

Tadeusz Loska

Odnowa egezegetyczno-hermeneutyczna katolickiej katechezy biblijnej w Niemczech Zachodnich w latach 1963-1970

Studia Katechetyczne 3, 11-231

1984

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Tadeusz Loska SJ

ODNOWA EGZEGETYCZNO-HERMENEUTYCZNA KATOLICKIEJ KATECHEZY BIBLIJNEJ
W NIEMCZECH ZACHODNICH W LATACH 1963-1970

W s t ę p

Tematem niniejszej pracy doktorskiej jest krytyczna analiza zjawiska, jakim w katolickiej katechezie biblijnej RFN był przełom egzegetyczno-hermeneutyczny w latach sześćdziesiątych, przez niektórych nazwany "wiosną biblijną" (Bibelfrühling).

W bibliście współczesnej dadzą się rozróżnić dwa nurty badań: egzegeza historyczno-krytyczna i nowa hermeneutyka, zatem i układ mojej pracy opiera się na tym fakcie. Mimo, że nurty te stanowią dwa odmienne podejścia do Pisma św., jednak tworzą jeden proces poznania i interpretacji tekstów biblijnych.

W naszych czasach rolę wiodącą w naukach biblijnych przejęła egzegeza historyczno-krytyczna, której istotę stanowi analiza literacko-historyczna - ze swej natury skierowana ku przeszłości. Oprócz tego jej warsztat naukowy i wyniki dostępne są tylko fachowcom i ludziom przygotowanym do odbioru. Na skutek takiego stanu powstała niebezpieczna przepaść pomiędzy egzegezą, która poprzestała na naukowych badaniach tekstu, a problemami człowieka współczesnego. Uświadomienie sobie tej przepaści leży u podstaw współczesnej dyskusji hermeneutycznej. Dała ona bowiem początek tzw. nowej hermeneutyce biblijnej. Rozumiem przez nią nurt zapoczątkowany przez K. Bartha i podjęty przez R. Bultmanna, który nawiązał do hermeneutyki wywodzącej się od F.D.E. Schleiermarchera, uznawanego za ojca współczesnej refleksji hermeneutycznej, określanej również jako nowa hermeneutyka. Ta ostatnia jest hermeneutyką ogólną lub filozoficzną. Wynika z tego, iż przez nową hermeneutykę biblijną należy rozumieć przede wszystkim hermeneutykę protestancką.

Egzegeza historyczno-krytyczna oraz nowa hermeneutyka - i to zarówno ogólna jak i biblijna - wywarły decydujący wpływ na niemiecką katechezę biblijną lat sześćdziesiątych. Mówimy o nowej hermeneutyce biblijnej w odróżnieniu od hermeneutyki w ujęciu tradycyjnym. W dotychczasowym schemacie dyscyplin teologicznych hermeneutyka była teorią o

kunszcie interpretacji Pisma św., refleksją nad metodami i konkretną pracą egzegetyczną. Zadaniem tak rozumianej hermeneutyki było systematyczne opracowywanie wyników badań egzegetycznych¹.

Ten stan rzeczy jest podstawą rozróżnienia dwóch zasadniczych rozdziałów niniejszej pracy: drugiego, poświęconego egzegetycznej odnowie niemieckiej katechezy biblijnej (odtąd: kb) i trzeciego, którego tematem jest jej hermeneutyczna odnowa. Choć w publikacjach poświęconych tej odnowie elementy egzegetyczne i hermeneutyczne często się przeplatają, dla przejrzystości omawiam oba kompleksy zagadnień w osobnych rozdziałach.

Rozdział czwarty poświęciłem najważniejszemu konsekwencjom dydaktycznym i metodycznym egzegetyczno-hermeneutycznej odnowy kb. Ograniczyłem się w nim tylko do tych konsekwencji, które są bezpośrednio związane z tematyką dwóch poprzednich rozdziałów. Za takie konsekwencje uważam: egzegetyczny i hermeneutyczny typ kb oraz jej charakter przepowiadania. W rozdziale pierwszym omówiłem wewnętrzne i zewnętrzne przyczyny egzegetyczno-hermeneutycznego przełomu w katolickiej kb lat sześćdziesiątych w RFN. Chodzi w nim o uchwycenie tych czynników, dzięki którym kb znalazła się w polu coraz to silniejszego oddziaływania na nią nauk biblijnych, zwłaszcza egzegezy historyczno-krytycznej i nowej hermeneutyki. Tematem rozdziału ostatniego są przyczyny nagłego załamania się fali egzegetyczno-hermeneutycznej i dalszy rozwój kb w Niemczech Zachodnich. W ten sposób praca niniejsza stanowi pewną zamkniętą całość tak pod względem tematyki, jak i historycznego rozwoju niemieckiej kb w pierwszej połowie XX w.

¹ Tradycyjna hermeneutyka była rozumiana jako refleksja nad metodami egzegetycznymi i pracą egzegety. W ciągu długiej historii nauk biblijnych pojawiały się coraz to nowe metody. W czasach patrystycznych i w średniowieczu wypracowane zostały metody (cztery drogi) tłumaczenia Pisma św., w którym rozróżniano poczwórny sens: historyczny lub literalny, alegoryczny, tropologiczny czyli moralny i anagogiczny. 1) sens literalny = historyczny, dosłowny, wyrazowy; 2) sens alegoryczny = wiara i nauka Kościoła; 3) sens moralny (tropologiczny) = życie chrześcijańskie, moralność; 4) sens anagogiczny = nadzieja, oczekiwanie eschatologiczne, tajemnice Boże. Hugo od św. Wiktora dzielił teologię na dwie części: lectio historica - wykład historyczny i constructio allegorica - konstrukcja alegoryczna zawierająca poczwórny sens Pisma św.: werbalny, alegoryczny, moralny i eschatologiczny. Podział ten przygotował drogę do oddzielenia zagadnień teologicznych od komentarza biblijnego. Szerzej por. H. de Lubac, *Exegese medievale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959, tome I, II; K. Frör, *Biblische Hermeneutik*, str. 20-23; W. Langer, *Kerygma und Katechese*, str. 15. Gdy w czasach nowożytnych analiza filologiczna i badania historyczno-krytyczne wysuwały się na czoło, refleksja hermeneutyczna traciła coraz bardziej na znaczeniu. Różne sposoby wykładu tekstów biblijnych rozwinięte w czasach patrystycznych i średniowieczu zanikały, metody filologiczne, a później historyczno-krytyczne, zupełnie zawiądnęły naukami biblijnymi. Hermeneutyka jako odrębna dyscyplina przestała istnieć. Dla egzegezy biblijnej miarodajne stały się prawie wyłącznie metody stosowane w świeckiej filologii i naukach historycznych. Ideałem były badania ściśle historyczne, naukowe i obiektywne.

Problematyka niniejszej pracy wchodzi w zakres trzech dyscyplin: katechetyki, egzegezy i hermeneutyki biblijnej. Jest zatem rzeczą konieczną sprecyzowanie jej tematu i określenie wyraźnych granic. Wyznaczają je trzy kryteria:

- 1) ramy czasowe: 1963 - 1970;
- 2) podstawowe publikacje wybranych autorów oraz
- 3) aspekt katechetyczny wszystkich poruszanych zagadnień egzegezy i hermeneutyki.

Rok 1963 jest rokiem wydania pracy habilitacyjnej B. Drehera, *Die biblische Unterweisung im katholischen und evangelischen Religionsunterricht. Eine theologisch-kerygmatische Gegenüberstellung*. Praca ta dała pierwszy impuls do egzegezy i hermeneutyki odnowy katolickiej kb w Niemczech Zachodnich. Rok 1970 tylko w sposób prowizoryczny określa granicę trwania tej odnowy. Trudno bowiem wskazać dokładny rok, w którym ta odnowa załamała się.

Drugim kryterium, precyzującym temat niniejszej pracy jest wybór najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli egzegezy i hermeneutyki odnowy niemieckiej kb. Są nimi: Bruno Dreher, Günter Stachel, Wolfgang Langer, Huberus Halbfas i podstawowe ich publikacje. Wykaz ich publikacji podaję w bibliografii. Autorów tych uważam za najbardziej reprezentatywnych dla tematu mojej pracy z następujących względów: opublikowali oni nie tylko wiele artykułów lecz i książek, w których starają się ująć pewien szerszy zakres zagadnień egzegezy i hermeneutyki odnowy kb. Nie tylko wskazywali oni na pogłębiającą się przepaść pomiędzy dotychczasową kb a naukami biblijnymi, ale proponowali konkretne rozwiązania. Publikacje ich nadawały ton kb w latach sześćdziesiątych. Są oni również przez innych uważani za najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli "wiosny biblijnej" niemieckiej kb, o czym jeszcze będzie mowa niżej.

Publikacje wybranych autorów nie są bezpośrednim przedmiotem moich analiz. Charakter niniejszej pracy nie pozwala również na śledzenie rozwoju myśli poszczególnych autorów tak w czasie przełomu egzegezy i hermeneutyki w kb, jak i w okresie po załamaniu się fali egzegezy i hermeneutyki. Ich podstawowe publikacje są przede wszystkim pierwszym i zasadniczym kryterium doboru tematów dla mojej pracy, poza tym stanowią punkt wyjścia i odniesienia dla moich własnych syntetycznych ujęć, lub w końcu literaturą źródłową przy rozwiązywaniu szczegółowych zagadnień wchodzących w zakres niniejszej pracy. Do grupy autorów reprezentatywnych należałoby zaliczyć także Alberta Höfera, bo chociaż działał on i pisał w Austrii, jednak ze względu na wspólny język oddziaływał również na katechezę w RFN.

Bezpośrednim przedmiotem niniejszego studium krytycznego jest zjawisko przełomu egzegezy i hermeneutyki w kb lat sześćdziesiątych

w RFN. Jest ono o wiele bogatsze i szersze niż je przedstawiali wyżej wymienieni autorzy. Są oni jednak z tym zjawiskiem ściśle związani: nie tylko wchodzi w jego zakres, ale stali u jego początków i kształtowali je. Uważam zatem, że wybierając ich pozycje jako kryterium doboru tematyki i jako punkt wyjścia i odniesienia dla moich ujęć, wybrałem najwłaściwszą drogę, aby uchwycić istotę "wiosny biblijnej" w niemieckiej kb. Dlatego ich publikacje nie są w ścisłym tego słowa znaczeniu źródłami dla niniejszej tezy - i w bibliografii określone zostały jako literatura zasadnicza.

Trzecim kryterium precyzującym temat mej pracy jest jej charakter katechetyczny. Ponieważ treść jej związana jest z Pismem świętym, należałoby ją określić jako katechetyczno-biblijną. Wszystkie zagadnienia egzegetyczno-hermeneutyczne omawiam od strony katechetycznej a nie fachowej egzegezy czy hermeneutyki. Nie rozstrzygam zatem problemów czysto egzegetycznych ani hermeneutycznych. Przejmuję je z nauk biblijnych, tak jak one są rozumiane i ustawiane we współczesnej biblistyce, zwłaszcza w literaturze niemieckiej.

Założeniem niniejszej pracy jest rozwiązanie problemu katechetycznego. Składają się nań dwa zadania. Pierwsze o charakterze analitycznym: ma ono wyjaśnić, w jaki sposób dokonał się i na czym polegał egzegetyczno-hermeneutyczny przełom w katolickiej kb RFN lat sześćdziesiątych. Drugie zadanie ma charakter syntetyczny, polega bowiem na syntetycznych ujęciach zagadnień egzegetyczno-hermeneutycznych ważnych z punktu katechetycznego - a zaistniałych na określonym etapie rozwoju kb - i zajęciu wobec nich własnego stanowiska.

Z tego założenia wynika, iż teza niniejsza nie jest pracą ściśle historyczną, której celem byłaby analiza i opis rozwoju katolickiej kb w wybranym okresie. Ma ona charakter problemowy. Składa się bowiem na nią krytyczna analiza wybranych zagadnień związanych z egzegetyczno-hermeneutyczną odnową katolickiej kb. Tym samym określona została metoda. Nie jest ona jednolita. W zależności od problemu, jest analityczno-krytyczna lub porównawczo syntetyczna. Gdy chodzi o rozdział pierwszy i częściowo piąty, to ich metoda zbliżona jest do historycznej ze względu na ramy historyczne, w które ujęty został materiał analityczny i syntetyczny.

Dalszą konsekwencją powyższego założenia jest fakt, że nie zostały w niniejszej pracy uwzględnione wszystkie szczegółowe zagadnienia, które składają się na całokształt egzegetyczno-hermeneutycznej odnowy kb. Dla przejrzystości i aby zbytnio nie rozszerzać pracy, trzeba było zrezygnować z wielu tematów, zwłaszcza z zakresu dydaktyki kb, jak np. dobór tekstów i przyporządkowanie ich odpowiednim fazom rozwojowym ucznia, układ i kryteria doboru tekstów w podręcznikach do kb.

Do roku 1976² nie była mi znana praca ani publikacja, która pokrywałaby się z moją tezą doktorską. Na podstawie moich badań i poszukiwań należy przyjąć, że taka praca magisterska, doktorska czy publikacja nie istnieje. Oczywiście publikowano prace, których tematyka wchodzi w zakres mojej tezy. Mają one jednak charakter informacyjny i dotyczą tylko zagadnień wybranych. Szczególne znaczenie mają dwie książki wymienionych wyżej przedstawicieli odnowy egzegetycznej kb. Pierwszą jest praca habilitacyjna E. Drehera, *Die biblische Unterweisung im katholischen und evangelischen Religionsunterricht*, Freiburg 1963; doprowadził on badania do punktu, od którego moja praca się zaczyna. Drugą pozycją jest W. Langer, *Kerygma und Katechese*, München 1966. O ile omawia ona takich autorów jak H. Halbfasa, A. Hüfner, E. Drehera, G. Stachela³, lub gdy przedstawia ich poglądy na temat charakteru przepowiadania⁴ kb, o tyle te części jego książki pokrywają się z odpowiednimi częściami mojej pracy. Należy jednak zaznaczyć że znaleźliśmy w niej krótkie informacje, a nie jakieś systematyczne opracowania. Znaleźliśmy również mozaikę różnych zagadnień, problemów dyskutowanych przez teoretyków kb zarówno protestanckich, jak i katolickich. Na przykład W. Langer świadomie rezygnuje z ogólnych wniosków i ocen⁵. Jego celem było ogólne zapoznanie szerszego kręgu katechetów z problematyką odnowy kb, zwłaszcza hermeneutycznej⁶. Brak w niej szerszego tła tej odnowy czy ogólnych koncepcji. Ostatni punkt piątego rozdziału o nowym zwrocie ku Pismu św. oparłem na syntetycznym ujęciu nowych form kb, które opracował W. Langer w swojej książce *Praxis des Religionsunterrichts*, Stuttgart 1975.

Nie tylko w RFN ukazało się wiele artykułów omawiających niemiecką kb w tym okresie, który dotyczy mojej pracy, lecz nie są to opracowania ze ściśle określoną tezą, mają jedynie charakter wyrywkowy i referujący. I tak na przykład W. Langer omawia niektóre problemy niemieckiej kb w artykule *Probleme des Bibelunterrichtes in der deutschsprachigen Katechetik*, w: *Concilium* 3(1970) 204-210. E. Alberich, *La pedagogia catechetica dopo il Concilio*, w: *Orientamenti pedagogici* 16(1969)292-325 podaje panoramiczny przegląd katechezy po Soborze Watykańskim II w różnych krajach. Poza ogólną charakterystyką katechezy niemieckiej, E. Alberich sporo uwagi poświęca takim autorom

² Jest to rok mojego wyjazdu z Niemiec Zachodnich, gdzie zbierałem materiał do niniejszej pracy. W następnym roku moja teza została zgłoszona do obrony na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

³ W. Langer, *Kerygma und Katechese*, str. 179-200.

⁴ Tamże str. 195 nn.

⁵ Tamże str. 202.

⁶ Tamże str. 13-57; 59-153.

⁷ E. Alberich. *La pedagogia catechetica*, str. 300-302.

niemieckim, jak W. Langerowi, B. Dreherowi, H. Halbfasowi, A. Exelerowi i innym, podkreślając, że posoborowa katecheza niemiecka wysuwa na pierwsze miejsce Pismo św. Nieco obszerniej ten sam temat omawia C. Bissoli, *Biblia e catechesi nella recente letteratura*, w: *Orientamenti pedagogici* 4(1971)796-828. Autor na 30 stronach kreśli historyczny rozwój i istotne cechy współczesnej kb na podstawie literatury niemieckiej w latach 1960-1970. Nie jest to analiza ściśle określonego problemu, lecz raczej zaznajomienie czytelników z sytuacją kb w literaturze języka niemieckiego na tle wcześniejszych jej okresów. Pewne nawiązania do niemieckiej kb lat sześćdziesiątych możemy znaleźć również w polskich czasopismach, np. G. Kusz, *kierunki katechezy biblijnej*, w: *Ateneum Kapiańskie* 417(1978)85-96.

Wspólnym tematem tych, jak i nie wymienionych, publikacji jest zagadnienie Pisma św. w katechezie. Ich autorzy omawiając okres lat sześćdziesiątych powołują się na publikacje wybranych przez siebie autorów lub poruszają pewne wycinki tematyki, która wchodzi w zakres niniejszej pracy doktorskiej. Za przykład może posłużyć artykuł G. Hansemanna, *Die Funktion des Religionsunterrichts für den Glauben des Schülers*, w: *Führung zum Glauben*, Graz-Wien-Köln 1969, str. 31-62. Broni on tezy, że katecheza mająca zawsze dotychczas charakter przepowiadania, powinna nadal służyć wierze. Polemizuje także ze stanowiskiem H. Halbfasa, któremu zarzuca, że w swej *Fundamentalkatechetik* wprowadza do katechetyki teologię śmierci Boga⁸. G. Hansemann polemizuje również z G. Stachelem i W. Langerem. Nie zgadza się on z ich żądaniem, by nowe założenia hermeneutyczne zastąpiły dotychczasowe, kerygmatyczne⁹.

Wobec takiego stanu badań należałoby prześledzić, jak kb, która początkowo (od XVIII w.) była całkowicie podporządkowana katechizmowi, a poprzez niego znajdowała się w polu oddziaływania systematyczno-scholastycznej teologii dogmatycznej, powoli wchodziła w pole coraz silniejszego przyciągania nauk biblijnych, aż do lat sześćdziesiątych XX w., w których znalazła się bezpośrednio pod wpływem egzegezy i nowej hermeneutyki; dalej, jak rozpoznała w nich właściwą podstawę i źródło, z którego obecnie czerpie swą treść i dostosowuje do niej swe metody. Ponieważ tego rodzaju badania przekraczają ramy i założenia niniejszej pracy, ograniczę się tylko do podkreślenia najważniejszych przyczyn, które począwszy od pierwszej połowy XIX w. doprowadziły do egzegetyczno-hermeneutycznego przełomu w niemieckiej kb. Jest to temat pierwszego rozdziału. Przedmiotem następnych rozdziałów będzie już samo zjawisko "wiosny biblijnej" w niemieckiej kb lat sześćdziesią-

⁸ G. Hansemann, *Die Funktion des Religionsunterrichts*, str. 33.

⁹ Tamże str. 34-42.

tych. Mam nadzieję, że niniejsze studium krytyczne wniesie pewne nowe elementy do teorii kb.

Wykaz skrótów

- BF = Breviarium Fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, opracowali J.M. Szymusiak SJ i S. Głowa SJ, Poznań 1964
- BTh = Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt, herausgegeben von H. Vorgrimler, R. Vander Gucht, Freiburg, B. I - II 1969, B. III 1970
- D = H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum, Barcinone 1957
- EB = Enchiridion Biblicum. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia, Neapoli-Romae⁴ 1965
- HRp = Handbuch der Religionspädagogik, herausgegeben von E. Feifel, R. Leuenberger, G. Stachel, K. Wegenast, Gütersloher Verlagshaus B. I 1973, B. II 1974, B. III 1975
- kb = katecheza biblijna
- KB = Katechetische Blätter. Zeitschrift für Religionspädagogik und Jugendarbeit, herausgegeben vom Deutschen Katechetenverein und den Bischöflichen Hauptstellen für Jugendseelsorge
- KO = Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym w: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 1968
- MS = Mysterium Salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik, herausgegeben von J. Feiner und M. Löhrer, B. I Die Grundlagen Heilsgeschichtlicher Dogmatik, Einsiedeln 1965
- RBil = Ruch Biblijny i Liturgiczny
- SM = Sacramentum Mundi. Theologisches Lexicon für die Praxis, herausgegeben von K. Rahner und A. Darlap, Freiburg, B. I 1967, B. II 1968, B. III i IV 1969.

1. TŁO I PRZYCZYNY EGZEGETYCZNO-HERMENEUTYCZNEJ ODNOWY KATOLICKIEJ KATECHEZY BIBLIJNEJ W RFN

Każdy przełom, każda odnowa nie dokonuje się nagle i bez przygotowania. Różne i złożone były czynniki, które w większym lub mniejszym stopniu przyczyniły się do egzegetycznego i hermeneutycznego przełomu w katolickiej kb. Biblijna odnowa katechezy swymi korzeniami tkwiła już w okresach poprzedzających lata sześćdziesiąte, w których dokonały się interesujące nas zmiany w kb. Te okresy rozwoju katechezy zostały dość dokładnie opracowane¹⁰ ale nie z punktu założeń niniejszej tezy.

W pierwszym rozdziale zajmę się najważniejszymi przyczynami i zjawiskami, które można uważać za pewne etapy zbliżania się do coraz silniejszego oddziaływania nauk biblijnych na katechezę, lub za czynniki, które doprowadziły do biblijnego przełomu w kb. Uwagi te będą równocześnie charakterystyką kb w okresach minionych i naszkicowaniem tła tego przełomu.

¹⁰ Okres odnowy kerygmatycznej pierwszej połowy XIX wieku omawiają: F.X. Arnold, *Dienst am Glauben*, Freiburg 1948, str. 31-53; ten sam, *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte*, Freiburg 1956, str. 152-170, 173-178, 202-207, por. nowe wydanie, *przepracowane w: Pastoraltheologische Durchblicke*, Freiburg 1965, str. 261-310; J. A. Jungmann, *Katechetik*, Freiburg 1955, str. 27-30; B. Truffer, *Das material-kerygmatische Anliegen in der Katechetik der Gegenwart*, Freiburg 1963, str. 18-23; B. Dreher, *Die biblische Unterweisung im katholischen und evangelischen Religionsunterricht*, 1963, str. 7-36. Okres odnowy metody na przełomie XIX/XX w. opracowany został przez: B. Dreher, *Die biblische Unterweisung*, str. 56-81; J. Hofinger, *Einführung in das Geheimnis Christi durch die Heilsgeschichte*, w: KB 10 (1956) 390-391; F.X. Arnold, *Dienst am Glauben*, str. 60-63, 68; B. Truffer, *Das material-kerygmatische Anliegen*, str. 42, 48-54, 132 n; J.A. Jungmann, *Katechetik*², str. 30-32, 120-158; Fr. M. Willam, *Das Lehrstück-Schema des Katechismus als erzieherisches Problem*, Freiburg 1948; por. F. Eggersdorfer, *Die Kurve katechetischer Bewegung in Deutschland in einem halben Jahrhundert*, w: KB 76(1951) 10-16, 55-61. Na temat odnowy materialno-kerygmatycznej w latach trzydziestych i czterdziestych naszego wieku, por. F.X. Arnold, *Dienst am Glauben*, str. 63-79; B. Truffer, *Das materialkerygmatische Anliegen*, str. 12 nn, 88-101, 134 nn. Wszystkie okresy omawia H. Kreuzwald, *Zur Geschichte des biblischen Unterrichts und zur Formgeschichte des biblischen Schulbuches. Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge*. Bd. XII, Freiburg 1957.

Jedne z tych przyczyn oddziaływały z zewnątrz, inne od wewnątrz, tzn. jedne były niezależne od rozwoju kb, drugie natomiast związane były bezpośrednio z ewolucją samej katechezy. Zaczęę od tych ostatnich, ponieważ historycznie są one wcześniejsze i są bezpośrednio związane z kb.

1.1. Przyczyny i czynniki wewnętrzne odnowy katechezy biblijnej

Egzegetyczno-hermeneutyczna odnowa kb lat sześćdziesiątych została bezpośrednio przygotowana w drugim okresie odnowy materialno-kerygmatycznej w latach od 1936 do 1960. Swymi korzeniami odnowa ta tkwiła jednak w pierwszej połowie XIX wieku w tak zwanej pierwszej odnowie kerygmatycznej i na początku wieku XX w "ruchu metody". Nie będę analizował poszczególnych okresów jako takich, lecz zwrócę tylko uwagę na te ich aspekty, które moim zdaniem przygotowały egzegetyczny przełom w niemieckiej kb lat sześćdziesiątych.

1.1.1. Pierwszy okres odnowy kerygmatycznej (Pierwsza połowa XIX w.)

Ignacy Felbiger (1724-1788) i Benedykt Strauch stworzyli w latach 70-tych XVIII w. organizacyjne i duchowe podstawy dla nauki religii, która została wprowadzona do szkół podstawowych jako normalny przedmiot. Obok nauczania katechizmu wprowadzili oni tzw. "Biblischer Geschichtsunterricht". Tak oto w katechezie pojawiła się "historia biblijna" jako przedmiot szkolny i jako podręcznik. Nauczanie religii płyńie odtąd dwoma nurtami: nauka katechizmu i nauka historii biblijnej (katechizm i katecheza biblijna). Od samego początku kb w swoich założeniach była katechezą pomocniczą¹¹. Stała ona całkowicie na usługach katechizmu i była mu podporządkowana.

Godzina narodzin kb (1777-1800) przypada na czasy Oświecenia, którego moralizm wywarł swoje piętno również na nauczaniu historii biblijnej. Podręczniki do kb nie stały na wysokim poziomie egzegetycznym. Były zbiorem budujących przykładów życia moralnego, a ich celem było ożywienie nauki katechizmu przez dostarczanie jej ciekawych opowiadań i zobrazowanie formułek katechizmowych, zbyt "suchych" i abstrakcyjnych¹².

¹¹ Rolę kb sformułował krótko: "historia biblijna służyć ma zobrazowaniu doktrynalnych twierdzeń katechizmu", F.J. Knecht, Praktischer Kommentar zur biblischen Geschichte, Freiburg 1887, str. 1.

¹² Przez dwa wieki, od momentu wprowadzenia kb właściwie aż do naszych czasów, uważano, że zasadniczym jej zadaniem jest przekazywanie nauki o wierze i obyczajach w sposób obrazowy, historyczny i odpowiadający umysłowości dziecka w oparciu o przykłady i opowiadania

Pogłębienie kb podjęto dopiero w pierwszej połowie XIX w., w okresie przejściowym od Oświecenia do neoscholastyki, w związku z odnową teologii pastoralnej. Jej głównymi przedstawicielami byli Johann Michael Sailer (1757-1832) i Johann Baptist Hirscher (1788-1865). Pierwszy tworząc biblijną koncepcję teologii pastoralnej zmierzał do tego, aby poprzez studium Pisma św. pogłębić teologię a zwłaszcza katechezę. Idee reformy teologii, homiletyki i katechezy J.B. Hirscher oparł na historii zbawienia¹³.

Niezaprzeczną zasługą obu tych wielkich przedstawicieli katechezy Oświecenia pozostanie na zawsze to, że treści dla katechezy szukali przede wszystkim w Piśmie św. Dalszymi zasługami wszystkich przedstawicieli pierwszej odnowy katechezy biblijnej to dążenie do prostoty, przejrzystości i jasności, uwzględnienie rozwoju umysłowo-duchowego dziecka i dostosowanie do niego języka katechezy. Aby to osiągnąć wskazywali na Pismo św., na jego język i sposób mówienia o Bogu i prawdach objawionych¹⁴.

W tym okresie wypracowane zostały następujące zasady rozumiane jako podstawa odnowy kb: zasada koncentracji materiału katechetycznego¹⁵, historia zbawienia, chrystocentryzm, idea Królestwa Bożego,

c.d. odnośnika ze str. 19

biblijne. Jaskrawym tego przykładem są podręczniki z końca XIX i początku XX w.: E.J. Knecht, dz. cyt.; J. Schuster, Handbuch zur biblischen Geschichte, Umgearbeitet von J.B. Holzhammer, B. I, II, Freiburg 1873; J. Ecker, Handbuch zur katholischen Schulbibel, 2 Teile, Trier 1907. I tak np. za centralną treść perykopy Łk 2, 1-20 (Boże Narodzenie) uważano dowód Bożej Opatrzności i Bóstwa Chrystusa. F.J. Knecht, dz. cyt. str. 390; J. Ecker, dz. cyt. str. 21. Podkreślano, że Boże Narodzenie jest świętem dzieci. Moralno-budujące zastosowanie brzmiały: "pozostań zawsze dziecięco pobożny i czysty" (tamże). Z okazji Mk 1, 9-11 par. (chrzest Jezusa) omawiano tajemnicę Trójcy Świętej i skutki chrztu św. F.J. Knecht, dz. cyt. str. 417; J. Ecker, dz. cyt. str. 40. Chrzest Jezusa jest obrazem pokory, łagodności i niewinności Zbawiciela. J. Schuster, dz. cyt. str. 68. Wskreszenie młodzieńca z Nain, Łk 7, 11-17, służy do tego, by podkreślić obowiązki miłości rodziców do dzieci i dzieci do rodziców. F.J. Knecht, dz. cyt. str. 476. Perykopę o burzy na morzu, Mk 4, 35-41, zastosowano do "burzy serca", do uczuć miotających ludzkim sercem, jak zazdrość, gniew, małośćkowość. F. Knecht, dz. cyt. str. 496, lub wyciągano z tej perykopy naukę o dwóch naturach Chrystusa: jako człowieka spał, jako Bóg rozkazywał burzy. J. Ecker, dz. cyt. str. 110.

¹³ Wkład J.M. Sailera i J.B. Hirschera w odnowę kerygmaticzną teologii duszpasterskiej a zwłaszcza katechezy na tle ówczesnych czasów omawia szeroko Fr. X. Arnold, Dienst am Glauben, str. 35-53; ten sam, Pastoraltheologische Durchblicke, str. 262-310.

¹⁴ Por. B. Truffer, Das material-kerygmatische Anliegen, str. 23.

¹⁵ Por. B. Truffer, dz. cyt. str. 22. 134-146. Hirscherowi chodziło o zasadę, która dałaby nauczaniu religijnemu pewną jedność, na pod-

c.d. odnośnika na str. 21

jedność obu Testamentów. Już w pierwszej połowie XIX w. nie tylko jasno odróżniano przepowiadanie od teologii spekulatywnej, ale walczono o niezależność i odrębność przepowiadania, usiłując je oprzeć na Ewangelii. Cała ta odnowa miała jeden cel: katechezę pojeciowo-spekulatywną zastąpić katechezą biblijno-historyczną i nadać jej charakter przepowiadania. Wszystkie te postulaty należy moim zdaniem uważać za korzenie, z których wyrosła odnowa biblijna lat sześćdziesiątych naszego stulecia. Idee wtedy rzucone stały się bowiem podwaliną pod nową koncepcję katechezy, którą w XX w. rozwinęli J.A. Jungmann, Fr. X. Arnold i inni. Omówię ją szerzej w następnym punkcie niniejszego rozdziału ponieważ będzie ona zdecydowanym krokiem w kierunku egzegetycznej odnowy kb.

Wysiłki, które podejmowano pomiędzy rokiem 1810 a 1850 dla pogłębienia katechezy, zostały udaremnione przez tryumfalny pochód neoscholastyki, dzięki której w katechizacji zwyciężyła ostatecznie systematyka. Jej czołowym reprezentantem w drugiej połowie XIX w. był J. Deharbe, którego katechizmy od 1850 r. uzyskały ogólne uznanie i zastosowanie¹⁶. Teologicznie pogłębiona kb oparta na historii zbawienia musiała ustąpić przed katechezą typu systematyczno-dogmatycznego. Próby pogłębienia prawd wiary na podstawie teologii biblijnej i historii zbawienia nie wpłynęły na zmianę całokształtu kb XIX w. Również wysiłki, aby kb uczynić fundament całej katechezy, spełziły na niczym, ponieważ katechizm począwszy od św. Kanizego poprzez J. Deharbe'a zawsze zajmował miejsce naczelne w nauczaniu religii.

Dorobek tego pierwszego okresu odnowy kb poszedł szybko w niepamięć. Postulaty przedstawicieli tej odnowy nie zostały jednak całkowicie zapomniane nawet w okresie panowania neoscholastyki. Istnieli bowiem teologowie, którzy szli dalej drogą wskazaną przez J.M. Sailera i J.B. Hirschera¹⁷. Ich idee zostały na nowo podjęte i rozpracowane przez przedstawicieli drugiego okresu odnowy kerygmatycznej w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku.

c.d. odnośnika ze str. 20

stawie której można by było stworzyć pewną syntezę. Wskazywał on na ideę Królestwa Bożego. Zasadę tę nazwano później w dydaktyce Konzentrationsprinzip. Idei tej poświęcił swą pracę naukową Th. Filthaut, das Reich Gottes in der katechetischen Unterweisung, 1958.

¹⁶ Przyczyny takiego rozwoju leżały w położeniu Kościoła i sytuacji na terenie egzegezy. Kościół, który nieustannie musiał bronić swego depozytu wiary przed różnymi błędami i herezjami, był zainteresowany tym, aby katechizacja oparta była na jasno i ściśle sformułowanych prawdach katechizmowych. Egzegeza katolicka musiała się bronić przed teologią liberalną, która wyniki metod historyczno-krytycznych wykorzystywała przeciw Kościołowi i jego Nauczycielskiemu Urzędowi. W takiej sytuacji trudno sobie wyobrazić, by zagadnienia biblijne mogły wysunąć się w katechezie na pierwsze miejsce.

¹⁷ Por. Fr. X. Arnold, Dienst am Glauben, str. 65 nn.

1.1.2. Okres odnowy metody katechetycznej (Przełom w. XIX/XX - 1928)

Ruch odnowy metody w katechezie był reakcją skierowaną przeciwko jednostronnej przewadze teologii scholastycznej w katechezie. Na pierwsze miejsce wysunięto zagadnienie sposobu katechizowania. Ożywienie katechizacji i przystosowanie materiału katechetycznego usiłowano osiągnąć przy pomocy coraz to nowych i doskonalszych metod jak np. stopnie formalne (Formalstufe inaczej określane jako metoda monachij-ska, Münchner Methode); szkoła pracy, czynu i życia; zasada przeżycia; zasada całokształtu itp. Pozytywne osiągnięcia tego ruchu odnoszą się na pierwszym miejscu do metodycznego pogłębienia nauki katechizmu. Natomiast w stosunku do kb wpływ ruchu metody był negatywny. Metodyczne opracowanie tekstów biblijnych wymagało ich zaktualizowania i przystosowania do umysłowości dziecka. W tym celu uzupełniano je i rozszerzono do tego stopnia, że często przypominały one raczej legendy, apokryfy biblijne, współczesną powieść i nowelę¹⁸ niż biblijne opowiadania. Biskupi czuli się zobowiązani do interwencji. W 1917 r. na konferencji Episkopatu Niemieckiego w Fuldzie, biskupi wydali dekret zakazujący niezdrowych przerostów i nakazujący utrzymywać kb w zdrowych ramach prawdy historyczno-biblijnej i wiernego przestrzegania sensu dosłownego tekstów biblijnych¹⁹.

Chociaż ruch metody katechetycznej bardzo interesował się Pismem św., pozostało ono dalej źródłem interesujących opowiadań, które miały przybliżyć dziecku abstrakcyjne prawdy teologiczne katechizmu lub dostarczyć przykładów życia chrześcijańskiego. Sama treść nauki religii, ujęta w ramy katechizmu, nie budziła u przedstawicieli ruchu metody żadnych wątpliwości i dlatego nie była przedmiotem ich dyskusji. Stąd nie mogła być biblijnie pogłębiona.

Należy jednak zwrócić uwagę na trzy aspekty tego ruchu, które wydają się ważne dla dalszego rozwoju kb i leżą u podstaw jej przyszłej odnowy egzegetycznej i teologicznego pogłębienia.

a. Sam fakt ożywionego zainteresowania się Pismem św. miał swoje znaczenie z racji dydaktycznych. Chociaż to zainteresowanie doprowadziło do nadużyć tekstów biblijnych, to jednak przy tej właśnie okazji uświadomiono sobie na nowo, że Pismo św. nie może być nadużywane jako środek do celów czysto dydaktycznych czy dowolnie przystosowywane do sformułowań teologiczno-katechetycznych, tym bardziej, gdy przy tym zmienia się właściwy sens perykop biblijnych. Zrozumiano ponadto

¹⁸ Por. Eine Wende im Bibelunterricht?, w: Herder-Korrespondenz 10 (1967) 475 n.

¹⁹ Pełny tekst tego dekretu można znaleźć u J. Göttlera, Religions- und Moralpädagogik, Münster 1931², str. 201-203; wyjątki u J.A. Jungmanna, Katechetik, str. 157; por. również E. Dreher, Die biblische Unterweisung, str. 69.

potrzebę gruntowniejszej znajomości Pisma św.. Wyrazem tych przemian w świadomości, zwłaszcza teoretyków katechezy, jest wyżej wspomniany dekret biskupów.

b. Drugi aspekt, ważny dla przyszłej odnowy egzegetycznej kb, związany jest z pojawieniem się tzw. Religionsbüchlein²⁰. W r. 1912 na Wiedeńskim Kongresie Katechetycznym W. Pichler przedstawił projekt Religionsbüchlein, podręcznika przeznaczonego dla pierwszych klas nauczania religii. W następnym roku wydał go pod tytułem: Katholisches Religionsbüchlein für die unteren Klassen der Volksschule. U podstaw tego projektu leżało przekonanie, oparte na metodyczno-psychologicznych danych, że opowiadania historyczne są najprostszą, najbardziej dostosowaną do umysłowości dziecka i najbardziej skuteczną drogą, prowadzącą do pierwszego poznania prawd wiary. Te opowiadania historyczne miały być czerpane z tekstów biblijnych. Dziecko przy ich pomocy najłatwiej może zrozumieć podstawowe prawdy katechizmowe. I tak np. z opowiadaniem pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju połączone były w tym podręczniku prawdy katechizmowe o Bogu Stwórcy, o świecie, o duszy i ciele, grzechu i zbawieniu itd.²¹.

Idea ta prowadzi do najstarszych tradycji biblijnych i zawiera dla kb kapitalną zasadę: Pismo św., w którym znajdujemy prawdy objawienia w formie pierwotnej i autentycznej, wyraża je w sposób zrozumiały i prosty. Uświadomienie sobie tej zasady i przyjęcie jej w katechetyce doprowadziło w konsekwencji do przyznania Pismu św. wartości nadrzędnej w nauczaniu religijnym, a kb uwolniło od służebnej roli w stosunku do katechizmu.

²⁰ Szerzej na temat Religionsbüchlein por. B. Truffer, Das materialke-rygmatische Anliegen, str. 48-54. 132 n; B. Dreher, dz. cyt. str. 57 nn; J. Hofinger, Einführung in das Geheimnis Christi durch die Heilsgeschichte, w: KB (1956) 390-394; Fr. M. Willam, das Lehrstück-Schema des Katechismus als erzieherisches Problem, 1948; Fr. X. Arnold, Dienst am Glauben, str. 74.

²¹ Nie była to myśl nowa. Przewija się ona przez całą historię przepowiadania Kościoła. W r. 1901 wypowiedział ją H. Stieglitz w związku z dyskusją nad tzw. Lehrstück-Katechismus, por. KB z r. 1901 str. 402. Jeszcze wcześniej było to życzeniem J.B. Hirschera, Über das Verhältnis des Evangeliums zur der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland, Tübingen 1823, str. 111; Katechetik, str. 48; por. B. Truffer, dz. cyt., str. 22. Ten sam postulat stawia św. Augustyn w De catechisandibus rudibus, cap. 3, n. 5. W Dziejach Apostolskich odnajdujemy ślady pierwotnej katechezy Kościoła opartej właśnie na ukazywaniu zbawczych wydarzeń, por. Dz 2. 11. 14-40; 10. 34-43; 13. 16-41; 17. 22-31. Religionsbüchlein W. Pichlera odniosło ogromny sukces, przetłumaczone zostało na 26 języków, rozpowszechniło się na cały Kościół, zwłaszcza w krajach misyjnych. Dwa lata po katechizmie W. Pichlera ukazał się inny, napisany przez H. Stieglitza, Religionsbüchlein für die Kleinen, München 1915. Ze względu na wybór materiału katechetycznego i biblijnego oraz dostosowanie go do wieku dziecka, jest on lepszy od katechizmu W. Pichlera. Mimo to nie cieszył się takim wzięciem.

Dzięki wysiłkom W. Pichlera i H. Stieglitza zwyciężyło przekonanie, że kb musi otrzymać pierwszeństwo w początkowych klasach nauczania religii. W swoich podręcznikach osiągnęli oni ograniczoną jedność pomiędzy katechizmem a historią biblijną²². Ich podręczniki do nauki religii zwane Religionsbüchlein potwierdzały przekonanie, że można prowadzić z wielkim pożytkiem nauczanie prawd wiary na podstawie i na kanwie historii zbawienia, zaczerpniętej z Pisma św. i z niej czerpać prawdy katechizmowe²³.

c. Trzeci aspekt, ważny dla przyszłej odnowy egzegetycznej kb, wiąże się z pojawieniem się katechizmu, zawierającego jednostki lekcyjne (tzw. Lehrstück-Katechismus)²⁴. Dotychczas materiał katechetyczny ujęty był w pytania i krótkie odpowiedzi. Nowy typ katechizmu polegać miał na szerszym opracowaniu poszczególnych zagadnień, a pytania i odpowiedzi miały stanowić syntetyczne ujęcie tematu, rozpracowanego w jednostce katechetycznej. Było w niej miejsce na dłuższe lub krótsze teksty i opowiadania biblijne. Myśl o nowej formie katechizmu wypowiedział w roku 1901 H. Stieglitz²⁵, a zrealizował ją w r. 1916, wydając pierwszy właściwy katechizm z jednostkami lekcyjnymi (Lehrstück-Katechismus). We wstępie nazwał go "katechizmem przyszłości". Istotnie, po 30 latach walki, prób, projektów, myśl ta znalazła powszechne uznanie, a jednostki katechetyczne stały się nową formą katechizmu, w której dla Pisma św. znalazło się odpowiednie miejsce.

Chociaż w tym nowym typie katechizmu Pismo św. faktycznie nie odgrywało jeszcze ani roli wiodącej, ani nie było jeszcze wykorzystywane w swej głębi teologicznej czy rozległości egzegetycznej, to jednak można powiedzieć z całą pewnością; ta nowa forma katechizmu otworzyła drogę Pismu św. do katechizmu, stworzyła możliwość, że mogło ono znowu wpływać na treść i kształt nie tylko katechizmu, ale całej katechizacji, ponieważ nauczanie katechizmu było głównym nurtem nauki religii. Katechizm stawał się stopniowo coraz bardziej biblijny, a Pismo św. stało się czynnikiem łączącym oba nurty katechizacji. Omówione

²² Por. F.X. Arnold, Dienst am Glauben, str. 68.

²³ Por. J.A. Jungmann, Katechetik, str. 71. 65-73. B. Dreher wskazuje jednak słusznie na trudności w praktycznym rozwiązywaniu takiego nauczania i na niebezpieczeństwa, które grożą zafałszowaniem poszczególnych perykop biblijnych z punktu widzenia współczesnej egzegezy. Die biblische Unterweisung, str. 157 n.

²⁴ Szerzej na ten temat por. Fr. M. Willam, Das Lehrstück-Schema des Katechismus als erzieherisches Problem, Freiburg 1948; Fr. X. Arnold, Dienst am Glauben, str. 73.

²⁵ "Według naszego przekonania byłby to postęp i ułatwienie dla dziecka, gdyby katechizm ujęty został w poszczególne jednostki lekcyjne. Pytania mogłyby być umieszczone na początku lub dołączone na końcu jednostki", cyt. według Truffer, dz. cyt. str. 48. Omówione wyżej Religionsbüchlein było pierwszym krokiem w kierunku nowej formy katechizmu i konkretną propozycją tzw. Lehrstück-Katechismus.

wyżej momenty rozwoju katechizacji (a,b,c), zawierały w zarodku odnowy kb okresu materialno-kerygmatycznego i były koniecznym stadium rozwoju katechezy, bez którego nie byłoby późniejszej odnowy egzegetycznej.

Mimo tych pozytywnych elementów wysiłki ruchu metody w stosunku do kb były od samego początku skazane na niepowodzenie. Sam bowiem punkt wyjścia tego ruchu i jego założenia odnoszące się do Pisma św. były fałszywe: Pismo św. traktowane było jako środek dydaktyczny, przy pomocy którego prawdy katechetyczne miały być lepiej zrozumiane. Ten punkt wyjścia skierował wysiłki tego okresu na niewłaściwe tory. Celem odnowy była sama metoda nauczania katechizmu, a nie kb czy nawet treść katechizmu, którą należałoby czerpać w większym stopniu z Pisma św. Dlatego też wszystkie te wysiłki nie przyczyniły się do głębszego poznania samych tekstów biblijnych.

Stawianie tego rodzaju żądań pod adresem ruchu metody byłoby jednak o tyle niesłuszne, że do egzegetycznej odnowy konieczne było całkiem nowe spojrzenie na Pismo św. To z kolei mogło być owocem tylko egzegezy historyczno-krytycznej i nowej hermeneutyki. Do tych nurtów współczesnej biblistyki odnoszono się wówczas jeszcze z wielką rezerwą i ostrożnością. Wprowadzenie do katechezy wyników współczesnej egzegezy krytycznej stało się możliwe dopiero po ogłoszeniu encykliki *Divino afflante Spiritu* (1943), a zwłaszcza po Soborze Watykańskim II.

1.1.3. Drugi okres odnowy kerygmatycznej (1936-1960)²⁶

W tym okresie dokonały się takie przemiany i pojawiły się nowe czynniki, które razem wzięte dały szeroką podstawę do tego, że kb otrzymała nie tylko nową formę i nową treść, ale i nowe miejsce w całości kształcie nauki religii, a Pismu św. przyznano rolę wiodącą i pierwszoplanową²⁷. Co więcej, moim zdaniem, w omawianym okresie skryształizowało się nowe rozumienie nauki religii, zrodziła się nowa koncepcja katechizacji. W jej ramach przyznano kb nową funkcję. Zanim ją jednak w ogólnych zarysach omówię, należy krótko uwzględnić te czynniki, które leżą u podstaw tej nowej koncepcji i wpłynęły na jej powstanie. Najważniejsze z nich to: przesunięcie akcentu z metody na treść katechizacji (a.) i żywe w tym czasie nurty teologii katolickiej, które miały bezpośredni wpływ na materialno-kerygmatyczną odnowę katechezy: ruch liturgiczny (b.), teologia słowa (c.) i przepowiadania (d.).

²⁶ Rok 1936 to rok wydania książki J.A. Jungmanna, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936, która dała początek nowemu ruchowi odnowy teologii i katechezy. Rok 1960 jest tylko orientacyjny jako granica pomiędzy okresem odnowy materialno-kerygmatycznej, a odnową egzegetyczno-hermeneutyczną.

²⁷ Por. W. Langer, *Schriftauslegung*, str. 19.

Te ostatnie doprowadziły do przyznania kb niezależnej i samodzielnej roli w ramach nauki religii (e.).

1.1.3.1. Czynniki i elementy nowej koncepcji katechezy biblijnej

1.1.3.1.1. Przesunięcie się akcentu z metody na treść katechezy

Gdy ruch odnowy metody wyczerpał swe możliwości, w katechezie zaznaczył się się dość poważny kryzys²⁸. Równocześnie uświadomiono sobie, że przezwyciężenie tych trudności nie może być sprawą pogłębienia samej metody nauczania religijnego. Odnowa musi dotyczyć przede wszystkim treści katechezy. Przesunięcie akcentu z metody na treść katechezy otworzyło nowe perspektywy dla kb, umożliwiło nowe spojrzenie na Pismo święte, które zaczęło odgrywać decydującą rolę w nauce religii. Poszukiwania drogi wyjścia z kryzysu, w którym znalazła się katecheza okresu odnowy metody, z jakiegokolwiek wychodziły punktu, zawsze prowadziły do podobnych wyników. Coraz bardziej zacieśniały się one wokół zagadnień dotyczących miejsca i roli Pisma św. w katechezie.

Na pierwszym miejscu zajęto się odnową przepowiadania w Kościele i sformułowano następujące postulaty. Aby mogło ono odzyskać swą pierwotną moc przekonywania, musi uwolnić się od "dydaktyki" teologii scholastycznej, uświadomić sobie swoją własną specyfikę, odrębność i niezależność²⁹. Dla katechezy oznaczało to, że swej treści nie może czerpać w pierwszym rzędzie z teologii naukowej, ponieważ katecheza nie jest przekazywaniem wiedzy fachowej. Pierwszym i bezpośrednim źródłem dla katechezy jest i powinno być Pismo święte.

²⁸ Cały wysiłek ruchu metody skupiał się na zagadnieniu: przy zastosowaniu jakich metod można najlepiej dostosować do poziomu umysłowego dziecka i do jego potrzeb prawdy religijne, ujęte przez teologię neoscholastyczną w schematy i pojęcia abstrakcyjne? Uważano wtedy jeszcze, że treść przepowiadania i katechizacji, tzw. prawdy wieczne, nie mogą podlegać żadnej dyskusji, a ich sformułowanie przez scholastykę czy neoscholastykę jest ostateczne i niezmienne. Z tego wynikało, że dla katechezy nie istnieją zagadnienia materialne, dotyczące treści katechezy. Spełni ona całkowicie swe zadanie, gdy rozwiąże problem metody. F. X. Arnold, *Der Gestaltwandel des katechetischen Problems*, w: KB 77 (1952/51). Wysiłki te, mimo niewątpliwych osiągnięć dotyczących przede wszystkim nauczania katechizmu, doprowadziły jednak do kryzysu ruchu metody. F.X. Arnold, *Dienst am Glauben*, str. 60-63; J. Hofinger, *Katechetische und liturgische Bewegung*, w: KB 10 (1955) 405 n. Coraz wyraźniej uświadamiano sobie, że nie metoda ma decydować o treści katechezy, lecz treść decyduje o metodzie. F.X. Arnold, *Dienst am Glauben*, str. 60. Zaczęto zdawać sobie sprawę z tego, że nikłe wyniki katechizacji, jej braki i słabość, nie mogą być przypisywane wyłącznie metodzie lub niedociągnięciom katechety, który nie potrafi w odpowiedni sposób przekazać prawd wiecznych. W grę bowiem wchodzi również sama treść. A jest ona zawarta nie tylko w teologii systematycznej, lecz również w Biblii.

²⁹ F.X. Arnold, *Dienst am Glauben*, str. 64.

Aby przepowiadanie mogło kształtować życie chrześcijańskie, aby mogło być przez dzieci i młodzież przyjęte jako nauka żywa, musi wzbudzać radość, zainteresowanie i ukazywać ujmujący obraz chrześcijaństwa. A to oznacza, że do głosu powinna dojść Radosna Nowina, tak jak ją rozumie i przedstawia Pismo św., a przede wszystkim Ewangelie. Objawienia nie należy przedstawiać jako oderwane dogmaty, których sformułowania nacechowane są troską o jasne, precyzyjne, a przede wszystkim naukowe wyrażenie prawd wiary, według określonych praw wiedzy teologicznej. Prawa te, źle zastosowane, mogą zniweczyć całe porywające piękno dzieła zbawienia, które możemy podziwiać na kartach Pisma św. Katecheza winna zatem być przepowiadaniem orędzia o zbawieniu w całym jego pięknie, godności i wielkości³⁰.

Zwróćmy uwagę na fakt, że w czasach współczesnych chrześcijaństwo zagrożone jest jako całość, a nie tylko jakaś poszczególna jego prawda czy dogmat, jak to miało miejsce w przeszłości. I właśnie z tej racji wiara chrześcijańska powinna być ukazana w swojej urzekającej całości i głębi. Strukturę katechezy powinna np. stanowić idea Królestwa Bożego w jej historycznym rozwoju³¹. Dotychczasowemu przepowiadaniu brak było koncentracji, natężenia i siły oddziaływania, jaką odznaczało się przepowiadanie pierwotnego chrześcijaństwa. Katecheza za mało podkreślała to, co w chrześcijaństwie jest centralne i istotne. Wiarę chrześcijańską należy zatem ukazać jako Radosną Nowinę o dziele zbawczym, o miłości Boga ku ludziom. Zbawienie to dostępne jest w sakramentach Kościoła, a swą pełnię osiągnie dopiero w przyszłości. Tu leżą podstawy moralności chrześcijańskiej, które są konsekwencją wydarzenia zbawczego.

Dalszym czynnikiem, który przyczynił się do nowego i głębszego spojrzenia na Pismo św., było rozpowszechnienie się katechizmu ujętego w jednostki tematyczne i powolne odchodzenie od tradycyjnej jego formy ujętej w pytania i odpowiedzi. Przebiegu katechezy nie wyznaczała już sama analiza tekstu teologicznego ujętego w formułkę katechizmową, którą się zwykle uznawać za autorytatywną i ostateczną. Punktem wyjścia jednostki tematycznej stało się zazwyczaj Pismo św. Dzięki temu zaczęto sobie uświadamiać, że prawdy objawione powinny być również tak podawane, jak się one znajdują sformułowane i opowiedziane w perykpie biblijnej. Nie chodziło przy tym tylko o to, by prawdy rozpracowane były w formie opowiadania historycznego zamiast suchej formułki, lecz aby były one wydobyte z Pisma św., następnie rozpracowane historycznie i podane systematycznie jako wiedza, której się uczy i naucza. Taka wiedza powinna być związana z życiem liturgicznym Kościoła i na koniec zastosowana do życia chrześcijańskiego

³⁰ Por. A.J. Jungmann, Katechetik, str. 32.

³¹ Por. F.X. Arnold, Der Gestaltwandel, str. 57.

w konkretnych warunkach i sytuacjach. W ten sposób Biblię i katechizm, historię i naukę, liturgię i życie zaczęto ujmować jako organiczną całość³².

Wszystkie badania, które skupiły się na treści przepowiadania, dały początek ruchowi odnowy w teologii i katechezie. W tej ostatniej określony został jako odnowa materialno-kerygmaticzna³³. Po upływie prawie całego wieku nastąpiła druga jej faza. Nawiązano do prekursorów odnowy kerygmaticznej pierwszej połowy wieku XIX, do J.M. Sailera, J. Hirschera i innych, pogłębiając ich idee i postulaty. Charakterystyczne dla tej odnowy były pewne hasła, w których ujmowano syntetycznie cały program przemian omawianego okresu: "Prawo torowania nowych dróg przypada Ewangelii; Ewangelii, a nie scholastyce obiecana została nieśmiertelność"³⁴; "teologia i przepowiadanie nie są identyczne"³⁵; "dogmat powinniśmy znać, ale przepowiadać musimy kerygmę"³⁶.

³² Por. F.X. Arnold, dz. cyt., str. 56.

³³ Początek temu ruchowi dała książka A.J. Jungmanna, *Die Frohbotenschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936. Jeszcze większy i bezpośredni wpływ na samą katechezę wywarła druga jego książka *Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung*, 1939. Zasługi J.A. Jungmanna i jego szkoły, do której zaliczeni są między innymi F.X. Arnold, F.M. Willam, Goetzel i inni, omawia S. Truffer, dz. cyt., str. 88-101; por. F.X. Arnold, *Dienst am Glauben*, str. 63-72. Jungmann dostarczył dowodu, że dotychczasowe przepowiadanie wiary, mimo postępów katechetyki w dziedzinie teorii szkolnictwa i metody, stało daleko w tyle za przepowiadaniem pierwotnego chrześcijaństwa, które odznaczało się mocą i siłą przekonywania, koncentracją i świeżością treści. Drugim, najbardziej reprezentatywnym przedstawicielem odnowy materialno-kerygmaticznej był F.X. Arnold. Jego zamiarem było zakotwiczenie teologii pastoralnej w "Mysterium Słowa", które stało się ciałem. Z tego centralnego misterium powinna wypływać również katecheza. *Katechese aus der Mitte der Heilsgeschichte*, w: KB 6(1956) 227.

Nawiązując do formuły J.M. Sailera: "Bóg - przez Chrystusa - zbawieniem świata" stwierdza: Jezus Chr., jedyny Pośrednik między Bogiem a ludźmi, Człowiek Jezus Chrystus (1 Tm 2,5) jest centrum, kryterium, punktem orientacyjnym i zasadą koncentracji nauki religii. Tamże, str. 331.

Inną zasadą chrześcijańskiego przepowiadania i nauczania jest według F.X. Arnolda charakter historyczny i pozytywny religii chrześcijańskiej. Jej prawdy i tajemnice są wydarzeniami i historią, dlatego katecheza nie może z nich czynić idei i abstrakcyjnej nauki. Z drugiej jednak strony nauczanie chrześcijańskie nie może zagubić się w wylizaniu poszczególnych wydarzeń zbawczych. Jej zadaniem jest ukazać jedność i ekonomię naszego zbawienia. Za wzór syntezy wydarzeń zbawczych służyć mogą uroczystości paschalne pierwotnego chrześcijaństwa i nowotestamentowe orędzie o Zmartwychwstaniu Chrystusa. W. Langgr, *Kerygma und Katechese*, str. 159 n.

³⁴ F.X. Arnold, *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft*, Düsseldorf 1955, str. 41.

³⁵ Ten sam, *Dienst am Glauben*, str. 64.

³⁶ J.A. Jungmann, *Die Frohbotenschaft und unsere Glaubensverkündigung*, str. 60; F.X. Arnold, *Dienst am Glauben*, str. 65; ten sam, *Katechese aus der Mitte der Heilsgeschichte*, w: KB 81 (1956) 229.

Wszystkie te hasła odnowy kerygmatycznej zapoczątkowały w katechezie ruch, który zakończył trwającą całe stulecia tradycję antyreformistyczną, oraz nurt racjonalistyczny w katechetyce wywodzący się z Oświecenia i neoscholastyki. Ruch ten stworzył nie tylko nowy klimat dla większego zainteresowania się Pismem św. i konsekwentnie dla rozwoju kb, ale przede wszystkim dał podstawy teologiczne do tego, że starano się coraz głębiej wniknąć w obiektywną wymowę i treść Pisma św., poznać jego rolę w przepowiadaniu i nauczaniu, dotrzeć do pierwotnych źródeł biblijnych i tu szukać wzorów i treści dla kb.

Wszystko to doprowadziło do uznania niezależności Pisma św. jako normy nadrzędnej dla życia i nauki Kościoła. W ten sposób uwalniano się stopniowo od tych koncepcji, które kształtowały kb wieku XVIII, XIX i na początku XX. W ich ramach tekstom biblijnym przyznawano tylko rolę podrzędną. Ruch odnowy materialno-kerygmatycznej dostarczył oprócz tego przesłanek dla nowej koncepcji kb.

1.1.3.1.2. Rola ruchu liturgicznego w materialno-kerygmatycznej odnowie katechezy

Charakterystyczną cechą materialno-kerygmatycznej odnowy kb jest ścisły związek z ruchem liturgicznym. Element liturgiczny stoi u początków odnowy materialno-kerygmatycznej, jest jej czynnikiem składowym, stale przewija się w dyskusji na temat odnowy katechetycznej i wchodzi w skład koncepcji zadań i celów katechezy tego okresu. W latach 20-tych po pierwszej wojnie światowej ruch liturgiczno-biblijny dał impuls do odnowy materialno-kerygmatycznej w teologii praktycznej, a tym samym i w katechetyce³⁷. Doprowadził on do odnowy biblijnej w ramach liturgii, a następnie do zainteresowania się Pismem św. wiernych, wśród których tworzyły się grupy czytające i zgłębiające Pismo św.³⁸. Nurt liturgiczny trwa również w okresie przełomu egzegetyczno-hermeneutycznego. Niektórzy autorzy widzą źródło odnowy kb nie w czym innym, jak właśnie w liturgii³⁹. J. Dreissen na przykład uważa, że metodyczną strukturę kb należy oprzeć na liturgicznym schemacie: "czyta-

³⁷ Por. B. Dreher, Die biblische Unterweisung, 138 nn.

³⁸ Por. A. Stöger, Bibelbewegung, w: Custos quid de nocte, Wien 1961, Sonderdruck; C. Charlier, Der Christ und die Bibel, 1959, str. 23-29; J. Hofinger, Katechetische und liturgische Bewegung, w: KB 8 (1955) 309-314; 10 (1955) 405-411. Klasycznym przykładem tej jedności ruchu liturgicznego i katechetycznego są pozycje A.J. Jungmanna, por. bibliografia.

³⁹ Między innymi należą do nich A. Heuser, dla którego szkoła jest "liturgicznie poświęconym domem", "obrazem świątyni, a więc tego domu, w którym znajduje się część nieba na ziemi", miejscem, w którym "wszelka praca opromieniona jest blaskiem sakramentalnym", Die katholische Schule, Bochum 1962, str. 9-11, cyt. u W. Langera, Kerygma und Katechese, str. 168.

nie-rozważanie-modlitwa-czyn". Co więcej, według niego kb powinna stać w służbie liturgii i być ukierunkowana kultycznie. Dlatego określa ją jako "akt zbawczy" (Heilsakt)⁴⁰.

Na biblijną odnowę katechezy wywarła wpływ również nauka O. Casel'a o uobeczeniu tajemnic zbawienia (Mysteriengegenwart)⁴¹. Doprowadziła ona nie tylko do głębszego zrozumienia Eucharystii i sakramentalnej działalności Kościoła, ale zwróciła uwagę na znaczenie słowa Bożego dla uobeczenia zbawienia⁴². W rozpoczętej przez O. Casel'a dyskusji chodziło początkowo o czytanie Pisma św. w czasie liturgii eucharystycznej, w czasie udzielania sakramentów i odmawiania brewiarza. Badania te rozszerzono na homilię, a w końcu doprowadziły do różnych teologicznych koncepcji słowa Bożego⁴³. Znalazły one swe uzupełnienie i ukoronowanie w dokumentach Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza w Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu⁴⁴, którą należy uznać za właściwą podstawę egzegetycznej odnowy kb. Wszystkie te badania i dyskusje stopniowo oddziaływały na katechezę. Coraz jaśniej rozumiano, że musi ona być ubogacona biblijnie, a Pismo św. powinno ją kształtować zarówno pod względem treści jak i metody.

1.1.3.1.3. Rola teologii słowa w materialno-kerygmaticznej odnowie katechezy

Żywo wówczas dyskutowany problem uobeczenia zbawienia odnosił się nie tylko do liturgii, ale był również uwzględniany przez teologię słowa Bożego. Rozumiem przez nią ów szeroki nurt badań teologicznych, który za przedmiot miał różne aspekty słowa Bożego. Zwróć

c.d. odnośnika ze str. 29

G. Weber, który uważa, że "treści przepowiadania katechetycznego należałoby uporządkować nie wokół Chrystusa Biblii, lecz Chrystusa liturgii"; liturgia według niego "w szczególny sposób nadaje się na to, aby była zasadą koncentracji nauki religii", Religionsunterricht als Verkündigung, Braunschweig 1961, str. 231 n, cyt. u W. Langer, tamże. Por. również A. Thome, Unser Heil in Gottes Wort. Zur Theologie der Bibelkatechese, Düsseldorf 1964.

40 J. Dreissen, Liturgische Katechese. Die Liturgie als Strukturprinzip der Katechese, Freiburg-Bassel-Wien 1956, str. 56.

41 Odo Casel, Das christliche Kultmysterium, Regensburg 1932.

42 Dyskusję, którą zainicjował O. Casel omawia Th. Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947; por. W. Langer, Kerygma und Katechese, str. 163 nn.

43 Por. W. Langer, dz. cyt. str. 163 i podana tu literatura omawiająca problem teologii słowa.

44 Por. E. Stakemeier, Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung, 1966; W. Kasper, Schrift-Tradition-Verkündigung, w: Umkehr und Erneuerung, 1966, str. 13-41; P. Lengsfeld, Die bleibende Gegenwart der Offenbarung in Schrift und Tradition, w: MS I, str. 239-288.

uwagę na te z nich, które moim zdaniem są ważne z punktu widzenia niniejszej tezy doktorskiej.

Teologia słowa Bożego podkreśla "słowny", dialogowy charakter nie tylko dzieła stworzenia i zbawienia, ale samej wewnętrznej istoty Boga, tzn. tajemnicy Trójcy Świętej. Stosunek pomiędzy Bogiem a człowiekiem ma strukturę wezwania i odpowiedzi. Historia zbawienia to dzieje słowa Bożego, które swój szczyt osiąga w tym, że w Jezusie Chrystusie Słowo Boga przychodzi na świat jako Osoba i zakłada Kościół. W nim jest przechowywane, strzeżone i uobecnianie słowo Boże, w Kościele rozwija się moc zbawcza tego słowa skierowanego do ludzkości. Różne formy przepowiadania istniejące w Kościele stanowią sposoby aktualizowania słowa Bożego. Źródłem i miarą tego aktualizowania jest kerygma apostołskie, która w Piśmie św. przybrała postać ludzkiego słowa. Kerygma ta zawarta w księgach biblijnych jest równocześnie trwającą mową Boga skierowaną do ludzi i świadectwem, które przypomina to, co w historii zbawienia Bóg dokonał i co powiedział⁴⁵.

Teologia słowa mówi o Piśmie św., że jest - we właściwy sposób rozumianym⁴⁶ - słowem Boga, a o żywym przepowiadaniu Kościoła, że jest w nim głoszone słowo Boże i to nie tylko wtedy, gdy czyta się Pismo św., lecz również gdy ono jest głoszone i przepowiadane; homilie np. wyzwała właściwą słowu Bożemu aktualność⁴⁷. Zadaniem przepowiadania, dokonującego się w homilii czy katechezie jest, aby słowo Boże, które odnosi się do wszystkich czasów, wywierało swój żywy wpływ i oddziaływało w konkretnej sytuacji.

⁴⁵ Por. W. Langer, dz. cyt. str. 163 nn.

⁴⁶ To zastrzeżenie, które robi W. Langer, dz. cyt. str. 165, odnieść należy do różnic w rozumieniu, w jakim sensie Pismo św. jest słowem Bożym. Sobór Wat. II nie zostawia tu żadnych wątpliwości: ponieważ prawdy zawarte w Piśmie św. spisane zostały pod nadtchnieniem Ducha Świętego, dlatego księgi Starego i Nowego Testamentu Boga mają za autora (KO 11). To jest podstawą, że "Pisma św. zawierają słowo Boże, a ponieważ są natchnione, są naprawdę słowem Bożym" (KO 24). W Piśmie św. posiadamy "słowa Boże, językami ludzkimi wyrażone, upodobniły się do mowy ludzkiej, jak niegdyś Słowo Ojca Przedwiecznego, przyjąwszy słabe ciało ludzkie, upodniło się do ludzi" (KO 13). Przeciw takiemu ujęciu słowa Bożego w Piśmie św. bardzo ostro występują niektórzy teologowie protestanccy, np. G. Ebeling, Wort Gottes und Hermeneutik, w: Wort und Glaube, Tübingen 1960, str. 326 nn. 340 nn; Według niego, stawianie znaku równości pomiędzy słowem Bożym, a słowem biblijnym stało się bezpodstawne w świetle badań historyczno-krytycznych Pisma św. Natomiast egzegetom katolickim wyniki współczesnych nauk biblijnych nie przeszkadzają, aby w dalszym ciągu podzielać pogląd nauki Kościoła wyrażonej w wyżej cytowanych zdaniach w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym. Jeden z najbardziej reprezentatywnych egzegetów katolickich w Niemczech Zachodnich R. Schnackenburg twierdzi: "das Wort Gottes ist vollkommen in das menschliche Wort eingegangen". Der Weg der katholischen Exegese, w: Biblische Zeitschrift, NF, 2(1958)162.

⁴⁷ Por. L. Scheffczyk, Von der Heilsmacht des Wortes, str. 248; W. Langer, Kerygma und Katechese, str. 165.

Ważnym z punktu widzenia założeń niniejszej pracy jest określenie kryterium, które pozwala ustalić, czy w konkretnym przypadku głoszone jest rzeczywiście słowo Boże. Tym kryterium jest zgodność z Pismem św. (Schriftgemässheit). Nie należy jej rozumieć skrajnie jako dosłowne cytowanie Pisma św., ale w tym znaczeniu, że w czasie przepowiadania czy katechezy do głosu dochodzi autentyczny duch i niezmienniona treść Pisma św.⁴⁸. Ta zgodność z Pismem św. zachodzi wtedy, gdy przestrzegane są normy objawienia zawartego w Piśmie św., zgodnie z tradycją i żywą świadomością wiary Kościoła. Innym warunkiem jest misja kanoniczna, której Kościół udziela kaznodziei lub katechezie. Od tych warunków zależy czy głoszone jest autentyczne słowo Boże, czy tylko słowo ludzkie. O tym, czy w konkretnym przypadku istotnie zachowana została zgodność z Pismem św. decydować może egzegeza historyczno-krytyczna, która opiera się na katolickich zasadach interpretacji Pisma św.

Za właściwą formę przepowiadania, która może rościć sobie formalne prawo do uobecniania słowa samego Boga, jest według teologii słowa homilia, wygłaszana podczas nabożeństw liturgicznych, na pierwszym miejscu w czasie Mszy św. Homilia jest proklamacją i obietnicą zbawienia. Wszystkie inne formy przepowiadania, a zatem i kb, są w stosunku do przepowiadania liturgicznego tylko formami pochodnymi, a ich skuteczność rozumieć należy jako pośrednią i zależną od tej pierwszej, zasadniczej⁴⁹.

Na drodze dogmatycznych dociekań o słowie Bożym uświadomiono sobie wagę i znaczenie Pisma św. dla kb. Wynikała z nich konieczność oddziaływania Pisma św. na kb nie poprzez dogmat lub katechizm, lecz bezpośrednio, samą swoją naturą i istotą, swą bezpośrednią mocą i świeżością, które słowo Boże zachowuje jako tekst pisany. Jest ono bowiem również dla naszych czasów wciąż aktualną i do nas dziś zwróconą "mową" Boga, która przybrała postać słowa pisanego i mowy ludzkiej. To właśnie biblijne słowo powinno dojść do głosu w kb w swojej pierwotnej i oryginalnej postaci razem z mocą i autorytetem, które w nim są zawarte.

Zastosowanie teologii słowa Bożego do katechezy, zwłaszcza kb, podjęte przez wielu autorów⁵⁰, jest wymownym świadectwem tego, jak kb zrywała powoli więzy zależności od katechizmu, stając się katechezą niezależną w służbie słowa Bożego. Ich pozycje nie stanowią jednak pełnego i jednoznacznego nawiązania do egzegezy historyczno-krytycznej ani do nowej hermeneutyki. Współczesne nauki egzegetyczne, zwłaszcza historyczno-krytyczne metody, były wprawdzie w polu ich świadomo-

⁴⁸ Por. L. Scheffczyk, dz. cyt. str. 255; W. Langer, dz. cyt. str. 166.

⁴⁹ Por. L. Scheffczyk, dz. cyt. str. 260. W. Langer, tamże.

⁵⁰ Chodzi tu o takich autorów jak: A. Knauber, G. Weber, A. Thome, G. Hansemann, Th. Kampmann - ich książki i poglądy omawia W. Langer, dz. cyt. str. 166-178.

ści, brali oni nawet pod uwagę konkretne ich wyniki i możliwości zastosowania do kb, mimo to odnosili się do nich z wielką ostrożnością i powściągliwością⁵¹. Dopiero w okresie "wiosny biblijnej" to spojrzenie na Pismo św. w świetle wyników egzegezy historyczno-krytycznej będzie punktem wyjścia nowego przełomu w kb i będzie decydowało o jej nowym kształcie.

Teologia słowa Bożego przyczyniła się zatem do tego, że w katechetyce katolickiej zwrócono bezpośrednio uwagę na samo biblijne słowo Boże i zaczęto szukać do niego dostępu już nie tylko poprzez takie idee teologiczne jak: historia zbawienia, chrystocentryzm, jedność obu Testamentów, Królestwo Boże, lecz również przy pomocy metod historyczno-krytycznych.

1.1.3.1.4. Wpływ teologii przepowiadania na materialno-kerygmaticzną odnowę katechezy

Publikacje J.A. Jungmanna dały okazję do podjęcia próby stworzenia osobnej teologii przepowiadania (Verkündigungstheologie, kerygmatische Theologie, Seelsorgetheologie) obok dotychczasowej teologii naukowej⁵². Dyskusja, która się na ten temat rozwinęła⁵³, doprowadziła do ważnego wyniku, który sformułował F.X. Arnold: "Nie kerygmaticznej teologii, lecz kerygmie - nie teologii przepowiadania, lecz przepowiadaniu przysługuje niezależność⁵⁴. A to oznacza, że cała teologia powinna służyć przepowiadaniu i dlatego nie ma potrzeby tworzyć odrębnej, niezależnej i samodzielnej teologii przepowiadania.

Wynik powyższej dyskusji zawiera ważne z punktu widzenia niniejszej tezy wnioski: również w katechezie nie można biblijnego kerygmatu

⁵¹ Jako przykład może służyć artykuł A. Knaubera, Die Revision der "Katholischen Schulbibel" von Ecker in didaktischer Sicht, w: KB 2 (1959) 53-60.

⁵² Zwolennikami nowej teologii obok dotychczasowej, uważanej za zbyt abstrakcyjną i schematyczną, która dla szerszego ogółu przedstawiała się jak niedostępny świat, byli: F. Lakner, Das Zentral-objekt der Theologie. Zur Frage und Gestalt einer Seelsorgetheologie, w: Zeitschrift für kath. Theologie, 1938, 1-36; ten sam, Theorie einer Verkündigungstheologie. Gedanken über Existenz und Gestalt einer Seelsorgetheologie, w: Theologie der Zeit, Wien 1939, str. 1-62; J.B. Lotz, Wissenschaft und Verkündigung, w: Zeitschrift für kath. Theologie 62 (1938) 465 nn; H. Rahner, Eine Theologie der Verkündigung, Freiburg² 1939. Gruntowne studium nad rozwojem tej dyskusji daje E. Kappler, Die Verkündigungstheologie, Freiburg 1949. Zarówno E. Kappler jak również M. Schmaus, Katholische Dogmatik I, 3-4, München 1948, str. 26 nn, odrzucają konieczność osobnej teologii przepowiadania. Por. również Th. Kampmann, Die Gegenwartsgestalt der Kirche und die kirchliche Erziehung, Paderborn, 1951; J.A. Jungmann, Katechetik, Freiburg² 1955, str. 300-315; F.X. Arnold, Dienst am Glauben, str. 69-72.

⁵³ Por. E. Kappler, Die Verkündigungstheologie, Freiburg 1949.

⁵⁴ Dienst am Glauben, str. 72; por. W. Langer, Kerygma und Katechese, str. 155.

wykorzystywać i dopasowywać do celów katechetycznych, lecz odwrotnie, lecz odwrotnie, kerygma ma być podstawą i źródłem treści katechizacji, ona ma decydować o charakterze przede wszystkim kb, a nie katechizm czy teologia dogmatyczna.

Choć nie doszło do powstania odrębnej teologii przepowiadania, to jednak zgadzano się z tym, że należy odróżnić przepowiadanie od teologii systematyczno-naukowej. Dla katechizacji znaczyło to, że należy rozróżnić pomiędzy wiedzą a nauczaniem: "Dogmat powinniśmy znać, ale przepowiadać musimy kerygmę"⁵⁵. To rozróżnienie i rozgraniczenie teologii systematyczno-naukowej od przepowiadania Radosnej Nowiny, którą często określano jako "kerygmę"⁵⁶, było jednym z centralnych zagadnień odnowy kerygmatycznej zarówno w pierwszej połowie XIX jak i w latach 30 i 40-tych XX wieku. Przepowiadaniu, przyznawano prawo do niezależności i kierowania się własnymi zasadami, prawo do posiadania własnego słownictwa, stylu wyrażania się, własnej struktury, własnego układu i podziału prawd wiary, przeznaczonych do przepowiadania i nauczania religijnego. Zupełnie inaczej podawała je teologia fachowa⁵⁷.

Jako uzasadnienie podkreślano, że teologia jest w stosunku do przepowiadania czymś wtórnym, najpierw bowiem była "kerygma" a potem teologia, która jest refleksją nad nią. Pierwowzorem współczesnego przepowiadania powinna być "kerygma" zawarta w Ewangeliach, Dziejach Apostolskich i listach Nowego Testamentu. Teologia musi pozostać w służbie przepowiadania, aby mógł być zachowany prymat objawienia, które zawarte jest w "kerygmie" biblijnej.

Przedmiotem "kerygmy", rozumianej jako biblijno-prorockie przepowiadanie Radosnej Nowiny⁵⁸, jej centralną ideą, jest "Bóg w Chrystusie, zbawieniem grzesznego świata"⁵⁹, lub wydarzenia historii zbawienia, opowiedziane i ujęte przez Pismo św.⁶⁰. Tak pojęte przepowiadanie musi oprzeć się na Piśmie św. i z niego czerpać treść, formę i całą swoją żywotność.

55 "Das Dogma sollen wir kennen, verkündigen müssen wir das Kerygma" - J.A. Jungmann, Die Frohbotschaft, str. 60; F.X. Arnold, Katechese aus der Mitte der Heilsgeschichte, w: KB 6 (1956) 229; por. W. Langer, Kerygma und Katechese, str. 155.

56 Por. J.A. Jungmann, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung; F.X. Arnold, Dienst am Glauben, str. 31-79; jak to zagadnienie stawiali J.N. Hirscher i J.M. Sailer por. tamże str. 35-53; ten sam, Pastoraltheologische Durchblicke, str. 262-310; ten sam, Katechese aus der Mitte der Heilsgeschichte, w: KB 6 (1956) 227-235; B. Truffer, Das theologisch-kerygmatische Anliegen.

57 Por. F.X. Arnold, Dienst am Glauben, str. 64.

58 Tak je rozumiał J.M. Sailer, por. F.X. Arnold, Dienst am Glauben, str. 37.

59 Tak ją określał J.M. Sailer, cyt. według F.X. Arnolda, tamże.

60 Tak znowu pojmował ją J.B. Hirscher, cyt. według F.X. Arnolda, tamże.

Po tak zdecydowanym przeciągnięciu linii podziału pomiędzy teologią fachowców a przepowiadaniem (kerygmą), stało się rzeczą jasną, po której stronie znajduje się dotychczasowa katecheza. Katechizm był skrótem teologii dogmatycznej, obroną prawd zagrożonych i przekazywaniem wiedzy o Bogu. Katecheza biblijna stojąc w służbie katechizmu i będąc mu całkowicie podporządkowaną, dzieliła razem z nim wszystkie ujemne skutki takiego jednostronnego zawężenia, a przede wszystkim dzięki zależności od katechizmu znajdowała się po stronie teologii naukowej, a nie przepowiadania.

W okresie odnowy materialno-kerygmatycznej uświadomiono sobie już po raz drugi, że katecheza (pojęta jak najszerzej, tzn. katechizm i kb) ze samej swej natury jest czymś innym, aniżeli uproszczoną teologią przeznaczoną dla dzieci i młodzieży. Katecheza jest częścią "kerygmy", tzn. przepowiadania Radosnej Nowiny. Domagano się zatem zmiany jej dotychczasowej funkcji. Katecheza zwłaszcza biblijna, powinna na pierwszym miejscu być przepowiadaniem słowa Bożego, zawartego w Piśmie św., a nie skrótem teologii; przepowiadaniem o charakterze prorockim, a nie tylko przekazywaniem wiedzy. Ma ona dlatego budzić wiarę, wprowadzać w jej tajemnice, a nie tylko bromić jej przy pomocy abstrakcyjnych formułek. Wszyscy autorzy w oparciu o teologię słowa przyznali kb charakter przepowiadania uobecniającego słowo Boże, w którym obecny jest Chrystus i Jego zbawcza moc.

Całe powyższe zagadnienie F.X. Arnold ujął w krótką formułę: "katecheza wypływająca z centrum historii zbawienia" ("Katechese aus der Mitte der Heilsgeschichte")⁶¹. Po drugiej wojnie światowej przedstawicielom odnowy katechezy udało się rozpowszechnić to nowe i pogłębione rozumienie funkcji katechezy. Fakt ten miał dla kb daleko idące konsekwencje. Przede wszystkim rozpoczął się proces, który doprowadził do uniezależnienia się kb od katechizmu i teologii dogmatycznej z jednej strony, a z drugiej do oparcia jej na naukach biblijnych. W nich odnalazła kb swą właściwą podstawę i głębię, na której mogła rozpocząć się głęboka przemiana egzegetyczna bez obawy błędzenia po niewłaściwych ścieżkach, jak to miało miejsce w okresie odnowy metody.

Odtąd kb skierowała swe zainteresowanie na biblijne sformułowania prawd wiary, które przekazane zostały w Piśmie św., rozumianym jako norma i reguła wiary i życia Kościoła wszystkich czasów. Uświadomiono sobie, że specyficznym zadaniem kb nie jest dydaktyczne podbudowywanie prawd katechetycznych, dublując w ten sposób zadanie katechizmu, lecz wierne przekazywanie słowa biblijnego, tak jak je rozumie tradycja Kościoła i współczesna biblistyka. Był to właściwy krok postawio-

⁶¹ To tytuł jego artykułu, w którym szeroko rozważa to zagadnienie, w: KB 6 (1956) 227-235.

ny na drodze, która doprowadziła w stosunkowo krótkim czasie do przełomu egzegetyczno-hermeneutycznego.

1.1.3.1.5. Samodzielna i niezależna katecheza biblijna

Rozważania na temat słowa Bożego i przepowiadania, rozgraniczenie teologii naukowej i przepowiadania, przyznanie kerygmie biblijnej roli nadrzędnej w stosunku do wszystkich późniejszych refleksji teologicznych, uświadomienie sobie nowej funkcji katechezy i uznanie jej za część przepowiadania Kościoła, wszystko to prowadziło do przyznania niezależności kb. Już wcześniej postawiono ten postulat⁶², ale zagadnienie samodzielnej i samoistnej kb zostało właściwie postawione dopiero w okresie materialno-kerygmaticznej odnowy XX w. Przede wszystkim dzięki analizie trzech wielkich okresów rozwoju kb, którą przeprowadził B. Dreher w swojej pracy habilitacyjnej, postulat niezależnej kb stanął przed katechetyką lat sześćdziesiątych jako jedno z głównych zadań do rozwiązania. Stało się rzeczą jasną, że kb powinna być oswobodzona z nadmiernego balastu pytań i zagadnień katechetycznych, a skierowana na drogę niezależnego przepowiadania biblijno-egzegetycznego i biblijno-teologicznego⁶³.

Mówiąc o niezależnej kb należy, moim zdaniem, podkreślić, że ta niezależność nie może być rozumiana w sensie absolutnym. Co do treści kb nie jest tak samodzielną i niezawisłą dyscypliną, jak na przykład teologia dogmatyczna, moralna czy nauki biblijne, które mają własne

⁶² To zagadnienie jest właściwie myślą przewodnią habilitacyjnej pracy B. Drehera, *Die biblische Unterweisung. Katecheza biblijna w drugiej połowie XIX w.* była zupełnie na usługach nauki katechizmu, nie miała własnego, odrębnego celu. Dostarczała ona przykładów i opowiadań, które miały w sposób obrazowy i plastyczny rozwijać prawdy i formułki katechetyczne, *Die biblische Unterweisung*, str. 55. W okresie metody (lata 1900-1930) następuje niezwykle ożywienie kb. Ukazało się wiele pozycji z dziedziny kb z jednej strony, a z drugiej interesowano się opowiadaniem biblijnym z racji dydaktyczno-psychologicznych. Nie prowadziło to jednak do usamodzielnienia się kb od katechizmu. Była ona uboga tak pod względem egzegetycznym jak i biblijno-teologicznej interpretacji. Do tej zależności dochodzi jeszcze zależność od zasad psychologii i pedagogiki, ponieważ teksty biblijne służyły dydaktycznemu rozbudowywaniu i kształtowaniu jednostek kb. Ta podwójna zależność była przeszkodą, by mogła ona dotrzeć do właściwego sensu tekstów biblijnych. W tym czasie kb była w dużym stopniu nauką katechizmu ubraną w szaty biblijne. Tamże str. 79-81.

⁶³ Niezależne przepowiadanie polega na wyjaśnianiu i interpretacji słowa Bożego według pierwotnego sensu tekstów biblijnych; na odkryciu całego bogactwa i pełni orędzia o zbawieniu, określonego w początkach chrześcijaństwa i utrwalonego w Piśmie św.; inspiracją dla kb powinny być nie tyle nauki dogmatyczno-moralne czy liturgia, ile raczej kerygma pisarzy natchnionych; kb winna interpretować poszczególne teksty biblijne, ich powiązanie z innymi perykopami i kontekstem całej Biblii; odkrywać pierwotny sens perykop na tle ówczesnych warunków duchowo-religijnych, teologicznych, kulturalnych, politycznych i geograficznych, *Die biblische Unterweisung*, str. 195.

metody i własny, niezależny przedmiot badań. Katecheza natomiast ze swej natury zależna jest od nauk teologicznych, z nich bowiem musi czerpać swą treść do przepowiadania. Pismo św. spełnia wprawdzie rolę nadrzędną w stosunku do wszystkich dyscyplin teologicznych bez wyjątku, ale podczas, gdy egzegeza ma bezpośredni dostęp do Pisma św. i swymi metodami może je poznawać i zgłębiać objawienie w nim zawarte, to kb nie ma takich możliwości. Problem polega tylko na tym, czy ma ona czerpać orędzie biblijne z katechizmu i nauk dogmatycznych, czy raczej wprost z nauk biblijnych? Rozwój kb dał na to pytanie jednoznaczную odpowiedź: bezpośrednim źródłem treści kb mogą być tylko nauki biblijne. Wniosek ten potwierdzony został przez uroczyste orzeczenie Piusa XII, który w swej encyklice biblijnej jasno stwierdził: przepowiadanie biblijne, a tym samym i kb, jest owocem współczesnej egzegezy i teologii biblijnej.

Niezależną kb można krótko określić jako katechezę w służbie słowa Bożego. Sformułowanie to zawiera następujące ważne elementy: kb, która dotychczas była podporządkowana nauce katechizmu, powinna się od tej zależności uwolnić. Swą treść ma czerpać z Pisma św. w oparciu o współczesne nauki biblijne, aby w ten sposób służyć słowu Bożemu, przekazując jego pierwotny sens w jego biblijnej formie.

W postulacie domagającym się niezależnej kb zawarty jest jeszcze inny ważny aspekt. Jeżeli kb stanie się katechezą niezależną w sensie wyżej opisanym, wtedy przestanie być dalej katechezą uzupełniającą i drugorzędną. Automatycznie przekształci się ona w katechezę podstawową, fundamentalną dla całokształtu nauczania religii⁶⁴. To odwrócenie porządku i przyznanie kb roli wiodącej po tylu latach zależności od katechizmu, dokonało się pod wpływem zrozumienia znaczenia i roli Pisma św. w życiu Kościoła. Stanowi to najważniejszą i najgłębszą przemianę, jaka dokonała się w kb w jej dwuwiekowej historii⁶⁵. Nie oznaczało to jednak rozluźnienia wewnętrznej więzi pomiędzy nauczaniem katechizmu a kb⁶⁶.

