

Sławomir Zatwardnicki

Egzegeza kanoniczna i analogia wiary w ujęciu Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 46/2, 317-336

2013

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.

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

EGZEGEZA KANONICZNA I ANALOGIA WIARY W UJĘCIU JOSEPHA RATZINGERA (BENEDYKTA XVI)

CANONICAL EXEGESIS AND THE ANALOGY OF FAITH ACCORDING
TO JOSEPH RATZINGER (BENEDICT XVI)

ABSTRACT

Sobór Watykański II w konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum* podał wskazówki egzegetyczne, które powinny być stosowane w interpretacji Pisma. Posoborowa egzegeza skoncentrowała się głównie na metodzie historyczno-krytycznej badającej ludzki wymiar Pisma. W związku z tym Benedykt XVI przypominał o konieczności stosowania zasad teologicznych w egzegezie i ukazywał ich pogłębianie teologicznie podstawy. Hermeneutyka wiary, którą postulował papież, obejmuje trzy kryteria pozwalające uchwycić Boski wymiar Biblii; dwa z nich omówiono w niniejszym artykule. „Egzegeza kanoniczna” uwzględnia jedność Pisma Świętego, a „analogia wiary” pozwala wierzącemu egzegezie prawidłowo interpretować tekst napisany przez autora wierzącego. W artykule uwzględniono również Josepha Ratzingera (Benedykta XVI) rozumienie objawienia oraz różnicy między nim a Pismem Świętym. Właśnie hermeneutyka wiary pozwala wznieść się ponad „literę” i dotrzeć do „ducha” tekstów natchnionych.

The Second Vatican Council in the Dogmatic Constitution *Dei Verbum* provided exegetic guidelines on the interpretation of the Scripture. Post-council exegesis focused mainly on the historical-critical method which analyses the human dimension of the Holy Scripture. Therefore, Benedict XVI reminded of the necessity of using theological principles in the exegesis and showed their in-depth theological basis. The hermeneutics of faith postulated by the pope includes three criteria that allow to grasp the divine dimension of the Bible; two of them were discussed in this article. “Canonical exegesis” takes into consideration the unity of the Holy Scripture, while the “analogy of faith” enables the believing exegete to interpret properly the text written by the believing author. The article also deals with Joseph Ratzinger’s (Benedict XVI’s) comprehension of the Revelation, as well as the differences between the Revelation and the Holy Scripture. It is hermeneutics of faith that enables one to rise above the “letter” and reach the “spirit” of the inspired texts.

W konstytucji dogmatycznej *Dei verbum* zostały wymienione trzy zasady teologiczne, które powinny zostać uwzględnione w interpretacji Pisma Świętego. Według soborowego dokumentu, „należy uwzględnić treść i jedność całego Pisma, mając na uwadze żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary”¹.

¹ KO 12. Korzystam z wydania: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.

Do tych wskazówek – lekceważonych w posoborowej egzegezie skoncentrowanej przede wszystkim na metodzie historyczno-krytycznej – wielokrotnie odwoływał się Joseph Ratzinger, podając przy okazji ich pogłębioną teologicznie wykładnię. „Trzeba wreszcie zacząć stosować zasady metodologiczne – pisał papież w swojej ostatniej książce poświęconej osobie Jezusa – sformułowane dla egzegezy przez Sobór Watykański II (w *Dei verbum* 12), czego niestety dotychczas właściwie prawie nie czyniono”². Sobór odczytany przez Benedykta XVI uznał za podstawową zasadę egzegetyczną stosowanie „egzegezy kanonicznej”, biorącej pod uwagę treść i jedność całego Pisma oraz czytanie Pisma w kluczu chrystologicznym, i dodał do tego dwie pozostałe: „trzeba uwzględniać także żywą Tradycję całego Kościoła i analogię wiary (wewnętrzna harmonia prawd wiary)”³.

Autor *Jezusa z Nazaretu* uznaje za konieczne uzupełnienie metody historyczno-krytycznej hermeneutyką wiary, która w jego przekonaniu jest najbardziej odpowiednia w lekturze tekstów natchnionych, a jej pominięcie skutkuje przyjęciem hermeneutyki pozytywistycznej. Na elementy hermeneutyki wiary składają się kryteria pozwalające uwzględnić Boski wymiar Pisma Świętego; należą do nich wyszczególnione wcześniej w soborowym dokumencie, a potem przywołane przez ojca świętego w adhortacji posynodalnej dotyczącej słowa Bożego trzy kryteria: „1) należy interpretować tekst, pamiętając, że Pismo stanowi jedną całość; dzisiaj nazywamy to egzegezą kanoniczną; 2) trzeba uwzględniać żywą Tradycję całego Kościoła, i w końcu 3) uwzględniać analogię wiary”⁴. Patrząc od strony egzegety próbującego zrozumieć biblijny tekst, trzeba też mówić o określonych wymaganiach kierowanych względem niego, których spełnienie ma umożliwić przejście od „literary” do „ducha” Pisma. Takie wznoszenie się jest konieczne, ponieważ:

„(...) historycystyczne i intelektualistyczne pojęcie objawienia, które rozpoznało się w nowożytności, jest całkowicie fałszywe. Objawienie nie jest bowiem zbiorem zdań; objawieniem jest sam Chrystus: On jest Logosem, Słowem, które obejmuje wszystko, w którym Bóg wypowiada samego siebie i które z tego powodu nazywamy Synem Bożym. Oczywiście, ten jedyny Logos wypowiedział się w normatywnych słowach, w których wyraził to, kim jest. Ale Słowo jest zawsze większe niż słowa, które nigdy nie mogą Go wyczerpać. Przeciwnie, słowa uczestniczą w niewyczerpalności Słowa, które odsłania ich sens i dlatego wzrastają wraz z tym, kto je czyta – mówi św. Grzegorz Wielki”⁵.

Niech ta świadomość, że „Słowo (*Logos*) jest zawsze większe od słów człowieka i nigdy nie będzie w nich wystarczająco wypowiedziane”⁶, towarzyszy

² J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymański, Kielce 2011 [dalej cyt. JzN II], s. 7.

³ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymański, Kraków 2007 [dalej cyt. JzN I], s. 10.

⁴ Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini” (O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła)* [dalej cyt. VD], 34.

⁵ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004 [dalej cyt. WDDJCh], s. 88.

⁶ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. P. Gąsior, Kraków 2007, s. 14.

lekturze niniejszego tekstu, w którym postaram się omówić dwa z trzech kryteriów wymienianych w kontekście hermeneutyki wiary, a zwanych czasem „wielkimi zasadami interpretacji”. Tak więc najpierw zajmę się „egzegezą kanoniczną” (1), następnie „analogią wiary” (2), a w zakończeniu wskażę na ich powiązanie. „Egzegeza kanoniczna” wydaje się najwygodniejsza do zastosowania w duszpašterstwie: wierni w swojej indywidualnej lekturze Pisma stosują ją spontanicznie; naukowcy zdaje się nie nadają z naukowym uzasadnieniem tej oczywistej metody, stąd do tej pory nie rozwiano wszystkich wątpliwości jej towarzyszących – ale też nie wszystko, co oczywiste dla wierzącego, musi być łatwe do naukowego zinterpretowania. Z kolei „analogia wiary”, jakkolwiek również stosowana intuicyjnie, w środowisku naukowym wydaje mi się lekceważona i albo rozumiana niewłaściwie, albo zbyt wąsko; w związku z tym warto przyjrzeć się wyjaśnieniom papieskim pogłębiającym jej rozumienie.

1. Egzegeza kanoniczna

Postulowane przez Sobór uwzględnienie treści i jedności całego Pisma nazywane jest „egzegezą kanoniczną”, która znajduje swoje uzasadnienie w Boskim autorstwie wszystkich ksiąg (to zostało stwierdzone w dokumencie wprost) oraz w Boskim planie realizowanym w całej historii zbawienia (to da się wyczytać pośrednio z soborowego tekstu). Kościół uznaje, że prawdy objawione zawarte i przedłożone w Piśmie Świętym spisane zostały pod natchnieniem Ducha Świętego, a co za tym idzie mają Boga za autora, dlatego wszystkie księgi tak Starego, jak i Nowego Testamentu Kościół uznaje w całości i ze wszystkimi ich częściami za święte i kanoniczne⁷. „Bóg przeto, z którego natchnienia powstały księgi obydwu Testamentów i który jest ich autorem, mądrze rozporządził, aby Nowy

⁷ Por. KO 11. Odwołuję się do konstytucji nie tylko dlatego, że czynił to Joseph Ratzinger i bez tego jego myśl nie byłaby zrozumiała. Czynię to także ze względu na fakt, iż na ostateczny kształt soborowego dokumentu wywarł wpływ również Ratzinger. Dzięki kardynałowi Fringsowi teolog z Bawarii „zapewne najważniejszy spośród młodych teologów biorących udział w Vaticanum II, począwszy od drugiego okresu obrad stał się soborowym *peritus* (...), z którego zdaniem liczyli się niemieccy biskupi” (J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011, s. 166-167, 423). Ratzinger znalazł się w gronie osób mających w podkomisji opracować na nowo dokument i jego ostateczny kształt nie powstał bez jego – trudno określić, jak znacznego – wpływu. Indagowany przez dziennikarza Petera Seewalda na temat wpływu duetu Ratzinger-Frings na prace Soboru będzie skromny kardynał Ratzinger starał się umniejszyć swoją rolę, ale przecież pośrednio w jego słowach można odczytać potwierdzenie niebagatelnego wkładu, jaki musiał wnieść młody profesor z Niemiec (por. J. Ratzinger, P. Seewald, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1997, s. 60, 62). O roli Ratzingera w czasie Soboru – zob. również: G. Weigel, *Boży wybór. Papież Benedykt XVI i przyszłość Kościoła katolickiego*, tłum. D. Chylińska, M. Romanek, R. Śmietana, Kraków 2006, s. 227-229; A. Tornielli, *Ratzinger strażnik wiary*, tłum. B. Tomaszek, Kraków 2005, s. 43-51; J.L. Allen, *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, tłum. R. Bartold, Poznań 2005, s. 77-83; K.-R. Mai, *Benedykt XVI. Jego życie, jego wiara, jego dążenia*, red. A. Szostkiewicz, tłum. M. Misiorny, Warszawa 2005, s. 92-101 (*Oto człowiek*) – (na s. 98 ciekawa sugestia o wkładzie Ratzingera w prace soborowe – wkładzie tym większym, że kardynał Frings w tym czasie był już niemal ociemniały).

