

Janusz Kręcidło

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

j.krecidlo@uksw.edu.pl

ORCID: 0000-0002-0913-5513

Związek teologii Pisma Świętego z hermeneutyką biblijną*

The Relationship between Theology of Sacred Scripture and Biblical Hermeneutics

ABSTRACT: The article addresses a fundamental issue in contemporary theology: the relationship between the ontology of Sacred Scripture (the understanding of its nature as both the Divine Word and human one) and biblical hermeneutics (understood as the methodology of interpretation). The study aims to demonstrate that the identity crisis within modern biblical scholarship stems from the modern severance of the bond between history and theology, and subsequently proposes an integrative model. The first section presents a diachronic analysis of evolving paradigms: from the Patristic and Medieval unity of *Sacra Pagina*, through the Enlightenment's methodological shift (B. Spinoza, J.Ph. Gabler) which led to the dominance of historicism, to the 20th-century hermeneutical turn (K. Barth, H.-G. Gadamer, P. Ricoeur). The second section discusses contemporary attempts to overcome the dualism between exegesis and dogmatics, with particular emphasis on the Conciliar Constitution *Dei verbum*, the theological thought of Joseph Ratzinger/Benedict XVI, as well as *canonical criticism* and the Theological Interpretation of Scripture (TIS) movements. The article concludes with the author's proposal for a "Christological-sacramental hermeneutics". Based on the analogy of the Incarnation and Chalcedonian logic (union without confusion or separation), this model postulates the necessity of combining rigorous historical-critical research with a reading grounded in the faith of the Church. Such an approach allows Sacred Scripture to be treated not as a dead artifact of the past, but as a sacramental, performative word, for which the liturgy serves as the natural hermeneutical environment.

* Artykuł stanowi rozszerzoną wersję wystąpienia wygłoszonego w czasie sympozjum „Doktryna Pisma Świętego” (druga z konferencji cyklicznych: *Anima Theologiae – Theologia Animae*), które odbyło się 22 V 2025 roku w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

KEYWORDS: Biblical hermeneutics, theology of Scripture, *Dei verbum*, historical-critical method, canonical exegesis

ABSTRAKT: Artykuł podejmuje fundamentalną dla współczesnej teologii kwestię relacji między ontologią Pisma Świętego (rozumieniem jego natury jako słowa Bożego i ludzkiego) a hermeneutyką biblijną (pojmowaną jako metodologia interpretacji). Celem studium jest wykazanie, że kryzys tożsamości współczesnej biblistyki wynika z nowożytnego rozerwania więzi między historią a teologią, oraz zaproponowanie modelu integracyjnego. W pierwszej części przeprowadzono analizę diachroniczną, śledząc ewolucję paradygmatów: od patrystycznej i średniowiecznej jedności *Sacra Pagina*, przez oświeceniowy przełom metodologiczny (B. Spinoza, J.Ph. Gabler) prowadzący do dominacji historyzmu, aż po XX-wieczny zwrot hermeneutyczny (K. Barth, H.-G. Gadamer, P. Ricœur). W drugiej części omówiono współczesne próby przezwyciężenia dualizmu egzegezy i dogmatyki, ze szczególnym uwzględnieniem soborowej konstytucji *Dei verbum*, nauczania Josepha Ratzingera/Benedykta XVI oraz nurtów *canonical criticism* i Theological Interpretation of Scripture (TIS). Konkluzją artykułu jest autorska propozycja „hermeneutyki chrystologiczno-sakramentalnej”. Opiera się ona na analogii wcielenia i logice chalcedońskiej (zjednoczenie bez zmieszania i rozdzielania), postulując konieczność łączenia rzetelnych badań historyczno-krytycznych z lekturą Biblii w wierze Kościoła. Takie ujęcie pozwala traktować Pismo Święte nie jako martwy artefakt przeszłości, lecz jako sakramentalne słowo o charakterze performatywnym, którego naturalnym środowiskiem interpretacyjnym jest liturgia.

SŁOWA KLUCZOWE: hermeneutyka biblijna, teologia Pisma Świętego, *Dei verbum*, metoda historyczno-krytyczna, egzegeza kanoniczna

Wstęp: Impas współczesnej biblistyki i konieczność redefinicji paradygmatu

Współczesna biblistyka znajduje się w sytuacji swoistego paradoksu¹. Z jednej strony, dysponuje ona aparatem metodologicznym o bezprecedensowej precyzji, pozwalającym na rzetelną rekonstrukcję *Sitz im Leben*, szczegółową filologiczną analizę tekstu i prześledzenie procesów redakcyjnych, które doprowadziły do jego finalnej wersji. Z drugiej jednak strony, w teologii systematycznej i w życiu Kościoła coraz częściej podnosi się zarzut „niemocy” Pisma, które – poddane rygorystycznej analizie metodą historyczno-krytyczną – przestaje

¹ Szerzej zob. Janusz Kręciđło, “Is it Time for a New Paradigm in Biblical Studies?” in *Sources, Methods and Challenges: Biblical Studies 25 Years after Pontifical Biblical Commission’s Document ‘The Interpretation of the Bible in the Church’*, ed. Dariusz Sztuk, Zbigniew Grochowski, and Janusz Kręciđło, *Biblica et Theologica* 3 (Wydawnictwo Salezjańskie, 2018), 154–72.

przemawiać jako żywe *Verbum Dei*². Ten rozziw między egzegezą naukową, roszczącą sobie prawo do obiektywizmu historycznego, a teologią spekulatywną i duchową lekturą Pisma Benedykt XVI zdiagnozował jako dramat „dualistycznej hermeneutyki”, która oddzielając wiarę od historii, prowadzi do swoistego gnostycyzmu lub fundamentalizmu³.

Niniejszy artykuł stawia tezę, że ów kryzys nie jest jedynie kwestią warsztatu badawczego czy doboru poszczególnych metod egzegetycznych, lecz ma podłoże głębsze – ontologiczne. Hermeneutyka biblijna nigdy nie jest „niewinna”, technicznie neutralną procedurą; jest ona zawsze pochodną przyjętej (*explicite* lub *implicite*) teologii Pisma Świętego. Sposób, w jaki definiujemy naturę tekstu biblijnego (jego ontologię), determinuje metodę jego odczytania (epistemologię)⁴. Jeśli Pismo jest traktowane wyłącznie jako zbiór starożytnych artefaktów literackich, adekwatnym narzędziem badawczym będzie metoda historyczno-krytyczna. Jeśli jednak jest ono słowem Boga w słowie ludzkim, hermeneutyka musi uwzględniać tę teandryczną strukturę, integrując wymiar historyczny z teologicznym⁵.

Celem niniejszego studium jest prześledzenie i zwięzłe przedstawienie ewolucji relacji między teologią a historią w lekturze Pisma: od klasycznej jedności *Sacra Pagina*, przez nowożytny „rozwód” teologii z historią, aż po współczesne próby nowej syntezy. Analiza ta, osadzona w kontekście zwrotu

² Zob. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini* (2010), nr 35. Papież zauważył tam z niepokojem, że naukowa egzegeza bywa postrzegana jako przeszkoda, a nie pomoc w teologicznej lekturze, co rodzi pokusę ucieczki w lekturę spirytualistyczną, pozbawioną fundamentu historycznego.

³ Szerzej na temat genezy tego kryzysu pisał Joseph Ratzinger jeszcze jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary. Zob. Joseph Ratzinger, „Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today,” in *Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church*, ed. Richard John Neuhaus et al. (Eerdmans, 1989), 1–23. Ratzinger wskazuje, że metoda historyczno-krytyczna, choć niezbędna, stała się w pewnym momencie narzędziem filozoficznym, zakładającym *a priori* niemożność Bóże go wkroczenia w historię.

⁴ Na nierozzerwalny związek między ontologią tekstu a hermeneutyką wskazuje m.in. Kevin J. Vanhoozer. Zob. Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Zondervan, 1998), 23–26. Autor ten, stosując kategorię „realizmu teologicznego”, argumentuje, że natura Pisma jako *divine discourse* (boskiego dyskursu) wymusza na czytelniku postawę „epistemologicznej pokory” i zaangażowania, a nie tylko chłodnej analizy.

⁵ Sobór Watykański II, „Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*,” in Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje* (Pallottinum, 2002), nr 12. Kluczowa jest tu zasada, by Pismo czytać „w tym samym Duchu, w którym zostało spisane” (*eodem Spiritu quo scripta est*).

hermeneutycznego w filozofii i teologii, posłuży do sformułowania autorskiej propozycji modelu „hermeneutyki chrystologiczno-sakramentalnej”, która – unikając błędów historyzmu i spirytualizmu – przywraca egzegezie jej teologiczną godność.

1. Geneza i skutki rozejścia się dróg: rys historyczno-teologiczny

Zrozumienie *status quo* wymaga spojrzenia diachronicznego⁶. Relacja między naturą Pisma a metodą jego interpretacji ulegała bowiem radykalnym przeobrażeniom. Historię tę można ująć jako przejście od pierwotnej eklezjalnej syntezy, przez nowożytną analityczną separację, aż po współczesne próby teologicznej reintegracji.

1.1. Paradygmat przedkrytyczny: jedność *Sacra Pagina* i sakramentalność słowa

W epoce patrystycznej oraz w średniowieczu rozróżnienie teologii dogmatycznej (systematycznej) i biblijnej (historycznej) było nie tylko nieznane, lecz wręcz niemożliwe do pomyślenia w kategoriach ówczesnej epistemologii. Teologia była w swej istocie *Sacra Pagina* (Świątą Kartą) – modlitewnym i intelektualnym komentarzem do Pisma Świętego, czytanego wewnątrz żywej Tradycji Kościoła. Aby zrozumieć hermeneutykę tego okresu, należy najpierw zrekonstruować jej fundament ontyczny, czyli sposób rozumienia natury tekstu natchnionego.

1.1.1. Teandryczna struktura Pisma i zasada *synkatabasis*

Dla ojców Kościoła Biblia nie była jedynie zbiorem dokumentów o Bogu, lecz miejscem Jego realnej obecności. Ontologia Pisma była postrzegana przez pryzmat wcielenia. Kluczową kategorią, którą posługiwał się m.in. Jan Chryzostom, była *synkatabasis* (łac. *condescensio*), czyli „zstępowanie”⁷. Bóg

⁶ Takie spojrzenie stosuje np. Janusz Kręcidło, „Hermeneutyka biblijna,” in *Wstęp ogólny do Biblii*, ed. Piotr Walewski, Series Religiologica Pomeraniae 2 (Biblicum, 2011), 275–320.

