

Krzysztof Kaucha

Biblia w ujęciu zachodniej teologii fundamentalnej

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 5, 135-159

2010

Artykuł został 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. KRZYSZTOF KAUCHA

BIBLIA W UJĘCIU ZACHODNIEJ TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

W bogatej materii mieszczącej się w temacie „Biblia w ujęciu teologii fundamentalnej” można wyróżnić trzy bloki zagadnień, a mianowicie: 1) miejsce Biblii w warsztacie naukowym fundamentalisty lub – mówiąc inaczej – w metodach teologii fundamentalnej, 2) wpływ nauk biblijnych na kształtowanie się „naszej kochanej dyscypliny”¹ oraz 3) Biblia w świetle teologii fundamentalnej, to znaczy widziana w relacji do zasadniczego przedmiotu tej dziedziny, jakim jest Boże Objawienie i jego wiarygodność; naukowe dokonania fundamentalistów – jak się wydaje – są na tyle mocnym światłem, że można w nim ujrzyć Biblię w nowy sposób. Pierwsza grupa zagadnień, godnych uwagi, może znaleźć naświetlenie, choćby ogólne, w rozwiązaniu dwóch kolejnych. Drugi blok został już gruntownie opracowany przez Ks. Prof. Mariana Ruseckiego² (choć rodzi się pytanie idące w odwrotnym kierunku: czy można mówić o wpływie teologii fundamentalnej na rozwój nauk biblijnych?, o czym będzie mowa w podsumowaniu). Największe wy-

Ks. dr hab. KRZYSZTOF KAUCHA – kierownik Katedry Eklezjologii Fundamentalnej w Instytucie Teologii Fundamentalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

¹ Jest to sformułowanie ks. dr. hab. S. Zielińskiego, którym posłużył się w swoim referacie na zjeździe, mówiąc o teologii fundamentalnej.

² Zob. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 49–56.

zwanie naukowe stanowi w obecnym czasie kwestia trzecia. Poszukiwanie jej rozwiązania będzie zasadniczym celem niniejszego opracowania.

Dlaczego „w ujęciu zachodniej teologii fundamentalnej” i jak rozumieć przymiotnik „zachodnia”? Będzie tu chodziło o teologię fundamentalną w zachodniej Europie, gdzie kształtowała się i skąd trafiła do nas. Tworzyło ją i nadal tworzy szerokie grono teologów z uznanych ośrodków uniwersyteckich i akademickich. Ich dokonania nadają kierunek „naszej kochanej dyscyplinie”, choć coraz częściej do tego dzieła włącza się reszta Europy, także Polacy. W tym artykule zostanie uwzględniony przedział czasowy od wczesnych lat 80. XX wieku do dziś. Ponieważ badaniu zostaną poddane najbardziej znaczące osiągnięcia naszych zachodnich kolegów, będące efektem kolektywnych działań, dlatego mogą zostać pominięte dokonania pojedynczych osób. W związku z tym artykuł ten nie rości sobie prawa do uznania go za opracowanie wyczerpujące podjęty temat.

Trzeba jeszcze wspomnieć o problemie natury ogólnej, który dotyczy wielu publikacji zachodnich. Prezentują one różne rozumienia teologii fundamentalnej, przy czym nie chodzi o różne jej koncepcje (co zakłada w miarę jednolite jej pojmowanie). Jest zrozumiałe, że na etapie rodzenia się naszej dyscypliny po *Vaticanum II* szeroki pluralizm mógł wystąpić, lecz czym wyjaśnić go dzisiaj? Nie ma tu jednak miejsca na głębsze rozważanie tej kwestii.

1. *PROBLEMI E PROSPETTIVE DI TEOLOGIA FONDAMENTALE*³

Tej zbiorowej publikacji przyświecała idea wskrzeszenia teologii fundamentalnej po jej osłabieniu, a nawet zaniku w niektórych zachodnich ośrodkach po *Vaticanum II*. Z punktu widzenia tematu rozważań interesujące są zwłaszcza cztery artykuły. Tytułem dopowiedzenia należy wspomnieć o strukturze książki. Została ona

³ *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, red. R. Latourelle, G. O'Collins, Brescia 1980.

podzielona na cztery części, które dotyczą: zagadnień tożsamości i metod teologii fundamentalnej, zagadnień hermeneutycznych, tendencji w chrystologii, perspektyw w eklezjologii.

1.1. René Marlé, *Hermeneutyka a Pismo Święte*⁴

Ten artykuł rozpoczyna część drugą książki, poświęconą zagadnieniom hermeneutycznym. Autor objaśnił, jak ogólnie należy pojmować hermeneutykę tekstów literackich oraz specyfikę hermeneutyki biblijnej. Jej istotą jest zrozumienie, że Nowy Testament należy najpierw ujmować jako wydarzenie, które zmieniło historię świata, niejako przerwało i zarazem wypełniło logikę rewelatywno-zbawczych dziejów, a dopiero potem można go traktować jako tekst literacki o tym wydarzeniu. W związku z tym z perspektywy wiary chrześcijańskiej jest on zatem czymś o wiele więcej niż tylko tekstem, a rozpatrywany jako tekst – jest on *sui generis*. Nowy Testament sam w sobie jest nową hermeneutyką dziejów, zwłaszcza Starego Testamentu, której autorem jest Jezus Chrystus. Po swym zmartwychwstaniu wyjaśniał uczniom Pisma w świetle tego zbawczego wydarzenia (Łk 24,27). Na marginesie rozważań Marlégo trzeba dodać, że także przed Paschą Jezus objaśniał Pisma i było to istotną częścią Jego działalności.

W okresie reformacji i kontreformacji wykryształizowały się dwie przeciwstawne doktryny hermeneutyczne, a mianowicie protestancka – *sola Scriptura* i katolicka – „Pismo Święte i Tradycja”, która przed *Vaticanum II* przyjęła postać błędnej doktryny o „dwóch źródłach Objawienia”. Obydwie gubiły specyfikę Pisma Świętego, o której była mowa. Według Marlégo rozwój nauk szczegółowych – i trzeba dodać: tzw. kwestia biblijna – oraz modernizm, którego skutkiem był historycyzm, wymusiły na teologach zajęcie się na nowo hermeneutyką biblijną. Wśród autorów protestanckich czynili to M. Kähler i K. Barth oraz przede wszystkim R. Bultmann. Autor artykułu przypomniał ogólny projekt Bultmanna zmierzający do nowej, egzystencjalnej interpretacji Nowego Testamentu,

⁴ Tamże, s. 95–114.

zakładającej konieczność jego demitologizacji⁵, nie podjął zaś wątku „wkładu” Bultmanna do rozłączenia Jezusa historycznego od Chrystusa wiary.