Testament był ukryty w Starym, Stary zaś aby w Nowym znajdował wyjaśnienia”, a „księgi Starego Testamentu, w całości dołączone do ewangelicznego orędzia, osiągają i ukazują w Nowym Testamencie pełne swoje znaczenie (...) a zarazem Nowy Testament oświetlają i objaśniają”⁸.

W latach dziewięćdziesiątych kardynał Ratzinger podkreślił, że wiara przeżywana w Kościele wyprowadza poza wszelkie pojęcia czy formuły słowne wymykające się im treści wiary, których ująć nie są w stanie. Język wiary nie jest tak jednoznaczny, jak powiedzmy język matematyczny, poza tym orzeczenia językowe wiary przedstawiają się w „historycznym następstwie wypowiedzi, w którym już główne napięcie między Starym i Nowym Testamentem pokazuje, jak bardzo prawda wiary jest dostępna językowo w wewnętrznym związku całości, a nie w pojedynczych formułach”⁹. Ten związek wynika z faktu istnienia i trwania w czasie jednego podmiotu (wspólnoty wierzących), który pomimo przemian pozostaje sobą. W takim razie ciekawsze i bardziej wydajne w teologii (a więc i w egzegezie) okazuje się poszukiwanie jedności (między Starym a Nowym Testamentem, między Nowym Testamentem a dogmatami Kościoła starożytnego, między tym wszystkim razem a życiem wiary kontynuowanym dzisiaj) niż odrzucanie takiej jedności¹⁰.

Soborowa konstytucja *Dei verbum* – uważał Ratzinger, ówczesny przewodniczący Papieskiej Komisji Biblijnej – „podarowała (...) miarodajną syntezę wciąż aktualnych poglądów teologii Ojców i nowego metodycznego poznania czasów nowożytnych”¹¹. Komisja zdecydowała się wystosować dokument w reakcji na nową sytuację egzegetyczną powstałą po II Soborze Watykańskim, związaną z powstawaniem nowych metod naukowej egzegezy z jednej strony, a z drugiej – z pojawieniem się prób przywrócenia metod egzegezy ojców Kościoła i na nowo podejmowanej duchowej lektury Pisma. Cel dokumentu został sformułowany następująco: „ukazać drogi, które trzeba przebyć, aby dojść do interpretacji Biblii możliwie najbardziej wiernej jej charakterowi zarówno ludzkiemu, jak i boskiemu”¹², tak aby słowo Boże mogło stać się duchowym pokarmem dla wiernych¹³.

⁸ KO 16.

⁹ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001 [dalej cyt. PwT], s. 110-111.

¹⁰ Por. PwT, s. 113.

¹¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, w: Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999 [dalej cyt. IBwK] (*Rozprawy i Studia Biblijne* 4).

¹² IBwK, Wprowadzenie, B.

¹³ Wydaje się, że ocena metody historyczno-krytycznej zawarta w dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele* jest mimo wszystko bardziej pozytywna od tej wyrażonej przez Ratzingera we własnym imieniu. Mimo że oczywiście zawiera wcześniejsze elementy krytyki, to jednak ogólna tendencja dokumentu – którego autorzy wychodzą z założenia, że każda metoda niesie ze sobą szanse do lepszego zrozumienia tekstu – sprawiła, że przestrogi przed stosowaniem metody historyczno-krytycznej nieuzupełnionej przez hermeneutykę wiary nie wybrzmiewają aż tak głośno. Zwracali na to uwagę również polscy bibliści. Ks. Waldemar Linke zauważa, że w *Interpretacji Biblii w Kościele* „krytyka metody historyczno-krytycznej znalazła swe (choć stonowane) odbicie”

Ponieważ „Biblia nie jest zbiorem tekstów pozbawionych związków między sobą, ale jest zbiorem świadectw tej samej wielkiej Tradycji”¹⁴, dlatego w egzegezie należy stosować metody uwzględniające ten fakt. Autorzy dokumentu *Interpretacja Biblii w Kościele* wskazują tu na powstałe w Stanach Zjednoczonych i rozwijające się „podejście kanoniczne”, które miałyby uzupełnić metodę historyczno-krytyczną oraz przywrócić wagę ostatecznej formy tekstu (metoda historyczno-krytyczna kładzie nacisk na to, co pierwotne). Wychodzi ono od wiary w to, że Biblia stanowi całość i „interpretuje każdy tekst biblijny w świetle kanonu Pisma Świętego, to znaczy Biblii przyjętej jako norma wiary przez społeczność wierzących. Stara się umiejscowić każdy tekst wewnątrz jedynego planu Bożego celem osiągnięcia aktualizacji Pisma w naszych czasach”¹⁵.

W „egzegezie kanonicznej” wyróżnia się dwa punkty widzenia: pierwszy, który zaproponował Brevard S. Childs, koncentruje się na ostatecznej formie kanonicznej tekstu zaakceptowanej przez wspólnotę; drugi, którego autorem jest James A. Sanders, zwraca uwagę nie na efekt finalny, ale na proces kanoniczny, czyli na te metody hermeneutyczne, które wspólnota wierzących wykorzystywała w procesie powstawania Pisma oraz relekturze starożytnych tradycji i które sprzyjają stałej interakcji między tekstami a wspólnotą, interakcji służącej uwspółcześnianiu tekstu¹⁶. Oczywiście egzegeza kanoniczna wymaga jeszcze rozwoju, a dokument zwraca uwagę na problematyczne pytania związane z tego rodzaju podejściem, niemniej jednak takie podejście wydaje się dobrze służyć teologicznej interpretacji tekstu¹⁷.

(W. Linke, *Adhortacja „Verbum Domini” a przyszłość dyskusji o rozumieniu natchnienia*, Warszawskie Studia Teologiczne 23,1 (2010), s. 257), z kolei ks. Zdzisław Pawłowski twierdzi, że dokument Papieskiej Komisji Biblijnej powstał na bazie inspiracji, jaką było wystąpienie kardynała w Nowym Jorku w 1988 roku, po czym zauważa, że dokument przygotowany z inicjatywy kardynała „jak się wydaje, nie spełnił (...) wszystkich jego oczekiwań. Jego wystąpienie w Nowym Jorku zawierało bowiem radykalną krytykę metody historycznej, która w instrukcji PKB, mimo wskazania słabych punktów, otrzymała jednak pozytywną ocenę” (Z. Pawłowski, *Kontekst interpretacji Biblii: Kościół czy uniwersytet*, *Verbum Vitae* 3,5 (2004), s. 171-172). Również ks. Henryk Witczyk sugeruje związek pomiędzy nowojorską konferencją a pracami Papieskiej Komisji Biblijnej – por. H. Witczyk, *W czterdziestolecie Konstytucji „Dei verbum”. Osiągnięcia i aktualne wyzwania*, w: *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. G. Kucza, Katowice 2006, s. 150 (*Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach* 32).

¹⁴ IBwK I, C.

