

Bernhard Körner*
Karl-Franzens-Universität Graz

JAKĄ ROLEŃ ODGRYWA EGZEGEZA W DOGMATYCE?

Wraz z końcem teologii neoscholastycznej musiała zostać na nowo zdefiniowana relacja między dogmatyką, która jest teraz rozumiana historiozbowczo, a egzegezą, która posługuje się (między innymi) metodą historyczno-krytyczną. Solidne podstawy ku temu stworzyła konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II. Opierając się na niej, niniejszy tekst reprezentuje tezę, że kościelna interpretacja Pisma Świętego przez stulecia, czyli w ramach żywej Tradycji, i interpretacja historyczno-krytyczna stanowią dwa różne podejścia do Biblii, które nie powinny być sobie przeciwstawiane. Tylko w ich wzajemnym oddziaływaniu można czytać i rozumieć Biblię jako Słowo Boże (!) dzisiaj, a nie tylko jako tekst historyczny.

WPROWADZENIE: DUSZA TEOLOGII

Teologia święta opiera się, jako na trwałym fundamencie, na pisanim słowie Bożym łącznie z Tradycją świętą. W nim znajduje swe najgruntowniejsze umocnienie i stale się odmładza, badając w świetle wiary wszelką prawdę ukrytą w misterium Chrystusa. Pisma zaś święte zawierają słowo Boże, a ponieważ są natchnione, są one naprawdę słowem Bożym. Niech przeto studium Pisma św. będzie jakby duszą teologii świętej¹.

Te znane myśli konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*², które Sobór Watykański II przejął od papieży Leona XIII i Benedykta XV³, przyczyniły się niewątpliwie do dowartościowania egzegezy wewnątrz teologii – od nauki pomocniczej teologii, a mówiąc dokładniej, dogmatyki, do duszy teologii.

Ta emancypacja egzegezy doprowadziła ostatecznie także do pytania, do kogo w przypadku konfliktu należy ostatecznie słowo, decydujący głos? Czy do dogmatyki,

* Prof. zw. dr Bernhard Körner – emerytowany profesor Instytutu Dogmatyki na Wydziale Katolicko-Teologicznym Uniwersytetu Karola Franciszka w Grazu, członek zw. Papieskiej Akademii Teologicznej, konsultant Kongregacji ds. Edukacji Katolickiej; e-mail: bernhard.koerner@uni-graz.at.

¹ *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”* 24.

² Dalej: DV.

³ Konstytucja wskazuje w przypisie na encyklikę Leona XIII *Providentissimus Deus* i encyklikę Benedykta XV *Spiritus paraclitus*.

która może się powołać na cały ciężar Tradycji i autorytetu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła? Czy do egzegezy, z jej wypracowanymi i naukowo uznawanymi metodami?

„Niech przeto studium Pisma św. będzie jakby duszą teologii świętej” – oznacza to bez wątplenia, że nie może być teologii bez Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, tak jak nie może być ciała bez duszy. I jak dusza jest zasadą życia ciała, tak Biblia – teologii. Ale kwestią otwartą pozostaje, jak wewnątrz teologii określić relację między dogmatyką a Biblią? I właśnie temu pytaniu poświęcone zostaną dalsze rozważania.

DOGMATYKA I EGZEGEZA W STAWANIU SIĘ (IM WERDEN)

Jeśli idzie o stosunek między dogmatyką a egzegezą, na pierwszy rzut oka może to wyglądać tak, że wprawdzie problemem jest relacja między obiema dyscyplinami, ale zdaje się jasne, czym są zarówno dogmatyka, jak i egzegeza. Tak oczywiście nie zawsze jest, ale z pewnością konieczne wydaje się wyjaśnienie tych terminów.

JAKA DOGMATYKA?

A zatem z jednej strony dogmatyka. Przeszła ona w XX wieku, zwłaszcza pod wpływem Soboru Watykańskiego II, niezwykłą przemianę. Przeobraziła się z dogmatyki neoscholastycznej w historiozbawczą.

Za punkt wyjścia w dogmatyce scholastycznej przyjmowano, że niezmienna ważność, znaczenie Objawienia, a dokładniej doktryny chrześcijańskiej, ma swoje odzwierciedlenie w dogmatyce. W związku z tym doktryna Kościoła była prezentowana w formie tez, które syntetyzująco omawiały rozstrzygnięcia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. W tzw. dowodach z Pisma powoływano się na cytaty biblijne jako potwierdzenie wypowiedzi doktrynalnych. W tle tego dogmatycznego sposobu prezentacji była „hermeneutyka jednoczesności” (*Hermeneutik der Gleichzeitigkeit*), która wychodzi z założenia, że znaczenie pojęć pozostawało relatywnie niezmiennie. Co się tyczy relacji egzegeza – dogmatyka, to rozumiano tę pierwszą jako naukę pomocniczą drugiej. Dla wagi wypowiedzi dogmatycznych decydujący był nie dowód z Pisma ani wiedza (*Auskunft*) oferowana przez egzegezę, ale autorytet Magisterium Kościoła.

Wraz z Soborem Watykańskim II dogmatyka szkolna przekształciła się w dogmatykę historiozbawczą. Zmianę tę przedstawił bezpośrednio po soborze Walter Kasper, a swoje refleksje zawarł w książce *Metody dogmatyki*⁴. Kluczowym dla niego tekstem jest dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*.

⁴ Por. W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik*, München 1967.