⁷ Zob. Ioannes Chrysostomus, *In Genesim homilia* 17.1 (PG 53:134). Kategoria *synkatabasis* jest kluczem do patrystycznej teologii natchnienia. Bóg dostosowuje się do słabości ludzkiego języka, jak nauczyciel gaworzący z dzieckiem, nie tracąc niczego ze swojej prawdy, a zarazem czyniąc ją dostępną.

„zniża się” do ludzkiego języka, podobnie jak Słowo zniżyło się do ludzkiego ciała. Ta analogia miała fundamentalne konsekwencje hermeneutyczne: litera tekstu (historia, gramatyka) była traktowana jako „ciało” (gr. *soma*), które jest konieczne, ale nie jest celem samym w sobie – celem jest dotarcie do „ducha” (gr. *pneuma*) lub „bóstwa” ukrytego w tekście.

W tym paradygmacie autor ludzki (hagiograf) nie był postrzegany jako autonomiczny twórca w sensie nowożytnym, lecz jako narzędzie (łac. *instrumentum*) w rękę Ducha Świętego. Choć nie negowano indywidualnego stylu autorów (co zauważał już św. Hieronim), to jednak jedność Boskiego Autora gwarantowała jedność całego Pisma. Hermeneutyka ta była zatem z definicji „kanoniczna” – Stary Testament czytano w świetle Nowego, a Nowy jako wypełnienie Starego, zgodnie z augustyńską maksymą: *Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*⁸.

1.1.2. Spór o metodę: Aleksandria vs. Antiochia a realizm historyczny

Obraz egzegezy przedkrytycznej jako monolitu jest jednak uproszczeniem. Już w starożytności zarysowało się napięcie, które w pewnym sensie antycypuje dzisiejsze debaty. Szkoła aleksandryjska (Orygenes, Klemens), kładąc nacisk na boski wymiar tekstu, preferowała metodę alegoryczną. Zakładała ona, że każdy detal tekstu biblijnego – nawet pozornie trywialny czy gorszący (jak wojny w ST) – musi mieć głębszy sens duchowy, ponieważ Duch Święty nie wypowiada słów zbędnych. Hermeneutyka ta, choć genialna w swej teologicznej głębi, niosła ryzyko „wyparowania” historii – fakty stawały się jedynie symbolami prawd wiecznych⁹.

W opozycji do niej szkoła antiocheńska (Teodor z Mopsuestii, Jan Chryzostom) broniła integralności sensu dosłownego i historycznego (gr. *historia*). Zamiast alegorii jej przedstawiciele preferowali metodę określaną jako *theoria* (wgląd), a także typologię. Typologia różni się od alegorii tym, że szanuje realność historyczną pierwotnego wydarzenia (typu) – wyjście z Egiptu było faktem historycznym, który jednak Bóg tak zaaranżował, by zapowiadał chrzest

⁸ Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum* 2.73, ed. Johannes Fraipont, Corpus Christianorum Series Latina 33 (Brepols, 1958), 89. Ta zasada wzajemnego oświeclania się Testamentów jest fundamentem teologii biblijnej. Współczesne podejście kanoniczne (B. Childs) i krytyka kanoniczna (J.A. Sanders) w istocie postulują powrót do tej zasady, ale (zwłaszcza Sanders) z uwzględnieniem krytycznej historii redakcji.

⁹ Analizę ryzyka i geniuszu metody aleksandryjskiej przedstawia Henri de Lubac w monumentalnym dziele: *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*, vol. 1 (Aubier-Montaigne, 1959), 189n. De Lubac broni Orygenesesa, wskazując, że dla niego historia była „trampoliną” do ducha, nigdy zaś fikcją, choć w praktyce egzegetycznej granica ta bywała zacierana.

(antytyp). Spór ten pokazuje, że świadomość wagi historii („literary”) istniała w Kościele od zawsze, choć była podporządkowana celowi teologicznemu¹⁰.

1.1.3. Średniowieczna synteza: kwadryga i scholastyka

Średniowiecze skodyfikowało to dziedzictwo w postaci doktryny poczwórnego sensu Pisma (tzw. kwadryga: sens dosłowny, alegoryczny, moralny, anagogiczny). Słynny dystych: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, / Moralis quid agas, quo tendas anagogia* (Litera uczy o zdarzeniach, alegoria – w co wierzyć, / [Sens] moralny – co czynić, anagogia – dokąd dążyć), stał się fundamentem edukacji teologicznej.

Warto jednak zauważyć istotną ewolucję, którą wprowadził św. Tomasz z Akwinu. W przeciwieństwie do wczesnośredniowiecznego monastycyzmu, który czasem deprecjonował sens dosłowny na rzecz duchowych uniesień, Akwinata – pod wpływem arystotelizmu – dowartościował *sensus litteralis*. Twierdził on, że *wszystkie* sensy Pisma opierają się na sensie dosłownym i że z samego tylko sensu dosłownego można wyprowadzać argumenty teologiczne¹¹. Był to moment przełomowy: teologia zaczęła być postrzegana jako nauka (łac. *scientia*) oparta na racjonalnej analizie tekstu, co przygotowało grunt pod późniejsze badania krytyczne, u Tomasza prowadzone zawsze w ramach wiary.

1.1.4. Eklezjalny *Sitz im Leben* egzegezy

Kluczową cechą paradygmatu przedkrytycznego było eklezjalne umiejscowienie Biblii. Pismo Święte nie funkcjonowało jako „książka” w dzisiejszym rozumieniu, lecz jako księga liturgiczna. Pierwotnym i naturalnym środowiskiem (niem. *Sitz*

¹⁰ Por. Jean Daniélou, *Sacramentum futuri: Études sur les origines de la typologie biblique* (Beauchesne, 1950), 4–6. Daniélou wykazuje, że typologia jest specyficznie biblijną formą myślenia o historii (Bóg działa w powtarzalnych schematach), podczas gdy alegoria jest często nacechowana greckim myśleniem filozoficznym. Rozróżnienie to jest kluczowe dla współczesnej debaty o „sensie duchowym”.

¹¹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, q. 1, a. 10, ad 1, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, vol. 4 (Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888), 16–17. *Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit: auctor autem sacrae Scripturae Deus est*. Tomasz dokonuje tu genialnego manewru: skoro Autorem jest Bóg, a Bóg ogarnia wszystko intelektem, to sens dosłowny może zawierać w sobie więcej niż tylko to, co świadomie zamierzył ludzki hagiograf. Daje to ontologiczną podstawę tzw. *sensus plenior*. Zob. szerzej: Matthew A. Tapie, *Aquinas on Israel and the Church: The Question of Supersessionism in the Theology of Thomas Aquinas* (Pickwick, 2014), 45–50.

im Leben) interpretacji była ambona i ołtarz; nawet uniwersytecka *Sacra Pagina* wyrastała z tego kontekstu. Hermeneutyka była ściśle powiązana z *regula fidei* (regułą wiary) – wyznaniem wiary celebrowanym w liturgii. Oznaczało to, że interpretacja, która przeczyłaby dogmatom Kościoła, była *a priori* uznawana za błędną metodologicznie, gdyż sprzeciwiała się intencji Autora (Ducha), który żyje i przemawia w Kościele¹². To właśnie rozerwanie więzi między tekstem, Tradycją a żywym autorytetem nauczycielskim Kościoła stało się zarzewiem nowożytnego kryzysu.

1.2. Przetom nowożytny: Dekonstrukcja jedności ontologicznej

Jeśli epokę patrystyczną i średniowieczną charakteryzowała swoista „jedność organiczna” między tekstem, Kościołem i dogmatem, to epoka nowożytna przyniosła proces powolnej, acz nieuchronnej fragmentaryzacji. Zmiana ta nie dotyczyła początkowo samej techniki czytania, lecz – co kluczowe dla naszej tezy – paradygmatu ontologicznego. Biblia przestała być postrzegana jako „świat” zamieszkaný przez Ducha, a zaczęła być traktowana jako „przedmiot” poddany osądowi autonomicznego rozumu. Proces ten, choć wielowątkowy, ma swoje punkty węzłowe, które trwale ukształtowały współczesną (problematyczną) relację teologii do hermeneutyki.

1.2.1. Reformacja i ambiwalencja zasady *sola Scriptura*

Marcin Luter, formułując zasadę *sola Scriptura*, nie zamierzał bynajmniej sekularyzować Biblii. Przeciwnie, jego celem było wyzwolenie słowa Bożego spod – jak to postrzegał – „niewoli babilońskiej” kościelnego Urzędu Nauczycielskiego. Luter wprowadził nowe kryterium hermeneutyczne: *was Christum treibet* („co skłania do Chrystusa”) ¹³. Było to kryterium głęboko teologiczne, wciąż zakorzenione w wierze.

¹² Por. Walter Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes* (Matthias-Grünewald-Verlag, 1965), 88. Kasper zauważa, że zerwanie więzi między *Scriptura* a *Traditio* w nowożytności doprowadziło do sytuacji, w której Pismo stało się „niemy dokumentem”, z którego każdy wyczytuje to, co chce, o ile używa odpowiednich narzędzi filologicznych. Powrót do jedności wymaga uznania Kościoła za podmiot interpretacji.

¹³ Martin Luther, „Vorrede auf die Episteln S. Jacobi und Judas,” in *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe; Die Deutsche Bibel*, vol. 7 (Hermann Böhlau Nachfolger, 1931), 384. Zasada chrystocentryczna Lutra była potężnym narzędziem teologicznym, jednak w rękach jego następców, pozbawionych zmysłu dialektycznego reformatora, uległa

Niemniej zerwanie ontycznej więzi między Pismem a Tradycją (rozumianą jako środowisko życiowe tekstu) pociągnęło za sobą nieprzewidziane skutki. Skoro interpretacja Urzędu Nauczycielskiego została odrzucona, a „jasność Pisma” (łac. *claritas Scripturae*) okazywała się w praktyce niewystarczająca wobec sporów między reformatorami, konieczne stało się znalezienie nowego arbitra. Rolę tę zaczęły przejmować filologia i gramatyka. Paradoksalnie, teologiczny postulat powrotu do „samego Pisma” otworzył drzwi dla racjonalistycznej analizy tekstu jako dokumentu ludzkiego, oderwanego od nadprzyrodzonej gwarancji Kościoła¹⁴.