¹⁵ Tamże, I, C, 1.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ O egzegezie kanonicznej z nadmiernym niestety krytycyzmem – zob.: A.G. Hunter, *Krytyka kanoniczna*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005, s. 417-420 (*Prymasowska Seria Biblijna*). Nieco mniej krytycznie o krytyce kanonicznej: R.E. Brown, S.M. Schneiders, M. Wojciechowski, *Hermeneutyka biblijna*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 1807-1808 (*Prymasowska Seria Biblijna*). Skrótowo o kanonicznej lekturze również: S.M. Miller, R.V. Huber, *Historia Biblii. Dzieje powstania i odczytywania Pisma Świętego*, tłum. E. Czerwińska, Warszawa 2005, s. 321. Zob. także: A. Sanecki, *Kanon jako zasada hermeneutyczna: kanoniczny nurt interpretacji Pisma Świętego we współczesnej egzegezie*, *Studia Diecezji Radomskiej* 7 (2005), s. 187-200; tenże, *Między uniwersytetem a Kościołem. Interpretacja kanoniczna w perspektywie eklesjalnej*

Wewnętrzna spójność Biblii jest wynikiem interpretacji wewnątrz tradycji biblijnej, na przykład dokonujących się relektur, które wydobywają nowe aspekty sensu albo potwierdzają ich spełnienie czy pogłębiają ich znaczenie¹⁸. Autorzy Nowego Testamentu głoszą, że objawienie starotestamentowe znalazło wypełnienie w Chrystusie, a zwłaszcza w Jego śmierci i zmartwychwstaniu; On sam dokonał interpretacji odmiennej od tej przyjmowanej w Jego epoce, a Pascha nadała tekstom pełnię sensu, który wcześniej byłby nie do pomyślenia. Posłany przez Niego Duch Święty umożliwił nowotestamentowym autorom odkrycie sensu duchowego Starego Testamentu. Również w Nowym Testamencie mamy do czynienia z zestawianiem różnych perspektyw, które ukazują pełną napięcia jedność tekstów¹⁹.

Interpretacja Biblii w Kościele podaje również definicję wzbudzającego dyskusje, ale obecnego w samej Biblii, sensu pełniejszego tekstu²⁰, który nie został wprost wyrażony przez autora ludzkiego, ale był zamierzony przez autora Boskiego. Chodzi „albo o znaczenie, jakie autor biblijny przypisuje wcześniejszemu tekstowi biblijnemu, kiedy podejmuje go w kontekście nadającym mu nowy sens wyrazowy, albo o znaczenie, które autentyczna tradycja doktrynalna lub definicja soborowa nadaje tekstowi biblijnemu”²¹. Źródeł sensu pełniejszego należałoby szukać w fakcie, że Duch Święty, który stoi za natchnieniem Pisma, mógł sprawić, iż autor ludzki wyraził prawdę, której w pełni nie potrafił uchwycić, a która została ujawniona w późniejszych czasach dzięki Bożej realizacji odsłaniającej doniosłość tekstu lub dzięki włączeniu tekstu do kanonu Pism²².

W rozmowie z Peterem Seewaldem kardynał Ratzinger na biblijnych przykładach wskazywał, że starotestamentowe opowieści są jak gdyby początkiem, który czeka na dalszy ciąg, i mogą one zostać odczytane w perspektywie Nowego Testamentu. „Stary Testament rzeczywiście jest w drodze²³ i pozostaje tylko fragmentem, gdy nie przechodzi w Nowy Testament. Jest to naszym fundamentalnym przekonaniem”²⁴, chociaż, oczywiście, „cały Stary Testament można czytać z pominięciem Chrystusa – palec, który na Niego wskazuje, nie czyni tego

lektury Biblii, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, Lublin 2009, s. 309-325 (*Analecta Biblica Lublinensia* 4); M. Zmuda, *Główne wyznaczniki metodologii „canonical approach” według Brevard S. Childsa*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 61,1 (2008), s. 5-14.

¹⁸ Por. IBwK III, A, 1.

¹⁹ Por. tamże, III, A, 2.

²⁰ O trzech rodzajach sensów (dosłownym, duchowym i pełniejszym) opisanym w dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele* – zob.: T.M. Dąbek, *Sensy Pisma Świętego w świetle dokumentu „Interpretacja Biblii w Kościele”*, w: IBwK, s. 178-195; S. Szymik, *Podejście kanoniczne w interpretacji Pisma Świętego*, *Roczniki Teologiczne* 49,1 (2002), s. 15-31.

²¹ IBwK II, B, 3.

²² Por. tamże, II, B, 3.

²³ Por. Benedykt XVI, *Myśli o Słowie Bożym*, tłum. M. Wilk, Kraków 2008, s. 105-106: „Trzeba zatem czytać wszystko, mając na uwadze całościowy charakter Pisma Świętego, gdzie jedna część tłumaczy inną, jeden krok wędrówki objaśnia inny”.

²⁴ J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001 [dalej cyt. BiS], s. 136.

aż tak jednoznacznie”²⁵. W Biblii dostrzec można jedność, ale jest to „napięta jedność”, ponieważ Pismo nie stawia w pełni gotowego systemu wiary. Płaszczyzną tej jedności jest jedność historii Boga i jest ona widoczna, gdy czyta się Pismo z perspektywy Nowego Testamentu; jakkolwiek księgi Starego Testamentu mają naturalnie znaczenie same w sobie, to jednak uzyskują nowy sens i całościową wizję dopiero wtedy, gdy są czytane w świetle Chrystusa²⁶. Benedykt XVI w wywiadzie udzielonym niemieckiemu dziennikarzowi już po wyborze na papieża mówił, że wewnętrzna jedność obu testamentów i wynikająca z tego konieczność lektury Nowego razem ze Starym Testamentem była dla niego jasna od pierwszych dni jego studiów teologicznych. Biblia musi być czytana w całości i jedności, ponieważ jest Księgą należącą do Ludu Bożego, który uprzedza Chrystusa i wskazuje na Niego²⁷. Dla papieża „tylko Chrystus potrafi wyzwolić człowieka z niewoli litery i przywrócić mu zdolność przyswajania całej prawdy, zawartej w Piśmie Świętym”²⁸:

„W Starym Testamencie są (...) słowa, można by powiedzieć, niemające jeszcze swego pana (...) Rzeczywisty właściciel tekstów każe jeszcze czekać na siebie. Dopiero gdy się pojawia, słowa te otrzymują swe pełne znaczenie (...) Historiografia początków chrześcijaństwa polega również na tym właśnie, że tym oczekującym słowom daje głównego właściciela. Dzięki temu powiązaniu oczekującego słowa i poznaniu ukazującego się teraz owego właściciela powstała typowo chrześcijańska egzegeza, która jest nowa, jednak w pełni dochowuje wierności pierwotnemu słowu Pisma”²⁹.

W 2002 roku kardynał Ratzinger z okazji dziesięciolecia opublikowania *Katechizmu Kościoła katolickiego* w wyjaśnianiu źródła jedności Biblii odwołał się właśnie do katechizmowego stwierdzenia: „Jakkolwiek byłyby zróżnicowane księgi, z których składa się Pismo Święte, to jest ono jednak jedno ze względu na jedność Bożego zamysłu, którego Jezus Chrystus jest ośrodkiem i sercem, otwartym po wypełnieniu Jego Paschy”³⁰, przy czym autorzy odwołują się dla zobrazowania tej prawdy do wypowiedzi Świętego Tomasza z Akwinu: „Serce Chrystusa oznacza Pismo Święte, które pozwala poznać serce Chrystusa. Przed męką serce Chrystusa było zamknięte, ponieważ Pismo Święte było niejasne. Pismo Święte zostało otwarte po męce, by ci, którzy je teraz rozumieją, wiedzieli i rozeznawali, w jaki sposób powinny być interpretowane proroctwa”³¹.

Przy tej samej okazji zwrócił kardynał uwagę również na to, że krytyczna egzegeza w pewnym sensie uwiarygodniła średniowieczną naukę o wielu sensach

²⁵ Tamże, s. 192; por. tamże, s. 193.

²⁶ Por. tamże, s. 139, 193.

²⁷ Por. J. Ratzinger, P. Seewald, *Sól ziemi...*, s. 93, 178. Por. również: J. Ratzinger, *Moje życie*, oprac. wersji pol. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005 [dalej cyt. MZ], s. 61-62.

²⁸ D. Chegurova, *ABC chrześcijanina. Analiza myśli Benedykta XVI*, Lublin 2009, s. 67.

²⁹ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012, s. 31.

³⁰ KKK 112.

³¹ Tamże; por. WDdJCh, s. 163.

Pisma Świętego (doktryna o czterech sensach albo raczej o czterech wymiarach sensu tekstu³²). Ponieważ Biblia jest literackim tworem, a wszystkie biblijne teksty były włączone w proces ponownego odczytywania odsłaniającego zawarte w nich potencjalne sensory, nie wolno ich zamykać w jakiejś historycznej chwili; w słowach biblijnych znajduje się także teraźniejszość i przyszłość³³.

Właśnie współczesna krytyka biblijna – uważał papież – uświadamia nam, że sama Biblia jest nieprzerwaną drogą, która znajduje swój kres w Chrystusie, a zatem od Niego wychodząc, można przejść znów całą tę drogę, odkrywając na niej najgłębszy sens, wcześniej ukryty³⁴. Widzenie jedności Pisma oraz lektura chrystologiczna umożliwia duchową lekturę słowa Bożego, o czym mówił papież w jednym ze swoich przemówień:

„Bardzo zależy mi na tym, by teolodzy nauczyli się czytać i kochać Pismo tak, jak – według *Dei verbum* – chciał tego Sobór: by widzieli wewnętrzną jedność Pisma – pomocna w tym może okazać się «egzegeza kanoniczna» (dziś można mówić dopiero o początkach rozwoju tej metody) – a następnie, by dochodzili do duchowej lektury, która nie jest tylko czymś zewnętrznym, co miałyby umacniać i budować, lecz przede wszystkim wewnętrznym zanurzeniem się w obecność Słowa. Jest to, jak sądzę, bardzo ważne zadanie: podejmować tego typu działania, czynić wysiłki, by obok egzegezy historyczno-krytycznej, z nią i w obszarze jej zainteresowań rzeczywiście było nam dostępne wprowadzenie w Pismo żywe, które jest aktualnym Słowem Bożym”³⁵.

