Z kolei w łączności z nimi ukazał się warunek teologicznej owocności metody historyczno-krytycznej. W zakończeniu dokonano krytycznego podsumowania wyprowadzonych konkluzji, a także ukazano propozycje, które dają się pośrednio wywieść z dotychczasowej spuścizny komisji i które należałoby odpowiednio rozwinąć w przyszłości w ramach dalszych badań, aby ukazały skrywający się w nich potencjał.

Za główne źródło badań, co oczywiste, uznano te dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej, w których znaleźć można było odniesienie do postawionego problemu. Na równi z nimi potraktowano opracowanie Papieskiej Komisji Biblijnej *Biblia i chrystologia*, jako że Międzynarodowa Komisja Teologiczna współpracowała przy jego powstaniu³. Naturalnie skorzystano również z wypowiedzi Magisterium Kościoła, głównie z tych, na które powoływała się komisja. Całość uzupełniają odwołania do literatury autorstwa członków komisji oraz dwóch jej przewodniczących, na czele z Josephem Ratzingerem, którego wkład w rozumienie katolickiej egzegezy pozostaje nie do przecenienia⁴.

CHRYSTOLOGICZNE PODSTAWY HERMENEUTYKI BIBLIJNEJ „CIELESNOŚĆ” I HISTORYCZNOŚĆ SŁOWA BOŻEGO

Międzynarodowa Komisja Teologiczna sięgnęła zarówno do wytycznych postawionych przez II Sobór Watykański w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym, jak i do pogłębionych refleksji zapisanych w Adhortacji o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła. Pismo św. zostało ukazane przez ojców soborowych z perspektywy inkarnacyjnej. Trzeci rozdział *Dei verbum* ujęto w ramy wskazania na bosko-ludzki charakter ksiąg biblijnych, których autorami są zarówno Bóg (skoro powstały pod natchnieniem Ducha Świętego, jak i ludzie (posługujący się własnymi umiejętnościami przy pisaniu)⁵. Można mówić o analogii do kenotycznego zstąpienia Słowa, skoro Boże słowa „upodobniły się do ludzkiej mowy, podobnie jak niegdyś Słowo Wiekuistego Ojca, przyjąwszy słabe ludzkie ciało, upodobniło się do ludzi”⁶. Także *Verbum Domini* podchwyciła tę kwestię

³ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu* [dalej: SJ], *Informacja wstępna* (P. Delhaye), przypis nr 1.

⁴ W artykule skorzystałem z wniosków z badań zawartych w mojej rozprawie doktorskiej zatytułowanej *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (kps, publikacja przygotowywana do druku).

⁵ DV 11, 13.

⁶ DV 13. Jeden z członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej wskazywał w tym kontekście biblijnym na następujące bieguny współistniejące ze sobą: Pismo św. jako dzieło boskie,

„stosowanej przez Ojców Kościoła analogii między Słowem Bożym, «które staje się ciałem», i słowem, które staje się «księgą»”⁷.

W związku z tym teologia, przypomina Międzynarodowa Komisja Teologiczna, może poznawać prawdę tylko wtedy, gdy w pracy egzegetycznej „łączy we wzajemnej relacji ludzkie słowa Biblii i żywe Słowo Boga”⁸. Pismo św. 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 Boga⁹. 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 św. jako świadectwo objawienia przyjmuje bosko-ludzki charakter¹⁰. Boskie natchnienie nie zacierza historycznej tożsamości i osobowości hagiografów, z czego wynika „cielesność” Biblii¹¹. Właśnie „jako wyrażenie myśli Bożej w słowach ludzi, Pismo święte ma znaczenie ukierunkowujące dla myśli Kościoła w każdym czasie”¹². Z drugiej strony słowa ludzkie pozostają uwarunkowane czasem, w których zostały spisane.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna podkreśliła, że przyjęcie natury ludzkiej przez Słowo Boże nastąpiło w określonym miejscu, czasie i ludzie. Wiązało się to z podleganiem ówczesnym warunkom kulturowym i społecznym. Logos wszedł w historię, która zapowiedziała i przygotowała Jego przyjście, a ciało wziął z ludu ukształtowanego właśnie ze względu na Jego przyszłe Wcielenie¹³. Historyczność należy zatem do samej istoty wiary chrześcijańskiej, która będąc rozumną – musi czuć się odpowiedzialna za rozum historyczny. Już sama natura wiary chrześcijańskiej – przekonywał Joseph Ratzinger, były przewodniczący komisji – domaga się stosowania metody historyczno-krytycznej, która w takim razie nie jest dla niej obcą instancją¹⁴. Dzięki badaniom naukowym można uniknąć

a zarazem ludzkie; nieomyślność ksiąg natchnionych – błędy; litera – duch Pisma; zbiór ksiąg – jedna księga; księgi uwarunkowane historycznie – uniwersalne czasowo i kulturowo dzieło – por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005, s. 98, 181.

⁷ VD 18.

⁸ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, 21 (ang. „it relates the human words of the Bible to the living Word of God”).

⁹ Por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VII/2: *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – przekaz – interpretacja*, tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016, s. 699.

¹⁰ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 92–93.

¹¹ Por. *Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego „Słowo Boże w historii”* (24.10.2008), „L’Osservatore Romano” 1 (2009), s. 24–31.

¹² Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Apostolskość Kościoła i sukcesja apostołska* [dalej: AKS], *Wprowadzenie*.

¹³ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* [dalej: WZE], 4.2; też, *Wiara i inkulturacja*, II, 12–17; Sobór Watykański II, *Dekret o misyjnej działalności Kościoła „Ad gentes divinitus”*, 10.

¹⁴ Por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 160–161; J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*,

przyjmowania mitycznego poglądu na Jezusa Chrystusa oraz irracjonalnego (czy nawet fideistycznego) uznawania w Nim Syna Bożego¹⁵. 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 jest to zadanie, świadczyć może przykład tzw. mrocznych kart Biblii¹⁶.

Bosko-ludzka natura Pisma św. pociąga za sobą konieczność interpretacji mającej na uwadze oba momenty, boski i ludzki, ksiąg biblijnych. Aby uwzględnić ludzki wymiar i autorstwo Biblii oraz historyczność objawienia, należy wykorzystać każdą odpowiednią dla tego celu metodę (filologiczną, historyczną, literacką, konieczną zwłaszcza w uwzględnieniu form literackich, na które zwrócił uwagę Sobór)¹⁷. 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*¹⁸. Boski wymiar i autorstwo ksiąg natchnionych domagają się zastosowania (z nie mniejszą pieczołowitością, podpowiada Sobór) również zasad teologicznych: chodzi o treść i jedność całego Pisma św. („egzegeza kanoniczna”), przy uwzględnianiu żywej Tradycji Kościoła oraz analogii wiary¹⁹.

Autorzy *Dei verbum* nie ukazali w sposób bezpośredni, na czym miałyby polegać synteza metody historyczno-krytycznej i hermeneutyki teologicznej. Posoboro-

tłum. W. Szymaona, Kraków 2007, s. 8; tenże, *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymaona, Kielce 2011, s. 9; tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, s. 696; Benedykt XVI, *Wystąpienie podczas XIV kongregacji generalnej Synodu Biskupów „Egzegeza nie tylko historyczna, ale i teologiczna”* (14.10.2008), „L'Osservatore Romano” 12 (2008), s. 34; tenże, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2016, s. 240–241.