Dokument ten stwierdza, że „Teologię dogmatyczną tak należy rozplanować, aby najpierw były uwzględnione tematy biblijne. Trzeba ukazać alumnom, w czym Ojcowie Kościoła Wschodu i Zachodu przyczynili się do wiernego przekazania i wyjaśnienia poszczególnych prawd Objawienia, a także dalszą historię dogmatu [...]”⁵.

Odpowiadając na tę wskazówkę, należy stwierdzić, że prezentacja zagadnienia dogmatycznego bierze za punkt wyjścia nie bieżącą, gwarantowaną przez Urząd Nauczycielski, świadomość wiary, ale tematy biblijne, aby następnie dokonać przeglądu historii dogmatu w kolejnych stuleciach. W tym znajduje odzwierciedlenie hermeneutyczne przekonanie, że także werbalne sformułowanie wypowiedzi dotyczących wiary, a dokładniej sposób, w jaki są one sformułowane, ma swoją historię. Jest to już widoczne w Piśmie Świętym Nowego Testamentu. Hasło „historyczność” nabywa w teologii status prawa ojczystego (*Heimatrecht*), a dogmatyka staje się dogmatyką historiozbaczą. Świadcstwo Pisma jest postrzegane nie tylko w kategoriach dowodu z Pisma, który ma potwierdzać aktualne nauczanie, ale w jego autonomii i ewentualnie również w napięciu w stosunku do aktualnego rozumienia doktryny wiary. W związku z tym kwestia relacji między egzegezą i dogmatyką nabiera niebagatelnego znaczenia.

JAKA WYKŁADNIA PISMA (SCHRIFTAUSLEGUNG)?

Mniej więcej w tym samym czasie także egzegeza przeszła znaczącą przemianę w teologii katolickiej⁶. Da się to sprowadzić przede wszystkim do kwestii, jak dalece współczesna metoda krytyczno-historyczna interpretacji Pisma Świętego może być wykorzystywana w teologii. Dla teologii scholastycznej w XIX wieku oraz w pierwszej połowie XX wieku było poza sporem, że interpretacja Pisma Świętego jest determinowana przez katolickie nauczanie i dotyczące go orzeczenia Magisterium. Egzegeza jest bezwzględnie podporządkowana dogmatyce. Wykładnia historyczna, która jest niezależna od Urzędu Nauczycielskiego i której wyniki stoją w sprzeczności z oficjalnym nauczaniem Kościoła, wydawała się nie do pomyślenia.

Kontrowersje wokół tego zaostrzyły się przede wszystkim w związku ze sporem modernistycznym. Próba przeforsowania stanowiska scholastycznego doprowadziła do ślepego zaułka zarówno na płaszczyźnie teologicznej, kościelnej, jak i ludzkiej. Po dekadach antymodernistycznej obrony Pius XII z encykliką *Divino afflante spiritu* (1943) dokonał ostrożnego otwarcia. Jednak bezpośrednio przed II Soborem Watykańskim gwałtowny konflikt wybuchł na nowo.

⁵ Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* 16. W tym kontekście por. tamże, 10.40–41.

⁶ Por. w tym kontekście krótki przegląd w: B. Körner, *Die Bibel als Wort Gottes auslegen. Historisch-kritische Exegese und Dogmatik*, Würzburg 2011, s. 33–50.

Sobór zastąpił – nie bez dramatyzmu⁷ – odpowiadający myśleniu scholastycznemu schemat *De fontibus revelationis* o relacji Pisma i Tradycji nowym projektem, który ostatecznie był podstawą konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*. W ramach perspektywy myślenia historycznego dokument ten stworzył dobre warunki/przesłanki (*Voraussetzungen*) do przyznania współczesnej egzegezie odpowiedniego miejsca w obrębie teologii. Zasadniczemu, znajdującemu się w nowej wersji dokumentu, rozróżnieniu między samym Objawieniem a jego świadectwem w Piśmie i Tradycji odpowiada opis biblijnego słowa jako „słowo Boże w słowie ludzkim” (DV 12.13). A z kolei to rozróżnienie umożliwiło przyznanie miejsca, obok „teologiczno-dogmatycznej”, również dokonywanej współczesnymi metodami egzegetycznymi wykładni Pisma⁸. Tak dalece, jak Pismo Święte jest słowem ludzkim i w związku z tym ma wymiar historyczny, legitymizuje, czy wręcz żąda historyczno-krytycznej wykładni tekstu.

Tym samym sobór przyznał egzegezie historyczno-krytycznej podstawowe prawo, ale i dokładnie nakreśloną funkcję. Jeśli idzie o tekst biblijny, *jako słowo Boże* (!) egzegeza odpowiada na dokładnie określone historyczne pytanie. Jej historyczna odpowiedź jest istotna również dla egzegezy teologicznej, ale to, co osiąga, nie odpowiada w pełni teologicznej intencji, a co więcej, nie może odpowiadać.

Recepcja tych refleksji soboru była jednak jednostronna. Z wdzięcznością przyjęto „tak” soboru dla współczesnej egzegezy, ale jego rozważania dotyczące wykładni teologiczno-dogmatycznej – która będzie jeszcze zaprezentowana w dalszej części tego artykułu – nierzadko przemilczano albo postrzegano jako niepotrzebne ustępstwo wobec konserwatywnej mniejszości na soborze⁹. W ten sposób właściwy program, który chciał przedstawić sobór dla wykładni Pisma Świętego, nie zyskał właściwego znaczenia¹⁰.