W ważnej z punktu widzenia teologii fundamentalnej kwestii ostatecznego źródła autorytetu Pisma Świętego Marlé twierdzi, że jest nim sam Bóg, a Jego autorytet jest uwiarygodniony poprzez współbrzmienie Biblii, Kościoła, jego Tradycji, *Magisterium Ecclesiae*, a także rozumu, nauki, a nade wszystko prawdy. Gdy hermeneutyka protestancka widzi dziś źródło autorytetu Pisma Świętego w formule „kanon w kanonie” – zgodnie ze swą podstawową zasadą *sola Scriptura* – to hermeneutyka katolicka dysponuje szerszym uwiarygodnieniem, gdyż widzi je zarówno w tekście Biblii, jak i poza nim. Trzeba też zauważyć – stwierdził Marlé – że protestancka hermeneutyka (głównie Bultmann i G. Ebeling) wydobyła specyfikę języka biblijnego, jego jedyność, w postaci teologii słowa Bożego. Jest ono dynamiczne, skuteczne, jest apelem, zaproszeniem do wiary. Prawdę przekazywaną w Biblii należy więc rozumieć inaczej niż prawdę naukową.

1.2. Prosper Grech, *Problem chrystologiczny a hermeneutyka*⁶

Głównym celem tego artykułu jest przeformułowanie traktatu chrystologicznego w ramach apologetyki (autorem ją reprezentującym jest – według Grecha – P. Parente), z uwzględnieniem krytyki tradycyjnego rozumienia historyczności Ewangelii (zwłaszcza krytyki Bultmanna), krytyki, która także została poddana krytyce przypomnianej przez autora artykułu (J. Jeremias, K. Berger, B. Gerhardsson, G. N. Stanton, F. Lambiasi, F. Mussner, L. Sabourin, E. Käsemann, P. Henning Jorgensen). W traktacie chrystolo-

⁵ Jak na kanwie tych rozważań ocenić Bultmanna postulat demitologizacji Nowego Testamentu, skoro nade wszystko jest on nowym Wydarzeniem przełamującym bieg historii? Czy szata literacka lub – jak woli Bultmann: mityczny obraz świata – była w stanie tę nowość zasłonić? Jeśli tak, to z jakich powodów pozostawała nowością, świadectwem i źródłem wiary?

⁶ *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, s. 141–170.

gicznym są podejmowane następujące zagadnienia: źródła poznania Jezusa Chrystusa, Jego mesjańska świadomość, historyczność i probatyczna funkcja cudów, tytuły chrystologiczne oraz zmartwychwstanie.

Grech wskazał podstawy przeformułowanego traktatu, kierując się dokonaniem współczesnych biblistów, zwłaszcza tezą, że w Ewangeliach dominuje element teologiczny i tak należy je odczytywać. Nie ma w nich tzw. chrystologii bezpośredniej (Jezus nie określał siebie, używając wprost tytułu Mesjasz, lecz naprowadzał swoimi dziełami na swą mesjańską tożsamość, ponadto aluzyjnie odnosił do siebie tytuły Syn Człowieczy i Sługa Jahwe), lecz pośrednia, czyli zawarta w wypowiedziach Kościoła popaschalnego – trzeba dodać za Käsemannem: wypowiedziach bezpośrednich. W nowym traktacie – zdaniem Grecha – nie można udowodnić na siłę tego, czego się nie da (np. chrystologii bezpośredniej). Trzeba koniecznie uwzględnić element łaski w wierze Kościoła w Jezusa Chrystusa oraz rozumieniu Biblii. Łaska z jednej strony działa „bezpośrednio”, jest bowiem nadprzyrodzoną pomocą w wierze, a z drugiej – „pośrednio”, gdyż uwierzytelnia wobec rozumu wiarę w Jezusa Chrystusa poprzez weryfikację historyczności licznych wydarzeń, która jest możliwa dzięki relacjom naocznych świadków.

Należy też – według Grecha – wyeksponować zmartwychwstanie Jezusa jako najważniejsze wydarzenie chrystologiczne, hermeneutyczne i uwierzytelniające. Ono jest pierwszorzędnym źródłem wyjątkowości Ewangelii, Nowego Testamentu i chrześcijaństwa. Ze słów autora wynika, że nie można traktować elementów popaschalnych w Ewangeliach jako mało wiarygodnych czy podejrzanych (i, idąc dalej, w wierze chrześcijańskiej), gdyż właśnie w nich jest zawarta tożsamość Jezusa i chrześcijaństwa. Ponadto na uwagę zasługuje to, że Grech rozumie Objawienie Boże jako całość złożoną z dwóch przenikających się płaszczyzn: obiektywnej (publiczne wydarzenie historyczne, którego empiryczna strona jest weryfikowalna) i subiektywnej (wpływ Bożego apelu na konkretną osobę ludzką, czyli – można powiedzieć – rozpoznanie Objawienia i odpowiedź na nie). Dla niego początkiem ro-

zumienia pojęcia Objawienia jest zmartwychwstanie Jezusa jako definitywny akt zbawczy Boga w ludzkiej historii.

Z punktu widzenia naszej dyscypliny trzeba powiedzieć, że starała się ona utrzymywać ścisły związek z przemianami zachodzącymi w biblistyce. Zapoznawano się z nimi, próbowano adaptować, a także zachowywano krytyczny dystans.

1.3. Pierre Grelot, *Relacje między ST a NT w Jezusie Chrystusie*⁷

Zasadniczym problemem tu omawianym są wzajemne relacje między ST a NT, które są analizowane bardzo rzetelnie na podstawie licznych tekstów biblijnych, zwłaszcza NT. Grelot wydobył różne modele tych relacji oraz słowa im odpowiadające. Z punktu widzenia teologii fundamentalnej podjęty problem jest ważny, gdyż rzutuje na jedność Bożego Objawienia, a tym samym na jego wiarygodność, która znajduje swe źródło w jednej zbawczej ekonomii Bożej obejmującej całą ludzkość. Autor wyeksponował ścisły związek obu testamentów, a właściwie ich jedność, którą jest Osoba Jezusa Chrystusa. On nie tylko wypełnił ST, lecz należy do niego, z niego wyrasta; lepiej powiedzieć, że wypełnia ekonomię Bożą zapowiedzianą w ST. Autor pisze, że gdy czyta się ST, rozpoczynając od Jezusa, to rysuje się wiarygodność tego tekstu jako etapu Bożej pedagogii obejmującej całą ludzkość.

Ważny jest też początek omawianego artykułu, w którym zwrócono uwagę na pierwotne znaczenie greckiego słowa *diathéke* i hebrajskiego *berith*, a mianowicie zobowiązująca prawnie ostatnia wola kogoś, rozporządzenie. Pierwotnie Biblia jest zatem testamentem, który jest także przymierzem.

1.4. Giuseppe Ghiberti, *Zmartwychwstanie Jezusa wśród problematyki współczesnej*⁸

Autor starał się przedstawić całą problematykę zmartwychwstania Jezusa na podstawie aktualnych badań tekstów biblijnych,

⁷ Tamże, s. 235–257.

⁸ Tamże, s. 279–316.

gdyż – jak już powiedziano – to wydarzenie jest źródłem NT i wiary chrześcijańskiej. Ghiberti najpierw wyliczył teksty mówiące o zmartwychwstaniu oraz dokonał ich typologizacji (świadcstwa przedliterackie, Pawłowe, ewangelijne oraz pozostałe – listy katolickie i Apokalipsa św. Jana) i ogólnie scharakteryzował, a potem poddał analizie w świetle najnowszej wówczas literatury.