¹⁵ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Biblia i chrystologia* [dalej: BC], 1.1.3.3.

¹⁶ Komisja zajęła się tym tematem w opracowaniu *Bóg Trójca, jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański przeciwko przemocy*. Historyczny rozwój wiary zostaje odsłonięty dzięki krytyce historycznej oraz refleksji teologicznej. Ostateczne przewyciężenie „świętej przemocy” dokonuje się w wydarzeniu Chrystusa oraz dzięki oświecającemu działaniu Ducha Świętego udzielonego Kościołowi – nr 27–28. Por. 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” 47 (2015), nr 1, s. 71–83.

¹⁷ TD 22; por. DV 12 oraz 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) – por. *Interpretacja Biblii w Kościele* [dalej: IBK], I, A–B.

¹⁸ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do wspólnoty akademickiej Papieskiego Instytutu Biblijnego „Biblia jest duszą teologii i źródłem autentycznej duchowości”* (26.10.2009), „L'Osservatore Romano” 2 (2010), s. 23–24, s. 24.

¹⁹ DV 12; por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów* [dalej: ID], C, I, 3; SJ, *Wprowadzenie*; TD 22.

wa egzegeza stanęła raczej pod znakiem zwrócenia się w kierunku wymienionych przez ojców soboru w pierwszej kolejności zasad naukowych – kosztem zasad teologicznych²⁰. Również Międzynarodowa Komisja Teologiczna nie podaje bliższego wyjaśnienia, na czym taka synteza miałaby polegać, wskazuje jednak właściwy trop. Metody naukowe, uznaje komisja, „mogą okazać się owocne tylko w takiej mierze, w jakiej są wykorzystywane w posłuszeństwie wiary i nie dążą do autonomii”²¹. Nie do końca fortunne określenie „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-krytycznej²² i sugeruje następującą „kolejność”: „interpretacja historyczno-krytyczna powinna być włączona jako wkład w interpretację teologiczną i eklezjalną”²³.

JEDNO SŁOWO BOŻE W WIEŁOŚCI SŁÓW

Analogia między Słowem Wcielonym a „wcieleniem” słów w księgę nie może sugerować jakiegoś rodzaju „drugiego Wcielenia”. Raczej należy w niej widzieć konsekwencję jedynego 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 św., mimo że wiara chrześcijańska nie jest religią księgi, lecz Słowa Bożego Wcielonego i żywego²⁴.

Bóg objawia się na różne sposoby, lecz najpełniej w Słowie Wcielonym (por. Hbr 1,1–2), który jest ostatecznym objawieniem się Boga. Ale jeśli prawda objawiona ma być prawdą Boga wiernego w ciągu historii zbawienia, w całym Piśmie należy dosłyszeć komunikację dokonywaną przez Ojca w Jezusie Chrystusie. Na całość dziejów zbawienia trzeba patrzeć z perspektywy wypełnienia w Nim; obrazowo rzecz ujmując, Światło oświetla nie tylko teraźniejszość i przyszłość, ale

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, w: tenże, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd* [dalej: KWI], tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 95–96; tenże, *Wprowadzenie do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, IBK, s. 22; Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, s. 7.

²¹ ID C, I, 4; por. IBK, *Zakończenie*.

²² SJ, *Wprowadzenie*.

²³ ID C, I, 3.

²⁴ VD 7; TD 7; *Katechizm Kościoła katolickiego* [dalej: KKK], 108.

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 Niego²⁵. 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 Chrystusie²⁶. 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 r.). Chodzi o nieskończoną transcendencję Chrystusa, jako Boga i człowieka, w stosunku do wszystkich ludzi oraz całej historii²⁷.

Dzięki dostrzeganemu wiarą chrystocentryzmowi całe Pismo św. 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 po podwójnym prawie: analogii i kontrastu. Ciągłość znamionująca Boży Zamyśl istnieje, ale można ją podziwiać dopiero *post factum*³⁰.

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

²⁵ ID B, I, 1–2.

²⁶ J. Ratzinger, *Przedmowa*, w: Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* [dalej: NZP], tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, s. 9.

²⁷ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* [dalej: WZC], II, 5.

²⁸ ID B, I, 2; BC 1.3.2; VD 41. Również kanon Pisma św. powstał dzięki harmonii pomiędzy księgami natchnionymi, która współbrzmiewa ze Słowem i jest jego manifestacją – por. Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, 141.

²⁹ Por. NZP, II, C, 1–3; IV, A; IBK III, A, 2; J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012, s. 31. Według bawarskiego teologa starotestamentowe słowa nie mają jeszcze swojego „pana”, dopiero w Nowym Testamencie, gdy ich „właściciel” się pojawia, otrzymują pełne znaczenie.

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 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. 1786–1817.

wierzących, w ten sposób umiejscawiając każdy fragment wewnątrz jednego planu Bożego. Poszczególne części Pisma św. 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 wysoce więcej niż uznanie faktu, że suma jest zawsze większa od poszczególnych części. Pismo nie stanowi zbioru części istniejących jedno obok drugiego 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.

EKLEZJALNOŚĆ INTERPRETACJI PISMA ŚW.

METODA HISTORYCZNO-KRYTYCZNA A WIARA WSPÓLNOTY

W czasach nowożytnych, znaczonego konfliktem na linii dogmatyka – egzegeza, krytyka historyczna stała się swego rodzaju „doktrynalnym” autorytetem naukowym. Została skierowana najpierw przeciw dogmatom pozostającym jakoby w sprzeczności z przesłaniem Pisma św., a następnie nawet z samych ksiąg natchnionych próbowano wyrugować rzekome „poprawki dogmatyczne” mające przesłaniać czy wprost fałszować historyczny obraz rzeczy. Od wyemancypowanej z kościelno-dogmatycznego autorytetu metody historyczno-krytycznej oczekiwano dotarcia do ukrytej rzeczywistości pierwotnej. Jednak, jak się okazało, właśnie krytyka historyczna potwierdziła fakt eklezjalności ksiąg biblijnych jako opierających się na Tradycji wspólnoty wierzących i zebranych w kanon przez Kościół pierwotny³³. Oznacza to niemożliwość rozdzielenia historii i wiary w księgach biblijnych.

Z kolei zakwestionowanie tożsamości Jezusa przez metodę historyczno-krytyczną („Jezus historii”, a nie „Chrystus wiary”) musiało doprowadzić do podania w wątpliwość założycielskiej woli Jezusa co do Kościoła. Ten miałby być raczej wynikiem historyczno-socjologicznego procesu, którego Rabbi z Nazaretu nie przewidywał. Metoda historyczno-krytyczna doprowadziła do oderwania fundacji Kościoła od Jezusa historycznego, co wprowadziło rozdźwięk pomiędzy hipotezami naukowymi a wiarą wspólnoty wierzących uznającej w Chrystusie założyciela

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

³³ ID C, I, 1; por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 180–182; KWI, s. 94–95; A.R. Dulles, *From Ratzinger to Benedict*, „First Things” 160 (2006), s. 24–29.