Naszkiecowany rozwój myśli katechetycznej prowadzącej do sformułowania postulatu o niezależnej kb, był jedną z głównych przyczyn przewrotu w katechetyce biblijnej lat 60-tych, nazwanego "wiosną biblijną".

⁶⁴ Por. B. Dreher, dz. cyt. str. 168. 195. 197 n.

⁶⁵ Stosunek katechizmu do katechezy biblijnej w ich historycznym rozwoju omawia B. Dreher, Die biblische Unterweisung, str. 202-218; por. również str. 2-4. 46 n. 57. 194.

⁶⁶ Z krytyki kb typu dogmatyczno-moralnego nie wynika, że pomiędzy kb a katechizmem nie zachodzi ścisły i organiczny związek. Jak egzegeza ma pierwszeństwo przed dogmatem, tak kb przed katechizmem. Wszystkie prawdy i sformułowania katechizmowe muszą jednak być tego rodzaju, by można było widzieć ten związek i przenikanie się, muszą one być uzasadnione i ukazane jako wywodzące się z Pisma św., w którym mają one swe podstawowe źródło.

Stało się bowiem rzeczą oczywistą, że kb musi oprzeć się na naukach biblijnych, aby mogła służyć słowu Bożemu. A ponieważ w tym czasie na czoło nauk biblijnych wysunęła się egzegeza historyczno-krytyczna i nowa hermeneutyka, przełom egzegetyczno-hermeneutyyczny w kb stał się koniecznością chwili.

1.1.3.2. Kerygmaticzna koncepcja katechezy biblijnej

Dzięki omówionym czynnikom i wypracowaniu w okresie odnowy materialno-kerygmaticznej nowych aspektów, krystalizowała się stopniowo nowa forma nauczania religii, a w jej ramach nowa koncepcja kb, jej istoty, zadania i celu. Poruszane wyżej zagadnienia odnosiły się zarówno do ogólnie rozumianej nauki religii jak i do kb. W dalszym ciągu pragnę się skupić przede wszystkim na tej ostatniej.

Mówiąc o nowej koncepcji nie rozumiem jej jako alternatywy, która zastąpiłaby dotychczasową koncepcję. Trudno bowiem mówić o właściwej teorii czy koncepcji kb w poprzednich okresach, gdy była ona uzależniona od katechizmu, stała na jego usługach i nie była bezpośrednio związana z naukami biblijnymi. Właściwa koncepcja kb stała się możliwa dopiero, gdy w omawianym okresie pojawiły się przesłanki pozwalające dokładniej określić, czym powinna być kb.

Z analiz punktu pierwszego można wydobyc następujące elementy wchodzące w skład nowej koncepcji kb. Dotyczy ona nie metody lecz przede wszystkim treści czerpanej bezpośrednio z Pisma św. w oparciu o nauki biblijne. Katecheza biblijna jest przepowiadaniem słowa Bożego. Chociaż jest podporządkowana i pochodna w stosunku do przepowiadania w ramach liturgii eucharystycznej, uobecnia zbawienie, które przysługuje słowu Bożemu głoszonemu w Kościele i na mocy jego misji kanonicznej. Katecheza biblijna jest katechezą fundamentalną, nadającą ton całemu nauczaniu religijnemu. Podstawą, na której kb bazuje, jest Pismo św. i zawarta w nim nauka o ekonomii zbawienia. Pismo św. rozumiane jest jako natchnione słowo Boże, źródło objawienia i nauki Kościoła, reguła i norma życia chrześcijańskiego, i dlatego uznane zostało za pierwsze i podstawowe źródło kb⁶⁷.

⁶⁷ W historii Kościoła zawsze uważano, że Pismo św., Tradycja i Urząd Nauczycielski Kościoła stanowią jedną organiczną całość. Nie znaczy to, że Pismo św. w każdym czasie wywierało jednakowo silny wpływ. W okresie odnowy materialno-kerygmaticznej uświadomiono sobie na nowo prawdę, że Pismo św. posiada charakter zasady normatywnej w stosunku do życia i nauki. Ono powinno zatem decydować o charakterze katechizacji. Stąd konieczność głębszego zrozumienia jego ludzkiego, historycznego i boskiego charakteru na podstawie metod naukowych. Z drugiej strony widziano wielkie niebezpieczeństwo w jednostronnej interpretacji opierającej się wyłącznie na podstawie metod historyczno-krytycznych i nie uwzględniającej tradycji, analogii wiary, Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, jak to miało miejsce

Ujmując zagadnienie syntetycznie można powiedzieć: według tej koncepcji istotą kb jest przepowiadanie słowa Bożego, zawartego w Piśmie św., celem tego przepowiadania jest budzenie wiary, która prowadzi do zbawienia. Jej podstawowym zadaniem jest odszukanie i sprecyzowanie idei przewodniej, zasadniczego tematu całego Pisma św. i poszczególnych perykop lub ich grup. Precyzowanie i przekazywanie tej głównej myśli, określanej jako kerygma lub skopus⁶⁸, może być uważane za pewnego rodzaju metodę specyficzną dla omawianej koncepcji kb. Ową kerygmę lub skopus wprowadzono na miejsce słusznych skądinąd prawd teologii dogmatycznej i moralnej, ale wiązanych w sposób sztuczny i nieuzasadniony z tekstami Pisma św.

To nowe ujęcie kb, nowe rozumienie jej funkcji i miejsca w nauczaniu religii zwykło się w omawianym okresie nazywać "katechezą kerygmaticzną" (Kerygmaunterricht) lub po prostu "przepowiadaniem" (Verkündigung)⁶⁹, ze względu na to, że właśnie przepowiadanie orędzia biblijnego odróżniało ją od dotychczasowej nauki religii i stanowiło jej specyficznym elementem.

W świetle tego, co wyżej zostało powiedziane, narzuca się tylko jedno określenie nowej teorii: kerygmaticzna koncepcja kb.

W ramach tej koncepcji czynnikiem aktywnym i naczelnym przepowiadania i nauczania jest Kościół. Jego zadaniem jest formułowanie prawd wiary, ich autorytatywne przepowiadanie i uzasadnianie, tłumaczenie i interpretowanie Pisma św. Jeżeli nie wymaga wiary na ślepo, lecz uzasadnia ją rozumowo, czyni to na mocy swego autorytetu nauczycielskiego i apostoelskiego. Wierni, w naszym wypadku uczniowie, są w tym procesie

c.d. odnośnika ze str. 38

w katechizacji protestanckiej. Stąd domaganie się, aby Pismo św. odczytywane było w duchu Kościoła i jego tradycji jako przeciwwaga dla badań egzegetycznych najbardziej nowoczesnymi i naukowymi metodami. C. Charlier, *Der Christ und die Bibel* 1959, str. 33; cytowane u Drehera str. 171. Autorytet nauczycielski Kościoła jest tak samo wiążący jak autorytet Pisma św., ponieważ i Kościół i Pismo św. są dziełem Ducha Świętego.

Z tych prawd wypływa wniosek, że kb ma charakter kościelny, nauczanie biblijne nie jest rzeczą prywatną, lecz jest przepowiadaniem z upoważnienia Kościoła, jest jego funkcją.

⁶⁸ Szerzej na temat tzw. Skopus-Katechese w rozdz. drugim.

⁶⁹ Przegląd dawnych i obecnych teorii pedagogiki religijnej podaje K. Wegenast, *Herkömmliche und gegenwärtige Grundtypen einer Theorie*, w: HRP I, str. 260-279. Opracował on przede wszystkim teorie protestanckie, na temat katolickiej "Kerygmaunterricht" ma bardzo niewiele, por. str. 267 n. Z punktu widzenia katolickiego por. np. W.G. Esser, Hg, *Zum Religionsunterricht morgen I*, München und Wuppertal 1970, II 1971, III 1972, IV 1973; G. Stachel, W.G. Esser, *Was ist Religionsunterricht*, z serii *Unterweisen und Verkünden* t. 13, Zürich 1971. Całokształt zagadnień związanych z teorią wychowania religijnego oraz bibliografię można znaleźć w: HRP I.

czynnikiem biernym. Ich aktywność polega na słuchaniu przepowiadanych prawd, przyjęciu ich przez wiarę i na wprowadzaniu w życie.

W tej koncepcji cały akcent spoczywa na urzędzie nauczycielskim, przepowiadaniu i nauczaniu (Lehramt, Verkündigung, lehren). Dopiero pod wpływem egzegezy historyczno-krytycznej i nowej hermeneutyki pojawiają się nowe idee, które cały akcent przesuną z przepowiadania i nauczania na uczenie się (lernen) i na krytyczne rozstrząsanie podawanych prawd lub dochodzenie do nich samodzielnie pod kierunkiem nauczyciela⁷⁰.

Przedstawiciele kerygmatycznej koncepcji zarzucali dotychczasowej kb, że była bogata w dogmat, ale uboga w egzegezę. Wszystkie postulaty dotyczące tego zagadnienia ujmowano w hasło: katecheza z egzegezy (Katechese aus der Exegese). Pod pojęciem "egzegeza biblijna" rozumiano w okresie odnowy materialno-kerygmatycznej cały kompleks zagadnień biblijnych i nauk egzegetycznych jak teologia biblijna, pojęcia biblijne, archeologia biblijna, etnologia, historia chrześcijaństwa, Izraela i kultur współczesnych, a nie koniecznie egzegezę historyczno-krytyczną. Ta ostatnia wysunie się na czoło dopiero w okresie "wiosny biblijnej". W okresie odnowy materialno-kerygmatycznej nie dokonał się jeszcze ów radykalny zwrot ku egzegezii i hermeneutyce. Nie było to możliwe, ponieważ przełom w egzegezii katolickiej właśnie się dokonywał i trzeba było czasu, zanim egzegeza katolicka mogła dostarczyć katechezie wystarczającego i pewnego materiału, który mógłby być przyjęty przez nią i wykorzystany w praktycznym nauczaniu. Trzeba było dłuższego czasu, aby można było spokojnie i obiektywnie ocenić gwałtowne zmiany zachodzące po encyklice *Divino afflante Spiritu*, oraz nawiązać kontakt z protestancką katechezą biblijną, która wcześniej podjęła problematykę badań historyczno-krytycznych. Tak więc dopiero na przełomie lat 50/60-tych, a więc pod koniec okresu materialno-kerygmatycznego, katolicka kb na szerszą skalę podjęła próbę nawiązania do egzegezy historyczno-krytycznej.

Uważam, że przez to bliższe określenie kerygmatycznej koncepcji kb, scharakteryzowałem najważniejszy etap jej rozwoju, który bezpośrednio przygotował egzegetyczno-hermeneutyczny przełom w kb. Koncepcja ta z pewnymi przesunięciami akcentów i uzupełnieniami będzie przyjmowana przez reprezentantów egzegetyczno-hermeneutycznej odnowy kb.

Na tym kończę omawianie wewnętrznego rozwoju kb, który doprowadził do przezwyciężenia dotychczasowej formy kb, która w ramach nauki kate-

⁷⁰ Chodzi o tzw. *Problemorientierter Religionsunterricht* i teorię *Curriculum*, por. niżej rozdział V niniejszej pracy. Te nowe teorie postawią pod znak zapytania dotychczasowe zasady dydaktyczne wpływające z "przepowiadania i nauczania".

chizmu odgrywała rolę drugorzędną bez bezpośredniego dostępu do Pisma św. i nauk egzegetycznych.

1.2. Przyczyny i czynniki zewnętrzne odnowy katechezy biblijnej

Do egzegetyczno-hermeneutycznej odnowy kb przyczyniły się obok czynników wewnętrznych również pewne zjawiska zewnętrzne. Określam je jako zewnętrzne dlatego, ponieważ nie były one bezpośrednio związane z rozwojem samej kb w poprzednich jej okresach. Istotne znaczenie dla tej odnowy miały zmiany, które dokonały się w katolickich naukach biblijnych pod wpływem dokumentów Kościoła nauczającego (1.2.1) oraz zetknięcie się katolickiej kb z katechezą protestancką (1.2.2). Przełom, który dokonał się w katolickich naukach biblijnych, zaliczam do czynników zewnętrznych z tej głównie racji, ponieważ dla kb, zależnej od katechizmu i nauk dogmatycznych, egzegeza historyczno-krytyczna była w istocie czymś zewnętrznym, niezwiązanym bezpośrednio z jej wewnętrznym rozwojem.

1.2.1. Przełom w katolickich naukach biblijnych

1.2.1.1. Uwagi ogólne

W uwagach na temat niezależnej kb stwierdziłem, że gdy chodzi o jej treść, jest ona ściśle zależna od nauk biblijnych. Dlatego bez głębokich przemian, które się w tych naukach dokonały na przełomie XIX/XX i w pierwszej połowie XX wieku, nie byłaby możliwa egzegetyczna wiosna w katechezie. O ile omówione dotychczas przyczyny i czynniki wpływały w różnym stopniu na biblijną odnowę kb, to przełom w bibliistyce XX w. miał dla niej znaczenie podstawowe i decydujące. Sam ów przełom był w stanie spowodować głębokie zmiany w treści i formie kb. Zmiany, które dokonały się w naukach biblijnych, były nie tylko przyczyną, ale i warunkiem, bez którego egzegetyczno-hermeneutyczny zwrot w kb byłby po prostu niemożliwy i nie do pomyślenia. Ów głęboki i znamieny przełom w egzegezie i hermeneutyce biblijnej polegał na tym, że Kościół nie tylko uznał metody krytyczno-historyczne za pożyteczne, ale za konieczne narzędzie pracy współczesnej bibliistyki. Ocenił on krytycznie z punktu zasad katolickiego rozumienia i interpretowania Pisma św. te metody i ich osiągnięcia, a egzegeci katoliccy twórczo włączyli się w nurt badań Pisma św., który trwał poza Kościołem już od bardzo dawna⁷¹. Przeobrażenia te spowodowane zostały zetknięciem się,

⁷¹ Za ojca współczesnych nauk biblijnych uchodzi powszechnie Richard Simon. Podjął on systematyczne badania Pisma św., które dały początek

c.d. odnośnika ze str. 41

tek historyczno krytycznemu nurtowi we współczesnej egzegezie. Najbardziej znane jego dzieła to: *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris 1678; *Histoire critique du Nouveau Testament* Paris 1689. Szerzej na ten temat por. A. Wikenhauser, J. Schmid, *Einführung in das Neue Testament*, Freiburg 1973, str. 5-10; J. Schreiner, *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Würzburg 1971; A. Läpple, *Biblische Verkündigung in der Zeitwende B. I.*, str. 10-17; B. Dreher, *Die biblische Unterweisung*, str. 163-165. Można wskazać na jeszcze wcześniejszych uczonych, którzy podejmowali historyczne i krytyczne badania Pisma św., na przykład Paweł (de Sainte-Marie) biskup z Burgos (+1435), Laurentius Valla, *Collatio Novi Testamenti* 1449, Jan Grastonus również wiek XV. Por. szerzej W. Smereka, *Bibliotyka polska Wiek XVI-XVIII*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, tom II *Od Odrodzenia do Oświecenia*, pod redakcją bpa M. Rechowicza, cz. I *Teologia humanistyczna*, Lublin 1975, str. 227 nn. Ale już w czasach Ojców Kościoła usiłowano rozwiązywać prawdziwe problemy krytyczne. I tak na przykład próbowano ustalić autentyczny tekst Pisma św. Wielkim dziełem była *Hexapla Origenesa*. Św. Hieronim wykorzystał wszystkie ówczesne dane filologiczne dla ustalenia literalnego sensu Pisma św. Euzebiusz z Cezarei w swej *Praeparatio evangelica* porównywał teksty biblijne z kosmogoniami fenickimi stosując już wtedy metodę porównawczą tak ważną w późniejszej krytyce literackiej. Św. Augustyn w *De consensu evangeliorum* rozwiązuje trudności, które wynikają z pozornie sprzecznych opowiadań czterech Ewangelii, R. Marle, *Die Exegese und die biblische Theologie. Historische Methoden und theologische Probleme*, w: *BTh*, II str. 245. Jednak o egzegezie historyczno-krytycznej we właściwym znaczeniu mówić można dopiero począwszy od wieku XVIII, gdy obok wykładu gramatyczno-filologicznego pojawiły się i zostały systematycznie zastosowane dwa nowe ujęcia interpretacji Pisma św.: a/ tzw. "zeitgeschichtliche Auslegung", metoda usiłująca zrozumieć starożytnie dokumenty w kontekście ich historycznej sytuacji, w jakiej powstały; b) "historische Auslegung", którego zasadniczym pytaniem było: co się zdarzyło naprawdę, obiektywnie, historycznie, a co jest tylko literacką formą opowiadania, co jest faktem historycznym, a co tylko wiarą, przekonaniem, opinią. Pierwszy sposób podejścia do tekstów biblijnych zastosował J.S. Semler (+1771), drugie H.S. Reimarus (+1768). W ten sposób pojawił się w naukach biblijnych nowy nurt: historyczno-krytyczny. Pod wpływem biskupa Bossueta dzieła R. Simon znalazły się na indeksie. Rozpoczęte przez niego badania podjęli inni, a byli nimi racjonałiści. W XIX i XX w. powstaje teologia liberalna będąca spadkobierczynią racjonalizmu. K.H. Schelkle, *Das Neue Testament*, Kevelaer⁴ 1970, str. 24-27. Pod wpływem filozofii Kanta i Hegla nurt badań historyczno-krytycznych z biegiem czasu się radykalizuje stając się agresywny w stosunku do nauczycielskiego autorytetu Kościoła i podważa nadprzyrodzony charakter Pisma św. Kościół musiał bronić nie tylko podstawowych zasad biblistyki katolickiej opartej na wielowiekowej tradycji i egzegezie Ojców Kościoła, ale samego depozytu wiary i katolickiego rozumienia Pisma św. Pojawiające się coraz to nowe metody historyczno-krytyczne były przez egzegezę liberalną stosowane do Pisma św. w sposób radykalny. Ich systematyczne uzasadnienie daje E. Troeltsch pod koniec XIX w. Szerzej: K. Wegenast, *Exegetische und historische Methoden*, w: *HRP* II, str. 326-332. Było tylko kwestią czasu, kiedy egzegeza katolicka weźmie je na swój warsztat, a Urząd Nauczycielski Kościoła zajmie wobec nich oficjalne stanowisko.

a raczej zderzeniem, egzegezy liberalnej z teologią i wiarą katolicką. Był to bardzo długi i złożony proces⁷².

Zbadane i opisane zostały już dzieje egzegezy historyczno-krytycznej Starego i Nowego Testamentu⁷³; ustosunkowanie się do niej Kościoła, jego orzeczenia i dokumenty⁷⁴; pierwsze próby zbliżenia się egzetów katolickich do tego nurtu i nawiązania kontaktu z najnowszymi badaniami historyczno-krytycznymi⁷⁵ oraz rozwój egzegezy katolickiej w ostatnich dwóch wiekach, zwłaszcza po roku 1943. Te bardzo złożone dzieje współczesnej biblistyki miały swoje dodatnie i ujemne strony. Zwrócę uwagę na te, które wydają mi się być ważne dla zrozumienia przełomu egzegetycznego i hermeneutycznego w katolickiej kb.

Do ujemnych skutków należy zaliczyć rozbitcie jedności wśród teologów katolickich. W ciągu wielu lat trwającej konfrontacji tworzyły się wśród nich różne grupy, które zajmowały odmienne stanowisko w stosunku do nurtu egzegezy historyczno-krytycznej⁷⁶. Gdy w katolickiej kb na-

⁷² Syntetyczne omówienie i ocenę zagadnień związanych z procesem przemian wywołanych zetknięciem się teologii katolickiej z egzegezą liberalną i nurtem historyczno-krytycznym począwszy od roku 1850 do lat pięćdziesiątych naszego stulecia daje J. Levie, *La Bible parole humaine et message de Dieu*, Bruxelles 1958, polskie wydanie: *Ludzkie dzieje słowa Bożego*, Warszawa 1972.

⁷³ W.G. Kammel, *Die Exegetische Erforschung des Neuen Testaments in diesem Jahrhundert*, w: *BTh II*, str. 279-371; E. Lipiński, *Die Historisch-kritische Erforschung des Alten Testaments*, tamże, str. 371-453; J.S. Kselman, *Critica moderna del Nuovo Testamento*, w: *Grande Commentario Biblico Queriniana*, a cura di E.R. Brown, J.A. Fitzmyer R.E. Murphy, edizione italiana a cura di A. Bonora, R. Cavedo, F. Maistrello, Brescia 1973/4, str. 827-844; A. Suelzer, *La critica moderna del Vecchio Testamento*, tamże str. 1596-1615; E. Dąbrowski, *Prolegomena do Nowego Testamentu*, Poznań 1960, str. 502-564.

⁷⁴ J. Levie, dz. cyt.; Th. A. Collins, R.E. Brown, *Dichiarazioni del magistero*, w: *Grande Commentario Biblico Queriniana*, str. 1641-1651

⁷⁵ Pierwsze próby egzegezy katolickiej zbliżenia się i nawiązania do wyników egzegezy historyczno-krytycznej, które związane były przede wszystkim z działalnością M.J. Lagrange'a zakończyły się z chwilą pojawienia się antymodernizmu za Piusa X. Tylko z wielką ostrożnością i z ociąganiem rozpoczęła się nowa próba podjęcia wyników egzegezy historyczno-krytycznej. Podejmowali je: Fr. W. Maier, J. Schmid, A. Wikenhauser. Szczególny wpływ wywarły na egzegezę katol. komentarze Ewangelii synoptycznych, które publikował J. Schmid w: *Regensburger Neues Testament* począwszy od r. 1938. Badania gatunków literackich (H. Gunkel), krytyka form (R. Bultmann i Dibelius) już od 30 lat nadawała ton egzezie protestanckiej, gdy egzegeza katolicka dopiero się nimi zaznajamiała; najpierw dzięki artykułowi P. Benoit w *Revue Biblique* 1946 we Francji, przetłumaczonego na niemieckie przez F.J. Schlerse w *Exegese und Theologie* 1965. Następnie dzięki wykładowi habilitacyjnemu R. Schnackenburga w r. 1948. *Herder-Korrespondenz* 10(1967)476.

⁷⁶ Omawia je na przykład J. Levie, dz. cyt. str. 64, 174 n. Grupy te nie przebierały czasem w środkach ostro się nawzajem oświadczając, co zmusiło Urząd Nauczycielski Kościoła do zabrania głosu w całym

stała "wiosna biblijna" ten brak zgody, wzajemne oskarżenia i atmosfera niepewności, chociaż należały już do przeszłości, w dalszym ciągu oddziaływały na niektóre środowiska katechetyczne, utrudniając jej egzegetyczno-hermeneutyczną odnowę.

Dzieje katolickiej egzegezy tego okresu miały również swoje dodatnie strony. W tym trudnym okresie konfrontacji z egzegezą liberalną i modernizmem Kościół poszukując rozwiązań bardzo skomplikowanych zagadnień, narzuconych przez egzegezę liberalną i rozwój nauk przyrodniczo-historycznych, równocześnie pogłębiał i precyzował katolickie zasady interpretacji Pisma św. i zajmował stanowisko wobec badań i wyników historyczno-krytycznych. Fakt ten ma zasadnicze znaczenie dla katolickiej kb: orzeczenia i dyrektywy Kościoła muszą się znaleźć u podstaw jej egzegetyczno-hermeneutycznej odnowy. Będzie o tym mowa w następnych rozdziałach. Zasady interpretacji i rozumienia Pisma św. znajdujemy w całym szeregu dokumentów, które zostały opublikowane w omawianym okresie i później⁷⁷.

Dzięki nim i pracy egzegetów katolickich rozproszyły się podejrzenia i niepokoje. Wytoczony został kierunek badań historyczno-krytycznych. Skończył się okres podejrzeń i oskarżeń. Dokumenty papieskie zapewniły badaniom naukowym katolickich egzegetów atmosferę wolności i zaufania do ich pracy przy równoczesnej wierności w stosunku do tradycji dogmatycznej i nauki objawionej, którą Kościół przez całe stulecia przechowywał, bronił i tłumaczył.

c.d. odnośnika ze str. 43

szeregu dokumentów. Należałoby tu wspomnieć np. encyklikę Benedykta XV *Ad beatissimi Apostolorum principis* (1914), który energicznie przeciwstawił się nieuzasadnionym podejrzeniom i denuncjacjom, które miały miejsce w pewnych środowiskach katolickich w czasie ostatnich lat walki z modernizmem w przeddzień wybuchu pierwszej wojny światowej. J. Levie, *ludzkie dzieje słowa Bożego*, str. 172. 104, przypis 9.

⁷⁷ Katolickie zasady interpretacji Pisma św. znajdziemy w następujących podstawowych dokumentach Kościoła nauczającego:

- a) sobory: Sobór Wat. II Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym, 18.XI.1965. Sobór ten należy widzieć w kontekście i w powiązaniu z poprzednimi: Sobór Wat. I, trzecia sesja, 24.IV.1870, konstytucja dogmatyczna *Dei Filius*, rozdział 2 o objawieniu; Sobór Trydencki, czwarta sesja 1546, dekret I i II,
- b) encykliki - Leon XIII, *Providentissimus Deus*, 18.XI.1893; Pius X, *Pascendi dominici gregis*, 8.IX.1907; Benedykt XV, *Spiritus Paraclitus*, 15.IX.1920; Pius XII, *Divino afflante Spiritu*, 30.IX.1943; Pius XII, *Humani generis*, 12.VIII.1950,
- c) dokumenty Papieskiej Komisji Biblijnej. Najważniejsze z nich to: Artykuły sekretarza i podsekretarza Komisji Biblijnej z roku 1955 dotyczące nowego wydania *Enchiridion Biblicum* i interpretacji dekretów poprzednich jej dekretów, J. Levie, dz. cyt. str. 256 n; Instrukcja o historyczności Ewangelii *Sancta Mater Ecclesia* z dnia 21.IV.1946;

Nie są to wszystkie dokumenty Kościoła dotyczące Pisma św. Pełny ich wykaz por. Th. A. Collins, R.E. Brown, *Dichiarazioni del Magistero*, w: *Grande Commentario Biblico*, str. 1641-1651, zwłaszcza 1644-1651; por. również J. Levie, dz. cyt.

Dokumenty te stworzyły nową podstawę niezależnego rozwoju nauk biblijnych. Egzegeza katolicka uwolniła się ostatecznie z jednej strony od nacisku tradycji antyreformatorskiej, która kształtowała jej charakter przez wiele stuleci, z drugiej strony przestała spełniać rolę służebną wobec nauk dogmatycznych, którym dostarczała dowodów z Pisma św. Nauki biblijne stały się nie tylko dyscypliną niezależną i samodzielą, ale studium Pisma św. uznane zostało za centrum nauk teologicznych, stało się ich duszą i fundamentem⁷⁸. Obowiązkiem egzegetów katolickich jest już nie tylko bronienie pozycji atakowanych przez egzegezę liberalną i zajmowanie się problemami biblijnymi tylko z punktu apologetycznego. Mają oni podejmować badania historyczno-krytyczne Pisma św. i przy ich pomocy rozwiązywać pytania i problemy, które nasze czasy stawiają naukom biblijnym.

Ujmując okres przemian we współczesnych naukach biblijnych Kościoła w bardzo schematyczne ramy czasowe można powiedzieć, że wyznaczają je dwie encykliki: *Providentissimus Deus* z dnia 18.XI.1893 Leona XIII i *Divino afflante Spiritu* z dnia 30.IX.1943 Piusa XII.

Warto zwrócić uwagę na te dwie encykliki biblijne z punktu widzenia założeń niniejszej pracy. Stanowią one prawdziwą "magna charta" katolickich nauk biblijnych. Poświęcone wyłącznie Pismu św. podają pewien całokształt zasad katolickiej egzegezy, które Kościół przyjął i uznawał przez całe stulecia i na których opierała się naukowa praca wszystkich pokoleń egzegetów. Zasady te zostały sformułowane przez autorytet Kościoła nauczającego⁷⁹. Obie encykliki dały początek odnowie w egzegezie katolickiej i wskazały jej kierunek w trudnej sytuacji, w jakiej znalazła się pod koniec XIX w. i w okresie modernizmu.

Pierwsza encyklika ukazała się w czasie, gdy egzegeza liberalna wysuwała cały szereg poważnych problemów, a egzegeza katolicka szukała swojej własnej drogi i rozwiązań w świetle katolickich zasad teologicznych i biblijnych. Encyklika Leona XIII była wezwaniem do pogłębionych studiów nad Biblią. Papież podał w niej pozytywne wskazania, jak należy je prowadzić w ówczesnej sytuacji. Dalej swoją powagą i autorytetem przypomniał katolickie zasady egzegezy biblijnej. To przypomnienie nie miało jednak formy nagany czy potępienia. Encyklika ta nie tylko nie zahamowała pracy egzegetów, lecz utwierdziła aktualne ich wysiłki, dając równocześnie impuls do nowych badań⁸⁰. Leon XIII

⁷⁸ Por. KO 24. To samo twierdził już Leon XIII: "...ut eiusdem Divinae Scripturae usus in iniversam theologiae influat disciplinam eiusque prope sit anima".

⁷⁹ Por. A.Bea, *Die Geschichtlichkeit der Evangelien*, Paderborn 1966, str. 9.

⁸⁰ Można to stwierdzić na podstawie intensywnej pracy egzegetów katolickich podczas ostatnich lat pontyfikatu Leona XIII, por. J. Levie, dz. cyt. str. 65-76.

z naciskiem przypomniał dwie wielkie zasady: Pismo św. jest w pełni natchnione we wszystkich swych częściach i bezbłądność rozciąga się na całe Pismo św., a nie tylko na twierdzenia dotyczące wiary i obyczajów⁸¹.

Podejmowanie przez katolickich uczonych problematyki, wysuniętej przez egzegezę niezależną, odbywało się początkowo bez wstrząsów. Ten proces krytycznego i spokojnego zbliżania się do nurtu egzegezy niezależnej został zakłócony dopiero przez modernizm⁸², który spowodował poważny wstrząs w egzegezie katolickiej. Kryzys ten został przezwyciężony przez encyklikę Piusa XII *Divino Afflante Spiritu* (1943). Przygotowana przez długotrwały wysiłek rozwijającej się egzegezy katolickiej ukazała się we właściwym czasie. Nadała ona bowiem przemianom dokonywującym się w egzegezie katolickiej właściwy kształt i odpowiedni kierunek. Dzięki temu ów przełom okazał się kryzysem, który towarzyszy każdemu zdrowemu wzrostowi. Śledząc rozwój katolickiej egzegezy na przestrzeni ostatnich stuleci, niektórzy dochodzą do wniosku, że była

81 Por. Eb 125. Zasady te zostały powtórzone przez Piusa XII w *Divino afflante Spiritu* i Sobór Wat. II, por. KO 11. Te dwie podstawowe zasady miały bardzo dobroczynne skutki dla dalszego rozwoju nauk biblijnych. Papież ustalił przez nie dwie granice, pomiędzy którymi miało dokonywać się poszukiwanie rozwiązań problemów historycznych w duchu katolickiej egzegezy.

82 Różne prądy umysłowe złożyły się na nurt nazwany modernizmem, między innymi filozofia religii, teologia, egzegeza historyczno-krytyczna, apologetyka, dążenia do reformy instytucji kościelnych. Encyklika Piusa X *Pascendi Dominici gregis* (1907) próbowała wszystkie te tendencje połączyć w jeden logiczny system wykazując jego niezgodność z depozytem wiary objawionej. W dekrecie *Lamentabili sane exitu* (1907) Pius X potępił 65 zdań zabarwionych modernizmem lub dążeniami reformistycznymi. Encykliki Leona XIII *Providentissimus Deus* (1893) i Piusa X *Pascendi Dominici gregis* oraz wspomniany dekret całkowicie zahamowały ruch modernistyczny w łonie Kościoła. J. Levie, dz. cyt. str. 101 n. 105; Riviere, *Qui redige l'encyclique Pascendi?*, w: *Bulletin de Litterature l'Ecclesiastique*, IV-IX.1946. Do tego przyczyniła się również działalność Papieskiej Komisji Biblijnej.

Oceniając modernizm z perspektywy minionego czasu, można ogólnie stwierdzić, że nie wniósł on jakiegos trwałego wkładu do egzegezy, ponieważ nie był jakimś samodzielnym nurtem naukowym opartym na solidnych podstawach, lecz echem krytyki liberalnej. Niepokoje i obawy związane z falą antymodernizmu zaczęły się zmieniać w atmosferę radośnej i pozytywnej pracy. Ta zmiana dokonała się dzięki trzem głównie czynnikom, które w encyklice *Divino afflante Spiritu* znalazły swoje potwierdzenie: pragnienie wiernych nawiązania kontaktu z Pismem św. jako podstawą wiary chrześcijańskiej; zmiana ogólnego klimatu egzegezy protestanckiej; wytrwała praca najlepszych egzegetów katolickich. Oprócz tego coraz powszechniejsze stawało się zrozumienie konieczności oparcia nauk biblijnych na solidnych podstawach historyczno-krytycznych. Nie brakowało również głosów domagających się, aby i katecheza podążała za szybkimi zmianami w naukach biblijnych, tym bardziej, że kb od wielu lat nie ulegała żadnemu przystosowaniu się do wielkich zmian, które dokonały się i dokonywały w naukach biblijnych.

to prawdziwa choć ukryta rewolucja⁸³. Mnie bardziej odpowiada określenie, że była to prawdziwa wiosna w naukach biblijnych, lub określenie Mgr Charue'ego: "Encyklika *Divino afflante Spiritu* była jak powiew świeżego powietrza bogatego w ozon po burzy"⁸⁴. Za początek tej prawdziwej "wiosny biblijnej" uważa się encyklikę Piusa XII *Divino afflante Spiritu*⁸⁵. Określenie to w pierwszym rzędzie powinno się odnosić do egzegezy, a dopiero wtórnie do katechezy biblijnej, której egzegetyczno-hermeneutyczna odnowa lat 60-tych była tylko jednym z owoców przełomu w naukach biblijnych⁸⁶.

Rozważając z pewnej perspektywy czasu ten okres przeobrażeń należy podziwiać postawę Kościoła. Nacechowana ona była spokojem, roztropnością i szerokim spojrzeniem z jednej strony, a z drugiej zdecydowaną wolą obrony depozytu wiary i katolickich zasad biblijnych. Nie można Kościołowi zarzucać jakiegos opieszalego wyczekiwania, ociągania się z koniecznymi decyzjami, ani podważać niektórych dekretów, które na jakiś czas powstrzymały prace wielu wybitnych egzegetów katolickich, co opóźniło włączenie się egzegezy katolickiej w nurt badań historyczno-krytycznych. Ze strony Kościoła był to ostrożny i twórczy krytycyzm. Dzięki niemu Kościół mógł odróżnić i jasno sformułować to, co w nurcie egzegezy liberalnej podważało lub zagrażało depozytowi wiary, od tego co w nim było prawdziwe i słuszne. Dzieje egzegezy liberalnej, jej bezdroża, po których czasami chodziła i z których stopniowo powracała na pozycje zbliżone do tradycyjnych, radykalne hipotezy, które w łonie samej egzegezy niezależnej były podważane lub uzupełniane przez kolejno pojawiające się nowe szkoły i metody⁸⁷, wszystko to było przyznaniem słuszności postawie Kościoła, jego rozwadze i roztropności, która swe źródło ma w doświadczeniu 2 tysięcy lat, a przede wszystkim w tym, że Duch Święty kieruje Kościołem⁸⁸.

Dzięki temu Kościół jasno odróżnił w nurcie egzegezy liberalnej i analogicznie w modernizmie metody historyczno-krytyczne jako narzędzie pracy naukowej, które same/ ze siebie nie mogą być ani dobre ani złe, od zasad i założeń sprzecznych z nadprzyrodzonym charakterem Pisma św.

⁸³ Por. *Biblische Unterweisung. Handbuch zur Auswahlbibel "Reich Gottes"*, hrsg. von N. Fischer, verfasst von E. Beck, G. Miller, B I, München 1964 na zgięciu obwoluty.

⁸⁴ Cytowane przez R. Aubert, *Die Theologie während der ersten Hälfte des 20 Jahrhunderts*, w: BTh II, str. 41.

⁸⁵ Por. A. Aubert, dz. cyt. str. 15.

⁸⁶ Określenie "Bibel Frühling" w odniesieniu do katechezy biblijnej stosuje A. Exeler, *Inhalte des Religionsunterrichts*, w: HRP II, str. 93; W. Langer, *Praxis des Bibelunterrichts* Stuttgart 1975, str. 7.

⁸⁷ Por. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, B. I-II Hamburg² 1972.

⁸⁸ Por. KK 7-9, 12 n. 48 n.

i jego katolickim rozumieniem. Następnie rozgraniczył słuszne i pewne wyniki badań historyczno-krytycznych od przedczesnych hipotez, które mają swe źródło raczej w uprzednich założeniach filozoficzno-światopoglądowych niż w rzetelnych badaniach. W ten sposób metody historyczno-krytyczne wyjęte z kontekstu egzegezy liberalnej, która je wykorzystywała do podważania autorytetu Kościoła lub nadprzyrodzonego charakteru Pisma świętego i oczyszczone z błędnych założeń mogły być uznane za niezbędne narzędzie pracy naukowej współczesnej egzegezy przy badaniu starożytnych tekstów biblijnych. Naukowy warsztat egzegetów wzbogacony został nowymi metodami. Kościół nie tylko je uznał, ale nakazał ich stosowanie⁸⁹, mimo, że wśród egzegetów trwała opozycja.

1.2.1.2. Wypowiedzi papieskie na temat egzegezy historyczno-krytycznej

Obie encykliki w swoich wypowiedziach na temat badań historyczno-krytycznych nawzajem się uzupełniają⁹⁰. Wynika z nich jednoznacznie, że stosowanie metod historyczno-krytycznych uzasadnione jest nie tylko przez fakt, że taki czy inny kierunek posługuje się nimi i przy ich pomocy osiąga niezaprzeczalne wyniki, dzięki którym lepiej i głębiej wniknąć możemy w tajniki Pisma św. Przemawiają za nimi głębsze racje teologiczne. Leon XIII mówiąc o racjonalistach, tzn. przedstawicielach egzegezy liberalnej, podkreśla szkody wyrządzone przez nich oraz konieczność przeciwstawiania fałszywej nauce, nauki prawdziwej, starożytnej, którą Kościół otrzymał od Chrystusa przez Apostołów⁹¹. Wniosek, jaki papież wyciąga nie jest wcale skierowany przeciw samej egzegezie historyczno-krytycznej, przeciwnie - papież domaga się przygotowania dla obrony Kościoła uczonych, którzy umieliby się posługiwać metodami historyczno-krytycznymi⁹². Tym, którzy się nimi posługują, papież daje dwie wskazówki, które mają wielkie znaczenie z punktu widzenia katechezy. Pierwsza dotyczy ogólnych zasad właściwego rozumienia i interpretowania Pisma św., druga - to praktyczna uwaga odnosząca się do korzystania z prac egzegetów niekatolickich.

Przy stosowaniu ogólnych zasad interpretacji dotyczących każdego tekstu starożytnego, papież zwraca uwagę na fakt, że Pismo św. jest

⁸⁹ Por. Pius XII, *Divino afflante Spiritu*, EB 547 n. 550, 556-561; KO 12.

⁹⁰ Obie te encykliki uzupełniają się nie tylko z tej racji, że *Divino afflante Spiritu* wydana została w 50-tą rocznicę *Providentissimus Deus*. Pius XII uzupełnia encyklikę Leona XIII, ale encyklika Piusa XII mogła powstać jedynie po encyklice Leona XIII. Pierwsza jest raczej dogmatyczna, odzwierciedla tendencje ówczesnej egzegezy katolickiej, która w swoim całokształcie była bardziej dogmatyczna i teologiczna niż historyczno-krytyczna. Druga natomiast jest bardziej egzegetyczna i historyczna, ponieważ napisana została w świetle postępow krytycznej egzegezy katolickiej, które dokonały się w okresie 50-ciu lat.

⁹¹ Por. EB 100-102.

⁹² *Tamże* 117-119.

dziełem Ducha Świętego i jako takie zawiera tajemnice Boże, owiane jest pewną tajemniczością religijną, do której każdy musi być wprowadzony. Oprócz sensu wyrazowego Pismo św. posiada jeszcze inne, głębsze znaczenia, wypływające z tego pierwszego. I dlatego papież domaga się, by nikt nie przystępował do studiów biblijnych bez dobrego przewodnika. Najlepszym mistrzem w interpretacji Pisma św. jest Kościół, któremu Bóg powierzył cały depozyt słowa Bożego. Gdy chodzi o prawdy dotyczące wiary i moralności, to nikt nie ma prawa interpretować Pisma św. wbrew sensowi, który utrzymuje Kościół, lub co do którego panuje powszechna zgoda Ojców Kościoła. Wobec innych zagadnień, o których Kościół nie wypowiedział się autorytatywnie, egzegeci powinni kierować się zasadą analogii wiary⁹³. Wszystkie te zasady w rozumieniu papieża nie ograniczają ani nie powstrzymują badań naukowych, chronią je tylko od błędów i przyczyniają się do prawdziwego postępu.

To zbliżenie się do egzegezy historyczno-krytycznej niosło ze sobą niebezpieczeństwo zbytowego zafascynowania się dziełami niekatolickimi. Dlatego papież zwraca uwagę, że nie wypada, aby uczone katolickie ignorował lub miał w pogardzie znakomite opracowania egzegezy katolickiej i stawiał ponad nie prace uczonych niekatolickich. Wprawdzie papież przyznaje, że roztropne korzystanie z nich może stronie katolickiej przynieść wiele korzyści, ale bibliści katolicy powinni pamiętać, że nie mogą przekazywać nieskażonego sensu Pisma św. ci, którzy nie mając prawdziwej wiary nie docierają do samego sedna sprawy, o którą chodzi pisarzom natchnionym⁹⁴.

Dyrektywy te są ważne również dla katechezy biblijnej, ponieważ tak, jak ją rozumie Kościół, nie jest ona nauką o hermeneutyce lub metodach egzegetycznych, lecz w oparciu o najnowsze i pewne osiągnięcia nauk biblijnych ma przekazywać tajemnice religijne zawarte w Piśmie św. i budzić wiarę zgodną z żywą tradycją Kościoła. To znaczy, że wiadomości i dane ze współczesnych nauk biblijnych podawane dzieciom i młodzieży w czasie katechizacji nie mogą stanowić celu samego w sobie.

Krótko i syntetycznie Leon XIII sformułował swoje stanowisko w Liście Apostolskim "Vigilantiae" z dnia 20.X.1902, w którym powołał do istnienia Papieską Komisję Biblijną: "Gorąco zalecamy, aby uczeni nasi oddawali się nauce krytyki, która tak jest przydatna do uchwycenia myśli pisarzy natchnionych. Nie zabraniamy wcale, aby do zaostrzenia tego zmysłu krytycznego korzystali też odpowiednio z dzieł innowierców. Baczyć jednak powinni na to, by z takiego przyzwyczajenia nie wynikała niepowściągliwość w wydawaniu sądów"⁹⁵.

⁹³ Tamże 107-109.

⁹⁴ Tamże 110-113.

⁹⁵ EB 142. tłum. E. Dąbrowski, Prolegomena do Nowego Testamentu, Poznań 1959, str. 549.

Pius XII w encyklice *Divino afflante Spiritu* rozwija założenia podane przez Leona XIII uzupełniając je nowymi zasadami, które mógł sformułować dzięki intensywnej pracy na przestrzeni 50-ciu lat, które dzieliły obie encykliki⁹⁶. Największe wrażenie wywarły te fragmenty, które odnoszą się do egzegezy historyczno-krytycznej, a zwłaszcza podkreślenie i zabezpieczenie przez papieża dwóch warunków koniecznych do studiów egzegetycznych: swobody badań i miłości bliźniego. Na tle niedawnych ataków, nieusprawiedliwionych podejrzeń i denuncjacji, ten fragment encykliki, który mówi o kierowaniu się miłością przy ocenie pracy egzegetów, musi być uznany jako bardzo nowatorski i przełomowy.

Papież prostuje błędne przekonanie, jakoby dzisiejszym egzegetom niewiele pozostało do zrobienia w dziedzinie tak gruntownie przepracowanej przez starożytność chrześcijańską. Współczesny postęp myśli i odkryć wyłonił całe mnóstwo problemów, które wymagają nowych poszukiwań i dróg rozwiązania. Prawie na każdej stronie swojej encykliki Pius XII mówi o nowych warunkach pracy egzegetów, o nowych środkach, które mają do dyspozycji uczeni, o poszukiwaniu nowych rozwiązań. Ten nacisk położony na nowość przy równoczesnym zachowaniu wierności podstawowym założeniom tradycji dogmatycznej jest jedną z charakterystycznych cech tej encykliki. Papież określił szeroki wachlarz zadań, które uważa za konieczne i możliwe do zrealizowania.

Swobody badań historyczno-krytycznych nie ograniczają wypowiedzi Kościoła w sprawach biblijnych na przestrzeni minionych wieków. Duże wrażenie zrobiło stwierdzenie encykliki, że niewiele jest tekstów biblijnych, których znaczenie zostało zdefiniowane przez Kościół, lub co do których istnieje jednomyślna zgoda Ojców Kościoła. Encyklika jasno sprecyzowała, że argument jednomyślności Ojców Kościoła nie może być wysuwany w kwestiach czysto historycznych lub literackich, ale tylko tam, gdzie chodzi o "sprawy wiary i moralności".

⁹⁶ To uzupełnienie widoczne jest przede wszystkim w zagadnieniach historycznych. Leon XIII podał zasady, według których należy rozwiązywać trudności wysuwane przeciw bezbłędności Pisma św. przez nauki przyrodnicze. EB 120-122; J. Levie, dz. cyt. str. 93 n. Papież stwierdza: kryteria te można stosować do nauk pokrewnych zwłaszcza historii. EB 123; EF III, 27. Zdanie to wywołało wiele dyskusji i niepewności, ponieważ w roku 1893 egzegeza katolicka jeszcze nie wypracowała środków i zasad, dzięki którym można było rozwiązywać bez reszty trudności wysuwane przez krytykę liberalną przeciw historycznym opisom i księgom biblijnym. Niektórzy egzegeci proponowali ograniczenie natchnienia lub bezbłędności jedynie do prawd dotyczących wiary i obyczajów. Leon XIII wystąpił przeciw tym nieusprawiedliwionym próbom i mocno podkreślił, że Pismo św. jest natchnione we wszystkich swoich częściach oraz, że bezbłędność rozciąga się na całe Pismo św., a nie tylko na twierdzenia dotyczące wiary i obyczajów. Tę podstawową prawdę powtórzy Pius XII i Sobór Wat. II (por. przypis 84). Pius XII cytuje powyższe zdanie Leona XIII, a drogę wyjścia widzi w dokładnym zbadaniu i ustaleniu rodzaju literackiego, przestrzega jednak przed nierozsądnym stosowaniem tej zasady krytyki literackiej.

Mówiąc o etapach badań egzegetycznych Pius XII stwierdza, że po rozwiązaniu zagadnień filologicznych egzegeta musi podjąć się wyższego zadania: przy pomocy zasad krytyki historycznej i literackiej zbadać, zinterpretować i ocenić tekst lub księgę biblijną jako świadectwo człowieka określonej epoki. Znamienne jest przy tym rzeczą, że papież nie używa określenia "krytyka". Chce on widocznie uniknąć wrażenia jakoby chodziło tu o "krytykowanie", a więc o podważanie czy powątpiewanie w prawdziwość słowa Bożego, które jako takie nie może być skażone błędem⁹⁷. Mimo odmiennej nomenklatury papież omawia zasady prawdziwej krytyki historycznej i literackiej, które według niego zgodne są z Pismem św. jako księgą natchnioną.

Przed wszystkim jednak papież Pius XII usankcjonował podstawową zasadę, która nie tylko usprawiedliwia, ale domaga się zastosowania do tekstów biblijnych metod historyczno-krytycznych: Bóg mówi do nas przez ludzi i na sposób ludzki. I właśnie w mowie ludzkiej, z jej szczególnymi właściwościami, ograniczeniami i niedoskonałościami powinna być uchwycona, zrozumiana i uznana za nieomylną treść objawienia Bożego⁹⁸. Aby odczytać myśl Bożą, należy zbadać, co autor natchniony chciał wyrazić, jakimi środkami literackimi się posłużył do wyrażenia swej myśli jako konkretny człowiek żyjący w określonym środowisku i w określonym momencie historycznym. Aby to osiągnąć, konieczna jest dobrze pojęta krytyka historyczna i literacka. Tę zasadę Pius XII kilkakrotnie formułuje⁹⁹. Idzie on jeszcze dalej i sięga głębiej aż do prawdy o Wcieleniu, aby wytłumaczyć i uzasadnić ludzką stronę Pisma św.: "... jak współistotne Słowo Boże stało się podobne ludziom we wszystkim prócz grzechu, tak i słowa Boże wyrażone są ludzkim językiem, podobne we wszystkim do ludzkiej mowy, z wyjątkiem błędu. To z Bożej

97 Wyrażenie "krytyczne" pochodzi od greckiego "krinein" - rozdzielać, rozróżniać, analizować. Metody krytyczne oznaczają takie metody naukowe, które dany tekst lub problem badają przez rozgraniczanie, oddzielanie i rozróżnianie poszczególnych elementów składowych i ich analizowanie.

98 Zasada ta jest owocem ogromnego wysiłku uczonych katolickich, długotrwałej kontrowersji i dyskusji, które miały miejsce przed ukazaniem się encykliki *Divino afflante Spiritu*. Badania historyczno-krytyczne Pisma św. "odkryły" i uświadomiły nam cały historyczny kontekst tradycji i ksiąg biblijnych, ludzkie uwarunkowania objawienia biblijnego. Dzięki metodom historyczno-krytycznym poznaliśmy lepiej, jak nigdy dotąd, ludzi czasów biblijnych, ich sposób mówienia, myślenia, wyrażania się i pisania. Długo wydawało się, że metody te, same ze siebie podważają nadprzyrodzony charakter Pisma św., niezależnie od ataków egzegezy liberalnej na Kościół. Z chwilą jednak, gdy zabezpieczone zostały podstawowe prawdy, jak natchnienie i bezbłądność Pisma św., autorstwo Boga, i gdy rozumiano, że metody te same ze siebie nie są z tymi prawdami sprzeczne, wówczas Kościół mógł je uznać za niezbędne narzędzie naukowej pracy współczesnej egzegezy. Odtąd teologia spokojniej może oceniać "casus" egzegezy historyczno-krytycznej.

99 Por. EB 557-561.

Opatrzności pochodzące synkatabasis tj. "zniżanie się" (Boga ku człowiekowi) wysławiał już św. Jan Chryzostom znajdując je raz po raz w księgach świętych¹⁰⁰. Taki, a nie inny sposób, którym wyrażone zostało słowo Boże, jest konsekwencją ekonomii zbawienia a ostatecznie Wcielenia. Właśnie w Człowieku-Jezusie chrześcijanin musi rozpoznać Syna Bożego, Słowo Odwieczne. Bóg przemawia w Piśmie św. do ludzi słowami ludzkimi. Gdyby więc ktoś nie chciał dostrzec głębi takiego przeniknięcia Boga w ludzkość, byłby to rodzaj doketyzmu¹⁰¹.

Ta zasada analogii pomiędzy upodobnieniem się Syna Bożego do ludzi przez przyjęcie słabego ciała a słowem Bożym, które wyrażone zostało językiem ludzkim, leży u podstaw trzech dyrektyw encykliki biblijnej Piusa XII: pierwsza dotyczy konieczności uwzględnienia osobowości pisarza natchnionego; warunków, w jakich żył; zbadania tradycji ustnych czy pisemnych jakie wykorzystał i jakich użył środków literackich dla wyrażenia swej myśli. Druga dyrektywa odnosi się do rodzaju literackiego, zwłaszcza w opisach historycznych. Trzecia mówi o konieczności rozwijania badań nad starożytnością biblijną. W tej podstawowej prawdzie dogmatycznej o Wcieleniu należy szukać najgłębszego uzasadnienia słuszności i konieczności stosowania metod historyczno-krytycznych. Są one zgodne z objawieniem Bożym, prawdami dogmatycznymi i wypowiedziami najwybitniejszych teologów Kościoła jak św. Augustyna i św. Tomasza.

Sobór Watykański II nie wniósł już do zagadnienia egzegezy historyczno-krytycznej czegoś przełomowego. Idąc drogą poprzednich encyklik biblijnych Sobór kontynuuje ich naukę i rozwija podane przez nie zasady¹⁰². Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej z dnia 21 kwietnia

¹⁰⁰ EB 559.

¹⁰¹ Por. J. Levie, dz. cyt. str. 227.

¹⁰² Charakterystyczną cechą Konstytucji o Objawieniu jest pozytywne i całościowe ujęcie zasad dotyczących katolickiego rozumienia i interpretacji Pisma św. Zastanawiający jest fakt, że w tytule tego dokumentu nie wymieniono Pisma św. Pojawia się ono bowiem na szerokim tle i w powiązaniu z historią zbawienia i objawienia. Pismo św. jest na piśmie utrwaloną wieścią o tym, co Bóg objawił i uczynił dla zbawienia człowieka. To znaczy, że najpierw był odwieczny plan zbawienia, który Bóg urzeczywistniał przez czyny, wydarzenia i słowa (KO 1), a dopiero później pojawia się Pismo św. (KO 7). Razem z Tradycją i Urzędem Nauczycielskim Kościoła Pismo św. stanowi jedną organiczną całość (KO 10). Biblia powstała w łonie ludu Bożego Starego Testamentu, a potem Kościoła. Jako słowo Boże i księga natchniona przekazana została Kościołowi, aby je sam słuchał, strzegł i autentycznie interpretował (KO 10 i 11). Gdy chodzi o metody historyczno-krytyczne warto zwrócić uwagę na jeden aspekt. W czasie trwania Soboru Wat. II Papieska Komisja Biblijna opublikowała Instrukcję o historyczności Ewangelii (1964) przed ukazaniem się Konstytucji o Objawieniu (1965). Widocznie nie czekano na ogłoszenie Konstytucji, aby uspokoić umysły zaniepokojone sporem pomiędzy Biblicum a Lateranum i kampanią prowadzoną

1964 r. Sancta Mater Ecclesia o historyczności Ewangelii oraz Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu pojawiają się w czasie, gdy na terenie egzegezy katolickiej w zasadzie panował już spokój¹⁰³. Bibliści mogli podejmować trudne badania historyczno-krytyczne w sprzyjającej atmosferze.

Z powyższych analiz wynika, że dziś nie można już pod żadnym pozorem podważać konieczności badań historyczno-krytycznych. Trzeba jednak stanowczo stwierdzić, że na nich wcale nie wyczerpuje się praca egzegety. Egzegeza liberalna przeceniała metody historyczno-krytyczne, wynosiła je ponad inne lub przyznawała im prawo wyłączności. A przecież wiemy, że wzięte same w sobie zatrzymują się na powierzchni ludzkich i historycznych uwarunkowań tekstów biblijnych, nie wnikając w ich głębie jako słowa Bożego¹⁰⁴. Dokumenty Kościoła jednomyślnie przeciwstawiają się takiemu ograniczeniu egzegezy. Według nich metody historyczno-krytyczne są tylko wycinkiem w całokształcie nauk i badań współczesnej biblistyki, na które składa się wiele metod, dróg i zadań. Niemniej, właśnie egzegeza historyczno-krytyczna razem ze swymi metodami, hipotezami, bezdrożami, ale i efektownymi wynikami, których nie da się podważyć, stała w centrum burzliwego rozwoju nauk biblijnych

c.d. odnośnika ze str. 52

pod adresem profesorów Biblicum, której kres położył Paweł VI w swej przemowie z roku 1963. R. Laurentin, L'enjeu du Concile - Bilan de la troisième Session, Paris 1965, str. 104. 109. Wśród ogólnych zasad hermeneutycznych (jak nauczycielski autorytet Kościoła, dorobek dawnych komentatorów, zwłaszcza Ojców i Doktorów Kościoła) koniecznych do odkrycia niezmiennej prawdy Ewangelii, Instrukcja nakazuje posługiwanie się n o w y m i pomocami interpretacyjnymi. Należą do nich: przemyślana metoda historyczna, krytyka tekstu, krytyka literacka, studium języków oraz rodzaje literackie. Po wymienieniu tych metod historyczno-krytycznych Instrukcja omawia szeroko metodę zwaną Formgeschichte-Formkritik. Ten fragment Instrukcji w stosunku do wcześniejszych dokumentów Kościoła wprowadza nowe elementy do egzegezy katolickiej. Najpierw zwraca się ona przeciw fałszywym założeniom dotychczasowej krytyki form (Formgeschichte), a potem omawia trzy okresy tworzenia się Ewangelii: działalność Jezusa, Apostołów, hagiografów 4 Ewangelii. "Tym trzem fazom objawienia wyróżnionym w tej Instrukcji odpowiadają trzy sposoby podejścia do studiów nad Ewangeliami. Pierwszy z nich możemy nazwać poszukiwaniem historycznego Jezusa. Podejście to dominowało w biblistyce dziewiętnastowiecznej. Drugi sposób, który miał bezsporną supremację między dwiema wojnami, zwie się krytyką form, trzeci zaś, aktualnie najpopularniejszy, to krytyka redakcji".

J. Ashton, Dlaczego napisano Ewangelie?, Warszawa 1977, str. 11.

¹⁰³ O ile nie będziemy brali pod uwagę epizodu, jakim był spór między Lateranum a Biblicum.

¹⁰⁴ Najlepszym tego dowodem była egzegeza liberalna, która przecież tymi metodami badała Pismo św., a mimo to doszła do wniosków niezgodnych z katolickim, a nawet protestanckim rozumieniem Pisma św.

XIX i XX wieku. Były one tematem kontrowersji i napięcia pomiędzy egzegezą niezależną i modernizmem a Kościołem. Przełom, który dokonał się w katolickich naukach biblijnych dotyczył właśnie egzegezy historyczno-krytycznej, jej metod i problematyki z nimi związanej. A praca niniejsza koncentruje się również na tych zagadnieniach.

Dokumenty papieskie wymieniają poza metodami historyczno-krytycznymi jeszcze inne zasady, od których zależy wydobycie właściwego sensu Pisma św. Pewną ich syntezę podam w rozdziale trzecim. Dzięki nim możemy przekroczyć "granice" słowa ludzkiego i odkryć w tekstach biblijnych, pisanych przez ludzi natchnionych, zupełnie nowy i głębszy wymiar tzn. słowo Boże. We wszystkich dokumentach i orzeczeniach Kościoła omawianego okresu, w zarzutach stawianych pod adresem egzegezy liberalnej i historyczno-krytycznej przez kręgi katolickie przewija się jeden wspólny wątek. Składają się nań następujące elementy: zdecydowana obrona nadprzyrodzonego charakteru Pisma św.¹⁰⁵, przeciwstawienie się jednostronnym, racjonalistycznym i powierzchownym badaniom Pisma św.¹⁰⁶ oraz takim metodom, które mogłyby podważyć Pismo św. jako słowo Boże¹⁰⁷.

W tym właśnie wątku należy widzieć moim zdaniem najbardziej czuły nerw całej dyskusji dotyczącej egzegezy niezależnej, który najjaskrawiej wyróżnia katolickie rozumienie Pisma św. od wszelkiego innego racjonalnego czy liberalnego podejścia do Pisma św. Wynika to z analizy dziejów biblistyki katolickiej w okresie, który w wielkim skrócie omówiłem wyżej. W tym punkcie krzyżowały się - i nadal krzyżują - wszelkie dyskusje, opór i reakcja egzegetów, katechetów i duszpasterzy, w końcu żywego Urzędu Kościoła Nauczającego. Tu leży strategiczny punkt ogromnie ważny dla Kościoła, którego zadaniem jest strzeżenie i autentyczne interpretowanie słowa Bożego, spisane w księgach biblijnych. Tych pozycji Kościół musiał bronić w trudnym okresie konfrontacji z egzegezą liberalną a potem modernizmem. I nadal musi ich

¹⁰⁵ Wymownym przykładem może być zagadnienie historii w Piśmie św. Por. szerzej przypis (96).

¹⁰⁶ Leon XIII w Providentissimus Deus bardzo ostro osądza racjonalizm, EB 122-125.

¹⁰⁷ Pius XII w swojej encyklice biblijnej stwierdza, że Pismu św. nie jest obcy żaden ze sposobów, jakimi ludzie posługiwali się na Wschodzie, ale zaraz dodaje zastrzeżenie: pod tym jednak warunkiem, że użyty rodzaj literacki nie sprzeciwia się ani świętości Boga, ani prawdzie Bożej. Trudno wskazać konkretny rodzaj literacki, który byłby sprzeczny ze świętością i prawdziwością Bożą. W rachubę mogłyby wchodzić mit lub jakieś opowiadanie amoralne. Ale jedno i drugie związane jest raczej z treścią a nie z formą literacką jako taką. Wyobrażenia mityczne mogą być wyrażone w każdym rodzaju literackim. Papieżowi chodzi o to, by nietknięty został nadprzyrodzony charakter Pisma św.

bronieć, ponieważ należą one do istotnych prawd wiary dotyczących nie tylko Pisma św.

1.2.1.3. Wnioski katechetyczne

Encyklika Leona XIII nie miała bezpośredniego wpływu na katechezę biblijną ze względu na falę antymodernizmu, która powstrzymała na jakiś czas rozwój krytycznej egzegezy na terenie katolickich nauk biblijnych. Natomiast wielkie znaczenie dla odnowy katechezy miały encykliki Piusa XII. Dały one najpierw wielki impuls dla kerygmaticznej odnowy kb¹⁰⁸. Dla jej egzegetyczno-hermeneutycznej odnowy decydujące znaczenie miała encyklika *Divino afflante Spiritu*. Z katechetycznego punktu widzenia zanalizował ją przede wszystkim B. Dreher w swej pracy habilitacyjnej¹⁰⁹.

Pius XII zwraca się do egzegetów, aby posługując się nowoczesnymi metodami biblijnymi i przy pomocy nauk pomocniczych na nowo i głębiej ustalili sens słowa Bożego zawartego w Piśmie św. i aby orędzie biblijne uczynili bardziej owocne dla przepowiadania, kazania i katechizacji wydobywając jego pierwotną i właściwą "kerygmę". Kaznodzieje, katecheci i duszpasterze są w tym dokumencie z naciskiem upomnieni, aby unikali wszelkich samowolnych akomodacji tekstów biblijnych. Ich obowiązkiem jest przekazywanie słowa Bożego jako duchowego pokarmu tak, jak to zawsze czynił Kościół. Ojcowie i Doktorzy Kościoła są pod tym względem niedościgłym wzorem. Encyklika Piusa XII jest poza tym oficjalną reakcją Nauczycielskiego Urzędu Kościoła przeciw zbyt swobodnemu opowiadaniu perykop biblijnych, które prowadzi do wypaczenia sensu Pisma św.¹¹⁰. Encyklika ta pomogła kb uwolnić się od roli służebnej w stosunku do katechizmu i zaangażować się bezpośrednio w służbę słowa Bożego, zawartego w Piśmie św. Potwierdziła i ugruntowała odnowę materialno-kerygmaticzną i dała wielki impuls do następnego kroku w katechetyce do wykorzystania wyników współczesnych badań historyczno-krytycznych. Uświadomiła szerokim kręgom, że katecheza ka-

¹⁰⁸ Po drugiej wojnie światowej katolicki ruch biblijny stawał się coraz bardziej intensywny wiążąc się równocześnie z innymi kierunkami myśli chrześcijańskiej: z rozwijającą się nauką o Kościele jako ciele mistycznym, z ruchem ekumenicznym i liturgicznym. Wrazem tych dążeń i nurtów w Kościele, ich pogłębieniem i ukierunkowaniem były trzy encykliki: *Mystici Corporis Christi* (29.VI.1943), *Divino afflante Spiritu* (30.IX.1943) i *Mediator Dei* (20.XI.1947). Znaczenie tych encyklik dla odnowy katechetycznej omawia F. Willam, w: *Katechetische Erneuerung*, Innsbruck 1946; ten sam, *Der Lehrstück-Katechismus als Träger der katechetischen Erneuerung*, 1949; B. Truffer, dz. cyt. str. 95-98 wskazuje na zbieżność wskazówek i postulatów tych encyklik z celami odnowy materialno-kerygmaticznej.

¹⁰⁹ Por. B. Dreher, *Die biblische Unterweisung* str. 164 n.

¹¹⁰ Chodzi tu przede wszystkim o tzw. *Methodenbewegung* i reakcję biskupów niemieckich. Była o tym mowa wyżej.

tolicka jest powołana do tego, aby młodzież wprowadzać w tę problematykę, a nie pozostawić to prasie i innym środkom masowego przekazu.

Instrukcja Papieskiej Komisji o historyczności Ewangelii oraz Konstytuacja o Objawieniu zostały opublikowane, gdy odnowa egzegetyczno-hermeneutyczna kb była już w toku. W oparciu o wszystkie dotychczasowe dokumenty kościelne teoretycy kb mogli zająć się spokojnie jej egzegetyczno-hermeneutyczną odnową uwzględniając egzegezę historyczno-krytyczną.

Zasady, dotyczące katolickiego stosunku do egzegezy historyczno-krytycznej, nie były tak oczywiste od samego początku, lecz precyzowały się w ogniu żywej dyskusji i w toku żmudnych badań i poszukiwań. Jeżeli proces ten potrzebował wiele czasu i cierpliwości wśród specjalistów, to tym bardziej zrozumiemy fakt, że jeszcze długo po ukazaniu się encykliki *Divino afflante Spiritu* wśród szerokich kół katechetycznych panował opór i niechęć w stosunku do egzegezy historyczno-krytycznej i jej wyników¹¹¹. Dzięki jednak sprzyjającej atmosferze, jaką dokumenty Kościoła wytworzyły wokół naukowych badań krytyczno-historycznych i dzięki temu, że coraz więcej katolickich egzegetów twórczo włączało się w te badania, nie ograniczając się wyłącznie do fachowych dociekań, ale coraz powszechniej podkreślając religijny wymiar orędzie biblijnego¹¹² i jego związek z człowiekiem współczesnym, nurt ten przybierał na sile i wpłynął na egzegetyczno-hermeneutyczną odnowę katechezy niemieckiej.

Do przezwyciężenia negatywnego nastawienia do historyczno-krytycznych badań Pisma św. w niemalym stopniu przyczyniły się przeobrażenia w łonie protestantyzmu, który po pierwszej wojnie światowej zaczął się oddalać od liberalnych prądów teologii¹¹³.

¹¹¹ G. Stachel zbija argumenty wysuwane przeciw wprowadzaniu do kb wyników współczesnej egzegezy krytycznej. *Der Bibelunterricht*, str. 18-22; por. również W. Langer, *Schriftauslegung*, str. 22. 32. Te niepokoje, różne zastrzeżenia i pytania dochodziły do głosu w różnych publikacjach, np. W. Bolker, *Verkündigung und moderne Exegese*, w: KB 4 (1965) 166-171; D. Grothues, *Mit dem Rotstift an die Bibel?*, w: KB 6 (1965) 258-264; G. Baudler, *Sollen wir hinterher sagen: Kinder, das ist aber nicht passiert?*, w: KB 1(1968)54-55.

¹¹² Por. szerzej R. Aubert, *Die Theologie während der ersten Hälfte des 20 Jahrhunderts*, w: BTh II, str. 41 nn.

¹¹³ Przezwyciężając liberalizm dziewiętnastowieczny protestantyzm usiłował odnaleźć religijną myśl Lutera, a tym samym to, co Luter zachował z katolicyzmu. Nie mały wpływ wywarła na protestancką myśl religijną teologia K. Bartha, który podkreślał konieczność powrotu do dogmatycznej koncepcji chrześcijaństwa. Pod wpływem tych tendencji egzegeza protestancka nie traciła niczego z osiągnięć historyczno-krytycznych badań okresu poprzedniego coraz większy nacisk kładła na aspekt religijny, teologiczny i nadprzyrodzony, który był negowany przez egzegezę liberalną. Nowe badania nad historią religii, nad środowiskiem żydowskim, hellenistycznym i pier-

1.2.2. Zetknięcie się katolickiej katechezy biblijnej z protestancką katechezą biblijną

Omówione wyżej dokumenty kościelne otworzyły dla egzegezy katolickiej wolną drogę włączenia się w historyczno-krytyczne badania Pisma św., które egzegeza protestancka prowadziła już od dawna. Również dla katolickiej kb dokumenty te były zielonym światłem i zachętą ze strony kompetentnej władzy, aby na teren nauki religii przenieść wyniki egzegezy historyczno-krytycznej i jej nowe spojrzenie na Pismo św.

Same jednak dokumenty jeszcze nie wystarczały, aby mogła dokonać się egzegetyczna odnowa kb. Oprócz bowiem ogólnych zadań i wskazówek, ukazujących właściwy kierunek, nie podawały one konkretnych rozwiązań czy materiałów katechetycznych. Katolicka kb mogła je natomiast znaleźć w protestanckiej kb, która wcześniej, bo już w latach 50-tych, zaczęła nawiązywać do współczesnej egzegezy historyczno-krytycznej i nowej hermeneutyki. Przełom egzegetyczno-hermeneutyczny dokonał się po obu stronach w inny sposób i na innych drogach¹¹⁴. I chociaż rozwój kb po obu stronach przebiegał w innym rytmie czasowym i inne czynniki wywierały wpływ na ten rozwój, to jednak obie strony doszły do tego samego wyniku. Był nim podstawowy postulat: kb musi się oprzeć na współczesnych naukach biblijnych, a ich wyniki i osiągnięcia należy

c.d. odnośnika ze str. 57

wotnego chrześcijaństwa były mniej radykalne i bardziej wyważone. Odnoszono się z większym szacunkiem i zrozumieniem do zjawiska, jakim jest religia zwłaszcza chrześcijańska. Na skutek tych przemian dał się zauważyć w egzegezie wyraźny powrót do tradycyjnych poglądów i ocen. Ta tendencja trwa nadal i po drugiej wojnie światowej. Szerzej por. J. Levie, dz. cyt. str. 160-170. Pismo św. w coraz pełniejszym świetle jawi się nie tylko jako słowo ludzkie, ale jako słowo Boże, jako księga święta, która daje świadectwo odwiecznemu planowi Bożemu realizującemu się w Starym i Nowym Przymierzu. Badania historyczno-krytyczne stają się powoli tylko jedną z dróg służącą lepszemu poznaniu i zgłębieniu Biblii. Dzięki temu stanowiska egzegezy katolickiej i protestanckiej bardzo się do siebie zbliżyły.

¹¹⁴ Egzegetyczna odnowa protestanckiej kb dokonała się pod wpływem tzw. teologii dialektycznej K. Bartha i R. Bultmanna pomiędzy pierwszą a drugą wojną światową. Dlatego protestancka kb była o wiele bardziej ukierunkowana biblijnie niż katolicka, por. analizę B. Dregera, *Die biblische Unterweisung*, str. 9-34; 82-138. Bezpośrednie jednak wykorzystanie wyników egzegezy krytyczno-historycznej dokonało się dopiero w latach 50-tych, kilka lat wcześniej niż po stronie katechezy katolickiej. Ten przełom w protestanckiej kb był dziełem między innymi takich autorów jak: H. Stock, *Studien zur Auslegung der synoptischen Evangelien im Unterricht*, Gütersloh¹ 1959; M. Stalman, *Die biblische Geschichte im Unterricht*, Göttingen 1963; G. Otto, *Handbuch des Religionsunterrichts*, Hamburg 1964; I. Baldermann, *Biblische Didaktik. Die sprachliche Form als Leitfaden unterrichtlicher Texterschließung am Beispiel der synoptischen Erzählungen*, Hamburg¹ 1963, ² 1964; K. Wegenast, *Der biblische Unterricht zwischen Theologie und Didaktik*, Gütersloh 1965.

wprowadzać do katechezy przy uwzględnieniu zasad współczesnej pedagogiki i dydaktyki, aby w ten sposób umożliwić dzieciom właściwe zrozumienie Pisma św. i ułatwić im dostęp do niego.

Po wiekach obcości, oddalenia, a nawet wrogości drogi protestanckiej i katolickiej kb przecięły się w jednym wspólnym punkcie: było nim Pismo św. badane tymi samymi metodami. Mimo istniejących różnic wywodzących się z tradycji obu wyznań i odmiennego rozumienia Pisma św., nastąpiło wielkie zbliżenie stanowisk nie tylko na terenie badań egzegetycznych, ale również na płaszczyźnie nauczania religii¹¹⁵.

Pierwszą poważną pracą, która przerzuciła pomost pomiędzy protestancką i katolicką kb, była praca habilitacyjna B. Drehera. Jej założeniem jest porównanie protestanckiej i katolickiej kb począwszy od drugiej połowy XIX w. aż pod koniec lat 50-tych XX w. Jako krytyczne uzupełnienie tej pracy uznać można serię artykułów W. Langera, które ukazały się w *Katechetische Blätter* 1965 i 1966¹¹⁶. W. Langer za punkt wyjścia bierze pracę habilitacyjną B. Drehera i uzupełnia ją w tym sensie, że ukazuje trudności kb po stronie protestanckiej, których nie dostrzegał B. Dreher. W. Langer omawia również pozycje, których B. Dreher nie uwzględnił lub nie mógł uwzględnić, ponieważ ukazały się po wydaniu jego pracy.

Można przyjąć następującą regułę: każdy, kto w tym okresie pisał na temat nauczania religii w większym lub mniejszym stopniu nawiązywał do protestanckiej kb. Reguła ta odnosi się bez wyjątku do omawianych przez nas autorów, których publikacje stanowią źródłowy materiał niniejszej tezy¹¹⁷. Wszyscy oni interesowali się również stanem badań protestanckiej egzegezy i nowej hermeneutyki. Było to nie do uniknięcia, ponieważ strona protestancka pierwsza podjęła wysiłek badań historyczno-krytycznych i związanych z nimi zagadnień hermeneutycznych, a protestancka kb wcześniej od katolickiej wykorzystała je do celów katechetycznych.

Rzecznikom egzegetyczno-hermeneutycznej odnowy katolickiej kb chodziło na pierwszym miejscu o kierunek i perspektywę ukazaną przez egzegezę historyczno-krytyczną, o nowe światło rzucone przez nią na rozumienie Pisma św. oraz o te jej wyniki, które były powszechnie przyjęte i uznane również przez teologów katolickich. Podobnie, gdy chodzi o nową hermeneutykę, przedstawiciele katolickiej katechezy nie chcieli mechanicznie zaznajamiać katechetów katolickich z programem

¹¹⁵ Różnice i punkty styczne pomiędzy protestancką kb a katolicką kb omawia szeroko B. Dreher, *Die biblische Unterweisung*, zwłaszcza str. 167-189.

¹¹⁶ W. Langer, *Moderne evangelische Lösungsversuche zur Krise des biblischen Unterrichts*, w: KB 10 (1965) 451-461; 12 (1965) 590-599; 1 (1966) 24-33; 2 (1966) 117-128; 5 (1966) 278-289.

¹¹⁷ Por. Bibliografię: literatura zasadnicza.

K. Bartha, R. Bultmanna i jego szkoły. Wychodzili oni z faktu, że pozycje autorów protestanckich można krytykować, z pewnymi zastrzeżeniami przyjąć lub całkiem odrzucić, ale pytania hermeneutyczne, które oni postawili, mają dla katolickiej egzegezy i katechetyki istotne znaczenie. Dyskusja hermeneutyczna postawiła całe nauczanie biblijne i jej postawy pod znakiem zapytania, ponieważ w dyskusji tej pojawiło się pytanie o sens przekazywania słowa biblijnego w najbardziej radykalny sposób¹¹⁸.

Stojąc na gruncie wiary i nauki Kościoła katolickiego omawiani przez nas zwolennicy biblijnej odnowy katolickiej kb byli przekonani, że należy w duchu ekumenizmu posłuchać tej dyskusji¹¹⁹. Dyskusja ta w niejednym mogła pomóc katolickiej kb, która wtedy dopiero zaczęła interesować się na większą skalę współczesną egzegezą i nową hermeneutyką. B. Dreher mówiąc o "niezależnej kb" stwierdził, że na przestrzeni 200 lat dziejów "historii biblijnej" nie było dla rozwiązania tego zagadnienia tak owocnego punktu wyjścia, prowadzącego do sprecyzowania katolickiego stanowiska, jak właśnie konfrontacja katolickiej kb z dzisiejszą katechezą protestancką¹²⁰. To wzajemne przenikanie się, korzystanie z obustronnych wyników i współpraca, wszystko to stało się możliwe, ponieważ egzegeza protestancka przewyciężyła radykalny nurt liberalny, szkoła K. Bartha i R. Bultmanna nie negowała już tajemniczej potęgi słowa Bożego, a w Kościele katolickim przewyciężono niebezpieczeństwa płynące z modernizmu.

Tematem niniejszej pracy jest przede wszystkim katolicka kb. Ze względu jednak na wzajemne powiązania pomiędzy katolicką i protestancką katechezą w następnych rozdziałach konieczne będzie częste konfrontowanie teologii i katechetyki katolickiej z protestancką.

1.3. Uwagi końcowe

Omówione wewnętrzne i zewnętrzne czynniki leżą u podstaw głębokich przemian w katechetyce katolickiej. Ten dość nagły, dla ogółu katechetów¹²¹, zwrot ku współczesnym zagadnieniom egzegezy historyczno-krytycznej spowodował stan kryzysu w katolickiej kb. Sytuacja sta-

¹¹⁸ Por. W. Langer, *Kerygma und Katechese*, str. 55.

¹¹⁹ Por. Th. Kampmann we wstępie do W. Langer, *Kerygma und Katechese*, str. 8.

¹²⁰ Por. *Die biblische Unterweisung*, str. 168. 178.

¹²¹ Chociaż przemiany te były przygotowane przez wyżej omówione przyczyny, to dla szerszego ogółu bezpośrednie podjęcie tematyki historyczno-krytycznej na terenie katechetyki było zjawiskiem nieoczekiwanym. Tylko bowiem dla nielicznej grupy zwrot ten był oczywisty, do którego byli przygotowani duchowo i umysłowo. Reszta była raczej zaskoczona, o czym świadczą głosy sprzeciwu obaw i zastrzeżeń, por. przypis 111.

ła się paradoksalna: w chwili, gdy słowo Boże odzyskało w życiu Kościoła należne mu znaczenie i godność, gdy kb "odnalazła" samą siebie, przewyciężając niebezpieczeństwo wynikające z uzależnienia się od katechizmu i dogmatu oraz gdy poznała, że jej właściwym zadaniem jest wierne opowiadanie "dziejów Boga z ludźmi", jako ich historię zbawienia tak, jak ją przedstawiają księgi biblijne, w tym właśnie momencie stało się jasne, że nie można takimi opowiadaniem upraszczać Pisma św. Nauki biblijne poznały bowiem różnorodność literackich gatunków i teologiczno-krytyczny charakter tekstów Pisma św. Opowieści biblijne w stylu epickim, w duchu współczesnej historii, przestały być znakiem integralnej wiary. Okazały się one raczej wynikiem braku egzegetycznych wiadomości. Zrozumiano, że takie traktowanie Pisma św. nie oddaje całej jego głębi i specyfiki, a nawet może je wypaczyć.

Jak każdy kryzys, tak i ten w kb miał swoją negatywną i pozytywną stronę. Strona negatywna polegała przede wszystkim na tym, że współczesne nauki biblijne zakwestionowały lub podważyły dotychczasowe typy kb, które ukształtowały się w poprzednich dwu wiekach jej istnienia. Przejęte z przeszłości schematy nie mogły być dalej stosowane, co stworzyło pewną pustkę, przynajmniej w teorii. Dystans pomiędzy naukami biblijnymi a kb wciąż się powiększał. Z biegiem czasu przybierał charakter coraz bardziej niebezpiecznej przepaści. Musiał jednak przyjść moment, gdy sobie to niebezpieczeństwo uświadomiono i gdy zdano sobie sprawę z konieczności przystosowania katechezy biblijnej do współczesnej egzegezy i hermeneutyki biblijnej.

Kryzys rozumiany jako koniec czegoś, co było dotychczas powszechnie praktykowane i uznawane, stanowił tylko jeden z elementów głębokiego przełomu w kb. Jej odnowa, to "nowe", stanowiło pozytywną stronę tego kryzysu. Wiele zagadnień trzeba było "od - nowa" przemyśleć teoretycznie i opracować praktycznie. Egzegetyczny przełom kb sięgał samych jej podstaw i zasad. Trzeba ją było przebudować nie tylko materialnie, tzn. przyjmując z nauk biblijnych nową treść i nowe ustawienie wielu zagadnień, ale również formalnie, tzn. zastosować nowe metody odpowiednie do różnych rodzajów i form literackich. Tak więc kb stanęła przed trzema wielkimi kompleksami zagadnień: egzegetycznym, hermeneutycznym i dydaktyczno-metodycznym. Zagadnienia te omówię szczegółowo w następnych rozdziałach niniejszej pracy.

2. EGZEGETYCZNA ODNOWA NIEMIECKIEJ KATECHEZY BIBLIJNEJ

Z rozdziału pierwszego wynika, że przez egzegetyczną odnowę katolickiej kb w RFN rozumieć należy przełom, który się w niej dokonał pod wpływem egzegezy historyczno-krytycznej. Dla zbadania tego zagadnienia możliwe są różne drogi, na przykład: analiza podręczników i materiałów, w których wykorzystano wyniki egzegezy historyczno-krytycznej dla celów katechetycznych i porównanie ich z dotychczasowymi podręcznikami; przebadanie jak interpretowano poszczególne księgi, teksty lub tematy biblijne w dotychczasowych planach i materiałach katechezy praktycznej i co się w tym względzie zmieniło pod wpływem wyników egzegezy historyczno-krytycznej. Takie podejście do tematu byłoby zbyt skomplikowane. Wybrałem zatem drogę bardziej odpowiadającą założeniom niniejszej pracy doktorskiej. Na podstawie teoretycznych prac wybranych autorów wyodrębniłem 8 typów, na których opierała się cała dotychczasowa kb. Została ona zakwestionowana przez pewne i sprawdzone wyniki egzegezy historyczno-krytycznej. I tu znowu konieczny był wybór. Z całego kompleksu zagadnień wybrałem dwa kluczowe: kerygmaticzny charakter Pisma św., zwłaszcza Ewangelii i rodzaje literackie. Są one najbardziej charakterystyczne dla najnowszej egzegezy i w sposób najbardziej jaskrawy podważyły dotychczasowe typy kb.

A zatem w cz. 1 omówię dotychczasowe typy kb, następnie w cz. 2 wskażę na pozytywizm i historyzm jako ich podłoże, na którym kształtowała się również egzegeza historyczno-krytyczna XIX w. W cz. 3 zanalizuję z punktu katechetycznego kerygmaticzny charakter Pisma św., zwłaszcza Ewangelii, i rodzaje literackie. Rozdział niniejszy zamykam moje krytyczne uwagi i postulaty.

2.1. Dotychczasowe typy katechezy biblijnej

Na podstawie analizy, którą przeprowadził B. Dreher¹²², można schematycznie wyodrębnić następujące typy, które rozwinęły się na przestrzeni dwóch wieków istnienia kb¹²³.

1. "Opowieści biblijne" czyli popularne i łatwe opowiadania biblijne dla dzieci. Celem tego typu opowiadań było dać dzieciom odprężenie, sprawić im radość i dać odskocznnię od trudnej nauki katechizmu¹²⁴. U podstaw tak rozumianej nauki Pisma św. leży przekonanie, że w Piśmie św. chodzi na pierwszym miejscu o sprawozdanie z wydarzeń biblijnych, stąd też kb nadawano charakter nauki historii. I dlatego np. tzw. "prehistorię" biblijną (Rdz 1-11) opowiadano tak samo jak dzieje królów izraelskich, a z czterech Ewangelii usiłowano uczynić biografię Jezusa i Apostołów, uzupełniając Ewangelie synoptyczne danymi i faktami z czwartej Ewangelii św. Jana.

2. Historia biblijna jako historia zbawienia. Odmiennie stanowisko zajęli wobec kb przedstawiciele odnowy kerygmatycznej pierwszej połowy XIX w. Według nich kb ma uczyć i wprowadzać w historię zbawienia¹²⁵. I rzeczywiście w tym kierunku szedł rozwój kb tak, że w drugim okresie odnowy materialno-kerygmatycznej opowiedziano się prawie jednomyślnie za tę właśnie formę kb. Miała ona przekazać wielką perspektywę historii zbawienia w jej głównych zarysach i z najważniejszymi wydarzeniami zbawczymi: raj, upadek, obietnica zbawienia itd. aż do paruzji. Centralnym wydarzeniem było Mysterium Paschalne. Wszystkie inne dzieje świata zostają w tę historię zbawienia włączone.

3. Apologetyczna katecheza biblijna. Gdy ataki egzegezy liberalnej i nowoczesnych nauk przyrodniczo-historycznych stawały się coraz częstsze, pojawiły się próby obrony zagrożonej Biblii. Dotychczasowe

¹²² Chodzi przede wszystkim o jego pracę habilitacyjną - Die biblische Unterweisung, zwłaszcza rozdz. 1.

¹²³ Jest rzeczą zrozumiałą, że w praktyce i konkretnych materiałach typy te bardzo często zachodzą na siebie tak, że trudno jest mówić o jakimś czystym typie katechezy biblijnej. Są to raczej ujęcia schematyczne ułatwiające zrozumienie funkcji, jakie kb spełniała lub jakie jej przypisywano w okresach minionych.

¹²⁴ Ten typ kb spotykamy począwszy od J. Felbigera w XVII w., kontynuuje ją Christoph v. Schmid, Biblische Geschichte für Kinder, 1801 i częściowo I. Schuster, Biblische Geschichte 1848; wielokrotnie przepracowywana przetrwała aż do naszych czasów szeroko i powszechnie znana jako Biblische Geschichte von Schuster-Mey-Knecht.

¹²⁵ Kb ma być przede wszystkim historią zbawienia - stwierdził B. Overberg. Stanowisko to uzasadniali teoretycznie i o taką kb walczyli J.M. Sailer i J.B. Hirscher. B. Galura wyraził tę myśl już w tytule swego podręcznika: Biblische Geschichte der Welterlösung, 1806. Większość biblijek szkolnych przyznawała kb tę funkcję, por. J. Ecker, katholische Schulbibel, 1907; M. Buchberger, Schulbibel, 1922; Biblische Geschichte für das Erzbistum Breslau, 1927; por. J.A. Jungmann, Katechetik str. 65 n. Historia zbawienia jest dziś jednym z tych pojęć teologicznych, które w ciągu wieków obrosło w literaturę i przeróżne znaczenia. Dziś mamy o czynienia nie tylko z różnymi koncepcjami historii zbawienia, ale z różnymi konstrukcjami, które opierają się na filozofii historii różnych szkół. Ich przegląd podaje K. Frör, Biblische Hermeneutik, str. 89-109.

rozumienie Pisma św. usiłowano uzgodnić z wynikami nauk przyrodniczych i najnowszej krytyki biblijnej. I tak wykazywano zgodność wypowiedzi Pisma św. ze wszystkimi naukami niezależnie od tego, czy chodziło o "pradzieje biblijne", cuda na pustyni, plagi egipskie, czy o wiek życia patriarchów. Z jednakową gorliwością uzgadniano Biblię z nauką, historią i filozofią. Podobnie starano się zharmonizować Ewangelię synoptyczną z Ewangelią św. Jana¹²⁶.

Następne cztery typy kb w sposób szczególny związane były z nauką katechizmu, któremu były podporządkowane, a ich celem było uzasadnienie, objaśnienie i ożywienie formułek katechizmowych.