Pomimo złożoności całej problematyki i pojęcia rezurekcji oraz licznych rozbieżności wśród egzegetów (dodajmy, że najistotniejsze wynikają z założeń apriorycznych), a także różnorodności słów biblijnych odnoszących się do zmartwychwstania Jezusa, według Ghibertiego nie można zaprzeczyć, że stanowi ono centrum przesłania NT i jest solidnie potwierdzone. Jego zdaniem najbardziej przekonujący argument na rzecz wiarygodności zmartwychwstania Jezusa brzmi: chrystofanie paschalne były doświadczeniami naocznych świadków i bezpośrednio od nich pochodzą pierwotne ustne tradycje. Ponadto ci sami ludzie dobrze poznali Jezusa przed Paschą, Jezusa niezwykłego. W wyniku tego mogły się w nich zrodzić oczekiwania na czyny przekraczające porządek natury, tym bardziej że Jezus takich dokonywał. Te nadzieje spotkały się jednak z okrucieństwem krzyża i śmiercią Jezusa, co do prawdziwości której nie ma żadnych wątpliwości. Te okoliczności wzmacniają wiarygodność zmartwychwstania jako wydarzenia niemogącego mieć naturalnego pochodzenia. Tę wiarygodność dopełnia fakt pustego grobu (jego ranga jest właśnie dopełniająca, podczas gdy pierwszorzędną rolę odgrywają popaschalne widzenia Jezusa) oraz zrozumiałe pod względem psychologicznym reakcje świadków chrystofanii: początkowo niewiara, a potem radość. Tu uwaga: autor nie wspomniał o Jezusowych zapowiedziach męki, śmierci i zmartwychwstania, co może dziwić, zwłaszcza na ich wysoki probatyczny walor⁹.

Podsumowując ten artykuł z punktu widzenia tematu, należy stwierdzić, że Ghiberti – za współczesną biblistyką – rozumie teksty rezurekcyjne jako świadectwa, a nie relacje historyczne. Opo-

⁹ Zob. J. Mastey, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2009, s. 15–101.

wiedział się on za historiozbawczą koncepcją zmartwychwstania, które ma znaczenie zarówno w odniesieniu do Jezusa (jako Jego uwielbienie i wywyższenie oraz finał Jego posłannictwa otrzymanego od Ojca), jak i całej ludzkości, którą wprowadza w nowy wymiar egzystencji – egzystencji przebóstwionej (autor nie wspominał jednak o całości stworzenia). Na tę koncepcję naprowadzają teksty biblijne, lecz nie można pominąć w jej rozwoju wpływu myśli teologicznej, w tym także teologicznofundamentalnej. Ghiberti jest bliski ujmowania zmartwychwstania jako znaku zawierającego element widzialny i niewidzialny, misteryjny. W tym również był inspirowany opracowaniami z teologii fundamentalnej. Te uwagi mogą nasunąć ogólną konkluzję, że nie tylko dokonania biblistów wpłynęły na teologię fundamentalną, co nie wzbudza żadnych wątpliwości, lecz także ona to czyniła, dostarczając im teologicznych pojęć jako koniecznej podstawy interpretacji Biblii. Zostanie to przypomniane w podsumowaniu tych rozważań.

2. HANDBUCH DER FUNDAMENTALTHEOLOGIE¹⁰

W tym czterotomowym podręczniku znajdują się dwa paragrafy-artykuły godne uwagi z perspektywy podjętego w niniejszym opracowaniu tematu. Zostały zamieszczone w tomie 4 noszącym tytuł *Traktat o poznaniu teologicznym*.

2.1. Otto H. Pesch, *Słowo Boże jako obiektywne źródło teologii*¹¹

Wprawdzie autor we wstępie opowiedział się za odróżnianiem terminów „słowo Boże” i „Objawienie”, to jednak w dalszej części nie unikał ich synonimicznego ujmowania. Jego celem było wyjaśnienie pojęcia „słowo Boże” i jego relacji do teologii, którą to rela-

¹⁰ *Handbuch der Fundamentaltheologie*, red. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, t. 1–4, Freiburg–Basel–Wien 1985–1988. Korzystałem z tłumaczenia całego dzieła na język włoski (Brescia 1990).

¹¹ *Trattato di Gnoseologia teologica*, red. A. Franzini, Brescia 1990, s. 17–46.

cję – według niego – najlepiej oddaje słowo „podstawa”. Pesch podjął się realizacji tego zadania poprzez zbadanie rozumienia pojęcia „słowo Boże” najpierw w Biblii, a potem w rozwoju myśli teologicznej do współczesności. Przypomniał o niewłaściwej, zbyt intelektualistycznej koncepcji słowa Bożego i Objawienia w neoscholastyce, która rozumiała je jako informację o Bożym zbawczym działaniu, a nie jako jego aktualizację. Współczesna myśl teologiczna postrzega pojęcia „słowo Boże” i „Objawienie” niemal jak synonimy, zwracając uwagę na to, że w zakres Objawienia wchodzi także czyny-dzieła Boga oraz że w pojęciu „słowo Boże” jest położony nacisk na inteligibilność Objawienia Bożego. Ogólnie – według Pescha – termin „słowo Boże” ma następujące wymiary: językowy, subiektywny, obiektywny oraz egzystencjalno-apelatywny (dialogiczny). W tym opracowaniu należy dostrzec przywiązanie autora do kwestii werytatywności i uniwersalności Bożego Objawienia, którą harmonizuje on z subiektywnością wiary rozumianą jako jej indywidualna, osobowa podmiotowość.

2.2. Meinrad Limbeck, *Pismo Święte*¹²

Ten artykuł nie ma charakteru teologicznofundamentalnego. Zawiera charakterystykę podstawowych zagadnień związanych z Biblią i jej specyfiką: wyjątkowości Pisma Świętego zarówno dla chrześcijaństwa (jako normy wiary wszystkich Kościołów i wspólnot chrześcijańskich), jak i ogólnoludzkiego dziedzictwa kulturowego, podwójnego wymiaru Biblii jako słowa Bożego i ludzkiego, natchnienia biblijnego, prawdy Biblii i jej uniwersalizmu zbawczego, kanonu biblijnego, głównych metod interpretacji Pisma Świętego oraz relacji między nim a Kościołem. Charakterystyka jest syntetyczna i obszerna, gdyż odwołuje się zarówno do podstaw biblijnych, jak i ewolucji myśli teologicznej oraz współczesnych rozwiązań. Jest przydatna teologowi fundamentalnemu, ponieważ dostarcza objaśnień głównych „właściwości” Biblii opracowanych w sposób kompetentny.

¹² Tamże, s. 68–106.

3. DIZIONARIO DI TEOLOGIA FONDAMENTALE¹³

Ten pierwszy w dziejach słownik teologii fundamentalnej zawiera wiele haseł dotyczących Biblii. Są to (w kolejności alfabetycznej w języku polskim): „Antropologia biblijna”, „Apokryfy”, „Apostoł”, „Bultmann”, „*Dei verbum*”, „Depozyt wiary”, „Egzegeza biblijna”, „Egzegeza integralna”, „Ewangelia”, „*Formgeschichte*”, „Hagiograf”, „Hermeneutyka”, „Kanon biblijny”, „Księgi święte”, „*Luoghi teologici*”, „Magisterium”, „Natchnienie”, „Obietnica i wypełnienie”, „Objawienie”, „Patriarchowie”, „Prawda”, „Problem synoptyczny”, „Proroctwo”, „Prorocy”, „Przymierze”, „Słowo Boże”, „ST i NT”, „Tradycja”, „Tytuły chrystologiczne”. Nie ma haseł „Biblia” lub „Pismo Święte”, co bardzo dziwi, ani „Biblia w ujęciu teologii fundamentalnej”, co nie budzi zdziwienia. To zagadnienie można naświetlić, posługując się niektórymi hasłami, o czym będzie mowa dalej. Warto też zwrócić uwagę na tekst „Księgi święte” nie tylko dlatego, że we wprowadzeniu do naszej wspólnej refleksji Ks. Prof. Łukasz Kamykowski zapytał o kwestię komparacji Biblii z tzw. księgami świętymi religii pozachrześcijańskich.