Kościola³⁴. Wyniki badań krytyki historycznej zamkniętej na hermeneutykę wiary można by podsumować następująco: Kościół nie jest pomysłem Jezusa historycznego, z kolei Chrystus przepowiadany w Kościele, różny od „realnej” historycznej postaci, jest wymysłem właśnie wspólnoty wierzących.

W poszukiwaniu repliki na wywołaną przez metodę historyczno-krytyczną kontrowersję Międzynarodowa Komisja Teologiczna nie odrzuciła samej metody, owszem postanowiła „posługując się jej metodami, poszukać nowych sposobów usprawiedliwienia i potwierdzenia wiary Kościoła”³⁵. Badania historyczno-krytyczne, jeśli prowadzi się je przy uwzględnieniu zasady „egzegezy kanonicznej” oraz założeniu tożsamości Jezusa historycznego oraz Zmartwychwstałego, ukazują dynamiczną ewolucję prowadzącą przez kolejne etapy do powstania Kościoła. Chodzi nie tyle o pojedyncze słowa czy wydarzenia z życia Jezusa, ile o uwzględnienie całości Jego zbawczego dzieła, od poczęcia, przez życie i śmierć, a następnie zmartwychwstanie i zesłanie Ducha Świętego³⁶:

Wspomniany rozwój i etapy, nawet wzięte pojedynczo, ale z większą oczywistością, jeśli rozważa się je w ich całościowym ukierunkowaniu, ujawniają dynamiczną ewolucję, prowadzącą do założenia Kościoła [...]. Żaden z tych etapów, rozpatrywany pojedynczo, nie może stanowić całej wiedzy o pochodzeniu Kościoła, ale gdy się je ze sobą połączy, ukazują jasno, że założenie Kościoła należy pojmować jako proces historyczny, jako powstawanie Kościoła wewnątrz historii objawienia³⁷.

Rysują się zatem dwie drogi. Wyjście od metody historyczno-krytycznej, jeśli ta abstrahuje od wiary, prowadzi do podważenia wiary Kościoła i mnożenia hipotez; stanowi też pogwałcenie źródeł biblijnych, które nie znają tego rozdzielenia wiary i historii. Z kolei uwzględnienie wiary Kościoła pozwala na przyjęcie tożsamości Jezusa historii z Chrystusem wiary, a wtedy również udaje się uzasadnić pogląd na genezę Kościoła. Ta z kolei – i to byłby wkład krytyki historycznej – wymaga pewnej modyfikacji. Nie wolno dłużej obstawać przy „punktowych” wskazaniach aktów fundacyjnych, lecz należy ukazywać proces, który zakorzeniony w ziemskim życiu Jezusa, mógł zostać w pełni urzeczywistniony i objawiony dopiero po Jego uwielbieniu.

Pozostaje jednak jeszcze kwestia owej tożsamości Jezusa historii i Chrystusa przepowiadania. Oczywiście nie da się jej wykazać metodami naukowymi, jednak okazało się, że krytyka historyczna nie pozwala na wyprowadzenie wniosku, jakoby Jezus miał być absolutnie adogmatyczny. Owszem już pierwotne przepowiadanie apostoelskie opierało się na świadomości, jaką Jezus historyczny rzeczywiście miał

³⁴ WZE, *Wstęp* (J. Ratzinger); 1.1; Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* [dalej: LG], 5.

³⁵ WZE 1.1.

³⁶ WZE 1.3–1.4; LG 2–5.

³⁷ WZE 1.4; por. LG 2.

co do swojego synostwa i posłania przez Ojca. Znalazło to wyraz w nazywaniu Boga słowem *Abba* (por. Mk 14,36; Rz 8,15; Ga 4,6), uznawanym za należące do zbioru tzw. *ipsissima verba*³⁸. Według dokumentu *Biblia i chrystologia* misterium Jezusa polega właśnie na Jego synowskiej relacji do Ojca wyrażającej się tym aramejskim słowem³⁹. Zarówno ewolucja dogmatyczna Nowego Testamentu, jak i późniejsze ustalenia dogmatyczne, w tym chalcedońska definicja, odpowiadają temu synowskiemu roszczeniu Jezusa historycznego i wskazują na syntezę Jezusa ziemskiego z Synem Bożym⁴⁰. Z kolei synteza ta nie przekreśla – a mówi o tym nie tylko krytyka historyczna, lecz i przemyślana wiara! – różnicy między Słowem w Jego ziemskiej i historycznej kondycji a Słowem uwielbionym przez wniebowstąpienie również w człowieczeństwie.

Konieczność poważnego potraktowania metody historyczno-krytycznej, a zarazem wiary Ludu Bożego wynika z podwójnej wartości ksiąg biblijnych, które są tak dokumentami historycznymi, jak i natchnionymi. Z natchnienia wynika wymóg uwzględnienia punktu widzenia wiary w interpretacji Biblii. Nie chodzi jedynie o wiarę indywidualną egzegety, ale przede wszystkim o wiarę eklezyjalną, ponieważ księgi natchnione są związane z życiem i wiarą tej wspólnoty, w której są uznane jako Pismo św. Rozdzielenie historii od natchnienia, czy też historii od świadectwa wiary, i zredukowanie badań do metody historyczno-krytycznej byłoby zdaniem komisji czystym „historyzmem”. Z kolei rezygnacja z wymagań metody historycznej w imię aprioryzmu eklezyjalnego prowadziłyby do zmieszania historii i natchnienia⁴¹. Dopiero współistnienie wiary i metody historyczno-krytycznej ukazuje jej teologiczny potencjał.

TOŻSAMOŚĆ CHRYSTUSA W TOŻSAMOŚCI PODMIOTU WIARY

Jedynie metoda historyczno-krytyczna, warto dodać za Papieską Komisją Biblijną, pozwala na badanie diachroniczne⁴², a takowe posiada przecież niebagatelne znaczenie dla egzegezy, a także dla uprawiania refleksji teologicznej. Weźmy dla przykładu chrystologię, w której metoda historyczno-krytyczna może przysłużyć

³⁸ SJ 1.2–1.3; ID C, I, 1–2; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia*, II, A, 2; por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, s. 125, 281–285; G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, s. 310–312; tenże, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie* (Podręcznik teologii dogmatycznej w jedenastu traktatach, 5), tłum. W. Szymona, Kraków 1998, s. 267–269; J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 5, Katowice 2012, s. 44–45.

³⁹ BC 2.2.1.3 (punkt a).

⁴⁰ ID C, I, 1; SJ 1.1; WZC I, 2.1; I, 2.4; AKS II; por. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VI/2: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. W. Szymona, Lublin 2016, s. 635, 637–638, 735, 765–769.

⁴¹ AKS, *Wprowadzenie*; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości* [dalej: PPK], 4.2.

⁴² Por. IBK, *Zakończenie*.

się nie tylko ukazaniu bogactw człowieczeństwa Chrystusa⁴³, ale wręcz poważnemu potraktowaniu ziemskiego „stanu” Chrystusa (ogółocenie), który z perspektywy chrystologii ontologicznej, ze względu na statyczność jej ujęcia, pozostawał przesłonięty⁴⁴. 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 monofizycznego utożsamienia „stanów” Jezusa ziemskiego i uwielbionego. Z drugiej strony rozdzielenie wieczności i tego, co temporalne, prowadzić może siłą rzeczy do nestorianizmu⁴⁵.