4. Katecheza biblijna typu dogmatyczno-moralnego. Podobnie jak w typie pierwszym chodziło i tu o opowiadania biblijne, które jednak tak były dobierane i opracowywane, by ilustrowały ściśle określone prawdy dogmatyczne i moralne ujęte przez abstrakcyjne formułki katechizmowe. Ten typ wywodzi się z okresu, gdy egzegesa spełniała rolę służebną w stosunku do teologii dogmatycznej i moralnej. Podobną rolę spełniała kb w stosunku do katechizmu.

5. Pismo św. źródłem cytatów. W drugiej połowie XIX w., w okresie rozwoju neoscholastyki, Pismo św. coraz bardziej spełniało rolę źródła cytatów biblijnych. Dostarczało ono systematycznym naukom teologicznym dowodów z Pisma św. Zdania i cytaty były wrywane z kontekstu biblijnego. W tym wypadku nie chodzi o jakiś odrębny typ kb, lecz o specyficzne traktowanie Pisma św.; również we wszystkich prawie współczesnych katechizmach niemieckich, w których wyjątki z Pisma św. są punktem wyjścia dla jednostek katechizmowych, do których w różnych formach dołączone są liczne cytaty z Pisma św.

W okresie ruchu metody następuje wielkie ożywienie kb i zainteresowanie się Pismem św. Typy katechezy omówione pod nr 1 i 4 otrzymywały w tym okresie specyficzne zabarwienie oraz nową formę. Opowiadania biblijne rozpracowane według metody monachijskiej (stopnie formalne), ujęte zostały po pierwsze, w nowe ramy dydaktyczne¹²⁷. Po drugie, pod

¹²⁶ Klasycznym przedstawicielem katechezy apologetycznej jest I. Schuster, Handbuch zur Biblischen Geschichte 1848, wydanie ósme ukazało się w r. 1925 i używane było aż do czasów współczesnych. I. Schuster był uczniem J.B. Hirschera, dlatego obok apologetycznych wywodów, danych liturgicznych, historycznych, archeologicznych oraz innych realiów biblijnych, podaje on na wielką miarę zakrojoną historię zbawienia zwłaszcza Starego Testamentu i jej teologię, por. szerzej B. Dreher, Die biblische Unterweisung, str. 40-46. Taką próbą uzgodnienia Ewangelii synoptycznych z czwartą Ewangelią jest na przykład odpowiedź na pytanie: dlaczego synoptycy nie opowiadają o najważniejszym cudzie Jezusa, jakiego dokonał wskrzeszając Łazarza? - ponieważ żydzi chcieli Łazarza zabić i dlatego pierwsze Ewangelię nie mogły o nim pisać. Gdy św. Jan pisał swą Ewangelię, Łazarz już nie żył i dlatego mógł o tym cudzie opowiedzieć.

¹²⁷ Na temat Formalstufe por. A.J. Jungmann, Katechetik, str. 120-158; 159-219.

wplyw powieści¹²⁸, która na przełomie XIX/XX w. przeżywa swój wielki rozkwit, pojawiły się w kb tendencje nadmiernego rozbudowywania opisów biblijnych opowiadań, aż do ich zafałszowania. Te tendencje dały początek dwóm nowym odmianom kb.

6. Opowieści biblijne kształtowane na wzór powieści, względnie nowel. Perykopa biblijna traktowana była jako skrót pewnej fabuły. Wzorując się na powieści lub noweli rozbudowywano ją dowolnie kierując się nie założeniami egzegezy lub teologii, lecz prawami współczesnej literatury. I tak powstały w złym stylu i na fałszywych założeniach oparte, opowieści pseudo-biblijne¹²⁹.

7. Katecheza wnikająca w psychiczne stany postaci biblijnych. Szczególnie wyraźny wpływ powieści na kb okresu metody zaznaczył się w tendencji rozpracowywania psychologicznego tła wydarzeń biblijnych, wnikania w nastroje duszy i myśli postaci biblijnych. Ta tendencja przejawia się nie tylko w kb, lecz i w kazaniach, w literaturze teologicznej i podręcznikach katechetycznych aż do naszych czasów¹³⁰.

8. Na szczególną uwagę zasługuje tzw. "Skopus-Katechese". Tak często powtarzany postulat: dotrzeć do słowa Bożego w jego pierwotnym znaczeniu i w jego biblijnej postaci, został zrealizowany praktycznie przez to, że zaczęto odstępować od "opowieści biblijnych" i wprowadzać stopniowo tzw. Skopus-Katechese. Jej metoda (Skopus-methode) polegała na odszukaniu i sprecyzowaniu głównej myśli, zasadniczej wypowiedzi danej perykopy, księgi biblijnej lub nawet całego Pisma św. Centralną treść (skopus) całego Pisma św. ujmowano w krótką formułę: "Mysterium zbawienia w Jezusie Chrystusie"¹³¹, "Jezus Chrystus jest Skopus całego Pisma św." (F. Hahn), lub "Objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie dla zbawienia świata"¹³². Podobnie ujmowano przewodnią myśl poszczególnych perykop. Uważano przy tym, że ta myśl została zamierzona przez hagiografa lub redaktora. Miała ona być celem, a ponieważ cel

¹²⁸ Por. Eine biblische Wende? w: Herderkorrespondenz, 10 (1967) 475.

¹²⁹ Przykłady takiej katechezy biblijnej, przesadnie uwspółcześnionej, która drastycznie wylamuje ramy tekstu biblijnego naśladując utwory literackie, podaje Gatterer, Katechetik⁴ str. 508 nn; KB 45 (1919)356 n. Przytacza on np. opowiadania H. Scharrelmanna: Jakub i Ezaw uczęszczali do tej samej szkoły. Ezaw był o jedną klasę wyżej i otrzymał lepsze stopnie, był również o jeden rok wcześniej bierzmowany. Por. również B. Dreher, Die biblische Unterweisung, str. 55-81.

¹³⁰ Por. B. Dreher, dz. cyt. str. 60-81. Tendencje te zaznaczają się w takim podręczniku jak Anne de Vries, Grotes Erzählbuch der biblischen Geschichte. Od tej tendencji nie byli wolni również poważni teologowie jak np. K. Adam, Jesus Christus; F.M. Willam, Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel; Pickl, Messiasbüch Jesus.

¹³¹ B. Dreher, dz. cyt. str. 168; por. F. Weber, Das Christusgeheimnis in der Katechese, str. 7.

¹³² J.M. Sailer, cyt. u B. Drehera, dz. cyt. str. 172.

po grecku brzmi "ó skopos", a po łacinie "skopus", dlatego metodę tę nazwano Skopusmethode, a katechezę na niej opartą Skopus-Katechese. Odtąd katechezę tę nazywać będą jako "katechezę głównej myśli-idei". Ujmowano ją w krótkie zdania, mające charakter informacji na wzór formułek katechizmowych, z tym jednak, że dbano, aby były proste i zrozumiałe, możliwie zbliżone do języka biblijnego i oparte o historię zbawienia¹³³. Celem tej metody było uporządkowanie całej złożoności i bogactwa treści tekstów biblijnych. To zakotwiczenie wykładu i całej uwagi dzieci na myśli zasadniczej pozwalało również uniknąć niebezpieczeństwa zagubienia się w mniej ważnych szczegółach tekstu biblijnego. Mając zabezpieczony "skopus" można się dopiero zająć zagadnieniami mniej ważnymi, z centrum zmierzać ku peryferiom. To szukanie i formułowanie skopus było przeprowadzane na różnych poziomach zależnie od wieku dzieci. Centralną treść perykopy można było podawać w formie elementarnej lub bardziej złożonej i rozbudowanej. Tak więc na miejsce dotychczasowych suchych i abstrakcyjnych sformułowań katechetycznych pojawiły się zwięzłe zdania podające najważniejszą treść biblijną (tzw. "skopi" lub "Kernsätze").

W odszukiwaniu i formułowaniu głównej idei można się było w większym lub mniejszym stopniu opierać na egzegezie historyczno-krytycznej. "Katechezę myśli przewodniej" opartą na czystej i solidnej egzegezie rozwinęła przede wszystkim katecheza protestancka. Ponieważ w początkowej fazie katolicka kb nie mogła się oprzeć na wynikach najnowszej egzegezy¹³⁴, dlatego kierowano się teologią dogmatyczną pogłębi i ukierunkowaną biblijnie, albo liturgią w przekonaniu, że ukazuje ona drogę do odkrycia właściwej treści tekstów biblijnych¹³⁵. Z biegiem czasu, gdy egzegeza historyczno-krytyczna zaczęła odgrywać w katolickiej katechezie coraz większą rolę, zaczęto coraz śmielej wykorzystywać jej wyniki¹³⁶. Z tą chwilą "katecheza głównej idei"

¹³³ Na przykład z ostatniego rozdziału Ewangelii św. Jana wypracowano formułek: "Jezus przekazuje Piotrowi i jego następcom władzę prymatu nad całym Kościołem". Eine biblische Wende?, str. 475. Skopus całego Pisma św., a więc na najwyższym poziomie brzmi: Jezus Chrystus. O.Güldenberga tak go formułuje: "Jezus z Nazaretu jest Pomocnikiem Bożym dla nas. Jednak na drodze do Niego... należy uczynić mnóstwo mniej lub bardziej ważnych wypowiedzi częściowych, które powinny być przez jeden, wspólny cel (skopus) niesione i prześwietlone". Von Exegese zur Kathese, w: Die Christenlehre, Zeitschrift für den katechetischen Dienst 3(1949)73, cyt. u B. Drehera, Die biblische Unterweisung, str. 114.

¹³⁴ Jednym z pierwszych przedstawicieli Skopuskatechese był F. Weber, Das Christusgeheimnis in der Katechese, Kolmar 1944. W tym czasie metody historyczno-krytyczne nie były jeszcze z taką swobodą stosowane na terenie biblijki katolickiej.

¹³⁵ Por. B. Dreher, Exegese und Katechese, str. 25.

¹³⁶ Wśród podręczników do kb, które mają największą wartość egzegetyczną, na pierwszym miejscu należy wymienić: "Reich Gottes", Auswahl-c.d. odnośnika na str. 66

mogła się zamienić w egzegetyczny typ kb. Tak się jednak nie stało, ponieważ została ona poddana ostrej krytyce ze strony rzeczników jej egzegetyczno-hermeneutycznej odnowy. Mimo to odegrała ważną rolę w rozwoju kb, stanowiąc bezpośrednie przejście od dotychczasowych typów do typu egzegetycznego.

Cała dotychczasowa kb oparta o wymienione wyżej typy została skonfrontowana z egzegezą historyczno-krytyczną, która "odkryła" kerygmataczny charakter nie tylko Ewangelii, ale całego Pisma św. oraz wielkie bogactwo nowych, dotychczas nie znanych rodzajów literackich. Miało to dla dalszego rozwoju kb istotne znaczenie. Pouważone zostały bowiem wszystkie typy kb przez wspomniane wyniki badań biblijnych. Poza tym typy te spotkały się z ostrą krytyką ze strony nowej hermeneutyki i współczesnej dydaktyki. W ten sposób tradycyjna kb została pozbawiona swych podstaw teologicznych, egzegetycznych i dydaktycznych. Był to dla niej wstrząs bez precedensu w całej jej dotychczasowej historii. Wszyscy autorzy, którym zależało na egzegetycznej odnowie kb, z wielkim naciskiem zwracali uwagę na ten stan rzeczy¹³⁷, a przede wszystkim podjęli wysiłek jej materialnej i formalnej przebudowy.

Zanim jednak omówię szerzej z punktu katechetycznego kerygmataczny charakter Pisma św. i rodzaje literackie, zwrócę uwagę na wspólne źródło zarówno typów kb jak i egzegezy historyczno-krytycznej zwłaszcza w kontekście egzegezy liberalnej. Jest nim moim zdaniem pozytywizm i historyzm.

2.2. Pozytywizm i historyzm jako wspólne podłoże dotychczasowych typów katechezy biblijnej i egzegezy historyczno-krytycznej XIX wieku

Różne formy dotychczasowej katechezy biblijnej jak i egzegeza liberalna kształtowały się w klimacie wytworzonym przez główne prądy filozoficzne minionych wieków, które zaciążyły nad naszym podejściem nie tylko do świadectw z przeszłości, ale do wszelkiej badanej rzeczywistości. Prądy te składały się na szeroko pojętą orientację pozytywistyczną. Swego czasu była ona reakcją przeciw metafizyce i filozofii Hegla, zwłaszcza przeciw jego koncepcji historii. Reakcja ta przybie-

c.d. odnośnika ze str. 65

bibel für katholische Schüler, München 1960. Metoda "idei głównej" dochodzi do głosu przede wszystkim w samych tytułach, którymi zaopatrzone są perykopy. W. Langer, G. Lange, Zur Problematik der Schulbibel und des biblischen Unterrichts, w: Kb 9(1965) 408 n; G. Stachel, Der Bibelunterricht, str. 45 przypis; B. Dreher, dz. cyt. str. 154 n.

rała postać różnych prądów umysłowych, takich jak: pozytywistyczna filozofia F.W.J. Schellinga, egzystencjalna filozofia Kierkegaarda, hermeneutyka (rozumienie konkretnego) F. Schleiermachersa, pozytywizm A. Comte'a, J. St. Mill'a i H. Spencera¹³⁷, czy wreszcie historyzm¹³⁹ oraz nauki przyrodnicze. Wspólną cechą tych prądów było to, że na miejsce spekulacji metafizycznych (scholastyka), filozoficznych (dialektyczna koncepcja historii Hegla) czy wreszcie teologicznych (różne koncepcje historii zbawienia), starały się uchwycić i wytłumaczyć badaną rzeczywistość w kategoriach pozytywistycznych, historycznych i egzystencjalnych. Na przykład, historia będąca pod wpływem tych nurtów nie snuje wizji historii w sensie heglowskiego systemu czy w rodzaju wielkiej wizji dziejów ludzkości, jaką daje koncepcja teologiczna historii zbawienia¹⁴⁰, lecz usiłuje ustalić tylko to, co się rzeczywiście wydarzyło i co jest dostępne naukowym metodom krytyczno-historycznym. Niemiecka szkoła "pozytywistyczna"¹⁴¹ pozostając pod wpływem zarówno wzniosłych ideałów dokładności, głoszonych przez niemiecką szkołę filozofii klasycznej, jak i nauki przyrodnicze, widziała zadanie historyka w możliwie wiernej rekonstrukcji tego, co rzeczywiście zdarzyło się w przeszłości: "wie es eigentlich gewesen" (jak to właściwie było) - słynne zdanie Rankego. Późniejsi przedstawiciele szkoły pozytywistycznej pod wpływem teorii ewolucji posługiwali się hasłem "wie es eigentlich geworden" uważając, że ważniejszą rzeczą jest poznać,

¹³⁷ Por. W. Langer, Kerygma und Katechese, zwłaszcza str. 13. 28 nn; G. Stachel, Der Bibelunterricht, str. 17 n; H. Halbfas, Religionsunterricht, str. 60.

¹³⁸ Por. A. Darlap - J. Splett, Geschichte und Geschichtlichkeit w: SM II, str. 295 n; por. również W. Foxwel Albright, Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa, Warszawa 1967, str. 73-84.

¹³⁹ H. Maier, Historismus, w: SM II, str. 703-708.

¹⁴⁰ Koncepcja heglowska i historia zbawienia to mają wspólne, że obie podają syntetyczną wizję całej historii ludzkości; "Hegel po raz pierwszy w dziejach myśli ludzkiej zebrał dane historii w racjonalną syntezę, ukazując postęp ludzkości od kolebki azjatyckiej do nowożytnej Europy Zachodniej i uznając fakt ewolucji kulturalnej". W.F. Albright, dz. cyt. str. 78.

Na innej płaszczyźnie i na podstawie innych kryteriów podobną wizję dziejów ludzkości jako historię zbawienia poszawszy od stworzenia aż do paruzji podaje teologia. Zarys dogmatyki katolickiej opartej o historię zbawienia porównaj Mysterium Salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik, herausg. von J. Feiner und M. Lührer, B. 1-5, Einsiedeln 1965-1976.

¹⁴¹ Niemiecka szkoła pozytywistyczna założona została przez L. von Rankego (1790-1886) i Th. Mommsena (1817-1903), a doprowadzona do szczytu rozwoju przez E. Meyera (1855-1930). Pojęcie "pozytywizm" szkoła ta stosuje w szerszym znaczeniu, niż go używał A. Comte. Chodzi tu o dziewiętnastowieczną, racjonalistyczną, empiryczną postawę wobec rzeczywistości (W.F. Albright, Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa, str. 74, przypis 1) w przeciwieństwie do metafizycznych systemów i koncepcji rzeczywistości.

w jaki sposób rzecz zaistniała, ustalić proces powstawania jakiegoś zjawiska i jak do niego doszło, niż ustalić samo zdarzenie¹⁴².

Pod wpływem tych ideałów egzegeza niezależna zaczęła badać świadectwa biblijne jako dokumenty historyczne odrzucając lub eliminując wszelkie elementy wiary i kryteria nadprzyrodzone. Najbardziej charakterystyczne i wymowne były badania nad życiem Jezusa, tzw. Leben-Jesu-Forschung. Z ogromnym nakładem sił i szeroko zakrojonymi badaniami usiłowano ustalić: kim był Jezus z Nazaretu jako postać historyczna, abstrahując od Chrystusa wiary. Tego rodzaju badaniom A. Schweitzer w swej sławnej książce "wystawił pomnik ale równocześnie wygłosił mowę pogrzebową" (G. Bornkamm).

Badania te nie mogły przynieść oczekiwanych i zakładanych rezultatów dlatego, ponieważ ich przedstawiciele nie wiedzieli lub nie chcieli wiedzieć, że autorzy Nowego Testamentu nie piszą o Jezusie jako postaci z minionej przeszłości, lecz dają świadectwo wiary w Zmartwychwstanie Jezusa jako wywyższonego Chrystusa, który żyje i jest obecny wśród swych wyznawców¹⁴³.

Nie były to jednak badania zupełnie bezowocne. Najważniejszym osiągnięciem było właśnie "odkrycie" kerygmatycznego charakteru Nowego Testamentu zwłaszcza Ewangelii. Należy tu zwrócić uwagę na fakt, że stało się to dzięki metodom historyczno-krytycznym. Egzegeza liberalna nie osiągając założonego celu (- nie dała bowiem i nie mogła dać jednoznacznej odpowiedzi na pytanie: kim był w rzeczywistości Jezus z Nazaretu -) musiała skapitulować przed kerygmatycznym charakterem Ewangelii, który przecież z góry i z samych założeń metodycznych przekreśliła. Właśnie ten charakter kerygmatyczny, w którym wydarzenia historyczne nierozzerwalnie połączyły się z wiarą w boskie pochodzenie i posłannictwo Jezusa, stał się grobem liberalnego podejścia do Ewangelii. Właściwy cios założeniom, na których opierały się badania historyczno-krytyczne XVIII i XIX w., zadała nowa hermeneutyka, o której mowa będzie w następnym rozdziale.

Nie oznaczało to jednak, że nagle uwolniono się od pozytywistyczno-historycznych prądów, kategorii i ideałów. Przeciwnie, kształtowały one nadal i kształtują do dziś, podejście do Pisma św.¹⁴⁴. Nie po-

¹⁴² W.F. Albright, dz. cyt. str. 74.

¹⁴³ Por. H. Zimmermann, Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung, Stuttgart 1973, str. 8.

¹⁴⁴ Świadczą o tym nowsze książki poświęcone osobie Jezusa Chrystusa, w których na pierwsze miejsce wysuwa się problem historyczny: kim był Jezus z Nazaretu? Odpowiedzi na to pytanie nie są wynikiem badań historycznych, raczej odzwierciedlają one ducha naszych czasów: Jezus był głóścicielem ludzkiej solidarności (H. Braun); Jezus był rewolucjonistą, który występował przeciw panowaniu Rzymian (J. Carmichael); Jezus był buntownikiem w złym społeczeństwie,

trzeba udawadniać, że właśnie te kategorie leżą u podstaw wyżej omówionych typów katechezy biblijnej. Przeszkadzają one uchwycić, czym teksty biblijne Nowego Testamentu różnią się od innych dokumentów historycznych, ponieważ nakładają okulary, przez które nie można dojrzeć kerygmatycznego charakteru Pisma św.

W dalszych analizach kerygmatycznego charakteru Pisma św. i rodzajów literackich skupię się przede wszystkim na Ewangeliach, nie tracąc z oczu całego Pisma św. Ewangelie bowiem stoją w centrum badań historyczno-krytycznych i są najważniejszym przedmiotem kb. Po wtóre, wśród wszystkich ksiąg biblijnych zajmują one miejsce uprzywilejowane¹⁴⁵, a stosunek historii do kerygmy występuje najostrzej w tzw. problemie "Jezus historii a Chrystus wiary"¹⁴⁶.

2.3. Egzegeza historyczno-krytyczna a dotychczasowa katecheza biblijna

2.3.1. Kerygmatyczny charakter Pisma świętego

2.3.1.1. Uwagi ogólne

Po długich i skomplikowanych badaniach, dokonywanych niejednokrotnie na bezdrożach, ponieważ wychodziły z fałszywych założeń, egzegeza krytyczno-liberalna doszła do jednoznacznego stwierdzenia: Nowy Testament, zwłaszcza Ewangelie, nie są historyczno-biograficznym sprawozdaniem o Jezusie z Nazaretu, lecz tekstami kerygmatycznymi, które przekazują ściśle określone środowisku czytelników orędzie o

c.d. odnośnika ze str. 68

który ujmował się za uciskanymi, dyskryminowanymi i przestępcami (A. Holl). H. Zimmermann, *Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung*, Stuttgart 1973, str. 7. U Zimmermanna można znaleźć przegląd najnowszych pozycji o Jezusie Chrystusie, por. str. 73-100.

¹⁴⁵ Sobór Watykański II uzasadnia to szczególne miejsce Ewangelii tym, że są one głównym świadectwem życia i nauki Jezusa Chrystusa, KO 18. Ewangelie stanowiąc niejako centrum całego Pisma św. powiązane są z wszystkimi pozostałymi księgami biblijnymi wielorakimi i różnorodnymi więzami. Stąd też to, co się stwierdza o kerygmatycznym charakterze Ewangelii, pośrednio odnosi się w jakimś sensie do całego Pisma św. Wpływa to między innymi z zasady, którą sformułował św. Augustyn, a przejął Sobór Watykański II, mianowicie, że Nowy Testament ukryty jest w Starym, a Stary w Nowym znajduje swoje wyjaśnienie, KO 16.

¹⁴⁶ Problem ten omawia i przytacza obszerną literaturę F. Mussner w swoich dwóch studiach: *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, w: *Præsentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1967, str. 42-66; oraz *Der "historische" Jesus*, tamże str. 67-98.

wydarzeniu zbawczym. Według wiary i rozumienia ich autorów dokonało się ono i dokonuje w Jezusie Chrystusie. Cały Nowy Testament nie chce informować w sposób suchy i mechaniczny o wydarzeniach związanych z Jezusem, lecz opowiada je w ten sposób, aby były wezwaniem, w którym Bóg objawia siebie i swe zbawcze zamiary względem ludzi. Dla egzegezy niezależnej było to "odkrycie". Dla egzegezy katolickiej nie była to żadna nowość, ponieważ Kościół właśnie tak rozumiał i w tym duchu czytał i rozważał całe Pismo św. Było ono zawsze dla niego orędziem Boga, który w Jezusie Chrystusie jest zbawieniem człowieka i świata. Tę prawdę Kościół odczytuje z całej Biblii.

Badania egzegezy liberalnej i "odkrycie" przez nią kerygmaticznego charakteru Nowego Testamentu dały impuls do nowych badań nad pojęciem "kerygmy" i rzeczywistości, którą to pojęcie wyraża¹⁴⁷. Należy przy tym zaznaczyć, że przedstawiciele materialno-kerygmaticznej odnowy katechezy inaczej rozumieli "kerygmę" niż różni przedstawiciele egzegezy historyczno-krytycznej¹⁴⁸. Dzięki temu wysiłkowi naukowemu,

¹⁴⁷ Por. E. Simons, Kerygma, w: SM II, str. 1117-1123 i podana tu literatura. Z punktu katechetycznego por. J.A. Jungmann, Katechetik, Anhang II Das Kerygma in der kirchlichen Seelsorge, str. 300-309; J. Goldbrunner, Über den Begriff Kerygma, w: KB 11(1963) 490-491; D. Grasso, Was ist der eigentliche Kern unserer missionarischen Glaubensverkündigung?, w: Katechetik heute, hrsg. von J. Hofinger, str. 67-83; A. Retif, Qu'est-ce que le kerygma?, w: Nouvelle Revue theologique 71 (1949) 915; J. Hermann, Kerygma und Kirche, w: Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für J. Schmid, hrsg. von J. Blinzler, O. Kuss, F. Mussner, Regensburg 1963, str. 110-114; W. Langer, Kerygma und Katechese; ten sam Schriftauslegung im Unterricht, str. 32-47.

Kościół strzeże całego depozytu wiary. Z tego jednak nie wynika, że całe objawienie ze wszystkimi szczegółowymi prawdami powinno być w równej mierze przedmiotem przepowiadania. Ta część objawienia, która wymaga szczególnego zaakcentowania w przepowiadaniu stanowi tzw. "kerygmę". Pojęcie to występuje u św. Pawła w tym właśnie znaczeniu (1 Tm 2,7; 2 Tm 1,11; 1 Kor 1,21; 2,4.15). Ma ono zabarwienie misyjne i oznacza przepowiadanie niechrześcijańskim prawd objawionych. W Kościele pierwotnym można odróżnić trzy stopnie przepowiadania: kerygma = pierwsze orędzie głoszone niewierzącym i niechrześcijańskim; katecheza = podstawowe prawdy wiary i moralności wyjaśniane tym, którzy się już z chrześcijaństwem zetknęli, nawrócili; didaskalia = wyższy stopień wtajemniczenia w prawdy i ich uzasadnienie. Te trzy pojęcia były jednak dość płynne i używano ich zamiennie. Przez kerygmę rozumiano nie tylko orędzie kierowane na zewnątrz do świata pogańskiego i niewierzących, ale również do gminy chrześcijańskiej (por. Rz 16,25); szerzej por. I. Hermann, dz. cyt. str. 110-114.

¹⁴⁸ A.J. Jungmann w Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung sięgnął do tego wyrażenia z czasów Kościoła pierwotnego wprowadzając je na szerokie wody dyskusji teologicznej. Przez kerygmę rozumie on całokształt wiary chrześcijańskiej, o ile jest przeznaczona w ramach duszpasterstwa do przepowiadania jako podstawa życia chrześcijańskiego. Katechetik str. 300. Tak ujętą kerygmę przejęli autorzy związani z ruchem katechetycznym w Niemczech Zachodnich. W obrębie egzegezy historyczno-krytycznej pojęcie to ma

obejmującemu zagańnienia teologiczne i duszpasterskie, ta tradycyjna prawda będąca w posiadaniu Kościoła od początku, ukazała się w nowym świetle. Pozwoliło nam to lepiej poznać proces powstawania Nowego Testamentu, a tym samym zgłębić zawarte w nim słowo Boże. Natomiast egzegeza historyczno-krytyczna, tak bardzo zależna od wyżej omówionych prądów musiała zrewidować swe założenia i kryteria odnoszące się do pisarstwa historycznego w ogóle, a do opisanych w Ewangeliach faktów i wydarzeń w szczególności.

c.d. odnośnika ze str. 70

niewo odmienne znaczenie. Nie obejmuje ono już całej nauki chrześcijańskiej, lecz skupia się bezpośrednio na orędziu biblijnym i to wiązany w świetle badań historyczno-krytycznych. Specyfika tak pojętej kerygmy najwyraźniej występuje w problemie "kerygma a historia", o czym szerzej mowa będzie niżej.

F.X. Arnold np. przez kerygmę rozumie pierwotny kształt objawienia, które dokonało się na gruncie żydowskim i w ramach Starego Testamentu, a które odnajdujemy w pierwotnych i najstarszych pokładach Nowego Testamentu. Por. Katechese aus der Mitte der Heilsgeschichte, w: KB 6(1956)228. F. Mussner przez kerygmę rozumie naukę zawartą w przypowieści, którą należy wydobyć na światło. Por. Schatz und Perle, w: KB 1(1956)63. Stwierdza on, że perykopy ewangeliczne są "historią kerygmaticzną" np. historią - są gody w Kanie, a kerygmą - orędzie zawarte w opowiadaniu o tych godach: Mesjasz objawia swą chwałę. Die Behandlung des Lebens Jesu in der Schulbibel, w: KB 5(1956)182. W literaturze katechetycznej kerygma znaczy często to samo, co wcześniej określało się jako "Skopus". Por. W. Langer, G. Lange, Zur Problematik der Schulbibel, w: KB 9(1965)410; W. Langer, Kerygma und Katechese, str. 161 n.

Kerygma jest jednym z centralnych pojęć programu R. Bultmanna. Rozumie on przez nią sposób, w jaki Nowy Testament mówi o Chrystusie i o wydarzeniach z Nim związanych. Wg R. Bultmanna ewangeliczne opowiadania nie są obiektywną relacją historyczną, lecz tylko wezwaniem, które zmierza do obudzenia wiary. Tylko decyzja pomiędzy wiarą a niewiarą jest wydarzeniem, które stale ma miejsce. Por. W. Langer, Kerygma und Katechese, str. 28-31. R. Bultmann pozbawił nie tylko samo pojęcie kerygmy podstaw obiektywnych i historycznych, ale "zdehistoryzował" samo objawienie. Szybko zdano sobie sprawę z konsekwencji takiego rozumienia kerygmy. I dlatego inni teologowie protestanccy rozumieją kerygmę nie tak radykalnie. Na przykład H. Stock stwierdza, że Ewangelie w świetle badań krytyki form i redakcji nie są historyczno-biograficznymi sprawozdaniami o Jezusie z Nazaretu, lecz tekstami k e r y g m a t y c z n y m i (podkreślenie moje), które świadczą i przekazują ściśle określone środowisku słuchaczy lub czytelników wydarzenia zbawcze, które dokonały się (podkreślenie moje) i dokonują w Jezusie wgi wiary i rozumienia Ewangelistów. Studien zur Auslegung der synoptischen Evangelien im Unterricht, str. 17.

W świetle badań historyczno-krytycznych i dzięki dyskusji, którą rozpoczął R. Bultmann, możemy zatem kerygmę scharakteryzować w następujący sposób: każdy, kto czyta lub słucha Pisma św., postawiony jest wobec konieczności decyzji przyjęcia lub odrzucenia słowa Bożego, które niesie ze sobą zbawienie zapowiedziane w Starym Testamencie, a dokonane przez Chrystusa w Nowym Przymierzu. Pismo św. jest świadectwem wiary w takie zbawienie i tę wiarę budzi i uzasadnia. Widać z tego, jak bardzo zmieniło się rozumienie kerygmy pod wpływem egzegezy historyczno-krytycznej.

Czytając krótką i jasną analizę E. Schweizera na początku jego książki o Jezusie Chrystusie¹⁴⁹ możemy lepiej zrozumieć, na czym polegało to przewyższenie historyzmu i pozytywizmu w nurcie egzegezy historyczno-krytycznej. Wychodząc z faktu, że Jezus nie pozostawił po sobie żadnego słowa na piśmie, E. Schweizer stwierdza, że spotkanie z Jezusem nie dokonuje się przez przyjęcie samych Jego słów. Może ono dojść do skutku tylko za pośrednictwem tych, którzy Go osobiście spotkali i o tym spotkaniu składają świadectwo¹⁵⁰. Nowy Testament jest takim właśnie świadectwem spisany. Aby jednak te świadectwa właściwie zrozumieć konieczne są nie tylko zasady i kryteria naukowe, ale również, a może przede wszystkim, zasady wiary¹⁵¹. Dzieje egzegezy liberalnej wykazały, że naukowe kryteria pozytywizmu i historyzmu nie tylko są niewystarczające, ale ich sztywne i wyłączne stosowanie do tekstów Nowego Testamentu doprowadziło egzegezę liberalną w ślepy zaułek. E. Schweizer omawia zatem nowe założenia, które stoją na przeciwnym krańcu do założeń historyczno-pozytywistycznych XIX wieku¹⁵².

W odniesieniu do tekstów ewangelicznych można je streścić w ten sposób: tylko świadek wierzący może nam powiedzieć, co się w rzeczywistości wydarzyło w życiu Jezusa. Nakręcony w czasie Wielkiego Tygodnia film mógłby wprawdzie przekazać nam wiele nieznanych szczegółów, ale czy skazany został tu zwykły człowiek, czy Syn Boży i że Bóg w tych tragicznych wydarzeniach powiedział do nas swoje decydujące słowa, o tym nie jest w stanie przekonać żaden film. Tego dokonać może wyłącznie świadek, któremu uwierzymy lub nie¹⁵³.

¹⁴⁹ E. Schweizer, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, Hamburg⁴ 1968. Wybrałem właśnie tego autora, ponieważ stoi on w nurcie egzegezy historyczno-krytycznej mającej swe źródło w egzegezie XIX w. Na przykładzie jego książki można widzieć ewolucję, jaka dokonała się w egzegezie liberalnej XIX wieku.

¹⁵⁰ E. Schweizer, dz. cyt. str. 9. O tych świadkach mówi również Sobór Watykański II; KO 7. 18. 19.

¹⁵¹ O zasadach właściwego rozumienia i interpretowania Pisma św. mowa będzie w rozdziale następnym.

¹⁵² Chodzi tu o następujące zasady ważne przy opisywaniu lub opowiadaniu wydarzeń historycznych, a które dotyczą wewnętrznej postawy tego, który je opisuje lub o nich opowiada; prawdziwej historii nie da się napisać bez wewnętrznego zainteresowania i zaangażowania historyka; to zainteresowanie nie może jednak przyćmiewać spokojnej i rzeczowej oceny; to zainteresowanie jest o tyle bardziej konieczne, o ile jakieś wydarzenie ma charakter orędzia; przy opisie jakiegokolwiek walki lub innego wydarzenia to wewnętrzne zaangażowanie nie jest równoznaczne z osobistym opowiedzeniem się po jednej lub drugiej stronie walczącej ze sobą. To zainteresowanie może współistnieć z postawą naturalną. Gdy chodzi o stosunek do Jezusa i spraw, które On głosi, postawa neutralna jest wykluczona. E. Schweizer, dz. cyt. str. 10 n.

¹⁵³ E. Schweizer, dz. cyt. str. 12.

E. Schweizer ilustruje specyfikę ewangelicznych opisów czy raczej świadectwa wiary trzema przykładami¹⁵⁴. Najpierw ze stanowiska obiektywności historycznej analizuje paralelne opisy uzdrowienia sługi setnika (Mt 8, 5-13; Łk 7, 1-10) i wydarzenia związane z wyjazdem do Jerozolimy, jak: wypędzenie przekupniów i przekłęcie drzewa figowego (Mk 11, 1nn; Mt 21, 1 nn; J 2, 13 nn). Pewne szczegóły w poszczególnych relacjach są trudne do zsynchronizowania, a nawet są sprzeczne. Na przykład godzina śmierci Jezusa podana w Ewangelii św. Marka i u św. Jana (Mk 15, 25, 33 n; J 19, 14). Z punktu historycznego jedna z tych informacji jest fałszywa. Prawdy historycznej w tym konkretnym szczególe może nigdy nie uda się ustalić. Ale nie w tym jest problem najważniejszy. Tu chodzi o to, co obaj Ewangelisci chcieli wyrazić w perykopach różniących się pewnymi szczegółami. Głębsza analiza obu perykop wykazuje, że w tym, co obaj chcą powiedzieć są całkowicie zgodni: śmierć Jezusa spełniła oczekiwania i nadzieje Starego Testamentu¹⁵⁵. Tę wspólną prawdę obaj wyrażają w odmienny sposób. Św. Jan nawiązuje do baranka paschalnego z Wj 12, 46. 10 (tekst grecki) i Lb 9, 12 i prawdopodobnie do Ps 34, 21. Baranek był zabijany późnym wieczorem. Według św. Jana o tej samej porze umiera Jezus na krzyżu, J 19, 14. Św. Marek myśli natomiast o Amosie 8, 9, według którego w Dniu Pańskim słońce zajdzie w południe, a ciemności okryją ziemię w jasny dzień¹⁵⁶. Stąd różnice motywów i środków wyrazu u obu Ewangelistów, których historycznie nie da się już zsynchronizować, ale pod nimi lub w nich egzegeza historyczno-krytyczna odkryła głębszy sens teologiczny tzn. prawdę zamierzoną przez obu Ewangelistów, w której są zgodni.

Do kerygmaticznego charakteru Ewangelii zaliczyć należy inne jeszcze wyniki egzegezy historyczno-krytycznej, np. to, że w takiej postaci, w jakiej zostały one przekazane, nie dają nam bezpośredniego dostępu do tzw. "Jezusa historycznego", lecz najpierw do kerygmy Kościoła pierwotnego. Dlatego podane przez Ewangelistów słowa Jezusa nie mu-

¹⁵⁴ Tamże, str. 12-17.

¹⁵⁵ Tamże, str. 15.

¹⁵⁶ Według św. Marka słońce zaszło dokładnie w południe dnia ukrzyżowania Jezusa, a ciemności okryły ziemię od godziny 12 do 3 według naszego liczenia czasu. Według ówczesnej rachuby czasu Jezus został ukrzyżowany o godzinie 3, tzn. 9 rano, ciemności zapadają o 6 godzinie tzn. 12 w południe, śmierć nastąpiła o 9 tzn. o 3 po południu, por. Mk 15, 25. 33 n. Ten układ wydarzeń według godzin, który znajdujemy tylko u św. Marka, oznacza, że wszystko dokonało się dokładnie według woli Bożej, godzinę za godziną. Ewangelista chce przez to powiedzieć, że w tym dniu wypełnił się czas tak, jak Bóg to zapowiedział. To, co prorocy wiązali z dniem ostatecznym, dokonało się w dniu śmierci Jezusa. E. Schweizer, dz. cyt. str. 15.

szą być "ipsissima verba Jesu". Aby dotrzeć do Jezusa historycznego, należy Ewangelie badać metodami historyczno-krytycznymi.

Słowa i czyny historycznego Jezusa ukryte są pod następującymi warstwami: pierwszą warstwą to teksty ewangeliczne w obecnej postaci, druga to źródła i tradycje, które Ewangelisci jako redaktorzy formowali i wbudowywali w swe Ewangelie, trzecia warstwa - to tradycje o słowach i czynach Jezusa przekazywane i kształtowane w katechezie, kazaniach i liturgii - pod tymi dopiero warstwami należy szukać autentycznych słów Jezusa.

Jeszcze jeden fakt jest bardzo ważny. Ewangelie i inne pisma Nowego Testamentu powstały po Zmartwychwstaniu Jezusa i w kontekście Starego Testamentu. Ma to doniosłe znaczenie dla zrozumienia kerygmaticznego charakteru Nowego Testamentu. Słowa, czyny i życie Jezusa widziane są z podwójnej perspektywy, przepuszczone niejako przez dwa filtry, z których każdy zostawił na nich własny koloryt: są nimi Zmartwychwstanie i Pisma Starego Testamentu. I tak np. dzieciństwo Jezusa ukazane nam zostało przez św. Mateusza i św. Łukasza w tym podwójnym świetle, w podwójnej perspektywie; z tym, że zlewają się one u każdego z nich w jedną organiczną całość, z przewagą jednego lub drugiego kolorytu¹⁵⁷. W wypadku, gdy dwaj Ewangelisci opierają się na różnych motywach czy tekstach Starego Testamentu, otrzymujemy w rezultacie dwie różniące się nie tylko w szczegółach relacje o jednej i tej samej prawdzie czy wydarzeniu z życia Jezusa, których z punktu historycznego nie da się uzgodnić. Tak jest z pierwszymi rozdziałami Mt i Łk.

Wynika z tego oczywisty wniosek: ponieważ perykopy ewangeliczne nie są reportażami, ani kronikami, dlatego ich zestawianie czy harmonizowanie nie może dać w efekcie biografii Jezusa, o napisanie której starało się tyłu w minionych wiekach, a zwłaszcza egzegeza historyczno-krytyczna. I na tym właśnie odkryciu polega doniosłość w badaniach historyczno-krytycznych. Pozwoliło ono przewyciężyć kryteria i zasady wyrosłe z pozytywistycznego podejścia do Ewangelii. Ale i dla egzegezy katolickiej oznacza to głębsze wniknięcie w natchnione teksty Pisma św. Katecheza znajdzie w tym trudny, ale obszerny materiał, z którego powinna korzystać i dostosować go dla własnych celów dydaktycznych.

2.3.1.2. Stanowisko Kościoła wobec zagadnienia kerygma a historia

Egzegeza liberalna przeciwstawiała kerygmaticzny charakter Ewangelii ich wartości historycznej, a nawet usiłowała wykazać, że

¹⁵⁷ Por. J. Kerschensteiner, *Die Kindheitsgeschichte bei Matthäus und Lukas. literarische Form, Verkündigung, Skizzen für den Unterricht*, München 1971 i podana tu literatura fachowa, str. 80.

kerygmat i historia nawzajem się wykluczają. Obecnie niektórzy przyjmują, że jest rzeczą niemożliwą dotrzeć poprzez kerygmaticzne świadectwa Ewangelii do jej warstwy historycznej, na podstawie której można by było odtworzyć wydarzenia historyczne i dane biograficzne¹⁵⁸.

Kościół łączy oba te elementy w harmonijną całość. W Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu¹⁵⁹ i Instrukcji Komisji Biblijnej o historyczności Ewangelii "Sancta Mater Ecclesia", na którą Sobór Watykański II się powołuje, Kościół sformułował zasady i ukazał kierunek przy rozwiązywaniu problemów związanych z zagadnieniem stosunku, jaki zachodzi pomiędzy kerygmą a historią. W sposób uroczysty i autorytatywny stwierdza w nich historyczną wartość Ewangelii, ale równocześnie uznaje ich kerygmaticzny charakter¹⁶⁰. I nie ma w tym żadnej sprzeczności, ponieważ Ewangelista "zachowali formę przepowiadania, ale zawsze tak, aby przekazać szczerą prawdę o Jezusie"¹⁶¹. Kerygma jest wezwaniem, które domaga się decyzji wiary, ale równocześnie jest świadectwem tego, co się rzeczywiście dokonało.

Czynnikami składającymi się na kerygmaticzny charakter Ewangelii według Instrukcji i KO są: zmiana chronologii wydarzeń i porządku wygłoszonych słów Jezusa; przekazanie ich na piśmie w "pełniejszym i głębszym zrozumieniu", którym Ewangelista cieszyli się dzięki temu, że zostali pouczeni wydarzeniami z życia Jezusa oraz, że zostali oświeceni światłem Ducha Świętego¹⁶²; wybór tylko niektórych spośród wielu wiadomości o Jezusie przekazanych przez tradycję ustną lub piśmienną; ujęcie ich w pewne syntezy lub w ten sposób, aby czyny i słowa Jezusa "objasnić"; w końcu pewne zmiany lub odmienne ujęcia prawdy o Jezusie podyktowane koniecznością uwzględnienia sytuacji albo specjalnych warunków, w jakich znajdowali się słuchacze czy adresaci¹⁶³. Wszystko to ani nie podważa wiarygodności historycznej Ewangelii, ani nie fałszuje prawdziwych wydarzeń i słów Jezusa. Przeciwnie, ukazuje ich głębszy sens, a przede wszystkim jest świadectwem ich wiecznej aktualności. Do takich syntetycznych i głębszych ujęć Kościół czasów apostołskich miał prawo¹⁶⁴.

¹⁵⁸ Znane jest zdanie R. Bultmanna: "Wir wissen so gut wie nichts über seine (tzn. Jezusa) Persönlichkeit", Jesus, Tübingen 1926, str.12.

¹⁵⁹ KO 18-20, zwłaszcza 19.

¹⁶⁰ KO 18-20, Instrukcja o historyczności Ewangelii.

¹⁶¹ Taki był bowiem ich cel: "W tej przecież intencji pisali, czerpiąc z własnej pamięci i z własnych wspomnień, czy też korzystając ze świadectwa tych, którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa, byśmy poznali prawdę tych nauk, które otrzymaliśmy". KO 19.

¹⁶² Por. KO 19; J 14, 26; 16, 13; 2, 22; 12, 16; 16, 12-13; 7, 39.

¹⁶³ Instrukcja nr 2

¹⁶⁴ Wynika to z następujących racji. Jezus przekazał swoje słowo nie jako sztywne formuлки, które należałoby mechanicznie powtarzać,

Z powyższych dokumentów wynika, że Kościół dzisiejszy nie broni jakiegó mechanicznej zgodności opisów ewangelicznych z rzeczywistym przebiegiem wydarzeń. Kościół widzi w nich katechetyczne i kaznodziej-skie czy apologetyczne przekazanie wydarzeń związanych z osobą i działaln-nością Jezusa Chrystusa. Ewangelie są zatem rodzajem teologicznego opracowania słów i czynów Jezusa dla celów duszpasterskich¹⁶⁵.

Instrukcja o historyczności Ewangelii mówiąc o procesie powstawa-nia Ewangelii nie używa określeń "warstwy", pod którymi należałoby do-szukiwać się tzw. "ipssima verba Jesu". Widocznie dokument ten unika przeciwstawiania żywych słów Jezusa ich opisanej postaci w dzisiej-szych Ewangeljach. Zamiast tego mówi o trzech okresach czasowych, "w których wiadomości o życiu i nauce P. Jezusa zostały nam przekaza-ne". Są to trzy okresy objawienia, a zatem wszystkie równie ważne i nie można twierdzić, że tylko ten pierwszy okres ma znaczenie decydu-jące dla wiary.

Kościół odrzuca błędny wniosek, że tylko słowa historycznego Jezu-sa, Jego "ipssima verba" ma dla nas znaczenie i moc obowiązującą, a interpretacja Kościoła apostołskiego powinna być wyeliminowana. Koś-ciół broniąc prawa Apostołów i innych mężów apostołskich do przemawia-nia autorytatywnie w imieniu Jezusa (KO 7), bronił zawsze podstawy własnej egzystencji i prawa do autorytatywnego nauczania i interpreto-wania słów i czynów Jezusa (KO 8 i 10). Za fałszywy uznał Kościół po-

c.d. odnośnika ze str. 75

lecz jako słowo żywe. Objawienie trwało jeszcze po śmierci i zmar-twychwstaniu w tym znaczeniu, że Apostołowie i mężowie apostołscy, oraz natchnieni pisarze byli prowadzeni do głębszego zrozumienia słów i czynów Jezusa przez Ducha Świętego, którego im Jezus obie-cał jeszcze za życia (J 14, 15-20. 25 n; 15,26; 16,5-15). Aposto-łowie przekazywali nie tylko to, "co otrzymali z ust Chrystusa, z Jego zachowania się i czynów, ale również to, "czego nauczyli się od Ducha Świętego, dzięki Jego sugestii" KO 7, por. 2.4. 19.20. Wszystkie ujęcia literackie słów i czynów Jezusa, a więc owe syn-tetyczne ujęcia, objaśnienia, wybór tylko niektórych wiadomości itd. stały na usługach głównego Autora, Ducha Świętego, który i w ten sposób prowadził Kościół do pełniejszego zrozumienia obja-wienia. Zakończyło się ono z chwilą śmierci ostatniego Apostoła i napisania ostatniej księgi natchnionej. To uzupełnienie wydaje się konieczne, jeżeli przyjmemy, że na przykład 2 P należy już do czasów poapostołskich. Por. H. Zimmermann, Jesus Christus, str. 15. Ewangelia, którą Kościół czasów apostołskich przekazał, pozostanie na zawsze "fundamentem wiary" (KO 18) i "źródłem wszelkiej prawdy zbawiennej i normy moralnej" (KO 7). I na tym polegał charyzmat czasów apostołskich. Charyzmat czasów poapostołskich polega na auten-tycznym interpretowaniu tej Ewangelii. Dzięki asystencji Ducha Świętego Kościół może nieomylnie orzekać w sprawach wiary i oby-czajów (KO 12.25).

¹⁶⁵ Widać to wyraźnie na przykładzie Kazania na Górze, które nie zo-stało wygłoszone przez Jezusa w tej formie, w jakiej znajdujemy je u św. Mateusza 5, 1-7, 29. Jest on syntetycznym ujęciem słów Jezusa dokonany przez Ewangelistę lub pierwotną gminę, która uwa-żała je za rodzaj katechizmu swego czasu.

gląd, jakoby tradycja nie miała innego zadania, jak tylko zachowanie i przekazywanie w formie nietkniętej i dosłownej słów Jezusa. Kościół był świadomy od samego początku, że Jezus przekazał mu swoje słowo nie jako literę, lecz jako żywą i życiem obdarzającą moc Ducha¹⁶⁶.

Powyższe analizy zmuszają do postawienia dwóch podstawowych pytań. Pierwsze dotyczy prawdy Pisma św., drugie, jakie jest uzasadnienie kerygmaticznego charakteru Ewangelii?

Prawda Pisma świętego

O jaką prawdę chodzi w Piśmie św.? Jest to problem, który dotychczas określano negatywnie jako bezbłądność Biblii¹⁶⁷. Badania historyczno-krytyczne przyczyniły się do sprecyzowania, na czym polega ta bezbłądność czy prawda biblijna. Otóż w tradycji i tekstach biblijnych chodzi nie tyle o dokładne utrwalenie tego "co się właściwie wydarzyło" lub "jak do tego doszło" w sensie wyżej wymienionej niemieckiej szkoły pozytywistycznej. Dziś stwierdzić możemy z całą pewnością, że hagiografowie na tak postawione pytania nie chcą dać odpowiedzi. A zatem w Ewangelii nie chodzi o prawdę historyczną, rozumianą w świetle historyczno-pozytywistycznych prądów umysłowych ostatnich dwu wieków.

Wszyscy hagiografowie biblijni dają natomiast świadectwo o innej prawdzie. Stwierdzają oni mianowicie i przekazują wszystkim przyszłym pokoleniom prawdę o wierności Boga tzn., że Bóg spełnia wszystkie swoje słowa, obietnice i propozycje dotyczące zbawienia. Jest prawdą, że Bóg pozostanie zawsze wierny danemu słowu. Na określenie tej wierności język biblijny używa wyrażenia "emet"¹⁶⁸, które zwykle tłumaczy się

¹⁶⁶ Por. J 6,63. 68; Flp 2, 16.

¹⁶⁷ Jeżeli Pismo św. jest księgą natchnioną przez Boga, to nie może ona zawierać błędów, a jej wypowiedzi nie mogą ze sobą być sprzeczne. Wcześniejsze dokumenty kościelne właśnie w ten sposób negatywny ujmowały ten problem, na przykład: Leon XIII w encyklice Providentissimus Deus pisze: "Natchnienie Boże nie może podlegać żadnemu błędowi i nie tylko ono samo z siebie odrzuca wszelki błąd, ale odrzuca go z taką koniecznością, jak jest konieczne, że Bóg, Najwyższa Prawda, nie może być nigdy sprawcą żadnego błędu"; E B 124. 125, tłum. polskie, w: Wstęp ogólny do Pisma św., pod. red. J. Homerskiego, Poznań 1973, str. 429. Benedykt XV w encyklice Spiritus Paraclitus stanowczo przeciwstawia się wszelkim próbom ograniczenia tej bezbłądności tylko do sprawy wiary i moralności stwierdzając, że rozciąga się ona na wszystkie części Pisma św. bez żadnej różnicy, ponieważ żaden błąd nie może pojawić się w tekście natchnionym. E B 452-460. Choć bezbłądność ta nie została formalnie zdefiniowana, to jednak słusznie Papińska Komisja Biblijna w dekrecie z dnia 18.VI.1915 prawdę tę nazywa "katolickim dogmatem", EB 415, ponieważ Kościół w swoim zwykłym nauczaniu stale utrzymywał, że zawiera ono prawdę bez błędu. Por. EB 46; D 494, 570 n, 783, 1707, 1787, 2011 nn. 2102, 2179 nn. 2186 nn. 2315. Na temat prawdy Pisma św. por. również J. Scharbert, Das Sachbuch zur Bibel, Aschaffenburg 1969, str. 148; J. Möller, Wahrheit, w: SM IV, str. 1223-1232 i podana tam literatura.

jako "prawda". To słowo hebrajskie nie oznacza jednak dokładnej zgodności pomiędzy opisem a tym co się wydarzyło (pomiedzy słowem a idea) - to my dzisiaj rozumiemy w ten sposób "prawdę". Biblijne "emet" wyraża "wierność", "pewność", "niezawodność" Boga, który dokonał i stale dokonuje tego, o czym świadczą księgi biblijne. Prawda biblijna polega na tym, że można zaufać obietnicom Boga i zdać się całkowicie na Niego¹⁶⁹. W tym sensie Pismo św. jest pewne i prawdziwe. Sobór Watykański II tak precyzuje to zagadnienie: "...Księgi biblijne w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo św. utrwalona dla naszego zbawienia" (KO 11). Jest to prawda o zbawieniu. Jest to zgodność Bożych obietnic z ich realizacją.

Tak sprecyzowana prawda biblijna ma ogromne znaczenie. Rozwiązuje to bowiem trudności, które egzegeza liberalna wysuwała przeciw bezbłędności a zatem i nadprzyrodzonemu charakterowi Biblii. Zarzuty te, wydawałoby się nie do odparcia, polegały na wykazaniu całego szeregu sprzeczności pomiędzy biblijnymi opisami a wynikami badań historycznych i nauk przyrodniczych. Dzięki jednak dokładnemu określeniu prawdy biblijnej ten najbardziej drażliwy problem został przewyżniony. Jeżeli bowiem prawda Pisma św., jego bezbłędność, leży zupełnie na innej płaszczyźnie niż prawda współczesnych nauk historycznych i przyrodniczych, to znikają rzekome błędy i sprzeczności między Pismem św. a wynikami współczesnych nauk¹⁷⁰.

168 Szerza analiza tego słowa por. H.G. Link, Verita - ἀλήθεια, w: Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento, a cura di L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Bologna 1976, str. 1961-1972, zwłaszcza str. 1964 nn.

169 Por. J. Scharbert, Das Sachbuch zur Bibel, Aschaffenburg 1969, str. 149 n.

170 Jest na przykład faktem, że obraz świata leżący u podstaw Rdz. 1-3 nie jest zgodny z naszym dzisiejszym; Kpł 11, 6 i Pwt 14, 7 zaliczają zająca do zwierząt przeżuujących; opowiedzianych w Dn i Jdt wydarzeń nie da się uzgodnić ze źródłami historycznymi; wydaje się, że można nawet znaleźć wypowiedzi ze sobą sprzeczne, np. o tym, jak powstało Królestwo Izraelskie w 1 Sm 8-12 lub gdy chodzi o datę Ostatniej Wieczery. Krótko i nieostawiając wątpliwości nastawiony umysł dzisiejszego człowieka będzie zatem pytał: czy to, co twierdzi Pismo św., zgadza się z rzeczywistością? Nie można jednak orzekać czy haglograf ma, czy nie ma racji, zanim się dokładnie nie zbada jego intencji, bo haglograf nie zamierza ręczyć za wszystko o czym opowiada. Przecież może tylko powtarzać poglądy, które w jego czasach powszechnie przyjmowano za oczywiste, lub może się posługiwać zwrotami z mowy potocznej (np. firmament, "wschód" i "zachód" słońca, o przeżuujących zającach) nie chcąc tym samym wypowiadać swego sądu o ich prawdziwości. Identyfikujemy i dzisiaj. Ponadto należy się liczyć z tym, że w Pismie św. są formy poetyckie, świątne porazy i zaskakujące symbole, a nawet opowiadania zmyślone i swobodnie kształtowane, których nie wolno brać dosłownie, ani rozumieć jako opisów historycznych (np. dialog z Księgi Joba). Autor biblijny może przytaczać świadectwa innych świadków lub przekazywać różne tradycje, o których zgodności z rzeczywistością

Uzasadnienie kerygmatycznego charakteru Ewangelii

Powstaje jednak pytanie: gdzie leży najgłębsza przyczyna różnic zachodzących pomiędzy relacjami czterech Ewangelii o słowach i czynach Jezusa, różnic dotyczących tych samych wydarzeń z życia Jezusa? Czym można uzasadnić wyżej omówione elementy kerygmatycznego charakteru Nowego Testamentu tzn. owego uporządkowywania, systematyzacji, doboru, przystosowywania a nawet pewnego przekształcania słów i czynów Jezusa?

Różnic tych nie można bez reszty wytłumaczyć tym, że gdy kilku opowiada o jednym i tym samym wydarzeniu, to ich relacje zawsze będą odbiegać od siebie w ujęciu i doborze szczegółów. Nie wszystko tłumaczy również powoływanie się na znany nam z doświadczenia fakt, że ludowa tradycja ustna nie tylko zachowuje i przekazuje wieść o jakimś wydarzeniu, ale ją zmienia, upiększa, pewne szczegóły opuszcza¹⁷¹. Właściwej przyczyny należy szukać moim zdaniem głębiej, w świadomości pierwotnego Kościoła, który był głęboko przekonany, że Chrystus uwielbiony żyje w Kościele i nadal głosi przezeń swoje słowo.

Kościół czasów apostołskich wiedział, że orędzie o zbawieniu, które Chrystus przyniósł od Ojca, pozostanie niezienne dla wszystkich czasów i pokoleń. Ale zmieniają się ludzie i głosić je trzeba w różnych językach, w zmieniających się warunkach i sytuacjach, aby mogło się stać zaczynem w różnych kulturach i cywilizacjach. Apostołowie mieli świadomość, że tę misję głoszenia słowa Bożego i zaszczepiania go różnym ludom i językom nie prowadzą sami, lecz Chrystus obecny i żyjący w Kościele poprzez ich wieloraką działalność. Apostołowie i wszyscy inni, którzy razem z nimi uczestniczyli w tym przepowiadaniu, byli przekonani, że Jezus z Nazaretu po swojej śmierci na krzyżu został wskrzeszony i odtąd panuje jako Kyrios. Ten który przepowiada, jest Jego wysłannikiem-heroldem, a słowo które głosi, jest słowem Chrystusa. Gdzie głosi się Chrystusa i przekazuje wieść o zbawieniu, które się w Nim dokonało, i gdzie ta wieść zostanie przyjęta przez wiarę, tam zbawienie to jest uobecnione¹⁷².

I dlatego w głoszeniu i spisywaniu wieści o Nim nie mógł pierwotnemu Kościołowi przyświecać tylko jakiś cel ściśle historyczny. Dawał on świadectwo nie tylko o tym, kim Jezus był i co uczynił, ale przede

c.d. odnosnika ze str. 78

cią nie chce się wypowiadać. Należy pamiętać o tym, że w czasach niewoli babilońskiej zbierano różne tradycje z dawniejszych czasów, aby je ocalić, przy czym nie uzgadniano pewnych sprzeczności czy niezgodności. W ten sposób można wytłumaczyć, że na przykład według 1 Sm 17 Goliata zabił Dawid, a według 2 Sm 21, 19 niejaki Elchanan. J. Scharbert, *Das Sachbuch zur Bibel*, str. 148 n.

¹⁷¹ G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, str. 15.

¹⁷² Pot. W. Langer, *Kerygma und Katechese*, str. 28 n.

wszystkim kim On j e s t. Był on bowiem dla pierwotnego Kościoła osobą żywą, obecną wśród swoich wiernych, którego objawienia oczekiwano z wielkim napięciem¹⁷³.

To przekonanie zawarte jest w wyraźnych wypowiedziach samego Nowego Testamentu¹⁷⁴. Świadomość ta utrwaliła się jeszcze w innej formie na kartach 4 Ewangelii, co wydożyła na światło dzienne właśnie egzegeza historyczno-krytyczna i to zarówno po stronie protestanckiej jak i katolickiej¹⁷⁵. Przytoczmy tu analizę G. Bornkamma¹⁷⁶, przedstawiciela współczesnej egzegezy protestanckiej, aby na tym przykładzie uświadomić sobie, jaka ewolucja dokonała się w egzegezie liberalnej, która jeszcze w XIX w. rozumiała Ewangelię wyłącznie jako świadectwo o historycznym Jezusie. Wykazuje on, że Ewangelie opowiadając wydarzenia z przeszłości, przepowiadają kim On jest, a nie tylko kim był. Wynika to szczególnie z ewangelicznych opisów męki i śmierci Jezusa, ale odnosi się do wszystkich 4 Ewangelii jako jednej całości: to, co wydarzyło się niegdyś w życiu Jezusa, ma swoje powiązania z dzisiejszą teraźniejszością i znaczenie dla przyszłości, którą Bóg zamierzył i urzeczywistnia stopniowo. Ponieważ dla Kościoła pierwotnego Jezus ziemski jest równocześnie tym, który zmartwychwstał, dlatego Jego słowa, które są przekazywane, przepojone są współczesnością.

Zrozumienie tego faktu pozwala nam wyjaśnić dwie charakterystyczne cechy biblijnej tradycji, które wydają się wykluczać nawzajem. Są one widoczne na każdej stronie synopsy: niezaprzeczalna wierność w przekazywaniu słów Jezusa, ale równocześnie zdumiewająca swoboda w stosunku do ich "historycznego" brzmienia. Słowa Jezusa są zachowane, ale nie z archiwalną precyzją i pieczołowitością. Nie przekazano ich nam tak, jak to czyniono z wypowiedziami sławnych rabinów: nietknięte zaopatrywano tylko w komentarze. Owszem, można to tak sformułować: tradycja właściwie nie odtwarza, słów niegdyś wypowiedzianych przez

¹⁷³ Por. H. Halbfas, *Der Religionsunterricht*, str. 60; W. Langer, dz. cyt. str. 28.

¹⁷⁴ W Nowym Testamencie znajdziemy wiele świadectw tej świadomości, że Jezus żyje w swoim Kościele, na przykład: "A oto ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" Mt 28, 20; cała głębsza wymowa objawień Chrystusa po swoim Zmartwychwstaniu, zwłaszcza opowiadanie św. Łukasza o uczniach z Emaus Lk 24, 13-35. Św. Paweł pod Damazkiem usłyszał słowa: "Ja jestem Jezus, którego ty prześladowasz" Dz 9, 5. Apostoł zrozumiał wtedy, że Kościół to Ciało Mistyczne Chrystusa: Rz 12, 4; 1 Kor 6, 15; 10, 17; Ef 1, 10. 22 n, por. również Kol 1, 27; 2 Kor 5, 19 nn; 13, 5.

¹⁷⁵ Przykładowo wymieńmy ze strony protestanckiej G. Bornkamma, *Jesus von Nazareth, Stuttgart*¹⁰ 1975, przede wszystkim str. 14-22; ze strony katolickiej H. Zimmermanna, *Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung*, Stuttgart 1973 zwłaszcza str. 9. 19-29, 50. 72, 121.

¹⁷⁶ G. Bornkamm, dz. cyt. str. 14 nn.

Jezusa, ani ich nie przekazuje dalej, ta tradycja jest po prostu Jego słowem dziś¹⁷⁷. Tylko na tej podstawie można zrozumieć tak liczne przekształcenia słów Jezusa historycznego.

Dla zilustrowania tego, że pierwotny Kościół nie rozumiał słów Jezusa jako wypowiedzi tylko z przeszłości, ale przekazywał je jako wciąż żywe i aktualne, G. Bornkamm przytacza jeden przykład z wielu możliwych. Analizuje on mianowicie dwa różne ujęcia przypowieści Jezusa o uczcie, podane przez św. Mateusza i św. Łukasza (Mt 22, 1-14; Łk 14, 15-24). Ten ostatni przekazał nam prawdopodobnie starszy tekst: pewien człowiek zaprosił swoich znajomych na ucztę, ale ci nie przyjęli zaproszenia tłumacząc się różnymi powodami, które ich nie usprawiedliwiały. To opowiadanie, które u św. Łukasza mieści się jeszcze w ramach przypowieści, zostaje przez św. Mateusza uzupełnione bardzo mocnymi i ostrymi akcentami: tym człowiekiem jest król, a zwykle przyjęcie ucztą weselną, wyprawioną synowi królewskiemu. Zaproszeni znieważają i zabijają nie jednego sługę, ale wielu. Dalej św. Mateusz opowiada o wysłaniu wojska i zburzeniu miasta. Opowiadanie to nie jest już zwykłą przypowieścią, św. Mateusz interpretuje każdy jej element: królem jest Bóg, synem królewskim jest Mesjasz, uczta weselna to czasy mesjańskie, w sługach rozpoznajemy proroków i Apostołów, spalenie miasta to zburzenie Jerozolimy w roku 70. Stary, zbuntowany lud Boży zostaje zastąpiony nowym. Ale i ten lud składa się z dobrych i złych. Bóg zmuszony jest do wyłączenia ze swego królestwa niegodnych¹⁷⁸.

Widzimy wyraźnie, jak św. Mateusz wbudował w przypowieść Jezusa historię Izraela i obraz pierwotnego Kościoła. W ten sposób słowa Jezusa z wczoraj, stały się Jego słowami dnia dzisiejszego. Choć u św. Łukasza lepiej zachowany został pierwotny charakter przypowieści Jezusa, to jednak i u niego widać podobne tendencje: sługa wychodzi drugi raz do ubogich, ułomnych i chorych w mieście, a potem jeszcze raz do tych, którzy są poza miastem. Bez wątplenia św. Łukasz naszkicował rozszerzającą się działalność misyjną, wychodzącą poza naród izraelski i obejmującą świat pogański¹⁷⁹.

Można by było przytoczyć jeszcze więcej przykładów, aby wykazać, że Ewangelie opowiadając w formie historycznej kim był, co robił i czego nauczał Jezus, głoszą kim On jest, co czyni i czego naucza dziś. Widzę w tym jedno z głównych źródeł kerygmatycznego charakteru Ewan-

¹⁷⁷ G. Bornkamm przytacza tu sformułowanie O. Cullmanna, *La Tradition* 1953, str. 13 nn.

¹⁷⁸ Tylko u św. Mateusza przypowieść ta kończy się wydaleniem z ucztę tego, który nie miał szaty godowej.

¹⁷⁹ Por. G. Bornkamm, dz. cyt. str. 15 n; K. Romaniuk, *Wprowadzenie metodologiczne do Nowego Testamentu*, Poznań 1966, str. 32-34, 41-47. Temu samemu zagadnieniu wiele uwagi poświęca H. Zimmermann, por. np. str. 20-25, 72, 121.

geli, dzięki czemu są one nieporównywalne z żadnym ludzkim świadectwem utrwalonym na piśmie. Świadomość i głęboka wiara, że Chrystus uwielbiony żyje i działa w Kościele została na nowo sformułowana w naszych czasach przez Sobór Watykański II: Jezus "jest obecny w swoim siośle, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo św., wówczas On sam mówi" (Kl 7 por. DM 9).

2.3.2. Rodzaje literackie

2.3.2.1. Uwagi ogólne

Drugim wielkim kompleksem zagadnień współczesnej biblistyki, który podważył dotychczasowe typy kb, związany jest z rodzajami literackimi Pisma św. Gdy krytyka literacka, zwłaszcza Starego Testamentu, osiągnęła swój punkt szczytowy w badaniach prowadzonych przez J. Wellhausena (1844-1918), w egzegezie niezależnej zaznaczył się nowy kierunek badań¹⁸⁰. Coraz liczniejsze i wciąż mnożące się odkrycia archeologiczne, a przede wszystkim odczytanie znalezionych przy tej okazji różnych dokumentów pisanych, obudziły zainteresowanie literaturą starożytnego Wschodu¹⁸¹. Zrozumiano, że Biblia nie była jakimś jedynym i odosobnionym dokumentem literackim ówczesnego świata. Zaczęto ją porównywać ze świeżo odkrytymi pomnikami literackimi stwierdzając nie tylko podobieństwa ale i różnice. Pierwszym krokiem ku nowej metodzie nazwanej Formgeschichte były badania porównawcze H. Gunkela "Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit"¹⁸². Po stronie katolickiej te same badania podjął F. Hummelauer¹⁸³. Zwrócono zatem większą uwagę na związki istniejące pomiędzy tym, co należało wyrazić a sposobem, w jaki to zostało uczynione, i stwierdzono, że istnieją ściśle określone i utarte formy czy gatunki literackie, podporządkowane określonym dziedzinom lub tematyce.

Nowe podejście do Pisma św., które leży u podstaw krytyki form literackich, otworzyło przed naukowymi badaniami Pisma św. możliwość nowego spojrzenia na starożytne teksty biblijne. Zrozumiano, że ich sens, treść, intencja hagiograficzna związane są z formą literacką.

¹⁸⁰ Na temat krytyki literackiej Starego Testamentu por. J. Schreiner, *Wissenschaftliche Bemühen um das Verständnis des Alten Testaments, w: Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments*, Würzburg 1967, str. 33-39. Dalsze uwagi na temat rodzajów literackich oparte zostały na podstawie tego opracowania.

¹⁸¹ W.F. Albright, *Die Bibel im Licht der Altertumsforschung*, Stuttgart 1957.

¹⁸² H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen² 1921.

¹⁸³ F. Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, *Biblische Studien IX*, 4, Freiburg 1904. Jego bardzo owocne badania nie mogły być niestety kontynuowane ze względu na ruch antymodernistyczny.

Oprócz tego okazało się, że ów związek treści z formą był bardziej przestępny w czasach powstawania ksiąg biblijnych niż dzisiaj. I dlatego, aby właściwie odczytać jakiś tekst Pisma św. trzeba najpierw ustalić jego formę literacką.

Dzięki intensywnym badaniom Starego Testamentu poznano ogromne bogactwo i różnorodność form literackich. Coraz dokładniej ustalano cechy charakterystyczne poszczególnych form i gatunków¹⁸⁴. I tak powstało pytanie: gdzie leży źródło tej wielości i zróżnicowania form? Problem ten skierował uczonych na dokładniejsze zbadanie sytuacji, w której dana forma czy gatunek powstał, rozwił się i był przekazywany. W ten sposób doszło do słynnego sformułowania przez H. Gunkela tzw. reguły "Sitz im Leben"¹⁸⁵. Uświadomiono sobie ścisły związek pomiędzy treścią, formą i "Sitz im Leben". Te trzy kryteria nadawały ton badaniom egzegetycznym.

Następnie przyszła kolej na Nowy Testament. Badania tekstów nowotestamentowych prowadzili przy pomocy metody krytyki form przede wszystkim M. Dibelius¹⁸⁶ i R. Bultmann¹⁸⁷: Wprowadzili już od dawna odróżniano w Ewangeliach: mowy, przypowieści, modlitwy itd., jednak przy pomocy tej nowej metody zaczęto systematycznie badać poszczególne formy. Spostrzeżono, że mają one swoje odpowiedniki w Starym Testamencie, porównywano je z formami literatury judaistycznej i hellenistycznej. Egzegeza mogła wykorzystać kryteria i wyniki literatury ogólnej, która się od dawna tymi zagadnieniami zajmowała.

Obecnie badania Pisma św. przy pomocy metody krytyki form rozwijają się na dwóch płaszczyznach. Pierwsza, to badanie rodzajów literackich jako zjawiska socjologicznego i kulturalnego, drugą płaszczyzną to wykrywanie, ustalanie i opisywanie poszczególnych form na podstawie kryteriów literackich.

W rodzajach literackich można odkryć "kolektywną formę myślenia, odczuwania i wyrażania się, formę będącą funkcją konkretnej epoki kul-

¹⁸⁴ We współczesnej bibliistyce oba te pojęcia: forma i gatunek różnie są określane, por. Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, hrsg. von J. Schreiner, str. 195; G. Fohrer, H.W. Hoffmann, F. Huber, L. Markert, G. Wanke. Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik, Heidelberg 1973, str. 84 nn. Ponieważ nie ma tu zgodności, używam tych terminów zamiennie.

¹⁸⁵ Por. J. Schreiner, dz. cyt. str. 41. Formułę "Sitz im Leben" bardzo trudno przetłumaczyć na język polski. K. Romaniuk proponuje "siedlisko życiowe", por. Wprowadzenie metodologiczne do Nowego Testamentu, Poznań 1966, str. 36. Określeniem tym obejmuje się zespół tych okoliczności, warunków, potrzeb religijno-administracyjnych, które miały wpływ na przekazanie jakiegoś materiału w takiej, a nie innej formie literackiej - por. K. Romaniuk, tamże.

¹⁸⁶ M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919.

¹⁸⁷ R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921.

turalnej" (A. Robert)¹⁸⁸. Podobnym zjawiskiem jest styl tworzącej się sztuki zależnej od wielu warunków (tworzywo, koncepcja, moda), które malarz, rzeźbiarz, architekt musi uwzględnić, jeżeli chce być zrozumiany przez swoich współczesnych. W ten sposób kształtowały się rodzaje literackie ściśle związane ze sposobem myślenia w każdorazowej sytuacji kulturalnej. Im bardziej sytuacja ta jest odmienna od naszej, tym trudniej jest nam ocenić i zrozumieć dawne formy literackie a tym samym konieczne jest dokładniejsze określenie badanych form. Okazuje się, że nie zawsze są one podobne do tych, które my znamy. W Piśmie św. bardzo rzadko znajdujemy określenie formy literackiej, w której jakaś jego część czy księga została ujęta¹⁸⁹. Dla ich określenia potrzebna są bardzo żmudne analizy historyczno-literackie. Należy sobie przy tym zdać sprawę, że hagiografowie żyli nie tylko w innych czasach, oni myśleli, mówili i pisali inaczej niż my. Ich kryteria myślenia i wyrażania różnią się nie tylko od naszych, ale i od kryteriów stosowanych przez starożytnych Greków czy Rzymian, z którymi jesteśmy bliżej zapoznani dzięki temu, że korzenie naszej literatury tkwią w Grecji i Rzymie.

Aby zrozumieć odmienność literatury biblijnej należy zdać sobie sprawę z wielorakich różnic dotyczących historii, czasu, położenia geograficznego, adresatów, sposobu życia. Wszystkie te czynniki determinują nasze myślenie i sposób wyrażania się, podobnie jak determinowały hagiografów i ludzi im współczesnych¹⁹⁰. Nie wystarczy tylko zdać sobie z tego sprawę, egzegeta musi wczuć się w położenie hagiografa, zrozumieć jego kontekst wyobrażeń, myśli i pisania.

¹⁸⁸ Cytowane przez S. Lyonnet, *Genus Litterarium*, w: SM II, str. 252.

¹⁸⁹ Można wprawdzie w Starym Testamencie znaleźć takie określenia jak *tehillah*=prośba, *tehillah*=pieśń pochwalna, *hidah*=zagadka, *neum* = wyrocznia, ale aby dokładniej określić te formy literackie należy przeprowadzić dokładną analizę porównawczą. J. Schreiner, *Formen und Gattungen im Alten Testament*, w: *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Würzburg 1971, str. 194.

¹⁹⁰ Wszystkie te czynniki determinowały strukturę myślenia ludzi starożytnego Wschodu, ich świadomość egzystencjalną, odmienne rozumienie kosmosu i historii. Typ myślenia greckiego, pod którego wpływem ukształtowała się nasza świadomość, filozofia i literatura współczesna, jest odmienny od typu hebrajskiego. Ten pierwszy można opisać jako: esencjalny, racjonalny, intelektualny, abstrakcyjny, substancjalny, kosmiczny, przyczynowy, opisowy, statyczny - natomiast drugi: egzystencjalny, symboliczny, woluntarystyczny, konkretny, personalistyczny, historyczny, teologiczny, funkcjonalny, dynamiczny. A. Läpple, *Von der Exegese, zur Katechese*, B. 1, München 1975, str. 16-25; por. J. Hessen, *Grichische oder biblische Theologie?*, München 1962; T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1965.

2.3.2.2. Stanowisko Kościoła wobec zagadnienia rodzajów literackich

Żaden z egzegetów nigdy nie podważał istnienia w Piśmie św. różnych form literackich, ani nie zaprzeczał, że prawda zawarta w tekstach poetyckich, w przypowieściach, czy alegoriach jest inna niż prawda tekstów historycznych. Wielu z nich starało się ustalić zasady różnych form występujących w literaturze semickiej po to, aby lepiej zrozumieć formy występujące w Piśmie św.¹⁹¹.

Ten fakt wpłynął między innymi na przekonanie, że na tym polu nie ma już wiele do zrobienia. A gdy egzegeza historyczno-krytyczna uczyniła z badań literackich Pisma św. jedno z centralnych zagadnień, zajęto wobec nich stanowisko negatywne a nawet agresywne. Jest to zrozumiałe, gdy uwzględni się fakt, że niektórzy egzegeci, porządkując księgi biblijne według rodzajów literackich, przyporządkowywali pewne teksty mitom i bajkom. W przekonaniu dziewiętnastowiecznej egzegezy niezależnej formy te nie przekazują nam żadnych obiektywnych czy historycznych treści. Oprócz tego metoda krytyki form wplatała w swe rozumowania zasady filozoficzne i teologiczne sprzeczne nie tylko z teologią i egzegezą katolicką, ale niezgodne z najnowszymi wynikami egzegezy historyczno-krytycznej. Przeciw tym zasadom skierowana jest Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej o historyczności Ewangelii. Pius XII, który uznał studium rodzajów literackich w Piśmie św. za najważniejsze i niecierpiące zwłoki zadanie egzegezy katolickiej, musiał prostować to negatywne nastawienie, które było nieuzasadnione¹⁹². Krytyczne badanie form literackich bez zabarwień ideologicznych to nie jakieś samowolne obchodzenie się z Pismem św., ich bowiem celem jest dokładne i naukowe ustalenie tego, co chciał wyrazić hagiograf, a tym samym, co chciał przez niego powiedzieć Bóg. A zatem w metodzie tej nie chodzi o nic innego, jak o to, co Pius XII nazywa najwyższą regułą interpretacji Pisma św.¹⁹³.

To negatywne nastawienie do krytycznych badań literackich Pisma św. ma jeszcze głębsze przyczyny. Od samego początku, refleksja teo-

¹⁹¹ I tak np. ustalono, że wśród psalmów są różnego rodzaju pieśni, w których bardziej lub mniej wiernie zachowane są reguły stylu, kompozycji i treści obowiązujące na całym Wschodzie. Tak samo teksty dotyczące różnych praw, formuły przymierza oraz przepowiadanie prorockie trzymają się pewnych ogólnych norm. Oczywiście, że biblijne objawienie w niejednym rozsada ówczesne ramy literackie, ale właśnie porównanie form biblijnych z literaturą świecką pozwala nam lepiej poznać oryginalność tekstów biblijnych i ich form literackich. Ma ona swoje źródło w tym, że hagiografowi przyświecały inne cele niż autorom świeckim. S. Lyonnet, dz. cyt. str. 252 n; por. Robert Feullet, *Die gattungsgeschichtliche Forschung am A T als exegetische Methode. Ergebnisse und Grenzen*, Berlin 1959, str. 137.

¹⁹² Pius XII, *Divino afflante Spiritu*, tekst polski Z. Wawszczak. RBiL 3(1958)260.

¹⁹³ Tamże.

logiczna szła w kierunku zrozumienia nadprzyrodzonego charakteru Pisma św. Jednym z podstawowych aspektów tych dociekań było określenie formalnego przedmiotu objawienia w ogóle, a wypowiedzi zawartych w Piśmie św. w szczególności, ponieważ "formalny przedmiot objawienia określa również formalny przedmiot nauk zawartych w Piśmie św." (P. Grelot)¹⁹⁴. Najważniejsze etapy tego nurtu to sformułowania i nauka św. Augustyna¹⁹⁵, św. Tomasza z Akwinu¹⁹⁶ i Soboru Watykańskiego II. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu syntetyzując te wielowiekowe badania stwierdza: "Ponieważ więc wszystko, co twierdzą autorowie natchnieni, czyli hagiografowie, winno być uważane za stwierdzone przez Ducha Świętego, należy zatem uznawać, że Księgi biblijne w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo św. utrwalona dla naszego zbawienia" (KO 11). Przedmiotem formalnym objawienia i Pisma św. jest zatem "Prawda utrwalona dla naszego zbawienia" - "veritas salutis". W ten sposób sformułowany został również cel, do którego Bóg dążył poprzez natchnienie hagiografów, a tym samym określony został sens całego Pisma św. i podstawowa jego cecha jako księgi natchnionej. A ponieważ według zasady Arystotelesa, na którą powołuje się św. Tomasz: "to, co przeznaczone jest do pewnego celu, bywa we wszystkim określone i kształtowane według wymagań tego właśnie celu"¹⁹⁷, wynika z tego, że przedmiot formalny Pisma św. kształtuje i określa formę literacką Pisma św. To znaczy, określając przedmiot formalny Pisma św. tym samym określano w pewnym stopniu, to co można by było nazwać "natchnionym gatunkiem literackim" - gdyby to określenie nie było dwuznaczne. Pochodzi ono od L. Billot¹⁹⁸, który przy jego pomocy usiłował postawić tamę wszelkim próbom posługiwania się krytyką form w stosunku do tekstów Pisma św.¹⁹⁹. Mylnie sądzono, że z racji natchnienia metoda ta nie może w całej pełni odnosić się do tekstów biblijnych. Niewłaściwość tego stanowiska wynika chyba z braku

¹⁹⁴ "Das Formalobjekt der Offenbarung bestimmt jenes der durch die Schrift gegebenen Lehren", cyt. przez S. Lyonnet, dz. cyt. str. 253.

¹⁹⁵ Św. Augustyn przyjmuje, że Duch Święty, który przemawiał przez usta hagiografów, nie chciał ludzi pouczać o sprawach, które dla ich zbawienia nie mają żadnych wartości, np. o kształcie nieba, De Gn. ad lit. 2,9,20, PL 34, 270.

¹⁹⁶ Św. Tomasz z Akwinu mówi, że Duch Święty chciał nam przez hagiografów przekazać tylko te prawdy, które są pożyteczne dla naszego zbawienia, De veritate, q. 12, a. 2, C.

¹⁹⁷ "In allen, was für ein Ziel da ist, der Stoff nach den Erfordernissen des Zieles bestimmt wird" cyt. przez S. Lyonnet, dz. cyt. str. 253.

¹⁹⁸ L. Billot, De inspiratione Sacrae Scripturae theologica desquisitione, Roma⁴ 1929, str. 166.

¹⁹⁹ S. Lyonnet, dz. cyt. str. 254.

konsekwentnego przemyślenia innej podstawowej prawdy, znanej od dawna, a przez Sobór Watykański II sformułowany w następujący sposób: "Słowa Boże, językami ludzkimi wyrażone, upodobniły się do mowy ludzkiej, jak niegdyś Słowo Ojca Przedwiecznego, przyjąwszy słabe ciało ludzkie, upodobniło się do ludzi" (KO 13). I dlatego zrozumiałe jest, że Kościół początkowo zajmował wobec problematyki form literackich postawę ostrożną i wyczekującą. Mimo pewnych zastrzeżeń w przeszłości²⁰⁰ obecne stanowisko Kościoła jest już jasne i jednoznaczne.

W egzegezie katolickiej od dawna wyodrębniano różne rodzaje literackie, jak pieśni liryczne, elegie pogrzebowe, pieśni weselne, przypowieści, bajki z nauką moralną, proroctwa a wśród nich czynności symboliczne, dalej refreny i zagadki, księgi mądrościowe, pieśni miłosne. Tu nie było żadnych problemów. Prawdziwe trudności wiązały się z zagadnieniem rodzajów historycznych²⁰¹. Niektórzy egzegeci katolicycy na przełomie XIX i XX w. nie przyjmowali żadnych odcieni co do prawdy historycznej w utworach dziejopisarzy natchnionych²⁰². Inni słusznie zakładali, że w Piśmie św. są różne odcienie rodzajów historycznych i usiłowali je zbadać.

W r. 1905 Komisja Biblijna wypowiedziała się o możliwości zastosowania kryterium rodzajów literackich do ksiąg historycznych²⁰³.

²⁰⁰ Na przykład Dekret Komisji Biblijnej z dnia 23.VI.1905 nie zgadza się na stosowanie teorii rodzajów literackich jako głównej zasady interpretacyjnej do opowiadań historycznych, dopuszczając ją tylko w określonych i konkretnych wypadkach. EB 154; D. 1980. Encyklika Spiritus Paraclitus Benedykta XV (1920) wyraźniej akceptuje zasadę rodzajów literackich w historii, gani jednak jej nadużywanie. EB 461.

²⁰¹ Trudności te wynikają po pierwsze z możliwości istnienia fikcyjnych rodzajów historycznych, których celem według intencji autora natchnionego jest jedynie nauka moralna lub dydaktyczna, a nie przedstawienie rzeczywistych wydarzeń przeszłości. W naszej literaturze też istnieją dzieła dydaktyczne lub filozoficzne w formie opowiadań historycznych lub dialogów, powieści historyczne, w których historyczne są jedynie ramy, a nie fakty; budujące biografie, które nie mają na celu przedstawienia pełnego obrazu bohatera, lecz tylko to, co może mieć dobry wpływ na czytelnika, resztę świadomie pomijają. Podobnie mogą istnieć różne rodzaje historyczne w literaturze natchnionej. Po drugie, mogą w niej występować rodzaje, zawierające stopnie i odcienie prawdy historycznej. Zagadnienie to było żywo dyskutowane wśród egzegetów katolickich na przełomie XIX i XX w. J. Levie, Ludzkie dzieje słowa Bożego, str. 301-303.

²⁰² Skłonni oni byli nawet do objęcia rodzajem historycznym wszystkiego, co chociaż w najmniejszym stopniu miałoby pozory historii. Domagali się podchodzenia do każdej z tych ksiąg ze ścisłością, cechującą historyków XIX i XX w. Uważali, iż natchnienie tak stworzyło opisy historyczne odnoszące się do XV, X lub V wieku przed Chrystusem, że odznaczają się one pod względem ścisłości tymi samymi cechami co historia współczesna. J. Levie, dz. cyt. str. 303.

²⁰³ Komisja stwierdza, że są wypadki, w których hagiograf nie chciał opowiadać prawdziwej i w ścisłym tego słowa znaczeniu historii, c.d. odnośnika na str. 88

Samo określenie "rodzaj literacki" po raz pierwszy użyte zostało w encyklice Benedykta XV Spiritus Paraclitus (1920)²⁰⁴. Papież mówi o takich rodzajach, które nie dadzą się pogodzić z całą prawdą słowa Bożego i występuje przeciw nadużyciom, ale gdy wspomina o "słusznych skądinąd zasadach", to wydaje się, że ma na myśli również rodzaje literackie jako takie, byle były stosowane w pewnych granicach²⁰⁵.

Problem polegał na tym, w jakim stopniu i zakresie egzegeta katolicki może w interpretowaniu opowiadań historycznych stosować zasadę rodzajów literackich. Tym problemem zajął się oficjalnie Pius XII w swojej encyklice biblijnej²⁰⁶. Za najważniejszą normę interpretacji uważa Pius XII określenie, co pisarz natchniony miał zamiar powiedzieć. Aby to móc ustalić, konieczne jest między innymi zbadanie rodzaju literackiego, którym autor się posłużył.