Jak pokazuje to dokument Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele” (1993), wykładnia Pisma Świętego rozwinęła się po soborze w wielość rozmaitych form. Prezentują one różnorodne pytania i obszary zainteresowań w odniesieniu do tekstu biblijnego i pokazują, jak jest on inspirujący. W dalszej części nie może być oczywiście uwzględniona cała panorama tego zagadnienia. Moje rozważania ograniczę do relacji między historiozbawczo rozumianą dogmatyką i wykładnią historyczno-krytyczną.

⁷ Zob. O.-H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)*, Würzburg 1994, s. 272–274, 281–283.

⁸ To rozróżnienie pochodzi od Aloyisa Grillmeiera, który w swoim komentarzu do konstytucji o Objawieniu Bożym mówi o regułach teologiczno-dogmatycznych i współczesnych metodach egzegetycznych (*fachexegetisch*). Zob. A. Grillmeier, *Kommentar zur Offenbarungskonstitution „Dei Verbum”*, LThK 2, Bd. 13, s. 528–557, tutaj 553–556.

⁹ Pokazał to Franz Wallner w swojej nieopublikowanej pracy dyplomowej *Schrift und Schriftauslegung in der Offenbarungskonstitution Dei verbum*, Artikel 11–13: *die Aussagen des Konzils im Spiegel der Rezeption* (Karl-Franzens-Universität Graz 2003).

¹⁰ Zob. H. de Lubac, *Rückblick auf die Entstehung meiner Schriften*, Einsiedeln 1996, s. 313.

PODSTAWOWA KONSTELACJA – OBJAWIENIE W HISTORII

Powyższe rozważania na temat pojęcia dogmatyki i egzegezy pokazały, na jakim fundamencie będą opierać się dalsze refleksje w ramach niniejszego artykułu. Jest nim konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, którą poleca również Benedykt XVI w swojej posynodalnej adhortacji apostołskiej *Verbum Domini* (2010)¹¹.

Decydującym przełomem w tworzeniu konstytucji o Objawieniu Bożym jest rozróżnienie między Objawieniem z jednej strony a daniem świadectwa i przekazywaniem Objawienia z drugiej. Ten przełom znalazł odzwierciedlenie w umiejscowieniu rozdziału *O samym Objawieniu (De Ipsa revelatione)*, przed rozdziałem *O przekazywaniu Objawienia Bożego (De divinae revelationis transmissione)*. To rozróżnienie i przyporządkowanie umożliwiło – jak wcześniej powiedziano – rozumienie Objawienia jako Słowa Bożego w słowach ludzkich. Dzięki temu stało się też jasne, że spoglądając na słowa Pisma Świętego, można zadawać nie tylko pytania teologiczne, ale także historyczne, i trzeba na nie odpowiadać.

PYTANIE HISTORYCZNE I TEOLOGICZNE

Kiedy dyskutuje się o jakimś problemie w kategoriach teologicznych, wcześniej czy później konieczne jest znalezienie odpowiedzi na pytanie, które wypowiedzi na temat Objawienia, a szczególnie Pisma Świętego, są istotne dla tego problemu i jak można się przekonać do tych wypowiedzi. Ogólnie, w prostym języku wiary, pytanie brzmi: Co chce nam Bóg dzisiaj o tym powiedzieć? Obok pytania teologicznego jest także pytanie historyczne, które można mniej więcej tak sformułować: Co chciał autor biblijny powiedzieć swoim czytelnikom w tamtym czasie? Kluczowe jest z jednej strony rozróżnienie tych dwóch pytań, a z drugiej – wzajemne ich przyporządkowanie we właściwy sposób¹².

Różnica między tymi dwoma pytaniami jest oczywista. Dotyczy ona mówiącego, czy też piszącego podmiotu, adresata i czasu. Nie powinno budzić kontrowersji, że na pytanie historyczne najlepiej jest odpowiedzieć, używając metody historyczno-krytycznej. W odróżnieniu od metody historyczno-krytycznej, pytanie teologiczne wychodzi z fundamentu wiary – że Bóg istnieje i że może komunikować się z ludźmi. Dlatego na pytanie teologiczne nie można w sposób właściwy odpowiedzieć, używając wyłącznie metody historycznej. Tak więc w konstytucji o Objawieniu Bożym sobór daje trzy wskazówki:

¹¹ Zob. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostołska „Verbum Domini”* 34.

¹² Rozróżnieniem tym nie należy zaprzeczać, że także pytanie historyczne może mieć swoje miejsce w teologii; rozróżnienie to odnosi się do fundamentu każdej metodyki.

Lecz ponieważ Pismo św. powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane, należy, celem wydobycia właściwego sensu świętych tekstów, nie mniej uważnie także uwzględnić treść i jedność całej Biblii, mając na oku żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary (DV 12).

Jak już zaznaczono, A. Grillmeier mówi o regułach teologiczno-dogmatycznych, „które są wyprowadzane z pełnego charakteru teologicznego Pisma i jego pozycji w Kościele i Tradycji”¹³. Co się tyczy zasad wymienionych w konstytucji o Objawieniu Bożym, należy stwierdzić:

(1) Konstytucja wymaga przestrzegania „jedności całego Pisma”. To co może zostać przedstawiane w indywidualnych opracowaniach analitycznych dotyczących poszczególnych Pism, ich autorów, czy też celu ich wypowiedzi, nie zmienia nic w tym, że jest jeden i ten sam Bóg, który przemawia przez tych autorów.