1.2.2. Spinoza i rewolucja metodologiczna: *Etsi Deus non daretur*¹⁵

Prawdziwy przewrót kopernikański w hermeneutyce dokonał się jednak nie w teologii Wittenbergi, lecz w filozofii Barucha Spinozy. W *Traktacie teologiczno-politycznym* (1670) sformułował on postulat, który stał się kamieniem węgielnym nowożytnej krytyki: metodę interpretacji Pisma należy wzorować na metodzie interpretacji przyrody¹⁶. Oznaczało to radykalną zmianę ontologii tekstu. Dla Spinozy Biblia nie była „słowem Bożym” w sensie nadprzyrodzonym, lecz zbiorem ludzkich wypowiedzi na temat Boga, uwarunkowanych historycznie, politycznie i psychologicznie. Konsekwencją tego założenia była konieczność zawieszenia wiary w procesie badawczym. Hermeneuta ma badać historię języka, intencje autorów i okoliczności powstania tekstu tak, jakby Bóg nie istniał (lub przynajmniej nie ingerował w proces pisanie). W ten sposób narodziła się metoda historyczna w swej czystej, naturalistycznej postaci. „Prawda” biblijna

spłyceniu. Zob. Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations: Essais d'herméneutique* (Seuil, 1969), 374.

¹⁴ Scott W. Hahn and Benjamin Wiker, *Politicizing the Bible: The Roots of Historical Criticism and the Secularization of Scripture, 1300–1700* (Crossroad, 2013), 254. Autorzy stawiają odważną tezę, że nowożytna egzegeza nie powstała jako neutralne odkrycie naukowe, lecz jako projekt polityczny mający na celu zneutralizowanie wpływu Kościoła na sferę publiczną przez podważenie autorytetu Biblii.

¹⁵ „Nawet gdyby Boga nie było”. Formuła ta pojawiła się po raz pierwszy w słynnych *Prolegomena* (§ 11) Hugona Grocjusza do jego monumentalnego dzieła *De jure belli ac pacis* („O prawie wojny i pokoju”) z 1625 roku.

¹⁶ Baruch Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, in *Œuvres III. Tractatus theologico-politicus*, Baruch Spinoza, ed. Fokke Akkerman, trans. Jacqueline Lagrée and Pierre-François Moreau (Presses Universitaires de France, 1999) VII, 1–5. Dla Spinozy oznaczało to badanie Pisma wyłącznie na podstawie danych w nim zawartych, bez odwoływania się do zewnętrznego autorytetu (Tradycji) czy nadprzyrodzoności.

została zredukowana do prawdy historycznej (co się wydarzyło?) lub moralnej (jak żyć?), tracąc swój wymiar objawieniowy¹⁷.

1.2.3. Richard Simon i narodziny krytyki literackiej

Warto odnotować, że do demontażu tradycyjnego podejścia przyczyniła się również apologetyka katolicka. Richard Simon, francuski oratorianin, w dziele *Histoire critique du Vieux Testament*¹⁸ pragnął wykazać nieprawidłowość protestanckiej zasady *sola Scriptura*. Jego argumentacja była przewrotna: analizując tekst Pięcioksięgu, wykazał liczne powtórzenia, sprzeczności i anachronizmy, dowodząc, że Mojżesz nie mógł być jedynym autorem całości. Wniosek Simona był teologiczny: Pismo jest zbyt niejasne i „ludzkie”, by mogło funkcjonować bez Tradycji Kościoła. Narzędzia, które stworzył (krytyka źródeł, analiza literacka), zostały szybko przejęte jednak przez Oświecenie, nie po to, by uzasadnić konieczność Tradycji, lecz aby podważyć wiarygodność samego Pisma. Simon, zwany „ojcem biblistyki naukowej”, nieświadomie dostarczył amunicji do dekonstrukcji natchnienia, ukazując Biblię jako efekt procesu redakcyjnego¹⁹.

1.2.4. Johann Philipp Gabler i „wielki rozwód”

Symboliczną datą ostatecznego rozejścia się teologii i egzegezy jest rok 1787, kiedy to Johann Philipp Gabler wygłosił na uniwersytecie w Altdorfie mowę inauguracyjną *O właściwym rozróżnianiu teologii biblijnej i dogmatycznej* (oryginalny tytuł: *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*). Gabler dokonał brzemennego w skutki rozróżnienia:

1. Teologia biblijna (łac. *genus historicum*) ma charakter czysto historyczny. Jej celem jest ustalenie, co *myśleli* starożytni autorzy (niezależnie od tego, czy to prawda).

¹⁷ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, trans. Wiesław Szymona (Wydawnictwo M, 2007), 14, ostro krytykuje to założenie, wskazując, że *etsi Deus non daretur* (jakby Boga nie było) jest najgorszym możliwym założeniem dla interpretacji księgi, której głównym tematem jest Bóg. Jeśli Bóg nie działa w historii, Biblia staje się zbiorem kłamstw lub złudzeń.

¹⁸ Zob. pierwsze wydanie: Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament* (Guillaume Desprez, 1678).

¹⁹ Raymond E. Brown, *The Critical Meaning of the Bible* (Paulist Press, 1981), 23. Brown zauważa ironię losu: Simon, broniąc katolicyzmu, stał się ojcem chrześcijaństwa modernizmu, który Kościół później potępił. Przykład ten pokazuje zatem, jak niebezpieczne jest oddzielenie analizy literackiej od teologii natchnienia.

2. Teologia dogmatyczna (łac. *genus didacticum*) ma charakter filozoficzny i systematyczny. Jej celem jest ustalenie, w co *my* (współcześni) powinniśmy wierzyć.

Gabler argumentował, że egzegeta musi być wolny od dogmatów, by dotrzeć do „czystych faktów”. Dopiero z tych faktów dogmatyk może (selektywnie) czerpać to, co ma wartość uniwersalną. Ta dychotomia, usankcjonowana przez niemiecki uniwersytet, utrwaliła w teologii ów „wstrętny, szeroki rów” (niem. *der garstige breite Graben*), o którym już w 1777 roku pisał Gotthold Ephraim Lessing: przepaść między przypadkowymi prawdami historii a koniecznymi prawdami rozumu. Teologia Pisma została zredukowana do historii religii Izraela i wczesnego chrześcijaństwa²⁰.

1.2.5. Konsekwencje: XIX-wieczny historyzm i poszukiwanie „Jezusa historii”

Zwieńczeniem tego procesu był XIX-wieczny liberalizm teologiczny i nurt *Leben-Jesu-Forschung* (badania nad życiem Jezusa). Badacze, tacy jak David Friedrich Strauss czy później Adolf von Harnack, wychodzili z założenia ontologicznego, że dogmat kościelny (Chrystus wiary, Bóg-Człowiek) jest naleciałością grecką, która zasłoniła prostą, moralną naukę Jezusa z Nazaretu (Jezusa historii). Celem hermeneutyki stało się zatem „odmitologizowanie” tekstu – zdjęcie warstwy teologicznej, by dotrzeć do nagiego faktu historycznego. W tym paradygmacie teologia Pisma (rozumiana jako nauka o objawieniu) w zasadzie zanikła. Zastąpiła ją archeologia literacka. Biblia stała się „niemym” artefaktem, który nie mógł już rościć sobie prawa do bycia słowem Boga „tu i teraz”, lecz był jedynie świadectwem wiary ludzi minionych epok²¹. Ta „zdrada” teologicznej natury Pisma doprowadziła w XX wieku do głębokiego kryzysu, który wymusił poszukiwanie nowych dróg.

²⁰ Pełny tekst mowy Gablera w przekładzie angielskim: Johann Ph. Gabler, “An Oration on the Proper Distinction between Biblical and Dogmatic Theology and the Specific Objectives of Each,” trans. John Sandys-Wunsch and Laurence Eldredge, in *The Flowering of Old Testament Theology*, ed. Ben C. Ollenburger et al. (Eisenbrauns, 1992), 492–502. To rozróżnienie, choć metodologicznie użyteczne, doprowadziło do naukowej schizofrenii: egzegeci przestali czuć się odpowiedzialni za wiarę Kościoła, a dogmatycy przestali czytać Biblię, ograniczając się do spekulacji lub *dicta probantia*.

²¹ Adolf von Harnack w *Das Wesen des Christentums* (J.C. Hinrichs, 1900), *passim*, redukuje Ewangelię do ojcostwa Boga i braterstwa ludzi, odrzucając chrystologię Pawłową i Janową jako hellenizację. Natomiast Martin Kähler, publikując nieco wcześniej głos w tej dyskusji w dziele *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (Georg Böhme, 1896), *passim*, postawił słuszny zarzut, że „historyczny Jezus” liberałów jest fikcją literacką, podczas gdy jedynym realnym Jezusem jest Chrystus głoszony przez Biblię (kerygmat).

2. Współczesny stan debaty: kryzys paradygmatu i próby teologicznej reintegracji

Już w pierwszej połowie XX wieku stało się jasne, że model egzegezy czysto historycznej, choć przyniósł ogromną wiedzę o starożytnym Bliskim Wschodzie i genezie tekstów, wyczerpał swoje możliwości w zakresie generowania znaczeń istotnych dla wiary. „Rów Lessinga”, oddzielający fakty historyczne od prawd wiary, stał się więzieniem dla teologii. Odpowiedzią na ten kryzys był zwrot hermeneutyczny, który dokonał się równolegle w teologii dialektycznej oraz w filozofii. Proces ten można opisać jako systematyczny demontaż pozytywistycznego ideału „obiektywnego obserwatora” i zastąpienie go modelem zaangażowanego uczestnika.

2.1. Przełom filozoficzno-teologiczny: poza obiektywizm historyzmu

Fundamentem nowej hermeneutyki stało się zakwestionowanie naczelnego dogmatu XIX-wiecznej nauki: postulatu *Voraussetzungslosigkeit* (bezzałożeniowości). Uznano, że „czyste spojrzenie” na tekst, nieskażone tradycją czy wiarą, jest nie tylko niemożliwe psychologicznie, lecz także błędne epistemologicznie.