Pius XII określili tylko ogólną zasadę hermeneutyczną. W r. 1948 Papieska Komisja Biblijna zastosowała ją do najbardziej wówczas dyskutowanego problemu: autorstwa Mojżeszowego Pentateuchu i jedenastu pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Chodzi o list jej sekretarza O.J.M. Vosta z dnia 16.I.1948 r. do kardynała Suharda, arcybiskupa Paryża²⁰⁷. Niektórzy egzegetycy katoliccy powołując się na ten list zbyt szeroko i swobodnie wyjaśniali księgi historyczne Starego Testamentu przekraczając "zasady roztropności ustalonej w Kościele". Przeciw temu występuje Pius XII w swej encyklice Humani generis z 12 sierp-

c.d. odnośnika ze str. 87

lecz pod pozorem lub w formie historycznego opowiadania podaje przypowieść, alegorię. EB 161. Ta sama Komisja w roku 1909 potwierdza, że autor natchniony w opisie stworzenia świata nie podaje jakiegokolwiek ścisłej wiedzy naukowej o świecie, lecz popularny opis dostosowany do umysłowości ówczesnych ludzi. EB 452.

204 Por. EB 461.

205 Por. S. Lyonnet, dz. cyt. str. 254.

206 W oficjalnym przekładzie ta część encykliki, która mówi o badaniu rodzajów literackich, ma znaczący tytuł: "Momentum generis litterarii praesertim in historia". J. Levie, dz. cyt. str. 303.

207 EB 581, tekst polski w BF III, 71 oraz Cz. Jakubiec, Genesis - Księga Rodzaju, Warszawa 1957, str. 25. List ten wyjaśnia, że literackie formy pierwszych 11 rozdziałów Genesis nie odpowiadają żadnym z naszych klasycznych norm i nie mogą być potwierdzone w świetle grecko-lacińskich czy współczesnych rodzajów literackich, nie można też po prostu zaprzeczyć ani potwierdzić historyczności tych rozdziałów, ponieważ zastosowałyby się do nich zasady jakiegokolwiek rodzaju literackiego, którym one nie mogą być objęte. Z drugiej jednak strony jeżeli się przyjmie, że w tych rozdziałach nie można szukać historii w klasycznym i nowoczesnym znaczeniu, to nie znaczy, że nie mają one żadnego znaczenia historycznego. Przeciwnie, zawierają one podstawowe prawdy potrzebne do zbawienia - podane jednak w sposób prosty i dostosowany do umysłów mniej rozwiniętych jak również opisy popularne o pochodzeniu i początkach rodzaju ludzkiego i narodu wybranego.

nia 1950 r.²⁰⁸. Powołując się na ten list papież oficjalnie go interpretuje: "List ten zaznacza, że jedenastcie pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, ściśle mówiąc, nie odpowiada wymaganiom metody historycznej, jaką posługiwali się wybitni autorzy greccy i łacińscy czy też uczeni historycy naszych czasów. Niemniej jednak, przysługuje im charakter historyczny w jakimś prawdziwym tego słowa znaczeniu, który jednak przez egzegetów winien być bliżej zbadany i określony"²⁰⁹.

Do tego czasu nie było żadnej oficjalnej wypowiedzi dotyczącej rodzajów literackich w Nowym Testamencie. Byli tacy egzegeci, którzy wyraźnie stwierdzali, że zasady tej nie da się zastosować do tekstów Nowego Testamentu. Sprawę rozstrzygnęła Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej o historyczności Ewangelii z dn. 14.V.1964, która stwierdziła, że ogólną regułą interpretacyjną Piusa XII "należy stosować tak przy komentowaniu Starego jak i Nowego Testamentu"²¹⁰. Odrzuca tylko niektóre zasady filozoficzne i teologiczne, które "znieszkadzają wyniki, sprzeciwiają się nauce katolickiej... pozbawione są podstaw naukowych i dalekie są od zasad metody historycznej"²¹¹. Instrukcja pokazuje, jak powinny być uwzględniane rodzaje literackie w stosunku do 3 poszczególnych etapów tworzenia się Ewangelii.

Sobór Watykański II przejmując w całej pełni to stanowisko. W rozdz. III w jasnych wypowiedziach potwierdza najważniejszą normę interpretacji Piusa XII (KO 12). Nie tylko stwierdza rzecz oczywistą, że całkiem inaczej ujmuje i wyraża prawdę prorocтво czy poezja, ale ponadto mówi niedwuznacznie o "tekstach historycznych rozmaitego typu"²¹². Tym samym Sobór potwierdził, że wydarzenia "historyczne" mogą być na różny sposób wyrażane. Innymi słowy, że istnieją różne historyczne rodzaje literackie. W ten sposób została zakończona długa kontrowersja, która toczyła się pomiędzy katolickimi egzegetami. Najgłębsze uzasadnienie podstawowej reguły hermeneutycznej Sobór znajduje w tajemnicy Wcielenia Odwiecznego Słowa Bożego (KO 13).

-
- 208 Litterae Encyclicae "Humani Generis", die 12 Augusti 1950 datae de nonnullis falsis opinionibus quae catholicae doctrinae fundamenta subruere nituntur, Aca Apostolicae Sedis 32(1950)561-578, przekład polski w Przeglądzie Powszechnym 231(1951)149 nn.
- 209 EB 618, tekst polski z BF III, 74. Tego zadania podjął się między innymi N. Lohfink, Das Siegeslied am Schilfmeer, Christliche Auseinandersetzung mit dem AT, Frankfurt 1965, str. 94-101.
- 210 Jako uzasadnienie Instrukcja mówi, że "autorzy inspirowani układając swe pisma stosowali ten sam sposób myślenia i pisania, jaki używali inni pisarze im współcześni", tłum. A. Klawek, Ruch Biblijny i Liturgiczny 4(1964)202.
- 211 Tamże, str. 202.
- 212 "... textibus vario modo historicis". KO 12.

W rozdz. V Sobór powtarza istotne punkty Instrukcji dotyczące historyczności Ewangelii i bliżej określa, na czym ta historyczność polega. Ewangelie nie ograniczają się tylko do samego opisu wydarzeń, lecz równocześnie podają ich głębsze znaczenie, które Apostołowie i hagiografowie otrzymali dzięki Zmartwychwstaniu Chrystusa i światłu Ducha Świętego. W ten sposób Sobór określił główne cechy charakterystyczne rodzajów literackich Ewangelii, które sprowadzają się do jednej podstawowej, określonej przez Sobór jako "forma przepowiadania" (KO 19).

2.3.3. Krytyczna ocena poszczególnych typów katechezy biblijnej

Ogólny wniosek, który wynikał z konfrontacji dotychczasowej kb z wynikami egzegezy historyczno-krytycznej był oczywisty: kb musi być tak przebudowana, aby mogła otworzyć dostęp do całego Pisma św. i zapoznać uczniów z wszystkimi najważniejszymi rodzajami literackimi przekazując równocześnie całą ich kerygmatyczną treść i wymowę. Powinni oni zrozumieć, że Pismo św. swoim bogactwem form i gatunków nie opowiada tylko o minionych wydarzeniach zbawczych, ale jest świadectwem dokonującego się zbawienia, jest świadectwem, które domaga się odpowiedzi wiary (KO 5).

(1) Wszystkie typy, omówione w cz. 1, dadzą się sprowadzić - z pewnymi zastrzeżeniami, zwłaszcza gdy chodzi o "katechezę idei przewodniej" - do pierwszego typu, do opowieści biblijnej. Wszystkie bowiem w jakiś sposób opowiadały dzieje biblijne jako fakty pozytywno-realne rozumiejąc je dosłownie we wszystkich szczegółach. Ten typ kb, jak zresztą cała dotychczasowa kb stosująca tradycyjne typy nauczania biblijnego, niwelowała całe bogactwo form i gatunków literackich do poziomu tzw. historii biblijnej. W świetle najnowszych badań prowadzi to nie tylko do niewłaściwego przesunięcia akcentu perykop biblijnych, o których wiemy, że kerygma i historia spłotły się w nich w organiczną całość, ale do szukania treści, których w nich nie ma. To prawda, że kb w Niemczech w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych coraz bardziej zwracała uwagę na formy literackie i usiłowała dostosować do nich treść i formę katechizacji. Ale niezaprzeczalnym faktem pozostanie, że praktyczne nauczanie oparte o bardzo liczne podręczniki tradycyjne nadawało ton całej kb i że pozostawało ono daleko w tyle za aktualnym stanem nauk biblijnych. Nie przeczuwając na przykład istnienia w Ewangelii całego bogactwa form i gatunków literackich w dalszym ciągu opowiadano je jako biografię Jezusa, Maryi i Apostołów w stylu życiorysów wybitnych postaci historycznych.

Gdy obecnie analizujemy programy i materiały katechezy biblijnej w świetle egzegezy historyczno-krytycznej to widać, jak się ona poruszała na krawędzi pomiędzy prawdą a niebezpieczeństwem zafałszowania

rzeczywistej wymowy tekstów biblijnych. Stopniowo zdawano sobie sprawę, że dalsze nauczanie w tym duchu, ignorowanie istnienia w Piśmie św. przebogatego wachlarza rodzajów literackich, prowadzi do napięcia między współczesnymi naukami biblijnymi, przyrodniczymi i historycznymi i że jest źródłem trudności nie do rozwiązania. Warto przypomnieć, że w przeszłości rzeczywiście dochodziło do tragicznych napięć i nieporozumień, mimo że już św. Augustyn stwierdził: Bóg n~~ie~~ powiedział - posyłam wam Ducha Świętego, aby was pouczył o drogach słońca i księżyca. Chce on bowiem nas uczynić chrześcijanami a nie matematykami. Ale i w naszych czasach, chociaż się tak dużo na te tematy pisze i wbrew istnieniu dokumentów Kościoła nauczającego, wielu katechetów nie wie, jak poradzić sobie z pozornymi sprzecznościami pomiędzy niektórymi sformułowaniami biblijnymi a wynikami nauki. Te rzekome sprzeczności pomiędzy wiarą a nauką stale wracają w licznych publikacjach. A już Pius XII zwrócił uwagę, że uwzględnienie rodzajów literackich rozwiązuje wiele trudności.

Drugim brakiem dotychczasowej kb, w której centrum stał omawiany typ katechetyczny, było uwzględnienie przede wszystkim ksiąg historycznych i takich, które nadawały się do barwnego opowiadania. Zaliczano do nich również takie, które do nich nie należą²¹³. Chociaż stopniowo wprowadzano inne księgi, jak psalmy, księgi mądrościowe, prorockie, części apokaliptyczne, to jednak księgi historyczne nadawały ton całemu nauczaniu biblijnemu. Nie trzeba zatem wykazywać, jaka przepaść dzieliła pierwszy typ kb, określony jako "opowieści biblijne" od współczesnego rozumienia Pisma św.

(2). Typ drugi oparty o historię zbawienia wywodzi się z 19-wiecznej koncepcji dziejów zbawienia, pojmowanych jako kontinuum pewnego procesu, rozwijającego się chronologicznie, dającego się sprawdzić historycznie. Charakteryzowała się ona wysiłkiem usystematyzowania wydarzeń biblijnych i stworzenia z nich zwartego systemu z okresami i podokresami.

Te dawne wielkie koncepcje i wizje teologiczne dziejów zbawienia opierały się na przekonaniu, że Pismo św. wiernie odtwarza przebieg rzeczywistych wydarzeń zbawczych ze wszystkimi szczegółami występu-

²¹³ Na przykład Księgi Jonasza czy Joba; jeszcze bardziej niepokojące było to, że Rdz 1-11 opowiadano jako opis ściśle historyczny, we współczesnym tego słowa znaczeniu. Inne zupełnie jest zagadnienie, jaka historyczna wartość przysługuje Rdz 1-11; jakie elementy prawdziwie historyczne można w Księgach Joba i Jonasza odnaleźć, np. sama postać proroka Jonasza może być uważana za historyczną, o której wspomina 2 Krl 14, 25. A. Deisler, *Das Alte Testament und die neuere katholische Exegese*, str. 115. Podobnie wiele szczegółów ściśle historycznych można znaleźć w Księdze Estery, co jednak nie usprawiedliwia zaliczenia jej do ksiąg historycznych ze względu na jej rodzaj literacki, charakter, cel i wiele nieprawdopodobnych danych historycznych. Tamże, str. 114.

cymi w Biblii. Katecheza biblijna oparta o tak rozumianą historię zbawienia została podważona nie tylko przez współczesną egzegezę, ale również przez dzisiejszą dydaktykę.

Podręczniki, które opierają się o taką koncepcję historii zbawienia, wysuwają na pierwsze miejsce księgi historyczne. Służą one za materiał do konstruowania imponującej wizji historii zbawienia, jako linii rozwojowej, począwszy od stworzenia aż do paruzji. W te dzieje, rozumiane bez wyjątku w kategoriach historycznych, wbudowane zostały takie księgi jak Job, Jon, Tb, Jdt, Est, Dn - które nie mają charakteru historycznego, chociaż można w nich odkryć rdzeń historyczny. Dziś wiemy już, że taka konstrukcja dziejów zbawienia z poszczególnych ksiąg bez zwracania uwagi na ich rodzaj literacki, jest ryzykowna. Ogniwo historii zbawienia od Adama do Abrahama, nie może być z punktu czysto historycznego równorzędnie traktowane z dalszymi dziejami²¹⁴. Tam, gdzie zaczynają się dzieje Abrahama i narodu wybranego mamy do czynienia z tak różnorodnymi tekstami i formami literackimi, że nie pozwalają one na konstruowanie z nich jednolitej panoramy jednorodnych dziejów historycznych. Co gorsza, w podręcznikach znajdują się nawet teksty, których w ogóle nie znajdziemy w Piśmie św. Stoją one bez związku i bez znaków odróżniających je od oryginalnych perykop biblijnych i czynią wrażenie, jakoby Pismo św. podawało zaokrągloną i zwartą opowieść historyczną²¹⁵.

Istnieją nowsze koncepcje historii zbawienia oparte o współczesne zrozumienie Pisma św., na przykład W. Pannenberg oparta na egzegezie krytyczno-historycznej, która zwrócona jest zarówno przeciw jej tradycyjnemu dziewiętnastowiecznemu pojmowaniu, jak i przeciw egzystencjalnej teologii R. Bultmanna²¹⁶. Ale i ta zrewidowana koncepcja historii zbawienia ma swoich zwolenników i przeciwników²¹⁷.

²¹⁴ Na temat historycznej wartości Rdz 1-11 por. str. 89.

²¹⁵ Charakterystyczny przykład znajdziemy w J. Ecker, Katholische Schulbibel für die Diözese Limburg, Düsseldorf 1929, str. 309: w tok opowiadania o podróżach św. Pawła wpleciona jest informacja, że po dwuletnim więzieniu w Rzymie Apostoł udał się do Hiszpanii. Pismo św. nic nie wie o podróży do Hiszpanii. W wydaniu Eckerbibel z roku 1957 odnajdujemy ten sam tekst mówiący o podróży św. Pawła do Hiszpanii z tym jednak, że wydrukowany został odmienną czcionką i z wyjaśnieniem: "wydaje się, że udał się do Hiszpanii", Katholische Schulbibel Munchen 1957, str. 325 n.

²¹⁶ W. Pannenberg, Offenbarung als Geschichte² 1963, omawia ją K. Frör, Biblische Hermeneutik, str. 98 nn.

²¹⁷ Por. art. J. Scharberta, Was heisst Heilsgeschichte? Versuch einer Begriffserklärung, w: Separata de la XXVI Semana Biblica Espanola 1965, Consejo Superior De Investigaciones Cientificas, Madrid 1970, str. 21-34; O. Culmann, Heil als Geschichte, Tübingen 1965. Stanowczymi przeciwnikami historii zbawienia są przedstawiciele bultmannowskiej szkoły, według których zbawienie nie ma charakteru

Mimo bardzo skomplikowanej tematyki związanej z historią zbawienia i zarzutów, które podnoszą jej przeciwnicy, nie można ominąć tego zagadnienia w katechetyce. Przeciwnie, młodzież musi być wprowadzona do myślenia kategoriami historii zbawienia, ponieważ umiejętność uchwycenia współzależności i różnych powiązań jakie istnieją w dziejach zbawienia pomiędzy Starym a Nowym Testamentem należy do dojrzałego wyznawania wiary. Historia zbawienia jako kategoria teologiczna weszła do słownictwa i krwioobiegu wszystkich dziedzin teologicznych. Sobór Watykański II włączył ją do swoich dokumentów w sposób nie dający podstaw do żadnych wątpliwości²¹⁸. Weszła ona do odnowionej liturgii posoborowej (IV Modl. Euch.). Zarówno Nowy jak i Stary Testament zawierają w sobie charakterystyczny dla siebie obraz wydarzeń i dziejów zbawienia²¹⁹. Zarys Łukaszej historii zbawienia odnaleźć można w 'Dziejach Apostolskich 7, 1-50; 13, 16-41. Innego rodzaju rozumienie dziejów ludzkości znajdujemy u św. Pawła, np. Rz 5, 12-21²²⁰ lub 1 Kor 15, 21 nn.

Nie oznacza to jednak, aby katecheza biblijna miała przekazywać jakiś system teologiczny oparty o historię zbawienia lub miała być zarysem całej historii zbawienia. Zbyt zawiły zarys historii zbawienia opracowany przez teologów i przeniesiony do planu katechezy biblijnej jest metodycznie nie do zrealizowania z punktu dydaktycznego. Zarówno opowiadanie historii od Adama aż po paruzję, jak i nowsze systemy teologiczne oparte o historię zbawienia stoją w sprzeczności

c.d. odnośnika ze str. 92

czasowo rozwijających się dziejów, lecz jest wydarzeniem ("punktuell verstandene Heilsfaktum"). K. Frör, dz. cyt. str. 95 i 102. Przeciwnikiem teologicznej koncepcji historii zbawienia, jaką reprezentują na przykład autorzy kilkutomowego dzieła *Mysterium Salutis*, jest F. Hesse, *Abschied von der Heilsgeschichte*, Zürich 1971.

²¹⁸ Por. np. KDK 41; KO 2, 15; KL 6, 102; DFK 16.

²¹⁹ Teologię historii zbawienia można odkryć w różnych źródłach na przykład w tradycji jahwistycznej, deuteronomistycznej, u św. Łukasza czy św. Pawła. Odpowiada ona każdorazowo odmiennej sytuacji historycznej gminy czy generacji. I tak według św. Łukasza zbawienie dokonuje się etapami, jest czasowo "rozłożone": po okresie prawa i proroków ma miejsce życie, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Jezusa jako "środek czasu". Po nim następuje czas Kościoła, który zakończy się powtórным przyjściem Chrystusa. W tych ramach i w świetle swojej teologii św. Łukasz opracował tradycję o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Ewangelista wyodrębnił czas ukazywania się Zmartwychwstałego jako "święty czas pomiędzy czasami", którym jest okres 40 dni ziemskiej obecności Jezusa. Jest zastanawiające, że o tych 40 dniach mówi tylko św. Łukasz. Dopiero z chwilą wniebowstąpienia zaczyna się dla Jezusa życie wywyższone. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studium zur Theologie des Lukas*, Tübingen⁵ 1964; W. Langer, *Schriftauslegung* str. 178.

²²⁰ Por. O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1966, str. 136-148.

z zasadami tzw. nauczania opartego o fundamentalne, elementarne i typowe przykłady wypracowane przez W. Klafkiego²²¹. Jeżeli dzieci nie są zdolne do uchwycenia i zrozumienia wielkich perspektyw dziejów zbawienia, to wydaje się jednak, że ogólny plan i podręczniki powinny być oparte o jasną i skrótową strukturę czy koncepcję historii zbawienia. Wynika z tego, że wszystkie dotychczasowe podręczniki do kb, które dawały zarys "historyczny" dziejów ludzkości od Adama do paruzji bez uwzględnienia rodzajów literackich poszczególnych ksiąg biblijnych, utraciły swą podstawę egzegetyczną i dydaktyczną. Na ich miejsce powinno się opracować podręczniki, w których tematy, księgi i teksty biblijne byłyby dobierane na podstawie wyżej wspomnianych zasadach dydaktycznych i egzegetycznych.

(3). Trzeci typ kb tzw. apologetyczny usiłował uzgadniać wiarę z wynikami nauk przyrodniczych, wychodząc z fałszywego rozumienia niektórych wypowiedzi Pisma św., uważając np. że zawiera ono autorytatywne pouczenia o prawdach przyrody, astronomii itp.²²². Współczesna egzegeza ustaliła pewne fakty, które rozwiązały wiele trudności bez uciekania się do zawiłych argumentacji apologetycznych, np. że hagiografowie przejmowali powszechnie panujące wyobrażenia o świecie otaczającym, że posługiwali się zwrotami i językiem potocznym, obrazami i symboliką, poetycznymi formami, że włączali źródła i tradycje z dawnych czasów nie wdając się w ocenę ich treści dotyczącej zjawisk historycznych i przyrodniczych ani w uzgadnianie ich z objawieniem.

Nauki i wiary nie trzeba i nie można uzgadniać w taki sposób, jak to czyniła tradycyjna katecheza apologetyczna, ponieważ wypowiedzi biblijne i twierzenia naukowe znajdują się na dwóch różnych poziomach i dlatego nie stoją one w sprzeczności ze sobą. Wynika to jasno

²²¹ W. Klafki, *Das pädagogische Problem des Elementaren und die Theorie der kategorialen Bildung*, Weinheim² 1964.

²²² Najbardziej typowym przykładem takiego uzgadniania były usiłowania pogodzenia 6 dni stworzenia z danymi współczesnych nauk. Jeżeli wiemy, że struktura sześciu dni jest szatą literacką, wszystkie trudności odpadają. Innym przykładem jest tzw. cud nad Morzem Trzcinowym Wj 13, 17-14, 31. W opisie tym splotły się 3 tradycje J, E i P, które kiedyś istniały oddzielnie. Badając obecnie dwa najstarsze opowiadania J i E można wnosić, że przejście przez Morze Czerwone było "cudem zbieżności wydarzeń naturalnych": potężny powiew wiatru ze wschodu odrzucił wody morskie. Nagły odpływ morza utworzył drogę uciekającym Izraelitom (por. Wj 14, 21). Równie nagły przypływ zatopił ścigające ich oddziały wojskowe. To do rzadkości należąca zjawiska naturalne, które utworowało Izraelitom ucieczkę w momencie decydującym, mogło być przez nich ocenione tylko jako ingerencja Boga, tym bardziej, że zostało ono przepowiedziane przez Mojżesza (por. Wj 14, 1-4). Podobnie przedstawia to wydarzenie "Pieśń dziękczynna" Wj 15. Dopiero najpóźniejsza warstwa P rozbudowuje to wydarzenie w sposób epiczny do rozmiarów niezwykłego cudu. J. Scharbert, *Das Sachbuch zur Bibel*, Aschaffenburg 1965, str. 234-236; A. Deissler, *Die Grundbotschaft des ATs. Ein theologischer Durchblick*, Herder² 1972, str. 70-73.

z omówionych wyżej zasad: z kerygmatycznego charakteru Pisma św., z jego rodzajów literackich, a przede wszystkim z przedmiotu formalnego i prawdy biblijnej. Zasady te muszą być brane pod uwagę przez kb przy rozwiązaniu zagadnień związanych ze stosunkiem Pisma św. do współczesnych nauk.

(4). W czwartym typie opowiadania biblijne były tak dobierane, aby objaśniały abstrakcyjne formułki katechizmowe zawierające prawdy dogmatyczne i moralne. Zdarzało się, że teksty biblijne były do nich w sposób niewłaściwy dostosowywane. Prawdziwe w sobie prawdy wiary nie miały nic wspólnego z danym tekstem biblijnym, lub istniały tylko jakies powierzchowne podobieństwa. Innym błędem było wrywanie perykop, opowiadań i zdań biblijnych z ich szerszego kontekstu. Wyciągane z nich wnioski dogmatyczne, moralne czy ascetyczne miały charakter genialnych intuicji, ale zdarzały się również płytkie i tak śmieszne, że urągały Pismu św.

Już dawno egzegeza przestała spełniać rolę służebną wobec innych nauk teologicznych. W oparciu o szeroko zakrojone badania teologiczno-egzegetyczne Pisma św., tworzy się syntezę, tzw. teologię biblijną²²³. Katecheza biblijna, która również uniezależniła się od katechizmu, powinna w oparciu o te syntezę przekazywać dogmatyczne i moralne treści słowa Bożego. Dzisiejszy stan egzegezy nie pozwala, by kb ograniczała się do naiwnego i uproszczonego moralizowania. Katecheza moralna może wykorzystać pewne sugestie egzystencjalnej interpretacji Pisma św. rozumianej w sensie katolickim. Mowa będzie o niej w następnym rozdziale.

(5-7). Powyższe uwagi krytyczne skierowane są również przeciw traktowaniu Pisma św. jako kopalni cytatów. Gdy chodzi o dwa następne typy 6 i 7, opowieści pseudo-biblijne i wnikanie w psychiczne stany postaci biblijnych, to już dość wcześnie episkopat niemiecki zwrócił uwagę na niewłaściwe w ich ramach interpretowanie Pisma św.²²⁴. Pośrednio skierowana jest przeciw nim encyklika biblijna Piusa XII, zwłaszcza te jej części, które mówią o konieczności ustalenia wyrazowego sensu tekstów biblijnych. Encyklika nie popada jednak w jakąś skrajność egzegetyzmu, przyjmuje bowiem również sens duchowy²²⁵, mówi o sensie przenośnym i szerszym²²⁶. Papież zgadza się na stosowanie rozszerzonego sensu zwłaszcza w przepowiadaniu i kaznodziejstwie, a tym samym w katechezie. Stawia jednak pewne warunki: tego sensu nie wolno podawać za właściwy sens, bo jest on w stosunku do niego tylko

²²³ Stan badań i publikacje z dziedziny teologii biblijnej por. W. Harrington, *Teologia biblijna*. Warszawa 1977.

²²⁴ Por. rozdz. I niniejszej pracy.

²²⁵ EB 552 - jest to tzw. "sensus spiritualis".

²²⁶ EB 553.

dotatkowy i zewnętrzny; zachować należy umiar i trzeźwość; sens wyrazowy pozostanie jednak zawsze podstawowym i zasadniczym. Bez uwzględnienia tych zasad kb łatwo może popaść w skrajność, jaką grzeszyły dotychczasowe typy kb, zwłaszcza wymienione pod nr 6 i 7.

Kto zdaje sobie sprawę z kerygmaticznego charakteru Pisma św., z okresów, w których powstawała Ewangelia, z rodzajów literackich, ten już tak łatwo nie popełni błędów omawianych typów kb. Nie można jednak popadać w drugą skrajność przez rygorystyczne unikanie tematów psychologicznych i przemilczanie wewnętrznych stanów postaci biblijnych. Oczywiście nie będziemy ich poruszać z okazji takich perykop, których rodzaj literacki i intencja hagiografa na to nie pozwalają. Ale jeżeli dochodzą one w taki czy inny sposób do głosu, wtedy jest podstawa, aby omówić pewne zagadnienia postaw, uczuć i decyzji. Najczęściej będą to pewnego rodzaju archetypy postaw, uczuć, intencji, stanów wewnętrznych. Na przykład w Rdz 4, 1-16 (Kain i Abel) znaleźliśmy uchwycone rysy psychologii grzechu, które są typowe dla każdego człowieka. Choć nie będziemy wnikać w tajniki duszy Kaina jako postaci historycznej przesadnie rozbudowując jego stany psychiczne, to jednak trzeba zwrócić uwagę na zawartą w tym krótkim opowiadaniu prawdę psychologiczną, która sprawdza się w każdym czasie u każdego człowieka, bo wzięta jest z wiekowego doświadczenia ludzi wierzących. Przykładami pozytywnymi mogą być: wewnętrzne postawy radości, wdzięczności, uwielbienia, pokory czy zaufania, które wyrażone są w Magnificat czy Benedictus. Należy o nich mówić, aby się tych postaw uczyć i przeszczepiać w dusze dzieci.

Na obszerniejsze omówienie zasługiwałoby zagadnienie poezji biblijnej, która wnika właśnie w stany psychiczne człowieka; mamy na myśli przede wszystkim psalmy. Osobny temat to zagadnienie: o ile teksty Pisma św. jako świadectwa wiary, nadziei, miłości pozwalają nam na wniknięcie w wewnętrzne postawy Apostołów, uczniów i innych postaci biblijnych, a następnie gmin chrześcijańskich? Wiele materiału mogą nam dostarczyć listy św. Pawła, zwłaszcza te ich partie, w których św. Paweł uchyla rąbka swoich przeżyć mistycznych, daje wyraz swemu oburzeniu, uczuciom przyjaźni, miłości i radości.

(8). "Katecheza idei przewodniej" została po stronie protestanckiej dość wcześnie poddana ostrej krytyce²²⁷, chociaż miała ona po obu stronach swoich zwolenników²²⁸. Krytykowano w niej przede wszystkim zbyt

²²⁷ G. Stachel, Der Bibelunterricht str. 42-47 i podana przezeń literatura na ten temat.

²²⁸ Por. przede wszystkim B. Dreher, Die biblische Unterweisung str. 114-134; G. Stachel, tamże. Jednym z pierwszych, który tę metodę zastosował w katechezii katolickiej był F. Weber, Das Christusgeheimnis in der Katechese, Kolmar 1944. Również Th. Kampmann, Das Geheimnis des Alten Testaments, München 1962. Sam B. Dreher jest jej zwolennikiem. Wszystkie jego rozważania i oceny podręczników

wielkie uproszczenie perykop biblijnych. Zwrócono uwagę na fakt, że struktura słowna całego tekstu biblijnego i zawarta w nim treść są ze sobą bardzo ściśle zespolone i stanowią organiczną całość²²⁹. Tymczasem "Katecheza idei przewodniej" ustala tylko centralną myśl perykopy i ujmuje ją w krótką formułę. A zatem nie skupia się na samym tekście, opowiadaniu biblijnym, lecz na "wydestylowanej" z niego głównej idei: natomiast cała struktura słowna tekstu biblijnego, jego rytm, rozwój i środki, jakimi się w nim autor posłużył dla wyrażenia treści czy idei, wszystko to metoda ta pozostawia na uboczu. W ten sposób jedność pomiędzy wypowiedzią a szatą słowną zostaje rozbita. Tekst biblijny pozostaje odrzucony jako nie mający już wartości dydaktycznej. I właśnie tu kryło się największe niebezpieczeństwo. Po pierwsze, groziło to zawężeniem słowa Bożego do jedynej myśli zostawiając w cieniu inne wypowiedzi nie mniej ważne dla zrozumienia myśli Bożej. Po drugie, istniało niebezpieczeństwo przeoczenia podstawowej prawdy, którą zamierzał wyrazić hagiograf i główny autor, Duch Święty.

Na podstawowe pytanie, które zwolennicy tej metody stawiają: co właściwie chciał hagiograf powiedzieć w tej perykopie?, jej krytycy odpowiadają: właśnie to, co powiedział w całej perykopie, a nie tylko przez jedno chociażby najważniejsze zdanie. Główna myśl perykopy (skopus), w ramach stopni formalnych wymaga zobrazowania jej przy pomocy jakiegoś obcego, z zewnątrz pochodzącego, środka dydaktycznego: przykładu lub opowiadania. A przecież perykopy biblijne są zazwyczaj tak zbudowane, że ta ilustracja zawarta jest w nich samych. Po stronie protestanckiej zaproponowano więc inną metodę tzw. Zeugnisweg. Metoda nie negując, że w perykopach biblijnych może istnieć myśl centralna (nazwana teraz "pointą") lub zdanie, które jest najważniejsze, stara się śledzić rozwój myśli i pozwala się prowadzić wzdłuż całej perykopy rozumiejąc ją jako świadectwo jakiejś prawdy Bożej. Stąd nazwa "Zeugnisweg", wyrażenie trudne do przetłumaczenia²³⁰.

c.d. odnośnika ze str. 96

opierają się na tej metodzie. Przeprowadzona przez niego analiza katechezy biblijnej w minionych okresach i jej ocena zakłada Skopusmethode. Co więcej, B. Dreher zdaje się bronić tej metody przed krytyką, która pojawia się po stronie protestanckiej dość wcześnie, por. Die biblische Unterweisung, str. 135-137.

229 Pierwszy zwrócił na to uwagę z punktu katechetycznego I. Baldermann, Biblische Didaktik. Die sprachliche Form als Leitfadens unterrichtlicher Texterschliessung am Beispiel synoptischer Erzählung, Hamburg 1963. Na tej podstawie oparł on swój projekt dydaktyki biblijnej, którą omawia W. Langer, Kerygma und Katechese str. 108-130; por. również H. Halbfas, Der Religionsunterricht str. 68-71.

230 Szersze opracowania metody Zeugnisweg por. B. Dreher, Die biblische Unterweisung, str. 170.

Zwolennicy tej nowej metody zwracają uwagę, że szukanie tylko jednej jedynej myśli, jednego celu (skopus) może prowadzić na fałszywą drogę, na której nie odnajdzie się tego, czego się szukało. Teksty biblijne mogą mieć więcej celów, myśli i znaczeń, na które trzeba być otwartym. Należy je śledzić nie wyłącznie na drodze analizy egzegetyczno-hermeneutycznej, lecz również w żywym zetknięciu się słowa Bożego z człowiekiem: w punkcie przecięcia się wezwania Bożego i egzystencji dziecka²³¹.

Dziś "katechezę głównej idei" odrzuca się i po stronie katolickiej²³². Była ona jednak wielkim krokiem naprzód w stosunku do "opowieści biblijnych". Odrzucenie jej en gros uważam za nieuzasadnione. Podkreślanie głównego tematu idei przewodniej, podstawowej myśli jest słuszne pod warunkiem, że danej perykopy czy księgi biblijnej nie będzie się redukowało do tej jedynej prawdy. Tak przecież stale postępują nie tylko egzegeci. Metoda ta w ograniczonym zakresie powinna nadal znaleźć miejsce w odnowionej kb, zwłaszcza jako zakończenie egzegetyczno-hermeneutycznej analizy tekstów biblijnych. Metoda "katechezy idei przewodniej" będzie z pewnością jeszcze długo oddziaływać na praktyczne materiały. Odpowiada ona bowiem naszemu wykształceniu opartemu na filozofii arystotelesowskiej, której cechą charakterystyczną jest definiowanie idei ogólnych, określanie istotnych cech w konkretnych zjawiskach. Coraz częściej postulowano oparcie tej metody o czystą i solidną pracę egzegetyczną. W praktyce jednak myśl przewodnią tekstów biblijnych ustalano przy pomocy szeroko pojętej teologii biblijnej. Natomiast podstawowym założeniem Zeugnisweg, metody rozwiniętej po stronie protestanckiej, było uwzględnienie przede wszystkim egzegezy historyczno-krytycznej. Wynika z tego, że ta ostatnia metoda była owym decydującym krokiem, który nadał katechezie ostateczną formę egzegetyczną w pełnym tego słowa znaczeniu. "Katecheza idei przewodniej" i na jej miejsce proponowany Zeugnisweg, stanowią bezpośrednio ogniwa pomiędzy dotychczasową katechezą i jej typami a katechezą typu egzegetycznego. Odchodzenie od wyżej omówionych typów kb i powolne kształtowanie się katechezy egzegetyczno-hermeneutycznej prowadziło poprzez te dwie formy. Stoją one już w polu bezpośredniego oddziaływania egzegezy historyczno-krytycznej i nowej hermeneutyki.

Po krytycznej ocenie poszczególnych typów, na których opierała się dotychczasowa kb, należałoby rozwiązać problem praktycznego wykorzystania kerygmatycznego charakteru Pisma św. i rodzajów literackich w katechezie. Ponieważ wykraczałoby to poza ramy i założenia niniejszej pracy, dlatego ograniczę się jedynie do krytycznych uwag i postu-

²³¹ Por. G. Stachel, Der Bibelunterricht, str. 46.

²³² Por. H. Halbfas, Fundamentalkatechetik, str. 342; G. Stachel, dz. cyt. str. 42.

latów dotyczących zagadnień ogólnych, które wiążą się z problematyką omówioną w niniejszym rozdziale.

2.4. Uwagi krytyczne i postulaty

Wypowiedzi autorów zabierających głos na temat odnowy katechezy w związku z kerygmaticznym charakterem Pisma św. i rodzajami literackimi wymagają pewnych uzupełnień. Wprawdzie podkreślali oni historyczną wartość Pisma św., zwłaszcza B. Dreher, ale główny akcent kładli na kerygmaticzny charakter Pisma św., czego wymagała sytuacja w dotychczasowej katechetyce. Czytając niektóre ich uwagi ma się wrażenie, że w Piśmie św. nie ma miejsca na teksty, dokumenty i opisy historyczne w wielkim stylu i w pełnym tego słowa znaczeniu. Taki obraz byłby zbyt jednostronny. Brak byłoby w nim niektórych ważnych osiągnięć egzegezy historyczno-krytycznej i badań porównawczych dotyczących historycznej wartości tekstów Biblii.

Pius XII w swej encyklice biblijnej mówiąc o badaniach nad rodzajami literackimi Pisma św. stwierdza: "Badania te wykazały jasno, że naród izraelski we właściwie pojętych opisach historycznych znacznie przewyższał inne dawne ludy Wschodu zarówno co do starożytności, jak i wierności w opisie omawianych wydarzeń. A przyczyny tego należy z całą pewnością szukać w charyzmacie boskiego natchnienia oraz szczególnej, religijnej celowości historycznych opisów biblijnych"²³³. Pius XII mówi bardzo ogólnie o wysokiej randze niektórych opisów biblijnych. Współczesna egzegeza może je konkretnie wskazać. Oto najważniejsze z nich.

Na czoło wysuwają się pewne partie historycznego dzieła deuteronomistycznego obejmującego Księgi Powtórzonego Prawa, Jozuego, obie Samuela i Królewskie. Z punktu współczesnej historii najbardziej interesujące są źródła, które Deuteronomista wykorzystał w swoim dziele²³⁴. Pierwsza grupa to oficjalne dokumenty i sprawozdania:

- a. Wykazy wyższych urzędników Dawida i jego oficerów: 2 Sm 8, 16-18; 20, 23-26; 23, 8-39. W Joz 15-19 znajduje się wykaz granic poszczególnych pokoleń oraz lista okręgów i miejscowości.
- b. Przykładem włączenia prawdopodobnie oficjalnych pamiętników jest sprawozdanie o odnowie przymierza dokonanego przez Jozjasza: 2 Krl 22, 3-20; 23, 1-3. 21-23²³⁵.

²³³ Tłum. E. Dóbrowski.

²³⁴ Omawia je N. Lohfink, Bilanz nach der Katastrophe. Das Deuteronomistische Geschichtswerk, w: Wort und Botschaft, Würzburg, 1967, str. 200 nn.

²³⁵ Por. N. Lohfink, Die Bundesurkunde des Königs Josias, w: Biblica 44(1963)261-288.

c. Deuteronomista miał do dyspozycji oficjalne kroniki i roczniki prowadzone w okresie królestwa na dworze lub w świątyni.

Powołuje się on na nie przy pomocy stereotypowej formuły odsyłając przy jej pomocy czytelnika szukającego dalszych informacji: 1 Krl 11,41; 14, 19, 29 itd; z tych roczników prawdopodobnie włączył pewne partie do swego dzieła: 1 Krl 6-8; 9, 15-25; 11, 7; 14, 25-28 itd.

Druga grupa to nieoficjalne opracowania historyczne:

a. Deuteronomista rozporządzał krótkimi i prostymi, początkowo prawdopodobnie ustnie przekazywanymi tekstami, na przykład opowiadanie o Abimelechu: Sdz 9, o wstąpieniu na tron Dawida:

1 Sm 16, 14-2; Sm 5(8).

b. Obszerniejsza i bardziej złożona jest relacja o wstąpieniu na tron Salomona po Dawidzie: 2 Sm 7-20 i 1 Krl 1-2.

Pochodzi ona chyba z wcześniejszego okresu rządów Salomona i chce wytłumaczyć, dlaczego doszło do tego, że nie kto inny, ale Salomon był następcą Dawida. Z subtelnym wycuciem relacja ta ocenia przenikanie się najprzeróżniejszych historycznych przyczyn ukazując równocześnie, że w tych wydarzeniach Opatrzność Boża, objawia się jako kierująca dziejami ludzkimi. Znaczący tych czasów są zdania, że gdy chodzi o poziom pisarstwa historycznego, to nie znajduje ono równego sobie wśród znanych nam dokumentów starożytnego Wschodu²³⁶. Również w Księdze Kronik znajdują się stereotypowe formuły odsyłające do współczesnych źródeł pisanych²³⁷. Obok ściśle historycznych opisów w Piśmie św. są i inne, które papież nazywa "przybliżonymi"²³⁸.

Znajomość tych faktów jest konieczna, aby Pismo św. ukazać we właściwym świetle. Zbyt mocne podkreślanie w czasie katechezy kerygmatycznego charakteru może wywołać podejrzenie, że rzeczywiście w Piśmie św. fakty historyczne nie odgrywają wielkiej roli. Wprowadzenie młodzieży do wyżej omówionych opisów historycznych, które budzą podziw dzisiejszych historyków, przyczyni się do stworzenia równowagi w trudnym zagałnieniu stosunku kerygmy do historii.

Analogiczne uzupełnienia są konieczne w stosunku do Ewangelii. W oparciu o badania C.H. Dodd²³⁹ i W. Marxsens²⁴⁰, A. Höfer zwrócił uwagę na to, że kerygmatyczny charakter Ewangelii sięga swymi korzeniami aż do najwcześniejszych form przepowiadania, z których one wyrosły. Omawia on to zagadnienie z punktu katechetycznego podkreślając

²³⁶ N. Lohfink cytuje zdanie E. Meyera: Diese Darstellung steht an geschichtsschreiberischen Niveau "weit über allem, was wir sonst von altorientalischer Geschichtsschreibung wissen", cyt. N. Lohfink, Bilanz nach der Katastrophe str. 201.

²³⁷ Por. 2 Krn 20, 34; 24, 27; 26, 22; 27, 7; 23, 26 itd.

²³⁸ Eb 559. Papież bliżej nie określa, o jakie chodzi opisy.

²³⁹ C.H. Dodd, The Apostolic Preaching and its Developments⁶ 1950.

²⁴⁰ W. Marxsens, Der Evangelist Markus² 1959.

fakt, że na samym początku Kościoła przepowiadał Jezusa Chrystusa jako tego, który został przez Boga wskrzeszony i ustanowiony Panem. To pierwotne przepowiadanie rozwinęło się w coraz bogatsze formuły wiary, których przykłady znajdujemy w listach apostoelskich. Na końcu tego rozwoju stoją wielkie symbole Kościoła. Z tych samych korzeni kerygmatu apostoelskiego wyrosły Ewangelie, które przejęły tradycje o ziemskiej działalności Jezusa i włączyły je w przepowiadanie o Chrystusie uwielbionym²⁴¹. A zatem podstawową strukturą Ewangelii to historia i kerygma, tradycja i przepowiadanie. Ten sam problem omawia W. Langer referując koncepcję katechezy biblijnej H. Stocka²⁴². Pierwotne przepowiadanie o Chrystusie uwielbionym utrwaliło się najpierw w krótkich formułach, które rozwijając się przyjęły z jednej strony formę Składu Apostoelskiego a z drugiej dzisiejszych Ewangelii²⁴³.

Te uwagi przytoczonych autorów idą w kierunku ustalenia i podkreślenia kerygmatycznego charakteru Ewangelii po to, aby wykazać, że kb nie można rozumieć jako zwykłego wykładu historii biblijnej (biblische Geschichte), że nie może być bardziej lub mniej neutralnym nauczaniem historii Izraela i Kościoła pierwotnego na równi ze świeckimi dziejami Greków i Rzymian. Nie można również przekazywać w czasie nauki religii synoptycznie opracowanej historii Jezusa, lecz ma to być Radosna Nowina o Jezusie Chrystusie według św. Marka, św. Mateusza, św. Łukasza i św. Jęńa²⁴⁴. Przyznając tym wywodom słuszność należy je jednak uzupełnić najnowszymi wynikami badań związanych z hermeneutycznym zwrotem ku Jezusowi historycznemu.

Egzegeza liberalna usiłowała za wszelką cenę oddzielić Chrystusa wiary od Jezusa historii. R. Bultmann nie przywiązywał wielkiego znaczenia do Jezusa historii. Z wcześniejszych badań historyczno-krytycznych wynikałoby, że zainteresowanie się ziemskimi losami Jezusa pojawiło się dość późno, skoro pomiędzy przepowiadaniem pierwotnym a napisaniem Ewangelii upłynęło dość sporo czasu. W świetle nowych badań zagadnienie to przedstawia się nieco inaczej.

Zainteresowanie się Jezusem historycznym nie pojawiło się dopiero z chwilą powstania Ewangelii, które opisują życie i działalność ziemską Jezusa. Było ono bowiem żywe od początku²⁴⁵. To prawda, że gdy żyli jeszcze naoczní świadkowie, którzy znali Jezusa osobiście, gdy okres czasowy dzielący gminy chrześcijańskie, zwłaszcza w Palestynie, od historycznego życia Jezusa był niewielki, nie odczuwano w przepo-

²⁴¹ Por. A. Höfer, *Biblische Katechese*, str. 97.

²⁴² W. Langer, *Kerygma und Katechese*, str. 73 n.

²⁴³ A. Höfer, dz. cyt. str. 98 nn.

²⁴⁴ Tamże, str. 100.

²⁴⁵ Zwrócił na to uwagę A. Lápplę i rozpracował dla celów katechezy, por. *Von der Exegese zur Katechese*, III, str. 99-125.

wiadaniu konieczności przytaczania argumentów historycznych. Ale im bardziej oddalały się one czasowo i przestrzennie od Jezusa historycznego, im liczniejsi stawali się wierzący, którzy Go nie widzieli, ani o Jego życiu nie słyszeli, a przede wszystkim, gdy w środowiskach pogańsko-hellenistycznych chrześcijaństwo zagrożone zostało przez platonizm wrogi wszelkiej cielesności, tym konieczniejsze stawało się harmonijne połączenie Chrystusa uwielbionego z Jezusem historycznym²⁴⁶.

W okresie pomiędzy śmiercią Jezusa a napisaniem ksiąg Nowego Testamentu miało miejsce intensywne przepowiadanie, bogate życie liturgiczne, pojawiły się pierwsze dokumenty pisane, takie jak formuły wiary (1 Tes 1, 9-10; Rz 1, 3-4; Flp 2, 6-11), opisy ostatniej wieczerzy (1 Kor 11, 23-25), męki i śmierci Jezusa, Jego Zmartwychwstania (1 Kor 15, 3-5), zbiory poszczególnych słów Jezusa, przypowieści itd.

Zwróćmy uwagę na tzw. homologiezę, tzn. krótkie formuły liturgiczne pierwotnego chrześcijaństwa, zawierające wyznanie wiary w Chrystusa. Zanim spisano pierwotne przepowiadanie o Chrystusie, istniał Jego kult. Analiza literacka wyodrębniła z listów NT cały szereg pieśni, formuł, krótkich wyznań wiary. Początkowo ci, którzy znali Jezusa, nie potrzebowali żadnych dowodów Jego historyczności: wystarczyło, że wyznawali i uwielbiali Go jako wywyższonego Pana. Ci, którzy nawracali się z judaizmu czy pogaństwa, wyznawali swą wiarę przez to, że uznawali w Nim jedynego Zbawiciela i Pana w formie aklamacji czy hymnu. Byłoby jednak niesłuszne odmawiać homologiezie akcentów historycznych i twierdzić, że nie interesuje się ona Jezusem historycznym. Przeciwnie, mamy w niej proste i nieskomplikowane połączenie wypowiedzi historycznej z liturgiczną aklamacją, na przykład: "Jezus jest Panem" (Rz 10, 9) a nie "Chrystus jest Panem". Jeżeli w tym wypadku tytuł Pana połączony jest z imieniem Jezus, znaczy to, że tym, do którego gmina się modliła i którego wzywała, nie jest kto inny, tylko Jezus z Nazaretu. To samo można powiedzieć o 1 Kor 1, 23: "Głosimy Chrystusa ukrzyżowanego", a nie: Jezusa ukrzyżowanego.

Stwierdzamy zatem: obok homologiezy, której należy się pierwszeństwo, ze względu na pojawienie się czasowe, istnieje bardzo wcześnie - jeżeli nie równocześnie - wyraźne zainteresowanie się życiem i działalnością, śmiercią i Zmartwychwstaniem Jezusa historycznego.

Różne mogą być przyczyny pojawienia się obok homologiezy nurtu, który z biegiem czasu przeważył i zdobył pierwsze miejsce, przybierając formę Ewangelii. Jedną z najbardziej prawdopodobnych przyczyn jest następująca: uznanie Jezusa historycznego, wyznanie Jego życia i działalności ziemskiej stało się kryterium wiary ortodoksyjnej, znakiem odcięcia się od gnozy, doketyzmu i chrystologii przesiąkniętej plato-

²⁴⁶ A. Läßle, dz. cyt. str. 112.

nizmem, koniecznym komentarzem do nurtu homologiezy²⁴⁷. Oba te nurty należą do autentycznej chrystologii i w przepowiadaniu, a zwłaszcza w kb, muszą być uwzględnione w jednakowym stopniu.

A więc nie tylko kerygmat sięga swymi korzeniami aż do najwcześniejszych form przepowiadania Kościoła pierwotnego, lecz to samo powiedzieć można o zainteresowaniu się Jezusem historycznym, Jego życiem i działalnością ziemską. Jest to ważne uzupełnienie poglądów wywodzących się z egzegezy R. Bultmanna, pod wpływem której w dużym stopniu byli przedstawiciele niemieckiej kb zarówno protestanckiej jak i katolickiej. Dla przyszłej kb wynika stąd wniosek, że powinna ona nie tylko utrzymać równowagę pomiędzy tematyką związaną z kerygmatycznym charakterem Nowego Testamentu a problemami Jezusa historycznego, ale wykazać, że oba nurty płyną równocześnie i wywodzą się z samych korzeni chrześcijaństwa.

Główne zadanie kb polega na przekazaniu kerygmatu zawartego w tekstach Pisma św. Z drugiej strony katecheza musi z całą powagą potraktować zagadnienie historycznej wiarygodności Ewangelii. Pytanie o historyczne tło wypowiedzi Nowego Testamentu pozostaje nadal uzasadnione tak, jak nim było kiedyś, a odpowiedź na nie jest jednym z ważnych zadań kb. Jednak do zagadnienia tego podchodzimy dzisiaj w zupełnie odmiennym duchu i założenia są inne, niż te, na których opierała się egzegeza historyczno-krytyczna XIX wieku. Niektórzy są zdania, że stale musimy podejmować drogę od słów Jezusa utrwalonych na kartach Ewangelii poprzez wszystkie etapy biblijnego przekazu, aż do pierwotnej i prawdopodobnej formy, jaką miały w ustach Jezusa historycznego, chociażbyśmy nie osiągnęli przy tym jednoznacznych wyników²⁴⁸. Moim zdaniem nie jest to zadanie dla kb jako takiej. Z punktu katechetycznego o wiele ważniejsze jest uzasadnienie, że Jezus Chrystus jest postacią historyczną. Ale to jest tylko jedna strona zadania kb. Jakieś uparte i jednostronne szukanie dosłownych wypowiedzi Jezusa, tego co się naprawdę wydarzyło, czy ten lub inny szczegół tak, a nie inaczej wyglądał, może prowadzić do wypaczenia właściwej intencji Pisma św. i jego kerygmatycznego charakteru.

Prawda, że Nowy Testament jest świadectwem o Jezusie historycznym i Chrystusie żyjącym w Kościele, powinna kształtować treść i formę kb. Moim zdaniem należałoby wprowadzić do kb określenie "cztero-

247 Tamże, str. 110-114.

248 Ważność tego problemu w kb podkreślali nie tylko katolicycy autorzy, jak np. W. Langer, dz. cyt. str. 39, ale również protestanci, którzy w erze pobultmannowskiej teologii widzą w nim jeden z podstawowych elementów kb, por. H. Stock, Studien zur Auslegung der synoptischen Evangelien im Unterricht, Göttingen 1963, str. 42.

postaciowa Ewangelia"²⁴⁹, aby przyswoić sobie kerygmaticzne podejście do Nowego Testamentu. Określenie to wyraża, że jest tylko jedna Ewangelia Jezusa Chrystusa, ale różne spojrzenia na Jego słowa i czyny. Wielość i różnorodność w jedności jest charakterystyczną cechą Nowego Testamentu²⁵⁰.

Egzegeza historyczno-krytyczna wiele wysiłku włożyła, aby możliwie dokładnie poznać tło historyczne dziejów Izraela i pierwotnego chrześcijaństwa. Dla głębszego poznania Pisma św. znajomość tych wyników jest niezbędna. Wybranych przez mnie autorom zagadnienia te uszły uwagi, nie rozpracowali je dla celów katechetycznych.

O konieczności wprowadzenia w myślenie kategoriami historii zbawienia mówiłem wyżej. Tak więc mamy trzy aspekty historii biblijnej, których elementy powinny znaleźć się w odnowionej kb: a) historyczne, polityczne, kulturalne tło Starego i Nowego Testamentu. Należą tu również pewne dane geograficzne, archeologiczne Palestyny, Mezopotamii, Egiptu czy basenu Morza Śródziemnego; b) krótkie, syntetyczne ujęcie z punktu historycznego najważniejszych epok Starego i Nowego Testamentu: epoka patriarchów, Mojżesza, czasy królestwa i podział na dwa państwa, niewola babilońska, okres perski, hellenistyczny i rzymski; c) podstawowe okresy historii zbawienia począwszy od stworzenia aż do paruzji. W jej ramach powinny znaleźć się wyżej wymienione okresy Starego i Nowego Testamentu, ale ujęte od strony teologiczno-egzegetycznej jako okresy, w których dokonywało się objawienie i zbawienie, tzn. teologiczne znaczenie Patriarchów, Mojżesza, proroków, królestwa, niewoli itd. Dopiero na tym tle mogą być ukazane we właściwym świetle dzieje pierwotnego Kościoła, ekspansja chrześcijaństwa, dzieje papieństwa, historia soborów itd.

Z analiz niniejszego rozdziału wynika, że zmiany, które dokonały się w katolickiej kb lat 60-tych w RFN pod wpływem egzegezy historyczno-krytycznej były prawdziwym przełomem, największym od chwili wprowadzenia jej jako osobnego przedmiotu nauczania religijnego w XVIII wieku. Przełom ten dotyczył przede wszystkim teorii kb. Wpływ współczesnych nauk biblijnych zaczął oddziaływać stopniowo również na katechezę praktyczną. Największym owocem w tym zakresie było pojawienie się nowego typu: katechezy egzegetycznej, o której mowa będzie w rozdziale czwartym. Na ów przełom oprócz egzegezy historyczno-krytycznej wpłynęła również nowa hermenautyka ściśle związana z rozwojem nauk historyczno-krytycznych. Będzie to temat następnego rozdziału.

249 Określenia tego używa również KO 18. Oba określenia: cztery Ewangelie i czteropostaciowa Ewangelia występują tu zamiennie.

250 Por. szerzej W. Trilling, Vielfalt und Einheit im Neuen Testament, Zur Exegese und Verkündigung des Neuen Testaments, Einsiedeln 1968.

3. HERMENEUTYCZNA ODNOWA NIEMIECKIEJ KATECHEZY BIBLIJNEJ

Stosunek egzegezy historyczno-krytycznej do kb jest jednoznaczny i jasny. Sprowadza się do teoretycznego zapoznania się ze stanem jej badań, jej wynikami i do właściwego ich wykorzystania dla celów katechetycznych. Inaczej przedstawia się sprawa wpływu nowej hermeneutyki na kb. Ich wzajemne powiązania nie są tak proste i jasne. Są bardziej trudne do uchwycenia, ponieważ nie chodzi tu o konkretne wyniki badań, ale raczej o pewną orientację i ogólne zasady, które ułatwiają człowiekowi współczesnemu nawiązanie kontaktu ze słowem biblijnym. Nowa hermeneutyka jest dziedziną o rozległych horyzontach, wymagającą myślenia refleksyjnego o najwyższym stopniu trudności. Ma ona powiązania z różnymi nurtami myśli ludzkiej. Literatura poświęcona hermeneutyce jest ogromna²⁵¹. I dlatego ograniczę się tylko do niektórych aspektów współczesnej dyskusji hermeneutycznej, aby lepiej zrozumieć przemiany, które dokonały się w latach sześćdziesiątych na terenie katechetyki katolickiej w Niemczech Zachodnich.

Cała hermeneutyczna odnowa, jaką proponowali wybrani przeze mnie autorzy, oparta była o nurt hermeneutyki protestanckiej. Dlatego w cz. 1 naszkicuję hermeneutyczny program K. Bartha i R. Bultmanna oraz wskażę na kluczowe zasady nowej hermeneutyki spośród których szerzej omówię tylko antyhistoryczną tezę H. G. Gadamera. Jest ona mało znana, a jednak rzuca wiele światła na katolicką hermeneutykę biblijną. Następnie w cz. 2 zanalizuję przyczyny, które zausiły w pewnym sensie katolicką katechetykę, aby nawiązała do protestanckiego nurtu nowej hermeneutyki.

Ponieważ w jej centrum znajduje się program R. Bultmanna, dlatego w cz. 3 ocenię z punktu widzenia katechetycznego jego program oraz inne

²⁵¹ Bibliograficzne opracowanie literatury poświęconej zagadnieniom współczesnej hermeneutyki znajdziemy u F. Mussnera, *Die Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, w: M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, *Handbuch der Dogmengeschichte*, B. I. Faszikel 3 c, 2 Teil, Freiburg 1970. Literatura protestancka na str. 3n, katolicka str. 22 n.

postulaty hermeneutyczne wysuwane pod adresem katolickiej kb. Teologia K. Bartha nie miała bezpośredniego wpływu na hermeneutyczną odnowę katolickiej kb, dlatego nie oceniam szerzej jego poglądów. Ponieważ oprócz B. Drehera inni autorzy przeze mnie wybrani nie rozpracowali zasad hermeneutyki katolickiej, dlatego najpierw wskażę na fakt istnienia analogicznych zasad oraz pokrewnej tematyki w hermeneutyce protestanckiej i katolickiej, a następnie w części 4 podam pewien całościowy kształt katolickich zasad, od których zależy właściwe rozumienie i interpretowanie Pisma św. Stanowią one podstawę stałej odnowy katolickiej kb.

W ten sposób chcę wykazać, że opieranie tej odnowy wyłącznie na hermeneutyce protestanckiej jest nieuzasadnione.

3.1. Protestancka hermeneutyka biblijna jako tło i źródło proponowanych przemian w katolickiej katechezie biblijnej RFN

3.1.1. Hermeneutyczny program K. Bartha i R. Bultmanna²⁵²

Aby zrozumieć, na czym polegała hermeneutyczna odnowa katolickiej kb lat sześćdziesiątych w RFN, należy chociażby pobieżnie zapoznać się z hermeneutycznym programem K. Bartha i R. Bultmanna. Ich bowiem idee są tłem i źródłem dyskusji hermeneutycznej, która w omawianym okresie toczyła się w ramach katechetyki katolickiej.

W poprzednim rozdziale stwierdziłem, że egzegeza liberalna²⁵³ musiała skapitulować przed kerygmatycznym charakterem Nowego Testamentu. To co dla niej stało się grobem, było punktem wyjścia dla hermeneutycznego programu K. Bartha i R. Bultmanna. Obaj wychodzą z biblijnego kerygmatu, dla którego Jezus historyczny, wg ich mniemania, nie ma większego znaczenia. Zakładając, że dla objawienia historia nie odgrywa decydującej roli, pozbawili oni myślenie historyczno-krytyczne oparte na pozytywizmie i historyzmie dziewiętnastowiecznym całego ciężaru gatunkowego i usunęli grunt pod nogami tym, którzy uważali, że ustalanie faktów historycznych według kryteriów naukowych w tekstach biblij-

²⁵² Systematyczne opracowanie hermeneutyki R. Bultmanna, przydatne dla teoretyków katechezy biblijnej ze względu na ujęcie krytyczne jego poglądów, można znaleźć u R. Marle, Bultmann und die Interpretation des Neuen Testaments, Paderborn 1967; G. Hasenhüttel, Die Radikalisierung der hermeneutischen Fragestellung durch R. Bultmann, w: MS I, str. 428-440.

²⁵³ Przez teologię i egzegezę liberalną rozumiem ten nurt, który przejął dziedzictwo racjonalizmu (G.E. Lessing, I. Kant, w. XVII i XVIII) i idealizmu (G.F.W. Hegel, w. XIX) nie tylko stał w opozycji, ale usiłował uwolnić się od niej całkowicie, uznając w badaniach Pisma św. wyłącznie kryteria historyczne i filozoficzne.

nych jest naczelną zasadą, bez której rozpada się cała wiarygodność Pisma św. W tym znaczeniu teologia K. Bartha, a potem hermeneutyczny program R. Bultmanna stanowi wyjście ze ślepego zaułka, w jakim znalazła się egzegeza liberalna. Dzięki temu obaj teologowie protestanc- cy dali początek nowej hermeneutyce w ramach protestanckich nauk teo- logicznych. Właśnie ta hermeneutyka wpłynęła bezpośrednio na wybra- nych przeze mnie autorów, którzy w latach sześćdziesiątych byli szer- mierzami hermeneutycznej odnowy katolickiej kb.

Fachowe i skomplikowane badania historyczno-krytyczne doprowadziły do niebezpiecznego rozdźwięku pomiędzy teologią biblijną a przepowia- daniem i katechezą, pomiędzy wynikami egzegezy naukowej a człowiekiem współczesnym, który w Piśmie św. szukał odpowiedzi na pytania egzy- stencjalne. To niebezpieczeństwo uświadomił teologom i egzegetom w ro- ku 1919 K. Barth komentując List św. Pawła do Rzymian²⁵⁴. Książka ta okazała się punktem zwrotnym w teologii protestanckiej i uważana jest za "manifest" współczesnej hermeneutyki biblijnej²⁵⁵.

K. Barth sformułował swój program w sposób zdumiewająco prosty: "Cała moja uwaga zwrócona była na to, by poprzez historię dojrzeć du- cha Biblii, który jest duchem wiecznym. To, co kiedyś było sprawą po- ważną, jest nią i dziś... Jeżeli samych siebie rozumiemy właściwie, to pytania św. Pawła i jego odpowiedzi są również naszymi pytaniami i odpowiedziami"²⁵⁶.

W ten sposób określone zostały dwa bieguny nowej hermeneutyki: Pismo św. jako przedmiot badań współczesnymi metodami historyczno- -krytycznymi oraz człowiek współczesny ze swymi egzystencjalnymi pyta- niami. Aby jednak przy interpretacji Pisma św. mogło do głosu dojść to, co Bóg powiedział, jest rzeczą konieczną, by tekstem biblijnym stawiać właściwe pytania, pytania najważniejsze i decydujące. Takie pytania człowiek może stawiać tylko wtedy, gdy w sposób właściwy zro- zumie samego siebie²⁵⁷. K. Barth podkreślał, że Pismo św. nie jest tylko dokumentem historycznym czy literackim, który może stać się przedmiotem badań naukowych, chodzi w nim bowiem o sprawy dotyczące

²⁵⁴ K. Barth, Der Römerbrief, Bern 1919. Drugie wydanie z roku 1922 różniące się poważnie od pierwszego jest jeszcze bardziej miarodajne przez fakt, że R. Bultmann włączył się do dyskusji hermeneu- tycznej przez krytyczne omówienie właśnie tego drugiego wydania, por. R. Marle, dz. cyt. str. 13, przypis 8.

²⁵⁵ Por. H.G. Gadamer, Hermeneutik und Historismus, w: Philosophische Rundschau 9(1962)246. Podobnie uważa R. Marle, Das theologische Problem der Hermeneutik, Mainz 1965, str. 41. W. Langer, Die neue Hermeneutik und ihr Anspruch an die biblische Unterweisung, w KB 8(1966)421 n.

²⁵⁶ Der Römerbrief, Vorwort, cyt. u W. Langer, Kerygma und Katechese str. 16.

²⁵⁷ Tamże, str. 17.

człowieka osobiście. Ten zarzut skierowany jest przeciw jednostronnej egzegezie historyczno-krytycznej. K. Barth nie odrzuca jednak badań krytycznych i historycznych; przyznaje im tylko funkcję polegającą na "przygotowaniu zrozumienia" Pisma św.

R. Bultmann podjął założenia K. Bartha, ale zajmując krytyczne stanowisko zarówno wobec teologii liberalnej, jak i samego K. Bartha, zaproponował własny program egzegetyczno-hermeneutyczny, którego centralnymi zagadnieniami są demityzacja i egzystencjalna interpretacja (tzw. Entmythologisierung und existentielle Interpretation)²⁵⁸. Ze stanowiska fachowego egzegety zarzucił on K. Barthowi między innymi, że nie był konsekwentny w wysiłku, aby człowiekowi współczesnemu, który pyta i szuka, ułatwić zrozumienie tego, o co w Piśmie św. chodzi (die Sache), ponieważ przekazując teologię św. Pawła, nie interpretuje jej dogmatycznych sformułowań i mitycznego myślenia. W ten sposób, według R. Bultmanna K. Barth zafałszował teologię św. Pawła, zwłaszcza pojęcie wiary, transcendencji i nadprzyrodzoności. Zarzuca też R. Bultmann - K. Barthowi - niedoceniecie zadań filologiczno-krytycznych egzegezy. R. Bultmann domaga się radykalnej krytyki języka Nowego Testamentu, mierzenia tekstów sprawą, o którą w Piśmie św. chodzi, a jest nią "wyrażenie tego, co niewyraźalne"²⁵⁹.

Upraszczać, można powiedzieć, że obaj akcentują jeden z biegunów współczesnej hermeneutyki: u K. Bartha przeważa pogląd, że sprawa (die Sache), o którą chodzi w Piśmie św., tzn. Bóg i Jego stosunek do człowieka, jest i pozostanie właściwie nie do wyrażenia, a wszelka metodyczno-krytyczna praca nad tekstem biblijnym musi się poddać wyższej "krytyce" słowa Bożego. U R. Bultmanna natomiast przeważa troska zrozumienia orędzia biblijnego w naszej konkretnej sytuacji. Według niego to zrozumienie należy do samej rzeczy (Sache), o którą w Piśmie św. chodzi. Podejmuje on wysiłek, uwzględniając wszystkie uwarunkowania, z którymi zbliża się do Pisma św.

Dla obu ważna jest zasada: przedmiot Pisma św. powinien na nas oddziaływać, trzeba przyjąć wpływ, jaki na nas wywiera. K. Barth rozumie pod tą zasadą transcendencję słowa biblijnego jako słowa Bożego, a R. Bultmann uważa, że na pierwsze miejsce wysuwa się język tekstów biblijnych w swojej różnorodności form i ze swym symbolicznym, mitolo-

²⁵⁸ Zagadnienia te omawiam szerzej w części III niniejszego rozdziału.

²⁵⁹ Por. R. Bultmann, Karl Barths Römerbrief in zweiter Auflage, w: Christ und Welt 36(1926)373, cyt. u W. Langer, Kerygma und Katechese, str. 17. R. Bultmann uważa, że język jest tylko relatywnie ważny i ostatecznie jest on zawsze nieadekwatny. Szczególnie, niewłaściwą wydaje się tendencja języka ludzkiego do obiektywizowania. Szczególnie wyraźnie występuje to w mowie mitycznej, ponieważ określa ona jako przedmiot coś, co nie jest przedmiotowe; a to, co nie jest ziemskie, jako coś ziemskiego.

gicznym i obiektywizującym (objektivierender) charakterem. Obaj uważają, że badania historyczno-krytyczne same w sobie są niewystarczające. Według K. Bartha ta niewystarczalność polega na tym, że słowa biblijnego jako rzeczywistości boskiej nie da się bez reszty określić metodami historycznymi, a dla R. Bultmanna jest to najpierw kwestia ludzkiego poznania. Historii bowiem nie da się rozważać całkiem obiektywnie, w znaczeniu wolnej od wszelkich uprzedzeń i założeń neutralności, jakiej domaga się pozytywizm. Historia otwiera się tylko temu, kto słyszy jej wezwanie i potrafi z nią nawiązać dialog. Dlatego naukowo-obiektywne ustalenie historycznej autentyczności słów Jezusa jest według R. Bultmanna nie tylko sprawą drugorzędną, ale właściwie bez znaczenia. Chodzi bowiem o żywe słowo wychodzące z historii, które zwraca się do mojej egzystencji i stawia ją w centrum dyskusji. Jak wyżej zaznaczyłem, stanowisko K. Bartha i R. Bultmanna wobec zagadnień historyczności Ewangelii było początkowo zbieżne. W swoich wcześniejszych wypowiedziach K. Barth starał się wykazać, że historia nie ma znaczenia dla objawienia²⁶⁰. Zgubne skutki niedoceniaenia historyczności osoby Jezusa i Jego życia były oczywiste. Zmusiło to K. Bartha do nowego przemyślenia Pisma św. jako świadectwa historycznego. Uczynił to w późniejszych publikacjach²⁶¹: Pismo św., które mamy dziś w rękę, jest świadectwem jedynej w swoim rodzaju historii, realnej i zakończonnej: W niej mówi z nami Bóg Żywy w Duchu Świętym, w niej obecny jest Chrystus, w niej osiąga nas słowo Boże w sposób egzystencjalny. K. Barth broni stanowczo historyczności wielu faktów opowiedzianych w Pismie św.

Inaczej ocenia historyczność biblijnych opowiadań R. Bultmann. Jako fachowy egzegeta bardzo konsekwentnie odszedł od nieporozumienia, jakim było pojmowanie życia Jezusa przez egzegezę liberalną, ale popadł w drugą krańcowość. Nie zamierza wprowadzić niczego z Ewangelii eliminować, on przeprowadza demityzację poprzez egzystencjalną interpretację tekstów biblijnych, które według niego dotarły do nas w formie mitycznej. Kerygmat zawarty w Ewangelii brzmi: zbawienie jest w Jezusie, który został ukrzyżowany i zmartwychwstał. W rozumieniu R. Bultmanna ta wypowiedź dotyczy wiary, a nie faktów historycznych.

²⁶⁰ Według K. Bartha historyczna postać Jezusa, poszczególne czyny i wydarzenia z Jego życia stały po tej stronie "linii śmierci". Nie chodzi o one nie chodzi, ani w niczym nie przedstawiają, gdy zostanie postawione pytanie o ich treść dotyczącą objawienia. Wszystko, co w Pismie św. jest dostrzegalne, ma znaczenie drugorzędne. Krzyż jest symbolem ukłonności słowa historycznego. W ośmiast Zmartwychwstanie należy już do niedostrzegalnej rzeczywistości, po tamtej stronie "linii śmierci". Wiara wg K. Bartha nie jest jakimś spostrzeżeniem, rzeczą, którą można poznać, lecz wcielaniem się w życie (Wagnis).

²⁶¹ O. D. Matik v/o, . Hälf.e.

To znaczy, że narodzenie, ukrzyżowanie, zmartwychwstanie - jako fakty historyczne nie mają znaczenia. Istotne jest to, że świadkowie rozumieli te fakty jako wydarzenia zbawcze i jako takie je przepowiadali i interpretowali. Stąd wiara nie opiera się na faktach historycznych, lecz na kerygmacie pierwotnej gminy²⁶².

To skrajnie antyhistoryczne stanowisko R. Bultmanna spotkało się z krytyką przedstawicieli jego własnej szkoły, między innymi G. Ebelinga, E. Fuchsa czy G. Bornkamma²⁶³. Wychodzą oni z założenia, że w każdej epoce musi być na nowo podejmowany problem Jezusa historycznego. Słusznie zdają sobie oni sprawę z powagi tego zagadnienia. Gdyby bowiem osoba Jezusa Chrystusa nie dała się określić i uchwycić kryteriami historycznymi i gdybyśmy kerygmat Nowego Testamentu uważali za stwierdzenia bez podstaw historycznych, wtedy całe przepowiadanie i wiara chrześcijańska byłaby niczym innym, jak odmianą mitu²⁶⁴.

Egzegetyczno-hermeneutyczny program R. Bultmanna wypływa z dwóch źródeł. Pierwszym są historyczno-krytyczne badania Pisma św. oraz krytyczne stanowisko wobec liberalnej egzegezy: drugim - refleksja hermeneutyczna, rozwijająca się od F.D.E. Schleiermachera, uważanego za ojca współczesnej hermeneutyki, określanej również jako nowa hermeneutyka. Jej dalsze etapy prowadzą poprzez badania i publikacje W. Dilteya, M. Heideggera, H.G. Gadamera, E. Husserla, O.F. Bollnowa i innych²⁶⁵. Ten nurt refleksji hermeneutycznej rozwinął się w pewną sztukę rozumienia, a w końcu stał się nauką o rozumieniu (Kunst des Verstehens, Verstehenslehre), a ta z kolei przybrała formę filozofii typu ontologii fundamentalnej M. Heideggera, która bada możliwości i uwarunkowania rozumienia każdej rzeczywistości. Stwierdzamy tu swoiste rozszerzenie tradycyjnego pojęcia "hermeneutyka". Pojęta jako nauka o

²⁶² Por. B. Dreher, Die biblische Unterweisung str. 84. R. Bultmann wychodząc z tego założenia o bogatym połowie może powiedzieć: to, co w tym opowiadaniu jest rozstrzygające, to powołanie Piotra na Apostoła i posłannictwo przepowiadania słowa Bożego. Ze słów "odtąd ludzi łowić będziesz" wynika, że cudowny połów ryb jest tylko obrazem czegoś większego i donioślejszego. Właściwy cud, to apostołska działalność Piotra i skuteczność słowa Bożego głoszonego ustami ludzkimi. A dalej: historia uczy nas, że cudowne słowo Jezusa dociera do nas wtedy, gdy nasze siły się kończą. Nie usłyszymy Jego słowa, jak długo nie uznamy, że jesteśmy w sytuacji bez wyjścia. Jezus pozwala zrozpaczonemu człowiekowi przeżyć cud, polegający na tym, że przemienia On grzesznego człowieka i czyni go czystym. Sam cudowny połów ryb jako wydarzenie R. Bultmann uważa za coś nielotnego i drugorzędnego. Według niego cuda biblijne są swobodną i wolną opowieścią, legendą. G. Backhaus, Evangelische Theologie der Gegenwart, 1958, str. 53-54.

²⁶³ Por. W. Langer, Kerygma und Katechese, str. 28-52, zwłaszcza 32-37.

²⁶⁴ Por. W. Langer, dz. cyt. str. 33.

²⁶⁵ Poglądy tych najważniejszych przedstawicieli współczesnej hermeneutyki omawia F. Mussner w cyt. artykule str. 3-21.

rozumieniu jako takim, obejmuje wszystkie dziedziny naukowe, stając się filozofią fundamentalną, przenikającą dziś cały umysłowy wysiłek człowieka, w tym również nauki biblijne. R. Bultmann przeniósł na teren egzegezy problematykę i zasady hermeneutyki ogólnej, przede wszystkim filozofii M. Heideggera.

W tym krótkim szkicu jedno musi uderzyć: wciąż przewijająca się myśl o właściwym rozumieniu i interpretacji tekstów biblijnych. Rozwój teologii liberalnej prowadził nieuchronnie do konieczności postawienia następujących pytań: czym jest Pismo św., czym ono jest dziś dla nas, jak należy je interpretować dla człowieka współczesnego, aby je rozumiał i mógł przyjąć? Pytania te są kluczowymi problemami nowej hermeneutyki biblijnej. Stała się ona siłą, która wywarła decydujący wpływ na głębokie przemiany w łonie protestantyzmu, między innymi na odnowę protestanckiej kb²⁶⁶.

Zainicjowana przez K. Bartha dyskusja hermeneutyczna i proponowany przez R. Bultmanna program dały początek nowemu nurtowi we współczesnej biblistyce: jest nim nowa hermeneutyka biblijna. Nurt ten płynnie odtąd razem z dotychczasową egzegezą historyczno-krytyczną, splata się z nią tak ściśle, że zagadnienia hermeneutyczne stały się dziś nieodłączną częścią pracy egzegety. Sam R. Bultmann, który w swoich publikacjach²⁶⁷ powiązał badania historyczno-krytyczne z hermeneutyką w sposób klasyczny w jedną całość, postawił decydujące pytania dla współczesnych nauk biblijnych. Stały się one punktem niewrażliwym nie tylko teologii protestanckiej.

Ten właśnie nurt wpłynął najpierw na teologię katolicką, a następnie zaważył na egzegetyczno-hermeneutycznym przełomie w katolickiej

²⁶⁶ Szeroką analizę tej odnowy protestanckiej katechezy biblijnej przeprowadził B. Dreher w: *Die biblische Unterweisung*, str. 82-138, 167-193.

²⁶⁷ Spośród wielu publikacji R. Bultmanna najważniejszymi są: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921; *Jesus*, Tübingen 1926; *Glauben und Verstehen (gesammelte Aufsätze)*, Tübingen 1933; II, 1953; III, 1960; IV, 1965; *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941; *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949; *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953. Jego odczyt z r. 1941: *Neues Testament und Mythologie* można uznać analogicznie do komentarza K. Bartha za programowy i za punkt zwrotny w rozwoju współczesnej hermeneutyki biblijnej. Odczyt ten dał początek ożywionej dyskusji na temat demityzacji, która w swojej drugiej fazie skoncentrowała się na ogólnej hermeneutyce biblijnej i na zagadnieniu historycznego Jezusa, R. Marle, *Bultmann und die Interpretation des Neuen Testaments*, str. 10. 51 n.

kb RFN. W dalszym ciągu moich analiz przez nową hermeneutykę będę rozumiał hermeneutykę biblijną i to ten jej współczesny nurt, któremu początek dał K. Barth, a R. Bultmann powiązał z ogólną i filozoficzną refleksją hermeneutyczną, wywodzącą się od F.D.E.Schleiermachersa. Stąd określenie nowa hermeneutyka i protestancka hermeneutyka biblijna są w niniejszej pracy synonimami.

2.1.2. Kluczowe zasady nowej hermeneutyki

Cała współczesna dyskusja hermeneutyczna ogniskuje się wokół kilku kluczowych zagadnień. Stanowią one specyfikę nowej hermeneutyki, odróżniając ją od każdego innego systemu hermeneutycznego. Oto najważniejsze z nich: metody historyczno-krytyczne, problem egzegezy wolnej od uprzednich założeń i uwarunkowań (Voraussetzungslosigkeit), przedrozumienie, hermeneutyczny cyrkiel, przewycięzenie dualizmu, kanon jako kontekst tekstów i ksiąg biblijnych, historia interpretacji biblijnej, wykład jako spotkanie i dialog z tekstem. Zagadnienia te można uważać za pewnego rodzaju zasady lub reguły współczesnej hermeneutyki biblijnej, zwłaszcza protestanckiej. Wyznaczają one z jednej strony etapy historycznego rozwoju dyskusji toczącej się wokół nurtu hermeneutycznego, a z drugiej strony stanowią pewien łańcuch powiązanych ze sobą ogniw, które składają się na proces badań tekstów biblijnych.

Cały ten proces z wszystkimi jego etapami począwszy od metod historyczno-krytycznych aż po konfrontację z kanonem i historią wykładu Pisma św. zwykle się określać jednym pojęciem, szeroko rozpowszechnionym w naukach humanistyczno-filozoficznych, jako dialogowe spotkanie się z tekstem. Wszystkie powyższe zasady rozumiane w duchu hermeneutyki katolickiej są słuszne. Zastrzeżenia budzić musi moim zdaniem, rozumienie interpretacji jako dialogowego spotkania z tekstem. Zasada ta wyraża stosunek równego partnerstwa, które zakłada wspólną obu stronom i wiążącą ich prawdę²⁶⁸. Ale pojęcie to wzięte ze współczesnej filozofii nie oddaje tego, co specyficzne w spotkaniu ze słowem biblijnym. Tu nie może być mowy o dialogu dwóch równych partnerów lub jakiejś prawdzie nadrzędnej, stojącej ponad Bogiem i człowiekiem.

Wszystkie powyższe zasady nowej hermeneutyki są przewycięzeniem pozytywizmu i historyzmu jak i zbyt ciasnego pojmowania metod historyczno-krytycznych. Jeszcze o jeden krok dalej w tym przewycięzeniu pozytywizmu i historyzmu idzie H.G. Gadamer w swej tezie antyhisto-

²⁶⁸ O.F. Bollnow, *Existenzphilosophie und Pädagogik*, 1959, str. 112; por. *Die Methode der Geisteswissenschaften*, 1950, str. 39; K. Frör, dz. cyt. str. 65.

rycznej²⁶⁹. W publikacjach dotyczących hermeneutycznej odnowy kb nie jest tak eksponowana, jak inne wyżej omówione zasady. Należy ją jednak omówić szerzej, ponieważ precyzuje ona pewne elementy, które od dawna znane są w życiu Kościoła i katolickiej hermeneutyce. Wykażę to niżej.

Według H.G. Gadamera nie wystarczy wyłożyć tylko to, co w tekście zostało napisane ("was steht"), należy szukać szerszych horyzontów, które napisany tekst może otworzyć. Nie można ograniczać się do ustalenia sensu, jaki autor zawarł w tekście, albo do tego, jak pierwsi czytelnicy go rozumieli. Horyzontu rozumienia nie można ograniczać ani przez to, co na początku autor miał na myśli, ani przez horyzont adresatów, dla których ten tekst został napisany. Wydawać by się mogło, że postulat dotyczący sensu werbalnego należy do powszechnie przyjętego kanonu hermeneutycznego. Okazuje się jednak, że da się on zastosować tylko do nielicznych wypadków krańcowych. Teksty bowiem nie chcą być rozumiane jako wyraz "subiektywności" autora. Nie można z niej zatem czerpać elementów ograniczających sens tekstu. Poza tym zarówno owe "prawdziwe" myśli autora jak i ów "pierwotny" czytelnik, to pojęcia, w których może się kryć wiele nieprzejrzytych elementów "idealistycznych" i przypadkowych.

Przykładanie do tekstu miary, jaką jest myśl autora lub rozumienie tekstu przez pierwotnych czytelników, H.G. Gadamer określa jako "surowy kanon historyczno-krytyczny", który nie powinien ograniczać horyzontu znaczeniowego, jaki przed nami otwiera każdy pisany tekst. To, co zostało utrwalone na piśmie, oderwało się od przypadkowości i uwarunkowań swego początku, swego autora, otwierając się pozytywnie dla nowych relacji, powiązań (Bezug), czy nawet nowych interpretacji. Takie normy jak poglądy autora lub rozumienie pierwotnego czytelnika stanowią w rzeczywistości puste miejsca, które wypełniają się sporadycznie, tzn. w wypadku, gdy autor został rzeczywiście zrozumiany²⁷⁰.

H.G. Gadamer uważa, że napisany tekst może być właściwie zrozumiany tylko na tle szerszych perspektyw. W tym celu należy cofnąć się poza to, co w nim zostało powiedziane ("hinter das Gesagte zurückergehen"). A to, co w nim zostało powiedziane, należy rozumieć jako odpowiedź na pytania, na które tekst jest odpowiedzią. Kto się w ten sposób cofnął poza to, co zostało powiedziane, tym samym postawił pytanie wybiegające ponad to, co zostało wyrażone w tekście. Jego pełny sens można zrozumieć tylko o tyle, o ile się posiada szersze horyzonty,

²⁶⁹ H.G. Gadamer; Wahrheit und Methode, Tübingen 1975 cz. III str. 361-465. Dla celów katechezy biblijnej twierdzenia H.G. Gadamera zestawili G. Stachel, Der Bibelunterricht, str. 77-84.

²⁷⁰ Por. H.G. Gadamer, dz. cyt. str. 372 n; G. Stachel, dz. cyt. str. 77 n.

które mogą objąć i inne możliwe odpowiedzi. Zdając sobie sprawę z tego, jakie pytania i jaka problematyka leży u podstaw danego tekstu, osiąga się ów szerszy horyzont, dzięki któremu rozumiemy, że sens jakiegoś zdania w stosunku do pytania, na które jest odpowiedzią, ma tylko charakter relatywny. A to właśnie oznacza, że sens ten wykracza ponad to, co w nim zostało powiedziane²⁷¹. G. Stachel zebrał i zestawiał argumenty, którymi H.G. Gadamer uzasadnia swoją tezę²⁷².

Odnosi się ona również do tekstów biblijnych. Według niej pełnego i dogłębnego zrozumienia tekstów biblijnych nie osiąga się przez wyłączne stosowanie metod historyczno-krytycznych. Wg hermeneutyki G. Gadamera należy zdać sobie sprawę i uwzględnić problematykę i pytania, które leżą u podstaw danego tekstu, będącego na nie odpowiedzią - i to jedną z możliwych, ponieważ problematyka ta otwiera horyzonty obejmujące jeszcze inne możliwe odpowiedzi. Dzięki temu sens tekstu biblijnego jest otwarty i przekracza to, co w nim zostało stwierdzone, a co można ustalić metodami historycznymi.

Hermeneutyka H.G. Gadamera nie przekreślając wysiłku ustalenia myśli autora czy adresatów, szuka szerszych horyzontów i perspektyw, które napisany tekst otwiera, jeżeli się go nie zacieśnia metodami historyczno-krytycznymi. Jego teza antyhistoryczna przewyższa w ten sposób jednostronność i zbyt ciasne widzenie badań historyczno-krytycznych. Stwarza ona pewien pomost pomiędzy współczesną dyskusją hermeneutyczną a zasadami katolickiej hermeneutyki i pewnymi zjawiskami dotyczącymi traktowania przez Kościół perykop biblijnych w nauczaniu i w liturgii. Mowa o nich będzie niżej.

Naszkicowany rozwój protestanckiej myśli hermeneutycznej stanowi tło i równocześnie jedno ze źródeł egzegetyczno-hermeneutycznego przełomu katolickiej kb. Z kluczowymi zasadami nowej hermeneutyki jak i z tezą antyhistoryczną H.G. Gadamera związana jest bogata i złożona problematyka, różne kierunki badań, które mają powiązania z licznymi dyscyplinami. Stąd wychodziły impulsy dla odnowy kb i stąd czerpano tematykę do dyskusji prowadzonej na terenie katechetyki niemieckiej w latach sześćdziesiątych.

3.2. Konieczność uwzględnienia nowej hermeneutyki przez katolicką katechezę biblijną

Wiele przyczyn złożyło się na to, że katolicka katechetyka nawiązała do nowej hermeneutyki. Szczególnie trzy powody w pewnym stop-

²⁷¹ H.G. Gadamer, dz. cyt. str. 352.

²⁷² Por. G. Stachel, dz. cyt. str. 79-84.

niu zmusiły katolicką kb do sięgnięcia po rozwiązania i zasady nowej hermeneutyki.

3.2.1. Problematyka nowej hermeneutyki

Tematyka, którą wysunięto w ramach dyskusji hermeneutycznej po stronie protestanckiej, była tego rodzaju, że katolicka kb, w której dokonał się już przełom egzegetyczny, nie mogła jej nie podjąć. Nurt nowej hermeneutyki zrodził się z uświadomienia sobie przepaści pomiędzy naukowymi badaniami Pisma św. a umysłowością człowieka współczesnego i jego wiarą. K. Barth i R. Bultmann z całą ostrością postawili problem zasad, od których zależy aby orędzie biblijne mogło stać się dostępne i zrozumiałe w naszych czasach i oddziaływać z tą samą mocą i świeżością na ludzi, jak to miało miejsce w czasach Kościoła pierwotnego. Od K. Bartha i R. Bultmanna aż do E. Fuchsa i G. Ebelinga, żywe jest zmaganie o to, by język Pisma św. stał się dla współczesnego człowieka żywym i zrozumiałym wezwaniem Boga. Postawili oni z całą mocą i radykalną ostrością pytanie o sens i warunki przekazywania orędzia biblijnego. Hermeneutyczny program R. Bultmanna jest najbardziej dramatycznym apelem do współczesnej teologii, aby otworzyła się na współczesnego człowieka. Chodzi w nim o to, by egzegeta był również katechetą, a katecheta egzegetą.