3.1. „Egzegeza integralna”¹⁴

Najważniejsze w tym hasle, i zarazem koncepcji, jest wyróżnienie dwóch głównych etapów egzegezy tekstu biblijnego. Pierwszym jest badanie literackie, które jest także nazywane naukowym (choć – w moim przekonaniu – bardziej odpowiednio jest określenie „przedteologiczne”, ponieważ etap teologiczny również jest naukowy). Chodzi w nim o wierne odtworzenie pierwotnego tekstu i odczytanie jego znaczenia dzięki poznaniu realiów historycznych oraz związków z innymi tekstami. Drugim etapem jest egzegeza teologiczna. To właśnie na płaszczyźnie teologicznej – zdaniem Gilberta – dokonuje się właściwe odczytanie znaczenia

¹³ *Dizionario di Teologia Fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, wyd. wł. (red. R. Fisichella), Assisi 1990.

¹⁴ Autorem tego hasła jest Maurice Gilbert (tamże, s. 395–403).

tekstu biblijnego, gdyż jest on słowem Bożym, czyli mową Boga skierowaną do człowieka w celu zbawienia.

Patrząc na to hasło z perspektywy teologii fundamentalnej, trzeba zauważyć analogię między koncepcją egzegezy integralnej a etapami rozpoznawania cudu, na które także składa się faza badania ściśle naukowego oraz filozoficznego (przedteologiczna) i teologicznego jako decydującego o zaistnieniu cudu.

Ponadto dzięki koncepcji egzegezy integralnej – choć nie zostało to w niej nadmienione – rysuje się możliwość, a nawet konieczność udziału teologa fundamentalnego w egzegezie, czy też szerzej – hermeneutyce biblijnej¹⁵. Skoro decydujący o interpretacji tekstu jest etap badania teologicznego, to powinien brać w nim udział, wraz z przedstawicielami innych dyscyplin teologicznych, również fundamentalista. Jego rola jest niezwykle ważna z dwóch powodów. Po pierwsze, jest on uwrażliwiony na Boże Objawienie, a zatem w tekście powinien go poszukiwać, czyli odnajdywać Boże wezwanie skierowane do człowieka, Jego wolę, a także prawdę służącą zbawieniu. Teolog fundamentalny ma kompetencje do tego, by wydobywać Boże Objawienie z poszczególnych tekstów, kierując się Tradycją Kościoła i nauczaniem Magisterium. Po drugie, ponieważ specyfiką naszej dyscypliny jest wiarygodność Objawienia, dlatego jej udział jest niezastąpiony w wydobywaniu wiarygodnościowego pokładu tekstów biblijnych. One – zarówno odrębnie, jak i w całości – nie tylko apelują, wzywają czy komunikują, lecz także zaświadcniają i przekonują o prawdziwości Bożego wezwania. Fundamentalista ma wyrobioną wrażliwość na kwestię wiarygodności Jezusa jako Chrystusa (dzięki chrystologii fundamentalnej), Jego Kościoła (dzięki eklezjologii fundamentalnej) i religii w ogóle (dzięki teologii religii). Nie powinien być on zatem pominięty na etapie teologicznym egzegezy integralnej.

¹⁵ O różnicy między egzegezą a hermeneutyką biblijną zob. H. Witczyk, *Hermeneutyka biblijna*, [w:] *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin-Kraków 2002, s. 462–467.

Na zakończenie trzeba zapytać, czy taka egzegeza jest *de facto* przeprowadzana, czy też interpretacja tekstów biblijnych jest pozostawiona biblistom. Gdyby tak było, to egzegeza integralna byłaby projektem właściwym, tyle że nierealizowanym.

I jeszcze jedna kwestia. Warto na kanwie zaprezentowanego hasła rozważyć, czy obok egzegezy teologicznofundamentalnej jest możliwa także hermeneutyka teologicznofundamentalna, skoro wiadomo, że i czym egzegeza biblijna różni się od hermeneutyki. Czy jest możliwe wyliczenie podstawowych zasad tej hermeneutyki – zasad będących jednocześnie kryteriami wiarygodności Biblii jako autentycznej, natchnionej Bożej mowy? Zdaniem piszącego te słowa jest to możliwe, a nawet konieczne, choć niełatwe.

3.2. „Kanon biblijny”¹⁶

Autorem hasła jest znany teolog fundamentalny. Z perspektywy „naszej kochanej dyscypliny” ważne jest omówienie sporu o rozumienie kanoniczności Biblii pomiędzy dwoma stanowiskami określanymi jako *canonical criticism* i „kanon w kanonie”. Pierwsze, którego głównymi reprezentantami są B. Childs i J. A. Sanders, uważa za kanoniczne – i co za tym idzie: natchnione i normatywne – ostateczne wersje wszystkich ksiąg należących do kanonu. Interpretacja Biblii musi dotyczyć tekstu kanonicznego, natchnionego i cieszyć się pomocą Ducha Świętego, który jest źródłem natchnienia. Powinna ona uwzględniać całość Biblii i godzić odmienne tendencje, a nawet księgi – jak mówią przedstawiciele tego stanowiska – sprawiające wrażenie opozycyjnych, np. Iz i Koh, Ga i 1 Tm. Właśnie taka interpretacja wydobywa z tekstu Biblii słowo Boże, mowę Boga. Inne stanowisko, tzw. „kanon w kanonie”, popierane przez W. Marxena, E. Käsemanna i I. Lønninga, utrzymuje, że ponieważ pomiędzy różnymi fragmentami Biblii są zbyt duże rozbieżności, a nawet sprzeczności, dlatego należy uznać istnienie wewnętrznego kanonu. Rozumieją go jako najważniejsze treści Biblii, co do których są zgodne wszystkie księgi. Według tego stanowiska natchnienie cechuje nie cały tekst biblijny, ale wewnętr-

¹⁶ Autorem tego hasła jest Jared Wicks (tamże, s. 130–140).

ny kanon. Wśród krytyków tego podejścia znajdują się nie tylko uczeni katoliccy, lecz także protestanccy, np. K. Stendahl, E. Best i B. Metzger. Wyjaśniają oni, że różnice w Biblii są spowodowane odmiennymi okolicznościami historycznymi, w których słowo Boże było przepowiadane.

Autor hasła uwieńczył je konkluzją, że prawdopodobnie u zarania chrześcijaństwa w Kościołach obowiązywała hierarchia ksiąg (*hierarchia librorum*) analogiczna do hierarchii prawd (*hierarchia veritatum*). Według niego podstawowym kluczem hermeneutycznym Pisma Świętego jest otwartość na słowo Boże i gotowość przyjęcia go. Duch Święty mówi bowiem nawet poprzez teksty różniące się między sobą oraz znajdujące się na peryferiach głównego przesłania Biblii.

