

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI^{*}
Wałbrzych – Wrocław

Aprioryczne założenia i filozoficzne uwarunkowania metody historyczno-krytycznej według Benedykta XVI

Trzytomowe dzieło Ojca Świętego Benedykta XVI poświęcone osobie Jezusa stanowi, jak sam autor na to wskazywał, próbę praktycznego zastosowania syntezy hermeneutyki historycznej i hermeneutyki wiary. Sformułowania znajdujące się we wstępach do papieskiej (choć pisanej we własnym imieniu) książki stanowią teoretyczne wyjaśnienie przyjętej przez Ratzingera metodologii, zresztą będące powtórzeniem wcześniej, przed napisaniem książki, wypowiedzianych przekonań. Papież uważa, że po dwustu latach interpretacji historyczno-krytycznej, „jeśli naukowa interpretacja Pisma nie chce poprzestać na stawianiu ciągle nowych hipotez i stracić przez to znaczenie dla teologii, musi dokonać metodologicznie nowego kroku i uznać się ponownie za dyscyplinę teologiczną, nie rezygnując przy tym ze swego charakteru historycznego”¹. Do wykonania tego kroku potrzeba, by metoda uznała, „że stanowiąca jej przesłankę wyjściową hermeneutyka pozytywistyczna nie jest wyrazem jedynie słusznego rozumu, definitywnie odnajdującego siebie samego, lecz jest określonym i historycznie uwarunkowanym rodzajem rozumności, zdolnej do przyjmowania korekt i uzupełnień oraz ich potrzebującej”².

W swoim dziele Benedykt XVI uznawszy najpierw nieodzowność stosowania metody historyczno-krytycznej, podkreślił następnie dwie rzeczy: po pierwsze, metoda historyczno-krytyczna, jeśli uwzględnić fakt natchnienia Pisma przez Boga, siłą rzeczy nie wyczerpuje zadania interpretacji – bada jedynie jeden z wymiarów tekstu biblijnego; po drugie, należy uznać granice samej meto-

^{*} Autor jest doktorantem na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

¹ J. RATZINGER (BENEDYKT XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tł. W. Szymona, Kielce 2011, s. 6.

² *Tamże*, s. 6–7.

dy badającej ten ludzki wymiar Pisma³. W niniejszym artykule chciałbym jednak zająć się nie tyle ograniczeniami metody, co jej uwarunkowaniami filozoficznymi, a także apriorycznymi założeniami, które egzegeci posługujący się tą metodą mogą świadomie przyjmować czy nie. Wydaje mi się, że zagadnienie to nie doczekało się do tej pory omówienia, na jakie zasługuje. Bez tego jednak trudno zrozumieć wagę tej niewygranej przecież jeszcze batalii, jaką toczył o kształt współczesnej egzegezy Ratzinger jako teolog i pasterz Kościoła.

1. Model nauk przyrodniczych zastosowany do rzeczywistości duchowej

Autor książki *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* diagnozował zmiany, które zaszły w myśli nowożytnej, a do których zaliczył również opracowywanie faktów historycznych metodą historyczno-krytyczną. Tak jak wcześniej fizyka zrezygnowała z dotarcia do samego bytu i ograniczyła swoje dążenia do tego, co „pozytywne”, czyli sprawdzalne doświadczalnie, tak teraz również badania historyczne interesują się zjawiskową stroną wydarzeń, która może zostać dowiedziona badaniami historycznymi. W ten sposób usiłuje się upodobnić metody historii do metody fizyki w nadziei uzyskania wyników równie pewnych; nadziei o tyle złudnej, że w historii nie ma możliwości powtórzeń czy sprawdzeń wyników, które po pierwsze bazują na zawsze niepełnej dokumentacji, a po drugie, nawet pełen komplet dokumentacji (w przeciwieństwie do materii badanej przez fizyków) dopuszcza wyciąganie niejednoznacznych wniosków. Tak więc gdy z jednej strony metoda historyczno-krytyczna podniosła pewność wypowiedzi dzięki swojej naukowości, to zawężenie prawdy przez nią badanej okazuje się sięgać jeszcze dalej niż w fizyce. Takie ograniczenie się do fenomenu (dokumentu) nie może doprowadzić do wiary, podobnie jak fenomen w fizyce nie prowadzi do Boga⁴. Zapomina się przy tym, że:

pełna prawda historyczna nie mniej wymyka się sprawdzalnym dokumentom, niż prawda bytu wymyka się doświadczeniom. Będziemy więc musieli powiedzieć, że historia w najściślejszym znaczeniu tego słowa nie tylko dzieje wyjawia, lecz także je ukrywa. Stąd wynika samo przez się, że wprawdzie można widzieć człowie-

³ Por. TENŻE, *Jezus z Nazaretu, cz. 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tł. W. Szymońska, Kraków 2007, s. 8–9.

⁴ Por. TENŻE, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkowa, Kraków 2012, s. 201–203. Por. również solidne streszczenie poglądów Ratzingera na granice poznania historycznego w: F.K. CHODKOWSKI, „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego” *Zarys chrystologii Josepha Ratzingera* (Studia i Materiały 94), Poznań 2007, s. 30–31.

ka Jezusa, ale nie można Go odnaleźć jako Chrystusa, nie da się tego bowiem uznać za prawdę historyczną na mocy dokumentów, stwierdzających tylko fakty⁵.

Ratzinger punktuje również historystyczne nieporozumienie, które tkwi jeśli nie w samej metodzie historyczno-krytycznej, to na pewno w mentalności egzegetów posługujących się nią, według których „do objaśnienia jakiegoś stanu rzeczy wystarczy analiza procesu jego powstania”⁶. Aż chciałoby się zapytać w nawiązaniu do tytułu książki, z którego pochodzi ten cytat: Czy na tym ma polegać prawda w teologii? Poznanie procesu powstawania danej rzeczy nie jest równoznaczne z tym, że rzecz ta została zrozumiana w swojej najgłębszej istocie⁷, a nawet samo oczekiwanie, że zrozumienie tekstu jest niemożliwe, jeśli nie wie się, w jaki sposób on powstał – jest przesądem opartym na ewolucjonistycznym myśleniu⁸.

Nowożytna wiedza historyczna wzoruje się na myśleniu przyrodniczym i technicznym również wtedy, gdy nie interesuje się historią swojej dziedziny, a znaczenie ma dla niej jedynie rezultat, ale już nie droga do niego prowadząca. „Podobnie też dla egzegety – pisał Ratzinger w 1969 r. – historia interpretacji spadła do rangi prehistorii, która bezpośrednio nie dotyczy jej własnych wysiłków”⁹. To, co jednak słuszne w technice czy przyrodznawstwie, okazuje się zgubne w historii, bowiem z samych racji historycznych wynika, że nie można między dzisiejszym czytelnikiem i Biblią pozostawić niczego, skoro Biblia dociera jedynie przez historię:

Z historią może się uporać ten tylko, kto potrafi stawić jej czoło; jeśli ktoś zechce ją lekceważyć, wtedy dopiero stanie się jej więźniem. A przede wszystkim – nawet jeśli będzie mu się zdawało, że często posługuje się metodami historycznymi – nie będzie miał najmniejszej szansy historycznej lektury Biblii. W rzeczywistości pozostanie więźniem własnych horyzontów myślowych, a jego tezy będą odbiciem tylko jego samego¹⁰.

Okazuje się, że metoda historyczna nie może abstrahować od tego, że sama Biblia powstała w historii i tylko przez historię dociera do czytelnika. W związku z tym egzegeta po pierwsze musi pamiętać, że sam również ulega uwarunkowaniom historycznym swojej epoki, a po drugie musi brać pod uwa-

⁵ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 202–203.

⁶ TENŻE, *Prawda w teologii*, tł. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 61.

⁷ Por. TENŻE, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, w: J. RATZINGER-BENEDYKT XVI, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tł. W. Szymona, Kraków 2008, s. 92.

⁸ Por. J. RATZINGER, V. MESSORI, *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tł. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków – Warszawa 1986, s. 65.

⁹ J. RATZINGER (BENEDYKT XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tł. W. Szymona, Poznań 2009, s. 183.

¹⁰ J. RATZINGER (BENEDYKT XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 202–203.

gę wcześniejszą odpowiedź na Słowo, jaką dawali na nie ludzie wcześniejszych epok; tylko dzięki temu może wyjść ze swojego historycznego uwarunkowania. W takim razie musi uwzględnić kościelne interpretacje, jakie zrodziły się w dziejach, i nawet więcej: jeśli chce rzeczywiście dotrzeć do Chrystusa, to nie może tego czynić inaczej jak spotykając Go dzisiaj w Kościele, a nie w przeszłości i poza nim. W wywiadzie opublikowanym w 2000 r. Ratzinger zwrócił uwagę, że nie ma potrzeby (ani możliwości, bo metoda historyczno-krytyczna ich nie daje) przebijania się przez dwa tysiące lat, aby dotrzeć do Chrystusa, skoro żywy podmiot zrodzony na gruncie przepowiadania, czyli Kościół, zachowuje swoją tożsamość od początków i w nim właśnie jest niejako równoczesny Jezusowi¹¹.