Benedykt XVI w adhortacji poświęconej słowu Bożemu zwrócił uwagę na to, że soborowa konstytucja *Dei verbum* jest „kamieniem milowym na drodze Kościoła”, również w odniesieniu do egzegezy: „Powszechnie wiadomo, jak wielki impuls do odkrywania na nowo Słowa Bożego w życiu Kościoła, do refleksji teologicznej na temat Bożego Objawienia oraz do studium Pisma Świętego dała...”³⁶. Adhortacja *Verbum Domini* jest owocem synodu, który stawiał sobie za cel między innymi: weryfikację, czy wskazania soborowe zostały wprowadzone w życie, oraz podjęcie nowych wyzwań postawionych przez obecne czasy³⁷. W związku z tym ojciec święty przedstawił pogłębione przemyślenia Synodu i wyraził pragnienie, żeby dzięki adhortacji owoce Synodu przyniosły skuteczny wpływ

³² Por. interesującą analogię podaną przez H. de Lubaca: „Mówimy, jak należy, o różnych znaczeniach; tłumaczymy takie czy inne znaczenie, i jeszcze kolejne, aby je od siebie odróżnić; nakładamy te znaczenia na siebie, zestawiamy lub przeciwstawiamy sobie; wyliczamy je i przedstawiamy jako tyleż następujących po sobie jednostek. Jest to nieuchronne rozwlekanie sposobu wyrażania się, które nie zwodziło dawnych komentatorów – podobnie jak dobry tomista nie traktuje, jak «przedmiot» elementów bytu, których realne odróżnienie uznaje” (H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008, s. 242).

³³ Por. WDdJCh, s. 163-164.

³⁴ Por. MOSB, s. 106.

³⁵ Tamże, s. 97-98.

³⁶ VD 3.

³⁷ Por. tamże.

nie tylko na osobistą więź ze świętymi pismami, ale również na ich interpretację w badaniach naukowych³⁸.

Właśnie tym celom służyć ma między innymi egzegeza kanoniczna. Papież w numerze 12. adhortacji prezentuje „chrystologię Słowa”, to znaczy fakt, iż w Chrystusie słowo Boże staje się obecne jako Osoba, co z kolei pozwala spojrzeć na jedność Boskiego zamysłu realizującą się właśnie w Słowie Wcielonym – jedność pomiędzy stworzeniem, nowym stworzeniem a dziejami zbawienia w Chrystusie³⁹. „Mozart teologii”, jak się określa niemieckiego teologa, porównuje kosmos do księgi, której Autor wyraża siebie za pośrednictwem symfonii stworzenia, w której to symfonii „w pewnym momencie pojawia się motyw solowy, jak powiedzielibyśmy używając słownictwa muzycznego, czyli motyw powierzony pojedynczemu instrumentowi bądź głosowi, który jest tak ważny, że nadaje sens całemu dziełu. Tym motywem jest Jezus”⁴⁰.

Podobnie jak Słowo stało się ciałem, tak Boże słowa upodobniły się do ludzkiej mowy; analogia ta prowadzi do wniosku, że Pismo Święte, mimo całej różnorodności form i treści, jest rzeczywistością jednolitą, ponieważ we wszystkich słowach biblijnych Bóg tak naprawdę wypowiada jedno Słowo⁴¹, w którym wypowiada się cały⁴². Tradycja Kościoła uczy dostrzegać jedność Pisma Świętego, jakby było ono jedną księgą, choć z perspektywy czysto historycznej czy literackiej nie jest to dostrzegalne; by dostrzec tę jedność należy łączyć chrześcijańskie księgi Nowego Testamentu z Biblią Izraela. Księgi biblijne („Pisma”) mogą być traktowane jako jedyne słowo Boga skierowane do człowieka („Pismo”), ponieważ „właśnie osoba Chrystusa nadaje jedność wszystkim «Pismom» w powiązaniu z jedynym «Słowem». W ten sposób możemy zrozumieć, co mówi Konstytucja dogmatyczna *Dei verbum* w n. 12, gdy wskazuje na wewnętrzną jedność całej Biblii jako decydujące kryterium dla poprawnej hermeneutyki wiary”⁴³.

W tym kontekście adhortacja zwraca uwagę na wzajemne relacje między Starym a Nowym Testamentem⁴⁴. Przede wszystkim Nowy Testament uznaje autorytet Starego Testamentu jako słowa Bożego, tak że również chrześcijanie przyjmują objawienie Boże w nim zawarte. Przyjmujemy, że Stary Testament znajduje swoje wypełnienie w tajemnicy życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, przy czym to pojęcie wypełnienia się Pism jest złożone i zawiera trzy wymiary: ciągłości, zerwania oraz spełnienia i przewyższania⁴⁵. „Misterium Paschalne Chrystusa jest w pełni zgodne – jednakże w sposób, który był nie do przewidzenia

³⁸ Por. tamże, 5.

³⁹ Por. tamże, 12-13.

⁴⁰ Tamże, 13.

⁴¹ Por. Hbr 1,1-3.

⁴² VD 13. Por. KKK 102.

⁴³ VD 39.

⁴⁴ Por. tamże, 40.

⁴⁵ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, II, C, 1-3; IV, A.

– z prorocstwami i aspektem prefiguratywnym Pism; jednakże zawiera wyraźne aspekty braku ciągłości względem instytucji Starego Testamentu”⁴⁶.

Można więc powiedzieć, że Stary Testament zachowuje niezastąpioną wartość dla chrześcijan, z kolei lektura chrystologiczna jawi się oryginalnym i niezastąpionym wkładem w interpretację Biblii. Kościół w czasach apostołskich i późniejszej Tradycji dopatrywał się jedności Biblii w jedności planu Bożego wyrażonej za pomocą typologii – w dziełach Bożych Starego Testamentu można zauważyć figury tego, czego Bóg dokonał w „pełni czasów”. Oczywiście taka lektura typologiczna, która odsłania niewyczerpaną głębię Starego Testamentu, nie powinna przysłańać faktu, że zachowuje on swoją wartość objawienia, a stąd z kolei płynie wniosek, że nie tylko Stary Testament ma być czytany w Nowym, ale również Nowy Testament może być czytany w Starym, „bez którego byłby księgą nie do rozszyfrowania, rośliną pozbawioną korzeni i skazaną na uschnięcie”⁴⁷.

Według Benedykta XVI, ukazanie granic metody historyczno-krytycznej wskazuje na jej otwartość na metody uzupełniające: „W słowie wypowiedzianym w przeszłości dostrzegalne jest pytanie o jego «dzisiaj»; w słowie ludzkim po-brzmiewa coś większego; pojedyncze księgi w jakiś sposób wskazują na żywy proces powstającego w nich jednego Pisma”⁴⁸. Właśnie to stało się powodem powstania projektu „egzegezy kanonicznej”, która chce czytać biblijne teksty w całości Pisma, dzięki czemu ukazują się one w nowym świetle. Ta jedność Pisma jest – zauważa papież – z jednej strony „daną teologiczną”, z drugiej strony jednak nie jest „po prostu od zewnątrz narzucona heterogenicznemu w sobie samym zbiorowi pism”, co z kolei potwierdza nowożytna egzegeza ukazująca, że Pismo powstało „w następstwie coraz to nowego kolejnego ich odczytywania: stare teksty w każdej nowej sytuacji nabierają nowego sensu, są na nowy sposób rozumiane i odczytywane”⁴⁹. W Piśmie widzianym jako całość (a szczególnie w perspektywie Chrystusa) widać jakieś ukierunkowanie, powstaje ono bowiem jako „proces słowa, stopniowo odsłaniającego swe wewnętrzne potencjalności, które – od początku w nim zawarte, niczym gotowe już ziarna – wychodzą jednak na powierzchnię dopiero dzięki wyzwaniom nowych sytuacji, w nowych zdarzeniach i doświadczeniach”⁵⁰. Wypowiadane przez ludzi słowa kryją w sobie zawsze więcej treści niż wydaje się to wypowiadającemu, a przez to słowo jest otwarte na przyszłe interpretacje.

⁴⁶ VD 40.

⁴⁷ Papieška Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma...*, IV, A. Por. VD 41. Benedykt XVI przywołuje w tym samym numerze adhortacji znane wypowiedzi św. Augustyna („Nowy Testament jest ukryty w Starym, natomiast Stary znajduje wyjaśnienie w Nowym”) oraz św. Grzegorza („To, co Stary Testament obiecał, Nowy Testament ukazał; co tamten głosi skrycie, ten wyznaje otwarcie jako już obecne. Dlatego Stary Testament jest prorocstwem Nowego Testamentu; a najlepszym komentarzem do Starego Testamentu jest Nowy Testament”).

⁴⁸ JzN I, s. 10.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 11.