2.1.1. Karl Barth i rewolta przeciwko „archeologii religijnej”

Pierwszego wyłomu w murze historyzmu dokonał Karl Barth. Jego komentarz do Listu do Rzymian (pierwsze wydanie 1919, drugie, gruntownie przepracowane – 1922)²² zadziałał – jak określił to katolicki teolog Karl Adam – „jak bomba wpadająca na plac zabaw teologów”²³. Barth nie odrzucił metody historyczno-krytycznej jako takiej, ale radykalnie zredefiniował jej status. Uznał, że ustalenie faktów gramatycznych i historycznych jest zaledwie *praeparatio*, wstępnym oczyszczeniem przedpola, a nie celem samym w sobie. Oskarżył ówczesną biblistykę liberalną (reprezentowaną przez Adolfa von Harnacka

²² Zob. Karl Barth, *Der Römerbrief: Zweite, nach den Vorarbeiten von 1919 völlig umgearbeitete Fassung* (Chr. Kaiser, 1922). Pierwsze wydanie z 1919 roku o nacechowaniu liberalno-teologicznym sam Barth nazwał później „niedojrzałym”.

²³ Karl Adam, „Die Theologie der Krisis,” *Hochland: Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst* 23 (1926): 271. Adam, wybitny teolog katolicki, trafnie zdiagnozował, że Barth nie tyle reformuje egzegezę, ile zmienia jej paradygmat z antropocentrycznego na teocentryczny.

czy Ernsta Troeltscha) o to, że zamieniła słowo Boże w historię religii ludzkiej. Egzegeci, badając tekst, zachowywali się jak krytycy muzyczni analizujący nuty, ale niesłyszający muzyki. Barth wprowadził kategorię „dziwnego, nowego świata w Biblii” (niem. *die seltsame neue Welt in der Bibel*)²⁴. Hermeneutyka musi uwzględnić, że w tekście Pisma Podmiotem mówiącym jest Bóg (łac. *Deus dixit*), który jest *Totaliter Aliter* (Całkowicie Inny). Czytelnik nie jest sędzią tekstu, lecz podlega jego osądowi (gr. *krisis*). Barth przywrócił w ten sposób teologiczny realizm: tekst biblijny nie jest martwym artefaktem, którego sekcję należy przeprowadzić, lecz żywym głosem domagającym się posłuszeństwa²⁵.

2.1.2. Rudolf Bultmann i struktura „przed-rozumienia”

Choć Rudolf Bultmann często kojarzony jest z radykalnym sceptycyzmem historycznym, jego wkład w teorię hermeneutyki jest fundamentalny i w pewnym sensie komplementarny wobec myśli Bartha (mimo ich późniejszego konfliktu). Bultmann, czerpiąc z filozofii egzystencjalnej Martina Heideggera, sformułował tezę, że nie ma egzegezy bez „przed-rozumienia” (niem. *Vorverständnis*). Każde pytanie, które zadajemy tekstowi, wynika z naszej egzystencji, z naszego rozumienia życia, śmierci i lęku²⁶.

Dla Bultmanna tekst biblijny nie jest relacją o faktach z przeszłości (takich jak historie cudów, które dla nowoczesnego człowieka są mityczne i nie do przyjęcia), lecz jest *kerygmatem* – wezwaniem skierowanym do egzystencji człowieka tu i teraz. Zadaniem hermeneutyki jest proces „demitologizacji” (niem. *Entmythologisierung*), czyli przekładu starożytnych obrazów kosmologicznych na język antropologii egzystencjalnej. Choć redukcjonizm Bultmanna (sprowadzenie teologii do antropologii) jest dla katolickiej teologii nie do przyjęcia, to jego trwała zasługa polega na wykazaniu, że egzegeza powinna mieć kontekst

²⁴ Karl Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie: Gesammelte Vorträge* (Chr. Kaiser, 1925), 18. Barth pisze: „W Biblii znajdujemy nowy świat, Boga, a nie historię ludzkiego ducha szukającego Boga” (tłum. własne). To rozróżnienie jest kluczowe dla uznania metody religioznawczej za niewystarczającą.

²⁵ Zob. analizę hermeneutyki Bartha w: Eberhard Jüngel, *Barth-Studien* (Benziger, 1982), 65n. Jüngel podkreśla, że dla Bartha tekst biblijny staje się słowem Bożym w akcie czytania, co różni go od katolickiej koncepcji natchnienia jako stałej cechy tekstu, ale wspólny jest sprzeciw wobec historyzmu.

²⁶ Rudolf Bultmann, „Ist voraussetzungslose Exegese möglich?” *Theologische Zeitschrift* 13 (1957): 409–17. Bultmann argumentuje: „Nie można zrozumieć tekstu mówiącego o muzyce, jeśli się nie jest muzycznym” (tłum. własne). Analogicznie – nie można zrozumieć tekstu o Bogu bez egzystencjalnego otwarcia na pytanie o sens bytu.

egzystencjalny – tekst musi „stać się” słowem dla mnie (łac. *pro me*), a nie tylko informacją o starożytności²⁷.

2.1.3. Hans-Georg Gadamer: rehabilitacja uprzedzenia i Tradycji

Decydujący cios pozytywizmowi zadał Hans-Georg Gadamer swoim *opus magnum* *Prawda i metoda* (*Wahrheit und Methode*, 1960). Gadamer poddał krytyce oświeceniowy „przesąd przeciwko przesądom”. Wykazał, że to, co oświecenie nazywało pogardliwie „uprzedzeniem” (niem. *Vorurteil*), w rzeczywistości stanowi warunek możliwości rozumienia²⁸. Nie podchodzimy do tekstu z pustym umysłem (łac. *tabula rasa*), lecz zawsze z pewnym projektem sensu, ukształtowanym przez tradycję, w której żyjemy.

Dla biblistyki tezy Gadamera były rewolucyjne. Okazało się, że czytanie Pisma wewnątrz Tradycji Kościoła (w świetle dogmatów) nie jest „nienaukowe” czy „zniekształcające”, ale jest jedynym sposobem na pełne zrozumienie tekstu. Gadamer wprowadził pojęcie *Wirkungsgeschichte* (historia oddziaływania). Sens tekstu nie jest statycznym punktem zamkniętym w głowie starożytnego autora (intencja autorska), ale dynamicznym procesem, który rozwija się w historii. Interpretacje ojców Kościoła, soborów czy mistyków nie są zewnętrznymi „naleciałościami”, ale należą do ontologii sensu Pisma. Rozumienie jest zawsze „fuzją horyzontów” (niem. *Horizontverschmelzung*) – horyzontu tekstu i horyzontu czytelnika²⁹.

2.1.4. Paul Ricœur: świat tekstu i „wtórna naiwność”

Dopełnieniem tego zwrotu stała się myśl Paula Ricœura, który przeniósł akcent z autora i czytelnika na sam tekst. Ricœur sprzeciwił się zarówno romantycznej

²⁷ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*, vol. 1 (Johannes Verlag, 1961), 455, poddaje krytyce argumentację Bultmanna, zarzucając mu „zawężenie słowa”. Jeśli demitologizacja usuwa z Ewangelii wszystko, co nie mieści się w kategoriach Heideggera, to teologia staje się zakładnikiem filozofii. Niemniej Balthasar przyznaje, że pytanie o *hic et nunc* tekstu jest słuszne.

²⁸ Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda*, trans. Bogdan Baran (Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007), 366–99. „Uprzedzenie” (*Vor-urteil*) u Gadamera nie ma sensu pejoratywnego. To dosłownie „sąd przedwstępny”, struktura oczekiwania, która pozwala nam w ogóle dostrzec znaczenie.

²⁹ Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein* (Eerdmans, 1980), 307. Thiselton, wprowadzając Gadamera na grunt anglosaski, pokazuje, że *Wirkungsgeschichte* (historia oddziaływania) jest najlepszą świecką obroną katolickiej koncepcji Tradycji. Tekst bez tradycji interpretacyjnej jest niemy.

hermeneutyce (szukanie psychologii autora), jak i strukturalizmowi (traktowanie tekstu jako zamkniętej gry znaków). Jako alternatywę wobec obu tych podejść sformułował koncepcję „świata tekstu” (fr. *le monde du texte*). W momencie spisania następuje „zdystansowanie” – tekst odrywa się od intencji autora i zaczyna żyć własnym życiem³⁰.

Biblia projektuje przed czytelnikiem pewien możliwy świat – świat przymiery, świat, w którym Bóg działa. Zadaniem hermeneutyki nie jest szukanie tego, „co stoi za tekstem” (historia), lecz tego, „co stoi przed tekstem” (propozycja świata). Ricœur zaproponował drogę „łuku hermeneutycznego”: od „pierwszej naiwności” (wiera bezkrytyczna), przez „pustynię krytyki” (analiza historyczna, rozbiór tekstu), aż do „wtórnej naiwności” (wiera postkrytyczna)³¹. W tej fazie czytelnik, świadomy złożoności tekstu, decyduje się „zamieszkać” w świecie biblijnym, uznając go za prawdę. To podejście dało teologii biblijnej potężne narzędzia, pozwalając traktować narracje biblijne nie jako fałszywą historię, ale jako prawdziwe objawienie sensu ludzkiej egzystencji w Bożej perspektywie.

2.2. Katolicka synteza soborowa: od *Dei verbum* do hermeneutyki wiary

Podczas gdy w świecie protestanckim debata hermeneutyczna oscylowała między neoortodoksją Bartha a egzystencjalnym redukcjonizmem Bultmanna, teologia katolicka przygotowywała grunt pod syntezę, która miała połączyć wierność historii z wiernością dogmatowi. Proces ten, dojrzewający od encykliki *Divino afflante Spiritu* (1943) Piusa XII, znalazł swoją kulminację w konstytucji dogmatycznej *Dei verbum* Soboru Watykańskiego II oraz w późniejszych dokumentach Papieskiej Komisji Biblijnej.

2.2.1. Przezwyciężenie dualizmu „dwóch źródeł”

Przed Soborem dominował w teologii katolickiej (szczególnie w podręcznikach neoscholastycznych) pogląd o „dwóch źródłach objawienia” (Pismo i Tradycja),

³⁰ Paul Ricœur, „Hermeneutyczna funkcja dystansu,” in *Język, tekst, interpretacja: Wybór pism*, trans. Piotr Graff and Katarzyna Rosner (PIW, 1989), 236–37. Ricœur mówi o „po-trójnej autonomii tekstu”: względem intencji autora, względem pierwotnych odbiorców i względem okoliczności powstania. Tekst staje się „dziełem”, które ma uniwersalny zasięg.