3.3. „Księgi święte”¹⁷

W tym hasle – autorstwa szeroko znanego teologa fundamentalnego i teologa religii – zostały postawione pytania: czy można, i dlaczego, z teologicznego punktu widzenia postrzegać w księgach świętych religii pozachrześcijańskich Boże Objawienie? Czy można mówić o Bożym natchnieniu tych ksiąg?

Autor, starając się na nie odpowiedzieć, najpierw rozróżnił następujące pojęcia: Objawienie, profetyzm, księgi święte, natchnienie biblijne. Stwierdził, że Biblia jest księgą natchnioną, świętą księgą Kościoła, co wcale nie znaczy, że jej adresatem jest tylko Kościół – są nim wszyscy ludzie. Bóg przemawia do wszystkich ludów i narodów przede wszystkim poprzez doświadczenie religijne, które jest – według Dupuisa – doświadczeniem Boga przez proroków i mędrców. Bóg mówi do nich w ciszy serca. Skutki tej mowy znalazły się potem w „księgach świętych” jako spisane tradycje. Nie znaczy to – doprecyzował autor – jakoby całe te księgi zawierały Boże Objawienie, gdyż znajdują się w nich także słowa i myśli człowieka o Bogu. Nie ma w nich ostatecznego słowa (Słowa) Bożego do ludzi, lecz w wielu miejscach jest słowo zainspirowane przez Boga w sercach wybranych jednostek.

¹⁷ Autorem tego hasła jest Jacques Dupuis (tamże, s. 1083–1088).

Ponadto Dupuis, powołując się na *Dei verbum* 4 i 7, odróżnił pełnię Objawienia w wydarzeniu Jezusa Chrystusa *in se* od przekazu tego Objawienia w NT i Tradycji apostoelskiej, które wprawdzie są i zawsze będą *norma normans* dla wiary Kościoła, lecz nie są tożsame z wydarzeniem Jezusa Chrystusa. To On jest pełnią Objawienia, a oficjalnym tego świadectwem dawanym przez Kościół jest właśnie NT. Nie wyklucza to – zdaniem Dupuisa – że Bóg przemawiał do ludzi zarówno na etapie ST, jak i poprzez „proroków” działających poza Izraelem. Należy uznać, że pozabiblijne „księgi święte” oraz ST i NT są różnymi formami i sposobami Bożego Objawienia, przy czym dwie pierwsze są ukierunkowane na pełnię Objawienia w Jezusie Chrystusie.

Autor sformułował ostateczną konkluzję, że pozabiblijne „księgi święte” zawierają Boże Objawienie inicjacyjne, i to w sposób ukryty. Można zatem, a nawet należy, mówić o różnym znaczeniu takich pojęć, jak: słowo Boże, Pismo Święte i natchnienie. Przysługują one najpierw Biblii (ST i NT), a w innym znaczeniu także religiom pozachrześcijańskim jako nośnikom Objawienia inicjacyjnego.

4. LA TEOLOGIA FONDAMENTALE. CONVERGENZE PER IL TERZO MILLENNIO¹⁸

W tym zbiorowym opracowaniu, w którym zamieszczono przede wszystkim referaty wygłoszone na I Międzynarodowym Kongresie Teologii Fundamentalnej, znalazł się artykuł Avery’ego Dullesa *Zastosowanie Biblii w teologii fundamentalnej*¹⁹. Dotyczy on wprost omawianego w niniejszym tekście zagadnienia, dlatego zasługuje na szerokie omówienie.

Autor stwierdził, że zastosowanie Biblii w teologii fundamentalnej jest uzależnione od sposobu jej rozumienia. Wyróżnił trzy

¹⁸ *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, red. R. Fisichella, Casale Monferrato 1997.

¹⁹ Tamże, s. 149–164.

koncepcje, które scharakteryzował pod kątem badanego przez siebie problemu.

— Koncepcja teologii fundamentalnej jako apologetyki:

W niej teologia fundamentalna jest pojmowana jako nauka (pozateologiczna) udowadniająca prawdziwość religii chrześcijańskiej. Poczynając od apologetów XVIII wieku, kiedy to wzorcem nauki była historiografia akademicka, apologetyka traktowała Biblię jako źródło historyczne do wyvodu naukowego. W związku z tym interesowano się wyłącznie tekstami, które dostarczały wiedzy historycznej, innych nie dostrzegano. To samo dotyczyło natchnienia biblijnego. Podejście naznaczone pozytywistycznym historycyzmem polegało na dążeniu do odszukania pierwotnej, najstarszej wersji tekstu, o której mniemano, że ujmuje „czyste” fakty. Zatem – według Dullesa – nie brano pod uwagę tekstu kanonicznego ani nie widziano całości Biblii, redukując ją do płaszczyzny historycznej. Jego zdaniem takie podejście można zaobserwować także współcześnie. Są autorzy, którzy traktują jako źródło naukowe teksty apokryficzne lub gnostyckie, zakładając, że w nich jest najwięcej „czystej” historii, której nie ma w Ewangeliach kanonicznych. Dziś jednak wiadomo – pisze Dulles – że podejście historycystyczne do Biblii nie jest adekwatne do jej natury, a zatem niewłaściwe.

— Koncepcja teologii fundamentalnej jako teologii nawrócenia:

Według niej ta dyscyplina bada uwarunkowania procesu przejścia od niewiary do wiary chrześcijańskiej. Biblia jest w niej widziana pod kątem jej wewnętrznego potencjału budzenia wiary. Jest ukazywana jako żywe słowo Boże, zarówno jako wezwanie do wiary, jak i jej poręczenie, można rzec za Dullesem: gwarancja wiarygodności. Ta koncepcja ma swój początek w nauczaniu *Vaticanium II*, które uważa Biblię za słowo Boże, Objawienie, czyli wyjście i mowę Boga do ludzi. Ta mowa Boga jawi się adresatowi jako wiarygodna w akcie wiary, a proces ten intensyfikuje się także wraz z jej rozwojem. To samo dotyczy natchnienia biblijnego, dlatego nie jest możliwe jego „udowodnienie” przed aktem wiary. Biblia jest ujmowana najpierw jako świadectwo wiary ludzkich autorów oraz wspólnoty wiary, od której oni wiarę zaczerpnęli,

a dalej również jako świadectwo Boga, będącego jej przedmiotem i źródłem.

Według Dullesa ta koncepcja traktuje Biblię jako całość i zgodnie z jej naturą, tożsamością. Bierze pod uwagę nie teksty pierwotne, najwcześniejsze, jak w poprzedniej koncepcji, lecz ostateczne, gdyż w nich jest zawarta wiara dojrzała, pełniejsza.

Z powyższymi uwagami oczywiście należy się zgodzić. Jednak budzi zdziwienie nazwa tego modelu teologii fundamentalnej. Dlaczego „teologia nawrócenia”, a nie np. teologia wiary, wiarygodności czy wiarygodności Objawienia, które to określenia są bardziej zgodne zarówno z przedmiotem współczesnej teologii fundamentalnej, jak i publikacjami autora omawianego artykułu?