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”⁴⁶, co próbowała czynić metoda historyczno-krytyczna, posiłkując tym samym interpretacje nestoriańskie czy wręcz ariańskie w chrystologii. 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” historią, lecz jest dokonującym się w Duchu Świętym pełnym odczytaniem faktu wejścia Syna Bożego w historię oraz przyjęciem objawienia tożsamości Jezusa ziemskiego i Wywyższonego Pana⁴⁷.

Jezus Chrystus uczynił Kościół uczestnikiem swojej interpretacji Pisma św. 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.

⁴³ WZC I, 2.6.

⁴⁴ Dobrze oddaje różne „stany” Chrystusa dwuczęściowa budowa hymnu z *Listu do Filipian*. Jest tam mowa o przechodzeniu od unizienia 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).

⁴⁵ Por. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną. (Wpływ koncepcji czasu na refleksję teologiczną)*, Warszawa 1992, s. 129–131.

⁴⁶ WZC I, 2; por. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomska, Kraków 1997, s. 34 (*Żywa wiara*, 7): „*Evangelium Christi est Evangelium de Christo* (Ewangelia Chrystusa jest Ewangelią o Chrystusie) – wszelka próba ich rozłączenia jest zabójcza dla obu, jednak co jakiś czas ludzie usiłują tego dokonać: rozłączyć nierozłączne”.

⁴⁷ 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).

1 Tm 6,20; 2 Tm 1,14). Stąd 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 natchnionych⁴⁸. 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 św. oraz Tradycją świadczącymi o Nim. Dlatego:

[...] 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 eklezjalnym [...]⁴⁹.

Jeśli księgi natchnione nie są „nagą” historią, lecz zawsze jej odczytaniem przez wiarę, odrzucenie tego kościelnego kontekstu musi skutkować pojawieniem się wielu, często zresztą sprzecznych ze sobą, hipotez kreowanych przez badania ograniczone do jedynie metody historyczno-krytycznej. Odwrotnie, jedynie hermeneutyka wiary pozostaje w zgodzie ze źródłami biblijnymi, do których egzegeza sięga; Ratzinger powie tu, że nie wywiera ona na Biblii dogmatycznego gwałtu, owszem zachowuje jej własną tożsamość⁵⁰. 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 św.⁵¹ Daje tu o sobie znać wewnętrzny związek żywej Tradycji z egzegezą kanoniczną.

DUSZA ŚWIĘTEJ TEOLOGII W MISTYCZNYM CIELE CHRYSYTA

Pismo św., które „nie jest zwyczajnie tekstem, ale jest *locutio Dei* i *Verbum Dei*”⁵² (czyli mówieniem Boga i Słowem Boga), staje się najważniejszym z punk-

⁴⁸ ID, B, I, 1–2; C, I, 3; C, II, 1; TD 22; DV 52; VD 48–49. O związku pomiędzy życiem duchowym a hermeneutyką Pisma zob. VD 30 oraz IBK II, A, 2.

⁴⁹ WZC I, 2.5.

⁵⁰ KWI, s. 123.

⁵¹ Por. *Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego*, s. 26.

⁵² TD 30. Komisja użyła dwóch określeń, z których tylko jedno ojcowie soborowi odnieśli do Pisma św.: „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 św. ze Słowem Boga, które w całości jest przekazywane przez Tradycję, w ramach której Pismo się zawiera. Samo Pismo św. nie jest „Słowem Boga” (*Verbum Dei*), lecz jest mówie-

tów odniesienia (łac. *loci*) dla teologii. Jego studium, jak za konstytucją o Objawieniu Bożym przypomina Międzynarodowa Komisja Teologiczna, winno być „duszą świętej teologii”. Żeby jednak dobrze zrozumieć to brzemienne w skutki dla metodologii teologii katolickiej stwierdzenie, należy koniecznie dodać, że chodzi o Pismo św. 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 św. i Tradycji⁵³.

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 eklezjalnym⁵⁴.

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 spisany, 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 św., ale również z Tradycji, czyli procesu słuchania słowa Bożego przez Kościół, czerpie się pewność wiary. Słowo Boże przemawia do wierzących w Piśmie św. jako natchnionym świadectwie objawienia dopiero z żywą Tradycją Kościoła, wraz z którą stanowi najwyższą regułę wiary⁵⁵.

niem 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. 104–125.

⁵³ TD 20–21, 23–24; ID C, I, 1; DV 24; Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”*, 16; VD 31, 35; J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego* s. 698; S. Zatwardnicki, *Pismo Święte czytane w Kościele duszą teologii. Benedykta XVI troska o katolicką egzegezę*, TwP 2 (2013), s. 173–188.

⁵⁴ AKS, *Wprowadzenie*; por. IBK III, A, 3.

⁵⁵ 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.R. Dulles, *Theology and Worship. The reciprocity of prayer and belief*, „Ex auditu” (1992), nr 8, s. 85–94.

W taki sposób Pismo święte i Tradycja konstituują razem jedyny depozyt wiary (*depositum fidei*) [...]. Pismo święte, Tradycja i wspólnota Kościoła nie są więc rzeczywistościami odizolowanymi (wł. *isolate*) 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 udzielić⁵⁶.

W tej wewnętrznej jedności Pisma św., 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 św. 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. W ramach wspólnoty wierzących zadanie autentycznego wyjaśniania słowa Bożego (spisanego czy przekazanego w Tradycji) przypada zaś Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła. Ten służy słowu Bożemu, osądzając jego interpretację i formułując dogmat, który w takiej sytuacji staje się kluczem do lektury Pisma św.⁵⁷

Na ten związek Pisma św. 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”⁵⁸; istnieje „nierozzerwalny związek (wł. *il nesso indissolubile*) między Pismem świętym, Tradycją i wspólnotą Kościoła”⁵⁹; „Pismo, Tradycja i Urząd Nauczycielski Kościoła są nierozdzielnie ze sobą połączone (wł. *congiunti inseparabilmente*)”⁶⁰.

⁵⁶ ID C, II, 1; por. TD 30; DV 9–10.

⁵⁷ TD 30; AKS, *Wprowadzenie*; ID B, III, 1; C, I, 3; DV 10.

⁵⁸ AKS, *Wprowadzenie*.

⁵⁹ ID C, II, 1.

⁶⁰ 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 przewodniczący komisji relację Pismo – Tradycja – Urząd Nauczycielski Kościoła określał jako „nierozdzielną” – por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, s. 687.

PNEUMATOLOGICZNY WYMIAR EGZEGEZY TEOLOGICZNEJ
WAGA NAMASZCZENIA DUCHEM W INTERPRETACJI KSIĄG
NATCHNIONYCH

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 św. (obie te prawdy wyznajemy w *Credo*)⁶¹.

Ten sam Duch działa zarówno w hagiografach, jak i 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)⁶². Zgodnie z intencjami ojców soboru, którzy apelowali o czytanie i objaśnianie Biblii w tym samym Duchu, w jakim zostały spisane, nie chodzi o „ducha czasu”, w którym hagiograf tworzył, ale o Ducha Świętego działającego we wspólnocie wierzących, w której Pismo św. powstało. Jedynie ten sam Duch Święty, który kierował autorami natchnionymi, uzdalnia do autentycznej interpretacji ksiąg natchnionych nieprzeznaczonych do prywatnego wyjaśniania (por. 2 P 1,20–21)⁶³.