Całe to dążenie i główna problematyka nowej hermeneutyki protestanckiej pokrywa się z autentycznym i istotnym zadaniem katolickiej kb. Istnieje pomiędzy nimi wiele punktów stycznych, ich cele i pytania są bardzo podobne, problematyka zbieżna, chociaż tak hermeneutyka jak katechetyka inaczej do nich podchodzi, odmiennie rozwija i zastosowują. Pytania hermeneutyczne dotyczą przepowiadania. Chodzi w nich bowiem o problem: jak można sprawić, by starożytny tekst Pisma św. przemówił do człowieka jako żywe słowo Boże. Bezpośredni jednak kontakt ze współczesnym człowiekiem ma nie tyle fachowy egzegeta, ile raczej katecheta, którego posłannictwem jest przepowiadać słowo biblijne konkretnej grupie dzieci lub młodzieży.

Prócz tego, hermeneutyka protestancka nieoczekiwanie ukazała w nowym świetle stare prawdy dotyczące Pisma św. ważne z punktu katechetycznego, np. że tłumaczenie Pisma św. jest ściśle związane z tradycją, bez której teksty biblijne pozostają "nieme"; że należy uwzględnić egzystencjalne problemy człowieka współczesnego itd.

Wszystko to uzasadniało konieczność uwzględnienia przez katechetykę katolicką drugiego nurtu współczesnej biblistyki - nową hermeneutykę biblijną rozwijaną po stronie protestanckiej. Wydawała się ona być najlepszym pomostem pomiędzy egzegezą naukową a katolicką kb. Przedstawiciele jej odnowy koncentrowali się nie tyle na szczegółowych rozwiązaniach i propozycjach autorów protestanckich, ile na dwóch

wspomnianych wyżej biegunach hermeneutycznych, którymi są: stan badań egzegezy historyczno-krytycznej i człowiek w świecie współczesnym. Z tej konfrontacji hermeneutyki protestanckiej z katolicką kb spodziewali się oni nie tylko pogłębienia i ukazania w nowym świetle dawnych i tradycyjnych założeń katolickiej kb, lecz także nowych impulsów i wzbogacenia jej o nowe treści.

Można krytykować pozycje K. Bartha a zwłaszcza R. Bultmanna i jego szkoły, podważać ich poglądy i rozwiązania, jakie proponują, a nawet całkowicie je odrzucać, ale problemu hermeneutycznego, który oni postawili, katechetyka katolicka nie mogła ignorować. Jej obowiązkiem było problem ten podjąć i szukać katolickiego rozwiązania, ponieważ cała dotychczasowa kb została postawiona pod znakiem zapytania przez dyskusję hermeneutyczną naszkicowaną w poprzedniej części niniejszego rozdziału. Tego właśnie zadania podjęli się przedstawiciele egzegezy historyczno-hermeneutycznej odnowy katolickiej kb.

3.2.2. Wewnętrzny związek między egzegezą historyczno-krytyczną a nową hermeneutyką

O wewnętrznym związku między egzegezą historyczno-krytyczną a nową hermeneutyką jako o dwóch aspektach jednego procesu poznania i interpretacji tekstów Pisma św. mowa była we wstępie. Bliżej został ten związek określony w pierwszej części niniejszego rozdziału, w którym mowa była o genezie protestanckiego nurtu nowej hermeneutyki biblijnej. Z tych analiz wynika, że nowa hermeneutyka nie tylko suponuje egzegezę historyczno-krytyczną, ale jest z nią ściśle związana. Po drugie, nowa hermeneutyka zajmuje się problemami ogólniejszymi, jej perspektywa jest szersza, swym zasięgiem i refleksją obejmuje bardzo szeroki i złożony kompleks aktualnych zagadnień.

Ten wewnętrzny związek egzegezy z hermeneutyką sprawił, że gdy katolicka katechetyka zainteresowała się współczesną egzegezą historyczno-krytyczną, nurt hermeneutyczny uderzył w katolickich przedstawicieli odnowy kb z całą mocą, zafascynował ich swą świeżością i powiązaniem z problematyką, która ożywiła nauki filozoficzno-humanistyczne i teologiczne. I nie mogło być inaczej.

Katecheza biblijna, która dostała się w pole bezpośredniego oddziaływania egzegezy historyczno-krytycznej, nie mogła poprzestać tylko na jej wynikach i tematyce historycznej, musiała zapoznać się z problematyką hermeneutyczną. Narzuciła się ona przez sam fakt istnienia, zwłaszcza gdy zainteresowały się nią środki masowego przekazu i przestała być domeną wyłącznie fachowych publikacji. Konieczność zajęcia się tymi zagadnieniami przez katechetykę katolicką stała się oczywista i paląca. Podkreślano z naciskiem, że nurt nowej hermeneutyki niesie ze sobą zagadnienia, które katolicka kb musi uwzględnić, jeżeli

ma spełnić swoje posłannictwo w epoce egzegezy historyczno-krytycznej i ożywionej dyskusji hermeneutycznej²⁷³. Sprzyjały temu warunki zewnętrzne. To nawiązanie katolickiej katechetyki do hermeneutyki protestanckiej miało bowiem miejsce w sytuacji, gdy dyskusja wokół programowego odczytu R. Bultmanna²⁷⁴ minęła swój punkt szczytowy. Równocześnie pojawiła się nowa generacja teologów protestanckich. Nastąpiła era pobultmannowska. Zagadnienie demityzacji w tym okresie nie znajdowało się już w samym centrum dyskusji. Skupiała się ona obecnie wokół hermeneutyki ogólnej i problemu Jezusa historycznego²⁷⁵. Zagadnienia te miały wielkie znaczenie dla katolickiej kb i były w jej ramach dyskutowane. W tym samym czasie miał miejsce Sobór Watykański II, który potwierdzając linię encykliki biblijnej Piusa XII stworzył sprzyjającą atmosferę wokół zagadnień egzegetyczno-hermeneutycznych. Stąd też przedstawiciele katolickiej katechetyki z całym zapałem i swobodą zajęli się nimi dla celów katechezy biblijnej.

3.2.3. Kryzys egzegetycznej katechezy biblijnej

W minionych okresach rozwój kb odznaczał się wielkim dynamizmem. Zdobywała ona coraz to nowe elementy treściowe i metodyczne, stawała się katechezą niezależną i fundamentalną. Odnalazłszy samą siebie określiła swoje zadanie: przepowiadać historię Boga z ludźmi, która spisana została na kartach Pisma św. Zadanie to rozumiano jako radosne i podniosłe posłannictwo kb. Rozwój ten został jednak zahamowany przez trudności związane z:

- a) nowymi warunkami socjalno-kulturowymi lat sześćdziesiątych i z;
- b) samą egzegezą historyczno-krytyczną.

a. Katecheza jako przepowiadanie suponowała chrześcijańskie wychowanie dzieci i młodzieży w rodzinach, uznanie autorytetu Pisma św., i posłannictwa Kościoła. Tymczasem w społeczeństwie zachodziły głębokie przemiany kulturalno-socjalne, które sprawiły, że proces dechrystianizacji postępował w coraz to szybszym tempie. Wzrastający dobrobyt osłabił wiarę i przyczynił się do obojętności religijnej. Ani rodzina, ani społeczeństwo nie zapewniały już właściwego wychowania religijnego. Młodzież przychodziła na naukę religii z krytycznym nastawieniem do wiary, Kościoła i Pisma św.

²⁷³ Pod tym względem charakterystycznym i wymownym przykładem może być artykuł, a potem drugi rozdział książki *Der Bibelunterricht G. Stachela* pt. *Bibelunterricht im Zeitalter kritischer Exegese*.

²⁷⁴ Chodzi o odczyt z roku 1941: *Neues Testament und Mythologie*, por. przypis 267.

²⁷⁵ Por. R. Marle, *Bultmann und die Interpretation des NT-s.*, str. 10.

Wytworzyła się bardzo zaskakująca sytuacja, którą G. Ebeling tak scharakteryzował: "wiara wielu załamuje się właśnie dlatego, że nie są w stanie uwierzyć w to, czego się od nich wymaga odnośnie "rzakomych" faktów historycznych z życia Jezusa"²⁷⁶, Okazało się zatem, że kryzys wiary miał swoje źródło również w trudnym problemie, jakim jest stosunek historii do kerygmy w Piśmie św. Środki masowego przekazu przyczyniły się do upowszechnienia tego problemu, ale równocześnie do jego spłylenia. Do tego doszedł wpływ sceptycyzmu historycznego R. Bultmanna. Moim zdaniem mamy tu do czynienia nie tylko z wpływem teologii R. Bultmanna na trudności z przyjęciem takich prawd jak Niepokalane Poczęcie, czy Zmartwychwstanie. W jego programowym sceptycyzmie historycznym do głosu doszły trudności, jakie każdy człowiek ukształtowany przez cywilizację naukową ma z przyjęciem podstawowych prawd objawionych. Kryzys wiary powstrzymał swobodny rozwój egzegetycznej odnowy katolickiej kb.

W tej sytuacji konieczna stała się taka teologia, która by wyszła naprzeciw tym trudnościom i wykazała, że wiara, orędzie biblijne, opierające się na fakcie Zmartwychwstania, nie sprzeciwia się krytycyzmowi i naukowemu pogładowi na świat; teologia, która by dała odpowiedź na pytanie, dlaczego Jezus żyjący 2000 lat temu jest jeszcze dziś podstawą i cstoją naszej wiary. Ponieważ właśnie tego zadania podjęła się nowa hermeneutyka, dlatego również po stronie katolickiej oczekiwano od niej nowych impulsów w przezwyciężeniu kryzysu wiary i egzegetycznej kb.

b. Do tego kryzysu przyczyniło się jeszcze bardziej zaskakujące zjawisko związane z wewnętrznym rozwojem kb. Dzięki swoim niezaprzeczalnym osiągnięciom egzegeza historyczno-krytyczna dała nam nowe spojrzenie na zagadnienia biblijne, ale równocześnie utrudniła je przez to, że stały się one przedmiotem fachowych badań. Wokół Pisma św. powstał mur naukowych metod, skomplikowanych dociekań, które dla zwykłego człowieka były niezrozumiałe²⁷⁷. Wydawało się, że naukowe badania niszczą kontekst wiary i modlitwy, w którym powinno odbywać się poznawanie i rozumienie Pisma św. Tam, gdzie zbyt gorliwie udzielano katechezy typu egzegetycznego doszło szybko do odrzucenia jej przez młodzież, która się do niej zniechęciła. Katecheci, nie mając fachowego przygotowania, czuli się niepewni i bezradni w obliczu trudności i problemów, które niosła ze sobą egzegeza historyczno-krytyczna²⁷⁸. Wielu nie wiedziało, jak należy wykorzystywać kerygmaticzny charakter Pisma św. i jego rodzaje literackie.

²⁷⁶ G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens* 1961, str. 52.

²⁷⁷ Por. J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, Munchen 1973, str. 68.

²⁷⁸ Jednym z najtrudniejszych problemów był następujący: w jaki sposób można dzieciom udostępnić skomplikowaną różnorodność form li-
c.d. odnośnika na str. 119

Tak więc po entuzjazmie i wielkich nadziejach, które początkowo łączono z egzegezą historyczno-krytyczną²⁷⁹, szybko zdano sobie sprawę z trudności, jakie ona wniosła do kb. Przemilczenie jej wyników lub ich ignorowanie nie mogło wchodzić w rachubę. Jedynym możliwym wyjściem było uznanie tych, które nie budziły zastrzeżeń oraz dokładne rozpoznanie aktualnej sytuacji i możliwości dzieci względnie młodzieży. Te postulaty i warunki wydawała się zabezpieczać nowa hermeneutyka. Wypracowuje ona bowiem zasady i kryteria, dzięki którym Pismo św. można przedstawić dzisiejszemu człowiekowi jako żywe i zrozumiałe wezwania Boga, skierowane do niego tu i teraz, w jego konkretnej egzystencji. Hermeneutykę rozumiano nie jako jednorazowy środek zaradczy na trudności, która niosła ze sobą egzegezę historyczno-krytyczną dla wiary, ile raczej jako stały wysiłek przewyższający niepewność wiary i wykorzystujący wyniki nauk biblijnych dla przepowiadania religijnego.

Wobec takich założeń jest rzeczą całkiem zrozumiałą, że katolicka katechetyka, która znalazła się pod bezpośrednim wpływem egzegezy historyczno-krytycznej, była zmuszona zainteresować się problematyką współczesnej hermeneutyki nie tylko biblijnej. Szczególnie trzech autorów podjęło tę tematykę: H. Halbfas²⁸⁰, W. Langer²⁸¹, a przede wszystkim G. Stachel²⁸².

c.d. odnośnika ze str. 118.

terackich, z ich odmienną wymową i treścią, owo nakładanie się i przenikanie przekazywanych faktów z ich równoczesną interpretacją, która u różnych autorów i w różnych tradycjach ulega pewnym widocznym zmianom? Jak można dzieciom wykazać w opowiadaniach biblijnych ową świadomie podjętą interpretację faktów w świetle wiary w Zmartwychwstanie Jezusa i Jego powrotu? Jak można wszystko to tak przekazać dzieciom, by z jednej strony zrozumiały, że perykopy biblijne to splot faktów i kerygmy, i dlatego nie można wszystkiego rozumieć dosłownie i historycznie. Dzieci ze swej natury są skłonne przywiązywać zasadniczą wagę do zewnętrznego przebiegu wydarzeń. Z drugiej jednak strony należy czuwać, aby nie utraciły zaufania do Pisma św., gdy się im będzie zwracało uwagę na tę skomplikowaną naturę perykop biblijnych. W. Langer, *Kerygma und Katechese*, str. 10.

279 Por. G. Stachel, *Der Bibelunterricht*, str. 11; B. Dreher, *Neue Schulbibel-Neue Bibelkatechese*, str. 58; ten sam, *Exegese und Bibelkatechese*, str. 27.

280 H. Halbfas, *Der Religionsunterricht*, jej część hermeneutyczna, zwł. str. 60-71.

281 W. Langer zwrócił uwagę na trudności, które egzegezę historyczno-krytyczną niesie dla kb, już w roku 1966. W całej pełni zdano sobie z tego sprawę dopiero, gdy nastąpił ogólny kryzys egzegetyczny kb pod koniec lat sześćdziesiątych. Właśnie te trudności są punktem wyjścia jego książki *Kerygma und Katechese*, por. str. 9 nn. Por. również jego książkę *Schriftauslegung im Unterricht*.

282 G. Stachel, *Der Bibelunterricht*; ten sam, *Die neue Hermeneutik. Einsiedeln 1969*.

Uderzające podobieństwo zachodzi pomiędzy genezą nowej hermeneutyki w ramach liberalnej egzegezy historyczno-krytycznej a pojawieniem się nurtu hermeneutycznego w katolickiej katechetyce. Tak jak nowa hermeneutyka na terenie egzegezy protestanckiej była próbą wyjścia z impasu, w jakim znalazła się teologia protestancka w okresie dominacji metod historyczno-krytycznych, podobnie i katolicka katechetyka widziała w nowej hermeneutyce ewentualną pomoc przy rozwiązywaniu trudności powstałych na skutek wtargnięcia w jej ramy skomplikowanej problematyki egzegezy historyczno-krytycznej. W jednym i drugim wypadku uświadomienie sobie przepaści pomiędzy naukowymi badaniami Pisma św. a ich praktycznym przekazywaniem człowiekowi wyzwoliło ów proces hermeneutyczny w egzegezie i kb.

3.3. Krytyczna ocena niektórych aspektów nowej hermeneutyki jako podstawy hermeneutycznej odnowy katechezy biblijnej

Z nową hermeneutyką zaczęto wiązać wielkie nadzieje. Spodziewano się, że może dostarczyć takich przesłanek, które kb wyprowadzą z kryzysu i przyczynią się do jej hermeneutycznej odnowy. Moim zdaniem, jeżeli zapoznanie się z dyskusją hermeneutyczną mogło wystarczyć za punkt wyjścia i pierwszy impuls dla hermeneutycznej odnowy katolickiej kb, to w żadnym wypadku nie można uważać całego nurtu nowej hermeneutyki za jedyną bazę gruntownej i stałej odnowy katolickiej kb. Nawet omówione w cz. I kluczowe zagadnienia, wokół których skupiła się współczesna dyskusja hermeneutyczna, i które stanowią syntezę zasad hermeneutycznych, nie mogą być podnoszone do rangi jedynego probiezra czy podstawy hermeneutycznej odnowy kb, a to głównie z dwóch przyczyn: po pierwsze, w świetle krytycznej analizy, której poddano zarówno po stronie protestanckiej jak i katolickiej program R. Bultmanna, okazało się, że są w nim założenia i twierdzenia nie do przyjęcia, a wiele jego propozycji jest dyskusyjnych. Po drugie, w dyskusji, którą prowadzono na temat hermeneutycznej odnowy kb brak podstawowych zasad hermeneutyki katolickiej.

I dlatego w niniejszej części zajmę się oceną programu R. Bultmanna, postulatów wynikających z nowej hermeneutyki lub proponowanych przez przedstawicieli hermeneutycznej odnowy katolickiej kb. Wskażę również na analogiczną problematykę w hermeneutyce protestanckiej i katolickiej. W części czwartej omówię zasady hermeneutyki katolickiej jako podstawę stałej odnowy kb.

3.3.1. Ocena programu R. Bultmanna z punktu katechetycznego

Najnowsza dyskusja hermeneutyczna na terenie nauk biblijnych skupia się wokół programu R. Bultmanna i jego szkoły. Program ten stoi również w centrum zainteresowania wybranych przez mnie autorów, jest źródłem wszystkich postulatów, wysuwanych pod adresem hermeneutycznej odnowy katolickiej kb. Dlatego rzeczą konieczną jest jego ocena z punktu widzenia katechezy biblijnej. Dzięki połączeniu krytyki form z założeniami hermeneutyki filozoficznej, zwłaszcza filozofii egzystencjalnej M. Heideggera, udało się R. Bultmannowi wypracować swój własny program hermeneutyczny, który zastosował w sposób radykalny do całej tradycji biblijnej pierwotnego Kościoła. Badania krytyczno-polemiczne, podejmowane zarówno przez protestanckich, jak i katolickich uczonych²⁸³, dotyczą poszczególnych elementów tego programu. Do najważniejszych należy zaliczyć: dewaloryzację historyczną Ewangelii, demityzację i egzystencjalną interpretację oraz elementy filozofii M. Heideggera²⁸⁴.

O historycznej wartości Nowego Testamentu była już kilkakrotnie mowa. R. Bultmann dochodzi do sformułowania swojej podstawowej zasady demityzacji poprzez egzystencjalną interpretację w toku analizy słownictwa i symboliki tekstów biblijnych²⁸⁵. Takiej właśnie interpretacji domaga się wg niego samo Pismo św. R. Bultmann wychodzi z założenia, że pomiędzy Pismem św. a człowiekiem współczesnym istnieje przepaść:

- ²⁸³ Materiały i dyskusje dotyczące poglądów R. Bultmanna zebrał H.W. Bartsch w sześciotomowym dziele pod tytułem *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, I-VI, Hamburg 1948-1955. Tom V poświęcony jest konfrontacji z egzegezą katolicką i wypowiedziom egzegetów katolickich. Oprócz tego H.W. Bartsch wydał uzupełnienie dwóch pierwszych tomów pt. *Der Gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdébatte*, Hamburg 1955. Zwięźle, krytyczne omówienie hermeneutyki R. Bultmanna można znaleźć w: O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik I*, Neukirchen 1955.
Katolickie publikacje: R. Schnackenburg, *Von der Formgeschichte zur Entmythologisierung des Neuen Testaments. Zur Theologie R. Bultmanna*, w: München, *Theologische Zeitschrift* 2 (1951) 345-360; F. Mussner, *Bultmanns Programm einer "Entmythologisierung" des Neuen Testaments*, w: Trier *Theologische Zeitschrift* 62(1953) 1-18; H. Fries, Barth, Bultmann und katholische Theologie, München 1955; L. Malevez, *Le message chretien et le myth*, Bruxelles 1954; R. Merle, *Bultmann et l'interpretation du Nouveau Testament*, Paris 1956, tłum. niemieckie: Bultmann und Die Interpretation des Neuen Testament, Paderborn 1967; ten sam, *Bultmann et la foi chretienne*, Paris 1967. Por. G. Hasenlützl, *Die Radikalisierung der hermeneutischen Fragestellung durch Rudolf Bultmann*, w: MS I, str. 428-440.
- ²⁸⁴ Według tych trzech aspektów E. Dąbrowski omawia program R. Bultmanna, por. jego artykuł: R. Bultmann i jego krytyka Nowego Testamentu, w: *Znak* 167, 5(1968) 630-639.
- ²⁸⁵ Tok rozumowania i argumentowania krótko opracował G. Hasenlützl, *Die Radikalisierung der heremenutischen Fragestellung durch R. Bultmann*, w: MS I, str. 430 n.

świat biblijny to świat mityczny, który dla współczesnej świadomości i sposobu myślenia ukształtowanego przez naukę jest niezrozumiały i niedostępny. Dlatego koniecznym jest według niego stworzenie zupełnie nowych zasad, według których należy interpretować teksty biblijne. Aby odkryć właściwą treść orędzia biblijnego, trzeba najpierw teksty odmitologizować (Entmythologisierung), a następnie zinterpretować je dla człowieka współczesnego (existenziale Interpretation). W tym celu R. Bultmann usiłuje w tekstach biblijnych odkryć świadomość egzystencjalną, która wg niego ukryta jest pod osłoną mitu, form mitycznych, wyrażen i słownictwa biblijnego. W jego rozumowaniu znajdują się dwa newralgiczne punkty, które należy ocenić krytycznie i zdać sobie sprawę z zawartych w nich kontrowersyjnych elementów. Chodzi mianowicie o pojęcie mitu i o jego interpretację.

R. Bultmann miesza dwa odrębne pojęcia mitu: historyczny i filozoficzny²⁸⁶. Mit w sensie historyczno-religijnym oznacza mitologiczne wyobrażenia, motywy i symbole występujące w religiach pogańskich. Pewne mityczne elementy występują w niektórych tekstach i księgach biblijnych. Ich interpretacją zajmuje się teologia od dawna. I nie w tym leży specyfika hermeneutyki R. Bultmanna. Od historycznego pojęcia mitu należy dokładnie odróżnić pojęcie filozoficzno-formalne. Leży ono u podstaw programu R. Bultmanna, nadając mu szczególne piętno i decydując o sposobie interpretowania całego Nowego Testamentu. Pojęcie filozoficzne mitu należy rozumieć nie historycznie lecz ontologicznie²⁸⁷. Wywodzi się ono nie z analizy dawnych religii i wierzeń mitycznych, lecz z dialektyki egzystencjalnej i jej ontologicznego przeciwstawienia myślenia przedmiotowego myśleniu nieprzedmiotowemu (gegenständliches und ungegenständliches Denken). I tylko na tym tle można zrozumieć określenie mitu, które podaje R. Bultmann: jest to tego rodzaju sposób wyobrażenia, że to, co jest niezemskie i boskie, wydaje się czy jawi się jako ziemskie i ludzkie, a to, co wieczne lub transcendentale (das Jenseitige) jako doczesne (diesseitige). I tak na przykład o Bożej transcendencji mówi się w micie jako o przestrzennej odległości²⁸⁸. Według tego określenia mitycznymi są twierdzenia przedmiotowe o prawdach transcendentálnych, a dialektyka filozofii egzystencjalnej dopuszcza tego rodzaju wypowiedzi o transcendencji lub o bóstwie wyłącznie w sensie określenia samoświadomości człowieka²⁸⁹. Według R. Bultmanna do istoty mitu należy to, że nie wyraża on nic innego jak samoświadomość człowieka, jego rozumienie siebie samego w tym

²⁸⁶ Por. K. Frör, *Biblische Hermeneutik*, str. 41 n.

²⁸⁷ Por. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, I, 1955, str. 377.

²⁸⁸ Por. H.W. Bartsch, *Kerygma und Mythos* I, str. 22, nota 2, K. Frör, dz. cyt. str. 42.

²⁸⁹ K. Frör, dz. cyt. str. 42.

świecie²⁹⁰. Mitologia jest bowiem wyrazem określonego rozumienia ludzkiej egzystencji²⁹¹. I dlatego mit należy interpretować nie kosmologicznie, lecz antropologicznie, lepiej - egzystencjalnie. Wynika stąd, że nie należy badać całej mitologii Nowego Testamentu pod kątem widzenia, jakie zawiera ona treści dotyczące wyobrażeń o faktycznym obiektywnym stanie czy prawdach (objektiverende Vorstellungsgehalte), lecz jaka zawarta jest w niej prawda o ludzkiej egzystencji²⁹².

Mamy tu do czynienia z kryterium filozoficznym zastosowanym do całego Nowego Testamentu bez wyjątku, a nie tylko do niektórych tekstów, jak w wypadku mitu historyczno-religijnego. I tak też R. Bultmann rozumie swoją demityzację jako jedyne i ogólne kryterium zastosowane do całego Nowego Testamentu, które nie dopuszcza żadnych wyjątków czy wyboru²⁹³. Już sam ten fakt, że R. Bultmann swoją zasadę demityzacji poprzez egzystencjalną interpretację stosuje do całego Nowego Testamentu musi budzić bardzo poważne zastrzeżenia, z którymi łączą się liczne pytania szczegółowe. Hermeneutyka biblijna R. Bultmanna wyprowadzona i oparta o określoną filozofię ma taką samą wartość, jak ta ostatnia. Krytyczna analiza jego hermeneutycznych zasad powinna zająć się przedmiotowym i nieprzedmiotowym myśleniem oraz fenomenologiczną ontologią zastosowaną do kerygmatycznych wypowiedzi Nowego Testamentu²⁹⁴. Bultmannowską próbę podpierania chrześcijaństwa czy orędzia biblijnego filozofią M. Heideggera uznano za bardzo niefortunną i niebezpieczną²⁹⁵.

Wnioski, do jakich dochodzi R. Bultmann interpretując konkretne teksty i prawdy biblijne, są dla katolickiej kb nie do przyjęcia. Jako jedyny przykład wskażę, jak R. Bultmann rozumie podstawową prawdę biblijną o Zmartwychwstaniu Jezusa. Jest dla niego rzeczą oczywistą, że nie mamy tu do czynienia z żadnym wydarzeniem historycznym. Tego rodzaju cud, jako niemożliwy, może wywodzić się tylko z mitologii. Na płaszczyźnie historycznej nie może być mowy o jakimś związku czy paralelizmie pomiędzy Krzyżem a Zmartwychwstaniem. Historycznym fenomenem jest z jednej strony ukrzyżowanie Jezusa, a z drugiej pojawienie się wiary uczniów w Jego Zmartwychwstanie. Zmartwychwstanie jako przedmiot wiary nie należy ani do pierwszego, ani do drugiego fenomenu

²⁹⁰ Por. H.W. Bartsch, dz. cyt. I, str. 22.

²⁹¹ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, IV, 1965, str. 146.

²⁹² Por. H.W. Bartsch, dz. cyt. I, 23.

²⁹³ Por. R. Bultmann, dz. cyt. II, str. 235; H.W. Bartsch, dz. cyt. II, str. 185; K. Frör, dz. cyt. str. 42.

²⁹⁴ Zagadnienie to omawia krótko K. Frör, dz. cyt. str. 43 n.

²⁹⁵ E. Dąbrowski w cytowanym wyżej artykule zebrał najważniejsze głosy krytyki na ten temat, por. str. 631 c; 635 c, d; 636.

historycznego. Wyraża ono bowiem tylko sens i znaczenie krzyża. I tylko na tej płaszczyźnie Krzyż i Zmartwychwstanie Jezusa stanowią w Nowym Testamencie nierozdzielną jedność. W tym sensie R. Bultmann rozumie wszystkie wypowiedzi św. Pawła i św. Jana, którzy mówią o Krzyżu i o Zmartwychwstaniu jako o jednym zbawczym wydarzeniu (por. np. Rz 4,25; J 2,4; 13,1; 12,23). Zadaniem sformułowań, dotyczących Zmartwychwstania jest stwierdzenie, że śmierci Jezusa nie należy ujmować jako zwykłej ludzkiej śmierci, lecz jako wyzwalający sąd Boży nad światem, sąd, który odebrał śmierci jej władzę i moc. A taki sąd Boży nie może podpadać pod osąd historyka, może on być przedmiotem tylko samej wiary. Stąd Zmartwychwstanie jest niczym innym jak tylko wiarą w Krzyż rozumiany w sensie wydarzenia zbawczego, w Krzyż Chrystusa²⁹⁶. W podobny sposób R. Bultmann interpretuje inne tematy i prawdy biblijne, jak przeegzystencję i dziewicze poczęcie Jezusa²⁹⁷, cuda²⁹⁸ itd. Ten jeden przykład wystarczy aby zwrócić uwagę na fakt, że w egzystencjalnym interpretowaniu konkretnych tekstów R. Bultmann całkowicie zrywa z dotychczasową tradycją rozumienia i wykładania Pisma św. nie tylko w Kościele katolickim, lecz także z całą tradycją chrześcijańską, która zawsze dążyła do syntetycznego ujęcia myśli autorów biblijnych i uczynienia jej źródłem wszelkiej późniejszej teologii. Zupełnie inną drogą idzie R. Bultmann. Wydawałoby się, że w swej egzystencjalnej interpretacji kieruje się teologiczną treścią perykopy zgodnie z wiarą i tradycją chrześcijańską. Tak jednak nie jest. Na takiej wierności z tradycją właściwie mu nie zależy. Tego rodzaju teologię biblijną, utrzymującą łączność z tradycją, uważa za zjawisko uwarunkowane historycznie i dlatego ocenia ją negatywnie jako przestarzałą i niewystarczającą dla naszych czasów, w których dominuje myślenie naukowe i obowiązuje zupełnie nowy obraz świata²⁹⁹.

Trzeba sobie zdać sprawę z tego, że zachodzi tu dwukrotne zerwanie z tradycją katolicką. Pierwsze miało miejsce w chwili, gdy protestantyzm określił własne zasady rozumienia i interpretacji Pisma św. Egzystencjalna interpretacja R. Bultmanna poprzez demityzację stanowi drugie tego rodzaju, jeszcze radykalniejsze odcięcie się od katolickich zasad interpretacji Pisma św. Fakt ten nie może ująć uwagi w czasach, gdy nowa hermeneutyka zaczęła tak wyraźnie wywierać wpływ na

²⁹⁶ Por. H.W. Bartsch, dz. cyt. I, str. 44-46.

²⁹⁷ Por. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941, str. 16-19. 38 n; H.W. Bartsch, dz.cyt. I, 41; R. Marle, dz. cyt. str. 151 nn.

²⁹⁸ Por. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen³ 1958, str. 409; K. Fror, dz. cyt. str. 333 nn.

²⁹⁹ Por. R. Schnackenburg, *Hermeneutik und Exegese*, w: G. Stachel, *Existenziale Hermeneutik* str. 143 n.

katolicką kb. Wybrani przez nas autorzy wydają się o tym zapominać. Wyjątek stanowi B. Dreher.

Interpretacja typu bultmannowskiego nawiązuje bezpośrednio do egzystencji ludzkiej, tak jak ją dziś rozumieją różne nurty filozofii egzystencjalnej. Przystępując do pracy egzegetycznej, zwolennicy hermeneutyki R. Bultmanna stają na stanowisku współczesnego poglądu na świat, opartego o nauki pozytywne a od Pisma św. oczekują odpowiedzi na tematy ludzkiej i międzyludzkiej egzystencji we współczesnym świecie oraz na tematy społecznego rozwoju (tego ostatniego aspektu brak u R. Bultmanna). Wszystkie inne prawdy biblijne nie mają znaczenia jako coś, "co było kiedyś" i "co dla naszych czasów jest nieważne"³⁰⁰. Taka hermeneutyka, która uważa, że odnalazła wspólną platformę z naukowym myśleniem czasów nowożytnych, nie jest zupełnie obiektywna i uzasadniona, bo a priori ustala swe warunki i założenia wstępne. Stają się one problematyczne zwłaszcza tam, gdzie nauki przyrodnicze docierają do swych granic, a więc w zakresie zagadnień humanistycznych, sensu ludzkiej egzystencji i dziejów rodzaju ludzkiego. Kto tutaj przedwcześnie wyznacza granice pytaniom i apriorycznie ustala sens własnej egzystencji, ten praktycznie przekreśla Boże objawienie zawarte w Piśmie św., a przynajmniej utrudnia usłyszenie jego odpowiedzi³⁰¹.

To zerwanie z tradycją teologii biblijnej pociągnęło za sobą zniekształcenie a nawet z punktu widzenia katolickiego zafałszowanie orędzia ewangelicznego. Interpretacja egzystencjalna okazała się dostosowywaniem Ewangelii do z góry przyjętych założeń. Jest rzeczą również logiczną, że w systemie R. Bultmanna nie może być miejsca dla Kościoła wierzącego, a tym bardziej nauczającego, który egzegeza katolicka uważa za wewnętrzną i nieodzowną zasadę hermeneutyczną³⁰².

³⁰⁰ Na temat tego rodzaju interpretacji egzystencjalnej por. szerzej E. Fuchs, *Zum Interpretation*, w: *Gesammelte Aufsätze I*, Tübingen 1959; H. Braun, *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments* w: *Beiheft 2 zur Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen 1961, str. 3-18; H.W. Bartsch, *Kerygma und Mythos VI, 1: Entmythologisierung und existentielle Interpretation*, Hamburg 1963; R. Schnackenburg, *Hermeneutik und Exegese*, str. 143; G. Hasenhüttl, art. cyt. MS I, str. 428-440.

³⁰¹ R. Schnackenburg, dz. cyt. str. 143.

³⁰² Wprawdzie R. Bultmann uznaje Pismo św. jako księgę społeczności wierzących, przeznaczoną dla przepowiadania w jej łonie. Interpretujący nie może się od tej społeczności uniezależnić i interpretować Pismo św. w całkowitej izolacji od jej wiary. Inna sprawa, czy R. Bultmann zgodziłby się z tym, aby Kościół był wyposażony w uprawnienia autorytatywnego interpretowania Pisma św., przed którymi hermeneutyka biblijna miałaby się pochylać do odpowiedzialności. Na to pytanie musiałby odpowiedzieć negatywnie, ponieważ według niego urząd i prawo nie są konstytutywne dla Kościoła, por. G. Hasenhüttl, dz. cyt. str. 439 n.

W dodatku w hermeneutyce R. Bultmanna krzyżuje się tyle różnych nurtów filozoficznych i teologicznych, że wszystkie wątpliwości i zarzuty, jakie teologia katolicka wysuwa przeciw nim, odnoszą się również do nowej hermeneutyki w biblistyce typu bultmannowskiego.

Oto główne przyczyny, dla których program demityzacji i egzystencjalnej interpretacji R. Bultmanna należy w zasadzie odrzucić³⁰³. Krytyczna ocena programu R. Bultmanna nie przekreśla faktu, że są w nim elementy pozytywne. Cała hermeneutyka biblijna otrzymała od niego ważne impulsy, których oddziaływanie jest aktualne do dnia dzisiejszego. Wpłynął on też na katolicką hermeneutykę i kb. Do trwałych osiągnięć R. Bultmanna należy zaliczyć przede wszystkim położenie kresu takiemu wykładowi Pisma św., który kierował się wyłącznie zasadami i duchem kierunków pozytywistyczno-historycznych. Wykazał on, że teksty biblijne są orędziem i przepowiadaniem i jako takie należy je rozumieć. Dalej, uzasadnił konieczność przyjęcia przedrozumienia (Vorverständnis), od którego zależy stawianie tekstowi właściwych pytań, bez których wykładowca minąłby się ze sprawami, o których tekst daje świadectwo.

Analizy filologiczno-literackie R. Bultmanna zachowują nadal wartość, mimo że jego założenia filozoficzno-teologiczne budzą sprzeciw. Bardzo płodnym okazał się sam problem hermeneutyczny sformułowany przez K. Bartha. Problem ten stał się sprężyną i ośrodkiem współczesnych rozważań hermeneutyki biblijnej. Dzięki R. Bultmannowi problem hermeneutyczny powszechnie rozumiano jako konieczność interpretacji egzystencjalnej, którą można przeprowadzić również w duchu katolickim³⁰⁴, nie zapominając o tym, że orędzie ewangeliczne ma swą wartość obiektywną, historyczną, niezależną od subiektywnych i egzystencjalnych rozważań typu bultmannowskiego. łączy się z tym dalszy postulat: konieczność decyzji i odpowiedzi indywidualnej na orędzie biblijne.

³⁰³ Do takiego samego wniosku doszedł R. Marle. W roku 1961 w czasie naukowego zjazdu w Rzymie poświęconego bultmannizmowi R. Marle zakończył swoje wywody słowami: "teologia i egzegeza katolicka odrzuca w zasadzie demityzację, jaką proponuje R. Bultmann". P. Valori, Un convegno sulla "Demitizzazione" bultmanna, w: Gregorianum 43(1962)527-535, cyt. przez E. Dąbrowskiego, R. Bultmann i jego krytyka Nowego Testamentu, w: Znak 167, 5(1968)644. Podobnie ocenia program R. Bultmanna J. Daniélou, Pour et contre la démythisation, głosy ankiety pt. Nouveau monde et Parole de Dieu, w: Esprit 35(1967)425-427. Por. również Fr. Mussner, Bultmanns Programm einer "Entmythologisierung" des Neuen Testaments, w: zbiorze jego artykułów pod tytułem: Praesentia salutis, Düsseldorf 1967, str. 20-34.

³⁰⁴ O katolickich zasadach interpretacji egzystencjalnej por. zasady sformułowane przez F. Mussnera, o których mowa jest na końcu nin. rozdziału. Jako przykład katolickiej interpretacji egzystencjalnej Nowego Testamentu przytoczmy dwu tomowe dzieło R. Schnackenburga, Christliche Existenz nach dem Neuen Testament, München I 1967, II 1968.

Dla strony katolickiej jest on oczywisty i do przyjęcia, o ile nie zapomni się o tym, że ewangeliczne orędzie o zbawieniu, obok wymiarów indywidualnych, ma również wymiary społeczne, ogólnoludzkie, międzyludzkie, które R. Bultmann pominął.

Końcowy wniosek nasuwający się z krytycznej oceny programu R. Bultmanna wiąże się z rozróżnieniem pomiędzy historyczno-religijnym a filozoficzno-formalnym pojęciem mitu. Należałoby mianowicie wprowadzić, moim zdaniem, następujące uściślenia w samej nomenklaturze: demityzacja i demitologizacja. Pierwsze określenie odnosiliby się do filozoficzno-egzegetycznych założeń programu R. Bultmanna i wskazywałoby na jego "Entmythologisation - existentielle Interpretation", drugie natomiast do interpretacji tych partii Pisma św., w których występują motywy czy symbole mityczne. To rozróżnienie wydaje się konieczne, aby katecheci mogli łatwiej rozróżnić, czy mają do czynienia z wątpliwą wartością demityzacją typu bultmannowskiego, jako ontologiczną zasadą hermeneutyczną zastosowaną bez wyjątku do całego Nowego Testamentu względnie całej Biblii, czy ze słusznym problemem interpretacji perykop z motywami mitycznymi.

3.3.2. Krytyczna ocena postulatów wysuwanych przez przedstawicieli hermeneutycznej odnowy katechezy biblijnej

Wszyscy przedstawiciele odnowy katolickiej kb interesowali się wynikami egzegezy historyczno-krytycznej, którymi "powinno się zapełnić spichlerze katechezy"³⁰⁵. To samo odnosi się do drugiego nurtu, jakim jest nowa hermeneutyka. Ich analizy z reguły kończą się sformułowaniem różnych postulatów kierowanych pod adresem katolickiej kb. Najpierw zajmą się najbardziej typowymi wnioskami, które nie budzą zastrzeżeń, a następnie postulatami, które moim zdaniem, są niesłuszne.

3.3.2.1. Przewyciężenie pozytywizmu

Nowa hermeneutyka była reakcją przeciw pozytywizmowi i historyzmowi, pod którego wpływem stała egzegeza liberalna. Temu wpływowi uległo również rozumienie Pisma św. w ramach katechezy. Na pozytywizm jako jeszcze nie przewyciężone niebezpieczeństwo zwrócił uwagę G. Stachel³⁰⁶. Pozytywizm w interpretacji biblijnej przejawia się szczególnie w dwóch postaciach:

- a) w ustalaniu lub suponowaniu tzw. "obiektywnego" sensu Pisma św.,

³⁰⁵ G. Stachel, Der Bibelunterricht, str. 56.

³⁰⁶ Tamże, str. 56-64.

b) w przyznawaniu faktom historycznym znaczenia decydującego i wyłącznego oraz zatrzymywanie się na zewnętrznych przejawach rzeczywistości.

c. W pierwszym wypadku chodzi o tzw. sens "obiektywny" Pisma św. niezależny od "czytelnika" jako "subiektu", dla którego ono jest przeznaczone. Charakterystyczną cechą postawy pozytywistycznej jest przekonanie, że istnieje abstrakcyjne rozumienie Pisma św., niezależnie od wszelkich uwarunkowań historycznych. Tymczasem w swojej formie literackiej jest ono zależne od swoich adresatów. Potencjalni czytelnicy istnieli przed jego napisaniem i wpłynęli na jego powstanie w tym sensie, że autorzy lub redaktorzy uwzględniali potrzeby, sytuację i warunki, w jakich znajdowali się ci, dla których dany tekst lub księga była przeznaczona. Metody historyczno-krytyczne w sposób jednoznaczny obaliły to błędne przekonanie.

b. Z punktu widzenia katechetycznego ważniejsza jest druga postać pozytywizmu przejawiająca się w założeniu, że cała rzeczywistość utożsamia się z faktami (Faktizität), że tylko to jest rzeczywiste, co może być przedmiotem badań metod czy to historyczno-krytycznych czy nauk pozytywnych. Takie podejście do rzeczywistości zatrzymuje się na jej zewnętrznych objawach, bez wnikania w ich głębie, ukryty sens, w głębsze warstwy rzeczywistości, tak samo prawdziwe jak zewnętrzne. Ta druga postać pozytywizmu jest szczególnie niebezpieczna i rozpowszechniona, a jej korygowanie bardzo trudne. Dzieci bowiem i młodzież spontanicznie zwracają uwagę na zewnętrzną stronę opisów biblijnych i rozumieją je dosłownie. To zainteresowanie należy potwierdzić, a nie burzyć, ale równocześnie ukazać ograniczoność takiego powierzchownego rozumienia rzeczywistości. Istnieje przecież jeszcze coś głębszego i ważniejszego niż same fakty historyczne, ich zjawiskowa strona. Ale tego nie da się jednorazowo wytłumaczyć, może cały rok szkolny okaże się za krótki. Niemniej jednak taki wysiłek musi być podjęty, bo od niego zależy właściwe zrozumienie Pisma św. Trzeba wciąż na nowo prowadzić młodzież od pozytywistycznego zapatrzenia się w fakty historyczne do tajemnicy, która jest w nich odzwierciedlona, wypowiedziane lub zawarta. Odbywać się to musi na podstawie egzegezy historyczno-krytycznej: należy ukazać cały proces powstawania Ewangelii, ich poszczególne teologie, zapoznanie się z synopsą itd.

3.3.2.2. Egzegetyczne i hermeneutyczne podejście do tekstów biblijnych

Obok przezwyciężenia pozytywizmu i historyzmu drugim trwałym owocem nowej hermeneutyki jest jasne określenie dwóch sposobów podejścia do tekstów biblijnych. Dla kb ma to wielkie znaczenie. Przy badaniu tekstu pochodzącego z dawnych czasów decydującą sprawą jest, jakie stawia się mu pytania, jaki problem pragniemy rozwiązać. Od tego bowiem zależy kierunek badań i końcowy ich rezultat. Z dotychczasowych

analiz dadzą się rozróżnić dwa podstawowe pytania, które są podstawą dwu różnych, chociaż uzupełniających się kierunków badań³⁰⁷. Pierwsze: co się wydarzyło? - stanowi centrum problemu historycznego; drugie: jakie to ma znaczenie dla nas? - jest pytaniem hermeneutycznym.

W podejściu historycznym chodzi o ustalenie, co się naprawdę wydarzyło, jaki był stan faktyczny, jak doszło do takiego czy innego stanu, wyniku, procesu, itd. Aby na te pytania odpowiedzieć, konieczne są odpowiednie metody. W ciągu ostatnich stu lat rozwinęto liczne techniki badań, są to tzw. metody historyczno-krytyczne³⁰⁸. R. Bultmann słusznie postawił problem: czy usprawiedliwione jest podchodzenie do dawnych tekstów literackich zwłaszcza filozoficznych i religijnych wyłącznie z punktu zainteresowań historycznych?. Czy wolno nam tak traktować zwłaszcza teksty biblijne? Jeżeli chcemy zrozumieć Pismo św. jako księgę objawienia i pojąć zamiary hagiografów jako ludzi, wierzących oraz intencje społeczności, w której ono zostało spisane, to zdaniem R. Bultmanna konieczne jest zupełnie inne podejście. Czy nie powinniśmy - pyta on dalej - wychodząc z naszego horyzontu rozumienia (Verstehenshorizont) zastanowić się, jakie znaczenie ma Biblia dla naszej egzystencji? Czy nie należałoby obracać takiego punktu wyjścia, który by pozwolił tekstom biblijnym przemówić do nas w naszym świecie i zgodnie ze współczesnym rozumieniem świata i egzystencji?³⁰⁹ Są to pytania i założenia egzystencjalnej filozofii i teologii. Stanowią one istotę problemu nowej hermeneutyki biblijnej³¹⁰.

W ten sposób określone zostały dwa sposoby podejścia do tekstów biblijnych, dwa punkty wyjścia dla odmiennych badań biblijnych. Możemy je określić jako egzegetyczno-historyczne i egzystencjalno-hermeneutyczne. Pierwsze podejście w oparciu o metody historyczno-krytyczne usiłuje możliwie dokładnie ustalić pierwotną wymowę i intencję tekstów biblijnych. Drugie natomiast stara się uczynić z Pisma św. księgę otwartą dla nas, zrozumieć właściwe jego orędzie i poddać się

³⁰⁷ Szerzej porównaj N. Lohfink, *Katholische Bibelwissenschaft und historisch-kritische Methode. Selbstkritik eines Exegeten*, Kevelaer 1966, str. 22-29.

³⁰⁸ Teoretyczne uzasadnienie i rozpracowanie problemu historycznego i krytycznych badań tekstów z przeszłości dał Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode*, 1898 w: G. Sauter, *Theologie als Wissenschaft*, 1971, str. 107 nn. Omówienie głównych tez E. Troeltscha por. K. Wegenast, *Exegetische und historische Methode*, w: *HRp II* str. 329-332.

³⁰⁹ Tak ujmuje wyjściowe pytania hermeneutyki R. Bultmanna R. Schnackenburg, por. *Hermeneutik und Exegese* w: *Existenziale Hermeneutik*, str. 140 n.

³¹⁰ Wprowadzenie do nowej hermeneutyki można znaleźć w zbiorowym tomie *Die neue Hermeneutik* wydanym przez James M. Robinson und John B. Cobb, Zürich-Stuttgart 1965; prócz tego G. Stachel, *Der Bibelunterricht*; ten sam, *Die neue Hermeneutik. Ein Überblick*, München 1968.

jego wpływowi. Dla hermeneutycznych badań problem historyczny i ustalenie sensu wyrazowego nie jest celem samym w sobie. Wszystko to służy lepszemu zrozumieniu, czego domaga się od nas słowo biblijne. W jego świetle egzegeza usiłuje ustalić egzystencjalną wymowę tekstów, tzn. ich związek z naszym życiem.

Stawiając pytania hermeneutyczne nawiązuje on taki kontakt z tekstem biblijnym, który można nazwać dialogiem, posługując się językiem nowej hermeneutyki. Interpretując Pismo św., egzegeta sam jest przez nie interpretowany. Odnajduje w nim bowiem światło, które pozwala mu zrozumieć siebie w obliczu Boga³¹¹.

Oba podejścia są usprawiedliwione przez samo Pismo św. i zgodne z dokumentami Kościoła. Pytań wykraczających poza problem historyczny domaga się samo Pismo św. jako księga natchniona, przeznaczona dla wszystkich czasów i pokoleń. Jest bowiem księgą objawienia, stałym źródłem naszej wiary i życia chrześcijańskiego. O dokumentach Kościoła nauczającego mowa była w rozdziale poprzednim. Gdy chodzi o pierwsze podejście odrzucić należy jedynie radykalizm dziewiętnastowieczny, historyzm i pozytywizm. Gdy chodzi o drugie podejście, to nie rozumiemy go w sensie demityzacji i egzystencjalnej interpretacji typu R. Bultmanna.

O innych postulatach nie ma potrzeby mówić obszernie, bo są oczywiste, na przykład o konieczności egzegezy historyczno-krytycznej w kb, o uwzględnieniu sytuacji egzystencjalnej ucznia czy o tym, by język kb formowany był z jednej strony przez Pismo św., a z drugiej strony - przez doświadczenie egzystencjalne i wysokiej rangi teologię. Wybitnie hermeneutycznym postulatem jest domaganie się, by kb nie ograniczała się tylko do poprawności egzegetycznej. Byłaby ona tylko literackim, historyczno-krytycznym wykładem bez zarzutu, ale jeszcze wcale nie katechezą w pełnym tego słowa znaczeniu. Katecheza musi przepowiadać, uczyć i omawiać ten temat, który został rzeczywiście utrwalony w danej perykopie.

3.3.2.3. Postulaty budzące zastrzeżenia

Wybrani przez nas autorzy formułowali wiele innych postulatów szczegółowych. Niektóre z nich były od dawna oczywiste i znane w katolickiej katechetyce, zostały tylko ujęte w kategorii nowej hermeneutyki i wyrażone jej językiem³¹². Inne są tylko streszczeniem pro-

³¹¹ Por. R. Schnackenburg, *Hermeneutik und Exegese*, str. 141; N. Lohfink, *Katholische Bibelwissenschaft*, str. 24.

³¹² Na przykład, gdy G. Stachel mówi o tym, że wykład Pisma św. jest zadaniem, które należy wypełniać w Kościele i dlatego nie można ograniczać się tylko do metod historyczno-filologicznych, ale musi się uwzględnić wiarę Kościoła, to formuluje znaną i oczywistą za-

c.d. odnośnika na str. 131

gramów czy badań analitycznych poszczególnych autorów³¹³. Wśród tych ostatnich znajdują się takie, które budzą poważne zastrzeżenia.

I tak na przykład, gdy W. Langer pisze, że "odpowiedzialny katecheta będzie musiał sobie uświadomić i uobecnić (vergegenwärtigen) samoświadomość (Selbstverständnis) człowieka współczesnego, ponieważ stanowi ona konieczne przedrozumienie (Vorverständnis). Tylko w oparciu o nie można tekstowi stawiać właściwe pytania pozwalające zrozumieć jego prawdziwy sens: jego kerygmę, jako słowo Boże, które przynosi człowiekowi tu i teraz zbawienie, jako dzieło Boże w Jezusie Chrystusie, które równocześnie domaga się odpowiedzi w zdecydowanej i posłusznej wierze"³¹⁴. O ile druga część tego zdania nie budzi zastrzeżeń, to pierwsza nie tylko że może być źle zrozumiana, ale niewłaściwie ustawia problem. Nie miałbym zastrzeżeń, gdyby to "przedrozumienie" oznaczało tradycję Kościoła. W tym wypadku chodzi jednak o świadomość samego siebie człowieka współczesnego. Jest to pojęcie niesprecyzowane i niejasne, po wtóre nie może ono samo za siebie formułować odpowiednich pytań, a już w żadnym wypadku decydować o sensie tekstu biblijnego, który - jako tekst natchniony - zawiera suwerenne słowo Boże. Kościół broni nadrzędności słowa Bożego, stwierdzając lakonicznie: "Urząd Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane" (KO IO).

Konieczność uwzględnienia samoświadomości współczesnego człowieka jest oczywista, ale nigdy w sensie decydowania o treści tekstów biblijnych. Wydaje się, że w tak niewłaściwy sposób postawiony przez R. Bultmanna problem doprowadził go do zafałszowania orędzia Ewangelii.

Podobne zastrzeżenia mam w stosunku do postulatu sformułowanego przez G. Stachela. Pisze on: "możliwa jest umiarkowana demitologizacja (Entmythologisierung) Starego, a w ograniczonych rozmiarach i Nowego Testamentu"³¹⁵. G. Stachel przyznaje rację R. Bultmannowi, który stwierdza, że samo Pismo św. przeprowadza taką demitologizację (czy demityzację), na przykład Rdz I jest owocem przewyżnienia ówczesnych wyobrażeń mitycznych o powstaniu świata. W świetle krytycznej oceny

c.d. odnośnika ze str. 130

sadę katolickiej bibliistyki. Podobnie przy pomocy takiej kategorii, jaką jest Vorverständnis - przedrozumienie, mówi o tradycji i roli dogmatów w interpretacji Pisma św. Der Bibelunterricht, str. 105, nr 7 n.

³¹³ W. Langer streszczając to, co powiedział na temat poglądów K. B. Bartha, R. Bultmanna, E. Fuchsa i G. Ebelinga, zwraca uwagę na niektóre z ich podstawowych idei, które powinny jego zdaniem być uwzględnione przez odpowiedzialnego katechetę, por. Kerygma und Katechese, str. 55-57.

³¹⁴ W. Langer, dz. cyt. str. 55.

³¹⁵ G. Stachel, Der Bibelunterricht, str. 104, nr 6; por. również str. 57.

programu R. Bultmanna, którą przeprowadziłem wyżej, na taki postulat nie można się zgodzić. G. Stachel nie rozróżnia pomiędzy historyczno-religijnym a filozoficzno-formalnym pojęciem mitu R. Bultmanna, o czym była mowa wyżej. Jeżeli Pismo św. samo demitologizuje, to z całą pewnością nie w sensie demityzacji R. Bultmanna.

Wszystkie powyższe analizy przemawiają za koniecznością uwzględnienia katolickiej hermeneutyki, w której znajdziemy analogiczne zasady i pokrewną problematykę, co w hermeneutyce protestanckiej. Bez oparcia katolickiej kb na hermeneutyce katolickiej nie może być mowy o właściwej jej odnowie. Najpierw omówię analogiczne zasady i pokrewną problematykę, a następnie zasady katolickiej hermeneutyki biblijnej.

3.3.3. Analogiczne zasady i pokrewna tematyka w hermeneutyce katolickiej i protestanckiej

3.3.3.1. Uwagi ogólne

Wszystkie powyższe postulaty są - ogólnie biorąc - słuszne i świadczą o tym, że katolicka kb lat sześćdziesiątych RFN przejmowała impulsy, które wychodziły z protestanckiej hermeneutyki biblijnej. Z drugiej jednak strony nie należy przeceniać jej wpływów na katolicką kb. To prawda, że nowa hermeneutyka wyrwała badania historyczno-krytyczne z jednostronnego ukierunkowania ku przeszłości i że przewyciężyła pozytywizm w interpretacji biblijnej. Ma to wielkie znaczenie dla teologii katolickiej. Nie można jednak przy tym przeoczyć faktu, że do tego przewyciężenia przyczyniła się również teologia i filozofia katolicka. Ta ostatnia ma po temu odpowiednie środki, między innymi zasadę analogii, zwłaszcza analogia entis. Przy jej pomocy można wykazać, że poza rzeczywistością doświadczalną istnieją nie tylko głębsze jej warstwy, ale że istnieje rzeczywistość zupełnie inna, określana jako metafizyczna, transcendentálna czy nadprzyrodzona.

Dalej należy stwierdzić, że historyczno-pozytywistyczne patrzyenie na rzeczywistość, a zwłaszcza na historię, należy do czynników, które tworzą nasz współczesny światopogląd. Ale ów pozytywizm w formie ostrej i radykalnej wystąpił w nurcie egzegezy liberalnej XVIII i XIX wieku. I w tym nurcie został pozbawiony swej ostrości przede wszystkim dzięki nowej hermeneutyce. Gdy chodzi o katolicką egzegezę, to nigdy nie była pod tak bezpośrednim i przemożnym wpływem pozytywizmu, jak teologia protestancka. A nurt kerygmaticzny w katechetyce katolickiej przejawiał się w takiej lub innej formie i zawsze był żywy. Analizowaliśmy to w rozdziale pierwszym. Dokumentom Kościoła dotyczącym Pisma św. i w ogóle teologii katolickiej obce są dwa zasadnicze założenia pozytywizmu: zarówno tzw. obiektywny sens Pisma św. niezależny od adresatów i każdorazowego pokolenia wierzących, jak i utożsamianie całej rzeczy-

wistości z tym, co da się uzasadnić metodami nauk historyczno-pozytywnych.

Należy również jasno stwierdzić, że źródłem omówionych postulatów nie jest i nie może być dla katolickiej kb wyłącznie nowa hermeneutyka. Na przykład konieczność uwzględnienia wyników egzegezy historyczno-krytycznej wynika niedwuznacznie z dokumentów kościelnych, które były analizowane w poprzednim rozdziale. Postulat, że tylko sens ustalony przez egzegezę może być przedmiotem kb, zawarty jest w encyklice biblijnej Piusa XII w słowach odnoszących się do konieczności ustalenia sensu wyrazowego perykopy. To samo można powiedzieć o potrzebie uwzględnienia sytuacji egzystencjalnej słuchaczy słowa Bożego. Postulat ten wynika z Konstytucji o Objawieniu i z Instrukcji Komisji Biblijnej o historyczności Ewangelii, które stwierdzają, że hagiografowie spisując słowa i czyny Jezusa zawsze uwzględniali potrzeby i sytuację swoich adresatów. W odniesieniu do naszych czasów postulat ten został jasno sformułowany w Adhortacji Pawła VI o Ewangelizacji w świecie współczesnym, z której wyprowadziłem zasadę podwójnej wierności. Wyjaśnię ją w następnym numerze niniejszego rozdziału.

Dla pełnego obrazu należy zwrócić uwagę na analogiczne zasady i pokrewną problematykę w katolickiej i protestanckiej hermeneutyce w tym celu, aby zapobiec niesłusznemu wnioskowi, jakoby problematyka nowej hermeneutyki była zupełnie czymś nowym. Gdy się bowiem czyta publikacje wybranych autorów, można odnieść wrażenie, że cała tematyka nowej hermeneutyki i jej zasady są czymś niespotykanym w biblistyce katolickiej; a konfrontacja ze współczesną dyskusją hermeneutyczną toczącą się poza Kościołem, zwłaszcza w biblistyce protestanckiej, wykazała jakieś braki i luki, które trzeba by było wypełnić, przejmując założenia i pewne zasady nowej hermeneutyki, czemu między innymi służyć mają na terenie katechetyki katolickiej właśnie propozycje i przemyślenia omawianych w tej pracy autorów. Taki wniosek byłby niesłuszny i z pewnością oni sami nie podpisaliby się pod nim. A jednak bardzo sporadyczne są wypadki, kiedy wykazują, że zasady nowej hermeneutyki biblijnej mają swe odpowiedniki, punkty styczne i zagadnienia pokrewne w egzegezie i życiu Kościoła katolickiego³¹⁶.

Zwróćmy uwagę na kilka najważniejszych. Sam wyjściowy problem nowej hermeneutyki, sformułowany przez K. Bartha i podjęty przez R. Bultmanna, polegający na radykalnym zestawieniu dwóch biegunów: starożytnego tekstu biblijnego i człowieka współczesnego ze wszystkimi uwarunkowaniami historycznymi odnajdziemy we wszystkich dokumentach Kościoła, w teorii i praktyce kb. Oczywiście nie jest on ujęty w terminy nowej

³¹⁶ Por. np. G. Stachel, Der Bibelunterricht, str. 99. 105.

hermeneutyki³¹⁷. Interpretacja egzystencjalna, tak jak ją rozumie R. Bultmann, nie ma i nie może mieć odpowiednika w hermeneutyce katolickiej z racji, o których była mowa przy ocenie jego programu. Istnieje natomiast katolicki typ interpretacji egzystencjalnej. Polega on na utrwaleniu pierwotnego sensu wypowiedzi biblijnych, aby następnie w sposób niezafałszowany przybliżyć go umysłowym horyzontom współczesnego człowieka. Egzegeci katoliccy zdają sobie sprawę, że tego rodzaju interpretacja jest koniecznością naszych czasów³¹⁸. Według H.G. Gadamera "samo rozumienie nie tyle jest dziełem subiektywnym, ile raczej wkroczeniem w sam proces tradycji (Überlieferungsgeschehen), w którym dokonuje się stała wymiana pomiędzy przeszłością a przyszłością³¹⁹. Odnosi się to do zrozumienia wszelkiej rzeczywistości, w jeszcze większym stopniu do zrozumienia Pisma św. Tradycję jako zasadę hermeneutyczną Kościoła bronił przez wiele wieków, właśnie przeciw atakom ze strony teologii protestanckiej i egzegezy liberalnej.

Są to zagadnienia zbyt oczywiste, aby je trzeba było udawniać. Zajmę się szerzej problemami związanymi z antyhistoryczną tezą H.G. Gadamera i wykażę, że problematyka z nią związana ma swój odpowiednik w hermeneutyce katolickiej i życiu Kościoła.

3.3.3.2. Antyhistoryczna teza H.G. Gadamera

Wydawać by się mogło, że antyhistoryczna teza H.G. Gadamera formułuje postulaty całkiem nowe dla teologii katolickiej, a samą egzegezę stawia przed trudnym problemem. Zasada ustalenia sensu wyrazowego³²⁰, ale i katechetycznego³²¹ musi być punktem wyjścia i podstawą

³¹⁷ O wszystkich dokumentach Kościoła nauczającego dotyczących Pisma św. można ogólnie powiedzieć, że ich wspólną troską jest, aby z jednej strony Pismo św. nie pozostawało "w Kościele źródłem zamkniętym i skarbem ukrytym", Humani generis, EB 613; z drugiej jednak strony, aby nie zostało ono zafałszowane, lecz by czerpano z niego prawdę i rozumiano ją. Problem, aby starożytny tekst przemówił do człowieka współczesnego, został w najnowszych dokumentach bardzo jasno sformułowany, por. np. KO 8; DE 14. 6. 17; KDK 62; Adhortacja Apostolska Papieża Pawła VI o Ewangelizacji w świecie współczesnym nr 5. 29. 15. 20. 22. 23. 29. 40. 54. 56. 63. 65. 78.

³¹⁸ Por. F. Mussner, Aufgaben und Ziele der biblischen Hermeneutik, w: Was heisst Auslegung der Heiligen Schrift, Regensburg 1966, str. 18.

³¹⁹ Cytowane przez F. Mussnera, Aufgaben und Ziele, str. 24 n.

³²⁰ Zasadę tę sformułował najdobitniej Pius XII w swej encyklice biblijnej: "Niechaj egzegeci stale o tym pamiętają, że ich pierwszym i usilnym staraniem ma być jasne poznanie i określenie, jaki jest sens wyrazowy słów biblijnych. Ten sens wyrazowy mają oni odnaleźć za pomocą znajomości języków, kontekstu i porównań z miejscami paralelnymi, co stosuje się i przy objaśnianiu dzieł o treści świeckiej, aby myśli pisarza dać jasny wyraz", Divino afflante Spiritu, EB 550, tłum. polskie ze Wstępu ogólnego do Pisma św., pod redak-

każdej katechezy biblijnej. Jak z tymi zasadami pogodzić postulaty H.G. Gadamera? Są one odkrywcze, gdy chodzi o nową hermeneutykę, a nawet rewolucyjne z punktu widzenia egzegezy historyczno-krytycznej, natomiast nie można tego twierdzić bez zastrzeżeń w stosunku do rozumienia i traktowania Pisma św. w łonie Kościoła nauczającego i modlącego się. Stanie się to jasne, gdy zwrócimy uwagę na pewne zjawiska, które z tezą antyhistoryczną mają wiele wspólnego.

Przede wszystkim należy podkreślić, że H.G. Gadamer wcale nie przekreśla sensu wyrazowego. Stwierdza tylko, że jego ustalenie jest dla pełnego zrozumienia tekstu pisanego niewystarczające, chociaż dosyć sceptyczne są jego oceny tego, "co w nim stoi" ("was da steht")³²². Ale też egzegeza katolicka nigdy nie ograniczała się tylko do badań historyczno-krytycznych, których jednym z celów jest ustalenie właśnie sensu wyrazowego. Bibliistyka katolicka uważa je za jeden z aspektów poznania Pisma św. Wyróżnia ona i bada również sens pełniejszy, typiczny i dostosowany.

Sens pełniejszy³²³ i sens typiczny³²⁴ zostały zamierzone przez autora głównego, tzn. Boga i wychodzą poza to, co możemy ustalić przy c.d. odnośnika 320 i odnośnik 321

- cją J. Homerskiego, Poznań 1973, str. 437. Tą zasadą kierują się egzegeci katoliccy, por. na przykład wypowiedź R. Schnackenburga, który twierdzi, że przed naukową egzegezą jako dyscypliną teologiczną otwarta jest jedna droga, na której wypracowuje wszelkimi właściwymi środkami to, co hagiograf chciał w danym tekście wyrazić, por. *Der Weg der katholischen Exegese*, w: *Biblische Zeitschrift* NF 2(1958)162. Podobnie określa zadanie egzegezy protestancki biblista E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, Berlin 1966, str. 52.
- 321 Por. dekret biskupów niemieckich z roku 1917 odnoszący się do traktowania tekstów biblijnych w ramach odnowy metodycznej, o którym była mowa w rozdziale pierwszym niniejszej pracy.
- 322 Jak H.G. Gadamer ocenia zasadę ustalania sensu wyrazowego por. to, co powiedziane było z okazji omawiania jego tezy antyhistorycznej, str. 112 nn niniejszej pracy.
- 323 J. Coppens daje następujący opis sensu pełniejszego: jest to głębszy sens biblijny zamierzony przez Boga w chwili objawienia i natchnienia słowa biblijnego, ale którego sam hagiograf sobie nie uświadamiał i tym samym nie zamierzał go zamknąć w słowa tekstu. Sens pełniejszy zakłada sens wyrazowy, staje się on jasny względnie zostaje odkryty częściowo dzięki nowemu objawieniu, częściowo w świetle prawdy całego Pisma św., częściowo w świetle wpływu, jaki dany tekst wywierał z biegiem rozwoju wiary. J. Coppens, *Vom christlichen Verständnis des Alten Testaments*, Freiburg 1952, str. 21; por. ten sam, *Les Harmonies des deux Testaments. Essai sur les divers sens des Écritures et sur l'Unité de la Revelation*, *Tournai* 1949; *Nouvelles réflexions sur les divers sens des Saintes Écritures*, w: *Nouvelle Revue Théologique* 74(1952)3-20; *Le problème du sens plénier*, w: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 34 (1958) 1-20.
- 324 Sens typiczny polega na tym, że rzeczy i wydarzenia, o których opowiada Pismo św., poza własnym znaczeniem oznaczają inną, wyższą rzeczywistość, to znaczy, że są obrazami przeszłych rzeczy i wydarzeń, por. H. Haag, *Die Sinne der Heiligen Schrift*, w: *MS I*, str. 424. Ponieważ sens typiczny jest uzasadniony przez zbawczy plan Boga, możemy go poznać tylko dzięki objawieniu.

metod historyczno-krytycznych czy reguł filologiczno-gramatycznych³²⁵. Sens dostosowany polega na tym, że abstrahując od prawdziwego sensu jakichś słów biblijnych, stosuje się go do rzeczy, z którymi mają one tylko jakiś zewnętrzny związek. Trzeba podkreślić, że ten sens nie jest w rzeczywistości właściwym sensem biblijnym. Tego rodzaju dostosowanie słów i tekstów biblijnych spotykamy u samych hagiografów, np. Rz 10, 18 z Ps 19, 5; w liturgii, np. zastosowanie Prz 8,22 do Matki Najświętszej; w duszpasterstwie czynią to kaznodzieje i katecheci. Oczywiście zupełnie inną rangę ma sens dostosowany u św. Pawła, jako pisarza natchnionego, inną zaś gdy czyni to Kościół św. w liturgii, a jeszcze inaczej należy ocenić dostosowywanie tekstów biblijnych przez duszpasterzy. Jeżeli dokument Kościoła przytacza tekst biblijny w sensie, którego tekst ten nie posiada, wówczas nie należy rozumieć go jako dowodu z Pisma św., lecz jako świadectwo świadomości i wiary Kościoła³²⁶.

Kościół zezwala katechetom na takie stosowanie tekstów biblijnych, ale z zachowaniem zasad hermeneutyki katolickiej zalecając jednak bardzo wielką ostrożność, ponieważ istnieje wielkie niebezpieczeństwo zafałszowania Pisma św.³²⁷.

Ale czyż w tych dwóch konkretnych wypadkach (tzn. dostosowanego sensu w liturgii i rozszerzania znaczenia słów biblijnych w duszpasterstwie) nie można mówić - posługując się językiem H.G. Gadamera - o tym, że perykopy biblijne znajdują w Kościele i w katechecie "nowego ojca?"³²⁸.

³²⁵ W wypadku np. epizodu z Melchizedekiem to głębsze znaczenie odnoszące się do kapłaństwa Chrystusa poznajemy dopiero z Hbr 7, ale żadną metodą nie odkrywamy tego sensu z samego Rdz 14, 17-24.

³²⁶ Por. H. Haag, *Die Sinne der Heiligen Schrift*, str. 428.

³²⁷ Pius XII w encyklice *Divino afflante Spiritu* pisze: "Zapewne, że w kaznodziejstwie (a tym samym i w katechetyce - moja uwaga) można rozszerzać znaczenie słów tekstu świętego dla łatwiejszego oświecenia i zalecenia nauki wiary i obyczajów, jeżeli przy tym zachowana jest miara i cel wzięty jest pod uwagę. Ale taki użytek Pisma św. jest poniekąd zewnętrzny, dodatkowy - o tym pamiętać należy - i zwłaszcza dziś może być nawet niebezpieczny, gdyż wierni obeznani z wiedzą duchową i świecką, chcą wiedzieć, o czym Bóg sam poucza w Piśmie św., nie zaś to, co wymowny kaznodzieja czy pisarz w zręczny sposób wyklada, posługując się słowami biblijnymi". EB 553, tłum. polskie *Wstęp ogólny do Pisma św.* pod redakcją Homerskiego, str. 439.

³²⁸ Według H. Gadamera w interpretatorze pojawia się nowy "ojciec" danego tekstu. Pierwszym był sam autor tekstu. On jednak nie ma już żadnego bezpośredniego wpływu na takie czy inne rozumienie, czy tłumaczenie tego, co sam napisał. To bowiem, co stało się pisaną literaturą, oderwało się od historycznego konkretnego i zostało uwspółcześnione dla każdej teraźniejszości. Właściwy proces zrozumienia tekstu pisanego nie polega właściwie na interpretowaniu historycznym w sensie cofania się w przeszłość, lecz na współczesnym udziale w tym, co zostało powiedziane w tekście pisanym. H.G. Ga-

Problem ten wymagałby osobnego omówienia i uzasadnienia z punktu widzenia hermeneutyki katolickiej. Chodzi mi tylko o wykazanie, że co H.G. Gadamer postuluje w swej tezie antyhistorycznej, rzeczywiście dokonuje się stale w życiu Kościoła: w jego liturgii, refleksji teologicznej, której owocem są dogmaty i inne orzeczenia Kościoła nauczającego; dalej we wszelkiego rodzaju przepowiadaniu, którego częścią jest katechizacja. Wszystkie te formy określa się jako wykład nieegzegetyczny, lepiej: bez egzegezy, albo wykraczający poza fachową egzegezę. Dlatego powinna ona prowadzić dialog nie tylko z samym przedmiotem swych badań, lecz również z Kościołem, który interpretuje Pismo św. na tych różnych poziomach i w różnych formach³²⁹.

Idąc wstecz aż do czasów apostoelskich, można wskazać na analogiczne zjawiska: same Ewangelie nie czują się zobowiązane do kurczowego trzymania się słów Jezusa i mechanicznego ich przekazywania. Przeciwnie, przypowieści bywają na nowo opowiedziane we wzbogaconej formie alegorii, a wypowiedzi Jezusa przekształcane. W ten sposób udaje się wydobyć z nich sens, którego czysta interpretacja historyczna nigdy by nie odkryła. Chociaż Ewangelicści czynili to pod natchnieniem Ducha Świętego, to jednak mamy tutaj przykład jak przekraczano granice pierwotnego sensu samych tekstów czy form przekazywanych ustnie. A gdy chodzi o wyżej omówione sensy biblijne, to chociaż bazują one na sensie werbalnym, są jego rozszerzeniem, a mimo to mieszczą się w ramach tych horyzontów, jakie otwierają pytania i problemy leżące u podstaw danych perykop biblijnych. Tak więc teza H.G. Gadamera, przeciążając pewne tendencje zawężania przez egzegezę historyczno-krytyczną perspektyw badań biblijnych, rzuca nowe światło na zjawiska, które w biblistyce i życiu Kościoła istnieją od samego początku.

Teologia katolicka zna ponadto zasady, które bardzo przypominają tezę H.G. Gadamera. Jedną z nich formułuje KO 8 w związku z przekazywaniem i rozumieniem nauczania apostoelskiego utrwalonego w Piśmie św. Rozwój ten dotyczy wzrostu rozumienia rzeczy i słów przekazywanych. Czynnikiem tego pogłębiającego się rozumienia jest kontemplacja i dociekanie wiernych, coraz głębsze i doświadczalne pojmowanie spraw duchowych oraz nauczanie Kościoła hierarchicznego, który z sukcesją biskupią otrzymał niezawodny charyzmat prawdy. Ten postępujący w głąb i w szerz rozwój poznawania tradycji biblijnych zdąża do pełni prawdy objawionej.

c.d. odnośnika ze str. 136

damer, Wahrheit und Methode, str. 369; G. Stachel, Der Bibelunterricht, str. 81, G. Stachel tylko bardzo zdawkowo i w nawiasie zwraca uwagę, że coś podobnego mamy u Izajasza: "... opisz to w księdze, żeby służyło na przyszłe czasy jako wieczyste świadectwo" (30, 8).

³²⁹ Por. G. Stachel, Der Bibelunterricht, str. 98.

Inną zasadę hermeneutyczną znaleźć możemy w KO I9. Dotyczy ona pełniejszego zrozumienia czynów i słów Jezusa, którym cieszyli się Apostołowie. Ewangelisci z wielu wiadomości przekazywanych im nie tylko ustnie, ale już utrwalonych na piśmie (Q, pierwotny Mt, Mk dla Łk i Mt), wybierali niektóre, zestawiali syntetycznie, objaśniali. A Instrukcja Komisji Biblijnej o historyczności Ewangelii dodaje: "Nie sprzeciwia się to prawdzie ich relacji, jeżeli słowa i czyny P. Jezusa w innym podają porządku, a Jego wypowiedzi nie dosłownie cytują, lecz innymi oddają słowa przy zachowaniu właściwego ich sensu". Takie przedstawienie prawd i wydarzeń objawienia wskazuje na to, że już Kościół pierwotny nie przekazywał tradycji mechanicznie, lecz szukał w niej pełniejszego i głębszego sensu, wnikał w nią i badał jej szersze perspektywy.

Uzasadnienie takiego postępowania można znaleźć w przyrzeczeniu Chrystusa: "Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co wam powiedziałem" (J 14, 25, por. 16, 12-15). W związku z tym powstaje dla katolickiej hermeneutyki problem: jeżeli to przyrzeczenie Jezusa nie jest ograniczone do momentu spisania tradycji apostoelskich, to czyż nie jest możliwe, by dzięki interpretacji Pisma św. w ramach Kościoła wierzącego, nauczającego i modlącego się, jakiś tekst został głębiej i szerzej rozumiany, niż go pojmował sam hagiograf? G. Stachel zwraca uwagę na takie zjawiska w Piśmie św., które z pewnością dadzą się ocenić i wytłumaczyć kategoriami hermeneutyki H.G. Gadamera: włączenie do Pisma św. świeckich pieśni, np. Pieśni nad Pieśniami i cytowanie przez św. Pawła tekstów Starego Testamentu³³⁰. Bardzo charakterystyczny przykład mamy w Liście do Rzymian. Św. Paweł widział swoją naukę o usprawiedliwieniu zawartą już w Starym Testamencie. Wyrażały ją słowa proroka Habakuka: "Sprawiedliwość z wiary żyć będzie" (Ha 2,4; Rz 1,17). Chociaż Apostoł nadał tym słowom głębszy sens, którego może u proroka jeszcze nie miały, to jednak poprawnie odczytał rozwój myśli teologicznej Starego Testamentu. W tym bowiem rozwoju trwającym przez setki lat widać wyraźnie wzrost znaczenia łaski, której nie można sobie wysłużyć, bo jest czystym darem Bożym³³¹.

H.G. Gadamer sformułował swoją zasadę na podstawie analizy filozoficzno-hermeneutycznej³³². Egzegeza katolicka musi szukać tych uza-

³³⁰ Por. G. Stachel, dz. cyt. str. 99 n.

³³¹ Por. K.H. Schelke, *Das Neue Testament. Seine literarische und theologische Geschichte*, Kevelaer⁴ 1970, str. 165 n.

³³² Byłoby rzeczą bardzo interesującą sprawdzić, czy i w jakim stopniu H.G. Gadamer jest zależny od katolickiego rozumienia Pisma św. i od zjawisk w łonie Kościoła katolickiego, o których mowa była wyżej.

sadnień jeszcze głębiej, np. w fakcie, że teksty biblijne są tekstami natchnionymi, a zatem mają dwóch autorów, człowieka i Boga. Dalej, że jakiś tekst może być zrozumiany pełniej wtedy, gdy się go bada w powiązaniu z całą Biblią i objawieniem Bożym na tle historii zbawienia.

Hermeneutyka katolicka idzie jeszcze o jeden krok dalej, formułując zasady, które wykraczają poza ramy zwykłej hermeneutyki filozoficznej³³³: Pius XII w encyklice "Humani generis" ujął tę myśl w słowach: Pismo św. razem z tradycją kryje w sobie "tak przebogate skarby prawdy, że wyczerpać ich do dna nikt nie zdoła"³³⁴. I dlatego jego interpretacja jest zadaniem bez końca. Zasada ta wynika z faktu, że Pismo św. jest i zawiera słowo Boże, które uczestniczy w niewyczerpanej pełni Bożej, jak mówi św. Efreń, jest ono niewyczerpanym źródłem życia³³⁵. Dlatego zawsze będziemy na początku wykładu Pisma św. i nigdy nie będziemy w stanie doprowadzić go do końca. Świadczy o tym chociażby dotychczasowa historia egzegezy.

Z powyższą zasadą łączy się inna, którą określono jako "Sinnüberschuss"³³⁶. Jeżeli pierwotne chrześcijaństwo nie zdołało wyczerpać ani uchwycić całego bogactwa, całej głębi tego co wydarzyło się przez Jezusa i w Jezusie, to widocznie istnieje taki "nadmiar" i taka "nadwyżka" treści słów i czynów Jezusa, taka głębia znaczeniowa Jego osoby, że Kościół jej nigdy nie wyczerpie. Takie spojrzenie na Jezusa przekracza aktualny stan badań i wykładu Pisma św. w tym znaczeniu,

³³³ Wprawdzie według hermeneutyki H.G. Gadamera tekst wciąż jest otwarty na nową i głębszą interpretację, którą należy stale od nowa podejmować, nie ma bowiem jednej i na zawsze obowiązującej interpretacji. Ta konieczność podejmowania wciąż nowych interpretacji wynika z ludzkiej skończoności i zmiennych sytuacji, w jakich coraz to nowy interpretator się znajduje. I czas i historia, w których taka interpretacja się dokonuje, ze swej natury są ograniczone i skończone. Natomiast słowo biblijne uczestniczy w pełni samego Boga i tu leży główna przyczyna, że Pismo św. nigdy nie zostanie wyczerpane. I chociaż w nowej hermeneutyce mówi się o "rozumieniu jako nieskończonym procesie (Bewegung)" - F.D.E. Schleiermacher, ale to dlatego, że człowiek jest duchem wciąż się rozwijającym, a życie ruchem nieskończonym (W. Dilthey). F. Mussner, Geschichte der Hermeneutik str. 6. Jest to zatem nieskończoność względna, natomiast rozumienie słowa Bożego uczestniczy w nieskończoności Bożej, bezwzględnej.

³³⁴ Pius XII Humani generis, EB 611, tłum. polskie w: Wstęp ogólny do Pisma św. pod red. J. Homerskiego, str. 443. Por. F. Mussner, Aufgaben und Ziele der biblischen Hermeneutik, str. 27 nn.

³³⁵ Por. Ephrem de Nisibe, Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron. Introduction, tradition et notes par Louis Leloir, Paris 1966, str. 52 n, nr 18 i 19, w serii Sources Chretienne nr 121.

³³⁶ To trudne do przetłumaczenia na język polski pojęcie wprowadził R. Schnackenburg na spotkaniu egzegetów w dniach 2-6.IV.1973 r. w Wiedniu na temat: Die Frage nach dem historischen Jesus und die Jesusüberlieferung der Evangelien. K. Kertelge, Die Rückfrage nach dem historischen Jesus. Zur einer Tagung katholischer Neutestamentler w: Herder-Korrespondenz 6(1973)303.

że możemy wciąż na nowo w sposób twórczy i wybiegający naprzód (prospetiv) odkrywać nowe aspekty w przepowiadaniu Jezusa.

Z powyższych analiz wynika najpierw, że horyzonty hermeneutyki katolickiej są o wiele szersze, niż zasady hermeneutyki H.G. Gadamera. Dla katolickiego rozumienia Pisma św. mogą one być pożyteczne, ale są niewystarczające. Pismo św. bowiem nie jest zwykłym dziełem ludzkim, lecz księgą natchnioną, wymagającą odpowiednich zasad hermeneutyki, zgodnych z ich charakterem nadprzyrodzonym. Zauważmy także, iż protestancka hermeneutyka biblijna zwróciła katolickiej katechezie uwagę na pewne zagadnienia, które można odnaleźć również w hermeneutyce katolickiej. Nie przejmujemy zatem całkiem nowych i oryginalnych problemów od strony protestanckiej, przekonujemy się raczej, że obie strony w swoich dociekaniach hermeneutycznych dochodzą do podobnych wyników, które dla kb mają wielkie znaczenie.

Nawiązanie do problematyki i zasad hermeneutyki protestanckiej i ogólnofilozoficznej mogło stanowić pierwszy impuls dla odnowy katolickiej kb. To jednak, co wystarczało jako punkt wyjścia hermeneutycznej odnowy katolickiej kb, nie może służyć za właściwe źródło stałej jej odnowy. Właśnie brak podstaw i ram katolickiej hermeneutyki uważam za główną słabość "wiosny biblijnej" w katechetyce RFN lat sześćdziesiątych. Ten brak przyczynił się do tego, że fala egzegetyczno-hermeneutyczna w katolickiej kb szybko minęła. Jednostronne konfrontowanie katolickiej kb z nurtem protestanckiej hermeneutyki bez jednoczesnego oparcia jej o zasady katolickie, byłoby wielkim nieporozumieniem. Dla jej hermeneutycznego pogłębienia nie wystarczy zapoznać się z całym nurtem nowej hermeneutyki ani wykazać, że istnieją podobieństwa, punkty styczne, analogiczne zasady i pokrewna tematyka w hermeneutyce protestanckiej i katolickiej. Ich wzajemne uzgadnianie jest problematyczne³³⁷, ponieważ musi prowadzić do odmiennego rozumienia przez obie strony zasad hermeneutycznych. I dlatego słusznie występują przeciw temu protestanccy teoretycy³³⁸. Nie można wreszcie bezkrytycznie prze-

³³⁷ Taką próbę podjął G. Hasenhüttl, *Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit R. Bultmann aus katholischen Glaubensverständnis*, Essen 1963. Książka ta została zasadniczo negatywnie oceniona, zarówno ze strony katolickiej, por. H. Sitrimann, *Katholischer Konsensus mit Bultmann*, w: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 11(1964)399-405, jak i protestanckiej, por. J. Körner, *Katholisches Votum zur Existentialen Interpretation*, w: *Theologische Rundschau* 20(1964)316-355. Por. ponadto G. Hasenhüttl, *Was will Bultmann mit seinem Entmythologisierungsprogramm*, w: *Theologisches Jahrbuch*, Leipzig 1968, 160-167; ten sam w cytowanym wyżej artykule *Die Radikalisierung der hermeneutischen Fragestellung durch R. Bultmann*, zestawili 5 twierdzeń wydedukowanych z programu R. Bultmanna, por. MS I, str. 435, o których stwierdza, że mogą być stosowane również przez stronę katolicką przy interpretowaniu Pisma św., tamże, str. 439.

³³⁸ Por. M. Stallmann, *Kommentar. Chodzi o komentarz artykułu G. Stachela, Vorverständnis und Vorbesinnung*, w: *Theologia Practica*, c.d. odnośnika na str. 141

nosić zasad nowej hermeneutyki na teren katolickiej kb. O wiele ważniejszym dla jej hermeneutycznej odnowy jest wypracowanie zasad katolickiej hermeneutyki i w ich świetle rozwiązywanie problemów i pytań stawianych przez współczesną hermeneutykę protestancką czy filozoficzną.

Dlatego po krytycznych analizach, kolej na pozytywne wskazówki. Będą nimi uwagi dotyczące zasad hermeneutyki katolickiej, na których należałoby oprzeć przyszły rozwój katolickiej kb. Oprócz B. Drehera pozostali przedstawiciele hermeneutycznej jej odnowy stosunkowo mało uwagi poświęcili tym zasadom, od których zależy właściwe rozumienie i interpretacja Pisma św.

3.4. Zasady katolickiej hermeneutyki jako podstawa stałej i właściwej odnowy katechezy biblijnej

Mówiąc o zasadach katolickiej hermeneutyki tym samym przekroczyliśmy granicę nowej hermeneutyki. Wyszliśmy z kręgu tych zagadnień, które są specyficzne dla nurtu nowej hermeneutyki i wkroczyliśmy na teren hermeneutyki pojętej jako ἐρμηνευτική τέχνη (od ἐρμηνεύω = wyjaśniać, wyklądać). Bada ona i uzasadnia reguły i zasady interpretacji Pisma św.; jest więc nauką o teorii wykładu Pisma św. Tak pojęta hermeneutika różni się od egzegezy (ἐξηγήσειμι - wyprowadzać, rozkładać, objaśniać), która zajmuje się samym tekstem i daje jego interpretację³³⁹. W ten sposób nawiązaliśmy do hermeneutyki w rozumieniu tradycyjnym. Ale to samo można powiedzieć o nowej hermeneutyce. Gdy bowiem w jej ramach wypracowuje się pewne zasady interpretacji i reguły, na podstawie których należy rozwiązywać w praktyce problem hermeneutyczny, gdy bada ona metody pracy egzegetycznej, z tą chwilą staje się niczym innym jak hermeneutyką, jak ją rozumiano w minionych wiekach. Choć niższe omówione zasady odnoszą się w pierwszym rzędzie do egzegetów, to jednak i teoretycy katechezy biblijnej powinni je znać, aby mogli krytycznie oceniać różne opracowania, które wykorzystują dla celów katechetycznych.

Zasady katolickiej hermeneutyki należałoby opracować z punktu katechetycznego i ułożyć w pewien system, aby mogły służyć stałej i dobrze ukierunkowanej odnowie egzegetycznej kb. Omówię dwie próby systematycznego ujęcia katolickich zasad. Ale przedtem spróbuję sformułować

c.d. odnośnika ze str. 140

Zeitschrift für Praktische Theologie und Religionspädagogik, III Jahrgang, 1968, str. 72 n.