– Koncepcja teologii fundamentalnej jako nauki o podstawach teologii (dogmatyka ogólna lub fundamentalna):

Według tej koncepcji Biblia jest postrzegana jako jedno z podstawowych źródeł teologii. W ramach tak pojmowanej teologii fundamentalnej szczegółowiej omawia się następujące zagadnienia: kanon, natchnienie, nieomylność, metody interpretacji Biblii, relacje między nią a innymi źródłami teologii, jak: rozum, doświadczenie, historia, Tradycja, liturgia, *sensus fidei* i *sensus fidelium* oraz Magisterium.

Dulles uważa, że koncepcja ta pokazuje, jak ogromny postęp dokonał się w teologii, gdyż niemal do początku *Vaticanum II* scholastyka nauczała o dwóch źródłach teologii, czyli Piśmie Świętym i Tradycji, rozdzielając je od siebie. Dziś dodaje się także wyżej wspomniane, eksponując Pismo Święte, Tradycję i Magisterium oraz ich nierozdzielność, komplementarność. Amerykański jezuita zauważył, że są teologowie przyznający pierwszeństwo, a nawet wyłączność, Biblii jako źródłu. Tak czyni H. Küng, i to do tego stopnia, że egzegezy biblijnej nie traktuje jako służebnicy teologii dogmatycznej, lecz jej podstawową dyscyplinę. Nie jest to właściwe. Ponieważ zwłaszcza trzy elementy (Pismo Święte, Tradycja i Magisterium) są ze sobą nierozdzielnie związane, dlatego – pisze Dulles – nie można jednego z nich odrywać od pozostałych i traktować jako jedynej *norma normans*. Takie jest nauczanie *Vaticanum II* (por. *Dei verbum*, nr 9–10). Biblii nie należy widzieć samej (*sola*

Scriptura), gdyż nigdy taka nie była. Zawsze – podsumował Dulles – była ona zrośnięta z Tradycją i Magisterium.

Widać, że autor omawianego tekstu jest doskonale zorientowany w całości dyscypliny i jej dziejach oraz ma umysł systematyka dokonującego całościowych syntez. Podsuwa pytanie: czy Biblia jest *norma normans et non normata?*, jak uczy dogmatyka. W świetle jego rozważań, a także *Dei verbum* widać, że jest ona *norma normata*, choćby Bożym Objawieniem oraz zgodnością z Tradycją, z którą tworzy całość. Oczywiście ani Tradycja, ani Magisterium Kościoła nie są ponad słowem Bożym, lecz także odnoszą się do Biblii jako jego zapisu. Ona nie jest ponad nim, skoro ono w niej się znajduje. Ta kwestia zostanie jeszcze poruszona w kolejnym punkcie artykułu i jego podsumowaniu.

5. „DAS PROPRIUM DER FUNDAMENTALTHEOLOGIE”

Taki tytuł nosiło międzynarodowe sympozjum, które odbyło się w dniach 22–24 maja 2009 roku w Paderborn. Była to pierwsza samodzielna konferencja naukowa teologów fundamentalnych z krajów języka niemieckiego. Polska fundamentalistyka została nie tylko dostrzeżona, lecz także – w moim przekonaniu – bardzo doceniona. Organizatorzy zaprosili w charakterze prelegenta tylko jednego zagranicznego gościa, a był nim przewodniczący naszego stowarzyszenia – Ks. Prof. Marian Rusecki, który wygłosił referat „Współczesne ujęcie przedmiotu teologii fundamentalnej”. Najbardziej zaciękały naszych zachodnich kolegów Prof. Ruseckiego koncepcje religiiologii oraz objawieniowej genezy religii. To zainteresowanie udowodniło, że są to pomysły oryginalne, dzięki którym mamy coś do powiedzenia we współczesnej fundamentalistyce światowej.

Tytułem wstępu do tego punktu wspomnę jeszcze o efektywnych metodach konferencyjnych, które zastosowano w Paderborn, a które moglibyśmy adaptować. Sympozjum składało się z ośmiu części obejmujących odrębne zagadnienia ujęte w formie problemów. W ramach każdej części wygłaszano główny referat (półgo-

dzinny) i jeden lub dwa koreferaty (15–20 min), po czym następowała dyskusja. Na zakończenie obrad poświęcono dużo czasu na podsumowanie i dyskusję finałową, podczas której można było wypowiadać się na temat rozważań podjętych w ramach poszczególnych części sympozjum i ewentualnie uzupełniać je własnymi refleksjami.

Część druga konferencji była poświęcona Biblii i nosiła tytuł „Czy Biblia jest pierwszą teologią?”. Główny referat został wygłoszony przez Prof. Petera Hofmanna z Koblencji na temat „Biblia jako pierwsze źródło poznania w teologii”. Po nim koreferat „Biblia jako przesłanka i partnerka teologii fundamentalnej” zaprezentował Prof. Edmund Arens z Lucerny. Nie będę omawiać szczegółowo tych wystąpień, gdyż zostaną one opublikowane (nie tylko w książce zawierającej materiały konferencyjne, lecz także w naszym krajowym periodyku „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” za rok 2010, wydawanym przez KUL). Przedstawię natomiast skrótowo główne problemy w nich poruszone i propozycje ich rozwiązań, które dotyczą tematu „Biblia w ujęciu teologii fundamentalnej”. Utrudnieniem dla odbiorcy wspomnianych referatów jest brak w nich precyzyjnego określenia ogólnej koncepcji teologii fundamentalnej oraz rozumienia jej metodologicznych komponentów. W konsekwencji brakowało klarownych dystynkcji między teologią fundamentalną a biblistyką, hermeneutyką biblijną i teorią poznania teologicznego.

W świetle referatów można wspomnieć o czterech sporach naukowych toczących się dziś i dotyczących ogólnych problemów hermeneutyki biblijnej, rzutujących na jej całościowe ujęcie, a zatem bardzo istotnych dla teologii traktującej o kwestiach fundamentalnych dla wiary.

Pierwszy dotyczy wzajemnych relacji między tekstem kanonicznym a jego kontekstem. Można go wyrazić w szeregu pytań: czy można przeprowadzić precyzyjną demarkację między tymi elementami? Jak łączyć tekst z kontekstem? „Ile” kontekstu i jakiego rodzaju można uwzględniać w interpretacji Biblii? Kto powinien rozstrzygać w tej materii? Obserwowany spór toczy się zasadniczo między – by posłużyć się własnymi, roboczymi okre-

śleniami – kontekstualistami a pozakontekstualistami, lecz biorą w nim także udział zwolennicy postawy umiarkowanej. Zrodził się on z pewnością wskutek rosnącej popularności hermeneutyki jako prądu w badaniach literackich oraz filozoficznych. Czy jednak założenia hermeneutyki mogą być w całości zastosowane do Biblii rozumianej jako jedyny tekst, którego głównym autorem jest Bóg? Na kanwie tak postawionego problemu rysuje się współcześnie we wspomnianym sporze jeszcze jedno stanowisko, a mianowicie dekontekstualizacja, ku któremu skłania się P. Hofmann nawiązujący do dokonań B. S. Childsa. Według nich Biblia jest tekstem wewnątrznie rozbudowanym, jest tkaniną utworzoną z ogromnej liczby splotów, którymi są wewnątrzbiblijne tradycje rozumiane jako powtarzanie w nowych kontekstach Bożego wezwania i opowieści o Jego zbawczych dziełach. Pismo Święte ma więc swój wewnętrzny kontekst. Ono też – według tej koncepcji – nieustannie wchodzi w nowe konteksty (historyczne, religijne, kulturowe, społeczne, polityczne), przekształcając je od wewnątrz i czyniąc własnymi. Tym samym wykazuje się niewyczerpanym potencjałem samoreprodukcji (*rewritten Bible*). Stanowisko to jest krytykowane przez kontekstualistów broniących realności kontekstów społecznego, politycznego, kulturowego i religijnego, w których rodził się tekst biblijny i które na niego wpłynęły (E. Arens, jako kontekstualista, powołuje się na dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* z 1993 r.).