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”⁶⁴. 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 Urzędu Nauczycielskiego rozpoznaje i przyjmuje w przepowiadaniu Słowo Boże, a nie tylko ludzkie⁶⁵. Dlatego jedynie egzegeta żyjący w Duchu Świętym może rozpoznać wartość Słowa natchnionego i zasmakować w boskim pochodzeniu ksiąg biblijnych – podkreśla Papieska Komisja Biblijna⁶⁶.

⁶¹ Por. VD 19; *Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego*, s. 26.

⁶² TD 7; VD 7, 11–12, 16, 21.

⁶³ DV 12; VD 29; *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, 53; por. R. Pietkiewicz, *Między „literą” a „Duchem”, czyli o poszukiwaniu równowagi w interpretacji Pisma Świętego*, „Scriptura Sacra” 15 (2011), s. 227–239, przypis nr 18.

⁶⁴ ID C, I, 3.

⁶⁵ ID, B, I, 1–2; C, II, 1; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „*Sensus fidei*” w życiu Kościoła [dalej: SF], 3 (przypis 4), 21, 49; LG 12.

⁶⁶ Por. *Natchnienie i prawda Pisma świętego*, 143; Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, IBK, s. 9–20. O związku między życiem duchowym a hermeneutyką

Międzynarodowa Komisja Teologiczna poświęciła jedno ze swoich opracowań w całości nadnaturalnemu zmysłowi wiary – pewnego rodzaju duchowemu „instynktowi” powodującemu, 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). Sprawność ta pochodzi od Ducha Świętego, który włączając ochrzczonych w prorocki urząd Chrystusa, udziela im duchowego namaszczenia. Oczywiście nie wolno rozdzielać aspektów osobistego (*sensus fidei fidelis*) od wspólnotowego (*sensus fidei fidelium*), bo dopiero Kościół jako całość pozostaje nieomylny w sprawach wiary (por. 1 J 2,20.27; J 16,13)⁶⁷. Właśnie to duchowe namaszczenie staje się warunkiem egzegezy teologicznej. Dzięki temu wyposażeniu duchowemu jest możliwe pełne wykorzystanie zasady analogii wiary.

ZWIĄZEK ANALOGII WIARY ZE ZMYŚLEM WIARY

W literaturze teologicznej pojęcia „analogii wiary” używa się w celu podkreślenia, że dany fragment Pisma św. należy interpretować w zgodzie z wiarą Kościoła. Wychodzi się z założenia spójności wszystkich prawd wiary oraz ich ulokowania w całości planu objawienia⁶⁸. Już apostoł postulował, żeby dar prorocstwa stosować κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως (Rz 12,6), czyli „zgodnie z wiarą” (ew. „w zgodzie z wiarą”). Przy czym według komentatorów chodzić miałyby o wiarę jako *fides quae*, co sugerowałyby związek analogii wiary z pojęciem „reguły wiary”⁶⁹. To wszystko mogłoby kierować ku uznaniu raczej negatywnego charakteru analogii wiary jako pewnego narzędzia pomocniczego czy sprawdzającego zgodność

Pisma zob. SF 57; VD 30, 49; IBK II, A, 2; J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 65; H. Urs von Balthasar, *Teologia a świętość*, tłum. M. Serzycki, w: *Podstawy wiary – teologia* (Kolekcja Communio, 6), red. L. Balter, Poznań 1991, s. 424–432.

⁶⁷ Por. SF, 1–2, 7, 48–49, 54, 62, 66; „*Sensus fidelium*”, w: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, red. G. O’Collins, E.G. Farrugia, Kraków 2002, s. 296; Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele „Donum veritatis”*, 35.

⁶⁸ KKK 114; *Analogia wiary*, w: *Leksykon pojęć*, s. 20; „*Analogia fidei*”, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 9.

⁶⁹ Por. R. Popowski, *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, (Prymasowska Seria Biblijna), red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 1994, s. 750; J.A. Fitzmyer, *List do Rzymian*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, s. 1257–1320; por. również: J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, s. 112: „Razem z «sukcesją apostołską» Kościół starożytny znalazł (nie: wynalazł!) dwa dalsze podstawowe elementy swej jedności: kanon Pisma i tak zwaną regułę wiary. [...] Ten Symbol wiary, czyli *Credo*, stanowi autentyczną «hermeneutykę» Pisma, wydobyty z niego klucz, służący jego interpretacji zgodnej z jego duchem”.

wyników badań biblijnych z wiarą Kościoła⁷⁰. W praktyce mogłoby to oznaczać kolejność: zastosowanie metod naukowych – przyłożenie miary, jaką jest wiara Kościoła – odrzucenie plew, a pozostawienie ziarna.

Pogłębione teologicznie uzasadnienie, a przede wszystkim wydobywanie pozytywnej roli trzeciej z zasad teologicznych jest możliwe jedynie dzięki powiązaniu analogii wiary z pneumatologią. Należałoby afirmować działanie Ducha Świętego w całej wspólnoty Kościoła – tego uczy właśnie 12 rozdział Listu do Rzymian – które sprawia, że pojedynczy namaszczone Duchem chrześcijanin, jeśli tylko buduje na wspólnej wierze Kościoła, może z darów duchowych korzystać w zgodzie z nią niejako „naturalnie”, choć w istocie na sposób nadprzyrodzony. Ten sam Duch Święty „w swej całości przebywa [...] i w Głowie, i w Ciele, i w poszczególnych członkach”⁷¹. Przenosząc to na grunt egzegezy: wolno oczekiwać po egzegezie wierzącym i uległym Duchowi swego rodzaju analogii doświadczeń i przekonań, skutkiem czego wyniki jego egzegezy będą zgodne z wiarą Kościoła i doświadczeniami członków Ludu Bożego wszystkich czasów. W ten sposób analogia wiary złączy się z egzegezą kanoniczną – można za Ratzingerem powiedzieć, że jedności Pisma od strony metody odpowiada właśnie *analogia fidei*⁷².

Należy odpowiednio dowartościować w procesie egzegetycznym pierwszeństwo zmysłu wiary względem analogii wiary. To *sensus fidei* sprawia, że egzegeta jest zdolny uchwycić jedność objawienia, aby dopiero na tym całościowym tle umiejscowić wyjaśnianie poszczególnych fragmentów Pisma św. Z kolei każdy z interpretowanych urywków będzie widziany „instynktownie” w powiązaniu z innymi, dzięki czemu możliwe okaże się ich wzajemne pogłębianie się.

W zasadzie analogii wiary można też za Hansem Ursem von Balthasarem widzieć odnoszenie poszczególnych prawd wiary do Jezusa Chrystusa jako centrum objawienia⁷³. Ekstrapolując na dziedzinę egzegezy, wolno powiedzieć, że zmysł wiary umożliwi badaczowi dostrzeżenie, w jaki sposób poszczególne części Biblii znajdują swoje odniesienie do Chrystusa i o Nim dają świadectwo (por. J 5,39), albo – od drugiej strony – jak On oświetla badany urywek⁷⁴. Dzięki temu wszystko znajdzie swoją rekapitulację w Chrystusie, a samo Pismo w tym chrystologicznym kluczu odkryje najgłębszą jedność (egzegeza kanoniczna), w ramach której każda

⁷⁰ Por. J. Szlaga, *Hermeneutyka biblijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań 2008, s. 184–220; S. Szymik, *Benedykta XVI hermeneutyka wiary (Pope Benedict XVI's Hermeneutics of Faith)*, „The Biblical Annals / Roczniki Biblijne” 2012, t. 2, s. 217–228.