³³⁹ Por. H. Haag, Hermeneutik, Grundsätze der Auslegung, w: MS I, str. 396.

jedną ogólną zasadą, której konieczność wynika z dotychczasowych krytycznych analiz. Nazwałem ją zasadą podwójnej wierności w stosunku do słowa Bożego i człowieka³⁴⁰.

3.4.1. Zasada podwójnej wierności

Stwierdziłem, że R. Bultmann swoją egzystencjalną interpretacją zerwał z tradycją biblijną. Jego dostosowywanie orędzia Ewangelii do czasów współczesnych zniekształciło i zafałszowało treść tego orędzia. Chcąc zachować wierność czasom współczesnym i człowiekowi, tak jak go widzi filozofia egzystencjalna, przekreślił tożsamość i niezmienność słowa Bożego. Jeżeli kb chce spełnić swe posłannictwo jako katecheza katolicka i nie zaprzeczyć sobie samej, musi iść drogą podwójnej wierności.

Zasadę tę należy bliżej sprecyzować. Tradycja apostołska ma swe źródło w życiu i nauce Chrystusa. Przekazywana aż do czasów ostatecznych, rozwija się i pogłębia nieustannie (KO 8). Trzeba jednak dobrze zrozumieć, na czym ten rozwój polega. Kościół rozróżnia pomiędzy samym depozytem wiary a sposobem jej wyrażania (DE 6, 14, 17; KDK 62). Sama prawda objawiona musi pozostać nienaruszona, zmianom może podlegać, a nawet powinna, szata językowa i wszystko, co służy jej przekazywaniu. Kościół zachęca teologów, aby "wciąż szukali coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym; bo czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób ich wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia". Zachowując tożsamość nauczania apostołskiego, które w sposób szczególnie wyrażone zostały w piśmie św., Kościół stale szuka nowych dróg dotarcia do ludzi sobie współczesnych i najlepszych sposobów głoszenia prawd objawionych (KDK 62).

Te poszukiwania nacechowane są wiernością wobec orędzia biblijnego, któremu służymy, "a także względem ludzi, którym winniśmy przekazywać je całe i żywe"³⁴¹. Paweł VI w Adhortacji o ewangelizacji w świecie współczesnym domaga się od tych, którzy przepowiadają Ewangelię, "najwyższej wierności"³⁴², odrzucając wszelkiego rodzaju dostosowywania, które pociągają za sobą zmianę lub zniekształcenie orędzia

³⁴⁰ W Adhortacji o ewangelizacji w świecie współczesnym z dnia 8.XII. 1975 r. Paweł VI stwierdza, że istota ewangelizacji polega na "wierności względem orędzia, któremu służymy, a także względem ludzi, którym winniśmy przekazywać je całe i żywe" nr 4. Tekst polski w: Życie i Myśl 10(1976)75. Tekst ten uzyskał aprobatę Kurii Metropolitarnej w Krakowie z dnia 17.III.1976 r.

³⁴¹ Paweł VI, Adhortacja o ewangelizacji w świecie współczesnym, nr 4. Papież rozwija tę myśl o owej podwójnej wierności w toku całej Adhortacji, por. nr 3. 4. 5. 8. 15. 20. 22. 23. 29. 40. 54. 56. 63. 65. 78.

³⁴² Adhortacja nr 15.

biblijnego. Głoszenie Ewangelii "nie znosi niedbalstwa, ani mieszania zasad Ewangelii z zasadami innych religii, ani jakiegoś dostosowywania, ponieważ od niego zależy cała sprawa zbawienia ludzi i w nim zawierają się najpiękniejsze treści boskiego Objawienia. Ono nie wymaga mądrości ludzkiej, ale samo z siebie może wzbudzić wiarę: wiarę, mówimy, która opiera się na mocy Bożej". Na tym polega wierność w stosunku do słowa Bożego (nr 5). Dostosowywać można tylko sposoby przepowiadania i przekazywania Ewangelii: "Wszakże ewangelizacja nie będzie pełna bcz brania pod uwagę wzajemnego odniesienia, jaki ustawicznie zachodzi między Ewangelią a konkretnym, osobistym i społecznym życiem człowieka. Dlatego ewangelizacja pociąga za sobą potrzebę przepowiadania jasnego, dostosowanego do różnych warunków życia, do praw i obowiązków każdej osoby ludzkiej, do życia rodzinnego, bez którego nie ma rozwoju jednostek, do życia zbiorowego w społeczeństwie, życia międzynarodowego, do pokoju, sprawiedliwości i postępu" (nr 29). W tym wszystkim przejawia się wierność wobec człowieka dzisiejszego.

W tej podwójnej wierności Kościół obecny idzie śladami Apostołów i hagiografów Nowego Testamentu. Wykazały to dwa najnowsze dokumenty KO 19 i Instrukcja Komisji Biblijnej o historyczności Ewangelii³⁴³, które są oficjalną reakcją Kościoła nauczającego, na niektóre założenia i tezy, związane z egzegezą historyczno-krytyczną i nową hermeneutyką, niezgodną z katolickim rozumieniem powstania pism Nowego Testamentu zwłaszcza Ewangelii.

3.4.2. Dwie próby systematycznego ujęcia hermeneutycznych zasad rozumienia i interpretacji Pisma świętego

Poniżej omówię syntetyczne ujęcie zasad hermeneutyki katolickiej, opracowane przez H. Haaga³⁴⁴ i F. Mussnera³⁴⁵ uzupełniając je

³⁴³ Idąc za przykładem Chrystusa (por. Łk 24; 24, 44-45) sami "objasniali czyny i słowa Chrystusowe z uwzględnieniem potrzeb duchowych ich słuchaczy ... używając rozmaitych sposobów opowiadania takich właśnie, które odpowiadały ich własnym intencjom i mentalności ich słuchaczy", Instrukcja nr 2 b, tłum. A. Klawka, w: RBiL 4(1964) 203 n.

³⁴⁴ H. Haag, Hermeneutik. A. Grundsätze der Auslegung. Sinne der Heiligen Schrift, w: MS I, str. 396-428.

³⁴⁵ F. Mussner, Aufgaben und Ziele der biblischen Hermeneutik, str. 7-28.

Pewien zestaw bardziej szczegółowych zasad hermeneutyki i ich praktyczne zastosowanie do Nowego Testamentu opracował A. Vögtle, Was heisst "Auslegung der Schrift?", w: Was heisst Auslegung der Heiligen Schrift, str. 29-83. Pewne elementy do naszego zagadnienia można znaleźć u J. Levia'ego, ludzkie dzieje słowa Bożego, cz. II; Natchnienie a egzegeza katolicka, str. 273-405; por. również K. Frür, Biblische Hermeneutik, zwłaszcza str. 12-19. Podobnie jak H. Haag ujmuje zasady hermeneutyki katolickiej J. Kudasiewicz, w Biblia, historia, nauka, Kraków 1978, str. 104-112.

zasadami, których moim zdaniem w takim ujęciu nie może zabraknąć. Ważnym elementem w ujęciu H. Haaga jest podział na dwie wielkie grupy: zasady wiedzy ludzkiej i zasady wiary. Podstawą tego podziału jest bosko-ludzki charakter Pisma św.

3.4.2.1. Zasady ludzkiej wiedzy

Powszechnie przyjęta i przez Kościół uznana zasada głosi: "ponieważ Bóg w Piśmie św. przemawiał przez ludzi, na sposób ludzki, komentator Pisma św. chcąc poznać, co On zamierzał nam oznajmić, powinien uważnie badać, co hagiografowie chcieli w rzeczywistości wyrazić i co Bogu spodobało się ich słowami ujawnić"³⁴⁶. Aby odszukać intencję hagiografa, konieczne są metody historyczno-krytyczne³⁴⁷ i wszystkie nauki pomocnicze. Do tych ostatnich należą: semantyka, metody gramatyczno-filologiczne, historia religii starożytnego Wschodu. Archeologia i nauki historyczne, zwłaszcza dzieje religii świata biblijnego (Religionsgeschichte) dają nam wgląd w świat, w którym i dla którego hagiograf pisał. Metody krytyki literackiej pomagają nam poznać rodzaje literackie, cechy stylistyczne i językowe autora, jego czasów i otaczającego świata, a tym samym dokładniej sprecyzować intencje autora i sens Pisma św.

Oprócz tych metod i nauk pomocniczych Pius XII w swojej encyklice biblijnej wymienia również powszechnie znaną i stosowaną w literaturze świeckiej zasadę kontekstu i porównania z miejscami paralelnymi. Z punktu kb opracował tę zasadę B. Dreher³⁴⁸.

Do tej grupy H. Haag zalicza również dwie inne zasady: zasadę rozwoju objawienia oraz dzieje interpretacji biblijnej³⁴⁹. Uważam, że należą one do zasad wiary. Wprawdzie analogiczne zasady, tzn. rozwoju tradycji idei czy poglądów ludzkich i dzieje ich interpretacji, mogą

³⁴⁶ KO 12; Por. Pius XII, *Divino afflante Spiritu* EB 557-562. O tym samym mówi Instrukcja Komisji Biblijnej o historyczności Ewangelii: *Sancta Mater Ecclesiae* z roku 1964.

³⁴⁷ Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym wylicza przykładowo tylko krytykę literacką, por. KO 12.

³⁴⁸ B. Dreher, *Exegese und Bibelkatechese*, w: *Einführung in die Auswahlbibel "Gott unser Heil"*, 1967, str. 36-40; ten sam, *Neue Schulbibel-Neue Bibelkatechese*, w: *Unsere neue Schulbibel*, hrsg. von Katholischem Schulkommissariat in Bayern 1963, str. 55-61. Występuje on przeciw atomizacji Pisma św., tzn. aby nie traktować poszczególnych perykop jako świat zamknięty. Postuluje on, aby zwracać uwagę na wieloraki kontekst: poszczególny wiersz w powiązaniu z perykopą, perykopę z większymi całościami (np. Kazanie na Górze, dzieje męki i śmierci Jezusa itd.), jeszcze szerszym kontekstem będzie cała księga, dla księgi cały Nowy Testament lub Stary, w końcu Stary i Nowy Testament stanowią jedną całość.

³⁴⁹ H. Haag, *Grundsätze menschlicher Wissenschaft*, w: MS I, str. 398 n.

być stosowane do wszystkich tekstów historycznych, ale w naszym wypadku chodzi o rozwój prawd objawionych i życia z wiary oraz historię interpretacji Pisma św., jako słowa Bożego. A więc sam przedmiot tych dwu zasad domaga się, aby je zaliczyć do grupy następnej.

3.4.2.2. Zasady wiary

Egzegeza biblijna nie może ograniczyć się tylko do ogólnych zasad hermeneutycznych. Zasady ludzkiej hermeneutyki nie są adekwatne w stosunku do boskiego charakteru tekstów natchnionych, nie odpowiadają istocie Pisma św. jako słowa Bożego. I dlatego nie są one w stanie uchwycić wszystkich perspektyw, które autor miał przed oczyma pisząc dany tekst. Tym bardziej jeżeli uwzględnimy fakt, że hagiograf nie był pisarzem indywidualnym, pisząc dla celów prywatnych. W jego słowach wyrażona jest wiara wspólnoty wierzących pierwotnego Kościoła. A poszczególne księgi zostały przez Kościół dlatego włączone do kanonu i uznane za święte, "ponieważ - spisane pod natchnieniem Ducha Świętego - Boga mają za autora i jako takie zostały przekazane Kościołowi" (Sobór Watykański I, EB 77). Kościół w tych księgach odnajdywał prawdziwy i niezafałszowany wyraz wiary apostoelskiej, którą od samego początku uznał za normę swej wiary życia chrześcijańskiego. Aby zatem odkryć całą tę głębię i horyzonty związane z tak pojętymi tekstami natchnionymi, konieczne są jeszcze inne zasady hermeneutyczne - zasady wiary.

Przyjęcie prawdy, że Pismo św. jest słowem Bożym, pociąga za sobą dwie zasadnicze konsekwencje, które odróżniają hermeneutykę katolicką od każdej innej w tym i protestanckiej: Pismo św. jako słowo Boże powierzone zostało Kościołowi, a autentyczny i autorytatywny wykład oraz przepowiadanie słowa Bożego powierzone zostało samemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła (KO 10). Z tego wynika następny ważny wniosek hermeneutyczny: wypowiedzi i orzeczenia Kościoła nauczającego, czy to będzie nauczanie zwyczajne czy nadzwyczajne, stanowią dla egzegezy wewnętrzną normę, której przestrzeganie zapewnia pełne zrozumienie tekstów biblijnych. W wypowiedziach tych zawarty jest wiążący wykład Pisma św., któremu katolicki egzegeta powinien się poddać według ogólnie przyjętych reguł teologicznych³⁵⁰.

Nie narusza to suwerenności i niezależności naukowych badań Pisma św. Jest ono bowiem ze swej natury na pierwszym miejscu księgą Kościoła tzn. księgą, która powstała w jego łonie, Kościół jest jej adresa-

³⁵⁰ Egzegeza uwzględnia w swoich badaniach stopień mocy obowiązującej, która przysługuje wypowiedziom Kościoła oraz zwraca uwagę, jaka instancja kościelna wydała orzeczenie. Na temat kwalifikacji teologicznych por. W. Granat, Dogmatyka katolicka, tom wstępny, Lublin 1965, str. 85-91.

tem i jako księga natchniona przekazana została Kościołowi³⁵¹. Stąd też właściwe i pełne zrozumienie Pisma św. domaga się żywej łączności egzegezy z Urzędem Nauczycielskim Kościoła, który ze swej strony przyznaje konieczną wolność naukom egzegetycznym³⁵². Swoje specyficzne zasady hermeneutyka katolicka czerpie z wiary w natchnienie Pisma św. Sobór Watykański II podał następujące określenie natchnienia: "Do sporządzenia Ksiąg świętych wybrał Bóg ludzi, którymi jako używającymi własnych zdolności i sił posłużył się, aby przy Jego działaniu w nich i przez nich, jako prawdziwi autorowie przekazali na piśmie to wszystko i tylko to, co On chciał" (KO II).

(1) Wynika stąd pierwsza zasada hermeneutyczna. Możemy ją ująć w słowa św. Augustyna, które przytacza Sobór Watykański II: W Piśmie św. Bóg przemawia przez ludzi i na sposób ludzki³⁵³. Bóg obierając taką drogę objawienia z góry godził się na wszystkie tego konsekwencje. Akceptował wszystkie ograniczenia, niedoskonałości i uwarunkowania historyczne języka ludzkiego, co nie przeszkodziło Mu wyrazić prawd wiecznych.

W świetle tej zasady możemy rozwiązać trudności związane z faktem, że w Piśmie św. znajdują się określenia nienaukowe, niedokładne opisy szczegółów, czy spraw drugorzędnych, które dla całości i prawd objawionych nie mają znaczenia decydującego³⁵⁴. Wszystko to nie stoi na przeszkodzie, "że Księgi biblijne uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo św. utrwalona dla naszego zbawienia, w sposób pewny, wiernie i bez błędu" (KO II). Zastosowanie tej zasady otwiera przed kb szerokie pole i możliwości do rozwiązywania całego szeregu trudności i nieporozumień, które mają swe źródło w zetknięciu się Pisma św., jego rodzajów literackich i sposobów wyrażenia, ze współczesną nauką i literaturą. Na jej podstawie urabiany jest smak estetyczny i literacki uczniów. I dlatego napotykają oni przy lekturze Pisma św. na wiele trudności związanych z niezrozumiałymi dla nich tekstami.

³⁵¹ Por. szerzej na ten temat H. Haag, *Die Schrift als Buch der Kirche*, w: *Mysterium Salutis*, I, str. 391-396.

³⁵² Pius XII pisze w swej encyklice *Divino afflante Spiritu*: "Ta wolność synów Bożych niech posuwa naukę Kościoła naprzód, jak to jest w świeckich naukach. Ta wolność, według ... Leona XIII jest źródłem i warunkiem owocnych i trwałych postępów w nauce katolickiej". Tłum. Z. Wawszczaka, w: *RBIL* 3(1958)264; por. KO 12.

³⁵³ Por. KO 12; św. Augustyn, *De Civitate Dei*, XVII 6, 2: PL 41, 537.

³⁵⁴ Leon XIII "stwierdził niedwuznacznie, że żadną miarą nie może być błędu, jeśli pisarz biblijny mówi o rzeczach fizycznych, jak to stwierdza Doktor Anielski "o rzeczach, które podpadają pod zmysły". Jeśli używa słów "przenośnych lub współczesnych autorowi, co dziś się często zdarza w życiu codziennym nawet u ludzi wykształconych" - nawet najbardziej uczony astronom mówi dzisiaj, że słońce "wchodzi" - uwaga H. Haaga, dz. cyt. str. 399. Tekst encykliki Z. Wawszczaka, *RBIL* 3(1958)249.

(2) Jeżeli od Boga pochodzi całe objawienie i jeżeli On jest głównym autorem Pisma św., wtedy każda poszczególna prawda musi się zgadzać z całym objawieniem. Scholastyka określiła tę zasadę jako analogię wiary³⁵⁵. Jest to następna zasada hermeneutyczna od której zależy właściwe zrozumienie tekstów biblijnych. Zasada ta, może okazać się konieczna przy pewnych korekturach badań czy wyników. Ich skonfrontowanie z całokształtem objawienia i orędzia biblijnego odsłoni nowe głębie tekstów biblijnych. Analogia wiary jest dla katechezy nieodzowna przy korzystaniu z materiałów czy opracowań niekatolickich.

(3) Światło wiary ukaże nam Pismo św. w żywym powiązaniu z urzędem nauczycielskim Kościoła. O tej zasadzie mowa była wyżej. Wiąże się z nią cały szereg delikatnych, trudnych i złożonych zagadnień szczegółowych, które dotyczą egzegetów i fachowców³⁵⁶. Drogowskazem dla nich mogą być słowa św. Augustyna: "Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas"³⁵⁷. Ma ono swe uzasadnienie w samym Piśmie św.: "... żadne proroctwo Pisma św. nie jest dla prywatnego wyjaśnienia" (2 P 1, 20) i dlatego nie jest ona z góry narzucona, lecz wypływa ze samego Pisma św., które się jej domaga. Dla katechezy biblijnej zasada ta brzmieć może: wykład Pisma św. w duchu Kościoła.

(4) Następne zasady dotyczą już specyfiki samego Pisma św. Jedność całego Pisma św. (KO 16) i chrystocentryzm biblijny (KO 2) H. Haag słusznie rozpatruje jako dwie ściśle ze sobą powiązane zasady hermeneutyczne. W ich świetle całe bogactwo tekstów i ksiąg biblijnych ukazuje się jako jedna organiczna całość. Wiara mówi nam, że źródłem tej jedności jest Bóg jako główny i właściwy autor całej Biblii, a Chrystu-

³⁵⁵ Ponieważ całe objawienie pochodzi od Boga, poszczególne wypowiedzi wiary w Piśmie św. nie mogą być ze sobą sprzeczne, bo to sprzeciwiałoby się świętości i prawdomówności Boga. Dlatego twierdzenia różnych ksiąg biblijnych, które wydają się nawzajem wykluczać, należy szczególnie dokładnie badać. Bóg, który przebacza grzech, lecz nie pozostawia go bez ukarania, zsyła kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia (por. Wj 34, 7), jest tym samym Bogiem, który przez Ezechiela oznajmie: "umrze tylko ta osoba, która grzeszy. Syn nie ponosi odpowiedzialności za winę ojca, ani ojciec - za winę swego syna" (Rz 18, 20), ponieważ pomiędzy tymi dwiema wypowiedziami Bożymi miało miejsce długie wychowywanie Izraela przez swego Boga. I dlatego również Jezus może doprowadzić do pełnej doskonałości to, co było nakazane dawnym pokoleniom, por. Mt 5, 17-48.

³⁵⁶ Chodzi tu między innymi o takie pytania: jaką swobodę posiada katolicki egzegeta w badaniach nowych zagadnień, jakie teksty biblijne zostały przez Kościół zdefiniowane, czy zasady wiary są dla egzegezy tylko normą negatywną, tzn. wykluczającą oczywiste błędy itd. Szerzej na ten temat por. H. Haag, Grundsätze des Glaubens, w: MS I, str. 400-404.

³⁵⁷ Św. Augustyn, Contra ep. Manichaei quam vocant fundamenti (397), 5, 6, w PL 42, 176.

sa ukazuje jako ostateczne i najdoskonalsze Słowo Boże, które obejmuje wszystko.

Stąd dla interpretacji Pisma św. wynika, że każda poszczególna wypowiedź lub księga biblijna może być w pełni i w sposób właściwy zrozumiana tylko w kontekście całego Pisma św. i w odniesieniu do Chrystusa oraz całej chrześcijańskiej rzeczywistości, która swą pełnię osiągnęła w Nowym Testamencie. Chrystocentryczna interpretacja Pisma św. oznacza rozumienie Starego Testamentu w świetle Osoby i działalności Jezusa Chrystusa, a Nowego - na tle Jego Zmartwychwstania. Całe Pismo św. należy interpretować chrystologicznie, oczywiście nie w stylu alegorezy Ojców Kościoła, lecz raczej tak, jak to określili św. Bonawentura: z poznania Jezusa wypływa poznanie wszystkich ksiąg biblijnych³⁵⁸.

(5) Zasadę jedności całej Biblii należałoby uzupełnić zasadą o stopniowym rozwoju prawd objawionych i moralności biblijnej. Jest rzeczą bardzo ważną, aby sobie uświadomić fakt, że objawienie dokonywało się bardzo powoli. Na kartach Pisma św. możemy śledzić mozolne formułowanie pewnych prawd, które początkowo były tylko przeczuwane, zanim zostały jasno i precyzyjnie określone, na przykład prawda o życiu poza grobem czy Zmartwychwstaniu³⁵⁹. Podobnie, gdy chodzi o moralność, Bóg prowadził swój pierwszy lud izraelski etapami ku najwyższemu ideałowi, który sformułowany został w nowotestamentowym prawie miłości.

Zasada ta ma wielkie znaczenie dla praktycznej kb, dla zapobieżenia trudnościom, które nasuwają się samorzutnie przy słuchaniu, względnie czytaniu o wydarzeniach nieliczących, jak się wydaje z Biblią jako Księgą świętą i natchnioną³⁶⁰.

Dalsze dwie zasady również są ze sobą powiązane.

(6) Pierwsza brzmi: Pismo św. we wszystkich swych formach i rodzajach literackich jest orędziem i przepowiadaniem. O kerygmaticznym charakterze Pisma św. była mowa w rozdziale poprzednim.

³⁵⁸ S. Bonaventura, Prologus, Opera omnia 5, 201-202.

³⁵⁹ Por. Resurrexit. Actes du symposium international sur la Résurrection de Jésus, Edition préparée par É. Dhanis, Città del Vaticano 1974, zwłaszcza artykuły F. Festorazzi, Speranza e risurrezione nell'Antico Testamento, str. 5-30; K. Schubert, Auferstehung Jesu im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums, str. 207-229.

³⁶⁰ Wielu gorszy się, że w Piśmie św. jest miejsce na takie sprawy, jak: brak prawdomówności, np. Rdz 12, 10-21; 20, 1-18; 25, 29-34; Rdz 27, 1-40; 30, 25-43; Wj 3, 22; 12, 35-36; Sdz 4, 17-22; przykłady okrucieństwa, np. Joz 6, 17. 21. 24. 26; 7; 8, 8. 22. 24-26. 28 n; Pwt 7, 1-7; 1 Krl 18, 40; 2 Krl 1, 9-12; uczucie zemsty i złośliwości, np. Rdz 4, 15; 4, 24; Wj 21, 24; 1 Krl 2, 8 n; niedoskonałość zasad moralnych w Starym Testamencie jak rozwody, poligamia, swobodę w dziedzinie seksualnej np. Rdz 26, 34; 1 Krl 11, 1-13; Pwt 21, 1-4; Pwt 21, 10-14; Wj 21, 2-6.

(7) Z poprzedniej zasady wynika następująca, której H. Haag nie wymienia. Zgłębiając kerygmatyczny charakter Nowego Testamentu doszliśmy do wniosku, że pragnie ono dawać świadectwo nie tylko o tym, kim był Jezus, ile raczej kim On jest. Trzeba jednak dodać, że takie przepowiadanie aktualizuje się w konkretnym zgromadzeniu wiernych, co więcej głoszone słowo Boże tworzy Kościół wierzących³⁶¹. Nowy Testament daje ponadto świadectwo że w każdym takim zgromadzeniu jest i działa przez Ducha Świętego sam Chrystus uwielbiony³⁶², także i Sobór Watykański II może stwierdzić: Chrystus "jest obecny w słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo św., wówczas On sam mówi" (KL 7). To znaczy, kiedykolwiek jakaś społeczność wierzących ma do czynienia z Pismem św., wtedy przemawia obecny wśród niej Chrystus.

Stąd możemy sformułować tę zasadę hermeneutyczną w następujący sposób: Każda interpretacja Pisma św. zmierzająca do zrozumienia słowa Bożego - a to znaczy wszelka hermeneutyka teologiczna - ma swój punkt wyjścia i swój cel w obecności Osoby Chrystusa, a tym samym w działaniu Boga, który objawia się w tym działaniu jako Trójcą Świętą³⁶³.

Jest rzeczą oczywistą, że obie powyższe zasady mają poważne konsekwencje nie tylko hermeneutyczne, ale i katechetyczne. W ich świetle widoczne stają się granice i niewystarczalność egzegezy historyczno-krytycznej³⁶⁴. Kerygmatyczny charakter Pisma św. wymaga od egzegety, aby się nie ograniczał tylko do badań archeologicznych, historycznych i filologicznych. Nie podważając ważności i konieczności metod historyczno-krytycznych Pius XII w swej encyklice biblijnej domaga się od

³⁶¹ Słowo Boże jest bowiem mocą Bożą ku zbawieniu (KO 17), dla Kościoła jest podporą i siłą żywotną, a dla wiernych utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem życia duchowego (KO 21), jest zbawcze i pobudza wiarę (DK 4); Lud Boży jednoczy się przez słowo Boże; ci, którzy je przepowiadają, tworzą i pomnażają Lud Boży (DK 4, por. 1 P 1, 23; Dz 6, 7; 12, 24). "Apostołowie przepowiadali słowo prawdy i rodzili Kościoły" - św. Augustyn, In Ps. 44, 23; PL 36, 508. "Żywe jest słowo Boże i skuteczne" (Hbr 4, 12), i ma ono moc "zbudować i dać dziedzictwo wszystkim uświęconym", Dz. 20, 32 cyt. w KO 21, por. 1 Tes 2, 13.

³⁶² Św. Paweł powołany przez Chrystusa Zmartwychwstałego jest pewny, że posiada Ducha Świętego: 1 Kor 7, 40. Nie tylko św. Jan mówi o tym, że Jezus udzielił obiecane Ducha Świętego (J 16, 7) po swoim Zmartwychwstaniu (20, 22), również św. Mateusz (28, 20) i św. Łukasz (24, 48 n), każdy na swój sposób głosi, że zesłanie Ducha Świętego jest owocem uwielbienia Jezusa i Jego wstąpienia do nieba, że jest obecny i działa w Kościele przez Ducha Świętego. Duch Święty, którego Ojciec posłał w imieniu Jezusa, wyklada i wyjaśnia Jego ziemską działalność w świetle Jego Zmartwychwstania i uwielbienia (J 14, 26; por. Mk 9, 9 n; Łk 24, 44 nn).

³⁶³ Por. K. Frör, *Biblische Hermeneutik*, str. 14.

³⁶⁴ Szerzej na ten temat por. A. Vögtle, *Was Heisst "Auslegung der Schrift"*, w: *Was Heisst Auslegung der Heiligen Schrift*, str. 55 nn.

egzegetów, aby ich komentarze nie były przeznaczone tylko dla teologów, lecz były pożyteczne dla kapłanów przepowiadających słowo Boże, a dla wiernych w prowadzeniu życia chrześcijańskiego³⁶⁵.

Innymi słowy, egzegeta powinien być teologiem i służyć przepowiadaniu, które jedynie buduje Kościół wierzących. Ale i odwrotnie, wynika stąd, że jeżeli teologia i przepowiadanie mają być autentyczne i owocne, nie mogą zrezygnować z usług egzegezy.

Dalsze wnioski wypływające z dwu powyższych zasad dotyczą istoty problemu hermeneutycznego, tak jak go rozumie nowa hermeneutyka. Po pierwsze, jeżeli naturalnym środowiskiem (Sitz im Leben) wykładu Pisma św. jest słuchająca i modląca się społeczność wierzących, wtedy żywe przepowiadanie jest celem i wypełnieniem wszelkiego wysiłku hermeneutycznego. G. Ebeling twierdzi, że dopiero w żywym przepowiadaniu problem hermeneutyczny osiąga swą zdecydowaną ostrość i właściwą wymowę³⁶⁶. To ściśle połączenie nurtu hermeneutycznego z żywym przepowiadaniem jest jednym z najważniejszych owoców nowej hermeneutyki. Przewyciężyła ona rozdzielenie obu nurtów, które dokonało się pod wpływem pozytywistycznego historyzmu³⁶⁷. Po drugie, wychodząc z obu powyższych zasad można sprecyzować, na czym polega właściwa różnica pomiędzy hermeneutyką ogólną a hermeneutyką biblijną. Nie dotyczy ona jakichś metod lecz specyficznej sytuacji, w której dokonuje się interpretacja tekstów biblijnych. Specyfika hermeneutyki biblijnej określona jest przez obecność i aktywną działalność Jezusa Chrystusa w zgromadzeniu wiernych.

Prawda wiary w obecność Chrystusa głoszącego swe słowo zgromadzeniu wierzących nie wyklucza Urzędu Nauczycielskiego Kościoła hierarchicznego. O jego roli i znaczeniu hermeneutycznym mówiliśmy wyżej w osobnej zasadzie. Źle zrozumiana obecność Chrystusa w słowie głoszonym, doprowadziła kiedyś do ostrego konfliktu pomiędzy katolickim rozumie-

³⁶⁵ Egzegeci katoliccy powinni tak prowadzić badania, ażeby to również "pomagało kapłanom, którzy naukę chrześcijańską wobec ludu wyjaśniają, a wreszcie przysłużyło się wszystkim wiernym do prowadzenia świętego życia, godnego osoby chrześcijanina". Pius XII, *Divino afflante Spiritu*, tłum. polskie Z. Wawaszczak, w: *RBIL* 3 (1958)258.

³⁶⁶ Por. G. Ebeling, *Wort und Glaube*, str. 345 n, 347. Jeżeli problem hermeneutyczny posiada jakiś punkt centralny, swą ogniskową, to jest nią przecięcie się interpretacji tekstu, rozumianego jako przepowiadanie, które się kiedyś dokonało, a przemianą danego tekstu w żywe, in actu, przepowiadanie - "Auslegung des Textes als *g e s c h e h e n e r* Verkündigung und Ausführung des Textes in *g e s c h e h e n d e r* Verkündigung", cyt. przez K. Fröra, *Biblische Hermeneutik* str. 15 n.

³⁶⁷ Szerzej por. K. Frör, tamże.

katolickiej kb. Jeżeli pozostanie ona w żywej łączności z tym Boskim źródłem, nigdy nie zastygnie w bezruchu i nie zagrozi jej niebezpieczeństwo "starczej bezpłodności"³⁸⁰, ani nie zejdzie na bezdroża.

³⁸⁰ Pius XII, *Humani generis*, EB 611, tłum. polskie: Wstęp ogólny do Pisma św. pod redakcją J. Homerskiego, str. 443. Pius XII określenie to odnosi do nauk teologicznych, które powinny stale odmładzać się u źródeł, którymi są Pismo św. i tradycja.

4. DYDAKTYCZNO-METODYCZNE ASPEKTY EGZEGETYCZNO-HERMENEUTYCZNEGO PRZEŁOMU W NIEMIECKIEJ KATECHEZIE BIBLIJNEJ

Wszystkie dotychczas omówione przez nas zagadnienia egzegetyczne i zasady hermeneutyczne odnoszą się do katechety. Stanowią bowiem jego drogę poznania Pisma św. w epoce dominacji egzegezy historyczno-krytycznej. Droga ta nie jest jednak identyczna z drogą dziecka. Automatyczne przeniesienie wyników współczesnej egzegezy i problematyki hermeneutycznej na teren katechezy praktycznej jest niemożliwe. Wieloznaczna formułka "von der Exegese zur Katechese" - "od egzegezy do katechezy" nie może być w tym znaczeniu interpretowana.

Jeżeli chcemy odnaleźć drogę Pisma św. do dziecka, to najpierw trzeba przygotować materiał egzegetyczno-biblijny z punktu widzenia sytuacji i wymagań psychiki dziecka. Jest to dziedzina dydaktyki katechetycznej. Następnie zająć się trzeba ukształtowaniem przebiegu poszczególnych lekcji - jest to zadanie metodyki katechezy.

Z bogatej problematyki dydaktyczno-metodycznej zajmuję się tylko tymi zagadnieniami, które mają bezpośredni związek z drugim i trzecim rozdziałem niniejszej pracy. Najpierw omówię dwa nowe typy kb, które moim zdaniem pojawiły się pod wpływem egzegezy historyczno-krytycznej i nowej hermeneutyki. W związku z typem egzegetycznym mowa będzie o metodzie katechezy biblijnej. Następnie zajmę stanowisko w toczącej się dyskusji na temat: czy kb ma być tylko wykładem, czy również powiadaniem.

4.1. Dwa nowe typy katechezy biblijnej

4.1.1. Egzegetyczny typ katechezy biblijnej

4.1.1.1. Treść egzegetycznego typu katechezy biblijnej

Podważając dotychczasowe typy kb współczesna egzegeza spowodowała powstanie luki, którą trzeba było zapełnić. Wyjście z tego impasu nie polegało tylko na wypracowaniu nowego typu i oparciu go o wyniki nauk biblijnych. Wymagało to rozwiązania wielu innych proble-

mów, których tu nie będziemy rozważać. Ten nowy typ kb nie mógłby się pojawić, gdyby już wcześniej w oficjalnym planie nauczania religii w tzw. "planie ramowym" (Rahmenplan)³⁸¹ nie sformułowano następującej zasady: Pismu św. przysługuje pierwsze miejsce i rola wiodąca w całości kształcenia nauczania religijnego³⁸², a katechezie biblijnej samodzielność i niezależność³⁸³.

O specyfice egzegetycznego typu kb zdecydowała przede wszystkim nowa treść czerpana bezpośrednio ze współczesnych nauk biblijnych na pierwszym miejscu z egzegezy historyczno-krytycznej. W omawianym przez nas okresie pojawiło się całe mnóstwo materiałów praktycznych, w których wyniki egzegezy historyczno-krytycznej i zagadnienia z nimi związane wysunęły się zdecydowanie na pierwsze miejsce³⁸⁴. Za najbardziej reprezentatywny podręcznik, w którym egzegetyczny typ kb znalazł swego rodzaju wykończoną formą uważam Biblische Unterweisung³⁸⁵. Jego charakterystyczną cechą jest to, że autorzy wprowadzili w szerokim zakresie i bardzo konsekwentnie wyniki egzegezy historyczno-krytycznej. Materiał egzegetyczny dostosowany jest do przepowiadania w ramach kb. Przed każdym rozdziałem znajduje się długi wstęp przeznaczony dla katechety. Składają się nań opracowania teologiczne najważniejszych okresów zbawienia i historyczne tło wydarzeń zbawczych. Znajdziemy tu tabele chronologiczne dziejów Izraela i dziejów starożytnego Wschodu, dane archeologiczne i wyniki krytyki tekstu. Dzięki temu perykopy biblijne z konieczności wyrwane ze swego kontekstu są ukazane na szerokim tle teologiczno-historycznym. W ekskursach znajdziemy niemieckie

-
- 381 Rahmenplan für die Glaubensunterweisung mit Plänen für das 1 - 10. Schuljahr, herausgegeben von den katholischen Bischöfen Deutschlands durch den Deutschen Katecheten - Verein, München 1967. Znaczenie tego planu polega na tym, że jest on oficjalnym planem nauczania religii w całych Niemczech Zachodnich. Wprowadzony został do nauczania w r. 1967 i chociaż od tego czasu ukazały się inne plany, nie wyszły one jeszcze ze stadium próby. Praktycznie, "plan ramowy" kształtował katechezę niemiecką w latach 60-tych i 70-tych. Był on ukoronowaniem odnowy kerygmatycznej, ale ponieważ ukazał się po Soborze Wat. II, gdy fala egzegetyczna w katechetyce już się wyraźnie zaznaczyła, mamy w nim pierwsze próby wykorzystania dla kb zagadnień historyczno-krytycznych.
- 382 Rahmenplan, str. 42. 8; por. G. Weber, Zum neuen Rahmenplan für die Glaubensunterweisung, w: KB 9(1967)516.
- 383 Por. Katechetisches Beiheft zum Rahmenplan. Fünftes Schuljahr, München 1968, str. 15.
- 384 Nie sposób na tym miejscu dać bibliograficzny wykaz wszystkich tego rodzaju opracowań i materiałów. Redakcja Katechetische Blätter rozpoczęła od marca 1966 r. dołączać do tego czasopisma trzy razy w roku tzw. Stichwortkartei zu KB. Pod odpowiednimi hasłami można znaleźć wykaz publikacji dotyczących kb.
- 385 Biblische Unterweisung. Handbuch zur Auswahlbibel "Reich Gottes" herg. von H. Fischer, verfasst von E. Beck und G. Miller, München B. I 1964, B. IV 1973.

tłumaczenia różnych dokumentów starożytnych, pozwalających lepiej zrozumieć historyczne i religijne tło czasów biblijnych. W tomie III mamy obszernie informacje o metodach egzegezy historyczno-krytycznej i nowej hermeneutyki.

Każdy tekst biblijny, składający się na jednostkę lekcyjną, tłumaczony jest na wzór komentarzy biblijnych: objaśnienia słów, pojęć i zasadnicza myśl kerygmaticzna. Wychodząc z założenia, że każdy podręcznik do kb powinien uwzględniać całą Biblię z wszystkimi aspektami jej naukowych badań, autorzy *Biblische Unterweisung* usiłowali zebrać wyniki współczesnej biblistyki bez uwzględnienia jednak skomplikowanego aparatu naukowego. Opierają się oni na wielu pracach monograficznych, na wynikach archeologii, szczegółowych dociekań, jak i na wielkich komentarzach biblijnych. Są oni zdania, że bogate żniwo zebrane przez naukę osiąga swój właściwy cel, gdy jej ziarno zostanie na nowo rozsiane w przepowiadaniu, aby budziło wiarę i podtrzymywało życie chrześcijańskie³⁸⁶.

Skrajnie egzegetyczny typ kb możemy znaleźć w pracy: R. Bunz i V. Schäfer, *Die historisch-kritische Methode im Religionsunterricht*, München 1972³⁸⁷. Celem tej publikacji jest wprowadzenie uczniów na różnych poziomach do historyczno-krytycznych metod na przykładzie analizy redakcji Ewangelii św. Marka. Autorzy rozpracowali metodycznie informacje fachowe. Mają oni nadzieję, że ta droga otworzy nowy dostęp do zrozumienia Pisma św. i przezwycięży kryzys, w jakim znalazła się kb z powodu przesytu u młodzieży egzegetycznym typem kb, w którym przeważały elementy kerygmaticzne i przesadne akcentowanie na każdym miejscu egzystencjalnych i osobowych powiązań uczniów z perykopą. Znika nazwa katechezy czy nauki religii, a pojawia się określenie - wykład fachowy ("Fachkurs"), w ramach którego teologia rozumiana jest jako nauka³⁸⁸. Kb ma nauczyć dzieci samodzielnego i krytycznego obchodzenia się z tradycjami biblijnymi jako warunek umożliwiający wiarę bez "sacrificium intellectus". Wprowadzenie do historyczno-krytycznego rozumienia Pisma św. należy do najważniejszych zadań dydaktycznych katechezy. Odpadają zatem wszystkie aspekty budzenia wiary, świadectwa, modlitwy itd. Na ich miejsce wprowadza się krytyczne wyjaśnienia nastawień do Biblii w świetle historyczno-krytycznego myślenia.

³⁸⁶ *Biblische Unterweisung*, str. 10-12.

³⁸⁷ Są to materiały przeznaczone dla wypróbowania ich w praktycznej katechezie i dlatego drukowane początkowo jako manuskrypt w serii *Unterrichtsmodellentwürfe für den Religionsunterricht* (DKV).

³⁸⁸ Dz. cyt. str. 6.

A od katechezy wymaga się orientacji w badaniach NT poczynając od R. Bultmanna i M. Dibeliusa po zagadnienia krytyki redakcji W. Marxensa³⁸⁹.

Chociaż założenia R. Bunza i V. Schäfera są w pewnym stopniu zrozumiałe, ponieważ ich opracowanie ukazało się po załamaniu pierwszej fazy odnowy egzegetycznej katolickiej kb, to jednak brak elementu kerygmaticznego sprawiło, że ich opracowanie nie jest już kb lecz popularną informacją o warstwie współczesnych badań egzegetycznych. Dlatego negatywnie oceniam tę i tym podobne publikacje. Z drugiej jednak strony należy ją ocenić jako świadectwo, że nauka religii nie może się obejść bez Pisma św. i należy iść w tym kierunku, który został wytyczony przez przedstawicieli odnowy egzegetyczno-hermeneutycznej, jednak bez zbytniego akcentowania kerygmaticznego charakteru tekstów Pisma św. Pozytywnie natomiast oceniam *Biblische Unterweisung*, w którym często techniczne dane zrównoważone zostały przez elementy kerygmaticzne i teologiczne, zgrupowane w osobnej rubryce, która została graficznie wyeksponowana w sformułowaniach modlitewnych, w wyznaniach wiary i w powiązaniach z całą historią zbawienia.

4.1.1.2. Metoda egzegetycznego typu katechezy biblijnej

Drugim elementem wchodzącym w skład nowego typu kb jest nowa forma. Wymagała jej nowa treść. Dotychczasowa kb znała dwie drogi, którymi prowadziła dziecko do rozumienia tekstów biblijnych. Były nimi stopnie formalne metody monachijskiej³⁹⁰ i "katecheza idei przewodniej". Wspólną cechą obu tych dróg było to, że nie uwzględniały one w wystarczającym stopniu samego tekstu, nie wiązały się z jego formą językową i rodzajem literackim. Na skutek tego lekcja religii przebiegała "obok" tekstu. Mówiło się "o" treści, o zagadnieniach w jakiś sposób z nim związanych. Sam jednak tekst nie był wykorzystany. Katecheta mógł, co często miało miejsce, opowiadać własnymi słowami o wydarzeniach, osobach, mógł przekazywać idee, myśl przewodnią (tzn. skopus lub pointę) nie zaznajamiając dzieci zupełnie z brzmieniem samego tekstu biblijnego. W rezultacie obie te drogi rozrywały jedność formy i treści tekstów natchnionych. Forma literacka nie odgrywała ważniejszej roli, można ją było zupełnie pominąć, a treść przekazywano bardziej lub mniej wiernie, często jako transformację dostosowaną dla dzieci zależnie od inwencji i zdolności narratorskich katechety. Krytyczną analizę "katechezy myśli przewodniej" przytoczyłem w rozdziale 2.

³⁸⁹ Dz. cyt. str. 8-10. Autorzy przytaczają cały szereg pozycji fachowych, które mają być dla katechety pomocne do przeprowadzenia kb, por. str. 10.

³⁹⁰ Stopnie formalne występują w różnych układach, np. opowiadanie-wyjaśnienie-wykład-zastosowanie (Knecht), wprowadzenie-wyjaśnienie-nauka-zastosowanie (Ecker), przygotowanie-przedłożenie-wyjaśnianie i formowanie pojęć-zastosowanie-nawiązanie (H. Fassbinder).

Dla dydaktyki opartej na stopniach formalnych punktem wyjścia nie był tekst biblijny, lecz odrębne opowiadanie, żywe, interesujące i barwne, aby mogło zainteresować uczniów. Ten pierwszy stopień formalny miał otworzyć dostęp do tematyki biblijnej, którą katecheta zamierzał omówić w związku z danym tekstem biblijnym. Poprzez takie wprowadzenie, które było bardzo luźno związane z właściwą wymową tekstu biblijnego, katecheta prowadził dziecko na "spotkanie" z właściwą perykopą. W dalszym przebiegu lekcji katecheta objaśniał i dawał wskazówki, jak ją należy zastosować w życiu.

Takie obchodzenie się z tekstami biblijnymi w okresie, w którym język, forma i rodzaj literacki perykop biblijnych odgrywały pierwszorzędną rolę, musiało budzić poważne zastrzeżenia. Dlatego nic dziwnego, że spotkały się one z krytyką zarówno protestanckich jak i katolickich przedstawicieli kb³⁹¹. Stopnie formalne odznaczają się ścisłością i dokładnością. I w tym należy widzieć stronę pozytywną i docenić wysiłek, aby zapobiec improwizacji na lekcji i zabezpieczyć jasne i uporządkowane nauczanie. Niemniej z punktu współczesnej egzegezy metoda ta jest nie do utrzymania, a to głównie z dwóch powodów, które wiążą się bezpośrednio z tym, co powiedziałem o kerygmatycznym charakterze Pisma św. w rozdziale drugim. Po pierwsze, stopnie formalne ustawiają teksty biblijne w fałszywym świetle i zmuszają katechetę, by je traktował jako dokumenty historyczne. I dlatego w najgorszym wypadku mogłyby się nadawać do dydaktycznego opracowania wydarzeń biblijnych o charakterze historycznym. Gdy natomiast chodzi o takie teksty, jak mowy pouczające, przypowieści, teksty prorockie, psalmy, logia, specyficzne teksty Ewangelii św. Jana itd. nie są one przydatne w takim stopniu, który by zadowolili w czasach dominacji egzegezy historyczno-krytycznej. Dla tych form biblijnych nie wypracowano żadnej zadawalającej metody³⁹².

W ramach stopni formalnych jest trudno zachować równowagę pomiędzy historią a kerygmą. Duchowi Nowego Testamentu sprzeciwia się mówienie

³⁹¹ Ze strony protestanckiej występował przeciw stopniom formalnym F. Grüssmann, Religionsunterricht zwischen Kirche und Schule, Kritik seiner Praxis; M. Stallmann, Die biblische Geschichte im Unterricht, str. 227 nn. Ze strony katolickiej: G. Stachel, Der Bibelunterricht, str. 23-26; H. Halbfas, Der Religionsunterricht, str. 224-242; pierwszym, który na terenie katechezy katolickiej zajął bardziej elastyczne stanowisko w stosunku do stopni formalnych, gdy nie podlegały one dykacji i były powszechnie uznane, był H. Hilger, Gottes Wort und unsere Antwort, Freiburg 1956. Już sam tytuł podaje odmienną strukturę, którą proponuje on dla tekstów biblijnych.

³⁹² Nowsze biblijki sakolne, które uwzględniają wszystkie główne rodzaje ksiąg biblijnych a nie tylko historyczne, wymagały nowych typów i metod kb. W tych posługiwano się schematem opartym na kategoriach F. Eggersodra: Kursdarbietung-Erklärung-Entwicklung, Jugendbildung, München 1956, str. 353 nn.

wyłącznie o przeszłości tam, gdzie chodzi o wkroczenie w sferę zbawienia oddziaływującego na nas w całej swej mocy, dzięki obecności uwielbionego Chrystusa. To jest próbież, którym należy mierzyć wszystkie metody kb. Nie wyklucza to z niej solidnych i naukowych problemów historycznych. Muszą one jednak iść w parze i być zrównoważone z faktem uobecniającego się zbawienia przez głoszone słowo Boże, czego nie da się osiągnąć w zadawalającej mierze w ramach stopni formalnych.

Po drugie metoda stopni formalnych stoi w jakimś stopniu w opozycji do charakteru przepowiadania zarówno samych tekstów biblijnych jak i katechezy biblijnej. W swoich założeniach stopnie formalne służą do wypracowania jasnych i precyzyjnych pojęć, do ujmowania orędzia biblijnego w krótkie sformułowania typu katechetycznego. Taka metoda służy do przekazywania wiadomości "o" Piśmie św., tymczasem kb ma również przepowiadać, ponieważ ma ona do czynienia z kerygmatycznymi tekstami biblijnymi, które katecheta pod presją stopni formalnych zmuszony jest do wtłaczania w ramy historyczno-intelektualne. Taka kb ulega łatwo niebezpieczeństwu, aby w pracy naukowej egzegaty widzieć wzór i model własnej metody.

To napięcie między kb opartą na stopniach formalnych, a jej charakterem przepowiadania bardzo wyraźnie dochodzi do głosu w ramach stopnia "zastosowanie-aktualizacja". Z tekstów wydobywa się tylko moralizujące wskazówki, wino nowo-testamentowego przepowiadania i "metanoi" wlewa się w naczynia legalistycznej tresury, w formy grzecznego i układnego zachowania się. Na dłuższą metę prowadzi to do budzenia niechęci w stosunku do Biblii, a po wtóre jest to obniżanie całej powagi Bożego wezwania zawartego w Piśmie św.³⁹³.

Problemu "zastosowania" nie można traktować jako jakiegoś dodatku, którym kończy się lekcja religii. Musi on dochodzić do głosu stale, w ciągu całej kb, która ma być przepowiadaniem Bożego wezwania. Aktualizacja nie może być związana sztywno ze ściśle określonym stopniem formalnym, czy jakimś czasowym odcinkiem lekcji; powinna ona dojść do głosu w każdym momencie lekcji, o ile przemawiają za tym takie czy inne racje. Zastosowanie nie powinno być ograniczone do jednego tzw. "uczynku", ponieważ takie zastosowanie osłabia i może zdeformować ogólną postawę oddania się Bogu³⁹⁴. Chodzi zatem o to, by metoda nie zagłuszała i ograniczała charakteru przepowiadania kb - charakter ten bowiem rozciąga się na całą lekcję religii.

Wynika z tego, że stopnie formalne nie mogą stanowić dla regularnej kb właściwej pomocy metodycznej. Powinna ona odnaleźć swoją specyficzną formę metodyczną w samych tekstach biblijnych³⁹⁵, których

³⁹³ Por. G. Stachel, Der Bibelunterricht, str. 26.

³⁹⁴ Por. G. Stachel, Der Bibelunterricht, str. 24, 26.

³⁹⁵ Por. H. Halbfas, Der Religionsunterricht, str. 235.

przebogą różnorodność literacką uświadomiła nam współczesna bibliistyka. W obliczu tego bogactwa jest niewskazane stosować wyłącznie jeden schemat formalny. Forma kb powinna być zróżnicowana i dostosowana do treści gatunków literackich Pisma św., do zdolności pojmowania przez dzieci, jak również w zależności od sytuacji zgromadzonych dzieci. Katecheta winien swobodnie stosować różne metody w zależności od celu, jaki chce osiągnąć³⁹⁶. Nic zatem zaskakującego w tym, że proponowane przez różnych autorów metody egzegetycznej kb odznaczają się wielką różnorodnością. Można je podzielić na dwie grupy.

Grupa pierwsza -

Należą do niej te propozycje, które przekształcają lub przystosowują stopnie formalne do egzegetycznej pogłębionej kb. I tak B. Dreher bardzo szczegółowo omawia następujący schemat: wprowadzenie, spotkanie ze słowem biblijnym, rozmowa na temat danego tekstu (B. Dreher określa ją jako rozmowa "pod słowem" - "unter dem Wort"), rozmowa na temat aktualizacji, zapamiętam³⁹⁷.

Wprowadzenie może być dwojakiego rodzaju: wewnątrzbiblijne lub wzięte z życia dziecka. To drugie wiąże się z metodą indukcyjną³⁹⁸.

Spotkanie ze słowem biblijnym może przybierać różne formy: opowiadania, słuchania, medytacji, czytania. Tu ma miejsce wszelkiego rodzaju objaśnienie i tłumaczenie. Punktem szczytowym kb jest rozmowa "pod słowem Bożym". Polega ona na wymianie myśli, wzajemnym słuchaniu siebie, wspólnej rozmowie, by wspólnie odkryć to, co Bóg do nas chce powiedzieć w danym tekście biblijnym. Taka rozmowa jest czymś, czego nie da się zaplanować, ponieważ przebieg, treść i kształt tego punktu jest zależny od każdorazowej sytuacji. Cały ten schemat w niejednym przypomina stopnie formalne, z tym że jest on w praktyce stosowany bardzo swobodnie, nie jak stopnie formalne. Najlepszym przykładem tej swobody mogą być konkretne jednostki lekcyjne różnych autorów, które B. Dreher przytacza po założeniach teoretycznych. Pod względem metodycznym są one bardzo zróżnicowane³⁹⁹.

³⁹⁶ Taki postulat stawia również Rahmenplan, str. 10; G. Stachel, Der Bibelunterricht, str. 111; W. Langer, Schriftauslegung im Unterricht, str. 93; H. Halbfas, Der Religionsunterricht, str. 68 nn, 240 n; E. Beck, G. Miller, Biblische Unterweisung, str. 9.

³⁹⁷ Por. B. Dreher, Methodik der Bibelkatechese, w: Einführung in die Auswahlbibel Gott unser Heil, str. 63-72.

³⁹⁸ Metoda indukcyjna w kb polega na tym, że katecheta wychodzi z sytuacji dziecka, z jego doświadczeń życia codziennego, od jego zainteresowań, a dopiero potem przechodzi stopniowo do zagadnień biblijnych.

³⁹⁹ B. Dreher, Katechetische Beispiele, w: Einführung in die Auswahlbibel Gott unser Heil, str. 80-118.

Najbardziej przejrzysty schemat metodyczny podaje podręcznik E. Beck i G. Miller, *Biblische Unterweisung*. Autorzy tego podręcznika wychodzą z założenia, że kb jest przepowiadaniem, które ze swojej natury musi być żywe⁴⁰⁰. I dlatego nie chcą dawać gotowych jednostek katechetycznych. Chociaż ich materiał jest ujęty w pewien ściśle określony schemat, to jednak w myśl autorów nie należy go traktować jako wiązący katechetę. Jednostka tematyczna składa się z dwóch części. Pierwsza odnosi się w zasadzie do katechety, druga wyznacza przebieg lekcji religii. Pierwsza zawiera dane z teologii biblijnej oraz konieczne wskazówki dotyczące krytyki tekstu i historii oraz wiadomości, które katecheta musiałby szukać w słownikach, leksykonach, komentarzach i literaturze fachowej. Właściwa część katechetyczna ma następujące punkty: 1) orientacja (*Orientierung*), 2) udostępnienie-otwarcie (*Erschliessung*), 3) przyswojenie (*Aneignung*), 4) modlitwa, 5) zadanie.

Pierwszy punkt ustawia "zwrotnice" dla właściwego przebiegu lekcji i zwraca uwagę na możliwe błędne tłumaczenia perykopy. W drugim objaśniona jest i opowiedziana perykopa. Cały ten materiał podzielony jest na mniejsze części tematyczne zaopatrzone w tytuły, które podają teologię perykopy. Tak rozpracowana perykopa zostaje streszczona w punkcie trzecim. Jej teologiczne i religijne jądro jest ujęte w krótką formułkę w ten sposób, że można ją napisać na tablicy i do zeszytów. Temat całej katechezy jeszcze raz ujęty jest w formie modlitwy, która niekoniecznie musi być na końcu lekcji. Modlitwa może rozpoczynać katechezę lub stać w jej centrum. Autorzy nie trzymają się kurczowo tego schematu. Nie istotne zmiany zostały wprowadzone w III i IV tomie. Najbardziej charakterystyczne jest zastąpienie dotychczasowego punktu trzeciego zatytułowanego "przyswojenie" przez pytania i problemy do dyskusji z uczniami. Nosi on odtąd tytuł "Dla rozmowy w czasie lekcji religii" (*Zum Unterrichtsgespräch*).

Rahmenplan stawia ogólną zasadę: ze względu na swą treść i cel kb jest niezależna. Ponieważ jednak jest włączona do ogólnego programu nauczania szkolnego, dla jej kształtowania konieczne są pewne dydaktyczne zasady i metodyczne formy⁴⁰¹. Jedną z takich możliwych form może być trójczłonowa forma metodyczna: wykład, medytacja, modlitwa⁴⁰². Pierwszy stopień polega na zgłębianiu tego, co w tekście zostało napisane, drugi na zastanowieniu się nad tym, co ten tekst znaczy dla nas dzisiaj, a w trzecim dzieci - młodzież układają modlitwę odpowiadającą powyższym rozważaniom i wyjaśnieniom.

⁴⁰⁰ E. Beck, G. Miller, *Biblische Unterweisung*, B. I, str. 10.

⁴⁰¹ Por. Rahmenplan, str. 10.

⁴⁰² Por. *Katechetisches Beiheft zum Rahmenplan*. Fünftes Schuljahr, str. 17.

Grupa druga -

Inni autorzy poszukują nowych dróg, odrębnych elementów i rozwiązań metodycznych. Pierwszym, który wystąpił z postulatem metodycznej przebudowy kb był właśnie G. Stachel⁴⁰³. Wychodzi on z założenia, że przepowiadanie jest czymś nadrzędnym i ten, kto wezwany jest do przepowiadania musi być gotowy w każdej chwili zburzyć wszystkie podziały, stopnie i schematy metodyczne, jeżeli przeszkadzają zamiast pomagać. Ale zupełnie bez metody kb nie może się obejść. Dla kb, która ma ambicje dotrzymania kroku współczesnej biblistyce, G. Stachel przewiduje metodę, której dwa podstawowe elementy są następujące: przedłożenie orędzia zbawienia w formie swobodnego opowiadania dostosowanego do umysłowości i psychiki dziecka naszych czasów lub w wypadku młodzieży lektura Pisma św. przygotowana przez konieczne wyjaśnienia oraz rozmowa egzystencjalna⁴⁰⁴ katechety z uczniami, uczniów między sobą na temat kerygmy, zawartej w tekście biblijnym.

Oba te elementy mogą następować jeden po drugim, splatać się ze sobą lub występować jednocześnie, są one bowiem ze sobą organicznie połączone. Powinny one być przeniknięte atmosferą medytacji. Modlitwa winna się w tej czy innej formie aktualizować w słuchaniu, wewnętrznym skupieniu, otwarciu się na Boga, w postawie gotowości i dyspozycyjności. Przedłożenie i rozmowa ułatwiają i przygotowują modlitwę, w której nie powinno zabraknąć rachunku sumienia. Z tego wszystkiego rodzi się decyzja zmieniająca życie. Tego rodzaju kb możliwa jest tylko wtedy, gdy katecheta przygotowuje się do niej nie tylko przez refleksję egzegetyczno-dogmatyczną, lecz przez medytację, w której do głosu dochodzi całe jego doświadczenie życiowe, jego wiara i świadomość losu, możliwości i sytuacji powierzonych sobie dzieci⁴⁰⁵.

Również H. Halbfas poszukuje nowych rozwiązań metodycznych dla egzegetycznego typu kb⁴⁰⁶. Odrzuca on stopnie formalne i nie zgadza się z tymi, którzy proponują różne ich odmiany uważając, że metoda monachijska jest tak giętka, że poszczególne stopnie mogą być zastąpione przez inne i dlatego nadaje się ona również do egzegetycznego typu kb⁴⁰⁷. Jako jedynie właściwą metodę H. Halbfas przyjmuje tzw. stopnie hermeneutyczne. Są nimi po prostu warunki, od których zależy zrozumie-

⁴⁰³ G. Stachel, Der Bibelunterricht, str. 23-26.

⁴⁰⁴ Zasady takiej rozmowy omawia M. Buber, Elements des Zwischenmenschlichen, Werke I, 1962, str. 267-289.

⁴⁰⁵ G. Stachel, dz. cyt. 26 n; por. również str. 108-119, 42-46, 52 n.

⁴⁰⁶ H. Halbfas, Der Religionsunterricht, str. 233-236.

⁴⁰⁷ Na przykład Th. Kampmann przewiduje dla kb następujące stopnie formalne: opowiadanie - wykład - zastosowanie, por. Das Geheimnis des Alten Testaments, München 1962, str. 32. H. Halbfas, Der Religionsunterricht, str. 235.

nie nie tylko pism biblijnych ale każdej innej literatury. H. Halbfas wylicza następujące stopnie hermeneutyczne: Interpretacja gramatyczna, analiza formalna, wyjaśnienie tekstu na podstawie uwarunkowań historyczno-czasowych, przedrozumienie oraz pytania, które stawiamy tekstowi zależnie od naszego subiektywnego nastawienia do problematyki czy przedmiotu, o którym mowa jest w tekście (tzw. "das Woraufhin der Befragung"). Charakter i kierunek tych pytań powinien być możliwie identyczny z intencją tekstu biblijnego. Da on właściwą odpowiedź wtedy, gdy stawiać mu będziemy właściwe pytania. A do tego potrzebne jest nie tylko oparcie się na naukowych badaniach sprowadzających się do metod historyczno-krytycznych, ale również uwzględnienie wiary i urzędu nauczycielskiego Kościoła. Oprócz stopni hermeneutycznych H. Halbfas proponuje inne elementy metodyczne, jak praca nad tekstem. Wynika z tego, że H. Halbfas kb rozumie jako wykład, którego celem jest rozpracowanie tekstu, aby dzieci zaczęły słuchać samego słowa biblijnego w jego własnej, autentycznej formie językowej i literackiej. Takie "rozwiniecie" perykopy jest zdaniem H. Halbfasa najważniejszym zadaniem kb, która chce być katechezą egzegetyczną. Powołując się na J. Baldermana, H. Halbfas zwraca uwagę na fakt, że trudności w rozumieniu tekstów biblijnych mają swe źródło w języku biblijnym. Jest on zwięzły, jedyny, o skondensowanej treści. Aby taki język stał się komunikatywny, należy zastosować odpowiednie środki metodyczne, które pozwolą na tzw. "rozwiniecie" tekstu biblijnego, a tym samym uczynią go bardziej zrozumiałym. Może się ono dokonać w rozmaity sposób: w ciszy i skupieniu modlitewnym, w medytacji, w rozmowie, w opowiadaniu, uczeniu się na pamięć, a nawet dzięki interpretacji muzycznej⁴⁰⁸.

W. Langer omawiając metodykę kb analizuje tylko kilka luźno wybranych elementów. Zasada aktywności dziecka, na którą składają się między innymi malowanie, majsterkowanie, powtórzenie lub napisanie usłyszanego opowiadania biblijnego, improwcja, inscenizacja; uczenie się na pamięć ważnych i charakterystycznych wierszy biblijnych; zabawa jako udratyzowanie przedstawienia wydarzeń biblijnych, medytacja, praca nad tekstem⁴⁰⁹. Również W. Langer uważa, że podstawowymi formami kb powinny być opowiadanie i rozmowa⁴¹⁰. Opowiadanie z biegiem lat przekształca się w czytanie, a potem w pracę nad tekstem. Wszystkim formom opowiadania towarzyszyć winna rozmowa. W niższych klasach akcent spoczywa na opowiadaniu przesuwając się z biegiem lat na trudniejsze formy metodyczne, wnikaające w sam tekst.

⁴⁰⁸ I. Baldermann, *Biblische Didaktik*, str. 55.

⁴⁰⁹ W. Langer, *Schriftauslegung im Unterricht*, str. 94-111. 120-130.

⁴¹⁰ Tamże, str. 111.

Z tego przeglądu różnych propozycji nasuwa się jeden zasadniczy wniosek: problem metody egzegetycznego typu kb nie został rozwiązany do końca. Wymaga on jeszcze wiele praktycznych doświadczeń i teoretycznych badań. Począwszy od okresu odnowy metody, wiele uczyniono dla metodycznego pogłębienia kb. Pojawiły się różne formy i schematy metodyczne, wciąż jednak brakuje wyczerpujących badań poszczególnych metod. We właściwie pojętej metodzie nie może bowiem chodzić tylko o takie rozpracowanie materiału, by można było pokierować spontaniczną aktywnością dzieci, zainteresować je i zająć. Może ważniejszą rzeczą byłoby zbadać, czy poszczególne metody odpowiadają strukturze tekstów Pisma św. i czy metody te służą podstawowym celom katechezy.

Główni przedstawiciele odnowy egzegetycznej kb nie przeprowadzili tak gruntownych i wszechstronnych badań metodycznych. Ich rozważania i analizy służyły raczej celom praktycznym. Chodziło im o to, aby dostarczyć kb odchodzącej od dotychczasowej metody ram metodycznych. Bez nich bowiem kb musiałaby popaść w niekontrolowany chaos. W omówionych propozycjach uderza wysiłek znalezienia drogi pośredniej pomiędzy jednostronnym i bezkrytycznym przejmowaniem zasad pedagogiki i metodyki świeckiej a całkowitym ich ignorowaniem. Zwracano uwagę na fakt, że katecheza służy osobowemu spotkaniu między Bogiem a człowiekiem, stąd nie może ona opierać się wyłącznie na antropologicznych zasadach współczesnej metodyki. Z drugiej strony niektóre z nich mogą być dla kb bardzo pożyteczne⁴¹¹.

Z wyżej omówionych propozycji należałoby wyłączyć stopnie hermeneutyczne H. Halbfasa. Są one bowiem niczym innym jak hermeneutycznymi zasadami właściwego rozumienia i interpretacji Pisma św. Można je uważać za elementy metodyczne pracy naukowej, ale nie mogą one automatycznie zastąpić dotychczasowej metody kb.

Gdybyśmy chcieli odkryć jakiś wspólny mianownik w proponowanych elementach drugiej grupy, to należałoby wskazać na dwa podstawowe elementy: przedłożenie i rozmowa. Odnajdziemy je w każdym z wyżej omówionych schematów. Pokrywają się one z propozycją G. Stachela. Można je określić jako dwie ogniskowe, wokół których krąży elipsa kateche-

⁴¹¹ Następujące zasady dydaktyki ogólnej mogą mieć znaczenie również dla egzegetycznego typu kb: zasada integracji, w naszym wypadku oznacza ona zintegrowanie chrześcijańskiego wychowania z całym systemem dydaktycznym szkoły i duszpasterstwa Kościoła. Zasada jedności i całości wymaga, aby cała kb była skierowana na Jezusa Chrystusa. Jest też możliwe wykorzystanie zasady tzw. Exemplarisches, tzn. zamiast mnożyć materiał biblijny bez ograniczenia, należy wybrać najbardziej reprezentatywne i najważniejsze zagadnienia z Pisma św. i nauk biblijnych. Dalej, pogładowość, struktura dialogowa kb, stopniowe wprowadzenie w zagadnienia, w końcu wszystkie środki służące do pogładowego przedstawienia materiału i pomoce dydaktyczne muszą być podporządkowane kb i materiałowi biblijnemu. Rahmenplan für die Glaubensunterweisung, str. 10-12.

zy⁴¹². Można je również ująć jako dwa momenty ruchu wahadłowego⁴¹³, który ma miejsce pomiędzy tekstem, ściśle mówiąc pomiędzy jego formą językową, jego rytmem i strukturą literacką, jego określeniami i sformułowaniami a refleksją nad nimi. W owym wahadłowym procesie: od tekstu do jego interpretacji, możemy wykryć elementy nowej metody egzegetycznej. Nie może ich nigdy zabraknąć i dlatego należy w nich moim zdaniem widzieć specyfikę formy nowego typu kb.

Wszyscy są zgodni co do maksymalnej wierności wobec tekstu biblijnego. Ta zasada obowiązuje również w opowiadaniu. Dzieciom przybliżone ma być słowo biblijne w jego autentycznej formie językowej i literackiej. Oznacza to radykalne odejście od dotychczasowych metod, polegających na omawianiu tekstu, na opowiadaniu, bardziej lub mniej wiernie "o", "na temat", "z okazji" perykopy.

Różnorodność schematów i brak jednej jasno sformułowanej alternatywy do stopni formalnych, ma swe źródło w zasadzie przyjętej jako założenie, że nie należy kb wiązać z jedną tylko formą, z jednym sztywno pojętym schematem. To bogactwo formalnego kształtowania kb wynika również z różnorodności i literackiego bogactwa tekstów biblijnych oraz uwarunkowań, które niesie ze sobą każdorazowa sytuacja klasy.

Na koniec można zatem stwierdzić, że egzegetyczny typ kb wniósł nowe elementy zarówno treściowe jak i metodyczne do katechetyki. Nawiązał do wyników współczesnych nauk biblijnych i zużytkował je na dwóch poziomach: na wyższym dla katechetów, którzy zostali zaznajomieni z szeroką problematyką współczesnej biblistyki, a zwłaszcza badań historyczno-krytycznych. Na niższym poziomie rozpracowane zostały wyniki tych badań dydaktycznie i metodycznie dla dzieci i młodzieży.

Przez egzegetyczny typ kb należy moim zdaniem rozumieć taką katechetykę, która nie będąc fachowym wykładem egzegezy, czerpie swą tematykę ze współczesnych nauk biblijnych i przekazuje je uczniom, aby nauczyli się samodzielnie korzystać z Pisma św., rozważać je, medytować, w modlitwie odpowiadać Bogu na Jego słowo i realizować biblijne postawy w życiu codziennym. Treści biblijne przekazywane są w ramach tego typu w formie dość swobodnego schematu, którego głównymi czynnikami jest przedłożenie i rozmowa.

4.1.2. Hermeneutyczny typ katechezy biblijnej

Na przełom w niemieckiej kb wpłynęła również nowa hermeneutyka. Należałoby się zatem spodziewać, że pod jej wpływem pojawi się hermeneutyczny typ kb analogicznie do egzegetycznego. Rzeczywiście, anali-

⁴¹² G. Stachel, Der Bibelunterricht, str. 113.

⁴¹³ Tak określili owe dwa elementy F. Grässmann, Religionsunterricht zwischen Kirche und Schule, München 1961, str. 86 cyt. przez H. Halbfasa, Der Religionsunterricht, str. 235.

zując materiały lat sześćdziesiątych możemy natrafić na pewne opracowania, które za pewnymi zastrzeżeniami należałoby określić jako hermeneutyczny typ kb. Zagadnienie to jest jednak bardziej skomplikowane niż w przypadku typu egzegetycznego. Dlatego konieczne są pewne uściślenia.

Z naszych analiz możemy wyłączyć zagadnienie metody, ponieważ wyżej omówiona metoda typu egzegetycznego stoi pod wyraźnym wpływem zasad nowej hermeneutyki⁴¹⁴. Poza tym w świetle faktu, że nowa hermeneutyka organicznie związana jest z egzegezą historyczno-krytyczną, trudno sobie wyobrazić odrębną metodę hermeneutycznego typu kb niż tę, o której była mowa wyżej. Konsekwentnie do założeń rozdziału trzeciego, przez problem nowej hermeneutyki biblijnej rozumiem takie przekazywanie orędzia biblijnego ustalonego przez współczesne nauki egzegetyczne, aby człowiek współczesny to orędzie zrozumiał i w jego świetle mógł wykluczyć swoją ludzką egzystencję. Przez hermeneutyczny typ kb rozumiem zatem taką katechezę, która w praktycznym nauczaniu realizuje te założenia.

Tak ustawiony problem hermeneutyczny nie może być utożsamiany z końcowym stopniem formalnym metody monachijskiej, w którym chodziło o zastosowanie wyłożonej nauki biblijnej do życia dzieci, ponieważ nowa hermeneutyka wychodzi zupełnie z innych założeń i odmiennie przeprowadza nawiązanie orędzia biblijnego do człowieka dzisiejszego⁴¹⁵.

⁴¹⁴ Odnosi się to przede wszystkim do propozycji H. Halbfasa, do jego stopni hermeneutycznych, a także do G. Stachela, który jednoznacznie podkreśla dydaktyczno-metodyczne konsekwencje nowej hermeneutyki. Dwa podstawowe elementy nowej metody: opowiadanie i rozmowa, są przede wszystkim przez niego rozważane w świetle hermeneutyki rozumianej jako interpretację zjawiska mowy, która została spisana, por. Der Bibelunterricht, str. 108-119.

⁴¹⁵ Oto najważniejsze różnice zachodzące pomiędzy problemem hermeneutycznym a stopniem formalnym nazwanym "zastosowanie". Ten ostatni stopień formalny był sztucznie "doczepiany" do lekcji religii jako końcowa rubryka "dla mego życia". I na tym właściwie kończyło się całe nawiązanie orędzia biblijnego z człowiekiem współczesnym. Natomiast nowa hermeneutyka każe od samego początku interpretacji Pisma św. szukać kontaktu z człowiekiem i z jego czasami współczesnymi, budować pomost, na którym słowo Boże wypowiedziane dawno temu mogłoby osiągnąć człowieka żyjącego dzisiaj w konkretnych warunkach. Nowa hermeneutyka biblijna bierze poważnie wszystkie trudności, na które natrafia człowiek dzisiejszy przy lekturze Pisma św. będącego księgą odległych czasów i odmiennej kultury, napisaną w obcych językach. Dalej, nowa hermeneutyka uwzględnia "przedrozumienie", wszelkie uprzedzenia wpływające z naszej kultury i naszej świadomości historycznej, a które utrudniają nam lub nawet uniemożliwiają zrozumienie słowa biblijnego. Wreszcie nowa hermeneutyka uświadamia nam, że nie może być ciasnego, raz na zawsze ustalonego rozumienia i interpretowania jakiegós tekstu biblijnego, ponieważ jest on stale otwarty dla coraz głębszego wnikańia w jego treść i powiązania z całym Pismem św., a tym samym narażony jest na nowe niebezpieczeństwo niewłaściwej interpretacji.

Hermeneutycznego typu kb należałoby na pierwszym miejscu szukać w Der Bibelunterricht G. Stachela. On bowiem najszerszej opracował dla celów katechetycznych zasady współczesnej hermeneutyki biblijnej i ogólnej. W części IV usiłuje on te zasady opracować w jednostkach katechetycznych. Zaproponowane przez niego katechezy nie są jednak jakimś czystym typem hermeneutycznym, lecz egzegetyczno-hermeneutycznym, ponieważ bogaty materiał egzegetyczny osadzony został w doświadczeniu i życiu uczniów. Ponadto wydobywa on te elementy z Pisma św., które mają szczególny związek z współczesną rzeczywistością i naszymi czasami. I tak na przykład wykazuje, że dawne formy metodyczne sprowadzają teksty Ewangelii św. Jana na niewłaściwe tory, ponieważ traktują je jako historię. Tymczasem św. Jan nie pisze w kategoriach wyłącznie historycznych, tzn. nie opowiada minionych dziejów. Arcykapłańska modlitwa Chrystusa, z której wzięty jest tekst, nie jest ograniczona tylko do konkretnej sytuacji Ostatniej Wieczerzy w wieczerniku. W jego Ewangelii mówi Jezus nie z lat 30-tych, lecz wywyższony Pan na przełomie I i II wieku, przy końcu czasów apostołskich. Jego słowa nie są ograniczone momentem historycznym, są one aktualne dla naszego momentu dziejowego. Jezus mówi o nas, na nasz temat i do nas. W myśleniu św. Jana wydarzenie, którym jest Chrystus, ma charakter eschatologicznej współczesności. Kto się spotyka ze słowem Chrystusa i przyjmuje je z wiarą, bywa zbawiony, kto je odrzuca, ten ściąga na siebie sąd i odrzucenie. I dlatego kb nie może tylko uobecniać czegoś, co minęło. Nie wystarczy również zadowolić się samym zrozumieniem zagadnień egzegetycznych związanych z omawianym tekstem biblijnym. G. Stachel¹ rozpracował również teksty prorockie⁴¹⁶. Zbawcza sytuacja proroków stanowi pewien typ, który urzeczywistnia się również w naszych czasach, bo są one czasami zbawienia. Słowa proroków są aktualne jeszcze dziś, dotyczą one i nas. Dalej logia Jezusa, stanowiące pierwotną treść tradycji biblijnej, odnoszą się bezpośrednio do naszej wiary i życia. I dlatego nie można ich słuchać lub badać tylko w kategoriach historycznych i krytycznych. Podjęta musi być interpretacja aktualizująca. Jednostki, które G. Stachel opracowuje na poziomie trzech klas: 9, 5 i I-szej klasy, poświęcone są słowom Jezusa przekazanym nam przez Mt 6, 25-33 i Łk 12, 22-31. Dwie jednostki dla klasy 9 osadzone są, w egzystencjalnym doświadczeniu życia codziennego. W pierwszej mowa jest o

c.d. odnośnika ze str. 168

Jedna z głównych zasad hermeneutyki katolickiej głosi, że słowo Boże kryje w sobie niewyczerpane bogactwa. I dlatego czerpanie z tych bogactw musi się dokonywać przy zachowaniu wierności dla żywej tradycji i nauczania Kościoła hierarchicznego.

⁴¹⁶ G. Stachel, Der Bibelunterricht, str. 144-154.

troskach i kłopotach, zainteresowaniach i sprawach, którymi na codzien żyją mężczyźni i kobiety. Jest to potrzebne, aby młodzież znalazła punkt styyczny z omawianą perykopą i sformułowała dla niej odpowiedni tytuł. Powinien on brzmieć: "O troskach i kłopotach". O tych codziennych troskach, które są i naszym udziałem, mówi Jezus w Łk 12, 24. 27. 28. Słowa te wypisane na tablicy odnoszą się do naszych trosk i kłopotów. Dalej lekcja rozwija jednak zagadnienia historyczno-krytyczne⁴¹⁷. Podobnie zbudowana jest i druga jednostka.

Na podstawie jednak innych opracowań możemy obserwować, jak element egzegetyczny zaczyna ustępować, aż wreszcie zostaje całkowicie pominięty. Katecheza o wskrzeszeniu młodzieńca z Nain⁴¹⁸ jest protokołem lekcji prowadzonej przez W. Essera⁴¹⁸. Myślą przewodnią tej katechezy jest eschatologiczne orędzie o zmartwychwstaniu, które ma obudzić wiarę w nasze zmartwychwstanie. Teologiczno-biblijną treść, którą znajdziemy przede wszystkim we wstępnych rozważaniach, autor osadził mocno w tematyce egzystencjalno-hermeneutycznej. Wysuwa się ona na pierwsze miejsce, zwłaszcza w samej jednostce lekcyjnej. To powiązanie ze współczesnością i z konkretną sytuacją przewija się od samego początku, chociażby i w tym, że autor podaje dokładną ilość dzieci, ich pochodzenie socjalne, ich charakterystykę, czas i okoliczności zewnętrzne: wczesna wiosna, budząca się do życia natura i okres Wielkiego Postu oraz zbliżająca się Wielkanoc. W. Esser nie ogranicza się tylko do takich zewnętrznych okoliczności. Formuluje on wyraźnie zasadę hermeneutyczną, która jego zdaniem może umożliwić "personalne przepowiadanie w czasie kb".

Eschatologiczne orędzie Jezusa rozbrzmiało w pewnym wydarzeniu z przeszłości. Może się ono stać orędziem rozjaśniającym współczesną rzeczywistość tylko pod warunkiem, że dzisiejszy katecheta razem z dziećmi odnajdzie egzystencjalną problematykę otwartą na to orędzie w życiu samych dzieci. Sama indukcyjna katecheza ograniczająca się do budzenia zainteresowań nie wystarczy. Należy bowiem budzić osobiste zainteresowanie, przebudzić samą osobowość dziecka (Du-Selbst). Według W. Essera katecheza będzie budziła wiarę, jeżeli będzie poprawna nie tylko teologicznie ale również antropologicznie. Tylko w takim wypadku nie pójdzie ponad głowami dzieci i będzie mogła doprowadzić do dialogu między człowiekiem a Bogiem i do personalnego przepowiadania⁴¹⁹.

⁴¹⁷ Tamże, str. 174 n.

⁴¹⁸ W. Esser, "Junge, ich sage dir: Steh auf!" Łk 7, 14. Eine Bibelkatechese im zweiten Schuljahr w: G. Stachel, Bibelkatechese 68, str. 68-77.

⁴¹⁹ Według W. Essera taka katecheza nie może zakładać wiary, lecz musi wychodzić z założenia, że tej wiary nie ma lub że jest bardzo

W przeprowadzeniu samej katechezy W. Esser naśladowuje metodę samego Jezusa: Jak On związał przepowiadanie o nadejściu Królestwa Bożego z konkretnym wydarzeniem, jakim był pogrzeb młodzieńca z Nain, podobnie i W. Esser zaczyna swą katechezę od nawiązania do śmiertelnego wypadku, któremu uległa koleżanka dzieci, z którymi ta katecheza została przeprowadzona. Szczegóły tego bolesnego przeżycia dzieci miały jeszcze w pamięci, a związane z nim pytania egzystencjalne nie zostały jeszcze rozwiązane w świetle wiary. Podobnie jak cała treść teologiczna opowiadania biblijnego oparta jest na wydarzeniu z Nain, tak i cała konstrukcja dydaktyczno-metodyczna katechezy opracowanej przez, W. Essera zbudowana została na śmiertelnym wypadku koleżanki z ławy szkolnej.

Na początku dzieci opowiadają o szczegółach tego wypadku. Następnie katecheta opowiada swoimi słowami perykopę o młodzieńcu z Nain. W części trzeciej następuje powiązanie obu wydarzeń - jak niegdyś Jezus powiedział do młodzieńca: "Tobie mówię wstań!", tak kiedyś powie do zmarłej w wypadku dziewczynki i do nas wszystkich: "Tobie mówię wstań". Katecheta konkretyzuje tę prawdę w tym sensie, że do słów "Tobie mówię wstań" dopisuje na tablicy imiona dzieci obecnych w klasie: "Michale, tobie mówię wstań!". Nie jest to już jakaś anonimowa prawda wiary, ale bardzo osobista, co mają podkreślić nie tylko imiona dzieci, ale i końcowa modlitwa, w której zawarta jest prośba o przyszłe wskrzeszenie dzieci biorących udział w katechezie.

Ten sam autor w innej katechezie⁴²⁰ idzie jeszcze dalej w kierunku powiązań antropologiczno-egzystencjalnych, oddalając się jednocześnie od zagadnień egzegetycznych. Do głosu natomiast dochodzą współczesne teksty piosenek beatowych i powieści. Autor w drugiej części wskazuje na pewne teksty biblijne, które można przeczytać w grupie jako przedmiot rozmowy i medytacji, ale nie przeprowadza ich analizy egzegetycznej. Co więcej, pisze wręcz, że "jest rzeczą zbyt częstą podawać dla tego szkicu katechezy szersze objaśnienia egzegetyczne i dogmatyczne ..."⁴²¹.

c.d. odnośnika ze str. 170

słaba. Ten postulat należy podnieść do kryterium katechezy dialogowej. Zagadnieniom katechezy antropologicznej W. Esser poświęcił wiele miejsca w swych publikacjach, np. *Biblische Offenbarung heute. Entwurf einer kerygmatischen Analyse für Sechs - bis Zwölfjährige*, Freiburg 1969; *Dialogische Intention biblischer Offenbarung und Katechese*, w: KB 8(1966)465 nn.

⁴²⁰ W. Esser, *Das Licht ist in die Welt gekommen, Joh 3,19. Grudriss für eine Katechese mit Mädchen und Jungen von ungefähr 14 Jahren an*, w: *Einführung in die Auswahlbibel "Gott unser Heil"*, str. 87-94.

⁴²¹ Tamże, str. 91 n.

Jeszcze dalej posuwa się H. Halbfas w swojej katechezie o chodzeniu Jezusa po wodzie (Mt 14, 22-31)⁴²². Należy ją dokładnie zanalizować, ponieważ na jej przykładzie można wykazać, czym byłby hermeneutyczny typ kb niezależny od zdrowej egzegezy historyczno-krytycznej. Katechezę tę należy rozważać łącznie z jego *Fundamentalkatechetik*⁴²³. Wyłożone w niej zasady teoretyczne są w tym opracowaniu praktycznie wykorzystane. Interpretacja hermeneutyczna, rozumiana jako antropologiczno-psychologiczna analiza mowy i doświadczeń, wysuwa się w nim do tego stopnia na pierwsze miejsce, że element egzegetyczny prawie zupełnie zaniknął. Zerwana została w ten sposób więź z biblijną tradycją, a nawet chrześcijańskim rozumieniem Pisma św. Zagadnienie cudu H. Halbfas eliminuje jednym krótkim stwierdzeniem skierowanym do młodzieży w czasie lekcji: biblijne opowiadanie o tym, jak Jezus chodził po wodzie, nie dotyczy wydarzenia historycznego, jest bowiem rzeczą jasną, że Jezus nie "biegał po wodzie"⁴²⁴.

H. Halbfas ma przede wszystkim odmienną koncepcję kb. Nie jest ona według niego interpretacją tekstów biblijnych w sensie dotychczasowym, lecz jest interpretacją rzeczywistości współczesnej w oparciu o teksty biblijne. Nie są one tłumaczone w świetle wiary i tradycji biblijnej, lecz stoją na usługach hermeneutycznego podejścia do tekstów w ogóle, do rzeczywistości i do doświadczenia. Uczniowie wprowadzani są w różnorodne powiązania zachodzące między mową a rzeczywistością, uczą się rozumieć język poetycki jako "zapowiedź sensu, znaczenia" (*Ansage von Bedeutung*)⁴²⁵. Taka interpretacja opiera się na hermeneutycznym rozumieniu mowy i rzeczywistości oraz wewnętrznej strukturze i formie literackiej każdorazowego tekstu biblijnego. H. Halbfas zastosowuje tu do kb pewne zasady hermeneutyki filozoficznej H.G. Gadamera⁴²⁶, które szerzej wyłożył w swojej *Fundamentalkatechetik*. Nie jest to hermeneutyka biblijna, o której była mowa w niniejszej pracy.

W katechezie wygląda to u H. Halbfasa następująco: całe opracowanie składa się z trzech godzin. Pierwsza wprowadzająca poświęcona jest językowi legend, bajek, przysłów i poetyckich określeń. Język ten jest symboliczny i obrazowy. Bajki, legendy, różne przysłowia mają, podobny stosunek do prawdy. Nie zawierają one według H. Halbfasa jakiegóś praw-

422 H. Halbfas, *Über Wasser wandeln*, w: G. Stachel, *Bibelkatechese* 68, str. 102-117.

423 H. Halbfas, *Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht*, Düsseldorf 1970.

424 H. Halbfas, *Über Wasser wandeln*, str. 108.

425 Tamże, str. 102.

426 H. Halbfas wyraźnie powołuje się na podstawową pracę H.G. Gadamera, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* Tübingen 1965, zwłaszcza na str. 250-565, por. *Bibelkatechese* 68, str. 103 przypis 1.

dy zewnętrznej, historycznej. Ich prawda jest ukryta pod różnymi wydarzeniami, symbolami, przedmiotami i osobami, które w nich występują. Jest to głęboka prawda doświadczeń o życiu i losie człowieka. Autor analizuje z młodzieżą przysłowia, bajki, legendy, w których występuje symbolika wody. Nawiązuje nawet do snów, w których również występuje symbolika wody. Badacze snów znają przeróżne znaczenia wody występującej w sennych marzeniach.

Nawiązanie do następnej godziny jest bardzo charakterystyczne: "To czego dowiedzieliśmy się na tej lekcji, będzie nam potrzebne do zrozumienia (podkreślenie moje) tekstu biblijnego, który posługuje się podobnym (podkreślenie moje) językiem obrazowym"⁴²⁷. W ten sposób z góry został zdeterminowany nie tylko kierunek interpretacji Mt 14, 22-25. 27, lecz właściwie pośrednio określona została wymowa, natura i prawda tekstu Mateuszowego. Stanowi to równocześnie zerwanie więzi z tym, co na jego temat ma do powiedzenia nie tylko egzegeza w ogóle, ale również egzegeza historyczno-krytyczna.