Podobnie jak w badaniach przyrodniczych wykluczono istnienie celowości i projektu pomimo tego, że rzeczywistość wykazuje zorganizowanie wskazujące na istnienie projektu, i sformułowano absurdalną tezę o tym, że „koncert” zorganizowanej rzeczywistości mógł powstać z „zakłócających szumów”, tak również w przypadku badań historycznych dotyczących Jezusa stajemy wobec podobnej sprzeczności – pojawienia się wzajemnie sprzecznych obrazów historycznego Jezusa, które powstały na bazie odrzucenia możliwości działania Boga w historii¹². Te rekonstrukcje „są w dziedzinie historii wyrazem nieobiektywności skrajnie pojętej zasady obiektywności, gdyż również w tym przypadku tylko «zakłócające szumy», przypadkowy rozwój i przypadkowe kombinacje doprowadziły do powstania tajemnicy postaci Jezusa, którą spotykamy w Nowym Testamencie i która poprzez wieki była dla ludzi drogą światła”¹³. Nietrudno przewidzieć, że jeśli ten „postulat obiektywności” obowiązuje w sposób nieograniczony, a Bóg nie może z założenia działać w świecie, musi to znaczyć, że zarówno sam Jezus nie może być obiektywnie Bogiem (ewentualnie może mieć subiektywne doświadczenie Boga), jak i ludzie religijni nie mogą otrzymać obiektywnego objawienia, lecz jedynie doświadczać subiektywnych przeżyć. Prowadzi to do religijnego relatywizmu¹⁴ i otwiera pole do subiektywnych interpretacji lub na-

¹¹ Por. J. RATZINGER, P. SEEWALD, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tł. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 214.

¹² Por. J. RATZINGER, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tł. J. Merecki, Kraków 2004, s. 67–68.

¹³ *Tamże*, s. 68–69.

¹⁴ A właściwie do ateizmu, co słusznie zauważył Z. Pawłowski. Jeśli bowiem „materializm i ateizm stanowią filozoficzne założenie naukowej racjonalności, stąd do natury krytyki historycznej stosowanej do interpretacji Biblii należy wykluczenie z jej procedur badawczych wiary i Boga jako czynników irracjonalnych” (Z. PAWŁOWSKI, *Wiara i rozum w interpretacji Biblii*, w: J. BAGROWICZ, M. MRÓZ (red.), *„Fides quaerens intellectum” Wiara poszukująca zrozumienia*, Toruń 2004, s. 117).

wet kalkulacji¹⁵, które opierają się na wiązaniu z osobą Chrystusa idei czasu, w jakich przyszło egzegecie wykonywać swoją pracę:

Ta potrzeba nie jest oczywiście drugorzędna wobec analiz historycznych, wpływa na sposób ich prowadzenia, będąc w rzeczywistości drugim filozoficznym założeniem rzekomo czysto historycznych badań. Określenie autentyczności lub nieautentyczności słów Jezusa, ustalenie rozwoju form literackich i ich ocena zależą istotnie od tego, co w postaci Jezusa uznaje się za warte zachowania (...). Założenia dotyczące tego, kim nie może być Jezus (Synem Bożym), oraz tego, kim być powinien, stają się narzędziami interpretacji. W rezultacie za wynik ścisłej analizy naukowej uznaje się to, co w rzeczywistości jest jedynie konsekwencją założeń filozoficznych¹⁶.

Można więc powiedzieć – dodawał Ratzinger w 2003 r. – że mamy do czynienia z założeniem filozoficznym, według którego „historia jest zasadniczo jednorodna i dlatego może się w niej zdarzyć tylko to, co jest możliwe jako wynik znanych nam przyczyn przyrodniczych czy też jako rezultat działania człowieka”¹⁷. Wszystkie odchylenia od tego schematu trzeba więc wytłumaczyć przez sprowadzenie ich do wymiaru rozumu. „Zgodnie z tym założeniem nie jest możliwe, aby jakiś człowiek rzeczywiście był Bogiem i dokonywał czynów, które wymagają Bożej mocy, rozsadzając ogólny schemat przyczyn”¹⁸. Oczywiście takie założenie o zasadniczej jednorodności działających w historii przyczyn jest generalnie słuszne, jednak „staje się szkodliwe i niebezpieczne wówczas, gdy przemienia się w bezwzględne wykluczenie tego, co całkowicie inne – Boga; wykluczenie tego, co przekracza nasze zwykłe doświadczenia. Ale taka właśnie jest nasza sytuacja. Nasze rozumienie naukowości zabrania Bogu dostępu do świata”¹⁹. Tak więc bez Ducha Świętego – mówił doktor *honoris causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu w czasie wizyty w Świdnicy – „słowa wiary zamieniają się w jakiś rodzaj przyrodniczego, przyrodoznaw-

¹⁵ Por. J. RATZINGER, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 69.

¹⁶ J. RATZINGER, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 66–67.

¹⁷ *Tamże*, s. 65. Por. także J. RATZINGER, V. MESSORI, *Raport o stanie wiary*, s. 67: „I rzeczywiście wygląda na to, że pewnego typu teologie nie wierzą już więcej w takiego Boga, który może zstąpić w materię – a to już jest wyraz obojętności, jeżeli nie niechęci, do poznania istoty materii”.

¹⁸ J. RATZINGER, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 65–66. Por.: J. RATZINGER, P. SEEWALD, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, s. 187. Ratzinger odwołuje się do rekonstrukcji osoby Chrystusa dokonywanych przez egzegetów, którym „przewodziło podstawowe przekonanie, że nie może istnieć Bóg jako człowiek. Zatem wydarzenia, które zakładałyby Boga–człowieka, nie mogą mieć historycznego charakteru. To znaczy: konstrukcje takie opierają się na założeniu, którym w istocie pozbawia się wydarzenie jego wewnętrznej siły – a tym samym właśnie czegoś, co nadaje mu napięcie i pełnię”.

¹⁹ J. RATZINGER, *W drodze do Jezusa Chrystusa* s. 67.

czego muzeum, w którym wystawiają martwe preparaty – brakuje natomiast tego, co najważniejsze – brakuje życia”²⁰.

Metoda historyczno-krytyczna próbuje wyjaśnić biblijne historie bez odwołania się do świata nadprzyrodzonego. Dla przykładu obrazującego, w jaki sposób dokonuje się „demitologizacja” biblijnego świadectwa, kard. Ratzinger ukazał w prelekcji wygłoszonej w Nowym Jorku w 1988 r. aprioryczne przekonania, które przyjmowali zarówno Bultmann, jak i Dibelius²¹; otóż przede wszystkim zakładają oni pierwszeństwo głoszenia słowa w stosunku do opisywanego w Piśmie Świętym wydarzenia:

Zgodnie z tym wszystko, co jest wydarzeniem, jest tym samym drugorzędne i stanowi mityczne zobrazowanie. Wiąże się z tym logicznie drugi aksjomat, który od Dibeliusa i Bultmanna stał się konstytutywny dla współczesnej egzegezy: idea nieciągłości – nie tylko między przekazem przedpaschalnym i popaschalnym, między Jezusem przedpaschalnym i powstającym Kościołem, lecz także na wszystkich pozostałych etapach przekazu nie zachodzi ciągłość (...)²².

Jak widać, wstępne założenie prowadzi do wniosków sprzecznych z rozumieniem Nowego Testamentu, którego wypowiedzi wskazują właśnie na coś odwrotnego – na jedność zachodzącą między świadectwem Starego i Nowego Testamentu.

Poglądy te wyrażał zresztą Ratzinger już wcześniej. W 1967 r., z okazji 150 rocznicy powstania Wydziału Teologii Katolickiej w Uniwersytecie w Tybindze, zabrał głos w sprawie związków między historią zbawienia, metafizyką i eschatologią. Na szerokim tle różnorodnych ujęć wyjaśniających te powiązania lub im zaprzeczających krytycznie ustosunkował się niemiecki uczony do stanowiska Bultmanna, jakie ten prezentował w odniesieniu do rozumienia historii²³. Moty-

²⁰ *Jego Eminencja Kardynał Joseph Ratzinger – Jego Świątobliwość Papież Benedykt XVI doktor „honoris causa” Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*, W. Mróz (red.), Świdnica 2005, s. 22.

²¹ J.A. Fitzmyer nie zgadza się z Ratzingerem, że współcześni egzegeci wciąż posługują się podejściem właściwym Dibeliusowi czy Bultmannowi (por. J.A. FITZMYER, *Pismo duszą teologii* [Myśl Teologiczna 14], A. Baron, H. Pietras [red.], tł. A. Baron, M. Dobrzyński, R. Robak, Kraków 1997, s. 39). Rzeczywiście amerykański uczony nie widzi problemu?

²² J. RATZINGER, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, s. 101–102. Por. J. RATZINGER, V. MESSORI, *Raport o stanie wiary*, s. 157: „Można więc – w tym nowym ujęciu – twierdzić, pozornie «naukowo», że na postać Jezusa zaprezentowaną w Ewangelii składa się synteza przypadków i interpretacji doświadczeń poszczególnych grup, a sama interpretacja jest tu o wiele ważniejsza od wydarzeń, których prawdziwej istoty nie można ustalić. Ta oryginalna synteza zdarzeń i interpretacji może być unieważniona zawsze na nowo (...)”.

²³ Pozytywną (choć nie bezkrytyczną) ocenę wystawił Bultmannowi autor książki poświęconej hermeneutyce teologicznej – por. W.G. JEANROND, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tł. M. Borkowska (Myśl Teologiczna 23), A. Baron, H. Pietras (red.), Kraków 1999, s. 152–176 (zwłaszcza 173–175).

wem konstytutywnym myślenia Bultmanna stał się prymat słowa nad wydarzeniem²⁴, niejako słowo to samo staje się „wydarzeniem eschatologicznym”, a w konsekwencji zostaje wyłączone z obszaru rzeczywistości podlegającej obiektywizacji. Przyjęty przez Bultmanna eschatologiczny punkt widzenia pozwala mu nawet na dokonywanie podziałów w kanonie – treści zgodne z apriorycznym założeniem zostają uznane za pierwotne, oryginalne, a wszystko inne ma jakoby zapominać to podstawowe orędzie²⁵ „Koncentrowanie się na słowie niemal całkowicie spycha wydarzenia na obszar rzeczywistości pozbawionych znaczenia”²⁶, liczy się tylko uobecnianie orędzia, którym miałyby zajmować się egzegeza. Oczywiście będzie ona posługiwała się dalej metodą historyczno-krytyczną, ale z teologicznego punktu widzenia jej wnioski pozostaną obojętne dla egzystencji człowieka. W ten sposób chciano rozwiązać palące problemy nowożytne: „Po pierwsze, wydawało się, że tym samym rozwiązany został problem aktualności chrześcijaństwa i wiara chrześcijańska z odległej przeszłości mogła powrócić do terażniejszości. Po drugie, można było teraz pozostawić metodzie historyczno-krytycznej możliwość dowolnego harcowania, bez troski o problemy natury teologicznej”²⁷.