⁷¹ Pius XII, *Encyklika „Mystici Corporis”*, 55.

⁷² KWI, s. 94.

⁷³ 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.

⁷⁴ Por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 164–165. Jeśli Chrystus, żywe Słowo Boże, „interpretuje siebie samego poprzez słowa Pisma”, to znaczy, że „słowa te mogą być zatem właściwie zrozumiane tylko w związku z Jezusem, w żywej relacji do Niego”.

część (i poszczególne etapy historii zbawienia) nie tracą swojego znaczenia, a zyskują nowe zrozumienie⁷⁵.

W opracowaniu Międzynarodowej Komisji Teologicznej znalazł się *passus* mówiący o zorientowaniu zmysłu wiary nie tylko ku przeszłości, ale również ku przyszłości. W tym sensie ma *sensus fidei* znaczenie konstruktywne, zgodnie z obietnicą prowadzenia ku pełni prawdy przez Ducha Świętego⁷⁶. Dla egzegezy oraz dla rozumienia zasady analogii wiary ma to kolosalne znaczenie: okazuje się, że obdarzony zmysłem wiary egzegeta może wydobyć na światło dzienne takie prawdy z Pisma św., które wpłyną w przyszłości na kształt analogii wiary, gdy zostaną oficjalnie podane do wierzenia przez Kościół⁷⁷.

ZAKOŃCZENIE: KONKLUZJE I PROPOZYCJE

Międzynarodowa Komisja Teologiczna wypowiedziała się na temat katolickiej interpretacji Pisma św. w sposób najbardziej bezpośredni w dokumencie *Teologia dzisiaj*, w pozostałych opracowaniach temat egzegezy teologicznej pojawiał się przy okazji omawiania ważnych z punktu widzenia teologii i życia Kościoła zagadnień teologicznych. Na podstawie refleksji komisji udało się zbudować teologiczny fundament pod egzegezę teologiczną, ale trzeba przyznać, że pozostaje on nieukończony. Wypowiedzi grona teologów nie wnoszą niczego specjalnie nowego do dotychczasowego rozumienia katolickiej egzegezy, zwłaszcza na tle spuścizny Josepha Ratzingera/Benedykta XVI ukazują swoją wtórność czy nawet wsteczność. Mimo wszystko można wydobyć spośród wypowiedzi Międzynarodowej Komisji Teologicznej myśli warte dalszego rozważenia. Poniżej przedstawiono kilka takich propozycji, a wśród nich interesujące wydają się zwłaszcza te, które wprost nie wiążą się z egzegezą, ale przeniesione na jej grunt, mogą okazać swoją owocność (zob. zwłaszcza dwa ostatnie punkty Zakończenia).

DWA POZIOMY BADANIA BIBLIJ „BEZ ROZDZIELANIA I BEZ ZMIESZANIA”

Z analogii między przyjęciem człowieczeństwa przez Słowo a wyrażeniem słów Bożych w ludzkim języku wynika sposób interpretacji ksiąg natchnionych

⁷⁵ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, s. 11; Benedykt XVI, *Katechezy o św. Pawle*, <http://www.teologiapolityczna.pl/katechezy-o-sw.-pawle--benedykt-xvi/> (dostęp: 14.10.2015). Warto podkreślić rolę *sensus fidei* w ustalaniu kanonu Pisma św. – SF 26.

⁷⁶ Por. SF 69; 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: 12.10.2015).

⁷⁷ W temacie relacji między analogią wiary a zmysłem wiary zob. mój wcześniejszy artykuł, z którego tu skorzystałem: „*Sensus fidei*” a „*analogia fidei*” w katolickiej egzegezie biblijnej, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 50 (2017), nr 1, s. 85–111.

odpowiadający temu „inkarnacyjnemu” charakterowi Bosko-ludzkiego Pisma. Oznacza to konieczność uwzględnienia zarówno „wielkich zasad interpretacji”, jak i metod naukowych. Międzynarodowa Komisja Teologiczna przypominała za adhortacją o Słowie Bożym, że „tylko wtedy, gdy współlistnieją te dwa nurty metodologiczne, historyczno-krytyczny i teologiczny, można mówić o egzegezie teologicznej, o egzegezie odpowiedniej w odniesieniu do tej Księgi”⁷⁸. Bosko-ludzki charakter ksiąg biblijnych nie tylko sprzeciwia się dualizmowi w podejściu do nich, ale domaga się syntezy dwóch poziomów badania Biblii. Komisja jednak, co dziwi, nie odczytała w *Verbum Domini*, do której to adhortacji się odwoływała, odpowiedzi na pytanie o sposób jej dokonania.

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 św. oraz wynikających z tego metod badawczych⁷⁹. Jeśli na współlistnienie dwóch nurtów metodologicznych wolno patrzeć z perspektywy inkarnacyjnej, to sugerować to może coś w rodzaju „hermeneutyki chalcedońskiej” w egzegezie⁸⁰. W każdym razie według Benedykta XVI „rozdzielanie dwóch poziomów badania Biblii nie ma bowiem na celu ich rozdzielania ani przeciwstawiania, ani po prostu zestawiania”, ponieważ „występują one jedynie we wzajemnym powiązaniu”⁸¹. Międzynarodowa Komisja Teologiczna nie podjęła, niestety, tego ważnego wątku.

TEOLOGICZNE ZNACZENIE METODY HISTORYCZNO-KRYTYCZNEJ

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 miarę⁸². Metody naukowe winny być w opinii Międzynarodowej Komisji Teologicznej wykorzystane w posłuszeństwie wiary. Egzegeza historyczno-krytyczna ma stanowić wkład w egzegezę eklezjalno-dogmatyczną. Wynika to z supremacji wiary nad rozumem, a zarazem z rozumności samej wiary chrześcijańskiej, która odwołuje się

⁷⁸ TD 22; VD 34.

⁷⁹ Por. D. Senior, „*Verbum Dei*”: *Authentic Catholic Interpretation of the Bible*, „*The Bible Today*” 1 (2012), s. 15–20.

⁸⁰ Określenie zaczerpnięte z: C.E. Braaten, *A Chalcedonian Hermeneutic*, „*Pro Ecclesia*” 3 (1994), nr 1, s. 18–22. 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 wniosek, że wolno na nią patrzeć zgodnie z optyką misterium Wcielenia – por. Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji*, s. 15, 17; por. S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014, s. 120–122. Niniejszy tekst dużo zawdzięcza tej publikacji.

⁸¹ VD 35; por. D. Senior, „*Verbum Dei*”, s. 19.