W czasie drugiej godziny czytany jest i analizowany tekst biblijny Mt 14, 22-25. 27 i 28-31. H. Halbfas określa go jako "opowieść o wodzie" (Wassergeschichte)⁴²⁸ i z góry wyklucza nie tylko możliwość cudownego chodzenia po wodzie, ale i wydarzenie historyczne, które leży u podstaw tego opowiadania⁴²⁹. Gdy uczniowie mówią, że areną wydarzenia jest Jezioro Genezaret, H. Halbfas zwraca im uwagę, by perykopy nie wiązały z jakimś konkretnym jeziorem, że należy abstrahować od wszelkich konkretyzacji historyczno-geograficznych, ponieważ wszystko w tej perykopie, jego zdaniem, jest obrazem i symbolem prawd ogólnych⁴³⁰, podobnie jak w legendach, bajkach i snach. Jezioro oznacza wielkie zagrożenie, jest symbolem przepaści, wciągającej w śmierć. Chrystus idący po wodzie jest tym, któremu nie może zagrozić żadne niebezpieczeństwo i który ma moc wyrwać z każdego niebezpieczeństwa. Łódź oznacza nie tylko Kościół, ale każdą inną społeczność. Jak długo pozostaje się w łodzi i nie wychodzi z niej, tzn. jak długo ktoś w takiej społeczności trwa, ten pozostaje w bezpieczeństwie.

Wprawdzie jest mowa o Jezusie jako tym, który przezwyciężył strach i śmierć, ale ani raz nie pada słowo "zmartwychwstanie". Nie te zagadnienia interesują prowadzącego wykład H. Halbfasa. Całą analizę podczas trzeciej godziny skierowuje on na zupełnie nieoczekiwane tory.

⁴²⁷ H. Halbfas, Über Wasser wandeln, str. 107.

⁴²⁸ Tamże, str. 108.

⁴²⁹ Gdy rozmowa schodzi na temat cudu, H. Halbfas następującą uwagą skierowuje ją na inne tory: "Nie powinniśmy tu mówić ani o cudzie, ani o historii, lecz starać się stawiać roztropne i mądre pytania", tamże, str. 108.

⁴³⁰ Tamże, str. 109.

Właściwą pointę opowiadania Mateuszowego widzie w epizodzie opuszczenia przez Piotra Łodzi. Cała rozmowa na lekcji toczy się wokół pytania: dlaczego Piotr musiał czy chciał opuścić Łódź i towarzystwo innych Apostołów? H. Halbfas dąży wyraźnie do sformułowania następującego wniosku: bywają sytuacje, w których człowiek idąc za swoim sumieniem musi opuścić krąg uczciwych i dobrze myślących uczniów, aby być bliżej Jezusa. Do tego potrzebna jest jednak odwaga. Taką odwagę można nazwać wiarą. Daje mu ona siłę, aby zdążył swoją drogą mimo przeciwności i wątpliwości. H. Halbfas idzie jeszcze dalej. Dostosowuje on zachowanie się Piotra do wypadku, gdy ktoś uzna w swoim sumieniu, że powinien walczyć przeciw jakiemś błędowi lub niesprawiedliwości i z tego powodu zostaje wyłączony ze społeczności Kościoła⁴³¹.

Taka interpretacja jest nie do przyjęcia. Budzenie sumienia i zachęta do odwagi może być z punktu pedagogicznego uzasadniona, ale to jest zupełnie inny temat, który nie wynika z omawianej perykopy. Taka interpretacja egzystencjalna czy hermeneutyczna nie ma już nic wspólnego z wykładem tekstów biblijnych. Musi budzić poważne zastrzeżenia i spotkać się z uzasadnionymi zarzutami. Nie będę ich tu omawiać, ponieważ uczynili to już inni, przede wszystkim R. Schnackenburg⁴³². Oceniał on bardzo obrazowo swoistą interpretację H. Halbfasa: kto cały nacisk kładzie na "opuszczenie" Łodzi przez Piotra, ten "opuszcza" tym samym rozumienie Pisma św., jakie miał Kościół pierwotny⁴³³.

O ile omówiona wyżej katecheza W. Essera, który również nie wiązał się z egzegezą, pozostaje w ramach ortodoksji katolickiej, to H. Halbfas w wymienionych publikacjach przekroczył jej granice. Znalazł się on na pozycjach, które wywołały ożywioną polemikę⁴³⁴, a episkopat Niemiec Zachodnich zajął oficjalne stanowisko wobec sformułowanych w Fundamentalkatechetik tez, które stoją w sprzeczności z wiarą i dogmatami Kościoła⁴³⁵. Tak więc próba oderwania kb od zdrowej egzegezy i tradycji biblijnych, jaką podjął H. Halbfas, zakończyła się niepowodzeniem. Nurt hermeneutyczny reprezentowany przez niego zagubił się w horyzontalizmie.

⁴³¹ Tamże, str. 112. I tu padają takie nazwiska jak Luter i Hus.

⁴³² R. Schnackenburg, Eine Auslegung des Seewandels Jesu nach Mt 14, 22-33, w: G. Stachel, Bibelkatechese 68, str. 146-152.

⁴³³ Tamże, str. 151.

⁴³⁴ Krytycznemu opracowaniu poszczególnych poglądów H. Halbfasa poświęcona jest książka Existenziale Hermeneutik. Zur Diskussion des fundamentaltheologischen Ansatzes von H. Halbfas, Zürich 1969, pod redakcją G. Stachela.

⁴³⁵ Tekst deklaracji Niemieckiego Episkopatu przytacza G. Stachel w Existenziale Hermeneutik, str. 226 n.

Moim zdaniem niezależny od egzegetycznego typ hermeneutyczny kb nie mógł się skonkretyzować, ani rozwinąć z następujących przyczyn: egzegeza historyczno-krytyczna i nowa hermeneutyka są ze sobą organicznie związane, stanowiąc dwa oblicza jednego procesu poznawczo-analitycznego, jakim jest wykład Pisma św. Trudno sobie zatem wyobrazić, aby można było tę jedność rozerwać. A to musiałyby nastąpić, gdyby obok egzegetycznego typu miał pojawić się odrębny typ hermeneutyczny. Nowa hermeneutyka sama z siebie nie mogła właściwie wpłynąć na zmianę lub pogłębienie treści dotychczasowej kb w tym znaczeniu, jak to miało miejsce w egzegetycznym typie, który przyjął z badań historyczno-krytycznych całkiem nowe treści dotychczas w katechezie nieznanne. Oprócz tego problematyka nowej hermeneutyki jest bardzo skomplikowana i wymaga precyzyjnego myślenia i pogłębionej świadomości egzystencjalnej. Stąd wynika, że ewentualny typ hermeneutyczny mógłby się rozwinąć tylko w wyższych klasach. Dla dzieci musiałyby przybrać jakąś formę psychologizującą.

Z chwilą, gdy pod wpływem nowej hermeneutyki zajęto się wyłącznie problemami egzystencjalnymi, wszystkie tego rodzaju opracowania przerodziły się lub zostały wchłonięte przez tzw. problemowo zorientowaną katechezę (Problemorientierte Katechese), o której szerzej będzie mowa w ostatnim rozdziale. Tu moim zdaniem leży główna przyczyna, że nawet typ egzegetyczno-hermeneutyczny nie rozwinął się do tego stopnia, jak tego należało się spodziewać. Katecheza problemowa miała bardzo luźny związek z samym Pismem św. i z naukami biblijnymi. Związek ten jest warunkiem, aby kb nie popadła w kryzys. Jej rozwój może dokonywać się na właściwej drodze, jeżeli utrzymana zostanie równowaga pomiędzy dwoma biegunami współczesnej hermeneutyki biblijnej, którymi są Pismo św. i człowiek w swej konkretnej egzystencji. Autorzy, którzy zbyt jednostronnie skoncentrowali się na drugim biegunie, wystawiali się na wpływy nurtów teologiczno-filozoficznych przesadnie zainteresowanych zagadnieniami antropologiczno-egzystencjalnymi, przy równoczesnym oddalaniu, się od drugiego bieguna: Pisma św. i tradycji biblijnej w życiu Kościoła. Jaskrawym przykładem jest H. Halbfas. Takimi właśnie drogami katolicka kb zmierzała do punktu, w którym musiała się załamać jej egzegetyczno-hermeneutyczna odnowa.

4.2. Charakter przepowiadania katechezy biblijnej

Jak wynika z analizy trzeciego rozdziału, kluczowym zagadnieniem nowej hermeneutyki biblijnej jest związek tekstu z życiem. Zagadnienie to ma swój odpowiednik w dydaktyce kb. Chodzi w niej bowiem o to samo, mianowicie o przerzucenie pomostu pomiędzy Pismem świętym a

uczniem. W obrębie dydaktyki ów związek może być kształtowany i przybierać formę, albo zwykłego wykładu, albo przepowiadania. W czasie bowiem lekcji katecheta może ograniczyć się tylko do przekazywania teoretycznych wiadomości egzegetycznych, albo ponadto budzić wiarę. W latach sześćdziesiątych była prowadzona bardzo ożywiona dyskusja na ten temat. Moim zdaniem, dzięki nowej hermeneutyce dyskusja ta wysunęła się na jedno z czołowych miejsc.

4.2.1. Dyskusja dotycząca charakteru przepowiadania katechezy biblijnej

W toczącej się dyskusji lat sześćdziesiątych zarysowały się trzy bardzo wyraźne stanowiska. Dwa skrajne: jedni twierdzili, że kb jest przede wszystkim przepowiadaniem i to takim, które uobecnia zbawienie; drudzy kb sprowadzali do rangi suchego wykładu, który przekazuje wyłącznie wiedzę o problemach egzegetycznych. Wybrani przez nas przedstawiciele egzegetyczno-hermeneutycznej odnowy katolickiej kb, zajmowali stanowisko pośrednie. Uważali oni, że wykład, informacja i solidne wiadomości egzegetyczne nie wykluczają charakteru przepowiadania kb.

W rozdziale pierwszym - omówiona teologia liturgii i słowa Bożego wpłynęła na skrajne stanowisko niektórych przedstawicieli katolickiej kb. Widzieli oni w niej nie tylko zwykłe przepowiadanie, ale miejsce uobecnienia poszczególnych tajemnic historii zbawienia mocą przepowiadanego słowa⁴³⁶. Najbardziej skrajne stanowisko zajmuje A. Thome

⁴³⁶ Problematykę związaną z przepowiadaniem uobecniającym zbawienie podejmowali prawie wszyscy autorzy katoliccy, którzy w tym czasie zabierali głos na temat katechezy. Różne ich stanowiska omawia W. Langer, *Kerygma und Katechese*, str. 153-203. Tacy autorzy jak A. Hüfer, Th. Heckel, B. Dreher, G. Stachel i inni skupiali się na kerymatycznym charakterze Pisma św. i uważali, że "kerygma" to nie tylko przekazywanie czy przekazywane orędzie o Chrystusie, lecz "aktualne przepowiadanie" tzn. takie, które uobecnia zbawczą działalność Chrystusa. W. Langer, dz. cyt. str. 195 n. Uobecniona zostaje zbawcza działalność Boga w Chrystusie, która ma charakter eschatologiczny niezależny od granic czasu. Jest to możliwe dzięki mocy słowa Bożego i działalności Ducha Świętego. Tam, gdzie dokonuje się przepowiadanie, obecny jest Chrystus Zmartwychwstały. Dzięki swemu uwielbieniu i wywyższeniu Jego obecność jest niezależna od czasu i dlatego może On być wszędzie obecny, gdzie głoszone jest słowo Boże. Ponieważ uwielbiony został Jezus historyczny, dlatego zbawcze wydarzenia z Jego życia ziemskiego mają również udział w Jego ponadczasowej obecności jako Chrystusa wywyższonego; z tym jednak, że kiedy głoszone jest słowo Boże, wtedy Chrystus obecny jest bezpośrednio, a poszczególne wydarzenia historii zbawienia, o których opowiadają teksty biblijne, mogą być uobecnione tylko pośrednio, tzn. dzięki obecności Pana uwielbionego. W. Langer słusznie rozróżnia bezpośrednią obecność Chrystusa i uobecnienie wydarzeń zbawczych, o których opowiadają teksty biblijne, a to z tej racji, aby nie mówić o "identyfikacji z wyda-

w swej książce *Unser Heil im Gottes Wort*⁴³⁷. Według niego kb nie tylko przewyższa pod każdym względem wszelkie nauczanie szkolne, ale usiłuje wykazać sakramentalny charakter natchnionego słowa Bożego i przyznać mu naczelne miejsce, zarówno w liturgii, sakramentach, jak i w przepowiadaniu jako "medium" i "instrumentum" zbawienia⁴³⁸. W momencie głoszenia i słuchania słowa Bożego uobecnia się cała historia zbawienia ponieważ słowo natchnione jest nosicielem łaski i zbawienia. Stąd wniosek: kb ma nie tylko charakter przepowiadania, ale posiada godność i rangę "sakramentalną"⁴³⁹. Katecheza jest miejscem decyzji, od której zależy życie wieczne⁴⁴⁰. Katecheta jest heroldem na mocy posłannictwa kanonicznego i kapłaństwa powszechnego, wpływającego z chrztu i bierzmowania.

Z teologicznych analiz na temat liturgii, Pisma św., natchnienia i pojęć biblijnych A. Thome wyciąga wnioski dotyczące kb z niespotykaną u innych radykalnością, nie dopuszczającą żadnych innych możliwości, które by w jakimś stopniu osłabiły i zrelatywizowały jego postulaty. Zastrzeżenie budzi przede wszystkim ów radykalizm. Oprócz tego cała jego praca odznacza się jednostronnością w tym znaczeniu, że ograniczał się on tylko do jednego nurtu współczesnej biblistyki, mianowicie do teologii słów i pojęć biblijnych. Wyciąga on na podstawie badań filologiczno-teologicznych daleko idące wnioski teologiczne i przenosi je automatycznie na teren katechezy biblijnej bez zwracania uwagi na specyfikę i warunki współczesnej katechezy szkolnej. Nie uwzględnia sytuacji, w jakiej żyje współczesna młodzież wywodząca się ze zdechrystianizowanego i zmateralizowanego społeczeństwa. Katecheza biblijna udzielana w duchu postulatów A. Thome, a więc na najwyższym poziomie kerygmaticznym musiała załamać się w następnych latach napotykając na obojętność i niezrozumienie, ponieważ nie miała punktów stykowych u współczesnej młodzieży.

Dla zrównoważenia absolutnego charakteru przepowiadania kb stało się rzeczą zatem konieczną - uwzględnienie wyników egzegezy historyczno-krytycznej i nowej hermeneutyki, których A. Thome nie bierze pod uwagę. Te dwa nurty rzeczywiście sprawiły, że radykalizm typu A. Thome

c.d. odnośnika ze str. 176

rzeniami biblijnymi", jak to czyni A. Thome, według którego w głoszonym słowie Bożym obecna jest bezpośrednio cała historia zbawienia. W. Langer, dz. cyt. str. 196, przypis nr 105.

⁴³⁷ A. Thome, *Unser Heil im Gottes Wort. Zur Theologie der Bibelkatechese*, Düsseldorf 1964. Poycję tę omawiają H. Halbfas, *Der Religionsunterricht*, str. 219 nn; W. Langer, *Kerygma und Katechese*, str. 163 nn.

⁴³⁸ Tamże, str. 14.

⁴³⁹ Tamże, str. 162 nn.

⁴⁴⁰ Tamże, str. 169 n.

został złagodzony. Jest to zasługa przedstawicieli egzegetyczno-hermeneutycznej odnowy kb. Wszelka jednostronność, radykalizm, absolutyzm, który można jeszcze usprawiedliwić w rozważaniach oderwanych i teoretycznych jest niebezpieczny i prowadzi do fałszywych wniosków, gdy się go usiłuje stosować do takiej dziedziny, jaką jest kb, wymagająca oprócz teorii również znajomości życia, konkretnych warunków i potrzeb współczesnego człowieka.

Podobne stanowisko, choć nie tak radykalne zajmuje L. Lentner⁴⁴¹. Innych przedstawicieli opowiadających się zdecydowanie za charakterem przepowiadania kb omawia W. Langer⁴⁴². Nie brakło jednak głosów, które ostrzegały przed zbyt dużym przeakcentowaniem kerygmaticznego charakteru kb i przed przesadnymi stwierdzeniami o zbawczym charakterze katechezy⁴⁴³. Te krytyczne głosy wychodziły z założeń dydaktycznych. Nas

⁴⁴¹ L. Lentner, Zur Ausgabe der Katechese, w: KB 2(1966)65-67. Jest to przemówienie, jakim otworzył on spotkanie docentów katechetyki w Salzburgu w r. 1965, w okresie egzegetycznej odnowy kb. L. Lentner uważa, że odnowa kerygmaticzna katechezy stanowi w jej historii prawdziwy przełom epokowy. Aby to wykazać szkicuje on rozwój katechizacji począwszy od wieku VIII. Katecheza po wielu wiekach odnalazła wreszcie w naszych czasach swe właściwe zadanie i podjęła je tam, gdzie znajdują się jej źródła, mianowicie w przepowiadaniu świadectwa tych, którzy byli świadkami Zmartwychwstania, tam gdzie pierwotna gmina chrześcijańska posłuszna nakazom Jezusa przemawiała "w imię Jezusa" (Dz. 4, 18) i głosiła Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie (Dz. 5, 42). Chodzi zatem o przekazywanie i zabezpieczenie kerygmy. Musi ona dla każdego stać się rzeczywistością zbawczą.

⁴⁴² W. Langer, Kerygma und Katechese, str. 166-200. Są nimi: G. Weber, Religionsunterricht als Verkündigung, Braunschweig, 1961; G. Hansemann, Katechese als Dienst am Glauben. Eine katechetische Untersuchung über Kierkegaards Theorie der Glaubenserweckung, Freiburg 1960; J. Dreissen, Liturgische Katechese. Die Liturgie als Strukturprinzip der Katechese, Freiburg 1965.

⁴⁴³ Już w roku 1959 A. Knauber, Die Revision der "Katholischen Schulbibel" von Ecker in didaktischer Sicht, w: KB 84(1959) 163 i 165, przestrzegał przed tego rodzaju przeakcentowaniem kerygmaticznego charakteru kb.

J. Goldbrunner omawiając zagadnienie czy katecheza powinna być nauczaniem czy przepowiadaniem w związku z recenzją książki G. Webera, Religionsunterricht als Verkündigung (w: KB 2(1963)59-63) uważa, że nauka religii jest najpierw problemem dydaktycznym i dlatego wymaga odpowiednich zasad dydaktycznych. Ani przepowiadania o charakterze zbawczym, ani decyzji wiary ze strony ucznia nie należy z góry planować metodycznie, co jednak nie oznacza, że dzięki łasce mogą one zaistnieć w czasie toku lekcji.

Również T. Kampmann, Wortverkündigung-Glaubensunterweisung - Religionsunterricht, w: Pädagogische Rundschau 19(1965)1. Beiheft, str. 22-26, żąda dokładnego rozróżniania kategorii. Przepowiadanie oznacza przede wszystkim kazanie, od którego należy odróżnić katechezę. Obie rzeczywistości różnią się nie tylko co do formy. Przepowiadanie słowa jest monologiem, nauka religii natomiast dialogiem. Różnica zachodzi również w ich funkcji: kazaniu należy przypisać funkcję budzenia wiary, katecheza zaś interpretuje i wyjaśnia wiarę. Jest ona przede wszystkim rozmową, która uzasadnia, wy-

interesuje jednak, jak ta sprawa wygląda od strony samej egzegezy i hermeneutyki.

Mimo, że współczesne nauki biblijne tak mocno podkreślają kerygmatyczną naturę Pisma św. zwłaszcza Nowego Testamentu, to jednak w ich świetle rozumiano, że cały kompleks zagadnień egzegetyczno-hermeneutycznych wymaga spokojnej i rzeczowej pracy z uczniami, wprowadzenia ich w metody egzegetyczne, stopniowego zaznajomienia z wynikami współczesnej egzegezy i odczytywania tekstów biblijnych w ich świetle. A to znaczy, że kb, jeżeli ma być egzegetycznie pogłębiona, powinna być przede wszystkim wykładem, interpretacją i rzeczowym wyjaśnieniem perykop.

W tym kierunku poszła koncepcja, która pojawiła się na terenie katechetyki protestanckiej, odmawiająca kb charakteru przepowiadania. Według niej w czasie kb należy ograniczyć się wyłącznie do przekazywania wiedzy o problemach egzegetycznych i hermeneutycznych. Natomiast budzenie wiary nie jest tyle sprawą katechezy ile raczej działalności duszpasterskiej Kościoła. Chodzi o projekty, które przedstawili H. Stock, M. Stallmann, G. Otto i I. Baldermann⁴⁴⁴. Są one pomyślane jako alternatywa do dotychczasowej kb rozumianej jako przepowiadanie. Na miejsce przepowiadania wprowadzają oni wykład i rozumienie. Według nich celem bezpośrednim nie może być wiara. Prowadząc młodzież do zrozumienia tekstów biblijnych kb może najwyżej pośrednio przyczynić się do tego, że uczeń stanie się podatny na wezwanie Boże zawarte w Piśmie św. Wszystkie te publikacje wywarły bezpośredni wpływ na egzegetyczną odnowę katolickiej kb⁴⁴⁵.

c.d. odnośnika ze str. 178

jaśnie i tłumaczy, co należy rozumieć przez kerygmę. Wynika stąd, że katecheza nie jest jakąś suchą i obojętną informacją, w jej centrum stoi kerygma i wiara, które mają wielkie znaczenie dla naszej egzystencji, ale zajmuje się nimi w sobie właściwy sposób.

⁴⁴⁴ H. Stock, Studien zur Auslegung der synoptischen Evangelien im Unterricht, Gütersloh 1958; Das Verhältnis der Christusbotschaft der synoptischen Evangelien zum historischen Jesus als Problem des biblischen Unterrichts in der Schule, w: Zeit und Geschichte, hrsg. von E. Dinkler, 1964, str. 704 nn. M. Stallmann, Christentum und Schule, Stuttgart 1958; Der Religionsunterricht als Frage an das Selbstverständnis der Schule, w: Die deutsche Schule 52 (1960) 571-581. G. Otto, Schule-Religionsunterrichts-Kirche, Göttingen² 1964; Evangelischer Religionsunterricht als hermeneutische Aufgabe, w: Zeitschrift für Theologie und Kirche 61(1964)239 nn. I. Baldermann, Biblische Didaktik. Die sprachliche Form als Leitfaden unterrichtlicher Texterschließung am Beispiel synoptischer Erzählung, Hamburg² 1964; Biblische Sprache und kindliches Verstehen, w: Neue Sammlung 1(1961)57-64.

⁴⁴⁵ Wybrani przez nas przedstawiciele egzegetycznej odnowy kb byli przez tych autorów inspirowani. Wskazują ich publikacje, jak na przykład W. Langer, Kerygma ... katechese, str. 59-152 czy B. Dreher, Katholische und evangelische Bibelkatechese. Sachbereiche

c.d. odnośnika na str. 180

Trudno sobie wyobrazić, aby podobne stanowisko znalazło w katolickiej katechetyce szersze uznanie. Gdy na jej terenie pojawiły się pewne tendencje ograniczające jej charakter przepowiadania⁴⁴⁶, lub gdy pod wpływem źle zrozumianych dokumentów Soboru Watykańskiego II osłabił zapal apostołski⁴⁴⁷, wtedy podniosły się głosy, które z całą mocą broniły charakteru przepowiadania kb⁴⁴⁸. B. Dreher⁴⁴⁹, W. Langer⁴⁵⁰, G. Stachel⁴⁵¹ i inni⁴⁵² szukają drogi pośredniej pomiędzy dwoma rozwiązaniami c.d. odnośnika ze str. 179

der modernen Bibelproblematik, w: KB 2(1966)67-80, lub stoją pod jego wpływem, jak np. H. Halbfas, Der Religionsunterricht, str. 87 n. 98 n. 105, czy A. Hüfer, Biblische Katechese. Dali się oni inspirować przez I. Baldermanna, Biblische Sprache und kindliches Verstehen, por. W. Langer, Kerygma und Katechese str. 189; ten sam, Moderne evangelische Lösungsversuche zur Krise des biblischen Unterrichts, w: KB 2(1966)123.

- 446 Kerygmaticzny charakter kb ogranicza np. H. Halbfas, Der Religionsunterricht, str. 220 nn; a przede wszystkim Fundamentalkatechetik, str. 50.
- 447 W związku z niektórymi wypowiedziami Soboru Wat. II, niektórzy wyrażali wątpliwości: jaki jest sens wysiłku zmierzającego do pozyskania ludzi dla wiary katolickiej, skoro wszyscy mogą osiągnąć zbawienie niezależnie od tego, czy należą do Kościoła katolickiego, skoro wszystkie religie są drogami zbawienia. G. Hansemann, Die Funktion des Religionsunterrichts für den Glauben des Schülers, w: Führung zum Glauben, z serii Botschaft und Lehre, Graz 1969, str. 33 nn.
- 448 Z tendencjami ograniczającymi kerygmaticzny charakter kb polemizują autorzy publikacji Führung zum Glauben, szczególnie G. Hansemann, Die Funktion des Religionsunterrichts für den Glauben des Schülers, tamże str. 31-63; ten sam, Katechese als Dienst am Glauben. Eine Untersuchung über Kierkegaards Theorie der Glaubenserweckung, Freiburg 1960. Stwierdza on, że "budzenie wiary jest pierwszym zadaniem katechezy", tamże str. 128. Pod wymownym tytułem ukazał się zbiór artykułów poświęcony programowi i koncepcji katechezy: Einübung des Glaubens, hrsg. von G. Stachel und A. Zenner. Klemens Tilmann zum 60. Geburtstag, Würzburg 1965. Omówione są w nich szczegółowe zagadnienia związane z przepowiadaniem i budzeniem wiary podczas katechezy.
- 449 B. Dreher, Die biblische Unterweisung, str. 176. 195. 284, por. również 226 n. 250 nn; Exegese und Bibelkatechese, w: Einführung in die Auswahlbibel Gott unser Heil, str. 23-43; jego wypowiedzi oscylują pomiędzy przepowiadaniem a wykładem por. str. 40-42; Katholische und evangelische Bibelkatechese, w: KB 2(1966), zwłaszcza str. 71.
- 450 W. Langer, Kerygma und Kateches, zwłaszcza str. 151 n. 153-203. 179. 195-197. 201; Schriftauslegung im Unterricht, str. 28 n. 133.
- 451 G. Stachel, Der Bibelunterricht. Twierdzenia, że kb jest zarówno przepowiadaniem i informacją przeplatają się przez całą jego książkę, por. np. 13-27, 29-64. 69, zwłaszcza 18. 25. 27. 53 n. 108 nr 12.
- 452 Podobne stanowisko przyjmowali A. Hüfer, Biblische Katechese, por. np. str. 128. 131; A. Baur, H. Kögel, Zur biblischen Unterweisung heute. Eine Orientierung für Praxis und Prüfung des Bibellehrers, Donauwörth 1968, por. str. 10-13. 19-30. 130-133. 166; F. Grütters, Grundlegende Texte der Bibel, Trier 1970, str. 255-260.

zianami skrajnymi, które omówiliśmy wyżej. Przepowiadanie i wykład łączą się u nich organicznie w jedną koncepcję katolickiej kb. Różnice pomiędzy nimi polegają na odmiennym akcentowaniu wzajemnego ich stosunku. I tylko to stanowisko umiarkowane należy moim zdaniem uznać za jedynie słuszne.

G. Stachel był tym autorem, który wyciągnął najbardziej konsekwentne wnioski teoretyczne dotyczące charakteru przepowiadania kb. Zwłaszcza w swych wcześniejszych wypowiedziach⁴⁵³ jego stanowisko jest zbliżone do poglądów takich przedstawicieli jak: A. Thome czy Th. Filthaut, z tym, że uzasadnia on swoje stanowisko argumentami czerpanymi z hermeneutyki biblijnej. Jej wpływ na kb jest dla niego jednoznaczny i może oznaczać tylko jedno: pogłębienie i naukowe uzasadnienie charakteru przepowiadania kb, który skądinąd jest oczywisty. G. Stachel idzie jeszcze dalej: kb jest według niego "miejszem zbawienia, które jest obecne i działa swoją mocą i skutecznością", ponieważ Chrystus uwielbiony jest obecny w swoim słowie i nie widać racji, dlaczego klasa szkolna miałaby tu być wyjątkiem⁴⁵⁴.

Z drugiej jednak strony G. Stachel domaga się, by tak pojęta kb interpretowała Pismo św. w świetle i na podstawie współczesnej egzegezy historyczno-krytycznej i wykorzystywała dydaktycznie jej wyniki badań. Rzeczowy i solidny wykład Pisma św. nie stoi na przeszkodzie temu wszystkiemu, co G. Stachel powiedział na temat charakteru przepowiadania kb. Ujmując syntetycznie całą problematykę G. Stachel formułuje jedną ze swoich zasad: chociaż Pismo św. może być dziś adekwatnie interpretowane tylko na drodze naukowej, to jednak pozostanie prawdą, że nie zostało ono napisane dla nauki, lecz dla przepowiadania. Pozostanie ono tak długo martwą literą, dopóki nie będzie przepowiadane i przez słuchaczy przyjęte z wiarą. I nie ma żadnej racji, aby przejmować od niektórych protestanckich "pesymistów" programu "odkerymatyzowania" kb. Pismo św. napisane zostało również dla przepowiadania w czasie katechezy⁴⁵⁵.

Najbardziej powściągliwe stanowisko zajmuje W. Langer. Zgadza się z tym, że celem katolickiej katechezy jest wiara i zbawienie katechumenów, ale stawia on problem: czy i o ile kb jako nauczanie może ten cel osiągnąć bezpośrednio⁴⁵⁶. Sprzeciwia się zbytniemu akcentowaniu

⁴⁵³ Chodzi o artykuły G. Stachela: *Heutige Schriftauslegung und Religionsunterricht* z roku 1964 i *Bibelunterricht im Zeitalter kritischer Exegese* z roku 1965.

⁴⁵⁴ G. Stachel, *Der Bibelunterricht*, str. 25. 53.

⁴⁵⁵ Tamże, str. 108.

⁴⁵⁶ W. Langer, *Kerygma und Katechese*, str. 179.

przepowiadania w kb⁴⁵⁷, zwracając uwagę na opór ze strony katechetów praktyków. Uważają oni, że kerygma jest aktem charyzmatycznym, którego nie da się zaplanować, ani z góry zakładać, katecheta nie jest na zawołanie zdolny do przepowiadania. Oprócz tego, sama atmosfera w klasie jest "heterogeniczna" w stosunku do wiary i przepowiadania, tak że najczęściej brak odpowiedniej atmosfery, która by sprzyjała przepowiadaniu. Ze strony uczniów brak gotowości do aktów wiary. Ten stan rzeczy powinien być przemyślany przez teoretyków, gdy stawiają katechezie tego rodzaju żądania.

W związku z takim stanem rzeczy na znaczeniu przybiera zagadnienie przygotowania człowieka na przyjęcie i właściwe słuchanie słowa Bożego. Katechezy biblijnej nie można identyfikować ani z przepowiadaniem, ani ze zwykłym wykładem - "nauką religii". Wszelkie uogólniające twierdzenia, które idą w tym kierunku, są podejrzane i spotykają się z niedowierzaniem. W. Langer zwraca uwagę, że kb nie jest miejscem, w którym by spotkanie ze słowem Bożym, ze słowem przepowiadania mogło dokonywać się w sposób bezpośredni. Słowo Boże zawarte jest bowiem w tekście biblijnym, który je przechowuje i wyraża. Aby to słowo mogło być usłyszane i było zrozumiane, trzeba najpierw sam tekst uczynić zrozumiałym i udostępniać go poprzez proces nauczania. Bezpośrednim celem kb jest owo słuchanie, usłyszenie, z którego dopiero może zrodzić się wiara. I chociaż kb powinna na pierwszym miejscu dostarczać rzeczowych wiadomości egzegetyczno-teologicznych, to jednak nie może na nich poprzestawać. Chociaż istnieją poważne przesłanki, które wymagają, by odróżniano przepowiadanie od katechezy, to jednak ich wzajemne relacje są tego rodzaju, że istnieje możliwość przechodzenia wykładu w przepowiadanie i na odwrót. Te dwa czynniki są ze sobą powiązane, jedno prowadzi ku drugiemu, jedno wskazuje na drugie⁴⁵⁸.

Chociaż początkowo H. Halbfas zajmował najbardziej powściągliwe stanowisko, gdy chodzi o przyznanie kb charakteru przepowiadania, to jednak go nie wykluczał. Wprawdzie kb określał jako "interpretację Pisma św. w ramach nauki szkolnej" lub "interpretację o charakterze nauki i pouczenia", to jednak z drugiej strony stwierdza: w ramach solidnie zaplanowanego przebiegu lekcji może się zdarzyć, że uczeń w danym słowie odkryje słowo Boże i pojmie: "mea res agitur". Gdzie coś podobnego się zdarzy, tam ma miejsce przepowiadanie⁴⁵⁹. Gdy jednak

⁴⁵⁷ Relacjonując poglądy A. Höfera i G. Stachela, którzy uważają, że kb jest na pierwszym miejscu przepowiadaniem i miejscem zbawienia, W. Langer wyraża zdziwienie, iż w ich projektach znowu podkreśla się z takim naciskiem kerygmaticzny charakter kb. W. Langer, dz. cyt. 195-197.

⁴⁵⁸ W. Langer, dz. cyt. str. 201 n. 151 n.

⁴⁵⁹ H. Halbfas, Der Religionsunterricht, str. 60 n. 222.

coraz częściej zgłaszano zastrzeżenia w stosunku do przepowiadania w ramach katechizacji, również i H. Halbfas zajął stanowisko skrajne przypisując kb wyłącznie charakter wykładu, którego celem jest przede wszystkim zrozumienie, a nie przepowiadanie. Według niego nie należy tekstów biblijnych rozumieć jako słowo Boże, jako wyjątków z dokumentu, którym jest "Pismo św." Przyjmuje tylko możliwość, że ktoś w przebiegu katechezy doświadczy lub zrozumie: tu chodzi o dokument, który ma coś wspólnego ze słowem Bożym⁴⁶⁰. Wobec takich tendencji należy moim zdaniem, na szerszym tle uzasadnić charakter przepowiadania kb.

4.2.2. Historyczno-teologiczne uzasadnienie katechezy biblijnej jako przepowiadania

Problem zostaje fałszywie ustawiony, jeżeli ktoś usiłuje przeciwstawić wykład przepowiadaniu. Nie chodzi tu bowiem o dwie alternatywy: albo kb jest przepowiadaniem albo wykładem, lecz o organicznie ze sobą powiązane dwie rzeczywistości jednego procesu traktowania Pisma św. w obrębie katechezy. To, co niektórzy autorzy usiłują ująć jako wykluczające się aspekty, w rzeczywistości stanowi jedność. Ich argumentacja jest nieprzekonywująca, gdy na przykład mówią, że przepowiadanie jest czymś więcej niż wykładem; pomiędzy Pismem św. jako tekstem historycznym a uznaniem go za słowo Boże jest bardzo odległa droga, którą człowiek musi przejść, aby uwierzyć, że ma do czynienia ze słowem natchnionym. Nie można tych dwóch rzeczywistości uważać za tak odległe a tym bardziej za przeciwstawne sobie. Jeżeli bowiem ktoś przepowiada, to równocześnie wyjaśnia teksty biblijne i interpretuje w sensie następującym: słowo biblijne jest słowem Bożym, które odnosi się do człowieka dzisiejszego; jest ono nie tylko tekstem historycznym, ale słowem zwróconym bezpośrednio do niego: Ty jesteś tym człowiekiem, o którym mówi Pismo św. Jeżeli przepowiadanie uznamy za "przeprowadzenie", "przejście" pomiędzy Pismem św. jako zwykłym tekstem a uznaniem go za słowo Boże, to takie przepowiadanie nie może się obejść bez rzeczowego i fachowego wykładu. A zatem przepowiadanie ze swej istoty domaga się informacji, a wykład Pisma św. jako takiego tylko wtedy jest właściwy, gdy je wyjaśnia jako słowo Boże, lub gdy przynajmniej możliwość takiego doświadczenia suponuje. I dlatego należy zamiast "wykład albo przepowiadanie" powiedzieć: "Informacja jako przepowiadanie" lub "przepowiadanie jako informacja". Relację pomiędzy obu tymi rzeczywistościami można jeszcze inaczej ująć: kb jest "przepowiadaniem poprzez nauczanie". Gdy chodzi o wiarę jako taką, to nie

⁴⁶⁰ H. Halbfas, Fundamentalkatechetik, Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, Düsseldorf 1968, trzecie wydanie 1970, przede wszystkim str. 95 nn. 105 nn.

może ona być przedmiotem przepowiadania, ponieważ jest zawsze osobową decyzją powziętą pod wpływem łaski. Można ją jednak umożliwić, ułatwić lub przygotować przez wykład, tzn. interpretację świadectw tych, którzy rozumieli lub rozumieją siebie jako wierzących. Jeżeli cały łańcuch tych świadectw określimy jako "chrześcijaństwo", wówczas może ono być przedmiotem przepowiadania.

Słusznie zatem B. Dreher twierdzi, że przepowiadanie, którego celem jest budzenie wiary, jej pogłębienie i zrozumienie, stanowi zasadę naczelną, której wszystko inne winno służyć. Również egzegeza historyczno-krytyczna razem z jej metodami i wynikami nie może być uprawiana sama dla siebie, lecz stać w służbie wiary. Egzegeza wchodzi w zakres istotnych zadań, jakie ma do wypełnienia przepowiadanie. Jest ona w przepowiadaniu niezastąpionym narzędziem, aby kerygmat mógł być wyjaśniony na miarę naszych czasów⁴⁶¹.

Wydawać by się mogło, że nauki biblijne dostarczą nowych argumentów uzasadniających charakter przepowiadania kb i że go egzegetycznie podbudują. Egzegeza historyczno-krytyczna, tak jak ją rozumie nowa hermeneutyka, służy nie tylko lepszemu zrozumieniu treści tekstów biblijnych, ale również temu, aby w przepowiadaniu stały się żywym orędziem. W tym celu hermeneutyka biblijna wypracowuje swoje nowe zasady. Wychodzi ona z założenia, że zrozumienie tekstu biblijnego dopiero wtedy osiąga swój cel, gdy człowiek wierzący spotka w nim Boga, który przez ten tekst do niego przemawia. Hermeneutyka biblijna widzi w Piśmie św. księgę, w której Bóg daje odpowiedź na odwieczne pytania człowieka, dotyczące jego egzystencji. Obie te dyscypliny biblijne powinny zatem jeszcze bardziej ugruntować charakter przepowiadania kb, a jednak rozwój kb inspirowany przez nie szedł w innym kierunku, jak zobaczymy w następnym rozdziale. A przecież to egzegeza historyczno-krytyczna wykazała, że Pismo św. jest świadectwem wiary, które pragnie być przepowiadane. Pisma Nowego i Starego Testamentu zamykają długi proces, na początku którego były wydarzenia zbawcze, żywa wiara i przepowiadanie. W wypadku Nowego Testamentu najpierw było przepowiadanie Jezusa i Jego Apostołów, a następnie w gminach chrześcijańskich w ramach działalności misyjnej, katechetycznej i nabożeństw liturgicznych. Księgi Nowego Testamentu wyrosły z przepowiadania i dlatego charakter kerygmatyczny należy do ich istoty i struktury.

Nic więc dziwnego, że katechizacja, tkwiąca swymi korzeniami w nauczaniu Jezusa i oparta o Pismo św. była od samego początku czymś więcej niż nauczaniem, informacją, czy przekazywaniem treści intelek-

⁴⁶¹ B. Dreher, *Exegese und Verkündigung*, w: *Concilium* 12(1971)704.

tualnych⁴⁶², Katechumenat pierwszych wieków był wtajemniczeniem w wiarę i życie chrześcijańskie. Ten jego charakter załamał się w VIII wieku, gdy w południowo-wschodniej Europie rozpoczęła się wielka fala misyjna pod panowaniem Karola Wielkiego. W roku 769 na synodzie "ad ripas Danubii" zastanawiano się nad tym, pod jakimi warunkami należy i można udzielać chrztu św. Biblijne przykłady chrzczenia bezpośrednio po nawróceniu⁴⁶³ uznano dla ówczesnych czasów za niemiarodajne, ponieważ zmieniły się okoliczności. Uznano natomiast za rzecz konieczną, aby katechumeni dokładnie poznali treść wiary i łaskę chrztu, zanim otrzymają chrzest⁴⁶⁴. Ta decyzja stanowiła koniec pewnej epoki w dziejach katechumenatu. Odtąd przyjęła się zasada: wiary należy uczyć się, aby móc zostać chrześcijaninem. Od wyuczenia się wiary uzależniano chrzest. Ten pogląd stał się czynnikiem istotnym w przepowiadaniu i katechizacji. Zasada ta przybierała coraz to bardziej charakter racjonalny. To jednostronne nauczanie wiary wysunęło się na czoło tak, że przekazywanie wiedzy o prawdach wiary uznano za jedyne zadanie katechetów i kaznodziei. Można to śledzić przez wszystkie następne okresy. Na Soborze Trydenckim wielu teologów wyrażało się negatywnie o zwykłych ludziach uważając, że nie są zdolni do głębszego zrozumienia słowa Bożego. W ten sposób zwykły chrześcijanin stał się czystym obiektem pouczenia. Począwszy od wieku VIII-go, poprzez Sobór Trydencki, neoscholastykę i ruch metody, powyższa zasada przybierała różne formy decydujące o charakterze katechizacji. Wiele przy tym osiągnięto, ale wiele utracono z prawdziwego chrześcijaństwa. Tego typu katecheza pozostawała w przedślonku życia religijnego człowieka i nie osiągała tego, czego my dzisiaj od katechezy oczekujemy⁴⁶⁵.

Pierwszą poważną reakcją przeciw przewadze elementów intelektualnych była odnowa materialno-kerygmaticzna w XIX w. związana z działalnością: J.M. Sallera, J.B. Hirschera i innych. Ale właściwy, epokowy przełom dokonał się w pierwszej połowie XX wieku podczas tzw. drugiego okresu odnowy materialno-kerygmaticznej, omówionego w rozdziale pierwszym. Walczono wtedy o czystość orędzie biblijnego, o naczelne miejsce

⁴⁶² Historyczny szkic rozwoju przepowiadania w dziejach Kościoła por. G. Biemer, *Verkündigung in der Geschichte der Kirche. Die hermeneutischen Problematik christlicher Verkündigung*, w: *Handbuch der Verkündigung*, hrg. von B. Dreher, N. Greinacher, F. Klostermann, B. I, Freiburg 1970, str. 296-334, zagadnienie katechezy str. 308 nn. 323 nn.

⁴⁶³ Św. Piotr ochrzcił za jednym razem po Zesłaniu Ducha Świętego około 3 tysiące Żydów, Dz 2, 40 n. Filip po krótkiej rozmowie chrzcił dworzanią z Etiopii czytającego Izajasza, Dz 8, 25-40. Podobnie i św. Paweł został ochrzczony kilka dni po swoim nawróceniu, Dz 9, 1-19.

⁴⁶⁴ MGH Conc II/1 str. 174; MGH Ep IV)1 str. 158.

⁴⁶⁵ L. Lentner, *Zur Aufgabe der Katechese*, w: KB 2(1966)65-67.

Ewangelii, o to, by była kb przepowiadaniem w jego pierwotnej świeżości i skuteczności.

Odnowa ta stanowiła pierwszy etap przemian w kb, które w konsekwencji doprowadziły do jej odnowy egzegetyczno-hermeneutycznej. Wynikiem tychże przemian było uznanie w kb niezależnego przepowiadania orędzia biblijnego, opartego i pogłębionego przez współczesne nauki biblijne. Zasadę przepowiadania uzasadniono z różnych punktów widzenia, tak że stała się ona uznana zdobyczą i czymś nierozzerwalnie złączonym z nauczaniem biblijnym, zasadą należąca do istotnych elementów kb.

Nauczanie religii w rozumieniu katolickim jest ściśle związane z Kościołem. Jest jego funkcją i należy do całokształtu jego duszpasterstwa⁴⁶⁶. W świetle tej prawdy kb nie spełni jeszcze swego zadania, jeżeli ograniczy się tylko do przeszłości, rozwiązując na przykład problem Jezusa historycznego. Musi ona przede wszystkim skierować swą uwagę na wywyższonego Pana, który żyje i działa w swoim Kościele. Pismo św. bowiem nie tylko zawiera wiadomości o tym, co się kiedyś zdarzyło, lecz przede wszystkim jest przepowiadaniem tego, który dziś działa: Jezusa Chrystusa.

Ogólny wniosek wynikający z powyższych faktów brzmi następująco: kb od samych początków związana była z przepowiadaniem. Nigdy zatem, pod żadnym pozorem, nie można z góry wykluczyć czy negować jej charakteru przepowiadania. Byłoby to pozbawieniem istotnego wymiaru wiążącego się z faktem, że jej centrum stanowi Pismo św., natchniony, a nie jakiś zwykły, ludzki dokument. To jednak nie znaczy, że zawsze, w każdej sytuacji i pod każdym względem muszą być urzeczywistnione wszystkie elementy przepowiadania, jak świadectwo wiary, zaangażowanie, budzenie wiary, modlitwa, nawrócenie itd. Konkretna bowiem sytuacja lokalna - np. w wypadku niemieckiej kb udzielanej w ramach nauczania szkolnego, w którym uczestniczą nie tylko katolicy i wierzący, ale niewierzący i dzieci innych wyznań - może wpłynąć na to, że na pierwsze miejsce wysunie się zwykle nauczanie i informacja.

Trudność wynikająca z tej konkretnej sytuacji katechezy niemieckiej odpadnie, gdy problem ustawi się w sposób następujący: przepowiadanie jest tak różnorodne w swoich przejawach jak proces ludzkiej mo-

466

A. Exeler, *Katechese im Blick auf die Kirche*, w: *Katechese und Gesamtseelsorge*, Würzburg 1966, str. 38-62; ten sam, *Zur Katechese über die Kirche*, w: *KB 12(1965)569-580*; ten sam, *Weltmission und Bibelunterricht*, w: *Einführung des Glaubens*. Kl. Tilmann zum 60. Geburtstag, Würzburg 1965, str. 214-220; B. Dreher, *Katechese im Organismus der Gesamtseelsorge* w: *Katechese und Gesamtseelsorge*, str. 63-101; ten sam, *Der Religionsunterricht und die Gemeindegeseelsorge*, w: *Führung zum Glauben. Botschaft und Lehre*. Veröffentlichung des Katechetischen Institutes der Universität Graz, Graz 1969, str. 63-90; E. Stranzinger, *Integration der Katechese in das Gemeindeleben im Spiegel der pastoraltheologischen Literatur*, ta-
że str. 91-104.

5. ZAŁAMANIE SIĘ ODNOWY EGZEGETYCZNO-HERMENEUTYCZNEJ W NIEMIECKIEJ KATECHEZIE BIBLIJNEJ I RZUT OKA NA DALSZY JEJ ROZWÓJ

Zanim odnowa egzegetyczno-hermeneutyczna zdążyła nadać nowy kształt całej praktycznej kb w RFN, zanim zdołano opracować nowe plany, podręczniki i przygotować do ich realizacji szersze rzesze katechetów, nastąpiło nagłe jej załamanie. Kryzys kb nie polegał na odejściu od egzegezy historyczno-krytycznej jako takiej, lecz na zainteresowaniu się nowymi koncepcjami i założeniami pedagogiki religijnej, które zakwestionowały naczelne miejsce Pisma św. w całokształcie nauczania religijnego oraz rolę wiodącą kb. Po krótkim okresie, w którym problematyka biblijna nie odgrywała większej roli w nauce religii, zaznaczył się nowy zwrot ku Pismu św. Powyższe zagadnienia są tematem ostatniego rozdziału niniejszej pracy.

Krytyczną analizę, opis i syntetyczne ujęcia najważniejszych i typowych elementów składających się na zjawisko, jakim był egzegetyczno-hermeneutyczny przełom w kb RFN, zakończę więc spojrzeniem na jej rozwój w latach siedemdziesiątych.

5.1. Kryzys katechezy biblijnej

5.1.1. Tło i przyczyny załamania się odnowy egzegetyczno-hermeneutycznej

Kryzys kb pod koniec lat sześćdziesiątych miał szersze tło i bardziej złożone przyczyny, aniżeli te, na które wskazują niektórzy autorzy⁴⁶⁷. Przede wszystkim nauki biblijne tracą na wpływie i znaczeniu, którymi cieszyły się dotychczas. Po stronie protestanckiej zmniejszyło się zainteresowanie zagadnieniami biblijnymi, co spowodowało, że egzegeza utraciła centralne miejsce wśród dyscyplin teologicznych. Na czoło wysunęły się zagadnienia polityczno-społeczne i w ich

⁴⁶⁷ Por. np. A. Exeler, *Inhalte des Religionsunterrichtes*, w: HRP II, str. 93 nn; K. Wegenast, *Herkömmliche und gegenwärtige Grundtypen der Theologie*, tamże I, str. 270 nn.

wy. Może on być monologiem (kazanie), nauczaniem (nauczanie religii), rozmową - dialogiem itd. W każdej formie może dokonać się przepowiadanie, to znaczy może mieć miejsce wezwanie Boga ofiarującego zbawienie i łaskę konkretnemu człowiekowi. Czy spotka się on z Bogiem, czy się nawróci lub pogłębi swą wiarę, to jest od naszych wysiłków niezależne i nie możemy tego zaplanować.

Przepowiadanie w ramach katechizacji jest wielowarstwowe i może przybierać różne kształty: tradycyjną formę katechezy kerygmatycznej, nabożeństwa paraliturgicznego w ramach katechezy kościelnej czy sakramentalnej, solidnego wykładu opartego o współczesne nauki biblijne w ramach nauki religii w szkole, rozmowy, dialogu na tematy biblijne, informacji o faktach i wydarzeniach biblijnych itd. Problem zostaje ostatecznie rozstrzygnięty przez samo Pismo św. Teksty biblijne dają świadectwo o prawdach, które można zrozumieć i przyjąć tylko w świetle wiary.

Omówione w tym rozdziale zagadnienia można uważać za owoc egzegezy i hermeneutyki, który analizowaliśmy w dwóch poprzednich rozdziałach. Są to: nowy typ egzegezy i hermeneutyki i nowa metoda kb, uzasadnienie i określenie kerygmatycznego charakteru kb. I chociaż ów nurt egzegezy i hermeneutyki się załamał, to powyższe osiągnięcia należy uznać za trwałe wkłady do ogólnej kb.

Czy mamy zatem do czynienia z nową koncepcją kb, którą by można było nazwać egzegezy i hermeneutyką? Chociaż pojawiła się nowa treść i nowe metody, odpowiedź na to pytanie powinna moim zdaniem brzmieć negatywnie. Wystarczyłyby one na stworzenie odrębnego typu kb, ale są niewystarczające gdy chodzi o zmianę jej istoty, celów i zadań. Te ostatnie elementy pozostały w zasadzie te same, co w ramach kerygmatycznej koncepcji, o której mowa była w rozdziale pierwszym. Pod wpływem egzegezy i hermeneutyki nieco inaczej zaczęto pojmować tylko charakter przepowiadania kb. Całkiem nowa koncepcja nauczania religijnego zaczęła się zarysowywać dopiero po załamaniu się fali egzegezy i hermeneutyki, gdy zainteresowano się nową teorią dydaktyczną zwaną Curriculum. Ponieważ jednak ten okres nie wchodzi w zakres niniejszej pracy, dlatego w ostatnim rozdziale poświęcę nieco uwagi tylko miejscu, jakie Pismo św. i kb zajmuje w obrębie tej nowej teorii. Oprócz tego omówię przyczyny załamania się fali egzegezy i hermeneutyki w niemieckiej kb oraz zwrócę uwagę na dalszy jej rozwój.

światle zaczęto badać Pismo św. i oceniać życie Kościoła⁴⁶⁸. Jesz-ze w latach pięćdziesiątych egzegeza Nowego Testamentu była dziedziną miarodajną, będącą źródłem ważnych impulsów dla teologii protestanckiej i życia kościelnego. Na początku lat siedemdziesiątych przedstawiciele egzegezy protestanckiej czują się zmuszeni do tego, by bronić i usprawiedliwiać swoje prawo do istnienia⁴⁶⁹. Również w teologii katolickiej w Niemczech Zach. dały się zauważyć w tym samym okresie podobne tendencje: młodsze pokolenie teologów bardziej interesowało się sprawami społeczno-politycznymi, kształtowaniem przyszłości świata niż zagadnieniami biblijnymi⁴⁷⁰. Wszystkie te tendencje zahamowały rozwój egzegetycznej odnowy kb.

Poważniejsze w skutkach okazało się podważenie hermeneutycznego programu R. Bultmanna, będącego podstawowym źródłem odnowy również katolickiej kb. Od roku 1967 w literaturze popularnej, a nawet dziennikarskiej, zaczęły się pojawiać głosy oznajmiające koniec hermeneutyki egzystencjalnej⁴⁷¹. To, co w tej literaturze podawane było w stylu dziennikarskim i bez pogłębienia teologicznego, można znaleźć w poważniejszych dziełach J.B. Metz, J. Moltmanna i W. Pannenberg. Pierwszy

⁴⁶⁸ Por. A. Stock, Überlegungen zur Methode eines theologischen Kommentars, w: Evangelisch-katholischer Kommentar. Vorarbeiten nr 4, Neukirchner Verlag 1972, str. 76.

⁴⁶⁹ P. Stulmacher, Neues Testament und Hermeneutik. Versuch einer Bestandsaufnahme, w: Zeitschrift für Theologie und Kirche 68(1971) 121-161.

⁴⁷⁰ O. Knoch, Bibel und Kirche 1971, str. 2. 35.

⁴⁷¹ I tak H. Cox i E. Topisch uważają, że egzystencjalizm jest reakcją mieszczaństwa, które od początku XIX w. jest świadome swego upadku. Jeżeli egzystencjalizm jest wytworem kończącej się kultury ("ostatnim dzieckiem starzejącej się matki" - H. Cox), to jest rzeczą oczywistą, że egzystencjalna interpretacja Ewangelii nie może zadowolić człowieka współczesnego. H. Cox proponuje na miejsce teologii egzystencjalnej tzw. teologię polityczną, rozumianą w kategoriach historyczno-społecznych, a nie tylko w znaczeniu, jakie dziś nadaje się słowu "polityka". H. Cox, Stadt ohne Gott, Stuttgart² 1967, zwłaszcza str. 269-272; E. Topisch, Zur Sozial-Soziologie des Existentialismus, "Kosmos-Existenz-Gesellschaft", Neuwied 1961. W podobnym kierunku idą rozważania R. Adolfsa. Krytykuje on zacieśnienie wiary do "samoświadomości" ludzkiego podmiotu i opisywanie jej jako totalnej refleksji człowieka nad sobą samym. Tego rodzaju refleksja teologiczna oddziela w sposób radykalny życie prywatne od społecznego. Takie dziedziny jak gospodarka, polityka, przemysł przypisuje się "złym mocom", przed którymi człowiek ucieka w subiektywizm, rozumiany jako indywidualne "decyzje" i osobowe "spotkania". Wszystko to powoduje, że Kościół niepostrzeżenie spychany jest w sferę prywatnego i indywidualnego życia, a jego przepowiadanie przestaje obejmować sprawy życia publicznego. R. Adolfs, Wird die Kirche zum Grabe Gottes?, Graz 1967, zwłaszcza str. 98-101. Przegląd publikacji krytykujących egzystencjalną interpretację Nowego Testamentu por. H. von Mallinckrodt, Das Ende der existenzialen Hermeneutik?, w: KB 5(1968)297-299.

z autorów mówi o "fetyszyzacji zagadnień egzystencjalnych", co doprowadziło do tego, że orędzie chrześcijańskie stało się domeną sfery prywatnej i ubolewa nad faktem, że nowoczesna teologia ujmuje swoje rozważania w kategoriach personalizmu i egzystencjalizmu. Dlatego też domaga się uwolnienia Ewangelii z owych ciasnych ram i ukazania jej w szerszych perspektywach politycznych. Rozróżnia on jednak dokładnie pomiędzy "teologią polityczną" a "teologią politykującą"⁴⁷².

J. Moltmann⁴⁷³ dochodzi w swej analizie do następujących wniosków: egzystencjalna interpretacja przewycięża wprawdzie czysto obiektywne, bezosobowe "przypatrywanie się" zagadnieniom, prowadzące do osobistych decyzji i spotkań, ale nie uwzględnia faktu, że osoby i grupy ludzkie odnajdują siebie nie poza historią, lecz tylko w konkretnej, historycznej identyfikacji z zadaniami zmierzającymi do przewyciężania nędzy i wszelkiej zależności. Dla hermeneutyki wynika stąd wniosek: nie może się ona ograniczać wyłącznie do przepowiadania i analizy mowy, ponieważ one same dokonują się na szerszym, politycznym i społecznym forum życia politycznego, publicznego. Dlatego do hermeneutycznych rozważań należy także polityczny kształt Kościoła i etyczne formy życia chrześcijańskiego. Przepowiadanie i mowa nie mogą być jedynymi zasadami hermeneutyki, byłyby to podejrzany monizm w sensie jakiegoś uniwersalnego aspektu mowy. Do "kerygmy" muszą jeszcze dojść "koinonia" i "diakonia", aby proces hermeneutyczny mógł objąć całe dzieje chrześcijaństwa. Taką hermeneutykę J. Moltmann nazywa "historyczną" lub "polityczną" ponieważ uwzględnia ona politykę jako najbardziej rozległą perspektywę życia ludzkiego. Podobne poglądy głosi W. Pannenberg proklamując przełom: od teologii słowa do teologii dziejów⁴⁷⁴. Jest rzeczą oczywistą, że hermeneutyczna odnowa kb nie mogła rozwijać się dalej wobec tak poważnych i wydaje się w zasadzie słusznych, zarzutów skierowanych pod adresem hermeneutyki egzystencjalnej, która inspirowała przedstawicieli katolickiej katechetyki. Wspomniane publikacje uświadomiły konieczność podjęcia wysiłku, aby podstawowe prawdy jak grzech, zbawienie, zmartwychwstanie, rzeczy ostateczne itd. wyrazić w kategoriach i perspektywach hermeneutyki politycznej. I właśnie te próby były jedną z przyczyn załamania się dotychczasowej odnowy egzegetyczno-hermeneutycznej katolickiej kb, będącej pod wpływem hermeneutyki egzystencjalnej, w której przeważała tematyka indywidualna i subiektywna.

⁴⁷² J.B. Metz, Zum Problem einer "politischen Theologie", w: Kontexte 4, Stuttgart 1967, str. 35-41.

⁴⁷³ J. Moltmann, Existenzgeschichte und Weltgeschichte, w: Evangelische Kommentare, Stuttgart 1968, str. 13-20.

⁴⁷⁴ Gruntowne studium na ten temat przedłożył J.M. Robinson Offenbarung als Wort und als Geschichte, w: Neuland in der Theologie B. III, Zürich 1967, str. 11-134.

Następną przyczyną szybkiego końca "wiosny biblijnej" w kb były trudności, które współczesna egzegeza niosła ze sobą. Omówiłem je w rozdziale trzecim⁴⁷⁵. Mimo coraz częstszych głosów domagających się, aby w publikacjach uwzględniać również zwykłego odbiorcę⁴⁷⁶, nie udało się przezwyciężyć muru, który wokół Pisma św. wznosiła nowa egzegeza. Przeniesienie jej wyników na teren katechezy okazało się przedsięwzięciem trudnym i złożonym. Wymagało ono nie tylko czasu, ale i współpracy całych zespołów złożonych z fachowców i duszpasterzy.

Wielu katechetów nie było przygotowanych do podjęcia nauczania według nowych kryteriów i wymagań przedstawicieli fali egzegetycznej. Dla dzieci i młodzieży teksty biblijne i ich treść była trudna i niezrozumiała. Wśród katechetów istniały również grupy o tradycyjnym myśleniu, które sprzeciwiały się wszelkim zmianom. Niektórzy z nich prowadzili przeciw egzegetycznej kb jawną lub skrytą kampanię⁴⁷⁷.

Inna grupa przyczyn związana była ze zmianami w życiu religijno-społecznym. Dla tradycyjnej kb pojęcie i rzeczywistość, którą określały słowem "Bóg", była czymś oczywistym. A tymczasem w świecie współczesnym dokonały się takie przemiany, "że ludzie nie rozumieją więcej, o co chodzi, gdy mowa jest o Bogu, nie widzą oni powiązań pomiędzy tym, co określa się słowem "Bóg", a ich doświadczeniami i pojmowaniem rzeczywistości"⁴⁷⁸. Zagadnienie "Boga" stało się problemem teologicznym⁴⁷⁹ i katechetycznym, niezależnie od podziałów wyznaniowych. Słusznie nazywa W. Esser nasze stulecie stuleciem nie Kościoła, jakby to sugerował ostatni Sobór Wat. II, lecz stuleciem Boga⁴⁸⁰. Kryzys wiary w Boga musiał wywrzeć wpływ również na katechezę⁴⁸¹.

Mimo, że w okresie metody jak i później w czasie odnowy kerygmatycznej i egzegetyczno-hermeneutycznej zwracano uwagę, aby orędzie

⁴⁷⁵ Por. rozdział trzeci, str. 118 niniejszej pracy; por. również J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, München-Freiburg 1973, str. 68.

⁴⁷⁶ Por. J. Schreiner, *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Würzburg 1971, str. 79; G. Ebeling, *Die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe*, w: *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, str. 90-160.

⁴⁷⁷ Por. P. Neuenzeit, *Auswirkung der Exegese auf den heutigen Bibelunterricht*, w: *Neues Testament und Kirche*, hrg. von J. Gnilka, Freiburg 1974, str. 505 n. 515 nn; J.B. Metz, *Der Glaube der Reformer*, w: *Publik 13(1968)17*.

⁴⁷⁸ W. Esser, *Die religionspädagogische Grundfrage nach Gott. Impulse aus einem sich wandelnden Gottesverständnis*, Freiburg 1969, str. 9.

⁴⁷⁹ Teologiczny problem Boga występuje w pracach wielkich teologów protestanckich K. Bartha, R. Bultmanna, P. Tillicha, po stronie katolickiej u K. Rahnera i H.U. von Balthasara.

⁴⁸⁰ W. Esser, dz. cyt. str. 9.

⁴⁸¹ Temu zagadnieniu poświęcona jest książka W. Essera, *Die religionspädagogische Grundfrage nach Gott*.

Boże dostosować do mentalności i rozwoju duchowo-umysłowego dzieci i młodzieży, to jednak główny akcent spoczywał na przedmiocie katechezy, na jej metodzie lub treści. Ale okazało się, że tak starannie dobrane i wyselekcjonowane słowo Boże pada na nieprzygotowany grunt. Ziemia, na którą ono pada jest niejednolicie chrześcijańska, a przede wszystkim nie jest gotowa na jego przyjęcie⁴⁸². Młodzież mało interesuje się orędziem biblijnym. Jest ona jak kamień we wodzie: przez 8 lat uczęszcza na religię, a jednak mało pozostaje w niej z wychowania religijnego - jak kamień wyjęty z wody, szybko staje się suchy⁴⁸³. Cała odnowa katechetyczna ostatnich 60 lat nie przyniosła spodziewanych owoców.

Wszystkie wyżej omówione przyczyny doprowadziły do tego, że kb znalazła się w najgłębszym kryzysie, jaki kiedykolwiek w swej historii przeżywała⁴⁸⁴.

5.1.2. Zakwestionowanie naczelnego miejsca Pisma świętego i roli wiodącej katechezy biblijnej

Ów kryzys nie polegał na odrzuceniu zasad katechezy egzegetyczno-hermeneutycznej. Nikt⁴⁸⁵ bowiem na serio nie podważał konieczności egzegetyczno-hermeneutycznego pogłębienia katechezy. Krótko można ten kryzys określić jako załamanie się linii rozwojowej, którą analizowaliśmy w poprzednich rozdziałach. Można w niej rozróżnić jakby trzy etapy: najpierw nauczanie Pisma św. było podporządkowane nauce katechizmu. W drugim etapie przyznano Pismu św. miejsce naczelne i wiodące, a kb uniezależnia się od katechizmu, dzięki czemu stała się samodzielnią dziedziną. W trzecim - niezależna kb oparta została bezpośrednio na naukach biblijnych w szczególności egzegezy historyczno-krytycznej i nowej hermeneutyki.

Kryzys zaczął się od zakwestionowania centralnego miejsca Pisma św. w całokształcie nauczania religii. Skutkiem tego kb schodzi na dalszy plan. Tematyka biblijna ustępuje miejsca tematyce współczesnej, dla której teksty biblijne zaczynają odgrywać rolę służebną. Powoli kb traci swą niezależność. Obserwujemy zatem proces odwrotny do tego, jaki dokonał się w poprzednich okresach. Załamanie tej linii rozwojowej dokonało się w momencie postawienia pod znakiem zapytania naczeln-

⁴⁸² A. Barth, Die Bibel im Religionsunterricht, Donauwörth 1973, str. 19.

⁴⁸³ G. Hansemann, Katechese als Dienst am Glauben, Freiburg 1960, str. 16.

⁴⁸⁴ Por. W. Nastalczyk, Lernziele biblischer Unterweisung und Arbeit, w: KB 7(1972)435.

⁴⁸⁵ To stwierdzenie nie stoi w sprzeczności z tym, co wyżej powiedziane zostało o pojedynczych głosach krytycznie nastawionych do egzegetycznej odnowy kb. Tych głosów nie można traktować poważnie.

nego miejsca Pisma św. w nauce religii. Stało się to nie gdzie indziej, jak właśnie po stronie protestanckiej. H.B. Kaufmann w czasie kursu w Loccum 1966 r. wygłosił referat pt. "Czy Biblia musi stać w centrum religii"⁴⁸⁶. H.B. Kaufmann podważył centralne miejsce Biblii jako przedmiotu i treści protestanckiej nauki religii. Według niego takie uprzywilejowane miejsce Pisma św. jest "nieporozumieniem i nie da się go usprawiedliwić teologicznie, ani dydaktycznie". Nie chce bynajmniej podważać znaczenia, jakie Pismo św. zawsze będzie miało dla Kościoła i wiary. Uważa on jedynie, że w sytuacji, o której mowa była wyżej, w świecie, w którym "sprawa Boga" nie jest oczywista i jednoznaczna, jak nią była w czasach biblijnych, Pismo św. nie może zajmować w nauczaniu religijnym miejsca naczelnego. Przeciwwagą dla dominującej roli Pisma św. miało być wg H.B. Kaufmanna dydaktyczne znaczenie "doświadczenia rzeczywistości współczesnej". W kołach katechetycznych twierdzenia H.B. Kaufmanna znalazły wielkie uznanie, co dowodziło, że ujął on tylko te tendencje, które w praktyce katechetycznej już sobie utworowały drogę⁴⁸⁷.

Wydawałoby się, że katechetyka katolicka nie tak szybko podejmie ten nowy nurt, który polegał na przesunięciu punktu ciężkości na problemy życiowe i świeckie ("die sacularen Lebensfragen"). Stało się jednak inaczej. Przedstawiciele katolickiej katechetyki poszli bez ociągania w ślady katechetyki protestanckiej⁴⁸⁸. Dawni pionierzy odnowy egzegetycznej stają się teraz rzecznikami zagadnień antropologiczno-egzystencjalnych oraz problemów dzisiejszego świata. Są zainteresowani tym, by przewyciężyć przewagę Pisma św. w katechezie i zapewnić pierwszeństwo tzw. "sytuacji" ucznia, i tej wewnętrznej, tzn. czym się interesują i co przeżywają oraz sytuacji zewnętrznej, tzn. całemu kompleksowi zagadnień, które niesie ze sobą współczesne życie i świat, a które nie były dotychczas przez katechetykę uwzględniane np. zagadnienia socjalno-polityczne, społeczne, międzyludzkie, międzynarodowe itd.⁴⁸⁹.

Obserwujemy zatem radykalny zwrot ku nowej tematyce i ku uczniom w ich konkretnej sytuacji, ku ich potrzebom i zainteresowaniom. Nowa

⁴⁸⁶ Referat ten został opublikowany w: W.G. Esser, Die religionspädagogische Grundfrage nach Gott, Freiburg 1969, str. 133-140.

⁴⁸⁷ Por. H. Grosch, Religionspädagogik am Scheideweg, Gütersloh 1974, str. 20 n.

⁴⁸⁸ Jest to widoczne szczególnie w takich publikacjach jak H. Halbfas, Aufklärung und Widerstand. Beiträge zur Reform des Religionsunterrichts und der Kirche, Stuttgart 1971; G. Stachel, Curriculum und Religionsunterricht, Zürich 1971; ten sam, Unterricht über Lebensfragen, Zürich 1969.

⁴⁸⁹ Por. szerzej H. Halbfas, Aufklärung und Widerstand, str. 106-126. 142 nn.

treść i uczeń nie są dwoma niezależnymi biegunami procesu nauczania. Zaczęto je traktować w ścisłej ze sobą korelacji. Pierwzoplanowym problemem stał się celowy dobór takich tematów, które są konieczne, potrzebne lub pożyteczne dla ucznia w jego konkretnej sytuacji lub odpowiadają jego zainteresowaniom. Właśnie takie ujęcie zagadnienia wzajemnej relacji treści i ucznia leży u źródeł nowych koncepcji w pedagogice religijnej.

5.2. Nowe koncepcje i założenia pedagogiki religijnej

Wszystkie poszukiwania nowych rozwiązań skupiły się wokół tzw. katechezy problemowej, tematycznej ("problemorientierter, thematischer Religionsunterricht") i teorii Curriculum.

5.2.1. Katecheza tematyczno-problemowa

Począwszy od przełomu lat 50/60-tych zaznaczył się ogromny rozwój pedagogiki religijnej, który da się scharakteryzować słowami: od katechezy przedmiotowej do katechezy sytuacyjnej, tematycznej, problemowej⁴⁹⁰. Dotychczas dominowała katecheza, która skupiała się na przedmiocie tzn. na treści przeznaczonej do nauczania religijnego. Wyróżniano 4 działy: katechizm, Biblia, liturgia i życie chrześcijańskie. W ramach dotychczasowej katechezy miejsce naczelne zajmował początkowo katechizm, następnie Biblia, potem liturgia lub życie chrześcijańskie. I tak w sposób uproszczony można powiedzieć, że od roku 1955 czołową rolę odgrywało systematyczne nauczanie wiary czyli katechizm, od roku 1960 liturgia, od 1963 Pismo św., od roku 1970 etyka, moralność⁴⁹¹.

Zrozumiano jednak, że na przyszłość nie można tylko operować czterema dziedzinami, zestawiać je i grupować przyznając raz jednej raz drugiej pierwszeństwo. Równocześnie pogłębiała się koncepcja samej metody, która przekształciła się w dydaktykę⁴⁹². Stawiano już nie tylko pytanie "jak" najlepiej przekazać dany materiał, ale "co" i "dlaczego". Nie zadawano się więc tylko skutecznym przekazywaniem niekwestionowanego materiału, lecz o wiele staranniej badano czy ma-

⁴⁹⁰ Szerzej na ten temat por. A. Exeler, Inhalte des Religionsunterrichts. Vom stofforientierten zum situationsbezogenen Religionsunterricht, w: HRP II, str. 90-117; H.B. Kaufmann, Problemorientierter thematischer Religionsunterricht, w: D. Zillesen, Religionspädagogisches Werkbuch, Frankfurt 1972, str. 103-109.

⁴⁹¹ A. Exeler, dz. cyt. str. 91 n.

⁴⁹² Por. szerzej G.R. Schmidt, Einführung in Begriff und Problemstellung der Didaktik, w: HRP II, str. 23-33; G. Stachel, Theorie und Praxis des Curriculum, tamże, str. 34-72.

teriał ten ma jakieś znaczenie dla człowieka i jakie związki ma on z jego doświadczeniem. W dydaktycznym trójkącie (przedmiot-uczeń-nauczyciel) zaszły wyraźne zmiany. O ile dotychczas na jego wierzchołku znajdował się przedmiot nauczania, teraz zastąpiło go spojrzenie na ucznia, na jego problemy życiowe i sytuację w świecie. Orientacja antropologiczna wysuwała się coraz wyraźniej na pierwsze miejsce. Sprzyjał temu nurt nowej hermeneutyki. Zrozumieć ucznia w jego sytuacji egzystencjalnej pomagały pewne pojęcia i kategorie wzięte bezpośrednio z filozofii M. Heideggera⁴⁹³. Dla celów katechetycznych wykorzystał je K. Wegenast. Rozróżnia on 3 dziedziny (tzw. Grundbefindlichkeiten menschlichen Lebens), w których tkwi i żyje uczeń: das Selbst - sein, das Mit-sein, das In-der-Welt-sein. Das Selbst-Sein obejmuje takie pytania, jak: kim jestem, co mi wolno, jakie mam obowiązki, jak zrozumieć swoje miejsce i swą rolę wśród innych i w społeczeństwie.... Das Mit-Sein określa stosunki: ja i ty; ja i my; ja i inni; ja i instytucje; konflikty, niebezpieczeństwa i dopełnienia, które ze sobą niesie fakt życia z innymi. Das In-der-Welt-Sein określa problemy związane ze stosunkiem do historii, tradycji, przyszłości, do techniki, kultury, nauki, religii, do wiary Kościoła⁴⁹⁴. Te filozoficzne kategorie rozumiano jako kryteria doboru tematów określające treść nauki religii. Dzięki uwzględnieniu sytuacji życia osobistego i społecznego, problemów tzw. mikro i makrokosmosu, interesów i zainteresowań ucznia, ludzkie "doświadczenie" staje się podstawową zasadą nauki religii. Domagano się od niej, aby interpretowała i kształtowała doświadczenia z życia indywidualnego, międzyludzkiego i społeczno-politycznego. Wszystkie inne tematy związane z tradycją biblijną czy dogmatyczną powinny więc być dobierane pod kątem wyżej wymienionych doświadczeń.

Widać tu wyraźnie przewyższenie subiektywizmu i indywidualizmu interpretacji egzystencjalnej. Uwzględnianie w coraz szerszym zakresie tzw. makrosocjalnych problemów współczesnego świata doprowadziło do wykryształizowania się trzech zasad powiązanych ze sobą i determinujących treść nauki religii: dziecko-społeczeństwo-nauka⁴⁹⁵. Przemiany te pociągnęły za sobą automatyczne zepchnięcie Pisma św. z jego cen-

⁴⁹³ M. Heidegger rozróżnia pomiędzy "existentiell" a "existential". Pod pojęciem "Existentiell" rozumie to, co człowieka spotyka lub dotyczy w jego konkretnej egzystencji, np. grożąca mu śmierć. Natomiast pojęciem "Existential" określa ontologiczną strukturę egzystencji ludzkiej, np. ogólne prawo śmierci: "sein zum Tode", "In-der-Welt-sein", "Mit-sein", Verstehen, Sinn, Geschichtlichkeit itd. Por. G. Bellinger, Die existentielle Glaubensunterweisung im 8. und 9. Schuljahr, w: KB 1(1969)16; Die Religion in Geschichte und Gegenwart II, Tübingen 1958, str. 822.

⁴⁹⁴ K. Wegenast, Neue Ansätze zu einer Theorie des Religionsunterrichts, w: HRp I, str. 331 nn.

⁴⁹⁵ A. Exeler, Kind-Gesellschaft-Wissenschaft, w: HRp II, str. 94 n.

tralnego miejsca i pozbawienie kb jej roli wiodącej. Odchodzenie od tematyki biblijnej i od Pisma św. jako głównego źródła tematów w nauczaniu religijnym zostało przyspieszone przez uświadomienie sobie faktu, że wiele współczesnych problemów, które należało rozwiązać, nie występuje w Piśmie św. ani w tradycji chrześcijańskiej i dlatego trudno szukać w nich bezpośrednich rozwiązań. Interesy i problemy uczniów proklamowane zostały jako najważniejsze determinanty planu nauczania, a tradycję, w której pierwsze miejsce zajmuje Biblia, rozumiano tylko jako arsenał możliwych odpowiedzi na problemy uczniów⁴⁹⁶.

Jakie przemiany zaszły w katolickiej kb widać najlepiej na przykładzie książki G. Stachela, *Unterricht über Lebensfragen*⁴⁹⁷. Był on szermierzem katechezy egzegetyczno-hermeneutycznej, a w tej publikacji dał teoretyczne uzasadnienie nowego typu problemowego⁴⁹⁸ i zebrał w niej cały szereg katechez na różne tematy. Pismo św. utraciło w nich swą rolę, miejsce i funkcję, jakie przyznawano mu w katechezie typu egzegetycznego. W żadnej z tych katechez nie jest ono ani punktem wyjścia, ani przedmiotem analizy, czy rozmowy; nie jest wyjaśniane, a tym bardziej nie znajdujemy w nich żadnej formy przekazywania orędzia biblijnego, co było głównym założeniem katechezy egzegetyczno-hermeneutycznej⁴⁹⁹. Na miejsce tekstów biblijnych wprowadzony został bardzo bogaty wybór poematów ze współczesnej poezji. Są one bardzo szczegółowo analizowane tak, jak dawniej teksty biblijne. Według autorów poszczególnych katechez nadają się one do tego, aby wprowadzić młodzież w zagadnienia etyki, moralności, zobrazować uczniom głębokie doświadczenia ludzkie⁵⁰⁰. W niektórych katechezach Boga w ogóle się nie wymienia, np. w katechezie o zawodzie. Jej myślą przewodnią jest "służyć i być nawzajem dla siebie". I chociaż mamy tu do czynienia z rozważaniami o etyce chrześcijańskiej, słowo "Bóg" nie pada ani razu.

Oba typy kb, egzegetyczno-hermeneutyczny jak i wyżej omówiony problemowy, są zgodne z tym, że pomiędzy Pismem św. a życiem powinien

⁴⁹⁶ A. Exeler, *Inhalte des Religionsunterrichts*, tamże str. 93.

⁴⁹⁷ G. Stachel, *Unterricht über Lebensfragen*, Zürich 1967, tom 7 z serii *Unterweisen und Verkünden*.

⁴⁹⁸ Tamże, str. 7-24.

⁴⁹⁹ W omawianych katechezach można najwyżej napotkać jakieś fragmenty tekstów biblijnych i to cytowanych bardzo swobodnie. Na przykład w jednostce o "ciszy" (str. 25 nn) mowa jest o objawieniu, ale w znaczeniu medytacji, koncentracji, oczekiwania, ciszy. Te duchowe stany duszy są przygotowaniem na nieoczekiwane poznanie, doświadczenie, oświecenie umysłowe, nagłe zrozumienie jakiegoś problemu, chociażby przy rozwiązywaniu zadania matematycznego (str. 44 n). Tylko jednym zdaniem wspomniane jest, że istnieje również "tajemne objawienie w Piśmie św." (str. 44).

⁵⁰⁰ G. Stachel, dz. cyt. str. 61.

istnieć związek. W ramach drugiego typu przychodzi się z gotowymi pytaniami i problemami, na które szuka się odpowiedzi i rozwiązań również w Piśmie św. Natomiast w pierwszym typie obowiązuje zasada hermeneutyczna, która głosi: to Pismo św. stawia pytania człowiekowi i społeczeństwu, to my powinniśmy się zmieniać. A tymczasem problemowy typ kb doprowadził do tego, że zmienia się interpretacja Pisma św., dokładniej mówiąc sposób traktowania i podejścia do Pisma św. w czasie nauki religii. Kończącą fazą konsekwentnie przeprowadzonej nauki religii typu problemowego jest przypisywanie perykopom, takiej czy innej funkcji, a co za tym idzie pewnego rodzaju manipulowanie tekstami biblijnymi. Życie, sytuacja społeczno-polityczna określa, jakie funkcje przynależą jakimś tekstom. Okazuje się przy tym, że odpowiedzi, które możemy od tekstów biblijnych otrzymać w wypadku, gdy się im przypisuje znaczenie społeczne i polityczne, są o wiele bardziej ograniczone i ubogie, niż odpowiedzi, których może nam udzielić współczesna literatura, psychologia, socjologia i nauki polityczne⁵⁰¹. Stąd jest zrozumiałe, że pierwszeństwo przyznawano tekstom pozabiblijnym, a z Pisma św. dobierano takie perykopy, którymi można się było posłużyć jako odpowiedziami na pytania wysuwane doraźnie "tu i teraz". Odnosiło się wrażenie, że odpowiedzi te były "doczepiane" do zagadnień już skądinąd rozwiązanych, aby nadać całości koloryt, akcent chrześcijański, który by zwracał uwagę, że chodzi tu o naukę religii, a nie o etykę lub socjologię.

Oba typy katechezy leżą na dwu przeciwległych biegunach: w katechezie egzegetyczno-hermeneutycznej Pismo św. odgrywa naczelną i pierwszorzędną rolę; w katechezie problemowej Pismo św. schodzi na dalsze miejsce i nie ma wpływu na treść ani na kształt katechezy. Przed katechetyką niemiecką stanęło nowe zadanie: znaleźć pośrednią drogę pomiędzy tymi dwoma typami katechezy. Zadanie to mogło być rozwiązane w oparciu o teorię Curriculum, ponieważ w tym czasie, na polecenie Episkopatu Niemiec Zach., rozpoczęły się prace nad nowym planem nauki religii w oparciu o tę właśnie teorię.

W zasadzie katecheza typu problemowego mogłaby się rozwijać bez jakiejś nowej teorii dydaktycznej. Wystarczyłoby oprzeć ją na ogólnych zasadach pedagogiki i dydaktyki. Z chwilą jednak, gdy w szkolnictwie i katechetyce do głosu doszła teoria Curriculum, katecheza problemowa znalazła w jej ramach odpowiednią dla siebie koncepcję teoretyczną i zasady, na których się mogła oprzeć i być ujęta w pewne ściśle określone ramy. Praktycznie jednak typ katechezy problemowej utracił swą specyfikę i swą odrębność.

⁵⁰¹ Por. A. Riedl, G. Stachel, Erzählen und Sprechzeichen im Bibelunterricht, tom 30 z serii Theorie und Praxis, Zürich 1975, str. 9.

5.2.2. Curriculum

Na przełomie lat 1969/1970 całe nauczanie religii z wszystkimi jej formami dostało się w nurt szerokiej dyskusji na temat teorii wychowania religijnego. W obliczu zmian w świecie współczesnym, w życiu społeczno-kulturalnym i politycznym, uświadomiono sobie konieczność nowej teorii wychowania religijnego, uzasadnionej przy pomocy przesłanek naukowych, która uwzględniałaby również współczesne społeczeństwo pluralistyczne.

Dotychczasowej katechetyce zarzucano przede wszystkim to, że wychodzi z przesłanek teologicznych, zapominając o tym, że pedagogika ma własne prawa, o których nie można zapominać⁵⁰², a najnowszym próbom teologicznego uzasadnienia katechezy zarzucano, że są niewystarczające, ponieważ przesuwają tylko akcenty i wprowadzają nowe aspekty teologiczne. Taką próbę podjął np. H. Halbfas, *Fundamentalkatechetik* 1968. E. Paul ocenia ją jako schyłkową formę katechetyki wyprowadzonej z teologii ("hochstilisierte Spätform einer theologisch deduzierten Katechetik"), której przepowiada rychły koniec⁵⁰³. Innym próbom, które podjęli W. Langer, R. Padberg i A. Exeler⁵⁰⁴, E. Paul zarzuca, że najpierw precyzują pozycje czysto teologiczne, które potem "zamieniają na drobne tzn. na postulaty dydaktyczne" i wymagają ich realizowania przez katechetów praktyków⁵⁰⁵.

Stąd w miejsce katechetyki usiłowano wypracować pedagogikę religijną (Religionspädagogik). Pod tym pojęciem rozumie się teorię, która uzasadniona jest naukowo i usprawiedliwiona współczesnymi zmianami, które zaszły i zachodzą w społeczeństwie oraz w szkolnictwie. Pedagogika religijna jest nauką, która stanowi punkt przecięcia się pedagogiki ogólnej, psychologii, teologii, nauk religijnych, psychologii religijnej, socjologii religijnej, nauk porównawczych itp.⁵⁰⁶. W całej tej dyskusji nie chodziło o dostosowanie dotychczasowych teorii wychowania religijnego, katechetyki i pojedynczych programów do nowych za-

502 Por. E. Feifel, *Fragestellungen und Aufgaben gegenwärtiger Religionspädagogik*, w: G. Stachel, W.G. Esser, *Was ist Religionspädagogik*, str. 149-262.

503 E. Paul, *Das Ende einer theorielosen Religionspädagogik*, w: G. Stachel, W.G. Esser, *Was ist Religionspädagogik*, str. 22.

504 W. Langer, *Auslegung der Überlieferung*, w: *Schule und Kirche vor den Aufgaben der Erziehung. Sonderheft der Theologia Practica* 1968, str. 73-78; R. Padberg, *Neue Akzente der Glaubens-Katechese*, w: Th. Filthaut, *Umkehr und Erneuerung*, Mainz 1966, str. 136-155; A. Exeler, *Wessen und Ausgabe der Katechese*, Freiburg 1966.

505 E. Paul, dz. cyt. str. 24.

506 Szerzej por. W.G. Esser, *Bestimmungsversuch eines fundamentalen Religionsbegriff und Entwurf einer antropologischen Religionspädagogik*, w: G. Stachel, W.G. Esser, *Was ist Religionspädagogik*, str. 32 nn.

łożeń i zmienionej sytuacji, lecz o pedagogikę religijną w najbardziej szerokim znaczeniu, która obejmowałaby całokształt nauczania i wychowania religijnego, z wszystkimi jego formami, zagadnieniami i problemami. Przede wszystkim chodziło o to, by nowa teoria pedagogiki religijnej była uzasadniona, pogłębiona i oparta nie tylko na teologii ale przede wszystkim na współczesnych naukach zwłaszcza pedagogiczno-dydaktycznych.

Według H. Grosch'a rozwój protestanckiej religii i pedagogiki religijnej w latach 1948 - 1968 można scharakteryzować potrójną tendencją:

- 1) od nauki religii typu wyznaniowego do nauki bezwyznaniowej
- 2) od katechezy biblijnej do nauki religii niebiblijnej
- 3) od katechezy uzasadnionej teologicznie do nauki religii uzasadnionej pedagogicznie⁵⁰⁷.

Chodzi tu wprawdzie o rozwój pedagogiki protestanckiej, ale podobne tendencje wystąpiły w katechetyce katolickiej. Najbardziej drastyczne formy przyjęły one w publikacjach H. Halbfasa. Jest rzeczą znaną, że H. Grosch ilustruje swoją tezę⁵⁰⁸ na przykładzie artykułu nie kogo innego jak H. Halbfasa⁵⁰⁹.

Cała ta dyskusja i rozwój katechetyki miał dwa poważne skutki. Pierwszym był podział na katechezę kościelną i naukę religii opartą na teorii Curriculum, drugim - opracowanie w jej ramach nowego planu nauczania religijnego tzw. Zielfelderplan.

a. Od wielu lat sprawa miejsca, roli i charakteru nauki religii w ramach szkolnictwa była przedmiotem szerokiej dyskusji⁵¹⁰, wywołanej przez cały kompleks różnorodnych przyczyn⁵¹¹. Dochodził w niej do

⁵⁰⁷ H. Grosch, Religionspädagogik am Scheideweg. Der Religionsunterricht zwischen Humanwissenschaften und Theologie, Gütersloh 1974, str. 16 nn.