Oczywiście zakładana przez „egzegezę kanoniczną” hermeneutyka chrystologiczna, która w kluczu Chrystusa uczy się widzieć jedność Biblii⁵¹, nie może opierać się jedynie na metodzie historycznej, musi zakładać wiarę. Jednak taka decyzja wiary zawiera w sobie, utrzymuje ojciec święty, „pierwiastek rozumu – historycznego rozumu – i umożliwia dostrzeżenie wewnętrznej jedności Pisma, a tym samym nowe zrozumienie jego pojedynczych etapów bez pozbawiania ich własnej historycznej oryginalności”⁵². Można by powiedzieć, że dopiero ta decyzja wiary umożliwia zobaczenie jedności Starego i Nowego Testamentu, która dla autorów chrześcijańskich była przecież oczywista⁵³. Według autora *Jezusa z Nazaretu*, „egzegeza kanoniczna” stanowi organiczną kontynuację metody historyczno-krytycznej i sprawia, że staje się ona teologią⁵⁴.

2. Analogia wiary

Katechizm Kościoła katolickiego w artykule trzecim poświęconym Pismu Świętemu, w tym jego interpretacji, podaje następującą definicję „analogii wiary”: „Przez «analogię wiary» rozumiemy spójność prawd wiary między sobą i w całości planu Objawienia”⁵⁵ i odsyła w przypisie do fragmentu Listu do Rzymian, w którym mowa jest o stosowaniu daru Ducha Świętego (a dokładnie jednego z charyzmatów – prorocstwa) „zgodnie z wiarą” czy też „w zgodzie z wiarą”⁵⁶.

Na podstawie tego cytatu biskup Jan Szłaga wyprowadza wniosek, że reguła analogii ma charakter negatywny, choć „można ją sformułować również pozytywnie: rezultaty naukowych badań biblijnych muszą harmonizować z tym, co już zostało ogłoszone jako dogmat, bądź jeśli jeszcze nie zostało ogłoszone, to wiąże się z orzeczeniami dogmatycznymi”⁵⁷. Nie wydaje się, żeby takie wyjaśnienie

⁵¹ I odwrotnie, bez tego klucza nie jest możliwe utrzymanie jedności Biblii – por. D. Farkasfalvy, *W poszukiwaniu nowej, „postkrytycznej” metody egzegezy biblijnej*, w: „Nowa ewangelizacja”, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 287 (*Kolekcja „Communio”* 8): „Pismo św. Starego i Nowego Testamentu jest niezrozumiałe bez chrystologii, która w Chrystusie widzi centrum i pełnię objawienia się Boga. Egzegeta albo musi wybrać teologię chrystocentryczną, albo zgodzić się na niepełny kanon”.

⁵² JzN I, s. 11.

⁵³ W swoim interesującym artykule ks. Grzegorz Bachanek zwrócił uwagę na to, iż Ratzinger za św. Pawłem uważa Pismo Święte jako całość za sakrament. Sakramentami są słowa Pisma, wydarzenia historii zbawienia oraz rzeczywistość stworzenia. Dlatego nawet pojedyncze słowa Pisma Świętego mogły być traktowane jako wskazujące na Chrystusa. „Słowa takie nazywano po grecku *typoi*, albo po łacinie *sacramentum futuri* – sakramentem przychodzącego Pana. W języku Ojców słowo *typos* jest prawie równoznaczne ze słowami: *mysterion, sacramentum*”. Dlatego uważano, że dopiero w Chrystusie Bóg sam siebie niejako wyklada, Chrystus stanowi autentyczną hermeneutykę Pisma. Ratzinger zwraca uwagę na to, że „Słowo Boże wskazuje ze swojej wewnętrznej budowy na sakrament” (G. Bachanek, *Sakramentalna struktura Słowa Bożego w teologii kard. J. Ratzingera*, *Verbum Vitae* 4,7 (2005), s. 215, 217).

⁵⁴ Por. JzN I, s. 11.

⁵⁵ KKK 114.

⁵⁶ Por. Rz 12,6.

⁵⁷ J. Szłaga, *Hermeneutyka biblijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. tenże, Poznań 2008, s. 216.

uwzględniało pozytywny charakter reguły czy w ogóle opisywało „zasadę analogii” w sposób wyczerpujący jej treść.

Ksiądz Stefan Szymik, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, zauważył, iż jeśli dwa pozostałe kryteria teologiczne egzegezy „podkreślają mocniej działanie Ducha Świętego w przeszłości i dzisiaj (...), o tyle trzecia zasada ma bardziej funkcję pomocniczą”⁵⁸. Nie jest to również, moim zdaniem, najwłaściwsze określenie „analogii wiary”, którą w takim rozumieniu należałoby uznać za kryterium „negatywne” czy też ewentualnie właśnie „pomocnicze” („techniczne”?), mówiące jedynie o tym, że „wyniki badań biblijnych winny być zgodne z całokształtem prawd objawionych i obiektywną wiarą Kościoła, zaś norma nadaje kierunek badaniom i pomaga poprawnie odczytać tekst lub eliminuje interpretacje, które są niezgodne z wiarą Kościoła”⁵⁹.

Należy raczej widzieć w katechizmowym stwierdzeniu przede wszystkim właśnie dowartościowanie działania Ducha Świętego, który obdarza darami i zarazem pozwala je rozeznawać, a przede wszystkim, który nie może sam sobie przeczyć, i dlatego właśnie egzegeza współczesna powinna dochodzić do wyników pozostających w zgodzie z wiarą Kościoła. Konfrontowanie badań z prawdami głoszonymi przez Kościół będzie więc tylko jednym z aspektów „analogii wiary”. Warto jednak zwrócić w pierwszym rzędzie uwagę na to, że przytoczona wyżej definicja uznaje pośrednio, ale jednoznacznie, że egzegeta wierzący i poddany działaniu Ducha Świętego może właściwie interpretować Pismo. Innymi słowy: że autorowi natchnionemu i egzegecie interpretującemu natchnioną księgę towarzyszy ta sama wiara, która ożywiała i ożywia Kościół, i na tej podstawie może rodzić się nadzieja na analogię doświadczeń.

W związku z tym bardziej właściwe wydaje mi się porównanie, którego dokonał Denis Farkasfalvy, zestawiając obok siebie „egzegezę duchową” z „analogią wiary” jako wyrażenia posiadające prawie analogiczne znaczenie. „Chodzi tutaj o egzegezę, w której egzegeta i jego świat stanowią także część jednej, powszechnej historii zbawienia, a zatem o egzegezę, która umie odkryć istotne analogie między zbawczym sensem starożytnego tekstu a aktualnymi dziełami zbawczymi tego samego Boga, dokonanymi przez tego samego Jezusa Chrystusa”⁶⁰.

Analogia wiary (*analogia fidei*) może być lepiej zrozumiana, gdy spojrzysz się w szerszej czasowo perspektywie i uwzględni to, co legło u podstaw jej sformułowania. Trzeba sięgnąć aż do początków Kościoła i kształtujących się wtedy tak zwanych „reguł wiary”, które miały obok innych elementów (sukcesji apostoelskiej oraz Pisma) gwarantować autentyczny przekaz słowa Bożego. W tym sensie „analogia wiary” byłaby nie tyle kryterium negatywnym, ale właśnie pozytywnym – stanowiłaby klucz hermeneutyczny otwierający dostęp do autentycznej interpretacji, tak żeby słowo Boże mogło zostać usłyszane w sposób pewny, jakiego wy-

⁵⁸ S. Szymik, *Benedykta XVI hermeneutyka wiary (Pope Benedict XVI's Hermeneutics of Faith)*, *The Biblical Annals / Roczniki Biblijne* 2 (2012), s. 224.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ D. Farkasfalvy, *W poszukiwaniu nowej...*, s. 288.

maga sam fakt, że Bóg zdecydował się objawić człowiekowi. A przede wszystkim stanowiłaby wyraz wiary w to, że Duch Święty jest obecny w Kościele od jego początku aż do dzisiaj. Tak o tym pisał Benedykt XVI w swojej książce:

„Razem z «sukcesją apostołską» Kościół starożytny znalazł (nie: wynalazł!) dwa dalsze podstawowe elementy swej jedności: kanon Pisma i tak zwaną regułę wiary. Tę ostatnią stanowi krótki, z nieustaloną w szczegółach terminologia, zbiór istotnych treści wiary, który w rozmaitych chrześcijańskich wyznaniach wiary Kościoła przybrał kształt liturgiczny. Ten Symbol wiary, czyli *Credo*, stanowi autentyczną «hermeneutykę» Pisma, wydobyty z niego klucz, służący jego interpretacji zgodnej z jego duchem”⁶¹.