Drugi spór dotyczy rozumienia kanoniczności i przedmiotu natchnienia biblijnego. Czy natchniony jest tylko tekst ostateczny (tzw. *final form*), czy pierwotny, czy też jedynie tzw. wewnętrzny kanon, o którym już wspomniano? Przeważa stanowisko, że tekst ostateczny, ponieważ jest dojrzałą wypowiedzią wiary, choć charyzmat natchnienia – trzeba to przypomnieć – rozciąga się na wszystkie etapy powstawania tekstu. Należy też pamiętać, że zakres natchnienia biblijnego dobrze oddaje sformułowanie, że całość Biblii jest czymś więcej niż ostateczną wersją tekstu. Kanon i natchnienie obejmują w pewnym sensie także i interpretację, która jest dokonywana w ciągle zmieniających się kontekstach, o czym już wspomniano (P. Hofmann przytacza tu pogląd Georga

Steinsa²⁰). Chodzi o to, że tekst przemawia do każdego niejako po imieniu, wzywa do dialogu, apeluje, diagnozuje położenie człowieka, jest wezwaniem do wiary, zaświadczać tym samym o wiarygodności tego wezwania. Lektura Biblii jest aktualizowanym wydarzeniem zachodzącym między tekstem a czytelnikiem. Partytura tekstu – według Hofmanna – czeka na swoje odtworzenie w odpowiednim wykonaniu. Gdy tak się dzieje, jest ona wykonana zgodnie z intencją piszącego, a jeśli nie, to pozostaje tekstem nieotwartym, niezrozumianym. Mając też na uwadze dekontekstualizacyjną funkcję Biblii, można zatem mówić o szerszym jej znaczeniu niż tylko sam tekst. Tak czyni Hofmann, wyjaśniając, że Biblia to „tekst” i „życie” oraz Praktyka (dosł. *Pragma*), które rodzą się z tekstu, że Biblia to „liturgiczna partytura”. Wydaje się, że koreferent E. Arens zgadza się z tym. Choć wprawdzie mówi, nieco zawężająco, że w pismach ST i NT została opowiedziana cała historia Boga z ludźmi w różnych możliwych jej formach i aspektach, to w innym miejscu dodaje – za J. A. Sandersem – że z tekstu biblijnego najwyraźniej wybrzmiewa słowo Boże wówczas, gdy przeszły kontekst sytuacyjno-historyczny spotyka się z aktualnym²¹.

Trzecia polemika dotyczy głównych funkcji języka religijnego, a konkretnie sporu o to, która z nich jest najważniejsza – deskryptywna, narracyjna, dokumentująca, apelatywna, performatywna, zaświadcząca czy, jak sugeruje E. Arens, nie wykluczając innych, „dyskusyjna”, czyli stawiania pytań Bogu? Można też rozszerzyć tę kwestię i inicjować dyskusję o rodzaju, czy wprost wyjątkowości języka Biblii jako języka religijnego. Z pewnością mogłyby tu zarysować się dwa stanowiska, z których jedno traktowałoby język

²⁰ G. Steins, *Die „Bindung Isaaks” im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre* (= HBS 20), Freiburg im Breisgau 1999, s. 14–21.

²¹ J. A. Sanders, *Scripture as Canon in the Church*, [w:] *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso della Congregazione per la Dottrina della Fede (Roma, settembre 1999)*, Città del Vaticano 2001, s. 121–143.

Biblii jako jeden z różnych rodzajów języka religijnego, drugie zaś – jako język *sui generis*, który ponadto jest także normą normującą pojęcie języka religijnego. Oczywiście, język Biblii pełni różne funkcje. Nie jest możliwe wskazanie jednej najważniejszej. Są one ściśle związane z charakterem konkretnego tekstu, gatunkiem i rodzajem literackim. Z naukowego punktu widzenia należałoby także zapytać, czy język Biblii pełni inne funkcje niż wymienione przez obu referentów oraz które z nich są ze sobą powiązane (a na pewno są) i na jakich zasadach?

Czwarta kwestia to właściwie nie spór, lecz dyskusja o miejscu Biblii wśród źródeł teologicznych. Wielu teologów, zwłaszcza dogmatyków, powtarza znaną formułę, że *Biblia est norma normans et non normata*. Można jednak usłyszeć coraz częstsze głosy mówiące, że Biblia jest *norma normans et normata*, a czynnikiem ją normującym jest Tradycja (P. Hofmann; taki pogląd wyrażał też A. Dulles, o czym już mówiono). Hofmann powiada, że Pismo Święte jest *norma normans*, gdyż wyznacza ramy sensownego tworzenia Tradycji, a jednocześnie jest *norma normata*, ponieważ zostało uformowane we wnętrzu Tradycji i przez nią. Nie wyróżnia się on spośród współczesnych teologów posoborowych, pisząc o *loci proprii* teologii, będących jednocześnie przekaznikami Objawienia Bożego, a mianowicie Biblii, Tradycji i *Magisterium Ecclesiae*. Natomiast jest oryginalny, gdy zalicza do nich liturgię, mówiąc, że w liturgii i poprzez nią Pismo jest aktualizowane i oficjalnie interpretowane, a także twierdząc, że Tradycja wskazuje na jedyny właściwy – z teologicznego punktu widzenia – podmiot lektury Pisma, którym jest Kościół. Tradycję – według niego – należy rozumieć jako normatywny sposób czytania Biblii przez Kościół właśnie w tym duchu, w jakim została zredagowana. *Novum* u niego, jak i innych teologów zachodnioeuropejskich, stanowi łączenie autorytetu *Magisterium* – zwyczajnego i nadzwyczajnego urzędu nauczania papieża i biskupów – z *sensus fidelium* całego Kościoła, choć tu można wskazać, jak zaznacza ten autor, inspiracje *Vaticanum II* (np. *Lumen gentium*, nr 2). Hofmann nie porusza jednak kwestii, że normą dla Biblii jest przede wszystkim Boże Objawie-

nie, które ona zawiera, przekazuje i uaktualnia, na co na naszym gruncie zwrócił uwagę Ks. Prof. Marian Rusecki²².

6. PODSUMOWANIE

Podsumowując powyższe rozważania, należy sformułować kilka wniosków, które nasuwają się z panoramicznego ukazania Biblii w ujęciu najbardziej reprezentatywnych publikacji zachodniej teologii fundamentalnej.