⁸² VD 36.

do rozumu historycznego⁸³ ze względu na historyczność Słowa Bożego oraz Jego pełnego wkroczenia w dzieje ludzkie przez Wcielenie. Widziana z perspektywy wiary metoda historyczno-krytyczna nie tylko nie jest dla wiary obcą instancją, ale zyskuje jeszcze większe – bo teologiczne – znaczenie: pomaga uwzględnić to pośrednictwo (wymiar „cielesny” i historyczny ksiąg natchnionych), które zapośrednicza samego Boga komunikującego się z człowiekiem na sposób inkarnacyjny.

Dopiero tak zużytkowana metoda historyczno-krytyczna ukazuje swój potencjał w egzegezie i, konsekwentnie, w teologii, dla której duszą jest studium świętych ksiąg. W dokumentach Międzynarodowej Komisji Teologicznej wyróżniają się dwie fundamentalne kwestie teologiczne, które mogą zyskać na współpracy wiary z nauką. Chodzi, po pierwsze, o genezę Kościoła, do którego powstania prowadziła, jak ukazuje to metoda historyczno-krytyczna we współpracy z wiarą, dynamiczna ewolucja przechodząca przez kolejne etapy. Drugie zagadnienie wiąże się z chrystologią. Metoda historyczno-krytyczna wykorzystana w posłuszeństwie wiary pozwala ukazać pełniej, ale bez ryzyka nestorianizmu, ziemską kondycję Wcielonego. Z kolei w ramach utrzymanej tożsamości Jezusa historii i Chrystusa wiary poważnie traktuje również rozróżnienie na Słowo w Jego ziemskiej kondycji oraz w stanie uwielbionym. Jak można się spodziewać, również inne obszary teologiczne zyskają na wkładzie rozumu historycznego, którym posługuje się wiara.

CHRYSOLOGICZNA TRANSCENDENCJA A EGZEGEZA TEOLOGICZNA

Obecność jednego Słowa w wielości słów wynika z tego, że wszelka komunikacja Ojca dokonuje się w Chrystusie. Bóg w ciągu całej historii działa „odśrodkowo”, na mocy Wcielenia, nie tylko po tym, jak Słowo stało się człowiekiem, ale i przed Chrystusem. Właśnie dzięki wejściu Wiecznego Logosu w czas (Inkarnacja), a następnie wprowadzeniu czasu we wieczność (uwielbienie Wcielonego również w Jego człowieczeństwie i historyczności), Zmartwychwstały Pan może królować nad całym czasem. Międzynarodowa Komisja Teologiczna z dogmatu chalcedońskiego wyprowadza wniosek transcendencji o charakterze chrystologicznym. Temat nieskończonej transcendencji Boga-Człowieka względem wszystkich ludzi i całej historii wydaje się tyleż obiecujący, co wymagający dalszych badań teologicznych.

CHRYSUSOWY „OŚRODEK” INTERPRETACJI PISMA

Dzięki „Chrytusowemu ośrodkowi” jest możliwe uchwycenie jedności Pisma (egzegeza kanoniczna), a także konieczności uwzględnienia żywej Tradycji Kościoła (nierozdzielność świadectwa Jezusa z Jego działaniem w Kościele). Związek egzegezy kanonicznej z żywą Tradycją Kościoła wynika też z roli podmiotu nio-

⁸³ Por. NZP II, A, 6.

sącego wiare, na który wskazuje właśnie egzegeza kanoniczna: w tej zasadzie teologicznej nie chodzi jedynie o uzgodnienie części z całością Biblii, ale również o uwzględnienie faktu, że świadectwo objawienia jest niesione na przestrzeni czasu przez jedną i tę samą wspólnotę wierzących.

Z tego, 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)⁸⁴. 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 ludzi⁸⁵. W stosunku do Tego, który jest Prawdą osobową (por. J 14,6), określa się prawdę i kłamstwo. W ten sposób Chrystus staje się miarą oceny metod egzegetycznych – w odniesieniu do Niego dokonuje się „rozdzielania (wł. *separazione*) między tym, co – w nowych metodach interpretacji Pisma św. – odsłania autentycznego Chrystusa, i tym, co Go nie poznaje lub, jeszcze bardziej, co go fałszuje”⁸⁶.

WSPÓLISTNIENIE WIARY I NAUKI A „CAŁOŚCIOWA CHRYSSTOLOGIA”

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 „egzezy 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 z oczu całościowego ujęcia Biblii⁸⁷. 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 jedną 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

⁸⁴ ID C, I, 3; *Wiara i inkulturaacja*, III, 18.

⁸⁵ Por. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka*, s. 19; tenże, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture* (Théologie, 41), t. 1, Paryż 1959, s. 322–324, por. również: H. Urs von Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, tłum. W. Szymona, Poznań 2014, s. 9.

⁸⁶ ID C, I, 4.

⁸⁷ 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” 46 (1985) nr 3, s. 407–479.

ona uznać zarówno ograniczenia ludzkiej natury „Jezusa z Nazaretu”, jak i w pełni wyznawać „Chrystusa wiary” Kościoła⁸⁸.

DWUBIEGUNOWOŚĆ W PROCESIE EGZEGETYCZNYM

To, co powiedziano wyżej, 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 opisywalnej jednym pojęciem syntezy, a zatem wymagają postrzegania naprzemiennego. W tym procesie punktem wyjścia jest oczywiście wiara, od której egzegeta wychodzi. Ale nie może ona 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 pogłębione zrozumienie⁸⁹. 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.

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. Z kolei pośrednictwo analizy historyczno-krytycznej pozwoli zbliżyć się do przeszłości i oddalić ryzyko zastąpienia właściwej pamięci krytycznej – pamięcią mityczną⁹⁰.

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

⁸⁸ 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 and Christology*, s. 473–475.

⁸⁹ 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 tym, że nie da się zrozumieć części bez zrozumienia całości, a całości bez wszystkich części – por. W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie* (Myśl Teologiczna, 23), tłum. M. Borowska, Kraków 1999, s. 17–18.

⁹⁰ PPK 4 (wstęp), 4.1–4.2, 5.3.

za pośrednictwem pozostawionych świadectw przeszłości (teksty, źródła, tradycje), konieczne jest również uwzględnienie prarozumienia, jakie zostaje włączone w każdą interpretację, oraz wzięcia pod uwagę kontekstu oraz 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 od prarozumienia interpretatora⁹¹.

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 teraźniejszością, opierającą się na jednoczącym działaniu Ducha Świętego (komunia Kościoła w czasie i przestrzeni) oraz konstytutywnego dla wspólnoty wierzących objawienia⁹².

ROLA ZMYŚLU WIARY W EGZEGEZIE TEOLOGICZNEJ

Ten niemożliwy do zdefiniowana (taki musi pozostać, jeśli wiara ma supremować rozum) proces uprawiania egzegezy jest możliwy do przeprowadzenia jedynie dzięki żywej wierze badacza. Zwłaszcza należy tu podkreślić wagę namaszczenia Duchem Świętym, dzięki któremu interpretator ksiąg natchnionych zostaje wyposażony w nadnaturalny *sensus fidei*. Dzięki niemu będzie on w stanie nie tylko „instynktownie” stosować zasady teologiczne (w niniejszym tekście zwrócono uwagę głównie 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*⁹³. W ten sposób zasugerowana biegunowość procesu egzegetycznego może zostać zachowana, a uniknie się rozdziałającego zastosowania najpierw metody historyczno-krytycznej zupełnie oderwanej od wiary, a dopiero następnie zasad teologicznych, zredukowanych siłą rzeczy do kryterium negatywnego – miary wyników, do jakich doszła krytyka historyczna.