⁵⁰⁸ Tamże, str. 37 nn.

⁵⁰⁹ H. Halbfas, Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach, w: Aufklärung und Widerstand, str. 50-59.

⁵¹⁰ Na ten temat por. np. A. Exeler, Religionsunterricht im Spannungsfeld zwischen Kirche und Schule, w: KB 9(1969)539-555; G. Martin, Prolegomena für eine neue Praxis des Religionsunterrichts, w: KB 3(1970)163-178; G. Baudler, Religionsunterricht und Katechese, w: KB 8(1971)449-461; ten sam, Der geschichtliche Hintergrund der heutigen Krise des Religionsunterrichts, w: KB 6(1971)334-342; ten sam, Der Religionsunterricht an der deutschen Schule. Eine erste Bilanz, München 1972; ten sam, Schulischer Religionsunterricht und kirchliche Katechese, Düsseldorf 1973.

⁵¹¹ Chodziło między innymi o takie przyczyny, jak: zmiany w strukturze szkolnictwa i nauczania, brak katechetów, zanik zainteresowania się religią w szkole, zastrzeżenia w stosunku do wiary wśród uczniów, zanik tradycji poszczególnych wyznań, tendencje ekumeniczne i praktyki zacierające różnice pomiędzy wyznaniem, domaganie się na miejsce nauki religii ogólnie pojętej propedeutyki religijnej,

głosu cały wachlarz stanowisk⁵¹², poczynając od skrajnego żądania, aby usunięto naukę religii ze szkoły⁵¹³, poprzez różne koncepcje określające charakter, granice, cele i założenia szkolnej nauki religii, aż po stanowisko, które w dalszym ciągu uznawało naukę religii w szkole za jedną z form kościelnego przepowiadania wiary.

Jak zwykle H. Halbfas i w tej sprawie zajął stanowisko skrajne. Rozróżniał między nauką religii a katechezą, pedagogiką i katechetyką, a przez naukę religii rozumiał zwykły bezwyznaniowy przedmiot dla wszystkich. Byłaby ona uzasadniona wyłącznie na podstawie założeń i teorii szkolnych, wolna od jakichkolwiek określeń i wpływów kościelnych⁵¹⁴.

Episkopat niemiecki zajął oficjalne stanowisko w czasie Wspólnego Synodu Diecezji Niemieckich (1971 - 1975) w specjalnym dokumencie "Der Religionsunterricht in der Schule"⁵¹⁵. Synod stwierdza, że w obecnej sytuacji należy rozróżnić między szkolną nauką religii a katechezą parafialną⁵¹⁶. Tej ostatniej poświęcony jest specjalny dokument synodalny opracowany przez I Komisję Synodu, a wydany przez Sekretariat Synodu pt. "Das katechetische Wirken der Kirche". W ten sposób zostały określone oddzielne, chociaż się uzupełniające, funkcje szkoły i parafii, specyficzne zadania i możliwości jakie przypadają nauce religii w szkole i katechizacji w parafii. Kościół jest współodpowiedzialny za nauczanie religii w szkole. W dalszych naszych rozważaniach mowa będzie już tylko o nauce religii w ramach szkolnictwa, bo Curriculum i Ziefelderplan odnoszą się do nauczania religii w szkole.

b. Podjęcie prac nad nowym planem nauczania religijnego opartego na teorii Curriculum było konieczne z wielu względów. Po pierwsze cała reforma szkolnictwa została oparta na tej teorii. Nie można sobie wyobrazić, by nauka religii prowadzona w ramach szkoły do tej reformy

c.d. odnośnika ze str. 199

obecne i nieprzyjemne Kościołowi tendencje wśród odpowiedzialnych za wychowanie, trudności organizacyjno-szkolne udzielania religii według wyznań itd. Stellungnahme der Katholischen Bundeskonferenz für Schule und Erziehung auf der Vollversammlung September 1974 im Hamburg, w: KB 1(1975)49.

512 Por. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg 1976, str. 123 n.

513 Nauka religii w szkole jest w Niemczech Zach. prawnie zabezpieczona i określona umowami pomiędzy państwem a Kościołem. Por. A. Lämpke, Der Religionsunterricht 1945-1975. Dokumentation eines Weges. Aschaffenburg 1975.

514 H. Halbfas, Religionsunterricht und Katechese. Zur wissenschaftstheoretischen Ortsbestimmung, w: D. Zillesen, Religionspädagogisches Werkbuch, Frankfurt 1972, str. 9 nn.

515 Der Religionsunterricht in der Schule, w: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, str. 123-152.

516 Tamże, str. 130.

się nie włączyła. Po drugie, zasadniczym postulatem toczącej się dyskusji było żądanie oparcia nauki religii na podstawach współczesnych nauk pedagogiczno-dydaktycznych i uzasadnienie jej roli w całokształcie nauki szkolnej. Ten postulat można było spełnić przez oparcie nauki religii na zasadach teorii Curriculum. Po trzecie, pojawiające się liczne projekty i koncepcje należało ująć w jakiś system dydaktyczny i naukowy. Mogło nim być tylko Curriculum. Biskupi niemieccy upoważnili specjalną komisję Związku Katechetów Niemiec Zachodnich (DKV), aby opracowała nowy plan ramowy nauki religii. W roku 1972 Konferencja Biskupów sformułowała zasadnicze cele i zasady dla tego planu⁵¹⁷. W następnym roku plan ten był gotowy i na mocy dekretu Komisji Episkopatu dla Szkoły i Wychowania wszedł jesienią 1973 roku w pierwszą fazę próby pod nazwą "Zielfederolan". Komisja DKV, która opracowała nowy plan, zaczęła wydawać szkice do poszczególnych tematów. Odtąd cały wysiłek katechetyki niemieckiej i w sektorze naukowym jak i praktycznym, skupił się wokół nowego planu i jego realizacji.

c. Aby zrozumieć, jaką rolę odgrywa Pismo św. w ramach teorii Curriculum, trzeba sobie uświadomić istotne jej założenia i strukturę opartego na niej planu. Charakterystyczną cechą dotychczasowych planów była ich statyczność i długotrwałość. Zupełnie innym jest plan opracowany przez teorię Curriculum. Jego podstawowym założeniem jest, że musi być stale rewidowany i dostosowany do zmieniających się sytuacji, warunków i tzw. kwalifikacji. Rozumiany on jest nie tylko jako plan nauczania, lecz i uczenia się. Składają się nań trzy podstawowe elementy: analiza sytuacji (1), określenie kwalifikacji i celów uczenia się (2), katalog treści (3).

Najpierw należy zanalizować warunki i sytuacje uczącego się, jego polityczno-socjalne położenie, zainteresowania, problemy itd., możliwości obecnego lub przyszłego sprostania wymaganiom swego położenia, do czego można nawiązać w trakcie nauki (1). Od tej analizy zależy określenie czego uczeń powinien się nauczyć, jakie zdobyć umiejętności, sprawności i wiadomości, tzn. kwalifikacje, dzięki którym będzie mógł dać sobie radę w danych okolicznościach i sytuacjach (2). W końcu należy opracować katalog treści i tematów, które pomogłyby mu osiągnąć owe kwalifikacje (3).

Mamy zatem trzy elementy: sytuacje, kwalifikacje - cele i treść. Stanowią one pierwszą część całego procesu planowanego uczenia i uczenia się. Nie są one niczym nowym w stosunku do dotychczasowych planów nauczania. Dopiero w drugiej części mamy elementy zupełnie nowe i charakterystyczne dla teorii Curriculum. Po ustaleniu trzech elementów

⁵¹⁷ Por. Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht der Schuljahre 5-10. Grundlegung, München 1973, str. 6 n.

części pierwszej rozpoczyna się ich kontrola, przy czym postępuje się w kierunku odwrotnym. Należy dać odpowiedź na następujące pytania: czy treści te dają oczekiwane kwalifikacje (4), czy ustalone kwalifikacje odpowiadają jeszcze danym sytuacjom (5) i czy analiza tych sytuacji, które stale się zmieniają, była poprawna i czy kryteria były słuszne. Mamy zatem do czynienia z procesem przypominającym obracające się koło: najpierw ustala się kryteria analizy sytuacji (1), potem kwalifikacje i cele (2), wreszcie treści (3). W części drugiej te same elementy powracają w odwrotnym porządku, ale pod kątem ich kontroli, weryfikacji i sprawdzania (5,6,7)⁵¹⁸. Stąd nazwa "Curriculum".

Pismo św. w ramach takiego planu należy do elementu trzeciego i wchłonięte jest w proces obracającego się koła. Nie tylko że nie posiada w nim jakiegoś centralnego i stałego miejsca, który by go kwalifikował na jakąś naczelną normę, ale przeciwnie, obecność tekstów biblijnych jest dosyć luźna. Według wszystkich prawie modeli treść jest wymienna, nie musi ona być koniecznie biblijna.

Jeżeli celem do osiągnięcia jest na przykład "przebacząca dobroć kogoś większego, silniejszego", to z założeń samej teorii jest właściwie rzeczą obojętną, czy posłużymy się do osiągnięcia tego celu wypowiedzią o synu marnotrawnym, czy jakimś opowiadaniem z bajki, sagi, czy wreszcie przytoczymy jakiś współczesny przykład z życia. Zastępowanie perykop biblijnych przez teksty literackie, traktowanie ich na równi z tekstami biblijnymi, obserwowaliśmy już w katechezie typu problemowego⁵¹⁹.

W dotychczasowych planach (np. Rahmenplan), tematyka biblijna stanowiła wielką panoramę, syntezę, solidnie skomponowaną całość, która dominowała nad całą katechezą i przenikała ją. Uległo to radykalnej zmianie już w katechezie typu problemowego, a utrwalone zostało w ramach teorii Curriculum. Dobór treści odbywa się na podstawie "analizy dydaktycznej", na którą składają się logicznie i docelowo opracowane pytania. Pociągnęło to za sobą strukturalną zmianę treści nauki religii. Ta zmiana wyraża się, między innymi, a "atomizacji" Biblii. W planie opartym o Curriculum mamy do czynienia z wyrzykowymi tematami i pojedynczymi perykopami, między którymi nie ma powiązań, logicznego porządku rozwijającej się całości. Co gorsza, zagubione zostało całe teologiczne tło. Tematy dobierane pod kątem widzenia celów i kwa-

⁵¹⁸ Por. P. Neuenzeit, *Auswirkung der Exegese auf den heutigen Bibelunterricht*, w: *Neues Testament und Kirche, Für R. Schnackenburg zum 60. Geburtstag*, hrsg. von J. Gnllka, Freiburg 1974, str. 506 n. Na temat Curriculum ukazało się wiele publikacji, dla celów katechetycznych omawia tę teorię G. Stachel, *Theorie und Praxis des Curriculum*, w: *HRp II*, str. 34-72.

⁵¹⁹ Klasycznym przykładem mogą być publikacje H. Halbfasa, zwłaszcza H. und U. Halbfas, *Das Menschenhaus. Ein Lesebuch für den Religionsunterricht and der Grund- und Orientierungsstufe, Einsiedeln 1972.*

lifikacji dydaktycznych oderwane zostały od systemu teologiczno-dogmatycznego i tradycji. Nie może być zatem mowy o gruntownym, syntetycznym i całościowym przedstawieniu Biblii i zagadnień z nią związanych w duchu tradycji Kościoła. Takiego maksymalnego celu nie można zresztą zakładać, ponieważ stoi on w sprzeczności z pewnymi zasadami współczesnej dydaktyki⁵²⁰. Taki właśnie wyrywkowy charakter treści biblijnych proponuje Zielfelderplan. Jego tematyka ujęta jest w cztery zakresy doświadczeń⁵²¹. Czwarty poświęcony jest Kościołowi, a w jego ramach Pismu św. jako księdze Kościoła. Oto tematy ze Starego Testamentu: świat Biblii; Dawid królem; tradycje Wyjścia; los proroka; Jeremiasz; prehistoria biblijna; droga Izraela jako droga wiary; sagi patriarchów. Z Nowego Testamentu: to, co nowe w Ewangelii; przypowieści; cuda i opowieści o cudach; opisy Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Jezusa; zjawienie się Chrystusa Zmartwychwstałego; opisy dzieciństwa; gatunki literackie. Szczegółową analizę tej tematyki przeprowadzili E. Zenger i J. Blank⁵²².

Poprzednio nie tylko tematyka, ale i słownictwo katechezy było bardzo biblijne, przepojone zwrotami, określeniami i duchem Pisma św. Obecnie nawet samą "kerygmę" treści religijnych udostępnia się przy pomocy słownictwa i pojęć literatury współczesnej.

Z powyższych analiz wynika wniosek ogólny: w ramach teorii Curriculum nie znaleziono drogi pośredniej pomiędzy dwoma skrajnymi typami katechetycznymi: egzegetyczno-hermeneutycznym i problemowym, przynajmniej w początkowej fazie prac nad nowym planem opartym o Curriculum (Zielfelderplan).

Chociaż Biblia podporządkowana została zasadom teorii Curriculum, nikt nie podważał jednak egzegetyczno-hermeneutycznych podstaw nauczania biblijnego. Był to trwały owoc, jaki w praktyce i teorii pozostawiła w katechetyce niemieckiej "wiosna biblijna". Zepchnięcie kb i Pisma św. do podrzędnej roli było nie tylko reakcją przeciw egzegetyz-

520 Wychodzi ona z założenia, że uczeń nie jest zdolny ani objąć, ani zrozumieć całej tematyki. Rozwiązanie widzi w wyborze i koncentrowaniu się na tym, co w danym materiale jest elementarne, typowe, fundamentalne i reprezentatywne. Por. W. Klafki, *Das Elementare, Fundamentale, Exemplarische*, w: *Pädagogisches Lexikon*, hrsg. von H.H. Groothoff i M. Stallmann, Stuttgart 1961, str. 190; M. Merkert, Th. F. Klassen, *Didaktik für praktische Theologen*, Zürich 1970, 43 nn.

521 Każda opowiada jednemu zakresowi doświadczeń. Pierwsza zatytułowana jest: *własne życie*; druga: *życie z innymi*; trzecia: *religia i religie*; czwarta: *Kościół*. Pierwszy blok tematyczny tego czwartego zakresu doświadczeń brzmi: *zdolność zrozumienia Pisma św. jako księgi Kościoła*.

522 E. Zenger, *Das Alte Testament im Zielfelderplan*, w: *Zielfelderplan. Dialog mit den Wissenschaften*, hrsg. von R. Ott und G. Müller, München 1976, str. 21-36; J. Blank, *Neutestamentliche Themen im Zielfelderplan*, tamże, str. 45-61.

mowi i pewnemu monopolowi biblijnemu, jest to do pewnego stopnia usprawiedliwione tym, że Zielfelderplan przeznaczony jest nie dla katechizacji kościelnej, lecz dla nauki religii w szkole, do której uczęszczają dzieci ze środowisk nie tylko wierzących, ale obojętnych i niewierzących. Niemniej taki stan rzeczy nie mógł trwać długo. Prędzej czy później musiał zaznaczyć się powrót do Pisma św.

5.3. Nowy zwrot ku Pismu świętemu

Wspomniana wyżej dyskusja w ramach pedagogiki religijnej usiłująca naukowo pogłębić naukę religii była reakcją przeciw jej jednostronnie teologicznemu uzasadnianiu. Nauce religii, która dostała się w wir dyskusji na temat teorii Curriculum będącej synonimem naukowości, groziło niebezpieczeństwo popadnięcia w skrajność innego rodzaju, zerwanie z całą dotychczasową tradycją biblijną w ramach katechezy. Coraz częściej domagano się, aby nauka religii była uzasadniona również od strony kościelnej⁵²³ i oparta na solidnych podstawach teologiczno-biblijnych. Uświadomienie sobie tej konieczności pociągnęło za sobą większe zainteresowanie się Pismem św. w ramach katechizacji.

Nie można było pogodzić się z tym, aby w nauczaniu religijnym Pismo św. było niedoceniane, podczas gdy problemy socjalne, etyczne, życia codziennego i egzystencjalne opanowały całą katechezę. Coraz wyraźniej dochodziło do głosu przekonanie, że nauka religii nie może przejść obok Pisma św. jako pierwotnego i podstawowego świadectwa wiary chrześcijańskiej. Zaczęto doceniać znaczenie Pisma św. dla ogólnego wykształcenia i światopoglądu. Zaczęto szukać dróg wyjścia z impasu, w jakim znalazła się kb i nauczanie biblijne w szkole. Trzeba jednak zaznaczyć, że katechetyka katolicka jako całość nigdy nie rozumiała zwrócenia się ku sytuacjom życiowym ucznia lub ku nauce religijnej opartej na Curriculum, jako odwrócenie się czy odejścia od Pisma św.⁵²⁴. Zawsze szukała powiązań z Biblią w ramach nowych koncepcji dydaktyczno-pedagogicznych⁵²⁵, mimo, że niektórzy autorzy za-

523 Takie uzasadnienie nauki religii postawili sobie za cel autorzy Grundfragen des katholischen Religionsunterrichts. Ein Gutachten zur gegenwärtigen Situation. Herausgeber: Deutsches Institut für Bildung und Wissen, tom 27 serii Religionspädagogik-Theorie und Praxis, hrsg. von G. Stachel, E. Feifel, E. Paul, Zürich 1974, str. 7.

524 Nawet w Fundamentalkatechetik teksty biblijne odgrywają ważną rolę; por. G. Baudler, Rückkehr zur Bibel im Religionsunterricht, w: KB 6(1975)331.

525 Świadczą o tym także na przykład publikacje, jak: W.G. Esser, Religionsunterricht = Traditionsunterricht? Daseinsunterricht in Korrelation, w: Zum Religionsunterricht morgen I, München 1970,

niechali tematyki biblijnej, lub że były okresy mniejszego zainteresowania się nią.

Od początku lat 70-tych pojawiają się coraz częstsze oznaki zainteresowania się Pismem św. Idą one w różnych kierunkach. Krótką ich analizę znajdziemy w pierwszej części książki W. Langer'a *Praxis des Bibelunterrichts*⁵²⁶. Omawia on 14 projektów, które przypisują Pismu św. różne funkcje w ramach nauki religii. W. Langer ujął je w 7 podstawowych grup, które nazwał typami nauki biblijnej.

Pierwsza koncepcja odznacza się tym, że od tekstów biblijnych oczekuje wyjaśnienia istotnych zjawisk we współczesnym społeczeństwie i kulturze, jakimi są powszechnie uznane normy postępowania i wartościowania. Dla drugiej teksty biblijne są przede wszystkim dokumentami pewnej tradycji religijnej, które niosą ze sobą odpowiedzi na wielkie problemy życiowe. Trzecia grupa koncepcji ujmuje teksty biblijne jako modele językowe, na których dzieci, zwłaszcza klas niższych, uczą się zróżnicowanych możliwości wyrażania ludzkich zachowań w różnych sytuacjach. Pismo św. jest instrumentem nauki języka religijnego wyrażającego nie tylko religijne wymiary życia, lecz również sprawy światopoglądu, interpretacji rzeczywistości i świata. Podobną, ale wyodrębniającą się funkcją spełniają teksty biblijne w propozycji H. Halbfasa. Ujmuje on je nie w ich historyczno-tradycyjnej specyfice, lecz jako świadectwa-myślenia religijnego w ogóle, którego przedmiotem są "głębsze pokłady rzeczywistości". Teksty biblijne traktuje na równi z innymi tekstami współczesnymi, na których człowiek współczesny wyraża swe przeżycia "religijne". Religią nazywa wszystko to, co służy samookreśleniu człowieka, wolnemu i sprawiedliwemu porządkowi społecznemu, co uzdalnia do solidarności i miłości. Piąta koncepcja zwraca uwagę na fakt, że w naszych czasach przeważa myślenie jednowymiarowe: techniczno-racjonalne. Jako przeciwwagę należałoby wykazać, że rzeczywistość ma i inne wymiary, które dadzą się uchwycić tylko przy pomocy języka mityczno-symbolicznego. Nauka religii ma wprowadzać młodego człowieka do myślenia mitycznego, które jest równorzędne z myśleniem

c.d. odnośnika ze str. 204

str. 212 nn; W. Langer, *Tradition und Dogma im Religionsunterricht*, tamże, str. 163 nn; B. Baudler, *Religionspädagogische Überlegungen zur Entwicklung eines Globalzieles für den Religionsunterricht* w: KB 1(1972)1-16; ten sam, "Rückkehr" zur Bibel im Religionsunterricht. Überlegungen zur Didaktik eines erfahrungs- und problemorientierten Bibelunterricht - Das bibeldidaktische Viereck, w: KB 6(1975)331-343; D. Dormeyer, *Religiöse Erfahrung und Bibel. Problematik und die Möglichkeiten des Einsatzes der Bibel in den Religionsunterricht*, Düsseldorf 1975.

526 W. Langer, *Praxis des Bibelunterrichts. Ziele, Gestaltungsformen, Entwürfe*, Stuttgart, str. 7-21.

rycjonalno-dyakursywnym. Pomocą może tu być znajomość Pisma św., jego obrazów i sposobów wyrażania rzeczywistości. Szósta grupa dotyczy tzw. "emancypacyjnej" nauki religii. W tekstach biblijnych szuka się drzemiących sił zdolnych rozsądzić zastygłe sytuacje i warunki społeczne. Zestawiając je z treścią tekstów biblijnych wydobywamy z tych ostatnich krytyczne w stosunku do naszego społeczeństwa impulsy pobudzające do działań, zmieniających na przyszłość jego struktury. Ostatnia wreszcie grupa propozycji podkreśla to, co w Piśmie św. jest niepowtarzalne, szczególne, tzn. jego prawdę transcendentálną. Nie jest ona prostą odpowiedzią na ludzkie pytania, lecz wykracza poza wszelkie granice etycznych i ogólnoreligijnych problemów przez to, że ma moc budzenia w sposób niepowtarzalny zaufania w ostateczny sens życia i ludzkiej działalności. Prawda ta otwiera przyszłość dzięki obietnicóm.

Omówione wyżej koncepcje nie stanowią właściwej katechezy biblijnej. Przez kb należy bowiem rozumieć taką katechezę, której głównym przedmiotem jest Pismo św., a jej zasadniczym celem jego interpretacja. Natomiast w 7 opisanych przez W. Langerera typach, teksty biblijne spełniają funkcję pewnych środków metodycznych, nadających się lub nieodzownych do osiągnięcia nie jakichś konkretnych celów biblijnych, lecz dydaktycznych. Na przykład: zaznajomienie się z językiem religijnym w ogóle, który rozumiany jest jako przykład myślenia symboliczno-mitycznego, krytyka stosunków społecznych, interpretacja ludzkiej egzystencji, zrozumienie zjawisk kulturalnych itd.⁵²⁷. Powyższe cele można osiągnąć i bez tekstów biblijnych, poza tym nie są one interpretowane jako natchnione teksty i świadectwa wiary Kościoła. Traktuje się je na równi z innymi tekstami literackimi. Dlatego dla ścisłości należy rozróżnić pomiędzy właściwą katechezą biblijną a nauką religii o charakterze biblijnym, z pewnymi motywami czy elementami biblijnymi. Taką naukę religii o motywach biblijnych da się z łatwością uzasadnić w ramach teorii Curriculum. Sprawa jest o wiele trudniejsza, gdy chodzi o właściwą kb. Ze swojej natury jest ona retrospektywna, skierowana ku przeszłości, ponieważ ma do czynienia z Pismem św. jako dokumentem historycznym. Tymczasem Curriculum w ramach nauki religii wymaga, aby wszystkie cele i treści dotyczyły zagadnień życiowych i sytuacji dzisiejszego człowieka, aby dawał sobie z nimi radę teraz lub w przyszłości. Zamiast zajmować się tradycjami i dokumentami z przeszłości, nauka religii według założeń Curriculum winna zająć się człowiekiem dzisiejszym i jego przyszłością. Tej trudności nie da się rozwiązać przy pomocy nowej hermeneutyki, która właśnie usiłuje treści biblijne z przeszłości przenieść we współczesność, ani, jak chce P. Neuzelt, stwierdzeniem, że już przepowiadanie Jezusa, redagowanie

⁵²⁷ Tamże, str. 21.

pism św. Pawła i Ewangelistów miało coś z "Curriculum", ponieważ zawsze uwzględniali oni konkretną sytuację adresatów⁵²⁸. Uzasadnienie właściwej kb według wymagań Curriculum można osiągnąć tylko wtedy, gdy uda się opracować jej cele i treści z punktu widzenia konkretnych sytuacji, zapotrzebowań i kwalifikacji ucznia. Taką próbę podejmuje W. Langer. Wychodząc z różnych sytuacji życiowych wykazuje, że wiadomości o Biblii są w nich pożyteczne a nawet konieczne⁵²⁹. Następnie formułuje cały katalog celów, które należy osiągnąć w nauczaniu i uczeniu się⁵³⁰. Wyodrębnia on 6 form kb różniących się treścią, rodzajem i rozmiarami procesu uczenia się: nauka o podstawowych wiadomościach biblijnych, nauka o języku biblijnym, wiadomości o literaturze biblijnej i o powstaniu ksiąg biblijnych, historia wiary biblijnej, wiadomości o tym, jak pewne motywy biblijne rozwijały się i były przekazywane w czasach Starego i Nowego Testamentu i wreszcie hermeneutyczna nauka biblijna⁵³¹. Zasadniczym celem tych form kb jest przekazywanie wiadomości, czasem bardzo fachowych, związanych z epoką, światem i historią biblijną, z metodami historyczno-krytycznymi, gatunkami literackimi itd. Cały ten materiał jest przez W. Langerę rozpracowany metodycznie i dydaktycznie według założeń Curriculum. Przepowiadanie, budzenie wiary, ustępuje takim celom jak zrozumienie, nauczenie się, umiejętność odpowiedniego interpretowania tekstów biblijnych pod różnymi kątami widzenia; np. jakie znaczenie mają wypowiedzi biblijne dla dzisiejszych problemów społecznych, egzystencjonalnych itd.⁵³². Ostatni, sformułowany przez W. Langerę cel brzmi: teksty biblijne zmierzają do budzenia wiary⁵³³.

Proponowane przez W. Langerę formy kb nie stanowią jakichś odrębnych jej typów. Odnajdujemy w nich różne odmiany zanalizowanego przeze mnie w poprzednim rozdziale egzegetycznego typu kb. Na powiązanie treści egzegetycznych z konkretną sytuacją ucznia wpłynęła nie nowa hermeneutyka, lecz założenia teorii Curriculum. Wpływ nowej hermeneutyki widoczny jest jedynie w bardzo mocnym akcentowaniu problemu rozumienia.

Dla nowego przełomu biblijnego w latach 70-tych ważnym wydarzeniem był zjazd Związku Katechetów Niemiec Zachodnich (DKV) w Strassburgu w 1975 r.

528 P. Neunzeit, Exegese und (als?) Curriculum, w: KB 7(1974)422-439.

529 W. Langer, dz. cyt. str. 24-26.

530 Tamże, str. 26-35.

531 Tamże, str. 35-59.

532 Tamże, str. 32. Cały katalog celów por. str. 27-35.

533 Tamże, str. 34 n.

Sytuację w katechezie biblijnej przed zjazdem można określić jako przewyższoną bezradność i optymistyczne wyczekiwanie. Charakterystycznym dla tej sytuacji jest fakt, że ostatni zjazd DKV, który zajmował się tematyką biblijną, miał miejsce przed 10 laty. Punktem ciężkości zjazdu z r. 1975 miały być zagadnienia praktyczne łącznie z konkretnymi projektami i materiałami dla kb.

Dla wszystkich uczestników zjazdu było rzeczą oczywistą, że zasady wypracowane przez "wiosnę biblijną" w katechetyce i jej postulaty są w dalszym ciągu aktualne i stanowią podstawę do dalszych poszukiwań i przyszłych rozwiązań. To samo odnosiło się do osiągnięć pedagogiki religijnej, utrzymującej żywe kontakty z dydaktyką i pedagogiką ogólną. W czasie dyskusji zwracano uwagę, by o tych zasadach nie zapominać i nie czynić kroku wstecz.

Główny referat zjazdu poświęcony był problemowi centralnej prawdziwości ksiąg Starego Testamentu⁵³⁴. Jego autor, E. Zenger starał się na podstawie współczesnego stanu badań Starego Testamentu wykazać, że w centrum historii wiary Izraela stoi doświadczenie, poznanie, życie w obliczu Boga żywego, Jahwe.

Księgi Pisma św. świadczą o ważności dokonanych doświadczeń z Bogiem-Jahwe i równocześnie otwierają możliwość spotkania się z Bogiem, poznania Go i życia w Jego obecności dzięki zetknięciu się z doświadczeniem, które zostało utrwalone na piśmie jako świadectwo wiary. Biblia jest natchniona, ponieważ przez nią działa w dalszym ciągu siła życiowa Jahwe, jeżeli człowiek Mu zaufa i podda się Jego wpływowi. Z chwilą zakończenia spisywania i redagowania ksiąg kanonicznych Pisma św. wcale nie zakończyły się doświadczenia wiary, których źródłem jest spotkanie się z Jahwe. Doświadczenia trwają nadal. Gdy uwzględnimy dwa tysiące lat historii Kościoła, okaże się, że Biblia jest księgą o niewyczerpanej sile i mocy, która wciąż na nowo odnawiała i ożywiała Kościół. W niej również należy szukać źródeł odnowy kb, wyjścia z kryzysu. To właśnie dynamiczne doświadczenie wiary w spotkaniu się z żywym Bogiem jest tym, z czego nauka religii nigdy nie może zrezygnować. Stąd też na czoło dyskusji wysunął się problem umożliwiania i przekazywania doświadczeń religijnych w czasie kb i przenoszenia ich w sytuacje życiowe dzisiejszej młodzieży.

Na omawianym etapie możliwe były dwa typy katechezy biblijnej: katecheza w ramach koncepcji katechezy typu problemowo-sytuacyjnego (problemorientierter Religionsunterricht) oraz katecheza biblijna, która wychodząc z treści i struktury Pisma św. przekazuje systematyczne wiadomości o Piśmie św. Te dwa typy leżały u podstaw dwu korefe-

⁵³⁴ E. Zenger, Die Mitte der alttestamentlichen Glaubensgeschichte, odczyt ten został wydrukowany w: KB 1(1976)3-16.

ratów⁵³⁵. Grupy robocze zajęły się szerokim wachlarzem problemów dydaktycznych oraz możliwości metodycznych katechezy biblijnej. Przewidywanych było 12 tematów, oto one:

1. Jak opowiadać Pismo św.
2. Wiadomości o języku biblijnym w szkole podstawowej.
3. Praca nad tekstami biblijnymi w szkole podstawowej.
4. Biblia na poziomie gimnazjalnym.
5. Strukturalno-mitologiczna interpretacja tekstów biblijnych.
6. Dydaktyczna analiza tekstów biblijnych.
7. Pomoce materialne do katechezy biblijnej.
8. Komiksy (Comics) o treści biblijnej.
9. Twórcza praca podczas katechezy biblijnej.
10. Szkice i rysunki do opowiadań biblijnych.
11. Biblia w grze i zabawie.
12. Piosenki biblijne.

Z samego wyliczenia tematów wynika, że przeważała w nich problematyka hermeneutyczno-dydaktyczna, tzn. nie chodziło w nich na pierwszym miejscu o historyczno-krytyczny aspekt tekstów biblijnych, ile raczej o ich hermeneutyczną i dydaktyczną interpretację, o zastosowanie ich do sytuacji oraz problemów współczesnej młodzieży.

Gdy się porówna katechezę biblijną sprzed 20 lat i jeszcze wcześniej - gdy jednostki katechetyczne oparte były na metodzie monachijskiej, z formami katechezy biblijnej, które zaprezentowano na tym zjeździe⁵³⁶ - uderza bogactwo form dydaktycznych i możliwości metodycznego podchodzenia do tekstów biblijnych. W oparciu o egzegezę historyczno-krytyczną i o nową hermeneutykę, a obecnie o badania strukturalno-lingwistyczne Pisma św., wykorzystując osiągnięcia współczes-

⁵³⁵ Pierwszy koreferent W. Bartholomäus stał na stanowisku dydaktycznych założeń katechezy problemowej, według których doświadczenia uczniów, jakie już posiadają, muszą być łączone z nowymi doświadczeniami. Zasada ta odnosi się również do doświadczeń wiary, o których jest mowa w Piśmie św. Dlatego odrzuca on "suche" nauczanie biblijne bez uwzględnienia doświadczeń uczniów. Stanowisko to jest o tyle słuszne, że uczeń zachowuje w swej świadomości tylko to, co może zintegrować z własnymi uświadomionymi problemami życiowymi. Natomiast W. Nastaińczyk za podstawę rozważań przyjął fakt, że Pismo św. jest normą wiary, a prawdy i wiadomości biblijne powinny być przekazywane w sposób systematyczny, np. podczas kursów biblijnych. Zakłada on, że Pismu św. należy przyznać rolę centralną w całokształcie nauki religii. Przedstawił on projekt materiału biblijnego przeznaczonego dla wszystkich stopni szkoły oraz plan celów i zadań kb. Na każdym poziomie nauczania Pismo św. traktowane jest w tym planie z trzech punktów widzenia: jako dokument historyczny, językowy i jako świadectwo wiary. Czwarta kolumna podaje główne formy dydaktyczne kb.

⁵³⁶ Szersze omówienie tego zjazdu por. T. Loska, Zjazd Związku Katechetów Niemiec Zachodnich. "Pismo św. a nauka religii", w: *Collectanea Theologica*, 46(1976)f. IV, 144-151.

nej dydaktyki i pedagogiki ogólnej, katecheza biblijna może przybierać przebogate formy. Formy te są owocem stałego i coraz głębszego oddziaływania nauk biblijnych i dydaktycznych na katechezę.

Charakterystyczną cechą nowych propozycji jest również to, że przeważają w nich takie formy, w których sami uczniowie są aktywni: malowanie, komiks, śpiew, opowiadanie, gry i zabawy, przeprowadzanie analizy podstawowych struktur perykop biblijnych i ich motywów itd. Mamy tu do czynienia z przeróżnymi formami transformacji.

Chcąc w kilku słowach scharakteryzować omawiany zjazd można stwierdzić, że wbrew kryzysowi, w jakim znalazła się katecheza biblijna w ostatnich latach, albo może właśnie dzięki niemu, uświadomiono sobie na nowo, że Pismo św. było i pozostanie podstawą i źródłem nauki religii, a katecheza biblijna musi się stale odradzać i odnawiać, aby mogła spełnić swoje zadanie. Przeróżne formy dydaktyczne katechezy biblijnej, które pozwalają jej na zbliżenie się do współczesnych nauk biblijnych i dydaktycznych, a przede wszystkim na nawiązanie bliższego kontaktu z młodzieżą, rodzą nadzieję, że katecheza biblijna rychło przezwycięży trudności, w jakich się znalazła.

Zakończyłem w ten sposób krytyczną analizę zjawiska, jakim był przełom egzegetyczno-hermeneutyczny w niemieckiej katechezie biblijnej lat sześćdziesiątych. W rozdziale I była mowa o przyczynach jej egzegetyczno-hermeneutycznej odnowy. W niniejszym, ostatnim rozdziale, naszkicowane zostały przyczyny załamania się tej odnowy. Oba rozdziały stanowią ramy czasowe analizowanego zjawiska. W ramach tych omówiłem najważniejsze tematy, które wydawały mi się istotne dla sprecyzowanej na początku tezy doktorskiej. Dzięki temu niniejsza praca ma charakter pewnej syntezy historyczno-tematycznej.

6. ZAKOŃCZENIE

6.1. Ogólne podsumowanie

Zamykając badanie zjawiska, jakim był egzegetyczno-hermeneutyczny przełom w katolickiej kb RFN, należy obecnie dać ogólne podsumowanie całej niniejszej pracy. Z jej analiz można wyodrębnić pewną strukturę kb odnowionej pod wpływem egzegezy historyczno-krytycznej i nowej hermeneutyki. Na ową strukturę składają się - tekst biblijny i uczeń jako dwa bieguny, pomiędzy którymi urzeczywistnia się cała działalność kb. Może ona poruszać się w dwu odmiennych kierunkach zależnie od wstępnych założeń.

Pierwszy kierunek to droga "od egzegezy do katechezy". Tekst biblijny zostaje przetłumaczony, zanalizowany i zinterpretowany przy pomocy metod historyczno-krytycznych, powiązany z wypowiedziami teologii systematycznej, aby w końcu wykorzystać wyniki powyższych zabiegów dla celów katechezy i przekazać je uczniom. Droga ta zaczyna się od tekstu, a kończy na uczniu i przypomina jednostronną metodę dedukcyjną. Jest ona w rzeczywistości niczym innym jak odtworzeniem struktury studium teologicznego: egzegeza i teologia systematyczna pozostawia teologii praktycznej swoje wyniki, aby je można było "zużytkować" dla celów duszpasterskich. Gdyby kb ograniczyła się tylko do tej drogi, mielibyśmy do czynienia z wątpliwą wartością dychotomią: teoretyczny wykład i praktyczne zastosowanie⁵³⁷.

Drugi kierunek to droga odwrotna. Jej punktem wyjścia jest samoświadomość człowieka, jego rozumienie świata, problemy jakie przeżywa, a punktem docelowym tekst biblijny. Najpierw dany jest problem, a potem szuka się między innymi w Piśmie św. światła, aby go rozwiązać. Uczeń nie jest w tym wypadku jakimś dodatkiem lecz punktem wyjścia, ale za to tekst nie posiada własnej i niezależnej wartości. Tego rodzaju kb jest interpretacją współczesnej rzeczywistości na podstawie tekstów biblijnych. Nie podchodzi się do nich słuchając i pytając, bo

⁵³⁷ Fr. Kamphaus, Zwischen Schrifttext und Verkündigung, II. Das Neue Testament, w: B. Dreher, W. Greinacher, F. Klostermann, Handbuch der Verkündigung, II, Freiburg 1970.

samoświadomość i rozumienie świata z góry decyduje o tym, co tekst może lub powinien powiedzieć.

Obie te drogi wysuwają na czoło jeden z dwu biegunów: tekst lub uczenia, przy czym pozostały schodzi na drugi plan. Jak długo kb poruszać się będzie tylko w jednym kierunku, zawsze znajdzie się w ślepej uliczce. Tego niebezpieczeństwa można uniknąć, gdy jeden kierunek uzupełniony jest drugim. Innymi słowami, musi dojść do dwustronnego dialogu, w którym oba bieguny będą miały coś do powiedzenia. Z punktu dydaktycznego nie jest rzeczą ważną, który z biegunów będzie miał pierwszy głos: uczeń czy tekst. Rozstrzygające jest to, aby każdy z nich był uwzględniony w tej mierze i w taki sposób, jak na to zasługuje⁵³⁸.

Pierwszy kierunek pokrywa się z egzegetycznym typem kb. Jest to zatem droga egzegetyczna. Drugi kierunek wyznaczony jest przez egzystencjalną interpretację R. Bultmanna, ale odnajdziemy go w katechezie problemowej i w Curriculum. To droga hermeneutyczna. W katolickiej kb obie drogi powinny harmonijnie się uzupełniać. Jako teologiczne uzasadnienie połączenia lub odpowiedniej kombinacji obu dróg może posłużyć zasada podwójnej wierności.

6.2. Elementy pozytywne egzegetyczno-hermeneutycznej odnowy katolickiej katechezy biblijnej w RFN

Przeanalizowany w niniejszej pracy przełom egzegetyczno-hermeneutyczny w katolickiej kb jest przykładem nadążania katechezy za dynamicznym rozwojem nauk biblijnych ostatnich dziesiątków lat. Ów rozwój można najbardziej ogólnie scharakteryzować w sposób następujący: od dotychczasowych typów o charakterze historyczno-apologetycznym do katechezy typu egzegetyczno-hermeneutycznego; od kb stojącej na usługach katechizmu i będącej w polu oddziaływania nauk dogmatycznych do niezależnej i fundamentalnej kb w służbie słowa Bożego, znajdującej się w bezpośrednim polu oddziaływania współczesnych nauk biblijnych, zwłaszcza egzegezy historyczno-krytycznej. Cechą specyficzną "wiosny biblijnej" w katolickiej kb nie był ani zwrot ku Pismu św. jako takiemu, ani dążenie, aby kb stała się katechezą fundamentalną. Wszystkie te postulaty wysuwano już dawniej. Cechą tą jest dążenie, aby w centrum nauczania religijnego znalazło się Pismo św. widziane w świetle egzegezy historyczno-krytycznej i nowej hermeneutyki.

I takie spojrzenie na Pismo św. odróżnia rozwój katolickiej kb w latach sześćdziesiątych od wszystkich innych okresów w jej długiej historii rozwoju. Jeżeli się nie wykluczy innych spojrzeń na Pismo św.

⁵³⁸ Porównując oba bieguny do dwóch partnerów nie należy zapominać, że mamy do czynienia z słowem Bożym. Ten dialog nie odbywa się zatem na zasadzie równego partnerstwa.

zwłaszcza w świetle hermeneutyki katolickiej i nie przekreśli pozostałych metod biblijnych od dawna znanych w biblistyce katolickiej, wówczas nawiązanie do egzegezy historyczno-krytycznej i nowej hermeneutyki należy uznać za pozytywny element analizowanych w niniejszej pracy przemian "wiosny biblijnej". Z chwilą, gdy kb znalazła się w polu bezpośredniego oddziaływania egzegezy historyczno-krytycznej i nowej hermeneutyki, nastąpił w niej głęboki przełom. W tym przełomie szczególne znaczenie mają dwa aspekty:

- a) po pierwsze zmienił się kształt katolickiej kb i określony został jej charakter przede wszystkim na płaszczyźnie teoretycznej,
- b) po drugie w stosunku do całej kb egzegeza historyczno-krytyczna odegrała rolę korektora.

a. Na nowy kształt kb wpłynęła nowa treść, której przedtem nie znała oraz wypracowanie metody odpowiadającej tekstom biblijnym widzianym w świetle współczesnej biblistyki. Dzięki temu pojawił się nowy typ egzegetyczno-hermeneutyczny. W czasie dyskusji na temat jego celów i charakteru sprecyzowano drogę pośrednią pomiędzy skrajnymi stanowiskami: kb jest nauką i wykładem, której celem jest zrozumienie tekstów biblijnych, ale równocześnie nie można wykluczać jej charakteru przepowiadania, którego celem jest budzenie, uzasadnienie i pogłębianie wiary. Ten nowy kształt kb nie był wyrazem jakiegś przejściowej mody. Przeciwnie, należy go uznać jako podstawowy i trwały owoc przełomu egzegetyczno-hermeneutycznego, którego nie będzie można podważyć nawet w przyszłości. Początkowo ten przewrót dokonał się w teorii, dalszy jednak rozwój kb wykazał, że owoce tego przewrotu utrwały się w katechezie praktycznej i uznane zostały przez szersze kręgi katechetów. Konieczność oparcia kb o współczesne nauki biblijne stał się postulatem, którego nie kwestionowano nawet w okresie katechezy problemowej czy rozwijania nauki religii w oparciu o teorię Curriculum. Wybrani przez mnie autorzy skierowali katolicką kb na drogę, którą podąża niezależnie od tego, czy w nowych koncepcjach Pismo św. zajmuje miejsce naczelne czy drugorzędne i czy w nowych planach i materiałach teksty biblijne odgrywają pierwszorzędną czy drugorzędną rolę.

Do trwałych osiągnięć omawianego okresu należy również świadomość, że ten nowy kształt kb nie może być we wszystkich szczegółach raz na zawsze ustalony. Jej treść i forma muszą być uzgadniane z rozwijającymi się naukami biblijnymi z jednej strony, z sytuacją i potrzebami uczniów z drugiej. Teologiczne uzasadnienie znajdziemy w hermeneutycznej zasadzie mówiącej o tym, że interpretacja i zgłębianie Pisma św. jest zadaniem bez końca. Uzasadnienia dydaktycznego dostarczyła teoria Curriculum.

Na tych dwóch aspektach skupili się wybrani przede mnie autorzy. Aby jednak to, co określiłem jako ich trwały owoc nie przekształciło się w jakiś jednostronny egzegetyzm i nie rozplynęło się w dydaktyzmie wykazałem, że kb musi konfrontować swą treść i interpretację Pisma św. z wiarą, nauką i autorytatywnymi wypowiedziami Kościoła. Tylko przy pomocy tych dwóch kryteriów: autorytetu Kościoła nauczającego i nauk biblijnych można właściwie zrozumieć i interpretować Pismo św. jako księgę natchnioną. Tylko tak określony i zabezpieczony owoc biblijnego przełomu w katechetyce może być rzeczywiście słuszny i trwały.

b. Nowa hermeneutyka a zwłaszcza egzegeza historyczno-krytyczna odegrała w stosunku do katolickiej kb rolę korektora. Wynika to z porównania przełomu biblijnego lat sześćdziesiątych z wcześniejszymi okresami jej rozwoju. Konkretnie, ta funkcja korygująca jest niezaprzeczalna, gdy chodzi o podważenie dotychczasowych typów kb i zakwestionowanie metody opartej na stopniach formalnych. Nowa hermeneutyka i egzegeza historyczno-krytyczna dostarczyła również przesłanek, dzięki którym można było łatwiej uzasadnić pośrednie stanowisko pomiędzy dwoma skrajnymi stanowiskami, z których jedno przyznawało kb charakter wyłącznie przepowiadania, a drugie wyłącznie wykładu. Tę samą funkcję współczesnej biblistyki można obserwować w stosunku do przemian w świadomości ogółu katechetów i wiernych. Dzięki badaniom historyczno-krytycznym ich znajomość Pisma św. nie tylko się rozszerzyła ale też pogłębiła. Byli oni zmuszeni do pewnych zmian w dotychczasowym rozumieniu i interpretowaniu Pisma św. Odnosi się to przede wszystkim do przewyciężenia historyzmu i pozytywizmu, który zaciążył nad podejściem do perykop biblijnych.

Ta rola korektora egzegezy historyczno-krytycznej jest możliwa tylko dzięki temu, że została przez dyrektywy i orzeczenia Kościoła nauczającego oczyszczona z założeń ideologiczno-filozoficznych, których nie da się pogodzić z zasadami wiary i z tradycyjnym rozumieniem Pisma św. Takiego pokierowania ze strony Kościoła współczesne nauki biblijne zawsze będą potrzebowały. Autorytatywny wykład Pisma św. pozostanie jedną z zasad właściwej hermeneutyki biblijnej. Jeżeli egzegeza historyczno-krytyczna spełni powyższe warunki, wtedy i na przyszłość może i powinna spełniać tę rolę w stosunku do katolickiej kb. Gdy bowiem badania historyczno-krytyczne prowadzone są w sposób właściwy, nie tylko pogłębiają nasze rozumienie Pisma św., ale przygotowują orzeczenia Kościoła nauczającego (KO 12), a nawet spełniają funkcję korektora w stosunku do całej teologii⁵³⁹.

⁵³⁹ Dobrym przykładem konfrontacji teologii dogmatycznej z rozwojem i wynikami nauk egzegetycznych jest praca. A. Gerkena, *Theologie der Eucharistie*, München 1972, tłum. polskie: *Teologia eucharystyczna*, Warszawa 1977.

Egzegeza historyczno-krytyczna, mimo że została oczyszczona z założeń sprzecznych z zasadami wiary i uznana za nieodzwonne narzędzie naukowych badań Pisma św. długo budziła zastrzeżenia w szerokich kręgach wiernych i katechetów, a do ich wyników odnoszono się z nieufnością. W okresie "wiosny biblijnej" w kb zapoznano szersze kręgi z całą problematyką egzegezy historyczno-krytycznej, z jej granicami, ale i z koniecznością stosowania jej metod w badaniach biblijnych. Nauczono się odróżniać to, co hipotetyczne i co nie zgadza się z wiarą katolicką, od wyników, które nie ulegają wątpliwości. Wyjaśniono wiele nieporozumień, atmosfera wokół egzegezy historyczno-krytycznej się oczyściła i uspokoiła. Ugruntowało się przekonanie, że odtąd kb nie może ignorować wyników współczesnych nauk biblijnych. Uznano konieczność stałego z nimi kontaktu. Ta świadomość i to dążenie należą również do trwałych owoców przełomu biblijnego w kb lat sześćdziesiątych.

6.3. Elementy negatywne egzegetyczno-hermeneutycznej odnowy katolickiej kb w RFN

Po drugiej wojnie światowej niemiecka kb odznaczała się niezwykle dynamiczną. Za moment przełomowy w powojennej katechetyce niemieckiej można uznać ukazanie się tzw. zielonego katechizmu: Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschland w roku 1955. Minęło zaledwie 10 lat, a już uznano go za przestarzały. W roku 1967 wprowadzono plan ramowy (Rahmenplan). Od roku 1963 rozpoczyna się egzegetyczno-hermeneutyczna odnowa. Około roku 1970 odnowa ta załamuje się i następuje okres katechezy problemowej oraz prace nad nowym projektem (Zielfelderplan) związanym z teorią Curriculum. Dla kb oznaczało to pojawienie się wciąż nowych planów, nowych koncepcji, podręczników i materiałów. To zbyt szybkie tempo uważam za zjawisko raczej negatywne. Prowadziło ono do zagubienia się jasnej i jednolitej linii rozwoju, zarówno prac teoretycznych jak i katechezy praktycznej. Zanalizowany w niniejszej pracy okres od 1950 do 1970 oznacza się zbyt wielkim "rozrzutem" wysiłków, projektów i koncepcji, które nie zostały ujęte w jeden nurt. Na przestrzeni krótkiego czasu działo się zbyt wiele, aby zachodzące zmiany mogły przynieść trwały owoc i zapuścić głębsze korzenie. Za szybko porzucano rozpoczęte prace, tematy i kierunki badań. Nie było czasu ani możliwości, aby wprowadzić w praktykę teoretyczne zdobycze, ugruntować je i rozpowszechnić.

Najbardziej niepokojącym skutkiem takiego rozwoju było to, że kb utraciła kontakt z podstawowymi prawdami wiary. Skupiając się na zagadnieniach egzegetyczno-hermeneutycznych straciła z pola widzenia depozyt prawd objawionych. Brak szerszego opracowania zasad hermeneutyki katolickiej i wbudowania w odnowę egzegetyczno-hermeneutyczną całości kształtu prawd wiary uważam za najbardziej newralgiczny punkt kato-

lickiej kb lat sześćdziesiątych, która znalazła się w wirze przemian, wpływów różnych nurtów i zmieniających się sytuacji. Na dłuższą metę brak kanonu prawd wiary zapewniającego katechizacji zwartość i stałość w sytuacjach krytycznych, mogłyby być niebezpieczne dla właściwego rozwoju kb. Potwierdzeniem powyższej mojej oceny są postanowienia Konferencji Biskupów Niemiec Zachodnich powzięte na plenarnym posiedzeniu w Augsburgu w marcu 1976 r.⁵⁴⁰. Biskupi zarządzili, aby osobna komisja do spraw wiary w łonie Konferencji Biskupów opracowała katechizm dla dorosłych, który zawierałby wiążące wypowiedzi przeznaczone dla nauczycieli, katechetów, rodziców i współpracowników w katechezie parafialnej. Podręczniki i komentarze będące już w użyciu mają być przepracowane, aby podstawowy kanon prawd wiary, z których nie można zrezygnować stał się w nich widoczny i jasno zarysowany.

W okresie "wiosny biblijnej" skupiono się przede wszystkim na egzezie historyczno-krytycznej i nowej hermeneutyce. Te oba nurty nie wyczerpują jednak współczesnej biblistyki katolickiej. I dlatego do stron negatywnych "wiosny biblijnej" zaliczyć należy brak szerszego zainteresowania się i głębszego opracowania dla celów katechetycznych zasad hermeneutyki katolickiej jak: analogii wiary, teologii i egzegezy Ojców Kościoła, urzędu nauczycielskiego itd.

Negatywnie oceniam również zbyt delako idące zależności katolickiej kb od protestanckiej teologii, hermeneutyki i katechezy. Chociaż przedmiotem niniejszej pracy jest katecheza katolicka, w toku jej rozwijania się ciągle trzeba było nawiązywać do katechezy i egzegezy protestanckiej. Konieczność ta wynika z faktu, że katolicka kb w swej egzegetyczno-hermeneutycznej odnowie była pod ich przemożnym wpływem. Częściowo jest to usprawiedliwione koniecznością nawiązania dialogu ze stroną protestancką, zwłaszcza w początkowym okresie, tym bardziej, że B. Dreher określił jasne granice, których katolicka kb nie może przekroczyć, wypracowując katolickie zasady rozwoju kb. Zastrzeżenie budzi jednak ogólna tendencja podążania za teologią i katechezą protestancką.

To kurczowe trzymanie się nurtów pozakatolickich najdrastyczniej zaznaczyło się w momencie załamania się fali egzegetyczno-hermeneutycznej. Zamiast bowiem zatroszczyć się o to, aby dokonany przełom biblijny okrzepł, pogłębił się i oparł na zasadach katolickiej hermeneutyki, bez ociągania pozwolono się wciągnąć w nurt katechezy problemowej i teorii Curriculum. Jest to znakiem, że najwybitniejsi przedstawiciele katolickiej kb nie potrafili zdobyć się, w stopniu zadawalającym na

⁵⁴⁰ Oficjalne sprawozdanie z tej Konferencji ukazało się między innymi w: Deutsche Tagespost. Katholische Zeitung für Deutschland, nr 31 z dnia 16 marca 1976, str. 6.

niezależność i dystans oraz nie zachowali koniecznej równowagi pomiędzy różnymi wpływami, nurtami i tecriami.

Co nowego wnosi niniejsza praca do teorii kb? Przede wszystkim krytyczne opracowanie egzegetyczno-hermeneutycznego przełomu katolickiej kb w RFN, na które składają się szczegółowe analizy, oceny i wnioski katechetyczne. Zagadnienia skądinąd już znane i opracowane zostały na nowo ujęte i przebadane od strony założeń niniejszej tezy. Takim jest przede wszystkim cały rozdział pierwszy, w którym chodziło o wyodrębnienie tych czynników, które doprowadziły do egzegetycznego przełomu kb. To samo dotyczy nowej hermeneutyki i jej zasad, egzegezy historyczno-krytycznej i programu R. Bultmanna. Elementami nowymi są: bliższe określenie, na czym polega kerygmaticzna koncepcja kb; opis i ocena różnych typów kb, wokół których koncentrują się moje badania wszystkich rozdziałów z wyjątkiem pierwszego; ocena pozytywnych i negatywnych stron "wiosny biblijnej"; sformułowanie zasady podwójnej wierności; ogólny wniosek, który wynika z całej pracy: konieczność opracowania dla celów katechetycznych zasad hermeneutyki katolickiej i kanonu prawd objawionych; wykazanie, że w teologii i hermeneutyce katolickiej występuje analogiczna problematyka i pokrewne zasady, co podważa zbyt kurczowe i jednostronne podążanie niemieckiej kb za protestanckim nurtem egzegezy, hermeneutyki i katechetyki.

Przebywałem tylko jeden wycinek złożonego zjawiska, jakim był przełom egzegetyczno-hermeneutyczny w katechezie niemieckiej. Dalsze ewentualne badania na ten temat mogłyby zająć się szerszym tłem zjawiska, a przede wszystkim większą ilością autorów i materiałów; przebadaniem - jak i w jakim stopniu przyjmowały się teoretyczne postulaty odnowy egzegetyczno-hermeneutycznej w katechezie praktycznej. Może by się wtedy okazało, że niemiecka katecheza jako całość nieco inaczej się rozwijała, niż by można było sądzić na podstawie niniejszych analiz, opartych tylko na kilku autorach. Prawdopodobnie w swej ogólnej linii rozwojowej pozostała bardziej wierna tradycji katolickiej i nie koncentrowała się tylko na nowych nurtach. Może okazałoby się, że najbardziej wyważone stanowisko zajął B. Dreher w całokształcie swych publikacji.

Innym, bardzo ciekawym tematem byłoby zbadanie, jak na tle egzegetyczno-hermeneutycznej odnowy niemieckiej kb rozwijała się polska kb w analogicznym czasie. W pierwszym rzędzie chodziłoby o program nauczania religijnego związany z serią podręczników: "Katechizm Religii Katolickiej" i "Bóg z nami". Stanowią one pierwszą poważną próbę odnowy posoborowej katechezy w Polsce. Obok elementu liturgicznego Pismo św. zajmuje w nich czołowe miejsce, a we wstępach teologicznych dla katechety uwzględnione są w szerokim zakresie wyniki egzegezy historyczno-krytycznej. Niektóre doświadczenia niemieckiej kb mogłyby z po-

żytkiem być wykorzystane dla dalszego rozwoju polskiej katechezy, zwłaszcza w projektowanym przepracowaniu wspomnianych podręczników i katechizmów polskich.

Niezależnie jednak od wyników takich czy innych możliwych badań, z analiz niniejszej pracy wynika jeden podstawowy postulat ważny dla polskiej i niemieckiej kb: należałoby wypracować jasne zasady hermeneutyki katolickiej jako podstawę właściwego rozwoju kb. Wypracowanie takich zasad dla celów katechetycznych pozostanie jednym z najważniejszych zadań katechetyki katolickiej na przyszłość.-

BIBLIOGRAFIA

1. Literatura zasadnicza

- Dreher B., Die biblische Unterweisung im katholischen und evangelischen Religionsunterricht. Eine theologisch-kerygmatische Gegenüberstellung. Band XVIII aus der Reihe: Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, Freiburg 1963.
- Halbfas H., Der Religionsunterricht. Didaktische und psychologische Konturen, Düsseldorf 1965.
- Langer W., Kerygma und Katechese. Theologische und didaktische Neube-gründungen des Bibelunterrichtes, München 1966.
- Stachel G., Der Bibelunterricht. Grundlagen und Beispiele. Exegetische und hermeneutische Grundlagen. Didaktischmethodische Struktur. Konkrete Belege zeitgemässer Verwirklichung, Einsiedeln 1967.
- Höfer A., Biblische Katechese. Modell einer Neuordnung des Religionsunterrichtes bei Zehn- bis Vierzehn-jährigen, Salzburg 1966.
- Pozostałe pozycje wyżej wymienionych przedstawicieli egzegetycznej odnowy kb znajdują się w punkcie 3 jako literatura pomocnicza.

2. Dokumenty Kościoła

- Leon XIII, Providentissimus Deus, 18.XI.1893.
- Pius X, Pascendi dominici gregis, 8.IX.1907.
- Benedykt XV, Spiritus Paraclitus, 15.IX.1920.
- Pius XII, Divino afflante Spiritu, 30.IX.1943.
- " Humani generis, 12.VIII.1950.
- Paweł VI, Adhortacja o ewangelizacji w świecie współczesnym, 8.XII.1975.
- Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej o historyczności Ewangelii, 21.IV.1964.
- Sobór Wat. II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, 18.XI.1965.

3. Literatura pomocnicza

- Alberich E., La pedagogia catechetica dopo il Concilio, w: Orientamenti pedagogici 16(1969)292-325.

- Albright W.F., Die Bibel im Licht der Altertumsforschung, Stuttgart 1957.
- " Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa, W-wa 1967.
- Arnold F.X., Der Gestaltwandel des katechetischen Problems, w: KB 77 (1952)49-57.
- " Das vordringlichste Anliegen heutiger Seelsorge, Freiburg 1948.
- " Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft, Düsseldorf, 1955.
- " Dienst am Glauben, Freiburg 1948.
- " Katechese aus der Mitte der Heilsgeschichte, w: KB 6 (1956)227-235.
- " Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, Freiburg 1956.
- " Pastoraltheologische Durchblicke, Freiburg 1965.
- Ashton J., Dlaczego napisano Ewangelię? Warszawa 1977.
- Aubert R., Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, w: BTh II, str. 7-70.
- Backhaus G., Evangelische Theologie der Gegenwart 1958.
- Baldermann I., Biblische Didaktik. Die sprachliche Form als Leitfaden unterrichtlicher Texterschließung am Beispiel synoptischer Erzählung, Hamburg 1963.
- Barth K., Der Römerbrief, Bern 1919.
- Bartsch H.W., Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch, I-VI, Hamburg 1948-1955.
- " Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte, Hamburg 1955.
- Baudler G., Religionsunterricht und Katechese, KB 8 (1971)449-461.
- " Der geschichtliche Hintergrund der Heutigen Krise des RUs, KB 6 (1971)334-342.
- Baur A., Kögel H., Zur biblischen Unterweisung heute. Eine Orientierung für Praxis des Bibellehrers, Donauwörth 1968.
- Bea A., Die Geschichtlichkeit der Evangelien, Paderborn 1966.
- Beck E., Miller G., Biblische Unterweisung. Handbuch zur Auswahlbibel "Reich Gottes" B. I - IV, München 1964-1973.
- Biemer G., Verkündigung in der Geschichte der Kirche. Die hermeneutische Problematik christlicher Verkündigung, w: Handbuch der Verkündigung, hrsg. von B. Dreher, N. Greinacher, F. Klostermann, B. I, Freiburg 1970.
- Bissoli C., Bibbia e catechesi nella recente letteratura tedesca, w: Orientamenti pedagogici 4 (1971)796-828.
- Bellinger G., Die existentielle Glaubensunterweisung im 8. und 9. Schuljahr, w: KB I (1961) 14-23.
- " Die Religion in Geschichte und Gegenwart II, Tübingen³ 1958.
- Blank J., Neutestamentliche Themen im Zielfelderplan, w: Zielfelderplan. Dialog mit den Wissenschaften, hrsg. von R. Ott, G. Miller, München 1976, str. 45-61.

- Boman T., Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1965.
- Bornkamm G., Jesus von Nazareth, Stuttgart¹⁰ 1975.
- Bunz R., Schäfer V., Die historisch-kritische Methode im Religionsunterricht. Unterrichtsmodellentwürfe für den Religionsunterricht DKV, München 1972.
- Bultmann R., Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921.
" Jesus, Tübingen 1926.
" Glauben und Verstehen, Tübingen B. I-IV 1933-1965.
" Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1941.
- Casel O., Das christliche Kultmysterium, Regensburg 1932.
- Charlier C., Der Christ und Bibel, 1959.
- Conzelmann H., Die Mitte der Zeit. Studium zur Theologie des Lukas, Tübingen⁵ 1964.
- Coppens J., Vom christlichen Verständnis des Alten Testaments, Freiburg 1952.
- Darlap A., Splett J., Geschichte und Geschichtlichkeit, w: SM II, str. 290-304.
- Dąbrowski E., R. Bultmann i jego krytyka Nowego Testamentu, w: Znak 167, 5(1968)608-644.
- Deissler A., Das Alte Testament und die neuere katholische Exegese, Freiburg 1963.
- Deissler A., Die Grundbotschaft des ATs. Ein theologischer Durchblick, Herder² 1972.
- Dibelius M., Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919.
- Dormeyer D., Religiöse Erfahrung und Bibel. Problematik und die Möglichkeiten des Einsatzes der Bibel in den Religionsunterricht, Düsseldorf 1975.
- Dreher B., Einführung in die Auswahlbibel "Gott unser Heil", Freiburg 1967.
" Neue Schulbibel - Neue Bibelkatechese, w: Unsere neue Schulbibel. Einführung für Lehrer und Katecheten, München 1963.
" Der Religionsunterricht und die Gemeindeseelsorge, w: Führung zum Glauben, z seriell Botschaft und Lehre. Graz 1969, str. 63-90.
" Katechese im Organismus der Gesamtseelsorge, w: KB 7 (1965) 289-300.
" Katholische und evangelische Bibelkatechese. Sachbereich der modernen Bibelproblematik, w: KB 2 (1966) 67-80.
- Dreissen J., Liturgische Katechese. Die Liturgie als Strukturprinzip der Katechese, Freiburg 1965.
- Ebeling G., Wort Gottes und Hermeneutik, w: Wort und Glaube, Tübingen 1960.
- Ecker J., Katholische Schulbibel, Düsseldorf 1929 - München 1957.

- Eggersdorfer F., Jugendbildung, München 1956.
- Eggersdorfer F., Die Kurve katechetischer Bewegung in Deutschland in einem halben Jahrhundert, w: KB 76(1951)10-16. 55-61.
- Eine Wende im Bibelunterricht?, w: Herder-Korrespondenz 10(1967)475-482.
- Esser W.G., Bestimmungsversuch eines fundamentalen Religionsbegriffs und Entwurf einer antropologischen Religionspädagogik, w: G. Stachel, W.G. Esser, Was ist Religionspädagogik? Zürich 1971, str. 32-40.
- " Die Religionspädagogische Grundfrage nach Gott. Impulse aus einem sich wandelnden Gottesverständnis, Freiburg 1969.
- " "Junge, ich sage dir: Steh auf?" LK 7, 14. Eine Bibelkatechese im zweiten Schuljahr, w: G. Stachel, Bibelkatechese 68, str. 68-77.
- " Das Licht ist in die Welt gekommen, Joh 3, 19. Grundriss für eine Katechese mit Mädchen und Jungen von ungefähr 14 Jahren an, w: Einführung in die Auswahlbibel "Gott unser Heil", Freiberg 1967, str. 87-94.
- " Kerygmatisch-personale Katechese KB 9(1964)385-390, 449-454.
- Exeler A., Die Aufgabe der Katechese für das Leben der Kirche, KB 7 (1965) 301-313; Kind-Gesellschaft-Wissenschaft, w: HRp II, str. 94 n.
- " Inhalte des Religionsunterrichts, w: HRp II, str. 90-117.
- " Weltmission und Bibelkatechese, w: Einübung des Glaubens, str. 214-220.
- " Katechese im Blick auf die Kirche, w: Katechese und Gesamtseelsorge, Würzburg 1966.
- " Zur Katechese über die Kirche, w: KB 12 (1965)569-580.
- Feifel E., Fragestellungen und Aufgaben gegenwärtiger Religionspädagogik, w: G. Stachel, W.G. Esser.
- " Was ist Religionspädagogik, Zürich 1971, str. 149-262.
- " Katechese im Zeichen christlicher Weltoffenheit, Donauwörth 1968.
- Feuillet R., Die gattungsgeschichtliche Forschung am A.T. als exegetische Methode. Ergebnisse und Grenzen, Berlin 1959.
- Filthaut Th., Das Reich Gottes in der katechetischen Unterweisung, 1958.
- " Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947.
- Frör K., Biblische Hermeneutik, München 1967.
- Gadamer H.G., Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen² 1965, Tübingen⁴ 1975.
- Gemeinsame Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland
Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg 1976.
- Goldbrunner J., Über den Begriff Kerygma, w: KB II (1963) 490-491.
- Grosch H., Religionspädagogik am Scheideweg. Der Religionsunterricht zwischen Humanwissenschaften und Theologie, Gütersloh 1974.

- Grutters F., Grundlegende Texte der Bibel, Trier 1970.
- Haag H., Die Schrift als Buch der Kirche, w: MS I, str. 391-396.
" Hermeneutik, w: MS I, str. 396-408.
" Die Sinne der Heiligen Schrift, w: MS I, str. 408-428.
- Haenchen E., Der Weg Jesu, Berlin 1966.
- Halbfas H., Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, Düsseldorf³ 1970.
" Das Menschenhaus. Ein Lesebuch für den Religionsunterricht, Stuttgart 1972.
" Über Wasser wandeln. Unterrichtliche Auslegung von Mt 14, 22-25. 27. 28-31, w: G. Stachel, Bibelkatechese 68, str. 102-117.
- Hansemann G., Die Funktion des Religionsunterrichts für den Glauben, Graz 1969, str. 31-62.
" Katechese als Dienst am Glauben. Eine katechetische Untersuchung über Kierkegaards Theorie der Glaubenserweckung, Freiburg 1960.
- Harring W., Teologia biblijna, Warszawa 1977.
- Hasenhüttl G., Die Radikalisierung der hermeneutischen Fragestellung durch R. Bultmann, w: MS I, str. 428-440.
- Heuser A., Die katholische Schule, Bochum 1962.
- Hermann J., Kerygma und Kirche, w: Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für J. Schmid, hrsg. von Blinzler, O. Kuss, F. Mussner, Regensburg 1963, str. 110-114.
- Hesse F., Abschied von der Heilsgeschichte, Zürich 1971.
- Hessen J., Griechische oder biblische Theologie? München 1962.
- Hilger H., Gottes Wort und unsere Antwort, Freiburg 1956.
- Hofinger J., Einführung in das Geheimnis Christi durch die Heilsgeschichte, w: KB 10(1956)389-395.
" Katechetische und liturgische Bewegung, w: KB 8(1955)309-314; 10(1955)405-411.
- Jungmann A., Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung, Regensburg 1936.
" Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung, 1939.
" Katechetik, Freiburg 1955.
- Kampmann T., Wortverkündigung-Glaubensunterweisung-Religionsunterricht, w: Pädagogische Rundschau 19 (1965)1. Beiheft, str. 22-26.
- Kappler E., Die Verkündigungstheologie, Freiburg 1949.
- Kaufmann H.B., Muss die Bibel im Mittelpunkt des Religionsunterricht stehen? w: W.G. Esser.
Die religionspädagogische Grundfrage nach Gott, Freiburg 1969, str. 133-140.
" Problemorientierter thematischer Religionsunterricht, w: D. Zillesen, Religionspädagogisches Werkbuch, Frankfurt 1972, str. 103-109.

- Kemmer A., Das Neue Testament, Eine Einführung für Laien, Freiburg 1976.
- Kerschensteiner J., Die Kindheitsgeschichte bei Matthäus und Lukas. Literarische Form, Verkündigung, Skizzen für den Unterricht, München 1971.
- Kertelge K., Die Rückfrage nach dem historischen Jesus. Zur einer Tagung katholischer Neutestamentler, w: Herder-Korrespondenz (1973) 299-304.
- Klafki W., Das Pädagogische Problem des Elementaren und die Theorie der kategorialen Bildung, Weinheim² 1963.
- " Das Elementare, Fundamentale, Exemplarische, w: Pädagogisches Lexikon, hrsg. von H.H. Groothoff, M. Stallman, Stuttgart 1961, str. 190.
- Knauber A., Die Revision der "Katholischen Schulbibel" von Ecker in didaktischer Sicht, w: KB 4(1959)159-165.
- Krähmer K., Eine Bibel für Schule und Heim, w: Anzeiger für die Katholische Geistlichkeit 1 i 2 (1960), 9 i 10 (1961).
- Kreuzwald H., Zur Geschichte des biblischen Unterrichts und zur Formgeschichte des biblischen Schulbuches.
- " Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge. Bd. XII, Freiburg 1957.
- Langer W., Moderne evangelische Lösungsversuche zur Krise des biblischen Unterrichts, w: KB 10(1965)451-461; 12(1965)590-599; 1(1966) 24-33; 2(1966)117-128; 5(1966)278-289. Schriftauslegung im Unterricht, Einsiedeln 1968. Praxis des Bibelunterrichts. Ziele. Gestaltungsformen. Entwürfe, Stuttgart 1975.
- Laurentin R., L'enjeu du Concile. Bilan de la troisième Session, Paris 1965.
- Läpple A., Der Religionsunterricht 1945-1975. Dokumentation eines Weges. Aschaffenburg 1975.
- " Von der Exegese zur Katechese, B. I, München 1975; B. III 1976.
- Lentner L., Zur Aufgabe der Katechese, w: KB 2(1966)65-67.
- Levie J., Ludzkie dzieje słowa Bożego, Warszawa 1972.
- Lohfink N., Bilanz nach der Katastrophe. Das Deuteronomistische Geschichtswerk, w: Wort und Botschaft Würzburg, 1967, str. 196-208.
- " Die Bundesurkunde des Königs Joasias, w: Biblica 44(1963)261-288.
- " Das Siegeslied am Schilfmeer, Christliche Auseinandersetzungen mit dem AT, Frankfurt 1965.
- " Katholische Bibelwissenschaft und historisch-kritische Methode. Selbstkritik eines Exegeten, Kevelaer 1966.
- Loska T., Zjazd Związku Katechetów Niemiec Zach. "Pismo św. a nauka religii", w: Collectanea Theologica 46(1976)144-151.
- Lubac de H., Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, Paris 1959. Tome I i II.

- Lyonnet S., Genus Litterarium, w: SM II, str. 251-260.
- Maier H., Historismus, w: MS II, str. 703-708.
- Mallinckrodt v. H., Das Ende der existentialen Hermeneutik? w: KB 5 (1968)297-299.
- Marle R., Die Exegese und die biblische Theologie. Historische Methoden und theologische Probleme, w: BTh II, str. 245-278.
- " Bultmann und die Interpretation des Neuen Testaments, Paderborn² 1967.
- " Das theologische Problem der Hermeneutik, Mainz 1965.
- Merkert R., Klassen Th. F., Didaktik für praktische Theologie, Zürich, 1970.
- Metz J.B., Zum Problem einer "politischen Theologie", w: Kontexte 4, Stuttgart 1967.
- Moltmann J., Existenzgeschichte und Weltgeschichte, w: Evangelische Kommentare, Stuttgart 1968.
- Młotek A., Pismo św. w życiu pierwszych chrześcijan, w: Ruch biblijny i liturgiczny 6(1977)310-323.
- Müller J., Wahrheit, w: SM IV, str. 1223-1232.
- Mussner F., Aufgabe und Ziele der Biblischen Hermeneutik, w: Was heisst Auslegung der Heiligen Schrift? Regensburg 1966, str. 7-28.
- " Die Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, w: M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, Handbuch der Dogmengeschichte, B. I, F. 3c, 2. Teil, Freiburg 1970, str. 3-34.
- " Bultmanns Program einer "Entmythologisierung" des Neuen Testaments, w: Trier Theologische Zeitschrift 62 (1953) 1-18.
- " Schatz und Perle, w: KB I (1956)62-64. Behandlung des Lebens Jesu in der Schulbibel, w: KB 5 (1956) 179-183.
- " Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neues Testaments, Düsseldorf 1967.
- Neuenzeit P., Auswirkung der Exegese auf den heutigen Bibelunterricht, w: J. Gnilka, Neues Testament und Kirche, Freiburg 1974, str. 497-520.
- " Exegese und (als?) Curriculum, w: KB 7 (1974) 422-439.
- Nipkow K.E., Schule und Religionsunterricht im Wandel, Heidelberg und Düsseldorf 1971.
- Pannenberg W., Offenbarung als Geschichte² 1963.
- Paul E., Das Ende einer theorielosen Religionspädagogik, w: G. Stachel, W. Esser, Was Religionspädagogik? Zürich 1971, str. 9-31.
- Pöggeler Fr., Glaubenskrise und säkularisierte Umwelt im Erlebnisfeld der Jugend, w: KB 10(1965) 469-475.
- Ratzinger J., Dogma und Verkündigung, München 1973.
- "Reich Gottes". Auswahlbibel für katholische Schüler, München 1960.
- Riedl A., Stachel G., Erzählen und Sprechzeichen im Bibelunterricht, Zürich 1975.

- Robinson J.M., Offenbarung als Wort und als Geschichte, w: Neuland in der Theologie, B. III, Zürich 1967.
- Romaniuk K., Wegweiser in das Neue Testament, Düsseldorf 1965.
- " Wprowadzenie metodologiczne do Nowego Testamentu, Poznań 1966.
- Rost L., Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, Stuttgart 1926.
- Rahmenplan für die Glaubensunterweisung mit Plänen für das 1. - 10. Schuljahr, Hrsrg. von den katholischen Bischöfen Deutschlands durch den Deutschen Katecheten Verein, München 1967.
- Scharbert J., Was heisst Heilsgeschichte? Versuch einer Begriffserklärung, w: Separata de la XXVI Semana Biblica Espanola 1965, Consejo Superior De Investigaciones Cientificas, Madrid 1970.
- " Das Sachbuch zur Bibel, Aschaffenburg 1969.
- Schelkle K.H., Das Neue Testament, Kevelaer 1970.
- Schnackenburg R., Der Weg der katholischen Exegese, w: Biblische Zeitschrift, NF, 2(1958)161-176.
- " Von der Romgeschichte zur Entmythologisierung des Neuen Testaments. Zur Theologie Rudolf Bultmanns, w: Müncher Theologische Zeitschrift 2(1951)345-360.
- " Hermeneutik und Exegese, w: G. Stachel, Existenziale Hermeneutik, Zürich 1969, str. 140-160.
- " Eine Auslegung des Seewandels Jesu nach Mt 14, 22-33, w: G. Stachel, Bibelkatechese 68, str. 146-152.
- Schreiner J., Wissenschaftliche Bemühen um das Verständnis des Alten Testament, w: Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments, Würzburg 1967.
- " Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, Würzburg 1971.
- Schreiber J., Theologische Erkenntnis und unterrichtlicher Vollzug, Hamburg 1966.
- Schulze W., Religionsunterricht Umsinst? KB 6 (1962)284.
- Schweitzer A., Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, B. I-II, Hamburg² 1972.
- Schweizer E., Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments, Hamburg⁴ 1968.
- Simons E., Kerygma, w: SM II, str. 1117-1123.
- Stachel G., (Zenner A.), Einübung des Glaubens; Klemens Tilman zum 60. Geburtstag, Würzburg 1965.
- Stachel G., Unterricht über Lebensfragen, Einsiedeln 1969.
- Curriculum und Religionsunterricht, Einsiedeln 1971.
- " Bibelkatechese 68, Einsiedeln 1968.
- " Existenziale Hermeneutik. Zur Diskussion des fundamental-theologischen und religionspädagogischen Ansatzes von Hubertus Halbfas, Einsiedeln 1969.

- Stock A., Überlegungen zur Methode eines theologischen Kommentars, w: Evangelisch-katholischer Kommentar, Vorarbeiten nr 4, Einsiedeln 1972.
- Stock H., Studien zur Auslegung der synoptischen Evangelien im Unterricht, Gütersloh 1959; Göttingen³ 1963.
- Stöcker A., Bibelbewegung, w: Custos quid de nocte, Wien 1961, Sonderdruck.
- Stulmacher P., Neues Testament und Hermeneutik. Versuch einer Bestandsaufnahme, w: Zeitschrift für Theologie und Kirche 68(1971)121-161.
- Thome A., Unser Heil in Gottes Wort. Zur Theologie der Bibelkacheches, Düsseldorf 1964.
- Trilling W., Vielfalt und Einheit im Neuen Testament. Zur Exegese und Verkündigung des Neuen Testaments, Einsiedeln 1968.
- " Fragen zur geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1969.
- " Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien. Beispiele gattungsgemässer Auslegung, München 1969.
- Truffer B., Das material-kerygmatische Anliegen in der Katechetik der Gegenwart, Freiburg 1963.
- Vögtle A., Was heisst "Auslegung der Schrift", w: Was heisst Auslegung der Heiligen Schrift?, Regensburg 1966, str. 29-83.
- Weber F., Das Christusgeheimnis in der Katechese, Kolmar 1944.
- Weber G., Religionsunterricht als Verkündigung, Braunschweig 1961.
- " Zum neuen Rahmenplan für Glaubensunterweisung, w: KB 9(1967) 513-520.
- Weber O., Grundlagen der Dogmatik I, Neukirchen 1955.
- Wegenast K., Neue Ansätze zur einer Theorie des Religionsunterrichts, w: HRp I, str. 313-334.
- Wegenast K., Exegetische und historische Methoden, w: HRp II, str. 326-332.
- " Der biblische Unterricht zwischen Theologie und Didaktik, Gütersloh 1965.
- " Herkömmliche und gegenwärtige Grundtypen einer Theorie, w: RHp I, Wilkenhauser A., Schmid J., Einführung in das Neue Testament, Freiburg 1973.
- Willam Fr., Das Lehrstück-Schema des Katechismus als erzieherisches Problem, Freiburg 1948.
- " Katechetische Erneuerung, Innsbruck 1946.
- " Der Lehrstück-Katechismus als Träger der katechetischen Erneuerung, Innsbruck 1949.
- Zenger E., Die Mitte der alttestamentlichen Galubensgeschichte, w: KB 1(1976)3-16.

Zenger E., Das Alte Testament im Zielfelderplan, w: Zielfelderplan.

Dialog mit den Wissenschaften, herausgegeben von R. Ott und G.

Miller, München 1976, str. 21-36.

Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht der Schuljahre

5-10. Grundlegung, München 1973.

Zimmermann H., Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung, Stuttgart
1973.

**DIE EXEGETISCHE UND HERMENEUTISCHE ERNEUERUNG
DER KATHOLISCHEN BIBELKATECHESE
IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND
(1963-1970)**

ZUSAMMENFASSUNG

Die Entwicklung der biblischen Wissenschaften im XIX und XX Jahrhundert hatte lange keinen unmittelbaren Einfluss auf die katholische Bibelkatechese ausgeübt. Es musste aber der Moment kommen, in dem sie in den unmittelbaren Wirkungsbereich der historisch-kritischen Exegese und der neuen Hermeneutik hineingezogen wurde. In Bundesrepublik Deutschland geschah es in den 60-er Jahren. Als Wendepunkt wird die Habilitationsschrift von Bruno Dreher, Die biblische Unterweisung im katholischen und evangelischen Religionsunterricht, Freiburg 1963, anerkannt. Sie hat eine exegetisch-hermeneutische Bewegung in der katholischen Religionspädagogik ausgelöst, von manchen als "Bibel-frühling" bezeichnet. Es war eine kurze aber intensive Periode einer exegetisch-hermeneutischen Erneuerung der katholischen Bibelkatechese nicht nur in Deutschland. Dieser Umbruch und diese Erneuerung der katholischen Bibelkatechese in BRD ist Thema der vorliegenden Doktorarbeit mit dem Titel: Die exegetische und hermeneutische Erneuerung der katholischen Bibelkatechese in der Bundesrepublik Deutschland (1963-1970). Ein kritisches Studium. Die Ursachen und Gründe dieses Umbruchs, die Einflüsse, Bedingungen und Zusammenhänge der biblischen Erneuerung des Religionsunterrichts werden einem eingehenden Studium unterzogen mit dem Versuch eine synthetische Zusammenfassung der für die Bibelkatechese wichtigen exegetisch-hermeneutischen Probleme zu geben und eine kritische Stellungnahme zu den Einzelproblemen zu nehmen. Die umfangreiche und komplizierte Problematik wurde mit Hilfe von drei Kriterien näher präzisiert und eingeschränkt:

- die bedeutenden Publikationen der ausgewählten Autoren,
- der Zeitraum von 1963 bis ungefähr 1970,
- der katechetische Aspekt aller in Frage kommenden Themen und Probleme.

Zuerst wird die fruchtbare Begegnung der Bibelkatechese mit den biblischen Wissenschaften untersucht. Die innerlichen Ursachen dieser Begegnung liegen in den früheren Entwicklungsperioden der biblischen Katechese selbst. Die Äusseren Faktoren sind: der Umbruch in den katholischen Bibelwissenschaften und die Begegnung der katholischen Bibelkatechese mit dem evangelischen Religionsunterricht und der evangelischen Pädagogik.

Im Mittelpunkt der Doktorarbeit stehen zwei Probleme: die exegetische und hermeneutische Erneuerung der katholischen Bibelkatechese im ERD. Am Anfang der kritischen Analyse des ersten Problems werden 8 Typen aus der bisherigen Bibelkatechese ausgesondert und untersucht, die von der historisch-kritischen Exegese in Frage gestellt wurden. Dann werden zwei Hauptprobleme der neueren Exegese bearbeitet als Richtlinie für die weitere Entwicklung der Bibelkatechese: der kerygmatische Charakter der Bibel und die biblischen Gattungen. Weil die Vertreter der exegetischen Erneuerung der katholischen Katechese den kerygmatischen Charakter der Bible einseitig betont haben, wird in der Doktorarbeit auch der historische Wert der Bibel aufgezeigt. Alle hermeneutische Vorschläge für den katholischen Religionsunterricht gingen von der neuen Hermeneutik aus. Deshalb beginnt das zweite Hauptteil mit einer kritischen Analyse des hermeneutischen Programms von K. Barth und R. Bultmann sowie mit der Besprechung der Grundproblemen der neuen Hermeneutik. Die katholische Bibelkatechese sah sich selbst vor die Notwendigkeit gestellt, die neue Hermeneutik zu ergründen und sich ihre Ergebnisse zunutze zu machen.

Diese Untersuchungen führten zur einer Erkenntnis, dass es sowohl in der protestantischen wie auch in der katholischen Hermeneutik ähnliche Grundsätze und verwandte Problematik gibt. Die Erörterung der hermeneutischen Erneuerung der Bibelkatechese wird von einer Zusammenfassung der katholischen Grundsätzen abgeschlossen, von denen das richtige Verstehen und die authentische Interpretation der Bibel abhängig ist.

Die exegetisch-hermeneutische Bewegung in der katholischen Religionspädagogik hatte auch didaktische Folgen. Aus diesem wichtigen Themenkreis werden nur solche Probleme eingehend besprochen, die unmittelbar mit den oben untersuchten in Zusammenhang stehen. Aus dem neuen Inhalt und aus der neuen Methode hat sich ein neuer Typ der Bibelkatechese ergeben: exegetisch-hermeneutische Bibelkatechese. In diesem neuen Typ der Bibelkatechese darf man die Auslegung und Verkündigung nicht als gegensätzliche Begriffe verstehen oder nur eine mit der Ausschliessung der anderen anwenden. Diese beiden Methoden müssen in eine harmonische Übereinstimmung gebracht werden. Mit einem Blick auf die Ursachen eines plötzlichen Zusammenbruchs der biblischen

Welle in der katholischen Religionspädagogik wird die Doktorarbeit beendet.

Weitere Typen und Formen der Katechese traten auf: die sogenannte problemorientierte Katechese. Die Curriculum-Theorie gewann einen entscheidenden Einfluss auf die katholische Religionspädagogik. In diesen Rahmen hat die bisher eigenständige biblische Katechese ihre führende Rolle im gesamten Religionsunterricht verloren. Der Bibelunterricht spielte wieder nur eine unter-bzw. nebengeordnete Rolle. Die Bibel wurde immer weniger gefragt und geriet ins Hintertreffen.

Anfang der 70-er Jahren kann man wieder eine neue biblische Wende beobachten. Die Rückbesinnung auf die Bedeutung des Alten und Neuen Testament als Inhalt des Religionsunterrichts geschah unter divergierenden Zielsetzungen und aus neuen Gesichtspunkten.

Die in dieser Doktorarbeit überprüfte exegetisch-hermeneutische Erneuerung der Bibelkatechese ist ein Beispiel, wie der Religionsunterricht und die Religionspädagogik mit den sich dynamisch entwickelnden biblischen Wissenschaften Schritt halten versuchte.

Die exegetisch-hermeneutische Bewegung in der Katechese der 60-er Jahren kann man folgenderweise kurz zusammenfassen:

- von den bisherigen historisch-apologetischen Typen zur einer exegetisch-hermeneutischen Bibelkatechese,
- von einer im Dienst des Katechismus stehenden Bibelkatechese im Einflussbereich der dogmatischen Wissenschaften zu einer fundamentalen und eigenständigen, im Dienst des biblischen Wortes stehenden, Bibelkatechese im unmittelbaren Bereich der historisch-kritischen Exegese und der neuen Hermeneutik.

Die Struktur der exegetisch und hermeneutisch erneuerten Bibelkatechese besteht aus zwei sich ergänzenden Richtungen: der Weg von der Exegese zum Kind bzw. vom Text zum Kind und der zweite Weg: vom Kind zum Text.

Eine allgemeine Forderung, die sich aus den Analysen der vorliegenden Doktorarbeit ergibt, lautet: es ist notwendig die Grundsätze und Regel der katholischen Hermeneutik als Grundlage für weitere Entwicklung der katholischen Bibelkatechese auszuarbeiten.