W swojej rozprawie habilitacyjnej opublikowanej w 1959 roku Ratzinger uważał, że w średniowieczu z faktu, iż „Pismo powstało z mistycznego kontaktu hagiografa z Bogiem”, wyciągano prawidłowy wniosek, że może być ono „poprawnie zrozumiane znowu tylko na poziomie, który ostatecznie należałoby nazwać «mistycznym»”⁶², a to znaczy, że dotarcie do obiektywnego sensu Pisma wymaga „postawy wiary, przez którą człowiek wkracza w żywe zrozumienie Pisma przez Kościół, aby w ten sposób i dopiero w ten sposób otrzymać «objawienie»”⁶³. Właściwej treści wiary nie znajdzie się w literze, ale w stojącym za nią duchowym sensie (notabene dlatego właśnie Pisma nie nazywano objawieniem, ale określenie to przysługiwało zrozumieniu Pisma dokonującemu się w teologii⁶⁴), „święty pisarz bowiem nie może przekazać swojej *visio intellectualis* w czysto duchowej postaci, raczej zawija ją w «pieluszki słów Pisma», tak że to, co w nim stanowiło «objawienie» we właściwym sensie, jest wprawdzie dostępne w napisanych przez niego literach, ale w pewnej mierze pozostaje ukryte za nimi i potrzebuje dopiero nowego odsłonięcia”⁶⁵. I właśnie temu odsłonięciu czy też – wracając do pięknej metafory – rozwinięciu z pieluszek słowa służyć ma wiara Kościoła. „Ten głęboki sens Pisma Świętego, który dopiero jest «objawieniem» i treścią wiary, nie zależy bowiem od uznania jednostki, ale jest po części zobiektywizowany w naukach Ojców i teologii. W ten sposób w swoich podstawach jest dostępny po prostu przez przyjęcie wiary katolickiej, która, streszczona w Symbolu, jest zasadą wyjaśniania Pisma”⁶⁶. W swojej autobiografii raz jeszcze wrócił kardynał do tego tematu:

„«Objawienie» jest (...) pojęciem związanym z działaniem i oznacza działanie, poprzez które ukazuje się Bóg, a nie obiektywny wynik tego działania. Biorąc to pod uwagę, do pojęcia «objawienie» należy również zaliczyć podmiot otrzymujący objawienie: gdzie objawienie nie jest przez nikogo przyjęte, tam nie było żadnego objawienia, bo nic tam nie zostało ujawnione, odkryte. Sama

⁶¹ JzN II, s. 112.

⁶² J. Ratzinger, *Świętego Bonawentury teologia historii*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2010, s. 103.

⁶³ Tamże, s. 106.

⁶⁴ Por. BiS, s. 139-140.

⁶⁵ J. Ratzinger, *Świętego Bonawentury...*, s. 104.

⁶⁶ Tamże, s. 105.

idea objawienia zakłada kogoś, kto wejdzie w jego posiadanie (...), objawienie jest uprzednie w stosunku do Pisma Świętego i odzwierciedla się w nim, lecz nie jest jednak z nim identyczne. Oznacza to, że objawienie jest zawsze większe od samego Pisma⁶⁷.

Warto w tym miejscu zatrzymać się chwilę dłużej, aby dobrze zrozumieć różnicę między „objawieniem” a „Pismem Świętym”, którą wielokrotnie za teologami średniowiecznymi podkreślał Ratzinger. „W dobie absolutnego panowania metody historyczno-krytycznej ukształtowało się przekonanie, że Pismo Św. zawiera «całe Słowo (Orędzie Boże)», podczas gdy mamy w nim tylko «Słowo Boże spisane»⁶⁸. Dla Ratzingera objawienie to nie zbiór twierdzeń – objawienie ma charakter osobowy: jest wyjściem od Boga Ojca ku człowiekowi przez Chrystusa, by ludzi zjednoczyć z Bogiem w Duchu Świętym. Niemniej ważna była dla niemieckiego uczonego również zasada, że działanie poprzedza mowę, innymi słowy – że rzeczywistość jest uprzednia względem świadectwa o tej rzeczywistości: „W jego przekonaniu bardzo ważne jest mieć świadomość tego, że poziom rzeczywistości wydarzenia Objawienia jest głębszy niż poziom rzeczywistości wydarzenia jego proklamacji, czyli dążenia do zinterpretowania działania Boga w ludzkim języku⁶⁹. (Warto zauważyć, że zasada ta znalazła swoje miejsce w soborowej konstytucji⁷⁰). W takim razie, aby dotrzeć do objawienia, trzeba je najpierw zrozumieć czy raczej przyjąć to wydarzenie (pozwolić mu się wydarzyć w czytelniku Pisma), które za nim stoi:

„Objawienie oznacza zbliżenie się Boga do człowieka i jest większe niż wyrazić mogą to ludzkie słowa, również większe niż słowa Pisma (...) Pismo jest znaczącym świadectwem o objawieniu, ale objawienie to coś żywego, coś większego: aby było objawieniem, musi osiągnąć swoje przeznaczenie i musi zostać przyjęte i rozumiane, bo w przeciwnym razie nie stałoby się objawieniem⁷¹.

Jak widać, Ratzinger nie utożsamia słowa Bożego z Pismem Świętym. Ksiądz Grzegorz Bachanek zauważa, że dla Ratzingera żywym słowem Bożym jest objawienie, które „przekracza fakt Pisma w kierunku Boga i w kierunku przyjmującego człowieka. Pismo Święte jest tylko częścią większej rzeczywistości Objawienia

⁶⁷ MZ, s. 85.

⁶⁸ H. Witczyk, *W czterdziestolecie Konstytucji „Dei verbum”...*, s. 138.

⁶⁹ T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010, s. 90.

⁷⁰ Por. KO 2.

⁷¹ MZ, s. 106-107. Ks. Wojciech Zyzak podsumowuje pogląd Ratzingera na relacje Pismo Święte – objawienie następująco: „Józef Ratzinger w swych badaniach nad teologią Ojców Kościoła, a zwłaszcza w analizach pism świętego Bonawentury, doszedł do zrozumienia Objawienia jako zwrócenia się Boga do człowieka. To zwrócenie się jest zawsze większe, niż możliwości wyrazu ludzkiego słowa, także słowa Pisma świętego. Już w Średniowieczu ujmowano Pismo święte jako istotne świadectwo Objawienia, które jednak jest czymś żywym i wymaga przepowiadania oraz przyjęcia. Nie jest czymś w rodzaju meteorytu sprzed wieków, który można badać. Nie da się Objawienia oddzielić od Boga żywego i od żywego człowieka” (W. Zyzak, *Wiara w ujęciu Józefa Ratzingera obecnego papieża Benedykta XVI*, Kraków 2005, s. 10).

wienia, jest jego materialną zasadą, jedyną, bądź jedną obok innych, czego autor nie rozstrzyga. Objawieniem we właściwym sensie tego słowa jest Chrystus⁷². Tak więc dla kardynała Objawienie to nie zbiór informacji czy prawd wiary, ale to sam Chrystus. „On jest Słowem (*Logos*), które wszystko ogarnia i w którym sam Bóg wyraża siebie. Dlatego też my nazywamy Go Synem Bożym. To jedyne Słowo (*Logos*) zakomunikowało się ludziom w istniejących słowach, za pomocą których przedstawiło nam, kim jest⁷³, jednak należy pamiętać, że On będzie zawsze większy zarówno od Pisma, które Go prezentuje, jak i od egzegezy, która je interpretuje (stwierzenie to dotyczy zarówno egzegezy ojców Kościoła, jak i współczesnej egzegezy naukowej, które ujmują część i to minimalną sensu Słowa⁷⁴). Nie prowadzi to oczywiście do zrelatywizowania wartości Pisma Świętego: „Chociaż słowo Boże poprzedza i przewyższa Pismo Święte, to jednak, jako natchnione przez Boga, Pismo zawiera słowo Boże (por. 2 Tm 3,16) w sposób absolutnie wyjątkowy⁷⁵”.

Postulowany związek teologii (a także egzegezy) i świętości nie jest „sentymentalną czy pietystyczną gadaniną, lecz wynika z logiki rzeczy i potwierdza się w całej historii⁷⁶. Z samej swojej istoty teologia zakłada coś, co nie jest produktem własnej refleksji, ale pochodzi od czegoś (raczej Kogoś), co (Kto) poprzedza człowieka; początek poznania teologicznego rodzi się ze spotkania ze Słowem i wymaga posłuszeństwa płynącego z wiary, której z kolei nie ma bez decyzji nawrócenia, co prowadzi do wniosku, że twórcza teologia może być uprawiana tym bardziej, im wiara staje się doświadczeniem opartym na nawróceniu⁷⁷. Lekturze Pisma musi towarzyszyć wiara, z kolei wiara wierzących zostaje umocniona w kontakcie ze słowem Bożym: „Tak wielka zaś w słowie Bożym zawiera się moc i potęga, że staje się ono dla Kościoła podstawą i siłą żywotną, a dla dzieci Kościoła umocnieniem wiary, pokarmem duszy, czystym i trwałym źródłem życia duchowego⁷⁸”.

W 1974 roku zwracał uwagę Ratzinger na lekturę Pisma, jakiej uczy nas Jezus Chrystus, który chce, abyśmy poznawali Ojca przez Tradycję, a Tradycję przez Ojca, którego poznaje się wszak przez wiarę. Tak właśnie czynił Jezus, w swojej postawie wobec tradycji religijnej „konserwatywny”, a zarazem „liberalny⁷⁹”. Odpowiedź na pytanie, z czego wynikał taki, a nie inny stosunek Jezusa do „Pisma” (czyli do Starego Testamentu) oraz tradycji faryzeuszów pozwala wyciągnąć wnioski w stosunku do egzegezy, który także powinien opierać się na podobnej relacji z Bogiem, mówiąc wprost – powinien być „synem w Synu”.

⁷² G. Bachanek, *Sakramentalna struktura...*, s. 224.