³¹ Paul Ricœur, „Symbol daje do myślenia,” in *Egzystencja i hermeneutyka: Rozprawy o metodzie*, Paul Ricœur, ed. Stanisław Cichowicz, trans. Ewa Bieńkowska et al. (De Agostini, 2003), 62–80. „Wtórna naiwność” jest celem dojrzałej egzegezy. Nie jest to powrót do dziecięcej

traktowanych niemal ilościowo jako dwa osobne rezerwuary prawd³². Prowadziło to do niebezpiecznego pęknięcia: Pismo stawalo się zbiorem *dicta probantia* (cytatów dowodowych wyrwanych z ich naturalnego kontekstu) dla tez dogmatycznych, a Tradycja jawiła się jako autonomiczny dodatek uzupełniający „braki” Biblii.

Dei verbum (nr nr 9–10) dokonuje fundamentalnej korekty ontologicznej. Sobór stwierdza istnienie „jednego świętego depozytu słowa Bożego” (łac. *unum verbi Dei sacrum depositum*). Pismo i Tradycja nie są dwoma źródłami, lecz dwoma sposobami przekazu tego samego misterium Chrystusa. Z punktu widzenia hermeneutyki oznacza to rewolucję: nie można czytać Pisma „przeciwko” Tradycji (jak chcieli reformatorzy) ani Tradycji „obok” Pisma. Tradycja staje się hermeneutycznym środowiskiem (fr. *milieu*), w którym Pismo jest czytane, a Pismo pozostaje „duszą teologii” (*Dei verbum*, nr 24) i wraz z Tradycją stanowi najwyższą regułę wiary³³.

2.2.2. *Dei verbum* (nr 12): teandryczna zasada interpretacji

Centralnym punktem soborowej syntezy jest artykuł 12 konstytucji, który precyzyjnie definiuje relację między metodą historyczną a teologiczną. Sobór wychodzi od tego, że Bóg przemówił „przez ludzi na sposób ludzki” (łac. *per homines more hominum*), a w nr. 13 wiąże to z analogią wcielenia³⁴.

Sobór wskazuje zatem na konieczność stosowania narzędzi krytycznych: badania gatunków literackich (łac. *genera litteraria*), uwzględniania mentalności epoki, stylu i sytuacji życiowej (co egzegeza określa jako *Sitz im Leben*). Odrzucenie tych narzędzi prowadziłoby do doketyzmu biblijnego – traktowania tekstu tak, jakby spadł z nieba, z pominięciem jego ludzkiej historii.

wiary, która nie ma wiedzy o problemach natury historycznej, ale wiara, która przeszła przez ogień krytyki i odzyskała zdolność słuchania słowa. Zob. też Mark I. Wallace, *The Second Naiveté: Barth, Ricœur, and the New Yale Theology* (Mercer University Press, 1990), *passim*.

³² Yves Congar, *Tradition and Traditions: An Historical and a Theological Essay* (Macmillan, 1967), 156n. Congar krytykuje ujęcie *partim-partim* (część prawd w Piśmie, część w Tradycji), które sugerowało, że Biblia jest niewystarczająca. Sobór powrócił do ujęcia całościowego: Pismo zawiera wszystko materialnie, ale Tradycja jest formą jego interpretacji.

³³ Joseph Ratzinger, *Theological Highlights of Vatican II* (Paulist Press, 1966), 98. Ratzinger zauważa, że walka o *Dei verbum* była walką o to, by Pismo nie stało się „własnością historyków”, lecz pozostało Księgą Kościoła.

³⁴ René Latourelle, *Théologie de la Révélation* (Desclée de Brouwer, 1966), *passim*. Latourelle podkreśla, że *Dei verbum* 12 jest echem Chalcedonu: tak jak w Chrystusie natura ludzka i boska są nierozdzielne, tak w Piśmie historia i teologia muszą iść w parze. Negacja historii to monofizytyzm biblijny.

Jednakże, ponieważ Pismo jest *również i przede wszystkim* słowem Boga, hermeneutyka nie może zatrzymać się na poziomie historii i filologii. Sobór formułuje słynną zasadę: „Pismo Święte należy czytać i interpretować w tym samym Duchu, w którym zostało spisane” (łac. *eodem Spiritu quo scripta est*). Zasada ta implikuje trzy konkretne reguły teologiczne, które muszą dopełniać badanie historyczne:

1. Jedność całego Pisma (łac. *unitas totius Scripturae*). Żaden tekst nie jest samotną wyspą. Księga Kapłańska musi być czytana w świetle Listu do Hebrajczyków, a Janowy prolog (J 1,1–18) w dialogu z Rdz 1–2. To odrzucenie atomizacji, która była słabością krytyki źródeł.
2. Żywa Tradycja całego Kościoła (łac. *viva Traditio totius Ecclesiae*). Egzegeta nie jest samotnym jeźdźcem; interpretuje tekst w łączności z historią wiary, od ojców Kościoła po współczesne Magisterium.
3. Analogia wiary (łac. *analogia fidei*). Poszczególne prawdy biblijne nie mogą być sprzeczne z całością objawionej doktryny. Jeśli egzegeza prowadzi do wniosków sprzecznych z *Credo* (np. do zaprzeczenia boskości Chrystusa), jest to sygnał błędu metodologicznego, polegającego na niewłaściwym odczytaniu natury tekstu³⁵.

2.2.3. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 roku: dowartościowanie i krytyka metody historycznej

W 1993 roku, w stulecie encykliki *Providentissimus Deus*, Papieska Komisja Biblijna wydała dokument *Interpretacja Biblii w Kościele*, który do dziś pozostaje najważniejszym drogowskazem metodologicznym. Dokument ten jest niezwykle wyważony. Z jednej strony, broni on metody historyczno-krytycznej przed atakami fundamentalistów, nazywając ją „nieodzowną” dla wiary, która opiera się na faktach historycznych (wcielenie), a nie na mitach³⁶. Z drugiej strony, Komisja dokonuje chirurgicznego cięcia między samą metodą (narzędziami

³⁵ Ignace de la Potterie, „L'exégèse biblique: science de la foi,” in *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, Romano Guardini et al. (Fayard, 2000), 111–60. Autor ten wskazuje, że *analogia fidei* nie jest cenzurą narzuconą z zewnątrz, ale wewnętrzną logiką objawienia. Skoro Bóg jest jeden i prawdziwy, to Pismo nie może przeczyć samemu sobie ani wierze Kościoła, która z niego wyrosła.

³⁶ Joseph A. Fitzmyer, *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church": Text and Commentary*, Subsidia Biblica 18 (Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1995), 56. Dokument ten potępia fundamentalizm (dosłowne czytanie bez kontekstu) jako metodę fałszywą i niebezpieczną duszpastersko. Dojrzała wiara nie boi się pytań o historię redakcji czy gatunki literackie.

badawczymi) a systemem filozoficznym, który często jej towarzyszył (racjonalizm, naturalizm). Dokument stwierdza wprost: metoda historyczno-krytyczna nie ma monopolu na prawdę. Musi ona zostać otwarta na inne podejścia (analizę retoryczną, narracyjną, kanoniczną itd.) i przede wszystkim podporządkowana celowi teologicznemu. Komisja wskazuje na niebezpieczeństwo historyzmu, który zamyka tekst w przeszłości, czyniąc z niego martwy dokument. Prawdziwa hermeneutyka katolicka ma prowadzić do aktualizacji – tekst ma przemówić do dzisiejszego człowieka, zachowując swoją tożsamość, ale odpowiadając na nowe pytania. Warunkiem tej aktualizacji jest wiara egzegety i jego łączność z Kościołem³⁷.

2.2.4. Benedykt XVI i chrystologiczny klucz hermeneutyczny

Zwieńczeniem posoborowej refleksji jest nauczanie Benedykta XVI, w szczególności adhortacja *Verbum Domini* (2010). Papież idzie o krok dalej niż dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, wskazując, że ostatecznym kluczem hermeneutycznym nie jest abstrakcyjna „metoda”, lecz Osoba Jezusa Chrystusa.

W *Verbum Domini* (nr 35) Benedykt XVI diagnozuje dramat „hermeneutyki zsekularyzowanej”, która wyklucza Boga z horyzontu badawczego. Proponuje w to miejsce „hermeneutykę wiary”, która jest racjonalna (korzysta z nauki), ale jednocześnie partycypuje w życiu Ducha. Papież podkreśla, że właściwym miejscem hermeneutyki jest nie tylko biurko naukowca, lecz także liturgia³⁸. To w liturgii Pismo zostaje „zainstalowane” w swoim właściwym kontekście. Chrystologia staje się zasadą organizującą całą egzegezę: to Chrystus jest kluczem do Pism (Łk 24,27), a zatem każda interpretacja, która nie prowadzi do Chrystusa (chrystocentryzm), mija się z celem Pisma.

2.3. Nowe nurty integracyjne: kanon jako klucz i powrót teologii do egzegezy

Ostatnie dekady XX i początek XXI wieku przyniosły w bibliistyce światowej (zarówno protestanckiej, jak i katolickiej) zjawisko, które można określić mianem

³⁷ Zob. *Interpretacja Biblii w Kościele: Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, trans. Ryszard Rubinkiewicz, Rozprawy i Studia Biblijne 4 (Oficina Wydawnicza „Vocatio”, 1999), III (zwłaszcza 66–82).

³⁸ Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini* (2010), nr 52. Liturgia stanowi uprzywilejowane środowisko słowa Bożego. Papież zwraca uwagę, że Pismo powstało w kontekście liturgicznym (kult Izraela, Eucharystia pierwotnego Kościoła) i tylko tam brzmi w swojej naturalnej akustyce. Egzegeza akademicka oderwana od liturgii staje się „badaniem partytury w ciszy”, zamiast słuchaniem muzyki.