BIBLIOGRAFIA

- „*Analogia fidei*”, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 9.
- Analogia wiary*, w: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, red. G. O’Collins, E.G. Farrugia, Kraków 2002, s. 20.

⁹¹ PPK 4.1.

⁹² PPK 4.1–4.2.

⁹³ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Diakonat: ewolucja i perspektywy. Wprowadzenie*.

- Balthasar von H. Urs, *Medytacja chrześcijańska*, tłum. W. Szymona, Poznań 2014.
- Balthasar von H. Urs, *Teologia a świętość*, tłum. M. Serzycki, w: *Podstawy wiary – teologia* (Kolekcja Communio, 6), red. L. Balter, Poznań 1991, s. 424–432.
- Benedykt XVI, *Adhortacja „Verbum Domini”* (30.09.2010), Watykan 2010.
- Benedykt XVI, *Katechezy o św. Pawle*, <http://www.teologiapolityczna.pl/katechezy-o-sw.-pawle--benedykt-xvi/> (dostęp: 14.10.2015).
- Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2016.
- Benedykt XVI, *Przemówienie do wspólnoty akademickiej Papieskiego Instytutu Biblijnego „Biblia jest duszą teologii i źródłem autentycznej duchowości”* (26.10.2009), „L’Osservatore Romano” 2 (2010), 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: 12.10.2015).
- Benedykt XVI, *Wystąpienie podczas XIV kongregacji generalnej Synodu Biskupów „Egzegeza nie tylko historyczna, ale i teologiczna”* (14.10.2008), „L’Osservatore Romano” 12 (2008), s. 34–35.
- Bokwa I., *Kształtowanie się problematyki chrystologiczno-eschatologicznej w twórczości Hansa Ursa von Balthasara (1905–1988)*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1996, nr 1, s. 155–181.
- Bouyer L., *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 2014.
- Braaten C.E., *A Chalcedonian Hermeneutic*, „Pro Ecclesia” 3 (1994), nr 1, s. 18–22.
- Brown R.E., Schneiders S.M., 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. 1786–1817.
- Dulles A.R., *From Ratzinger to Benedict*, „First Things” 160 (2006), s. 24–29.
- Dulles A.R., *Theology and Worship. The reciprocity of prayer and belief*, „Ex auditu” 1992, nr 8, s. 85–94.
- 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.
- Fitzmyer J.A., *The Biblical Commission and Christology*, „Theological Studies” 46 (1985), nr 3, s. 407–479.
- Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i Studia Biblijne, 4), tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 9–20.
- Jeanrond W.G., *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie* (Myśl Teologiczna, 23), tłum. M. Borowska, Kraków 1999.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2009.

- 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.
- Liszka P., *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną. (Wpływ koncepcji czasu na refleksję teologiczną)*, Warszawa 1992.
- Lubac de H., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’écriture* (Théologie, 41), 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* (Żywa wiara, 7), tłum. B. Czarnomska, Kraków 1997.
- 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” 2 (2005), 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.
- 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, *Teologia, chrystologia, antropologia* (1981), tłum. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 133–150.
- 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.
- Müller G.L., *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie* (Podręcznik teologii dogmatycznej w jedenastu traktatach, 5), tłum. W. Szymona, Kraków 1998.
- Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
- Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego „Słowo Boże w historii” (24.10.2008), „L’Osservatore Romano” 1 (2009), s. 24–31.
- Papieska Komisja Biblijna, *Biblia i chrystologia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3 (1988), s. 185–226.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i Studia Biblijne, 4), tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 25–100.
- 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, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002.
- Pietkiewicz R., *Między „literą” a „Duchem”, czyli o poszukiwaniu równowagi w interpretacji Pisma Świętego*, „Scriptura Sacra” 15 (2011), s. 227–239.
- Pius XII, *Encyklika „Mystici corporis”* (29.06.1943), Watykan 1943.
- 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.
- 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” 47 (2015) nr 1, s. 71–83.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. VI/2: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. W. Szymona, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, w: tenże, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 89–123.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. VII/2: *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – przekaz – interpretacja*, tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001.

- Ratzinger J., *Przedmowa*, w: Papińska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, s. 5–11.
- Ratzinger J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie do dokumentu Papińskiej Komisji Biblijnej*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papińskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i Studia Biblijne, 4), tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 21–23.
- Senior D., „*Verbum Dei*”: *Authentic Catholic Interpretation of the Bible*, „The Bible Today” 1 (2012), s. 15–20.
- „*Sensus fidelium*”, w: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, red. G. O’Collins, E.G. Farrugia, Kraków 2002, s. 296.
- Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 288–301.
- Sobór Watykański II, *Dekret o misyjnej działalności Kościoła „Ad gentes divinitus”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 433–471.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 104–166.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 350–363.
- Szłaga J., *Hermeneutyka biblijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań 2008, s. 184–220.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. II, Katowice 2012.
- Szymik S., *Benedykta XVI hermeneutyka wiary (Pope Benedict XVI’s Hermeneutics of Faith)*, „The Biblical Annals / Roczniki Biblijne” 2012, t. 2, s. 217–228.
- 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.
- Zatwardnicki S., „*Sensus fidei*” a „*analogia fidei*” w katolickiej egzegezie biblijnej, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 50 (2017), nr 1, s. 85–111.
- Zatwardnicki S., *Chalcedońska formuła „bez mieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (kps, rozprawa doktorska przygotowywana do druku).
- Zatwardnicki S., *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014.
- Zatwardnicki S., *Pismo Święte czytane w Kościele duszą teologii. Benedykta XVI troska o katolicką egzegezę*, TwP 2 (2013), s. 173–188.

THEOLOGICAL EXEGESIS IN THE LIGHT OF THE INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION'S DOCUMENTS

Summary

The Catholic interpretation of the Holy Scripture is characterised by coexistence of theological principles and scientific methods. Theological exegesis so understood itself requires theological justification. In search of the latter the author of the article referred to the International Theological Commission's documents. A theological basis for both the so-called "great principles of the interpretation" of the Bible and the necessity to apply the historical-critical method are presented in the text. The conclusion deals with suggestions worthy to be considered in the Biblical interpretation. Bipolarism of the exegesis process that is impossible to be defined is first of all to be heeded.

Keywords: Holy Scripture, exegesis, interpretation, theological exegesis, hermeneutics of faith, "Chalcedonian hermeneutics", canonical exegesis, the living Tradition of the Church, the analogy of faith, historical-critical method, faith, science, Jesus Christ, Holy Spirit, Church, the International Theological Commission, Joseph Ratzinger, the sense of faith, Christology, Pneumatology, Ecclesiology

Słowa kluczowe: Pismo św., egzegeza, interpretacja, egzegeza teologiczna, hermeneutyka wiary, „hermeneutyka chalcedońska”, egzegeza kanoniczna, żywa Tradycja Kościoła, analogia wiary, metoda historyczno-krytyczna, wiara, nauka, Jezus Chrystus, Duch Święty, Kościół, Międzynarodowa Komisja Teologiczna, Joseph Ratzinger, zmysł wiary, chrystologia, pneumatologia, eklezjologia