⁷³ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Patrząc na Chrystusa...*, s. 14.

⁷⁴ Por. MOSB, s. 89.

⁷⁵ VD 17.

⁷⁶ PwT, s. 65.

⁷⁷ Por. tamże, s. 64.

⁷⁸ KO 21.

⁷⁹ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009 [dalej cyt. FZCh], s. 129.

„Jego wolność, jak również surowość, mają źródło we wspólnym centrum: w Jego modlitewnej relacji do Ojca, w Jego osobistym poznaniu Boga, dzięki któremu znajduje linię oddzielającą centrum od peryferii, wołę Ojca i dzieło człowieka. Jezus uduchowił literę i w tym właśnie należy widzieć uzasadnienie Jego swobodnej postawy wobec tradycji. Uduchowanie to nie poszło jednak w kierunku ideologii Oświecenia, lecz polegało na włączeniu jej w Jego osobistą relację z Bogiem”⁸⁰.

W *Przemówieniu na temat interpretacji Biblii w Kościele* wygłoszonym przez ówczesnego papieża w czasie audiencji, podczas której kardynał Ratzinger przedstawił dokument *Interpretacja Biblii w Kościele*, Jan Paweł II zwrócił uwagę na to, że egzegeza powinna uwzględnić Bosko-ludzki charakter Pisma. Celem egzegezy jest pomaganie ludowi chrześcijańskiemu pojąć słowo Boże zawarte w biblijnych tekstach oraz doprowadzić ich do osobistego kontaktu z Bogiem⁸¹. Z tego wynika, że egzegeta sam musi dostrzegać to słowo Boże oraz winien prowadzić gorliwe życie duchowe: „...chcąc uzyskać w pełni przekonującą interpretację natchnionych przez Ducha Świętego słów, musimy również my dać się poprowadzić Duchowi Świętemu. Dlatego też trzeba się modlić, dużo modlić, prosić w modlitwie o wewnętrzne światło Ducha i przyjąć uległe to światło, prosić o miłość, bo tylko ona uzdalnia nas do zrozumienia sposobu wypowiedzania się Boga, który «jest miłością» (...) Podczas samej pracy egzegetycznej należy się starać, by, jak to tylko jest możliwe, trwać w obecności Boga”⁸². Ponieważ teksty biblijne zostały dane nie dla zaspokojenia ciekawości, ale zostały powierzone społeczności wierzących, dlatego w interpretacji należy zachować wierność Kościołowi, co w praktyce oznacza umiejscowienie się w nurcie Tradycji interpretującej słowo pod kierunkiem Magisterium⁸³.

W rozdziale dotyczącym kwestii hermeneutycznych autorzy *Interpretacji Biblii w Kościele* przypominają, że współczesne hermeneutyki filozoficzne ujawniły implikacje subiektywności w poznaniu (szczególnie historycznym) oraz wagę wstępnego rozumienia. A ponieważ słowo Boże skierowane jest do ludzi wszystkich epok, dlatego „nie można zaniechać teorii hermeneutycznej, która pozwala użyć metod krytyki literackiej i historycznej do modelu szerszej interpretacji (...) Cała egzegeza tekstów jest powołana do tego, by była uzupełniona przez «hermeneutykę» we współczesnym znaczeniu tego słowa”⁸⁴. Na konieczność znalezienia takiej hermeneutyki umożliwiającej interpretację tekstów w teraźniejszości wskazuje zresztą sama Biblia (wydarzenia biblijne są już interpretacją, kolejne relektury stanowią dalszą interpretację) oraz historia jej interpretacji (na przykład egzegeza ojców Kościoła mająca na celu aktualizację tekstów). Dlatego wierność intencji tekstów biblijnych musi objawiać się poszukiwaniem w biblijnych

⁸⁰ Tamże, s. 130.

⁸¹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, w: IBwK, s. 15, 17.

⁸² Tamże, s. 16.

⁸³ Por. tamże, s. 16-17.

⁸⁴ IBwK II, A, 2.

sformułowaniuach rzeczywistości wiary i łączeniem jej z doświadczeniem współczesnego wierzącego. Tekst staje się dostępny tylko dla tego, kto ma związek z tym, o czym on mówi – w związku z tym trzeba znaleźć adekwatną teorię hermeneutyczną. Według autorów dokumentu, rolę taką może pełnić hermeneutyka biblijna oparta na wierze przeżywanej w Kościele:

„Jej cechy charakterystyczne pochodzą z jej przedmiotu. Wydarzenia zbawcze i ich wypełnienie w osobie Jezusa nadają sens całej historii ludzkiej. Nowe interpretacje historyczne mogą być jedynie odsłanianiem lub rozwijaniem bogactwa znaczeniowego. Opowiadania biblijnego tych wydarzeń nie można w pełni zrozumieć samym rozumem. Jego interpretacją rządzą szczególne założenia, takie jak wiara przeżywana we wspólnocie eklezjalnej i światło Ducha Świętego. Razem ze wzrostem życia w Duchu Świętym rośnie u czytelnika zrozumienie rzeczywistości, o której mówi tekst biblijny”⁸⁵.

Papieska Komisja Biblijna zwraca również uwagę na to, że współczesne językoznawstwo oraz hermeneutyki filozoficzne optują za wieloznacznością tekstów pisanych. Metodę historyczno-krytyczną interesował tak naprawdę tylko jeden sens tekstu, z kolei starożytna egzegeza przypisywała każdemu tekstowi wiele poziomów znaczeniowych – oprócz sensu literowego mówiono jeszcze o potrójnym sensie duchowym, co wyraził w XIII wieku Augustyn z Danii w słowach: „*Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas analogia*”⁸⁶. Dokument rozróżnia natomiast trzy sensy tekstu: wyrazowy, duchowy i pełniejszy.

Każdy tekst pisany można umieścić w nowych okolicznościach, co prowadzi do odkrycia nowych jego znaczeń. Z tego jednak, że sens wyrazowy jest otwarty na dalszy rozwój (relektury), nie wynika oczywiście, że można w sposób subiektywny nadawać mu jakikolwiek sens – wszelka interpretacja musi bazować na ustalonym sensie wyrażonym przez autora tekstu⁸⁷. Z kolei nie oznacza to wąskiego rozumienia odmienności sensu duchowego od wyrazowego, jakby nie miało być możliwe spełnienie się wyższego rzędu – oznaczające ciągłość na innym poziomie; tak w świetle wydarzenia Chrystusa teksty Starego Testamentu nabiorą na pewno innego znaczenia⁸⁸. Dokument definiuje sens duchowy jako „sens wyrażony przez teksty biblijne, kiedy się je czyta pod wpływem Ducha Świętego w kontekście tajemnicy paschalnej Chrystusa i nowego życia, które z niego wynika”, tak więc w ten sposób w lekturze duchowej „ukazują się trzy płaszczyzny rzeczywistości: tekst biblijny, tajemnica paschalna i obecne okoliczności życia

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Por. tamże II, B. Według młodego Ratzingera, sentencję tę średniowiecze odziedziczyło po Mikołaju z Lire (por. FZCh, s. 244, przyp. 157). Temat podejmuje również adhortacja *Verbum Domini*, w której papież zauważa, że jeśli według św. Tomasza z Akwinu wszystkie rodzaje sensu powinny opierać się na dosłownym, to w przypadku ojców Kościoła (oraz również w średniowieczu) niekoniecznie rozróżniano sens duchowy i dosłowny (por. VD 37).

⁸⁷ Por. IBwK II, B, 1.

⁸⁸ Por. tamże, II, B, 2.

w Duchu”⁸⁹. Za jeden z możliwych aspektów sensu duchowego uznali autorzy dokumentu aspekt typologiczny⁹⁰.

Właśnie zasady teologiczne, w tym „analogia wiary”, mają umożliwić odczytywanie Pisma w tym samym Duchu, w jakim zostało ono spisane; przy czym, jak słusznie zauważa ksiądz Rajmund Pietkiewicz, papież rozumie w tym „duchu Pism” nie to, co w posoborowej egzegezie przyjmowano (badanie ducha epoki i kultury powstania tekstów), ale właśnie „Boski, eklezjalny i przeniknięty wiarą kontekst ich powstawania”⁹¹. Dlatego jako interpretatorzy Biblii „pozostajemy wierni intencjom zawartym w tekstach biblijnych tylko w takiej mierze, w jakiej staramy się odkryć, w ich sformułowaniach, rzeczywistość wiary, którą one wyrażają, i jeśli łączymy tę rzeczywistość z doświadczeniami ludzi wierzących naszych czasów”⁹².