1. Najpierw nasuwa się pytanie, o co w istocie chodzi, gdy stawia się problem „Biblia w świetle teologii fundamentalnej”. Czy o wykazywanie wiarygodności Pisma Świętego jako podstawowego warunku wiarygodności chrześcijaństwa? W pewnym sensie – tak. Zadanie badania i wykazania wiarygodności Biblii, a także jej historyczności i autentyczności biorą na siebie nasi koledzy bibliści. A teologowie fundamentalni? Naszym zadaniem jest przede wszystkim sprecyzowanie miejsca Biblii w relacji do dwóch rzeczywistości, a mianowicie najpierw do Bożego Objawienia, a potem jego wiarygodności. Co do pierwszej kwestii, to zachodnia teologia fundamentalna postrzega Biblię jako jeden z głównych przekazywaczy Bożego Objawienia, do których należy zaliczyć także Tradycję, *sensus fidelium*, Nauczycielski Urząd Kościoła i liturgię. Coraz bardziej powszechny jest pogląd, że Biblia stanowi dla teologii *norma normans*, będąc jednocześnie *norma normata* – uwarunkowaną Bożym Objawieniem, a także Tradycją Kościoła i jego wiarą. W tym kierunku idzie też nauczanie Benedykta XVI²³. Co do kwestii drugiej, to zachodnia fundamentalistyka jest dość oszczędna. Na wyróżnienie zasługuje A. Dulles, który zwracał uwagę na to, że Ewangelie są przede wszystkim świadectwami

²² M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007.

²³ Zob. Benedykt XVI, *Tradycja i Pismo święte przenikają się nawzajem* (przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej – 23 IV 2009), „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 6 (2009), s. 33–35.

wiary zawierającymi także treści uzasadniające ją, a więc uwiarygadniające. Należy zatem przyjąć, że skoro Biblia jest jednym z przekazników Bożego Objawienia, to przekazuje również jego wiarygodność, zawartą także w innych przekaznikach, jak: Tradycja, *sensus fidelium*, Nauczycielski Urząd Kościoła i liturgia.

2. Choć trudno mówić o całościowej wizji Biblii w zachodniej teologii fundamentalnej (której rozumienie, *notabene*, do dziś nie jest jednolite), to z pewnością może się ona poszczycić ważnymi osiągnięciami pozwalającymi zbudować taką wizję. Należą do nich zwłaszcza: określenie natury Biblii jako klucz do jej właściwego rozumienia, rozbudowana teologia słowa Bożego, fundamentalne znaczenie zmartwychwstania dla powstania Biblii i jej interpretacji, dekontekstualizacyjna (inkulturacyjna) funkcja Pisma Świętego oraz ściśle powiązanie Biblii z Tradycją, *Magisterium Ecclesiae* i liturgią, o czym już powiedziano.

3. Prawidłowe określenie natury Biblii jest punktem wyjścia jej właściwego pojmowania, a także rozumienia jej wiarygodności i historyczności, co do której na Zachodzie toczono liczne spory. Biblia chrześcijańska jest tekstem nade wszystko teologicznym, świadectwem wiary Kościoła, świadectwem wiary będącej odpowiedzią na Boże Objawienie i będącej wiarą zbawczą. Z tego tytułu naturalistyczne jej rozumienie, jako rozmiijające się z jej naturą, jest błędne. Jak zauważa wielu zachodnich autorów, interpretacja Biblii rozpoczyna się już na etapie pierwotnego założenia: przyjęcia (choćby na zasadzie hipotezy) bądź odrzucenia jej nadprzyrodzonego wymiaru. Z powyższego wynika, że płaszczyzna historyczna, w znaczeniu historiografii, nie jest w Biblii najważniejsza, a tym bardziej jedyna. Jest podporządkowana płaszczyźnie historyczbawczej. Skoro tak, to założenie, że pierwotny tekst, który jest odślaniany dzięki badaniom historycznoliterackim, jest najbliższy prawdzie historycznej i zawiera prawdziwe znaczenie, nie jest poprawne, chociaż te badania są konieczne. Prawdziwe przesłanie tekstu jest bowiem zapisane w jego ostatecznej wersji, którą należy interpretować na podstawie całej Biblii łącznie z Tradycją i historii zbawienia, która została w Biblii zapisana i wraz z nią zapoczątkowana. Pisma Świętego nie można pojmować z pominięciem

historii zbawienia i życia (Pragmy) Kościoła, które w niej zostały utrwalone i wraz z nią zainicjowane. Pismo Święte jest zapisem („tekstem”) całej historii zbawienia z jej kulminacyjnym momentem – Wydarzeniem Jezusa Chrystusa, zwłaszcza Jego Zmartwychwstania i Kościoła. Można też powiedzieć, że wiarygodność Biblii jako księgi prawdziwej i natchnionej jest widoczna właśnie dzięki Tradycji i Kościołowi, które tę wiarygodność poświadczają.

4. Choć nauki teologiczne coraz bardziej specjalizują się i oddalają od siebie, to jednak można zasadnie mówić o wpływie biblistyki na teologię fundamentalną (tę kwestię ukazał Ks. Prof. M. Rusecki w dziele tu przywoływanym) i odwrotnie – teologii fundamentalnej na biblistykę, o czym mało się pisze nie tylko w zachodniej teologii. Fundamentalistyka wspomaga biblistykę głównie dzięki precyzowaniu podstawowych pojęć, jak: Objawienie, wiara, religia, Kościół, cud, zmartwychwstanie i innych, oraz nowatorskim koncepcjom, np. semejotycznej, symbolowej, personalistycznej i historiozbawczej, szeroko dziś w teologii stosowanym. Jest jeszcze jedna bardzo istotna kwestia, która może uchodzić za sedno poruszonego w niniejszym opracowaniu problemu, a jest nią prawda Biblii. Wydaje się, że nie można w pełni jej scharakteryzować bez odwołania się do dorobku teologii fundamentalnej – choćby rozumienia wiarygodności Objawienia i głównych argumentów na jej rzecz, wśród których znajduje się argument werytatywny, rzucający wiele światła na wspomnianą problematykę. Prawda w Biblii to przede wszystkim prawda Objawienia Bożego, innej natury niż prawda naukowa, historyczna czy filozoficzna. To nade wszystko osobowa Prawda, którą jest Jezus Chrystus będący nie tylko głównym przedmiotem Biblii, lecz przede wszystkim jej Autorem i Hermeneutą.

THE BIBLE IN THE WESTERN FUNDAMENTAL THEOLOGY SUMMARY

The author wanted to realize how the Bible is understood in Western Fundamental Theology. Making his research he analyzed the most important 'fruits' (books and events) of Western fundamental theologians' work

beginning from the early 80. of the XX century: *Problemi e prospettive di teologia fondamentale* (ed. R. Latourelle, G. O'Collins, Brescia 1980), *Handbuch der Fundamentaltheologie* (ed. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Vol. 1–4, Freiburg–Basel–Wien 1985–1988), *Dizionario di Teologia Fondamentale* (ed. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990), *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio* (ed. R. Fisichella, Casale Monferrato 1997), “Das Proprium der Fundamentaltheologie” (international symposium of fundamental theologians of the German language – Paderborn 2009). In conclusions the author says that the Bible is seen as *norma normans et normata* (no longer as *norma normans et non normata*) because is not only the one transmission of the Revelation; there are others united with Bible: Tradition, *sensus fidelium*, Teaching Office of the Church and liturgy.