Ratzinger przypomina jednak, że „związek wiary z historią musi znajdować potwierdzenie historyczne – nie w tym sensie, jakoby rozum historyczny sam z siebie mógł uzasadnić wiarę lub do niej doprowadzić, lecz w tym znaczeniu, że wiara musi sprostać jego kryteriom”²⁸. Wynika to z tego, że chrześcijaństwo odwołuje się nie do powszechnie wyznawanej ponadhistorycznej idei, ale do historycznego faktu jednorazowego, czyli wydarzenia Chrystusa, którego to wydarzenia świadectwem jest Pismo. Tak więc Bultmannowska „ucieczka do przodu” w gruncie rzeczy żadnego problemu nie rozwiązuje i nie stanowi dobrego uzupełnienia metody historyczno-krytycznej. Trzeba przyjąć, że wydarzenie historyczne należy jednak do substancji wiary. To dlatego pierwotny kerygmat na pierwszym miejscu stawiał nie przeżycie egzystencjalne, ale wydarzenie Zmar-

²⁴ Podobnie uważa J.A. Fitzmyer – pisze o Bultmannie, że ten „staraj się podporządkować wydarzenie głoszonemu słowu; tak naprawdę słowo miało dla niego funkcję pragmatyczną – było wypowiedziane tylko po to, by sprokocować wydarzenie” (J.A. FITZMYER, *Pismo duszą teologii*, s. 30).

²⁵ Ratzinger formułuje ciekawe spostrzeżenie, że ta koncepcja Bultmanna stanowi niejako poreformacyjny spadek: jak dla Lutra doktryna usprawiedliwienia stanowiła centrum Ewangelii, tak protestanci teologowie ciągle szukają takiego centrum, uprzywilejowując w ten sposób pewien aspekt wiary kosztem jej całości (por. J. RATZINGER [BENEDYKT XVI], *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 245).

²⁶ *Tamże*, s. 240.

²⁷ *Tamże*, s. 240–241.

²⁸ *Tamże*, s. 235.

twychwstania, które mimo iż ma znaczenie eschatologiczne, pozostawiło jednak konkretne ślady w historii, złamało też moc śmierci, stanowiącej dotąd konstantę historii. W każdym razie można sformułować następujący wniosek: „Centrum Ewangelii stanowi orędzie Zmartwychwstania, a tym samym orędzie działania Bożego, uprzedzającego wszelkie ludzkie działania”²⁹. A w związku z tym „*prae* działania Bożego w końcu oznacza także pierwszeństwo *actio* przed *verbum*, rzeczywistości przed orędiem. Inaczej mówiąc: rzeczywista głębia wydarzenia Objawienia sięga głębiej niż wydarzenie orędzia, które czyn Boga wyjaśnia w ludzkich słowach”³⁰.

Z tym akcentem postawionym na słowo, rzekomo pierwotne względem wydarzenia, wiąże się drugie jeszcze założenie, które *apriori* przyjmują obaj egzegeci – że „pierwotny charakter mają jedynie elementy proste, natomiast wszystko, co jest złożone, jest tym samym późniejsze (...) w im większym stopniu dana wypowiedź jest owocem refleksji i bogatsza w treść, tym jest starsza; im coś jest prostsze, tym pewniej można je zaliczyć do początków”³¹. Oczywiście takie założenie rodzi problemy: Na jakiej podstawie uznać, że coś jest bardziej czy mniej zaawansowane (innymi słowy: Skąd mieć pewność, że wniosek rzeczywiście wynika z tekstu, a nie pochodzi z odczytania przez odbiorcę?), i niby dlaczego to, co bardziej zaawansowane, miałyby być późniejsze? „Przed wszystkim należy jednak zakwestionować samą podstawową ideę, opartą na zwyczajnym przeniesieniu ewolucyjnego modelu nauk przyrodniczych na historię ducha”³², czego niesłuszność potwierdza historia ludzkiej myśli, w której występuje często prawidłowość odwrotna: po wielkim przełomie przychodzi czas na banalne idee. „Dlatego wszystkie oceny – konkluduje teolog – oparte na teorii braku powiązań między przekazami i na ewolucjonistycznej tezie pierwszeństwa «prostego» przed «skomplikowanym» należy zakwestionować jako nieuzasadnione w samych ich przesłankach”³³.

Oczywiście wspomniani myśliciele musieli przyjąć jakieś kryterium, które umożliwiłoby selekcję tego, co proste. Do wcześniej wymienionego założenia, że słowo ma pierwszeństwo przed wydarzeniem, dodaje jeszcze Bultmann anty-

²⁹ Tamże, s. 249–250.

³⁰ Tamże, s. 251.

³¹ J. RATZINGER, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, s. 103. W porzuceniu wiary Kościoła, a co za tym idzie, spoiwa pozwalającego widzieć spójną całość w teologii, a nie jedynie pojedyncze fragmenty, widzi Ratzinger przyczynę tendencji „do szukania tego, co najstarsze i pierwotne”, przez co „teologia staje się archeologią, która pod powierzchnią widocznego, realnego chrześcijaństwa dogrzebuje się tego, co idealne i wtaściwe” (TENŻE, *Prawda w teologii*, s. 111).

³² J. RATZINGER, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, s. 103.

³³ Tamże, s. 104.

tezę „żydowski – hellenistyczny”, bo jakoby to, co przynależy do hellenizmu, miało być obce środowisku palestyńskiemu. W ten sposób odrzuca się „apokaliptykę”, a przyjmuje „eschatologię”, antagonizuje się „profetyzm” i „prawo”, etykę i etos. Bultmann jako erudyta korzysta z „modelu ewolucyjnego”, uzupełniając go o idee „ludu” kształtującego przekaz, wątek hellenizacji oraz szkołę historii religii. W jego podejściu dopatruje się Ratzinger również wpływu intuicji Marcina Lutera z jego dialektyką Prawa i Ewangelii (czy też szerzej: Starego i Nowego Testamentu³⁴), która skłaniała reformatora do łączenia etyki i kultu z Prawem, które następnie były dialektycznie przeciwstawiane Jezusowi, rzekomo usuwającemu Prawo. W przeciwieństwie jednak do interpretacji Lutera, u którego na postać Jezusa składał się także element etyki, a całość utrzymana była jeszcze w jakiejś równowadze, interpretacje Bultmanna i Dibeliusa tworzą taki wizerunek Jezusa, którego różni właściwie wszystko od Tego głoszonego przez Kościół pierwotny³⁵.

Oprócz zastosowania modelu ewolucyjnego, a więc właściwego dla nauk przyrodniczych, w zakresie historii, Bultmann naukowo-przyrodniczy obraz świata przyjmował za swoisty dogmat, który stanowił „absolutny miernik tego, co mogło się stać, i tego, czego zaistnienie musiało tylko zostać wyjaśnione. Do tej drugiej kategorii należało wszystko, co nie ma miejsca w przeciętnym doświadczeniu. Mogło istnieć to tylko, co jest zawsze, i dlatego dla wszystkich innych rzeczy trzeba było wynaleźć procesy historyczne, których rekonstruowanie stało się istotnym zadaniem egzegezy”³⁶. W takim podejściu widać dwa aprioryczne założenia: po pierwsze, współczesnej świadomości przyznaje się tu

³⁴ Por. J. RATZINGER, *Przedmowa*, w: PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tł. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, s. 8–9: „Luter wymyślił nową formułę dla relacji między dwiema częściami Biblii chrześcijańskiej. Formuła ta już nie opiera się na wewnętrznej harmonii Starego i Nowego Testamentu, ale na ich z istoty swej dialektycznym stosunku w egzystencjalnej historii zbawienia, na antytezie pomiędzy Prawem a Ewangelią. Bultmann wyraził tę zasadę językiem współczesnym, twierdząc, że Stary Testament spełnił się w Chrystusie w Jego niepowodzeniu”.

³⁵ Por. J. RATZINGER, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, s. 105–107.

³⁶ *Tamże*, s. 110. Por. J. RATZINGER, P. SEEWALD, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem rozmawia Peter Seewald*, tł. G. Sowinski, Kraków 1997, s. 141: „Naukowe tezy stają się najwyższym kryterium, czego efektem jest – wyraźnie widoczny u Bultmanna – dyktat tak zwanego nowoczesnego obrazu świata, skrajnie dogmatycznego i wykluczającego wszelkie formy działania w świecie, takie jak cud czy objawienie”. Por. również: J. RATZINGER, P. SEEWALD, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, s. 208–209: „Metoda historyczno-krytyczna łączy się z badaniem przeszłości na podstawie tekstów i zakłada uniwersalne prawa historii. Ale wydarzenia, o których donoszą ewangelie, wyłamują się spod władzy tych uniwersalnych praw, zatem opierają się totalnej uniwersalizacji tej metody”

pierwszeństwo nad świadomością autorów natchnionych, a po drugie, w ten sposób wyklucza się ingerencje Boga w historii (np. cuda³⁷), które z samej swojej natury nie mogą być powszechnie doświadczalne.