Autor *Verbum Domini* stwierdza wprost, że nie istnieje autentyczne zrozumienie objawienia bez Ducha Świętego, który działał w życiu Jezusa i który został obiecany Jego uczniom, aby dzięki Niemu stali się uczestnikami Jego misji⁹³. „Tak jak Słowo Boże przychodzi do nas w ciele Chrystusa, w ciele eucharystycznym oraz w Pismach dzięki działaniu Ducha, może też być ono przyjęte i naprawdę zrozumiane jedynie dzięki owemu Duchowi”⁹⁴. Jednomyślnie świadczą o tej roli Ducha w utrzymywaniu więzi z Pismem wielu pisarze chrześcijańscy, a także teksty liturgiczne. „Bogu objawiającemu należy się «posłuszeństwo wiary»” (por. Rz 1,5; 16, 6; 2 Kor 10,5-6)”, tak więc „aby przyjąć Objawienie, człowiek musi otworzyć umysł i serce na działanie Ducha Świętego, który pozwala mu pojąć słowo Boże obecne w świętych Pismach”⁹⁵. Związek między słowem Bożym a wiarą⁹⁶ urzeczywistnia się w spotkaniu z Chrystusem, któremu powierzamy własne życie. A ponieważ Jezus Chrystus jest również dziś obecny w historii dzięki temu, że jest obecny w Kościele, który jest Jego Ciałem, w związku z tym akt wiary jest i musi być nie tylko aktem osobistym, ale i kościelnym⁹⁷. W sposób doskonały ta wzajemność między słowem Bożym i wiarą zaistniała w Maryi Dziewicy, która łączyła wydarzenia z życia Jej Syna ze słowem Bożym; warto zatem – zachęca papież – nie tylko w prywatnej pobożności spoglądać na Maryję słuchającą Słowa (jest Ona figurą Kościoła wsłuchującego się w Słowo) i pozwalającą się Jemu kształtować, ale również w nauce zgłębiać relacje między mariologią i teologią słowa, z czego może wynikać korzyść także dla studiów biblijnych⁹⁸.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Por. tamże.

⁹¹ R. Pietkiewicz, *Między „literą” a „Duchem”, czyli o poszukiwaniu równowagi w interpretacji Pisma Świętego*, Scriptura Sacra 15 (2011), s. 234, przyp. 18.

⁹² VD 37; por. IBwK, II, A, 2.

⁹³ Por. VD 15.

⁹⁴ Tamże, 16.

⁹⁵ Tamże, 25.

⁹⁶ Por. Rz 10,17.

⁹⁷ Por. VD 25.

⁹⁸ Por. tamże, 27-28.

Benedykt XVI zwraca ponadto uwagę na związek między życiem duchowym a hermeneutyką Pisma Świętego. Powołuje się na stwierdzenie Papieskiej Komisji Biblijnej mówiące o tym, że „tekst biblijny może właściwie zrozumieć tylko ten, kto sam przeżył to, o czym mówi tekst”, a więc „w miarę jak umacnia się życie Duchem Świętym czytelnika tekstów natchnionych, pogłębia się też zrozumienie rzeczywistości, o której mówią te teksty”⁹⁹. Istnieje zatem związek między życiem duchowym a hermeneutyką Pisma¹⁰⁰. Tego należy uczyć się od egzegezy patrystycznej, bo nawet jeśli ojcowie Kościoła nie zawsze rozróżniali właściwie sens dosłowny od duchowego¹⁰¹, to przynajmniej nie abstrahowali od wiary w poszukiwaniu sensu dosłownego, co z kolei czyni metoda historyczno-krytyczna. Adhortacja nawiązuje do cytowanej wcześniej wypowiedzi Papieskiej Komisji Biblijnej mówiącej o tym, że wierność tekstom biblijnym wyraża się przez próbę dotarcia do rzeczywistości wiary, którą one wyrażają, i łączenia jej z doświadczeniem wiary dzisiejszych wierzących¹⁰². Najgłębszymi interpretatorami Pisma Świętego byli święci, czyli ci, „którzy pozwolili się kształtować słowu Bożemu przez słuchanie go, czytanie i wytrwałe rozważanie”, i dlatego „świętość w Kościele jest hermeneutyką Pisma, od której nikt nie może abstrahować (...) Uczenie się od nich jest niezawodną drogą do żywej i skutecznej hermeneutyki słowa Bożego”¹⁰³.

Należy od litery Pisma przejść (a raczej: wznieść się nad nią) do ducha – uważa Benedykt XVI. „Autentyczny proces interpretacji nie jest nigdy procesem jedynie intelektualnym, ale również życiowym, w którym wymagane jest pełne włączenie się w życie kościelne, jako życie «według ducha» (Ga 5,16)”¹⁰⁴. Oczywiście takie wznoszenie się ponad literę do ducha nie dotyczy pojedynczego fragmentu, ale musi dokonywać się w odniesieniu do całości Pisma Świętego, „jedno jest bowiem Słowo, ku któremu mamy się wznosić” w mocy Ducha, który „nie jest po prostu ideą, osobistą wizją interpretującego. Duch to Chrystus, a Chrystus jest Panem, wskazującym nam drogę”¹⁰⁵.

Podsumowując, można powiedzieć, że „bez wiary nie ma klucza umożliwiającego dostęp do świętego tekstu”, a „autentyczna interpretacja Biblii musi harmonijnie współbrzmieć z wiarą Kościoła katolickiego”¹⁰⁶. Benedykt XVI zakłada, że studium egzegetyczne będzie się dokonywało w klimacie wiary Kościoła, którego egzegeta będzie członkiem. W ten sposób wiara będzie stanowiła daną wyjściową

⁹⁹ VD 30; IBwK II, A, 2.

¹⁰⁰ Por. VD 30.

¹⁰¹ *Verbum Domini* nr 37 przytacza definicję sensu duchowego za IBwK.

¹⁰² Por. VD 37; IBwK II, A, 2.

¹⁰³ VD 48-49.

¹⁰⁴ Tamże, 38.

¹⁰⁵ Tamże. Więcej o tym wznoszeniu się od litery do ducha oraz o poszukiwaniu równowagi między literą a duchem w artykule: R. Pietkiewicz, *Między „literą” a „Duchem”...*, s. 227-239. Autor artykułu widzi adhortację *Verbum Domini* właśnie w perspektywie zabiegania o równowagę między „literą” a „Duchem”, która we współczesnej katolickiej egzegezie przesunęła się w stronę „litery” (tamże, s. 238).

¹⁰⁶ VD 29-30.

ukierunkowującą interpretację, a eklezyjalne reguły wiary umożliwią weryfikację otrzymanych wyników¹⁰⁷.

Zakończenie: powiązanie „egzegezy kanonicznej” z „analogią wiary”

W niniejszym tekście zaprezentowałem Benedykta XVI rozumienie dwóch z trzech kryteriów, stanowiących elementy hermeneutyki wiary. Papież zarówno w swoim dorobku osobistym, jak i w oficjalnych dokumentach kościelnych powoływał się na wskazówki egzegetyczne podane przez ojców Soboru Watykańskiego II, przy czym dokonywał ich pogłębionej interpretacji. „Egzegeza kanoniczna” oraz „analogia wiary” zdają się być zasadami szczególnie cennymi w duszpasterstwie prowadzonym przez Kościół, ponieważ wierzący posługują się nimi niejako spontanicznie – a umożliwia im to przeżywana przez nich wiara, ta sama, która towarzyszyła przecież autorom natchnionym.

W tym kontekście warto na koniec wskazać, jak pierwsza zasada teologiczna wiąże się z trzecią, a razem tworzą pewną całość. Otóż „analogia wiary” obejmuje nie tylko zgodność z wiarą Kościoła, ale też zakłada adekwatność doświadczenia wiary w ludzi Bożym wszystkich czasów, a więc dotyczy również wierzących Starego Testamentu i ich wiary. W tym sensie „analogia wiary” wiąże się z kryterium jedności Pisma Świętego. Mówił o tym Ratzinger w czasie swojego wystąpienia w Nowym Jorku w 1988 roku – powołując się na soborowe wskazówki wymienił podstawowe założenie, na którym opiera się teologiczne rozumienie Biblii: jest nim jedność Pisma, z kolei „od strony metody założeniu temu odpowiada *analogia fidei*, to znaczy rozumienie pojedynczych tekstów w świetle całości”¹⁰⁸. Wierni zdają się przyjmować intuicyjnie, dzięki zmysłowi wiary to powiązanie i rozumieją, że „analogia wiary” polega na tym, iż „poszczególne prawdy wiary są spójne ze sobą, a także z całościowym planem Objawienia i pełnią Bożej ekonomii w nim zawartej¹⁰⁹, z czego logicznie wynika postulat „egzegezy kanonicznej”.

Słowa kluczowe: Pismo Święte, egzegeza, hermeneutyka, hermeneutyka wiary, egzegeza kanoniczna, analogia wiary, interpretacja, Benedykt XVI, Joseph Ratzinger, objawienie

Keywords: Holy Scripture, exegesis, hermeneutics, hermeneutics of faith, canonical exegesis, analogy of faith, interpretation, Benedict XVI, Joseph Ratzinger, Revelation

¹⁰⁷ Por. R. Pietkiewicz, *Biblia w życiu Kościoła, w: Kościół naszym domem?*, red. W. Irek, współpr. A. Tomko, G. Sokołowski, Wrocław 2011, s. 98 (według autora, autentyczna hermeneutyka w wierze Kościoła „zakłada z jednej strony samo studium tekstu w klimacie wiary, ale również nieustanne konfrontowanie otrzymanych wyników z przyjętymi przez Kościół prawdami wiary”).

¹⁰⁸ J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, w: J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 94.

¹⁰⁹ Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej: „Tradycja i Pismo Święte przenikają się nawzajem”* (23.04.2009), *L'Osservatore Romano* 2009, nr 6, s. 34.