„zwrotu kanonicznego”. Jest to reakcja na atomizację tekstu, której dokonała klasyczna metoda historyczno-krytyczna (rozkładająca księgi na źródła J, E, D, P czy Q). Badacze zaczęli stawiać pytanie nie tyle o to, *jak* tekst powstał (diachronia), ile o to, *co* tekst znaczy w swojej ostatecznej, przyjętej przez Kościół formie (synchronia), i *dlaczego* właśnie ta forma stała się normatywna.

2.3.1. Brevard Childs i paradygmat *canonical approach*

Postacią kluczową dla tego zwrotu jest amerykański biblista z Yale, Brevard S. Childs. W przełomowym dziele *Biblical Theology in Crisis*³⁹, a następnie w monumentalnych teologiach Starego i Nowego Testamentu, sformułował on tezę, która wstrząsnęła akademickim establishmentem.

Childs argumentował, że klasyczna krytyka biblijna (np. w ujęciu Well-hausena) szukała teologii w niewłaściwym miejscu: w hipotetycznych źródłach (np. „teologia Jahwisty”, „teologia źródła Q”) lub w psychologii proroków. Tymczasem teologia biblijna znajduje się w formie kanonicznej (ang. *canonical form*) tekstu⁴⁰. Dlaczego? Ponieważ to właśnie ta ostateczna, zredagowana wersja tekstu została przyjęta przez wspólnotę wiary (Izrael i Kościół) jako słowo Boga.

Childs wprowadził pojęcie procesu kanonicznego (ang. *canonical process*). Twierdził, że redaktorzy biblijni (np. ci, którzy łączyli Księgę Izajasza z trzech różnych części) nie byli tylko „nożycami i klejem”, ale teologami. Świadomie zacierali oni ślady historyczne poszczególnych wyroczni, aby nadać im wymiar uniwersalny, ponadczasowy. Natomiast Psalmy, pierwotnie związane z konkretnymi sytuacjami z życia króla Dawida, zostały w procesie redakcji pozbawione wielu detali historycznych, aby każdy wierzący w każdym czasie mógł się nimi modlić.

Zatem hermeneutyka kanoniczna nie pyta: „Co myślał historyczny Izajasz w VIII wieku przed Chr.?”, ale: „Co mówi Księga Izajasza jako całość, umieszczona w kanonie pism chrześcijańskich?”. To podejście przywraca teologiczną powagę redaktorom biblijnym i uzasadnia czytanie Biblii jako spójnej całości, a nie zbioru fragmentów⁴¹.

³⁹ Zob. Brevard S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Westminster Press, 1970).

⁴⁰ Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Fortress Press, 1992), 72. Childs pisze: „To ostateczny tekst kanoniczny sprawuje autorytet, a nie jego prehistoria” (tłum. własne). To zdanie jest kopernikańskim przewrotem wobec 200 lat tradycji szukania „oryginalnych warstw”.

⁴¹ Por. Christopher R. Seitz, *The Character of Christian Scripture: The Significance of a Two-Testament Bible* (Baker Academic, 2011), 65. Seitz, uczeń Childsa, rozwija tę myśl, pokazując,

2.3.2. James Sanders: „Tora” a „kanon”

W dialogu (i czasem w polemice) z Childsem koncepcję krytyki kanonicznej (ang. *canonical criticism*) rozwinął James A. Sanders. Zgadzał się on, że kanon jest kluczowy, ale kładł większy nacisk na jego dynamikę i funkcję, a nie tylko na stabilną formę.

Dla Sandersa kanon to paradygmat adaptacji (ang. *adaptability*). Biblia kanoniczna pokazuje nam, jak starożytne wspólnoty nieustannie reinterpretowały swoje święte tradycje w obliczu nowych kryzysów (np. wygnania). Hermeneutyka kanoniczna według Sandersa to nauka o tym, jak „aktualizować” starszą tradycję w nowej sytuacji, zachowując jej tożsamość⁴². Choć podejście Sandersa jest bardziej historyczne, a Childsa bardziej teologiczne (dogmatyczne), obaj zgadzali się co do jednego: tekst biblijny ma naturę normatywną i nie można go czytać jak każdego innego tekstu starożytnego.

2.3.3. Ruch TIS (Theological Interpretation of Scripture)

Na przełomie XX i XXI wieku, głównie w środowisku anglosaskim, wyłonił się szeroki ruch ekumeniczny znany jako Theological Interpretation of Scripture (TIS; teologiczna interpretacja Pisma). Nie jest to jedna szkoła, ale raczej wspólny front metodologiczny, łączący takich badaczy, jak Kevin Vanhoozer, Stephen Fowl, Francis Watson czy R. Walter L. Moberly. TIS stawia sobie za cel ponowne zintegrowanie egzegezy biblijnej z teologią systematyczną. Główne postulaty tego nurtu to:

1. Prymat Boga jako Autora: w hermeneutyce TIS kategoria „boskiego dyskursu”⁴³ jest traktowana poważnie, a nie tylko metaforycznie. Jeśli Bóg mówi, to tekst ma moc sprawczą (jest aktem mowy, ang. *speech-act*)⁴⁴.
2. Reguła wiary jako hermeneutyka: *Credo* (*Symbol wiary*) nie jest zewnętrznym gorsetem narzuconym na tekst, ale „mapą”, która pozwala nie zagubić

że kanon chrześcijański (dwuczęściowy) wymusza specyficzną hermeneutykę: nie można czytać ST jako „Biblii hebrajskiej” w oderwaniu od NT, jeśli jest się chrześcijaninem.

⁴² James A. Sanders, *Torah and Canon* (Fortress Press, 1972), xv. Sanders wprowadza pojęcie hermeneutyki monoteizującej – proces kanoniczny polegał na usuwaniu śladów politeizmu i reinterpretowaniu tradycji w duchu jedynobóstwa.

⁴³ Ideę tę wprowadził i spopularyzował Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks* (Cambridge University Press, 1995).

⁴⁴ Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?*, 149. Vanhoozer adaptuje teorię aktów mowy (J.L. Austin, J. Searle) do teologii: tekst nie tylko „znaczy” (lokucja), lecz także coś „robi” (illokucja) – np. obiecuje, nakazuje. Hermeneutyka musi rozpoznać tę sprawczą moc słowa.

się w lesie szczegółów. TIS postuluje czytanie ST w świetle Trójcy Świętej (lektura trynitarna), nawet jeśli historyczni autorzy ST nie znali tego pojęcia. Uzasadnieniem takiej lektury jest jedność Bożego planu⁴⁵.

3. Rehabilitacja egzegezy przedkrytycznej: TIS odważnie sięga po alegorię i typologię ojców Kościoła, twierdząc, że często lepiej oddają one ducha tekstu niż sucha analiza filologiczna. Nie chodzi o odrzucenie historii, ale o uznanie „nadwyżki sensu” (frazę ukuta przez P. Ricœura), której historia nie wyczerpuje.

2.3.4. Joseph Ratzinger / Benedykt XVI: egzegeza w wierze Kościoła

Na gruncie katolickim najwybitniejszym reprezentantem tego podejścia jest Joseph Ratzinger. Jego projekt hermeneutyczny, realizowany konsekwentnie od lat 60., a zwieńczony trylogią *Jezus z Nazaretu*, można określić mianem „chrystologicznej hermeneutyki kanonicznej”.

Ratzinger wychodzi z założenia ontycznego: Biblia jest literaturą jednego ludu Bożego. Stary Testament jest drogą, a Nowy Testament – celem. Hermeneutyka polega na „czytaniu w drodze”. Kluczowym wkładem Ratzingera jest krytyka filozoficznych założeń metody historyczno-krytycznej. Teolog zauważa, że wielu egzegetów (np. Bultmann) pod płaszczykiem „obiektywnej nauki” przemycalo filozoficzny naturalizm (założenie, że Bóg nie ingeruje w historię). Ratzinger postuluje „metodę historyczną poszerzoną”, która suponuje możliwość działania Boga. W praktyce (np. w analizie Kazania na górze) Ratzinger pokazuje, jak łączyć precyzję filologiczną (analiza hebrajskiego słowa *tôrāh*) z wizją teologiczną (Jezus jako nowa Tora). Jego hermeneutyka jest „symfoniczna” – słucha poszczególnych głosów (autora ludzkiego, redaktora, tradycji żydowskiej, tradycji kościelnej), by usłyszeć jedną melodię Logosu⁴⁶.

2.3.5. Scott Hahn i Przymierze jako struktura kanoniczna

Warto wspomnieć również o wkładzie amerykańskiego biblisty katolickiego Scotta Hahna, który rozwija myśl Ratzingera w kierunku teologii Przymierza

⁴⁵ R.W.L. Moberly, *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus* (Cambridge University Press, 2000), 45. Moberly pokazuje, że czytanie ofiary Abrahama (Rdz 22) wyłącznie w kontekście religii kananejskich (ofiara z dzieci) gubi jej sens teologiczny. Dopiero lektura chrześcijańska (typologia Chrystusa) odsłania pełny sens tego dramatu.

⁴⁶ Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, 9–11 („Przedmowa”). Ratzinger pisze: „Ufam Ewangeliom”. To zaufanie nie jest naiwnością, ale decyzją metodologiczną, by traktować tekst jako spójne świadectwo, a nie zbiór sprzeczności.

(ang. *Covenant Theology*). Hahn dowodzi, że Przymierze nie jest tylko jednym z tematów biblijnych, ale strukturą organizującą cały kanon. Dla Hahna Przymierze jest kluczem ontycznym i hermeneutycznym: Biblia jest dokumentem Przymierza, a liturgia – aktem odnowienia Przymierza. Zatem hermeneutyka liturgiczna (czytanie w kontekście Eucharystii) jest najbardziej „naukowym” sposobem czytania, ponieważ jest zgodna z naturą i celem tekstu (tekst powstał dla liturgii)⁴⁷.

3. Własna propozycja: hermeneutyka chrystologiczno-sakramentalna

Analiza historyczna (od jedności *Sacra Pagina* do kryzysu historyzmu) oraz przegląd współczesnych prób reintegracji (kanon, TIS, Ratzinger) prowadzą do wniosku, że problem hermeneutyki biblijnej nie jest problemem technicznym, lecz fundamentalnym. Nie da się naprawić egzegezy przez proste dodanie „pobożnych myśli” do suchych analiz historycznych. Konieczna jest zmiana paradygmatu, która zintegruje ontologię tekstu z metodologią jego czytania. Proponuję model, który można określić mianem hermeneutyki chrystologiczno-sakramentalnej. Model ten opiera się na ścisłej analogii między strukturą Wcielonego Słowa a strukturą spisane słowa i wyprowadza z tej analogii konkretne postulaty badawcze.