Dlatego też, jeśli chodzi o Słowo Boże, a nie tylko słowo autora biblijnego, wypowiedzi mogą i muszą być rozpatrywane syntetycznie, łącznie. A. Grillmeier zwraca uwagę, że temu postulatowi wychodzi naprzeciw „nowsza hermeneutyka” w metodzie „historii tradycji” (*Traditionsgeschichte – Gerhard von Rad*), a dokładnie „historii tematów” (*Themengeschichte – Martin Noth*)¹⁴. Może ona uzasadnić przekonanie, że „konkretny autor nie musi być w pełni świadom, jakie implikacje dla pełni Objawienia Bożego w Chrystusie lub dla eschatonu zawierają jego wypowiedzi”¹⁵. Z teologicznej przesłanki, że Bóg jest właściwym Autorem Pisma, taka dalej idąca analiza i wykładnia jest „usprawiedliwiona, a nawet wymagana” i dlatego możliwy jest, z jednej strony, „rozwój poznania religijnego” (teologia, historia dogmatów), ale z drugiej – jest „widoczny biblijny pierwotny fundament późniejszych dogmatów i teologii systematycznej”¹⁶.

(2) Znajdujący się w konstytucji o Objawieniu Bożym wymóg, „mając na względzie żywą Tradycję całego Kościoła”, wywodzi się z przekonania, że tradycja kościelna jest procesem duchowym, przez który wydarzenie Chrystusa – używając słów A. Grillmeiera – „musi być wciąż głębiej wyjaśniane w przepowiadaniu i w teologii oraz musi zostać przyswojone przez Kościół”¹⁷.

(3) I z tego samego powodu wymagane jest uwzględnienie „analogii wiary”. Kościół ma prawo biblijne wypowiedzi „o Ojcu, Synu i Duchu, o osobie i misji Jezusa, traktować łącznie i odnosić do dogmatów trynitarnych i chrystologicznych”¹⁸. Żywa tradycja zabezpiecza i pogłębia rozumienie Pisma, wykładnia

¹³ A. Grillmeier, *Kommentar...*, s. 555.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 556.

¹⁸ Tamże.

Pisma ma zaś ze swojej strony funkcję krytyczno-oczyszczającą wobec Tradycji i dogmatyki¹⁹.

Tekst konstytucji o Objawieniu Bożym szkicuje zatem odważny program, nie odpowiadając na wszystkie pytania, które się pojawiają. Jeśli potraktuje się ten tekst jako całość, to sobór prezentuje stanowisko krytyczno-teologicznej wykładni Pisma, która chce wziąć na poważnie tekst biblijny jako Słowo Boga. Jednocześnie sobór uznaje, że pierwotny sens, który chciał oddać autor świętych tekstów (hagiograf), można i trzeba zbadać poprzez zastosowanie metody historyczno-krytycznej. Tym, co Sobór mniej lub bardziej pozostawił otwarte, jest stosunek tych dwóch autorów. Zanim zostanie podjęta próba odpowiedzi na to pytanie, winna być poczyniona zasadnicza uwaga,

ŻADNE SŁOWO BOŻE BEZ ODWOŁANIA SIĘ DO TRADYCJI

Rozróżniliśmy dwa pytania. Teologiczne: „Co Bóg chce nam dziś powiedzieć?” i historyczne: „Co chciał powiedzieć autor biblijny swoim współczesnym czytelnikom?”. I wyszliśmy z tego założenia, że te dwa pytania muszą być z jednej strony rozróżnione, a z drugiej – odpowiednio sobie przyporządkowane. To wymaga jednak doprecyzowania pytania teologicznego. Ono nie może po prostu brzmieć: „Co Bóg chce nam dziś powiedzieć?”, ale „Co Bóg chce nam dziś powiedzieć poprzez autora biblijnego?”. Przy interpretacji Pisma nie idzie o jakieś oderwane od miejsca i czasu mówienie Boga, ale mówienie Boga, które ma swój decydujący punkt zaczepienia w Biblii jako Piśmie Świętym, a dokładnie – w wypowiedziach hagiografów.

Podchodząc do sprawy metodycznie: aby odpowiednio odpowiedzieć na pytanie teologiczne, konieczne jest udzielenie możliwie dobrej odpowiedzi na pytanie historyczne. Najpierw trzeba wyjaśnić, co w danej wypowiedzi autor biblijny miał na myśli. Dopiero wtedy ma się bezpieczny fundament dla odpowiedzi na pytanie teologiczne: „Co Bóg mówi do nas dzisiaj?” – i to właśnie przez tę wypowiedź sformułowaną przez autora biblijnego. Nie bez powodu wskazuje się w tym miejscu wciąż na to, że Tomasz z Akwinu w kontekście średniowiecznej egzegezy opowiadał się za pierwszeństwem sensu literalnego²⁰. Tylko tak można uniknąć eisegezy²¹ i bezpodstawnych spekulacji – zagrożeń, które istniały nie tylko w czasach średniowiecznej egzegezy.

¹⁹ Zob. tamże.

²⁰ Tak w swojej *Summa theologiae* I.1.10, ad 1. W przypadku sensu literalnego (*Literarsinn*) idzie o taki tekst, jaki jest, a nie o rekonstrukcję, która chce powiedzieć, co ten tekst „właściwie znaczy”. Trzeba na to zwracać uwagę, nawet jeśli wytyczenie granic nie jest łatwe.

²¹ Eisegeza „oznacza wprowadzenie własnych idei w tekst Pisma”. Zob. W. Węgrzyniak, *Eisegeza*, EksHom II 2011, <http://www.wegrzyniak.com/1428-eisegeza> (dostęp: 1.09.2018) – *przytłumacza*.

Nacisk na sens literalny to jedna strona. Z drugiej strony, jak to sformułował sobór, konieczne jest branie pod uwagę także żywej Tradycji. Rozumie się przez to przekazywanie Objawienia, przez które – jak to sformułował Alois Grillmeier – wydarzenie Chrystusa „musi być wciąż głębiej wyjaśniane w przepowiadaniu i w teologii oraz musi zostać przyswojone przez Kościół”²². Tradycja nie jest zatem tym samym, co liczba gotowych wypowiedzi (*Aussagen*), ale żywym i nieukończonym procesem wykładni Pisma. W ten sposób rozumiana Tradycja jest hermeneutycznym horyzontem, wewnątrz którego rozgrywa się każda wykładnia Pisma.

Uwzględnienie Tradycji nie oznacza – nienaukowej – kurateli nad egzegezą, ale jest znakiem odróżniającym (*Unterscheidungsmerkmal*) dla takiej egzegezy, która – zgodnie z chrześcijańską Tradycją – chce dokonywać wykładni Biblii nie jako tekstu religijno-historycznego, ale jako Słowa Bożego. Takiemu podejściu odpowiada metodycznie uwzględnianie Tradycji, a więc uwzględnianie sposobu, w jaki przez wieki Biblia była jako Słowo Boże czytana i rozumiana²³.

Jako niebudzące podejrzeń, oczywiście w sposób pośredni potwierdzające sens i konieczność uwzględnienia Tradycji, mogą być uznane rozważania kalwińskiego egzegety Ulricha Lutza. Zatyłował on swój artykuł: *Czy Biblia może jeszcze dzisiaj stanowić podstawę dla Kościoła?* i pokazał w nim, że egzegeza historyczno-krytyczna, której znaczenie jest dla niego bezdyskusyjne, przy interpretacji Pisma dla niej samej (*Auslegung der Schrift für sich allein*) (!) ukazuje (*ergibt*) nie „trwały i dający się ustalić [*stabil und konstatierbar*] sens Tekstu”, lecz „zarazem kluczowe momenty jego nieciągłości” (*Grundmomente seiner Destabilisierung*)²⁴. Ma to miejsce według Luza przede wszystkim wtedy, gdy – zgodnie z protestancką *sola scriptura* – chce się wydobyć sens Pisma bez uwzględnienia Tradycji. Jako protestant Luz akceptuje tę trudną (*prekär*) sytuację.

Jeśli chce się przeciwstawić Luzowi katolicką alternatywę, to można wskazać na żywą Tradycję, a więc na kompleksowy proces uobecniania Objawienia i wykładni Pisma Świętego. W ten sposób możliwe jest, poza różnymi występującymi w historii stanowiskami i poza wszystkimi historyczno-krytycznymi hipotezami, rozpoznanie wystarczająco jasno sensu Biblii jako Słowa Bożego, i na tej podstawie wyrobienie sobie zdania w wierze (*auf diesem Fundament glaubend Stand zu gewinnen*).

²² A. Grillmeier, *Kommentar...*

²³ Zgodnie z klasyczną teologiczną epistemologią (*Erkenntnislehre*), która znalazła wyraz w nauce o *loci theologici*, nie przypisuje się tu jednakowego znaczenia wszystkim świadectwom Tradycji, ale przede wszystkim tym, co do których istnieje konsensus.

²⁴ U. Luz, *Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft*, NTS 44 (1998), s. 317–339, 321.

DOGMATYKA I EGZEGEZA

Naszkieowana zależność pomiędzy wykładnią Pisma Świętego a uwzględnianiem żywej Tradycji jest – tak brzmi teza, którą chcę tu przedstawić – podstawą odpowiedzi na pytanie, jak może być określona czy zdefiniowana (*bestimmt*) relacja między egzegezą a dogmatyką, a dokładniej: stosunek między historyczno-krytyczną egzegezą a dogmatyką historiozbawczą²⁵.

PODWÓJNY URZĄD STRAŻNICZY (WÄCHTERAMT)

Wychodzę od tego, że dogmatyka historiozbawcza może być rozumiana jako naukowa refleksja nauki katolickiej (dogmatu) w jej rozwoju historycznym. Jako taka, może przejąć rozmaite zadania, ale w sposób szczególny jest ona adwokatem wiążącego nauczania Kościoła. Z drugiej strony, historyczno-krytyczna wykładnia Pisma może być adwokatem historycznego początku (*Ursprung*) tego nauczania. Przyczynia się ona do tego, że ten początek nie znika za późniejszym rozwojem kościelno-teologicznym, lecz jako „towarzyszący początek” (*mitgehende Anfang* – Otto Hermann Pesch) podkreśla swoiste znaczenie wielogłosowo-jednego (*vieltimmig-einen*) świadectwa biblijnego jako fundamentu, ale i jako krytyki problematycznych rozwiązań (*Entwicklungen*).

Już w czasie Soboru Watykańskiego II Joseph Ratzinger (jako teolog soboru) stał na stanowisku, że w interpretacji Pisma Świętego dogmatyka i egzegeza pełnią wzajemnie rolę strażnika (*Wächteramt*). Z tego powodu, że to jest wiara Kościoła, w której Pismo jest interpretowane (*ausgelegt*) jako Słowo Boże, istnieje „urząd strażniczy Kościoła i jego obdarzona Duchem posługa świadczenia” (*ihrer geistbegabten Zeugenschaft*)²⁶. Ale ponieważ słowo Pisma jest też faktem historycznym, istnieje dla Ratzingera „także urząd strażniczy egzegezy” (*auch ein Wächteramt der Exegese*)²⁷, która ma pilnować tego, aby został zachowany sens literalny, a Pismo pozostało miarą (*Maßstab*) nauczania Kościoła. Tym samym jest oczywiste, że dogmatyka i egzegeza historyczno-krytyczna zależą od siebie. Ale nie jest to jedyna rzecz, którą należy podkreślić.

DWA SPOSOBY TRAKTOWANIA BIBLII

Z tekstami Pisma Świętego i aktualnym Słowem Bożym jest jak z partyturą i jej wykonaniem w posttwórczym [*nachschöpferischen*] akcie artysty. Analizy partytury nie robi się samej dla siebie, ale raczej by wskazać drogę dla interpretacji stosownej do nut i jej

²⁵ Poniższe rozważania obejmują w zmodyfikowanej formie ostatni rozdział mojej książki *Die Bibel als Wort Gottes auslegen...*, s. 259–264.

²⁶ J. Ratzinger, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, w: K. Rahner, J. Ratzinger, *Offenbarung und Geschichte Quaestiones disputatae* 25, Freiburg 1965, s. 25–69, tutaj s. 60.

²⁷ Tamże, s. 60 i n.

ducha, która następnie, jeśli się powiedzie – a to zależy od wielu czynników – daje nowe życie tekstowi partytury. Analiza partytury i jej wykonanie w czasie koncertu [*im Augenblick des Erklingens*] to dwa odrębne procesy o różnej naturze, ale są one ze sobą powiązane. Podobnie krytyka historyczna jest niezależnym procesem analitycznym, ale utrzymywany jest on w napięciu przez roszczenie tekstów [*Anspruch der Texte*], by je wykorzystywać do aktualnego przepowiadania i do odnajdywania ludzi, dla których Słowo Boże, poprzez to przepowiadanie, staje się obecną, żywą pociechą²⁸.

Nie tylko dla muzykalnie wrażliwych ten obraz egzegezy Michaela Theobalda będzie coś mówił. Jawi się on jako dobra możliwość, aby się przyjrzeć relacji teologia dogmatyczna – egzegeza.

Wpierw należy podkreślić następującą różnicę: tak jak trzeba rozróżnić wykonanie jakiegoś dzieła i studium partytury, tak też kościelno-dogmatyczna i historyczno-krytyczna interpretacja Pisma są dwoma odrębnymi sposobami podejścia do Pisma Świętego. Nawet jeśli w obu przypadkach chodzi o Pismo Święte i jego wykładnię, nie należy tych obu form wykładni zbyt zbliżać do siebie, a tym bardziej identyfikować. Zasadniczo idzie o różne poziomy, różne gry językowe (*Sprachspiele*):

Wykładnia kościelno-dogmatyczna jest podaniem dalej i aktualizacją (*Weitergabe und Fortschreibung*) wiary (wykładnia ta jest w pewien sposób ukierunkowana do przodu) i dokonywana jest na bazie wiary. Interpretacja historyczno-krytyczna jest rekonstrukcją wiary w przeszłości (jest ona ukierunkowana niejako do tyłu). Wiara jest wprawdzie jej celem, ale nie fundamentem. Dlatego jest jej metodycznie bliżej do religioznawstwa niż do teologii.

DOGMATYKA JAKO REFLEKSJA NAD WYKŁADNIĄ PISMA PŁYNĄCĄ Z GŁĘBI WIARY (DOGMATIK ALS REFLEXION GLÄUBIGER SCHRIFTAUSLEGUNG)

Historyczno-krytyczną interpretację Pisma Świętego należy jednoznacznie przypisać do egzegezy naukowej. W przeciwieństwie do tego, wykładni kościelno-dogmatycznej nie trzeba wyłącznie ani nawet pierwszorzędnie przyporządkować dogmatyce. Ona dokonuje się w ramach wielowymiarowego życia Kościoła i wierzących. Dogmatyka pełni tu rolę instancji, która musi zmierzyć się w sposób krytyczny, tzn. dogłębnie badając, z wykładnią dokonywaną przez Kościół, jej właściwymi i błędnymi osiągnięciami (dosłownie jej drogami i bezdrożami [*ihren Wegen, aber auch ihren Irrwegen*]). Jako znaczący przykład można tu przytoczyć konfrontację z fundamentalistyczną interpretacją Pisma Świętego (*fundamentali-*

²⁸ M. Theobald, *Die Autonomie der historischen Kritik – Ausdruck des Unglaubens oder theologische Notwendigkeit. Zur Schriftauslegung Romano Guardinis*, w: *Auslegungen des Glaubens. Zur Hermeneutik christlicher Existenz*, Hrsg. L. Honnefelder, M. Lutz-Bachmann, Berlin 1987, s. 21–45, tutaj s. 37–38.

stische Schriftauslegung) i jej problematycznymi założeniami i konsekwencjami²⁹. Szczególnym zadaniem dogmatyki jest tworzenie przestrzeni dla urzędu strażniczego (*Wächteramt*) egzegezy, tak aby mogły zostać uwzględnione, uznane (*gesicherte*), wyniki badań historyczno-krytycznych.

Z drugiej strony dogmatyka będzie adwokatką horyzontu wiary (*Anwältin des Glaubenshorizontes*) w stosunku do rekonstrukcji historyczno-krytycznej. I jako taka będzie – tam, gdzie badania historyczne okazują się problematyczne i w świetle jej założeń wykazują niedającą się wyjaśnić własną dynamikę (*unaufgeklärte Eigendynamik*) oraz wykluczają transcendencję – podnosić (*verstärken*) krytyczne głosy wewnątrz i na zewnątrz egzegezy. Przy tym nie idzie o powrót do przedoświeceniowej wizji rzeczywistości (*voraufgeklärte Sicht der Welt*), ale o apel (*Plädoyer*), aby poważnie potraktować to, że „współczesny obraz świata” (*moderne Weltbild*) nie ma po prostu rangi dogmatu, ale ze wszech miar ma swoje granice. W ten sposób dogmatyka może przyczynić się do tego, że wykładnia Pisma Świętego nie podda się i nie podporządkuje sile ssącej obecnie bardzo wpływowego w naszym kręgu kulturowym empirystycznego, a dokładniej naturalistycznego myślenia, w tych obszarach, gdzie to prawdopodobnie wcale nie jest konieczne³⁰.

BALANS I WYCZUCIE W INTERAKCJI

Egzegeza i teologia dogmatyczna – relacja tych dwóch dyscyplin nie ma charakteru pokojowego współistnienia, ale jest wzajemną interakcją ze względu na sprawę (*Sache*). To współdziałanie potrzebuje nie tylko hermeneutycznej i metodologicznej świadomości, ale także wyczucia (*Augenmaß und Fingerspitzengefühl*) na bazie wiary. Sama argumentacja nie doprowadzi do bezwzględnie obowiązujących wyników, potrzeba także rozeznania duchów (*Unterscheidung der Geister*).

Zaprezentowane argumenty i pytania byłyby błędnie zrozumiane, gdyby chciano je pojmować jako odrzucenie (*Zurückweisung*) metody historyczno-krytycznej i jako sprzeciw wobec każdego rezultatu, który podważa dotychczasowe wyobrażenia związane z wiarą (*bisherige Vorstellungen im Glauben*). Tym, co oczywiście winno być kwestionowane, jest wrażenie albo twierdzenie, że badania historyczno-krytyczne stanowią miarę, która jest ostatecznym kryterium. Idzie o to, aby odrzucić zarówno negację (*Zurückweisung*), jak i przecenianie (*Überbewertung*) metody historyczno-krytycznej. W ten sposób może powstać wrażenie, jakoby się reprezentowało stanowisko tak-ale (*ja-aber-Standpunkt*). Jak długo nie wiąże się z tym zarzut niekonsekwencji, takie spojrzenie jest w istocie trafne. I tego punktu widzenia nie da się prawdopodobnie przewyciężyć.

²⁹ Tak np. Benedykt XVI w swojej posynodalnej adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* 44.

³⁰ Dzieje się tak, gdy np. nie tylko pojedynczy cud, ale możliwość cudów jest zasadniczo (!) kwestionowana.

Oznacza to, że w poszczególnych przypadkach dla przykładu może zostać podniesiony sprzeciw wobec historyczności opowieści o jakimś cudzie (*die Historizität einer Wundererzählung*). Ale może to również oznaczać, że należy uwzględnić sprzeciwy kościelnej tradycji/przekazu wiary (*kirchliche Glaubensüberlieferung*) oraz przychylić się do argumentów wiary i dogmatyki.

Jeśli chodzi o trudny przypadek, kiedy wyniki badań historycznych przeczą lub zdają się przeczyć nauce Kościoła, to w pierwszej kolejności konieczne jest przedstawienie argumentów za i przeciw i ich właściwej wadze. Zasadniczo na podstawie rozważań poznawczo-teoretycznych (*erkenntnistheoretisch*) i hermeneutycznych będzie można oczywiście wyjść od tego, że wyniki historyczno-krytyczne, a zwłaszcza wyciągane z nich wnioski, nie zmuszają *ipso facto*, aby odrzucić przekaz wiary (*den überlieferten Glauben aufzugeben*).

Przedstawiciel dogmatyki będzie reprezentował ten pogląd nie dlatego, że obawia się odrzucenia (*Einspruch*) ze strony Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, lecz na podstawie następującego stanu rzeczy: Gdy postrzega się dogmatykę jako rekonstrukcję kościelnej drogi wiary, w ramach której czyta się Biblię w wierze jako Słowo Boże i pozwala się jej pochwycić, wtedy w przypadku konfliktu słusznie zagwarantuje się dogmatyce uzasadnione prawo do współdecydowania i sprzeciwu. Mówiąc jeszcze raz ostrożniej: nie tylko powody wiary (te bez wątplenia), lecz także zdrowy rozsądek przemawiają za tym, by tę kościelną drogę wiary przynajmniej tak samo poważnie potraktować, jak hipotezę egzegezy. Ale to jeszcze nie wszystko, co wiąże się z relacją dogmatyki do egzegezy.

OD JĘZYKA HISTORYCZNEGO DO JĘZYKA WIARY

Poprawna (*sauber*) metodycznie analiza będzie wychodzić od tego, że historyczno-krytyczna wykładnia Biblii na końcu dochodzi do sformułowań takich, jak: „Paweł był przekonany, że Jezus zmartwychwstał z martwych”. Taka wypowiedź jest zasadniczo zrozumiała także dla ateisty, nawet wówczas, gdy uznaje on przekonanie Pawła za błąd (*Irrtum*). Z drugiej strony ta wypowiedź jest dla wierzącego chrześcijanina tylko przedostatnim sformulowaniem. Ostatnia wypowiedź będzie dla niego brzmiała: „Jezus powstał z martwych”. Ale jak możliwe jest przejście między tymi dwoma sformułowaniami?

To jest jedno pytanie. Drugie brzmi: Jaki status winno mieć sformułowanie: „Jezus powstał z martwych”? Czy ta wypowiedź odnosi się do obiektywnej rzeczywistości? A może jest wyrazem subiektywnego poglądu, bez roszczenia sobie prawa do bycia obiektywną rzeczywistością? Czy można jej przypisać naukowe znaczenie (*wissenschaftliche Dignität*) w sensie, że się ją traktuje poważnie jako wypowiedź o – rzecz jasna, nie zawężając empirycznie rozumianej – rzeczywistości? Czy też przynależy ona do dziedziny irracjonalnej rzeczywistości (*Bereich des Irrationalen*)?

W każdym razie przejście od wypowiedzi o przekonaniach do wypowiedzi o zawartości tych przekonań nie jest niczym nieistotnym czy do pominięcia. Tak wielki myśliciel, jak (*kein Geringerer als*) Georg Wilhelm Hegel, dostrzegał to i sformułował. Według niego historia jako nauka (*Geschichtswissenschaft*) zajmuje się „prawdami, które były prawdami, ale [*nämlich*] dla innych, [a] nie tymi, które mogłyby być własnością tych, którzy się nimi zajmują” (*mit Wahrheiten, die Wahrheiten waren, nämlich für andere, nicht mit solchen, die Eigentum derer wären, die sich damit beschäftigen*)³¹. Wiara i dogmatyka nie potrafią nic innego, jak tylko obstawać przy tym, że w wypowiedziach biblijnych nie idzie tylko o prawdy dla innych w przeszłości, lecz o prawdy dla nas dzisiaj, co więcej, o prawdy obiektywne. Nie mogą przestać głosić (*sagen*) „Jezus powstał z martwych”. Tu jednak wykraczają poza to, co potrafi dokonać (*leisten*) metoda historyczno-krytyczna.

W tym miejscu zakończymy rozważania. Istnieje wiele dobrych powodów, aby nie traktować dogmatyki i egzegezy jako alternatywy, lecz by optować za ich współdziałaniem (*Zusammenspiel*). Na rozmaite sposoby, ale tylko wspólnie, mogą one traktować o Biblii jako Słowie Bożym.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini”*.
Benedykt XV, *Encyklika „Spiritus paraclitus”*.
Grillmeier A., *Kommentar zur Offenbarungskonstitution „Dei Verbum”*, LThK 2, t. 13.
Kasper W., *Die Methoden der Dogmatik*, München 1967.
Körner B., *Die Bibel als Wort Gottes auslegen. Historisch-kritische Exegese und Dogmatik*, Würzburg 2011.
Leon XIII, *Providentissimus Deus*.
Lubac H. de, *Rückblick auf die Entstehung meiner Schriften*, Einsiedeln 1996.
Luz U., *Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft*, NTS 44 (1998), s. 317–339.
Pesch O.-H., *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)*, Würzburg 1994.
Ratzinger J., *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, w: K. Rahner, J. Ratzinger, *Offenbarung und Geschichte*, Freiburg 1965, s. 25–69.
Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*.
Theobald M., *Die Autonomie der historischen Kritik – Ausdruck des Unglaubens oder theologische Notwendigkeit. Zur Schriftauslegung Romano Guardinis*, w: *Auslegungen des Glaubens. Zur Hermeneutik christlicher Existenz*, Hrsg. L. Honnefelder, M. Lutz-Bachmann, Berlin 1987, s. 21–45.
Werbick J., *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg 2007.

³¹ G.W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 27f, cytowane przez: J. Werbick, *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg 2007, s. 16.

Słowa kluczowe: objawienie, Słowo Boże, kościelno-dogmatyczna wykładnia Pisma Świętego, egzegeza historyczno-krytyczna, historyczność.

HOW EXEGESIS INFLUENCES DOGMATICS?

Summary

With the end of neoscholastic theology, there was a necessity of new definition of relation between dogmatics, which is now understood from the perspective of history of salvation, and exegesis which, among other methods, uses a historicocritical method. Fundamentals of that new understanding have been given by the constitution *Dei Verbum* of Vaticanum II. Referring to this document, the article presents the thesis that the interpretation of the Holy Scripture by the Church through the ages, that is in the living Tradition, and historicocritical interpretation are two different approaches which, nevertheless, should not be contradicted. What is more, we can read the Bible and understand it not just as a historical text but as the Word of God for today, only when we take into account the mutual influence of these two approaches.

Keywords: revelation, Word of God, dogmatic explanation of the Scripture, historicocritical exegesis, historicity