Warto sięgnąć również do wypowiedzi udzielonej przez Ratzingera niemieckiemu dziennikarzowi, który przeprowadził z nim trzy długie rozmowy – dwie pierwsze jeszcze z kardynałem, a trzecią już z papieżem – i który scharakteryzował duchownego następująco: „Niekiedy Ratzinger wyglądał proroczo. Wydaje mi się, że potrafi on rozpoznać owe dramatyczne ruchy chmur, które wyznaczają jutrzejszą pogodę, zanim inni w ogóle je dostrzegą”³⁸. Do tych „dramatycznych ruchów chmur” z pewnością można również zaliczyć pojawienie się na horyzoncie egzegezy metody historyczno-krytycznej. W odpowiedzi na pytanie Petera Seewalda dotyczące pozakościelnych przyczyn kryzysu Kościoła, „wielki mędrzec, pewnego rodzaju katolicki guru” (by użyć tu znów określenia Seewalda³⁹), wskazał na istniejący od oświecenia⁴⁰ kierunek myślenia uważający, że najwyższym kryterium są naukowe twierdzenia, czego „efektem jest – wyraźnie widoczny u Bultmanna – dyktat tzw. nowoczesnego obrazu świata, skrajnie dogmatycznego i wykluczającego wszelkie formy działania Boga w świecie, takie jak cud czy objawienie”⁴¹. Czy wiara okaże się trudniejsza, czy bardziej zrozumiała dzięki ewentualnym odkryciom teologicznym? Na takie pytanie interlokutor odpowiedział, że wszystko jest możliwe, a na dowód przytoczył dzieje poprzedniego stulecia, w którym z jednej strony dzięki znamienitym teologom udało się otworzyć nowe widoki, ale z drugiej pojawiły się „nowe problemy, będące pochodną postępu metody historyczno-krytycznej czy wpływu nauk humanistycznych na teologię (...)”⁴².

³⁷ Por. trafną uwagę znanego pisarza i apologety: „Zauważyłem, że wszyscy ci teologowie stale kierują się zasadą, że cudy się nie zdarzają (...) jeśli wychodzimy z założenia, że cudy nie mogą się zdarzać, słuszne jest odrzucanie z powodu ich niehistoryczności wszystkich opisów cudów w Nowym Testamencie. Nie zamierzam dyskutować, czy cudy są możliwe. Chcę tylko podkreślić, że jest to zagadnienie czysto filozoficzne. Uczni jako tacy nie mają w tej kwestii większego autorytetu niż inni ludzie. Zasada «wszystko, co cudowne, jest niehistoryczne», stosowana przy badaniu tekstów jest tu przyjęta jako pewnik, a nie stanowi wniosku z tych badań” (C.S. LEWIS, *Ziarna paproci i słonie*, tł. Z. Sroczyńska, Warszawa 1986, s. 108).

³⁸ P. SEEWALD, *Benedykt XVI. Portret z bliska*, tł. G. Popek, Kraków 2006, s. 29.

³⁹ *Tamże*, s. 26.

⁴⁰ O wpływie oświecenia na egzegezę i metodę historyczno-krytyczną – zob. Z. PAWŁOWSKI, *Wiara i rozum*, s. 111–128 (zwłaszcza 112–119).

⁴¹ J. RATZINGER, P. SEEWALD, *Sól ziemi*, s. 141.

⁴² *Tamże*, s. 221.

2. Hermeneutyka pozytywistyczna w miejsce hermeneutyki wiary

Kard. Ratzinger uzupełnił swoje chrystologiczne medytacje, wydane drukiem w 1984 r. o ocenę metody historyczno-krytycznej i innych naukowych metod, które „są potrzebne do zrozumienia Pisma Świętego i tradycji”, jednak ich wartość zależy „od hermeneutycznego (filozoficznego) kontekstu, w którym są stosowane”⁴³. Ratzinger jest zdania, że nie wolno rozdzielać nauki i tradycji, rozumu i wiary, a z taką sytuacją mamy do czynienia w przypadku historyczno-krytycznej egzegezy⁴⁴, która staje się niejako „urzędem nauczycielskim, nad którym nie może stać już żaden wyższy urząd”⁴⁵. Należy uznać metodę historyczno-krytyczną za narzędzie, którego przydatność zależy od hermeneutycznych i filozoficznych założeń, które zawsze istnieją, nawet jeśli sama metoda nie zdaje sobie z tego sprawy lub fakt ten neguje. Nie cechy charakterystyczne metody (historyczność i krytyczność) są problemem, ale właśnie ten filozoficzny kontekst⁴⁶. On właśnie powoduje, że metoda traci swoją moc wyjaśniającą, a więc nie tylko z pozycji wiary, ale również nauki, należy poddać ją krytyce:

Prawomocność danej hermeneutyki polega najpierw – z czysto naukowego punktu widzenia – na jej mocy wyjaśniającej. Znaczy to, że im mniej dana hermeneutyka lekceważy źródła, im bardziej respektuje dane i wyjaśnia je na podstawie ich logiki, tym bardziej oddaje sprawiedliwość rzeczywistości (...). W tym sensie moc wyjaśniająca jest też zdolnością do zachowania wewnętrznej jedności – ze zdolnością do syntezy – która jest przeciwieństwem powierzchownej harmonizacji⁴⁷.

Metoda historyczno-krytyczna z założenia próbuje abstrahować od rzeczywistości wiary, którą z kolei uznaje egzegeza teologiczna; jeśli w egzegezie naukowej nie występują równoległe dwa nurty metodologiczne, a więc jeśli egzegeta nie stosuje zarówno zasad pozateologicznych, jak i teologicznych, w konse-

⁴³ J. RATZINGER, *Patrzyć na przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tł. J. Merecki, Kraków 2008, s. 38–39.

⁴⁴ Na tę zależność pomiędzy konfliktem rozumu i wiary a powodzeniem metody historyczno-krytycznej zwrócono również uwagę w czasie Synodu poświęconego Słowu Bożemu – por.: M. OUELLET, „*Relatio ante disceptationem*” podczas I kongregacji: „*Trzeba zaradzić nieznamości Pisma Świętego*” (06.10.2008), OsRomPol (2008) nr 12, s. 18.

⁴⁵ J. RATZINGER, *Patrzyć na przebitego*, s. 39. Problem ten omawiał kardynał również w innym miejscu: „Autorytet Kościoła ukazuje się dziś jako instancja naukowa, która w zasadzie, zgodnie z logiką nauki, nie powinna istnieć”, ponieważ „nie autorytet decyduje, lecz argumenty, a jeśli autorytet mimo wszystko podejmuje taką próbę, to może być to jedynie roszczenie do władzy, przeciw któremu należy się bronić” (TENŻE, *Prawda w teologii*, s. 52).

⁴⁶ Por. J. RATZINGER, *Patrzyć na przebitego*, s. 39.

⁴⁷ *Tamże*, s. 41.

kwencji w miejsce hermeneutyki wiary musi wejść innego rodzaju hermeneutyka, która nie uwzględnia istnienia rzeczywistości nadprzyrodzonej, o której z kolei mówi przecież badany przez nią tekst. W takim razie nie można mówić o neutralności metody historyczno-krytycznej:

Brak hermeneutyki wiary w odniesieniu do Pisma Świętego nie oznacza wyłączenie jej niestosowania; jej miejsce nieuchronnie zajmuje inna hermeneutyka, hermeneutyka złaicyzowana, pozytywistyczna⁴⁸, której podstawą jest przekonanie, że pierwiastek Boży nie występuje w ludzkich dziejach. Zgodnie z tą hermeneutyką, kiedy zdaje się, że element Boski istnieje, trzeba go wyjaśnić w inny sposób i sprowadzić wszystko do elementu ludzkiego. W konsekwencji powstają interpretacje negujące historyczność elementów Boskich⁴⁹.

Trzeba było przytoczyć powyższe stwierdzenie w całości ze względu na jego wagę oraz pozorną sprzeczność z wypowiedziami Papieskiej Komisji Biblijnej, która raczej pozytywnie oceniła metodę historyczno-krytyczną⁵⁰; według opty-

⁴⁸ Ciekawe, że J.A. Fitzmyer zdaje się bronić neutralności współczesnej metody historyczno-krytycznej jakoby wolnej od założeń: „Czasami kwestionuje się metodę historyczno-krytyczną z powodu pewnego «skażenia» przyjętymi założeniami, które dotyczą istotnych etapów jej rozwoju, chociaż wcale nie stanowią koniecznie jej części” (J.A. FITZMYER, *Pismo duszą teologii*, s. 29). Być może chodzi znanemu jezuitcie o to, iż metoda może być z powodzeniem stosowana przez katolików, ponieważ nie zawiera założeń sprzeciwiających się wierze (por. *tamże*, s. 30: „[...] nie sama metoda była temu winna, lecz racjonalistyczne założenia, w myśl których ją zastosowano”) i jako neutralna może być łączona z wiarą (por. *tamże*, s. 34: „[...] jest sama w sobie neutralna i dlatego może być z powodzeniem używana z wiarą jako wstępnym założeniem”). Jednak stając po stronie Ratzingera, który uważa, że zapomnienie o hermeneutyce wiary powoduje, że metoda musi przyjąć założenia pozytywistyczne, a więc sprzeciwiające się wierze.

⁴⁹ BENEDYKT XVI, *Posynodalna adhortacja apostołska „Verbum Domini” (O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła)*, Kraków 2010, nr 35.

⁵⁰ W każdym razie Ratzinger jest bardziej krytyczny w stosunku do metody historyczno-krytycznej niż dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, w którym „(...) krytyka metody historyczno-krytycznej znalazła swe (choć stonowane) odbicie (...)” (W. LINKE, *Adhortacja „Verbum Domini” a przyszłość dyskusji o rozumieniu natchnienia*, „Warszawskie Studia Teologiczne” [2010] nr 1, s. 257). Ks. Zdzisław Pawłowski twierdzi, że dokument Papieskiej Komisji Biblijnej powstał na bazie inspiracji, jaką było wystąpienie kardynała w Nowym Jorku w 1988 r., 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” [2004] nr 5, 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: G. KUCZA (red.), *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 32), Katowice 2006, s. 150.

mistycznego stwierdzenia autorów *Interpretacji Biblii w Kościele*⁵¹ metoda historyczno-krytyczna, „wykorzystywana w sposób obiektywny, nie zawiera sama w sobie żadnego a priori. Jeśli jej użyciu towarzyszą takie a priori, nie pochodzi to z samej metody, ale z opcji hermeneutycznych, które ukierunkowują interpretację i mogą być tendencyjne”⁵². Otóż problem z metodą historyczno-krytyczną jest taki, że jeśli nie współdziała ona z zasadami teologicznymi interpretacji Pisma, z samej swojej istoty jest zamknięta na uwzględnienie czynników pozaludzkich w badanej przez siebie historii. Można by powiedzieć, że raz rozpędzona „maszyna” historyczno-krytycznej egzegezy nie jest w stanie wyhamować i nie pozostawi „kamienia na kamieniu” ze świętego tekstu, co wynika z natury metody, która z założenia „musi” tłumaczyć po ludzku również sprawy Boże.

Metoda historyczno-krytyczna jednak chcąc nie chcąc zawiera w sobie założenie aprioryczne! „W ten sposób narzuca się – wyjaśnia papież w *Verbum Domini* – hermeneutykę filozoficzną, która zaprzecza możliwości wejścia elementu Boskiego w historię i obecności w niej” (VD 35). W innym miejscu Ratzinger wyjaśniał, dlaczego tak musi się dziać: otóż metoda historyczno-krytyczna jest wysmienitym narzędziem do odczytywania tekstów historycznych, jednak zawiera w sobie pewną filozofię. W przypadku świeckich tekstów nie ma ona prawie znaczenia, z kolei w przypadku świętych tekstów filozofia ta daje o sobie znać dwojako: raz, że chce poznawać przeszłość jako przeszłość, dwa, że metoda zakłada jednostajność historii, a co za tym idzie, odrzuca z przeszłości to, co nie wydarza się dzisiaj⁵³. Dlatego nie można uznać metody historyczno-krytycznej za neutralną, jeśli odseparuje się ją od studium teologicznego Pisma.

Benedykt XVI podtrzymuje zresztą zdanie wyrażone już przez swojego poprzednika, który w encyklice dotyczącej relacji między rozumem i wiarą tak pisał: „Kto zajmuje się badaniem Pism Świętych, powinien zawsze pamiętać, że różne metodologie hermeneutyczne również opierają się na określonych koncepcjach filozoficznych, należy je zatem wnikliwie ocenić przed zastosowaniem ich do analizy świętych tekstów”⁵⁴. Z założenia racjonalna metoda okazuje się być na tyle zamknięta na rzeczywistość, że odrzuca a priori wszystko, co przekracza

⁵¹ Korzystam z: PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i Studia Biblijne 4), R. Rubinkiewicz (tł. i red.), Warszawa 1999, s. 25–100.

⁵² *Tamże*, I, A, 4.

⁵³ Por. J. RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tł. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 107–108.

⁵⁴ JAN PAWEŁ II, *Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem „Fides et ratio”*, 49–50; por. BENEDYKT XVI, *Posynodalna adhortacja apostołska „Verbum Domini”* 36.

miarę rozumu. „Zlaicyzowana hermeneutyka Pisma Świętego stosowana jest (...) przez rozum, który w sposób strukturalny nie dopuszcza możliwości, by Bóg wkroczył w życie ludzi i przemawiał do nich ludzkimi słowami” (VD 36).

W przemówieniu do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej Benedykt XVI przypomniał, że egzegeza naukowa jest niepełna, gubi główny cel oraz głównego Autora, nie może wydobyć ogólnego sensu widzianego tylko we wspólnocie wierzących⁵⁵, nie jest też w stanie odślonić wszystkich wymiarów Chrystusa. Należy także pamiętać, że interpretacja Pisma nie może stać się indywidualnym wysiłkiem naukowym, skoro Pismo zostało dane wspólnocie wierzących i ma związek z jej życiem. Z tego punktu widzenia hermeneutyka wiary – uważa papież – lepiej odpowiada realiom samego tekstu niż hermeneutyka racjonalistyczna⁵⁶.

3. Obce Biblii filozoficzne uwarunkowania w nowożytnej egzegezie

Na krytykę Ratzingera wyrażoną w 1988 r. zasłużył również Bultmannowski pomysł na odniesienie orędzia Jezusa do egzystencji dzisiejszego czytelnika, który to pomysł zresztą ściśle wiąże się z jego odczytaniem Jezusa jako proroka eschatologicznego niemal nie podającego wiążących treści, a jedynie nawołującego do oczekiwania na Transcendencję⁵⁷. „Marburski uczoney dostrzega analogię pomiędzy motywem nieapokaliptyczno-profetycznym a podstawowymi myślami wczesnego Heideggera. W rozumieniu Jezusa bycie chrześcijaninem utożsamia się w swej istocie z tym sposobem egzystencji nacechowanej otwartością i czujnością, który opisuje Heidegger”⁵⁸.

Jak doszło do tej sytuacji, tłumaczy Ratzinger w prywatnym liście poprzedzającym wydaną później (w 1984 r.) instrukcję odwołującą się do tzw. teologii wyzwolenia. Kardynał zauważył w nim, że egzegeza Bultmanna i jego szkoły została odczytana jako naukowa, gdy wykopała przepaść między Jezusem historycznym (odkrywanym ponoć przez naukę) a Chrystusem wiary (głoszonym

⁵⁵ Ratzinger podkreśla, że tak jak wierzyć można tylko we wspólnocie wierzących, tak również uprawiać teologię można jedynie we wspólnocie Kościoła – por. TENŻE, *Prawda w teologii*, s. 109–110.

⁵⁶ Por. BENEDYKT XVI, *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej: „Tradycja i Pismo Święte przenikają się nawzajem”* (23.04.2009), *OsRomPol* (2009) nr 6, s. 34–35.

⁵⁷ Por. J. RATZINGER, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, s. 106–107.

⁵⁸ *Tamże*, s. 108.

przez „nienaukowe” Magisterium). „Postać Jezusa została wykorzeniona z tradycji środkami «naukowymi», uznawanymi za instancję najwyższą; w ten sposób, z jednej strony – tradycja stawała się czymś irracjonalnym, umieszczonym w pustce, z drugiej zaś – konieczne stały się poszukiwania nowych interpretacji i nowego znaczenia postaci Jezusa”⁵⁹ Dlatego Bultmann, świadomy, że realnego znaczenia tekstów historycznych nie da się uzyskać za pomocą samej interpretacji historycznej (ona zresztą nigdy nie jest „czysta”, zawsze zawiera jakieś wstępne przedrozumienie), uznał, że zadaniem hermeneutyki jest aktualizowanie Pisma Świętego w nowym kontekście historycznym i że to hermeneutyka musi odpowiedzieć na pytanie, jak połączyć sposób widzenia „dawny” i „dzisiejszy”. Przy czym Bultmann przyjął filozofię Heideggera jako odpowiednią do udzielenia takiej odpowiedzi⁶⁰.

Z kolei wyżej omawianemu modelowi przyrodniczemu zastosowanemu do nieprzyrodniczej rzeczywistości sprzyjać ma według Ratzingera inne jeszcze uwarunkowanie filozoficzne. Otóż Bultmann w swoich refleksjach zapożycza przekonania Immanuela Kanta. Według tego ostatniego myśliciela człowiek nie dociera do bytu samego w sobie, wyłącznie postulatory rozumu praktycznego umożliwiają człowiekowi kontakt z rzeczywistością, a działanie ludzkiego rozumu sięga jedynie danych kategoryalnych⁶¹. Przyjmując rozumowanie Kanta – odnośnie zdolności poznawania – nie jest możliwe wywnioskowanie przedmiotu wiary chrześcijańskiej. Wiarą bez podstaw są więc cuda i dary łaski. Dlatego Bultmann, a za nim współczesna egzegeza, ogranicza się „do danych pozytywnych, empirycznych, do nauki «ścisłej», w której z samej jej definicji nie może się pojawić Całkowicie-Inne, Ktoś-całkowicie-Inny, nowy początek dokonany na innej płaszczyźnie”⁶². To dlatego Bultmann tak chętnie odwoływać się będzie do postawy eschatologicznej, bo odpowiada ona właśnie kantowskiemu rozumowi praktycznemu, z kolei wszystko, co Biblia ukazuje jako rzeczywiste objawienie się Boga, zostanie uznane za mit. Bultmann zakładał jednorodność świata i historii, a jego teoria poznania była zakotwiczona w nurcie neokantyzmu marburskiego.

Za Bultmannem pójdzie współczesna egzegeza, która wykaże, że nie mogło być tak, jak chcieliby tego autorzy natchnieni, i postara się wytłumaczyć, jak było naprawdę⁶³. Warto zapamiętać wniosek, jaki z tego wyprowadza Ratzinger:

⁵⁹ J. RATZINGER, *Raport o stanie wiary*, s. 155–156.

⁶⁰ Por. *Tamże*, s. 156.

⁶¹ Por. J. RATZINGER, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, s. 110.

⁶² *Tamże*.

⁶³ Por. J. RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 108–109: „U innych egzegetów świadomość filozoficzna jest mniej wykształcona, ale zasada teorii poznania Kanta jest ciągle po cichu obecna i pełni rolę naturalnego hermeneutycznego wejścia, które otwiera drogę krytyce”

„Jak widać, we współczesnej egzegezie mamy do czynienia z *reductio historiae* do filozofii – ze sprowadzeniem historii do filozofii i przez filozofię (...). Dyskusja na temat współczesnej egzegezy nie jest w istocie dyskusją prowadzoną przez historyków, lecz – dyskusją filozoficzną”⁶⁴. I na tym gruncie toczy się walka o kształt egzegezy, i w oparciu o to stwierdzenie Ratzinger w omawianym wystąpieniu proponuje drogę do wyjścia z kryzysu egzegezy. Nie oznacza to, że należałoby aktualizować Biblię „za pomocą prywatnych filozofii, bo istnieją lepsze filozofie, które mimo to nikogo nie obchodzą”⁶⁵; chodzi o to, aby poszukiwać takiej filozofii, która zamiast narzucania czegoś obcego tekstom biblijnym, byłaby z nimi w zgodzie.

4. Oświecony rozum nie poddający się żadnym autorytetom

W 1974 r. Joseph Ratzinger opublikował tekst, w którym diagnozował sytuację ery nowożytnej, która zerwała z tradycją i zainteresowała się jedynie przeszłością; zamiast dotychczasowego poddawania się autorytetom wybrano racjonalność, po której spodziewano się wiele. Dla ludzi istnieje odtąd „jedna tylko *auctoritas*, której musi się bezwarunkowo poddawać: *ratio*. Budowaniu człowieczeństwa na fundamencie tradycji przeciwstawia się teraz budowanie go na krytycznym wobec tradycji, wyzwalającym człowieka rozumie”⁶⁶. Ten stan rzeczy nie pozostaje bez wpływu na Kościół, który przeżywa kryzys właśnie ze względu na stosunek do własnej tradycji⁶⁷. Szczególnie w egzegezie widać usiłowania dotarcia do słowa Bożego w oderwaniu od tradycji, jakby ona i formu-

⁶⁴ Por. TENZE, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, s. 111. To zresztą jest nie tyle zarzut, co stwierdzenie faktu; w innym czasie Ratzinger słusznie zauważył, że „żadna «nauka» nie może się obyć bez uzależnienia od jakiejś filozofii czy ideologii. Nie ma neutralności, a tym bardziej na tym polu” (J. RATZINGER, V. MESSORI, *Raport o stanie wiary*, s. 143), jakim jest tłumaczenie czy interpretacja Biblii. Rzecz raczej w tym, by filozofia odpowiadała tekstowi biblijnemu. Por. również J. RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 106: „Pytania o egzegezę oraz o granice i możliwości naszego rozumu, a więc o filozoficzne przesłanki wiary, wydają mi się w rzeczywistości właściwym punktem krytycznym współczesnej teologii, w którym popada w kryzys również wiara – coraz bardziej też wiara prostaczków” U wielu współczesnych egzegetów widać apriorycznie przyjęte przesłanki, tak że można powiedzieć, iż „to nie egzegeza uzasadnia filozofię, lecz filozofia rodzi egzegezę” (*tamże*, s. 107).

⁶⁵ J. RATZINGER, *Prawda w teologii*, s. 73.

⁶⁶ J. RATZINGER (BENEDYKT XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 119. W pewnym sensie rozumowi zostały przyznane atrybuty boskie, ponieważ oczekuje się od niego poznania obiektywnego, „którą posiada nie tyle jakiś zewnętrzny obserwator, ile istota wszechwiedząca i wszechobecna, czyli posiadająca boskie prerogatywy. Tak oto rozum zostaje ubóstwiony i w swoich roszczeniach domaga się autorytetu *quasi-religijnego*” (Z. PAWŁOWSKI, *Wiara i rozum*, s. 115).

łowane przez nią dogmaty nie odsłaniały, ale właśnie zasłaniały Jezusa historycznego, jak chciał to widzieć np. Reimarus⁶⁸. W konsekwencji współczesna egzegeza wprowadziła zamieszanie w posoborowej teologii, ponieważ postawiła pod znakiem zapytania wcześniejsze fundamenty. Ostatecznie u podstaw kryzysu wiary, który objął nawet samego Chrystusa, trzeba widzieć właśnie zmieniony sposób czytania Pisma Świętego⁶⁹.

Cztery lata później niemiecki uczony opublikował tekst ukazujący konieczność związku teologii naukowej z Kościołem. Najpierw jednak znów nakreślił obraz epoki, w której panuje przekonanie, że jedynym kryterium wiarygodnym może być nauka, w której istoty wynikać ma jakoby, że nie wolno żadnej pozanaukowej instancji wkraczać na teren procesu naukowego. W perspektywie takiej koncepcji autonomicznej nauki, nie poddanej żadnym autorytetom, rozszerzenia Magisterium do interpretowania Pisma czy formułowania wiążących dogmatów wydają się nieprzewyciężoną jeszcze spuścizną przeszłości:

⁶⁷ Ten nowożytny zwrot można według uczonego rozpatrywać na szerokim tle przemian ówczesnego świata i historii myśli ludzkiej: krytyka tradycji pojawia się mniej więcej w tym czasie, co Wielka Encyklopedia Francuska, kiedy rozwój techniki doprowadził do tego, że człowiek wydał się sobie twórcą samego siebie i świata (próbuję się np. usuwać granice między mężczyzną i kobietą), a w filozofii pojawiają się tezy, że nie istnieje określona istota człowieka, a więc ten może sam siebie kształtować (por. J. RATZINGER [BENEDYKT XVI], *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 122–123).

⁶⁸ Por. *Tamże*, s. 121–122. W związku z tym w latach osiemdziesiątych kardynał zapytał o to, w jaki sposób możemy poznać i zbliżyć się do Jezusa, po czym przywołał niesatysfakcjonujące współczesne uświadczanie: „Dzisiejsza, powszechnie przyjmowana jako oczywista, odpowiedź jest bardzo prosta: Jezusa znamy podobnie jak wszystkie inne rzeczywistości, to znaczy za pośrednictwem nauki. Na to odpowiem: oczywiście, tą metodą czegoś się o Nim dowiadujemy. Nadal jednak nasuwają się pytania: czy z pomocą samej nauki jest możliwe dotarcie do obecności Jezusa, do Jezusa obecnego albo czy nauka logicznie stwierdza definitywnie Jego nieobecność jako kogoś, kto nieodwołalnie przeszedł do historii? Innymi słowami: czy na tej drodze zbliżamy się do Niego, czy też przeciwnie, napotykamy na mur nieskończonej odległości? (...). Nauka nie potrafi własnymi siłami przywracać przeszłości i odtwarzać osobistych relacji, nauka stwierdza i przypieczętowuje odległość i nieobecność” (J. RATZINGER, *Chrystus i Jego Kościół*, tł. W. Szymona, Kraków 2005, s. 91–92).

⁶⁹ Por. J. RATZINGER, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 7: „W nowożytności kryzys wiary w Chrystusa rozpoczął się od zmienionego sposobu czytania Pisma Świętego, który jako jedyny miał być naukowy” Wyrazem tego kryzysu mogą być według Ratzingera pytania, które się dziś formułuje: „Jaka jest relacja dogmatu chrystologicznego do świadectwa Biblii? Jaki jest stosunek chrystologii biblijnej w różnych fazach jej rozwoju do rzeczywistej historycznej postaci Jezusa? Na ile Kościół wypływa z woli Jezusa?” (TENŹE, *Patrzeć na przebitego*, s. 11). Swoją rolę widzi bawarski teolog nie w analizowaniu, jak to określa, „spóźnionych rekonstrukcji zagubionego Jezusa”, jakby można Go było poznać nie przez wiarę, a „samego w sobie”, ale w wykazaniu wewnętrznej jedności Jezusa i Chrystusa oraz Kościoła i historii (por. *tamże*, s. 12–13).

Takie roszczenia uważa się za relikty stosunków średniowiecznych, epoki, w której nie przekroczone jeszcze progu oświecenia, wprowadzającego w epokę nowożytną. Teologii, która akceptuje tę zależność myśli od wiary, odmawia się naukowego charakteru we współczesnym uniwersyteckim znaczeniu. I na odwrót: teologia podkreślająca swój naukowy charakter za konieczne uważa protestowanie przeciwko tego rodzaju interwencjom. Nie może zrozumieć, w jaki sposób Magisterium Kościoła mogłoby posiadać wiedzę stanowiącą normę interpretowania Biblii; wiedzę historyczną można przecież zdobyć tylko posługując się metodą historyczną, którą gwarantuje nauka i tylko nauka⁷⁰.

Czy jednak teologia poza Kościołem – pyta Ratzinger – ma jakąś wartość? Okazuje się w praktyce, że teologia naukowa wcale nie jest taka obiektywna i autonomiczna, jakby tego oczekiwali naukowcy, w swoich wynikach bywa uzależniona od różnych wartości i interesów. Zrozumienie tego sprawiło, że z oporami, ale jednak „drzwi samokrytyki oświeconego rozumu zaczynają się powoli otwierać”⁷¹. Nauka ze swoim dzieleniem włosa na czworo i relatywizowaniem wyników nie daje pewnych odpowiedzi prostym wiernym, a przecież domaga się jedynie słusznego posłuszeństwa rozumowi. Ratzinger widzi w tym wszechpanowaniu rozumu relikty oświeceniowego absolutyzmu władcy, a rolę pasterzy Kościoła ustawia w perspektywie demokratycznej troski o zwykłych wiernych. „Wiara nie może przeciwstawiać się rozumowi, nie może też jednak poddać się wyłącznemu panowaniu oświeconego rozumu i jego metod”⁷². Ten klin, jaki wbija się dziś między naukę i wiarę, skutkuje tym, że teologia zostaje sprowadzona do filozofii religii i historii religii.

Współczesny kryzys egzegetyczny bazuje na nieporozumieniu utożsamiającym Objawienie z tym, co zostało spisane w Piśmie Świętym (w czym kryje się luterkańska zasada *sola Scriptura*⁷³), z którego to zrównania wynikać musiał następujący wniosek: aby dotrzeć do objawionej prawdy, wystarczy czytać i objaśniać Biblię, z kolei do tego należy użyć naukowych metod interpretacji takich jak w przypadku każdej innej literatury starożytnej, a więc metody historyczno-krytycznej oraz metod literaturoznawstwa:

W konsekwencji, jeśli tak rzeczywiście jest, teologia może polegać jedynie na naukowej interpretacji Biblii dokonywanej z pomocą tych właśnie metod. Wszystko pozostałe należałoby, jako średniowieczne, usunąć. Jednak pogląd, który Objawienie Boże utożsamia z literaturą i skalpel krytyka literackiego uważa za podsta-

⁷⁰ J. RATZINGER (BENEDYKT XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 435–436.

⁷¹ *Tamże*, s. 437.

⁷² *Tamże*, s. 439.

⁷³ Por. J. RATZINGER, *Moje życie*, tł. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005, s. 105.

wową formę poznania tajemnic Bożych, zapoznaje zarówno istotę Boga, jak i naturę literaturoznawstwa. W tym miejscu oświecenie staje się naiwnością⁷⁴.

Oczywiście taki oświeceniowy pogląd nie dość że nie znajduje żadnego potwierdzenia w Biblii, to jeszcze sprzeciwia się istocie aktu wiary, która nie polega na relacji między księgą i myślą jednostki, ale wymaga wyjścia poza granice rozumu jednostkowego przez włączenie się we wspólnotę Kościoła, w której słowo znajduje dla siebie przestrzeń życiową i w której miejsce słowa znajduje się przed księgą⁷⁵. Dlatego należałoby z tego wyciągnąć następujące wnioski:

W tej samej mierze, w jakiej Objawienie ma przewagę nad literaturą, ma ją również nad czysto naukowymi granicami rozumu historycznego. W tym sensie wewnętrzna natura wiary uzasadnia roszczenie Kościoła do rozumienia słowa, którego nie mogą przekreślić roszczenia rozumu oświeconego bez jednoczesnego naruszenia samej struktury wiary i jej możliwości dla człowieka. Wspólnota wiary jest obszarem rozumienia, którego nie może usunąć wiedza historyczna⁷⁶.

Niemiecki myśliciel wskazywał również w latach dziewięćdziesiątych na istniejący rozdział pomiędzy nauką i wiarą, między teologią a duszpasterstwem czy w końcu między uniwersytem a Kościołem, którego autorytet – jak chcieliby naukowcy – miałby nie sięgać nauki. W tej atmosferze dominującej ponad wszystko nauki „nie autorytet decyduje, lecz argumenty, a jeśli autorytet mimo wszystko podejmuje taką próbę, to może być to jedynie roszczenie do władzy, przeciw któremu należy się bronić”⁷⁷. W tym przeciwstawieniu sobie nauki i rozumu przyjęto, że autorytet kościelny jest czymś obcym, na siłę narzuconym naukowości czynnikiem, przeoczono natomiast, że w takiej sytuacji „w równym stopniu zagrożone są i teologia, i Kościół. Bo Kościół bez teologii ubożeje i ślepie, ale teologia bez Kościoła rozpuszcza się w dowolność”⁷⁸. Zresztą wyemancypowana egzegeza naukowa, która skłonna byłaby przyznać, że Kościół może pouczać wierzących, ale już nie teologów, wprowadza nieznaną Biblii podział na głoszenie i naukę. W ten sposób „powtarza się podział – komentuje Ratzinger – na psychików i gnostyków, za pomocą którego już tak zwana gnoza antyczna próbowała stworzyć sobie pole działania, które w rzeczywistości wyprowadziło ją z Kościoła i z wiary. Podział ten zakłada bowiem pogańską relację mitu i filozofii, religijnego symbolizmu i oświeconego rozumu”⁷⁹. Kościół

⁷⁴ J. RATZINGER (BENEDYKT XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 443.

⁷⁵ Por. *Tamże*, s. 443-444.

⁷⁶ *Tamże*, s. 444-445.

⁷⁷ J. RATZINGER, *Prawda w teologii*, s. 52.

⁷⁸ *Tamże*, 53.

⁷⁹ *Tamże*, s. 70.

może nauczać w sposób zobowiązujący jedynie wtedy, gdy jego nauka pozostanie zobowiązująca dla wszystkich, także dla teologów–naukowców. „Jak jednak Kościół ma nauczać w sposób zobowiązujący, jeśli równocześnie ta nauka pozostawałaby niezobowiązująca dla teologów? Istota Urzędu Nauczycielskiego polega właśnie na tym, że głoszenie wiary stanowi obowiązującą miarę także dla teologii: to właśnie głoszenie jest przedmiotem jej refleksji”⁸⁰.

Oczywiście należy chronić wolność prowadzenia badań, ale z drugiej strony nie można jej absolutyzować, bo nie ona jest najwyższym dobrem, lecz jest nim wiara – mówiąc językiem biblijnym – „maluczkich”⁸¹ Egzegeza niepowiązana z Kościołem obraca się zawsze przeciwko prostym wierzącym, którzy przecież nie stanowią odrębnej, mającej mniej do powiedzenia, klasy w Kościele⁸². Bo „czy Pan nie błogosławił właśnie prostaczków, którzy lepiej rozumieją Boże tajemnice niż uczeni egzegeci, którzy pod słowami szukają swojego własnego świata (zob. Łk 10,21nn)?”⁸³ – pyta retorycznie uczony teolog, który swoją teologiczną służbę rozumie właśnie w kategoriach obrony prostej wiary, wcześniej stwierdziwszy nie bez poczucia humoru, że „Stwórca postąpił sobie całkowicie niedemokratycznie”, bo dostęp do podstawowego rozumienia Biblii nie jest ograniczony dla nielicznych teologów⁸⁴, a w takim razie „Urząd Nauczycielski ma poniekąd demokratyczny charakter: broni wspólnej wiary, w której nie ma różnicy pozycji między uczonymi i prostymi”⁸⁵. Biblia jest dana wszystkim wierzącym „i na swój sposób jest dla wszystkich zrozumiała. Św. Augustyn po-

⁸⁰ *Tamże*, s. 71.

⁸¹ Por. J. RATZINGER, V. MESSORI, *Raport o stanie wiary*, s. 20: „Nie należy zapominać, że dla Kościoła wiara jest «wspólnym dobrem», bogactwem należącym do wszystkich, poczynając od biednych, najbardziej bezbronnych wobec wypaczeń: zatem Kościół musi bronić ortodoksji dla dobra wszystkich wierzących. W tej perspektywie, jeżeli znajdziemy się w obliczu błędu – nie należy zapominać o ochronie i prawach pojedynczego teologa, ale też i nie należy zapominać o ochronie i prawach całej wspólnoty”

⁸² Por. J. RATZINGER, *Prawda w teologii*, s. 70–71.

⁸³ *Tamże*, s. 106.

⁸⁴ Por. BENEDYKT XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini”* 22: „Tak więc Bóg uczynił każdego z nas zdolnym do słuchania słowa Bożego i odpowiadania na nie”

⁸⁵ J. RATZINGER, *Prawda w teologii*, s. 72. Dlatego dla Kościoła „troska o wiarę matych musi być (...) ważniejsza niż lęk przed sprzeciwem wielkich” (*tamże*, s. 79), i dlatego biskupi nie są powołani, aby być naukowcami: „ich służba powinna uosabiać głos prostej wiary, zrodzonej z głębokiego przeżycia, pierwotniejszego od nauki. Ilekroć nauka wynosi siebie do rangi normy absolutnej, tylekroć wiara jest poważnie zagrożona. W tym sensie biskupi powołani zostali do pełnienia misji naprawdę demokratycznej, ponieważ pozostają w ścisłym związku ze swymi bliźnimi, których powinni przeprowadzać przez czasy burz. Jest to misja, która ma mało wspólnego ze statystykami, opiera się ona bowiem na wspólnym darze chrztu” (J. RATZINGER, V. MESSORI, *Raport o stanie wiary*, s. 56).

wiedział piękne słowa: Ze strumienia, ze źródła pije i mały zajączek, i wielki niedźwiedź – każdy może zaspokoić swe pragnienie”⁸⁶.

W 2002 r., w podziękowaniu za promocję do stopnia doktora honorowego Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie, Ratzinger raz jeszcze przywołał pytanie, które zadaje współczesna egzegeza: Czy nauka może mieć nad sobą inny autorytet niż naukowy? Swoją odpowiedź zbudował według klucza: jeśli teologia nie chce stawiać kolejnych pytań bez odpowiedzi, powinna się oprzeć na tym, czego nie wymyśla sama, ale co otrzymuje: „Specyficznym momentem teologii jest zwracanie się do tego, czego nie wynaleźliśmy sami, i co dlatego właśnie może stanowić fundament życia, że nas uprzedza i podtrzymuje, a więc jest czymś większym od naszego myślenia”⁸⁷. Tym autorytetem, na którym można się oprzeć, gdy ludzki rozum zawodzi, jest słowo, które zostało nam dane przez Rozum przedwieczny⁸⁸. I znów teolog podkreślił, że nie da się utrzymać protestanckiego ograniczenia słowa do Biblii (zasada *sola Scriptura*), bo, po pierwsze, słowo na mocy swojej wewnętrznej struktury ma nadwyżkę nie mieszczącą się w biblijnej księdze⁸⁹, a, po drugie, tak jak słowo przed jego spisaniem podlegało procesowi kształtowania się tradycji ustnej, tak również

w momencie jego spisania nie uległo skostnieniu, ale weszło w nowe stadium procesu interpretacji – *relectures* – w którym wydobywane są na powierzchnię dalsze ukryte w nim potencjalności. Zatem sensu słowa nie można redukować do myśli jakiegoś jednego autora w konkretnym momencie historii; zresztą słowo to nie jest własnością jednego autora, ono żyje w zmierzającej ku przyszłości przodu historii, a stąd posiada określone przeszłością i przyszłością rozległość i głębię, których kontury zatracają się koniec końcem⁹⁰ w nieprzewidywalności⁹¹.

Właśnie historyczno-krytyczna interpretacja – stwierdza Ratzinger – ujawniła tę istotną cechę słowa, z kolei „analiza struktury słowa Biblii ukazała współzależności istniejące pomiędzy Kościołem i Biblią, między ludem Bożym i słowem Bożym, które w teorii były nam jakoś znane, ale dawniej nigdy tak wyraźnie nie

⁸⁶ J. RATZINGER, P. SEEWALD, *Bóg i świat*, s. 142. Prawdopodobnie kardynał miał na myśli komentarz św. Augustyna do Ps 103, który to komentarz cytował przy innej okazji – por. J. RATZINGER (BENEDYKT XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 196-197: „Tu pije zając, tam dziki osioł; zając jest mały, dziki osioł wielki; obydwa piją, każdy wedle swej miary”.

⁸⁷ J. RATZINGER, *Czym właściwie jest teologia? Podziękowanie za promocję do stopnia honoris causa na Wydziale Teologii Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie*, w: TENŻE, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary. J. kard. Ratzingerowi na 75. urodziny – uczniowie*, tł. W. Szymona, Kraków 2005, s. 27.

⁸⁸ Por. J. RATZINGER, *Czym właściwie jest teologia?*, s. 27.

⁸⁹ *Tamże*, s. 28.

⁹⁰ Powinno być prawdopodobnie „koniec końców”, a nie „koniec końcem”

⁹¹ J. RATZINGER, *Czym właściwie jest teologia?*, s. 28.

mieliśmy ich przed oczami”⁹². Historyczno-krytyczna egzegeza przyczyniła się zatem do zauważenia, że słowo przychodzi za pośrednictwem ludzkiej historii, ponieważ wiąże się ono ze społecznością zgromadzonych i podtrzymywanych przez słowo, przy czym zachodzi między tą społecznością relacja zwrotna, bowiem z jednej strony społeczność warunkuje pojawienie się i rozwój słowa, a z drugiej to słowo gwarantuje tożsamość i ciągłość społeczności⁹³.

Tak więc zarówno metoda historyczno-krytyczna z jej sprzecznymi wnioskami, która ukazała istotne prawo historycznego rozumu, jak i sama natura słowa, relatywizują zasadę skrypturystyczną, która zapanowała w powszechnej świadomości⁹⁴ – nie do utrzymania jest stanowisko Lutera, który był przekonany o jednoznaczności Pisma i dlatego mógł postawić autorytet egzegety wyżej od kościelnego autorytetu: „(...) to był decydujący moment, ponieważ została porzucona katolicka koncepcja nauki Kościoła jako autentycznej wykładni prawdziwego znaczenia Objawienia. Od tego momentu Luter nie mógł już dłużej podzielać owej niepodważalnej prawdy, uznającej świadomość wspólnotową Kościoła za wyższą i ważniejszą niż inteligencja i prywatne interpretacje jednostki. Tak oto stosunki między Kościołem a jednostką i między Kościołem a Biblią oparto na odmienniej zasadzie”⁹⁵. A jednak właśnie metoda historyczno-krytyczna z jej niepewnym wykładem Pisma przyczyniła się do wniosku, że samo Pismo nie może dać odpowiedzi na najważniejsze pytania człowieka, i że trzeba szukać jeszcze innego autorytetu⁹⁶. Trzeba więc podkreślić niewystarczalność metody historyczno-krytycznej i jej potencjalną otwar-

⁹² *Tamże*, s. 29. Z drugiej strony trzeba zauważyć, że nie zawsze uczeni chcą widzieć wiarę Kościoła jako dowiedzioną w egzegezie – niezależność nauki „popchnęła niektórych do sprzeciwu tak gwałtownego, iż uznali tradycyjną wiarę Kościoła za nie dowiedzioną w krytycznej egzegezie, co więcej, za przeszkodę w prawdziwie «nowoczesnym» rozumieniu chrześcijaństwa” (J. RATZINGER, V. MESSORI, *Raport o stanie wiary*, s. 63–64).

⁹³ Por. J. RATZINGER, *Czym właściwie jest teologia?*, s. 28–29.

⁹⁴ Por. *tamże*, s. 136: „Dziś tak samo jak kiedyś rolę pierwszoplanową odgrywa zasada *Sola Scriptura*. Przeciętny współczesny chrześcijanin wyciąga z tej zasady wniosek, że wiara rodzi się z opinii indywidualnej, z pracy intelektualnej i z pośrednictwa specjalistów. Taka wizja wydaje się mu bardziej «współczesna» i «sensowna» w odróżnieniu od stanowiska katolickiego. Z tego typu mniemania logicznie wynika, że nie da się dłużej podtrzymywać katolickiej koncepcji Kościoła, należy więc szukać nowego modelu, na przykład w którejś z odmian «protestantyzmu»”

⁹⁵ J. RATZINGER, *Raport o stanie wiary*, s. 137.

⁹⁶ W związku z tym Ratzinger notuje ciekawe zjawisko przechodzenia protestantyzmu od zasady *Sola Scriptura* do *Sola Traditio* – por. *tamże*, s. 139: „(...) zaciętość protestantyzmu klasycznego w ograniczaniu się do *Sola Scriptura* nie mogła przetrwać. Dzisiaj bardziej niż przedtem została dotknięta kryzysem, właśnie za sprawą tak zwanej «naukowej» egzegezy, która – zrodzona i rozwinięta w środowisku protestanckim – zaczęła wykazywać, że Ewangeliści to wytwór Kościoła pierwotnego, a całe Pismo Święte nie jest niczym innym, jak tylko Tradycją”.

tość na metody uzupełniające oraz na posłuszeństwo autorytetowi, czyli Kościołowi, co zresztą dotyczy całej teologii: „(...) nie może istnieć teologiczny Urząd Nauczycielski, jeśli nie ma kościelnego, ponieważ wtedy teologia nie miałaby żadnej innej pewności niż taka, jaką posiada każda inna nauka humanistyczna, czyli pewności hipotezy, o którą można się spierać, ale na której nie można oprzeć swego życia”⁹⁷

5. Zakończenie

Benedykt XVI jest zwolennikiem stosowania metody historyczno-krytycznej, którą traktuje jako oczywiste narzędzie w warsztacie egzegetycznym, którego używanie nie tylko zgadza się z wiarą, ale właściwie z niej wynika. Jednak metoda historyczno-krytyczna ma swoje granice, a także podlega różnego rodzaju uwarunkowaniom, z których należy zdawać sobie sprawę. W związku z tym papież dokonuje oceny metody zarówno z perspektywy wiary, jak i niejako „z wnętrza” metody, czyli z pozycji naukowych, proponując dokonanie przez nią samokrytyki oraz nowego kroku metodologicznego – otwarcia się na odpowiednią hermeneutykę. Właśnie hermeneutyka wiary jest według Benedykta XVI najbardziej adekwatna, by w sposób właściwy móc interpretować Biblię.

Według ówczesnego prefekta Papieskiej Komisji Biblijnej „w historii egzegezy powstanie metody historyczno-krytycznej otworzyło nową epokę. Razem z nią powstały nowe możliwości zrozumienia biblijnych treści w ich pierwotnym stanie. Jak każda ludzka rzecz, również ta metoda razem ze swymi pozytywnymi możliwościami przynosi pewne zagrożenia (...). Tak więc powstanie metody historyczno-krytycznej jednocześnie wywołało walkę o jej zasięg i kształt, i wcale się ona jeszcze nie zakończyła”⁹⁸

W artykule niniejszym zebrałem wypowiedzi Josepha Ratzingera (Benedykta XVI) wskazujące właśnie na to uwikłanie metody historyczno-krytycznej w nieodpowiednią filozofię lub innego rodzaju aprioryczne założenia. Ratzinger dał głębokie i szerokie podstawy (teologiczne, filozoficzne, naukowe) do spojrzenia na kryzys egzegezy, których zrozumienie umożliwi z kolei poszukiwania wyjścia z impasu egzegezy.

⁹⁷ J. RATZINGER, *Prawda w teologii*, s. 50–51.

⁹⁸ PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*, s. 21.

A-priori assumptions and philosophical influence of the historical-critical method according to Benedict XVI

SUMMARY

Benedict XVI is an adherent of use of the historical-critical method which he considers to be an obvious tool of the exegetical technique. On the other hand, Joseph Ratzinger points out that this method has its limitations and it is subject to all kinds of influence. The article focuses on Joseph Ratzinger's (Benedict XVI's) statements which show the involvement of the historical-critical method in an inappropriate philosophy, and it deals with a-priori assumptions made by exegetes who use this method. All of them were gathered in chapters titled: "The model of the natural sciences applied to spiritual reality", "Positivistic hermeneutics instead of the hermeneutics of faith", "Philosophical influence alien to the Bible", "The enlightened mind not submitting to authorities". German theologian and subsequent pope gave proper grounds (theological, philosophical, scientific ones) for perceiving the crisis of exegesis, the understanding of which makes it possible to look for way out of an impasse in exegesis.

Słowa kluczowe: Pismo Święte, egzegeza, hermeneutyka, hermeneutyka wiary, metoda historyczno-krytyczna, kryzys, interpretacja, Benedykt XVI, Joseph Ratzinger, Kościół, nauka.

Key words: Holy Scripture, exegesis, hermeneutics, hermeneutics of faith, historical-critical method, crisis, interpretation, Benedict XVI, Joseph Ratzinger, Church, science.