3.1. Fundament ontyczny: analogia wcielenia i unia hipostatyczna tekstu

Punktem wyjścia chrześcijańskiej hermeneutyki musi być prawda o *Verbum caro factum est* (J 1,14). Tak jak przedwieczny Logos przyjął ludzką naturę, nie tracąc niczego ze swojej boskości i nie niszcząc niczego z człowieczeństwa, tak samo słowo Boże „wcieliło się” w ludzki język Pisma. Konstytucja *Dei verbum* (nr 13) nazywa to *condescensio* (zniżeniem się) Bożej Mądrości, porównując je wprost do wcielenia. Z tej analogii ontycznej wynika konieczność zastosowania w hermeneutyce logiki Soboru Chalcedońskiego (451 rok), który nauczał, że

⁴⁷ Scott W. Hahn, *Covenant and Communion: The Biblical Theology of Pope Benedict XVI* (Brazos Press, 2009), 112. Hahn argumentuje, że liturgia jest *Sitz im Leben* Pisma. Wyjęcie Biblii z liturgii i przeniesienie jej do laboratorium uniwersyteckiego jest jak wyjęcie ryby z wody – można ją wtedy dokładnie zbadać, ale ona już nie żyje.

w jednej osobie Chrystusa dwie natury są zjednoczone „bez zmieszania i bez podzielenia” (gr. *asynchytōs* i *achōristōs*).

3.1.1. Przeciw monofizytyzmowi egzegetycznemu (fundamentalizm)

Błędem „monofizytyzmu” w egzegezie jest ignorowanie ludzkiej natury tekstu. Jest to pokusa fundamentalizmu, który traktuje Biblię jako bezpośredni dyktat z nieba (natchnienie werbalne w sensie mechanicznym). Takie podejście „połyka” historię: ignoruje uwarunkowania kulturowe, gatunki literackie i proces redakcji, widząc w każdym zdaniu bezpośrednią wypowiedź Boga.

W modelu chrystologicznym musimy uznać, że „ludzkie ciało” tekstu jest prawdziwe. Oznacza to pełną akceptację faktu, że autorzy biblijni byli dziećmi swojej epoki, mieli ograniczoną wiedzę o świecie (kosmologia) i używali specyficznych konwencji literackich. Badanie tego „ciała” (historia, filologia) nie jest opcjonalne, lecz konieczne, ponieważ to właśnie *przez* to ciało (i tylko przez nie) mamy dostęp do słowa. Ignorowanie historii jest w istocie formą doketyzmu – udawaniem, że tekst nie ma „ciała”⁴⁸.

3.1.2. Przeciw nestorianizmowi egzegetycznemu (historyzm)

Przeciwieństwem „monofizytyzmu” jest błąd „nestorianizmu”: separacja natur. Jest to podejście historyczno-krytyczne w swojej zsekularyzowanej formie. Badacz widzi „człowieka” (tekst literacki, historię redakcji), ale nie dostrzega w nim „Boga” (sensu objawionego). Traktuje Biblię jak każde inne dzieło starożytne (eposy Homera, *Epos o Gilgameszu*). Dochodzi do „rozvodu”: Jezus historii zostaje oddzielony od Chrystusa wiary. Hermeneutyka chrystologiczna sprzeciwia się tej separacji. Twierdzi, że ludzka litera i boski sens są w Piśmie zjednoczone nierozzerwalnie. Nie można wyodrębnić teologii, by została czysta historia, ani odrzucić historii, by została czysta teologia. Bóg mówi w historii.

3.2. Sakramentalność Pisma: realna obecność i skuteczność słowa

Drugim filarem propozycji jest kategoria sakramentalności. W teologii katolickiej sakrament to widzialny znak niewidzialnej łaski, który *sprawia to, co oznacza*

⁴⁸ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (1993), I F. Dokument nazywa fundamentalizm „niebezpiecznym”, ponieważ odrzuca on wcielenie słowa w historię. Jest to „samobójstwo myśli”, które prowadzi do fałszywej pewności.

(łac. *efficit quod figurat*). Pismo Święte ma strukturę quasisakramentalną. Litera tekstu jest „znakiem” (materią sakramentu), a sensem jest spotkanie z Chrystusem (łaską). Z tego wynikają dwie konsekwencje dla metody:

3.2.1. Rola Ducha Świętego (epikleza hermeneutyczna)

Tak jak w Eucharystii chleb staje się Ciałem mocą Ducha Świętego, tak tekst biblijny staje się żywym słowem w tchnieniu Ducha. Hermeneutyka musi więc zawierać element „epiklezy” – przywołania Ducha. Oznacza to, że egzegeza nie może być procesem czysto intelektualnym, ale musi być aktem duchowym. Egzegeta potrzebuje nie tylko kompetencji lingwistycznych i historycznych, lecz także cnoty wiary. Wiara jest tu rozumiana nie jako „emocjonalny dodatek”, ale jako narzędzie poznawcze (łac. *sensorium*), adekwatne do przedmiotu badań. Jak ucho muzyczne jest potrzebne, by usłyszeć symfonię (a nie tylko hałas), tak *sensus fidei* jest potrzebny, by usłyszeć w tekście głos Boga, a nie tylko echo starożytnych mitów⁴⁹.

3.2.2. Performatywność słowa (teoria aktów mowy)

Sakramentalność oznacza skuteczność. Pismo nie tylko informuje (łac. *informatio*), lecz także formuje i przemienia (łac. *transformatio*). Współczesna teoria aktów mowy (Austin, Searle, Vanhoozer) dostarcza tu znakomitych narzędzi. Bóg w Piśmie dokonuje aktów illokucyjnych: składa obietnicę, zawiera przyrzecze, ogłasza sąd.

Adekwatna hermeneutyka to taka, która rozpoznaje tę „siłę” tekstu i na nią odpowiada. Celem interpretacji nie jest tylko opisanie tego, „co autor miał na myśli”, ale wejście w interakcję z tym działaniem Boga. Jeśli tekst jest obietnicą, jedyną poprawną interpretacją jest ufność. Jeśli jest przykazaniem, interpretacją jest posłuszeństwo. Hermeneutyka staje się więc egzystencjalna i etyczna⁵⁰.

⁴⁹ Wiara nie jest przeszkodą dla obiektywizmu, ale warunkiem „współodczuwania” (łac. *con-naturalitas*) z tekstem. Bez wiary egzegeta jest jak głuchy muzykolog.

⁵⁰ Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (Westminster John Knox Press, 2005), 68. Vanhoozer definiuje doktrynę jako „reżyserię” – wskazówki, jak grać dramat Pisma w życiu Kościoła. Hermeneutyka jest sztuką wykonawczą, a nie tylko teoretyczną.

3.3. Eklezjalny *Sitz im Leben*: liturgia jako właściwy kontekst hermeneutyczny

Ostatnim elementem propozycji jest wskazanie na właściwe miejsce interpretacji. Metoda historyczno-krytyczna narodziła się na uniwersytecie i tam ma swoje miejsce. Jednakże naturalnym środowiskiem Pisma, z którego ono wyrosło i dla którego zostało spisane, jest Kościół (gr. *ekklēsia*), a konkretnie zgromadzenie liturgiczne. Księgi Pisma nie powstały po to, by spoczywać w uniwersyteckich bibliotekach, ale by być czytane publicznie podczas liturgii. To liturgia jest pierwotnym kontekstem hermeneutycznym. W liturgii realizuje się jedność Pisma (dialog czytań ze ST i NT) i w niej także dokonuje się aktualizacja interpretacji (homilia mówi: „dziś spełniły się te słowa” [Łk 4,21]).

Nawiązując do koncepcji S. Hahna, proponuję zatem model „hermeneutyki liturgicznej”, w którym egzegeza naukowa służy jako przygotowanie (łac. *praeparatio*) do proklamacji liturgicznej. Naukowiec bada tekst w pracowni, by jak najdokładniej poznać jego „materię” i oczyścić go z błędnych odczytań, ale ostatecznym celem jego pracy jest to, by tekst ten mógł wybrzmieć w zgromadzeniu wiernych jako słowo życia. Takie podejście badawcze przywraca teologii biblijnej jej godność i służebną rolę wobec Kościoła⁵¹.

Zakończenie

Przeprowadzona w niniejszym studium analiza relacji między teologią Pisma Świętego a hermeneutyką biblijną pozwala na sformułowanie wniosków o fundamentalnym znaczeniu dla tożsamości współczesnej teologii. Główna teza artykułu, głosząca, że metoda interpretacji nie jest neutralnym narzędziem technicznym, lecz pochodną przyjętej ontologii tekstu, znalazła swoje potwierdzenie na każdym z badanych etapów. Rekonesans diachroniczny wykazał, że historyczny proces separacji teologii dogmatycznej od egzegezy, zapoczątkowany w nowożytności, nie był jedynie podziałem kompetencji, lecz skutkiem głębokiej zmiany paradygmatu. Odejście od modelu *Sacra Pagina*, w którym Pismo, Tradycja i Kościół stanowiły organiczną jedność, na rzecz modelu analityczno-krytycznego doprowadziło do sekularyzacji przedmiotu badań. Biblia, traktowana zgodnie z zasadą *etsi Deus non daretur*, przestała być

⁵¹ To w liturgii dokonuje się paradygmatyczna interpretacja: Duch Święty sprawia, że słowo z przeszłości staje się słowem *hic et nunc*. Egzegeza akademicka powinna być „służebnicą” tego wydarzenia.

w tym ujęciu „słowem” w sensie teologicznym, stając się dokumentem historii religii. Historyzm, dominujący w XIX i na początku XX wieku, choć przyniósł nieocenione zdobycze filologiczne, obnażył swoją niewystarczalność w sferze generowania znaczeń egzystencjalnych, redukując prawdę biblijną do wymiaru faktograficznego, co okazało się epistemologiczną ślepą uliczką.

Przezwyciężenie tego impasu stało się możliwe dzięki współczesnemu zwrotowi hermeneutycznemu oraz recepcji soborowej konstytucji *Dei verbum*. Analiza obecnego stanu debaty upoważnia do stwierdzenia, że biblistyka weszła w fazę postkrytyczną. Obalony został oświeceniowy mit „bezzałożeniowości” badacza, a w jego miejsce wprowadzono świadomość, że wiara i Tradycja stanowią konieczne „przed-rozumienie”, umożliwiające adekwatny kontakt z tekstem objawionym. Wypracowany przez Magisterium Kościoła oraz współczesne nurty, takie jak *canonical criticism* czy TIS, model równowagi skutecznie odrzuca fałszywą dychotomię „historia czy teologia”. Uznanie metody historyczno-krytycznej za nieodzowną w walce z fundamentalizmem, a jednocześnie podporządkowanie jej nadrzędnemu celowi teologicznemu, stanowi dziś trwały fundament katolickiej tożsamości biblijnej.

W świetle powyższych ustaleń zaproponowany w niniejszym artykule model hermeneutyki chrystologiczno-sakramentalnej jawi się jako adekwatna odpowiedź na wyzwania współczesności. Model ten, oparty na analogii wcielenia i logice chalcedońskiej, chroni egzegezę przed dwoma skrajnościami: doketyzmem, który w imię duchowości ignoruje literę i historię, oraz nestorianizmem, który separuje ludzki tekst od Boskiego Logosu. Pełna interpretacja musi uwzględniać „ludzkie ciało” Pisma, by przez nie – i tylko przez nie – dotrzeć do jego teologicznej głębi. Co więcej, ujęcie Pisma w kategoriach quasisakramentalnych pozwala na dowartościowanie jego performatywności. Tekst biblijny nie tylko informuje o Bogu, lecz także uobecnia Jego działanie, domagając się od czytelnika egzystencjalnej odpowiedzi posłuszeństwa.

Konsekwentne przyjęcie tych założeń prowadzi do wniosku, że uprzywilejowanym miejscem hermeneutyki (niem. *Sitz im Leben*) nie może być wyizolowana akademia, lecz liturgia Kościoła, w której następuje aktualizacja słowa. Przyszłość teologii biblijnej zależy zatem od zdolności do ponownej integracji warsztatu naukowego z wiarą Kościoła – nie na drodze powrotu do naiwności przedkrytycznej, lecz przez osiągnięcie „wtórnej naiwności”, która – bogatsza o wiedzę krytyczną – potrafi na nowo czytać Pismo jako Księgę Życia. Wymaga to od współczesnych egzegetów swoistej „ascezy metodologicznej”:łączenia rygору badawczego z pokorą wobec Tajemnicy, co pozwoli na rzeczywistą reintegrację *Sacra Doctrina*.

Bibliografia

- Adam, Karl. "Die Theologie der Krisis." *Hochland: Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst* 23 (1926): 271–86.
- Augustinus Hipponensis. *Quaestiones in Heptateuchum*, edited by Johannes Fraipont. Corpus Christianorum Series Latina 33. Brepols, 1958.
- Balthasar, Hans Urs von. *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*. Vol. 1. Johannes Verlag, 1961.
- Barth, Karl. *Das Wort Gottes und die Theologie: Gesammelte Vorträge*. Chr. Kaiser, 1925.
- Barth, Karl. *Der Römerbrief: Zweite, nach den Vorarbeiten von 1919 völlig umgearbeitete Fassung*. Chr. Kaiser, 1922.
- Benedykt XVI. Adhortacja apostolska *Verbum Domini*. 2010.
- Benedykt XVI. *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*. Translated by Wiesław Szymona. Wydawnictwo M, 2007.
- Brown, Raymond E. *The Critical Meaning of the Bible*. Paulist Press, 1981.
- Bultmann, Rudolf. "Ist voraussetzungslose Exegese möglich?" *Theologische Zeitschrift* 13 (1957): 409–17.
- Childs, Brevard S. *Biblical Theology in Crisis*. Westminster Press, 1970.
- Childs, Brevard S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*. Fortress Press, 1992.
- Congar, Yves. *Tradition and Traditions: An Historical and a Theological Essay*. Macmillan, 1967.
- Daniélou, Jean. *Sacramentum futuri: Études sur les origines de la typologie biblique*. Beauchesne, 1950.
- Fitzmyer, Joseph A. *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church": Text and Commentary*. Subsidia Biblica 18. Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1995.
- Gabler, Johann Ph. "An Oration on the Proper Distinction between Biblical and Dogmatic Theology and the Specific Objectives of Each." Translated by John Sandys-Wunsch and Laurence Eldredge. In *The Flowering of Old Testament Theology*, edited by Ben C. Ollenburger et al., 492–502. Eisenbrauns, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg. *Prawda i metoda*. Translated by Bogdan Baran. Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Hahn, Scott W. *Covenant and Communion: The Biblical Theology of Pope Benedict XVI*. Brazos Press, 2009.
- Hahn, Scott W., and Benjamin Wiker. *Politicizing the Bible: The Roots of Historical Criticism and the Secularization of Scripture, 1300–1700*. Crossroad, 2013.
- Harnack, Adolf von. *Das Wesen des Christentums*. J.C. Hinrichs, 1900.
- Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*. Translated by Ryszard Rubinkiewicz. Rozprawy i Studia Biblijne 4. Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1999.
- Ioannes Chrysostomus. In *Genesim homiliae* 1–67, edited by Bernard de Montfaucon, revised by Jacques Paul Migne. PG 53:21–385; 54:385–580. Jacques Paul Migne, 1862.
- Jüngel, Eberhard. *Barth-Studien*. Benziger, 1982.
- Kähler, Martin. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. Georg Böhme, 1896.
- Kasper, Walter. *Dogma unter dem Wort Gottes*. Matthias-Grünwald-Verlag, 1965.

- "Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*." In Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, 350–63. Pallottinum, 2002.
- Kręcidło, Janusz. "Hermeneutyka biblijna." In *Wstęp ogólny do Biblii*, edited by Piotr Walewski. Series Religiológica Pomeraniae 2: 275–320. Biblicum, 2011.
- Kręcidło, Janusz. "Is it Time for a New Paradigm in Biblical Studies?" In *Sources, Methods and Challenges: Biblical Studies 25 Years after Pontifical Biblical Commission's Document 'The Interpretation of the Bible in the Church'*, edited by Dariusz Sztuk, Zbigniew Grochowski, and Janusz Kręcidło. *Biblica et Theologica* 3: 154–72. Wydawnictwo Salezjańskie, 2018.
- Kudasiewicz, Józef. *Biblia, historia, nauka*. Znak, 1978.
- La Potterie, Ignace de. "L'exégèse biblique: science de la foi." In *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*. Romano Guardini et al., 111–60. Fayard, 2000.
- Latourelle, René. *Théologie de la Révélation*. Desclée de Brouwer, 1966.
- Lubac, Henri de. *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*. Aubier-Montaigne, 1959.
- Lubac, Henri de. *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*. Translated by Kazimierz Łukowicz. WAM, 2008.
- Luther, Martin. "Vorrede auf die Episteln S. Jacobi und Judas." In *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe; Die Deutsche Bibel*. Vol. 7. Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1931.
- Moberly, R.W.L. *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus*. Cambridge University Press, 2000.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*. 1993.
- Ratzinger, Joseph. "Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today." In *Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church*, edited by Richard John Neuhaus et al., 1–23. Eerdmans, 1989.
- Ratzinger, Joseph. *Jezus z Nazaretu: Część I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*. Translated by Wiesław Szymona. Wydawnictwo M, 2007.
- Ratzinger, Joseph. *Jezus z Nazaretu: Część II: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*. Translated by Wiesław Szymona. Jedność, 2011.
- Ratzinger, Joseph. *Theological Highlights of Vatican II*. Paulist Press, 1966.
- Ricœur, Paul. *Egzystencja i hermeneutyka: Rozprawy o metodzie*. Translated by Ewa Bieńkowska et al. Pax, 1975.
- Ricœur, Paul. "Hermeneutyczna funkcja dystansu." In *Język, tekst, interpretacja: Wybór pism*. Translated by Piotr Graff and Katarzyna Rosner, 224–45. PIW, 1989.
- Ricœur, Paul. *Le Conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*. Seuil, 1969.
- Ricœur, Paul. "Symbol daje do myślenia." In *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Paul Ricœur, edited by Stanisław Cichowicz. Translated by Ewa Bieńkowska et al., 62–80. De Agostini, 2003.
- Sanders, James A. *Torah and Canon*. Fortress Press, 1972.
- Seitz, Christopher R. *The Character of Christian Scripture: The Significance of a Two-Testament Bible*. Baker Academic, 2011.
- Simon, Richard. *Histoire critique du Vieux Testament*. Guillaume Desprez, 1678.
- Spinoza, Baruch. "Tractatus theologico-politicus." In *Œuvres III. Tractatus theologico-politicus*, Baruch Spinoza, edited by Fokke Akkerman. Translated by Jacqueline Lagrée and Pierre-François Moreau. Presses Universitaires de France, 1999.
- Szymik, Jerzy. *Theologia benedicta*. Vol. 1. Księgarnia św. Jacka, 2010.

- Tapie, Matthew A. *Aquinas on Israel and the Church: The Question of Supersessionism in the Theology of Thomas Aquinas*. Pickwick, 2014.
- Thiselton, Anthony C. *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*. Eerdmans, 1980.
- Tomasz z Akwinu. *Summa theologiae*. In *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*. Vols. 4–12. Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888–1906.
- Vanhoozer, Kevin J. *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Zondervan, 1998.
- Vanhoozer, Kevin J. *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*. Westminster John Knox Press, 2005.
- Wallace, Mark I. *The Second Naiveté: Barth, Ricœur, and the New Yale Theology*. Mercer University Press, 1990.
- Wolterstorff, Nicholas. *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*. Cambridge University Press, 1995.

JANUSZ KRĘCIĐŁO MS (PROF. DR HAB.) – biblista, profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Egzegezy Nowego Testamentu w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Studia specjalistyczne odbył w UKSW w Warszawie, Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie (LNB) oraz francuskiej Szkole Biblijnej i Archeologicznej w Jerozolimie. Specjalizuje się w historii czasów Nowego Testamentu, hermeneutyce i metodologii biblijnej, antropologii kulturowej, narratologii i filologii biblijnej. Autor kilkuset publikacji naukowych i popularnonaukowych z zakresu biblistyki. Przewodniczący Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk.