

Ks. FRANCISZEK SZULC

## ŹRÓDŁOWA DZIEJOWOŚĆ WIARY A HERMENEUTYKA TEOLOGICZNA

Wiara Kościoła ma bogate i złożone dzieje, które są przedmiotem współczesnych badań teologicznych. Zostały one przygotowane przez rozwój nauk historycznych, które począwszy od humanizmu, a zwłaszcza od XIX w., wywierają coraz większy wpływ na teologię. Proces ten trwa i w różnym stopniu obejmuje wszystkie niemal dyscypliny teologiczne oraz sposób ich uprawiania<sup>1</sup>. O ile w pierwszej dekadzie XX w. chodziło o przyswojenie myśli chrześcijańskiej krytycznych metod historycznych, o tyle w okresie powojennym wzmagają się recepcja rozwiniętych metodologii nauk humanistycznych włącznie z różnymi odmianami hermeneutyki<sup>2</sup>. W teologii katolickiej, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, sprzyjały temu powrót do źródeł oraz szerokie otwarcie się na nowsze kierunki filozoficzne. Pozwoliło to teologom dostrzec zupeł-

<sup>1</sup> W rezultacie wyodrębniła się i usamodzielniała nowa dyscyplina teologiczna: teologia historii — por. Cz. S. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice 1987; tenże, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987 (tamże bibliografia problematyki i wcześniejsze prace autora). Całą teologię zaczęto uprawiać historiozabawczo, ujmując ją syntetycznie jako historię zbawienia. Realizacją tego postulatów jest znany podrecznik dogmatyki: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hrsg. von J. Feiner, M. Lohrer, t. 1–5, Einsiedeln 1965–1976; por. też. Cz. S. Bartnik, *Myślenie historyczne w teologii*. „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” [dalej skrót: ZNKUL] 19 (1976), nr 2, s. 91–93; tenże, *Fakt historyczny w teologii chrześcijańskiej*, tamże, s. 23–35; J. Kudasiwicz, *Historia czy ekonomia zbawienia?*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” [dalej skrót: RTK] 28 (1981), z. 1, s. 87–102.

<sup>2</sup> Rozwój hermeneutyki dobrze omawiają następujące prace: G. Mussner, *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Freiburg 1970; *Hermeneutische Positionen*, hrsg. von H. Birus, Göttingen 1982; *Klassiker der Hermeneutik*, hrsg. von U. Nassen, München 1982; A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera*, Lublin 1982, s. 23–118. U nas najbardziej znana jest hermeneutyka P. Ricoeura, który rozwijał swój własny system myśli w znacznym stopniu niezależnie od filozofów niemieckich i z pewnym krytycznym dystansem wobec nich. Jego też hermeneutyka najbardziej nadaje się do przeniesienia na grunt teologii, por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1975; M. Philibert, *Paul Ricoeur, czyli wolność na miarę nadziei*, przekł. zbior., Warszawa 1976. H. Seweryniak, *Spes quaerens intellectum. Espérance et compréhension dans l'herméneutique de Paul Ricoeur*. Roma 1984. Literatura na temat różnorodnych powiązań teologii z hermeneutyką oraz różnych orientacji epistemologicznych w samej hermeneutyce teologicznej (protestanckiej i katolickiej) jest ogromna i podają ją szczegółowo bieżące bibliografie teologiczne oraz liczne akta sympozjów hermeneutycznych, które organizował i wydał w Rzymie E. Castelli. W języku polskim dobrą orientację daje E. Florkowski, *Kierunki współczesnej hermeneutyki teologicznej*, „Analecta Cracoviensia” 5–6 (1973–74), s. 329–346.

nie nowe i doniosłe zagadnienia oraz wypracować odpowiednie metody ich badań.

Do żywo dyskutowanych dziś zagadnień — podjętych wprawdzie w filozofii dziejów, a następnie rozwijanych w filozoficznej hermeneutyce M. Heideggera i H. G. Gadamera — należy kategoria dziejowości<sup>3</sup>. W filozofii europejskiej ma ona niewątpliwie proveniencję chrześcijańską i warto podjąć próbę ukazania jej miejsca i znaczenia w hermeneutyce teologicznej. W ahistorycznym rozumieniu wiary i teologii nie ma miejsca na hermeneutykę w pełnym tego słowa znaczeniu (nie jest nią tradycyjna egzegeza). Natomiast dostrzeżenie dziejowości w strukturze i rozwoju wiary prowadzi do uznania zasadności i prawomocności hermeneutyki teologicznej. Aby osiągnąć ten cel, pragnę wskazać na dziejowy charakter Objawienia, czyli Pisma Świętego i Tradycji, z którymi wiara chrześcijańska jest źródłowo i nierozzerwalnie związana w całej swej historii. Podjęte tutaj poszukiwania mają przy tym charakter inicjacyjny — i to w podwójnym znaczeniu: wychodzą od początków historycznych i epistemologicznych wiary chrześcijańskiej oraz zachowują charakter pierwszych wglądów i zapytań, a nie twierdzeń czy rozstrzygnięć. Wynika stąd, że podjęte rozważania pozostają w pełni otwarte na dopełnienia i korekty.

## I. DZIEJOWOŚĆ OBJAWIENIA

Wiadomo, że chrześcijaństwo w swoich początkach rozwijało się na styku dwóch kultur: semickiej i hellenistycznej. Pierwsza z nich znalazła swój wyraz w Starym Testamencie i języku hebrajskim, a druga w języku i filozofii greckiej. Śledząc rozwój chrześcijaństwa oraz wnikając w jego specyfikę, nigdy nie można tracić z oczu tych dwóch światów, które poprzez chrześcijaństwo i niejako w nim samym zostały pojednane; należałoby nawet stwierdzić, że chrześcijaństwo rozwija się dzięki temu przetwarzającemu pojednaniu. Oczywiście, chrześcijaństwo nie jest ani prostą syntezą tych dwóch kultur, ani tym bardziej jakimś bliżej nie określonym synkretyzmem religijno-filozoficznym. Problem ten, zwany hellenizacją chrześcijaństwa, był przedmiotem licznych sporów i nie przestał być nadal frapującym przedmiotem badań historycznych i hermeneutycznoteologicznych. I trzeba dodać, że wciąż czeka on na wszechstronne przeanalizowanie. W obrębie zaanonsowanej tu problematyki mieści się jedno z najbardziej podstawowych zagadnień, które podejmujemy w dalszym toku wywodów. Chodzi o ukazanie genezy oraz roli świadomości historycznej wewnątrz wiary chrześcijańskiej i w teologicznej hermeneutyce.

Chrześcijaństwo zrodziło się w łonie judaizmu i bez niego nie może być w ogóle zrozumiane: zarówno w płaszczyźnie kulturowo-historycznej, jak i religijnej. Pierwotne chrześcijaństwo przyjmuje za własne nie tylko dziedzictwo Starego Testamentu, ale również semicko-biblijne wzory myślenia. Mimo że już w czasach apostoelskich powoli otwiera się ono na kulturę hellenistyczną, to jednak pozostaje wierne dziedzictwu wiary synów Abrahama. Pierwsi chrześ-

<sup>3</sup> Por. L. von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und York*, Göttingen 1954; G. Bauer, *Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin 1963; A. Darlapp, *Geschichtlichkeit*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 1, red. H. Fries, München 1962, s. 491–497; dobre wyjaśnienia terminologiczne daje *Mały słownik pojęć i terminów filozoficznych*, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983 (hasła: historia, historiozofia, historyczność, historyzm, kol. 133–136). Gruntowne przedstawienie problematyki zawiera cytowana już praca A. Bronka (s. 233–329).

cijanie, w przeciwieństwie do gnostyków, mieli żywą świadomość związku własnej wiary ze Starym Testamentem i myślą judaistyczną. Trwałym owocem tego związku jest koncepcja dziejów oraz świadomość historyczna wiary. I właściwie nigdy, mimo naporu ahistorycznych systemów filozoficznych, chrześcijaństwo nie zapoznało tych wartości. Ich żywym źródłem bowiem jest Biblia.

Myśl biblijno-judaistyczna odznacza się, w przeciwieństwie do myśli hellenistycznej, niezwykle dynamicznym, który możemy ująć jako potrójną dziejowość<sup>4</sup>. Na najgłębszym poziomie mamy do czynienia z dziejową wizją świata. W świetle Biblii cała rzeczywistość to wielka dziejąca się historia, która rozwija się od początku stworzenia aż do końca czasów. To najbardziej podstawowe principium myślenia o świecie i człowieku oraz o relacji Boga z całą ludzkością. Na tym polega biblijna koncepcja historii zbawienia: Bóg prowadzi providencjalnie ludzkie dzieje do spełnienia. W centrum dziejów zbawczych jest Chrystus, a pomiędzy Jego pierwszym i drugim przyjściem rozpościera się czas Kościoła. To właśnie w powszechnych dziejach ludzkich, a nie poza nimi, realizuje się Boży plan zbawienia i objawienia.

Człowiek wraz z całym swoim życiem uczestniczy w tym wielkim misterium dziejów, stara się w nim rozpoznać zbawcze dzieła Boga i usłyszeć Słowo od Boga z ust posłańców Bożych. W dziejach toczy się niezwykle dialog Boga z człowiekiem, w którym człowiek na Słowo Boże odpowiada wiarą i w ten sposób zgłębia coraz bardziej tajemnicę Boga i siebie samego. Tak przeżywana wiara, jako całościowa i wciąż ponawiana odpowiedź człowieka na Słowo Boże, rodzi rozumienie. A dlatego, że cała rzeczywistość, zwłaszcza zaś zbawcza, jest wciąż w dynamicznym rozwoju, stąd też wszelkie ludzkie rozumienie jest rozwojowe, dziejowe. W tym ujęciu całe ludzkie poznanie ma charakter ciągłego procesu, ciągłego przemyślenia, nowego odczytywania i reinterpretowania wydarzeń minionych w świetle zdarzeń nowych. Następujące po sobie rozumienia są utrwalane w postaci tradycji.

Tradycje, w pierw ustne, a później pisane, obrazują historyczne etapy rozumienia wydarzeń zbawczych. Przy tym tradycje tworzą ciąg interpretacji; każda następna interpretuje poprzednią i sama też podlega dalszym interpretacjom. Na tym właśnie polega dziejowość tradycji. Wedle tych zasad rozwijała się cała tradycja starotestamentalna, a później nowotestamentalna, o czym informują nas badania biblijne<sup>5</sup>. Ale takie głębokie wniknięcie w dziejowy proces kształtowania się Pisma Świętego było możliwe dzięki niezwykle postępowi w badaniach historycznych XIX i XX w., dzięki którym wypracowano metody historii form, historii tradycji i historii redakcji. W ich świetle dopiero okazuje się, jak bardzo złożoną strukturę ma tekst Pisma Świętego.

W trakcie dotychczasowych wywodów pojawiło się już zagadnienie tradycji. Zwłaszcza od czasów reformacji żywo dyskutuje się problem relacji pomiędzy

<sup>4</sup> Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tł. B. Widła, Warszawa 1986, zwł. s. 100–104. Na hermeneutyczną doniosłość tych ustaleń wskazuje P. Ricoeur (dz. cyt., s. 111–113). Na temat semickich struktur myśli, w tym również roli myślenia historycznego w pierwotnym chrześcijaństwie, szerzej piszę w mojej pracy: *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, Lublin 1982.

<sup>5</sup> Wystarczy wskazać najnowsze opracowania w literaturze polskiej odnośnie do Starego Testamentu i Nowego Testamentu: H. Langkammer, *Zagadnienia wstępne*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. S. Łach, Poznań 1973, s. 13–29; M. Filipiak, *Człowiek współczesny a Stary Testament*, Lublin 1982; S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 1: *Pięć ksiąg*, Warszawa 1987, s. 24–43; H. Langkammer, *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1979; K. Romaniuk, *Co to jest źródło Q?*, Warszawa 1983; tenże, *Morfokrytyka i historia redakcji*, Warszawa 1983; *Wstęp ogólny do Pisma św.*, red. J. Szłaga, Warszawa 1986.

Pismem Świętym i Tradycją. Osiągnięto w tym zakresie niezwyklej postęp badań, a co ważniejsze, dzięki współczesnej hermeneutyce znacznie zbliżyły się do siebie stanowiska partnerów dialogu ekumenicznego<sup>6</sup>. Ze strony katolickiej najważniejsze jest pogłębione rozumienie Tradycji jako źródła Objawienia razem z Pismem Świętym (por. KO, 8–10, 24). Ale nie można tracić z oczu perspektywy ogólnochrześcijańskiej oraz faktu, że mamy do czynienia z faktycznym pluralizmem tradycji chrześcijańskich. Ma to doniosłe znaczenie hermeneutyczno-teologiczne.

Całe chrześcijaństwo żyje i karmi swą wiarę tym samym Pismem Świętym, ale czyni to w różny sposób. Wyrosły z tego w dziejowym procesie wiary różne i zróżnicowane tradycje, które nadal się rozwijają i wzajemnie na siebie oddziałują. Mamy więc w rzeczywistości do czynienia nie tylko z katolickim, protestanckim i prawosławnym rozumieniem Tradycji, ale faktycznie z trzema wielkimi Tradycjami, które wyrosły i rozwijają się na gruncie tej samej istotowo wiary chrześcijańskiej. W podejściu hermeneutycznym należałoby pytać, czy nie mamy tutaj do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym pomiędzy Tradycją, jaką faktycznie żyje dany Kościół czy wspólnota chrześcijańska, a rozumieniem Tradycji w ogóle. Jeżeli bierzemy na serio, podobnie jak w wypadku Pisma Świętego, dziejowość Tradycji, czyli jej dynamiczny i wszechstronny rozwój, to również musimy uwzględnić jej rzeczywiste bogactwo i zróżnicowanie w skali ogólnochrześcijańskiej. Uchroni to nasze dociekania przed zawężającą aspektowością i zniekształcającym redukcjonizmem. Należy każdej tradycji najpierw pozwolić się w pełni wypowiedzieć, a następnie respektować jej swoistość i odrębność.

Pytania stawiane Tradycji mogą być różnorako umotywowane i ukierunkowane, ale zawsze są one pytaniami o dzieje wiary chrześcijańskiej, a ściślej: o dzieje samoświadomości tejże wiary. Z natury więc pytania te będą miały charakter hermeneutyczny, gdyż sama Tradycja jest wyrazem rozumienia i życiowego przyjęcia Słowa Bożego w określonym momencie dziejowym Kościoła. Można więc — i trzeba zarazem — pytać o relację danej tradycji do Pisma Świętego, ale nie z pominięciem tradycji pośrednich; można badać złożone relacje różnych tradycji do siebie: zarówno w tym co od siebie przejmują, jak i co odrzucają, w czym się zgadzają i w czym się różnią. Najważniejszym zaś jest zgłębiać powody i racje, dlaczego tak się właśnie działo. Przy tym nie wolno nam ani na moment zapomnieć, że nasze zapytywanie i rozumienie Tradycji też jest dziejowe, czyli umieszczone w konkretnym czasie historycznym i nim uwarunkowane, a całość wiedzy i doświadczenia, jakie wnosimy w to badanie, podlega dalszym dopełnieniom i korektom. Dzięki temu nasze poznanie Tradycji wciąż jest żywe i nieustannie bogacące się.

## II. ZADANIA HERMENEUTYKI TEOLOGICZNEJ

Teologia kieruje swe refleksyjne zwierciadło na to, co już się zdarzyło — w powszechnych dziejach zbawczych, w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, w całym doświadczeniu chrześcijańskim — oraz na to, co już zostało wypowiedziane —

<sup>6</sup> Por. W. Hryniewicz, *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej*, Lublin 1976; P. Socha, *Etapy formowania się pojęcia Tradycji w dyskusji Ojców Soboru Watykańskiego II*, RTK 32 (1985), z. 2, s. 79–102; P. Lengsfeld, *Tradition und Schrift — ihr Verhältnis*, w: *Mysterium Salutis*, t. 1, s. 463–496.

w Piśmie Świętym i Tradycji, w różnych tradycjach religijnych i w całej historii teologii — aby odsłonić i zinterpretować sens wydarzeń i słów, a ostatecznie, aby osiągnąć coraz pełniejsze rozumienie wiary i głębszą percepcję Bożych darów zbawczych. Tak więc teologia chrześcijańska włączyła się na swój sposób, i to już w starożytności, w wielki proces zdobywania samowiedzy przez ludzkość, co zostało zainicjowane przez rozwój nauki i filozofii. Wyznaczone wtedy zadania, aby wznieść się w każdej dziedzinie poznania od mniemań do wiedzy, choć prowadziły do powtarzających się konfliktów wiary religijnej z nauką i filozofią, to jednak w głębszym wymiarze przyczyniły się do rozwoju wiary i teologii chrześcijańskiej. W naszym zaś stuleciu, obarczonym i naznaczonym dziedzictwem antyreligijnego racjonalizmu i agnostycyzmu, pilnym zadaniem stojącym przed teologią jest ponowna i harmonijna synteza wiary z poznaniem naukowym i filozofią<sup>7</sup>. Jedną z dróg do osiągnięcia tego celu jest właśnie hermeneutyka.

Filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera i P. Ricoeura oraz ich kontynuatorów zawiera w sobie głęboko humanistyczny program, który polega na tym, aby przywrócić naszej świadomości, naszemu życiu duchowemu wielkie i bogate w znaczenia dziedzictwo kulturowe ludzkości. A obserwujemy właśnie powiększające się niebezpieczeństwo zerwania ciągłości tradycji wraz z utratą pamięci o tym, co czyni życie człowieka sensownym i dostojnym. Istotną treścią tej zagrożonej spuścizny jest kultura i tradycja chrześcijańska. Teolog jest tym, który winien zachować żywą o niej pamięć, gdyż właśnie on jest zapytywany przez współczesnych o aktualne znaczenie i wartość tego wszystkiego, o czym mówi, jakże często niezrozumiały, język wiary. I wtedy przychodzi nam na pomoc hermeneia, czyli sztuka tłumaczenia, którą znali i uprawiali już starożytni Grecy i Hebrajczycy, a której tak bardzo potrzebuje człowiek w tym czasie coraz większego braku porozumienia i zrozumienia.

Teologia znalazła się więc w nowej sytuacji i stoją przed nią zupełnie nowe zadania, jakim winna ona sprostać. Wyznacza je natura oraz złożony charakter więzi pomiędzy wiarą religijną i przyrodzoną wiedzą ludzką. W modelu tradycyjnym poznanie teologiczne było pojmowane na wzór systemu dedukcyjnego, a naukowość teologii usiłowano kształtować na arystotelesowskim ideale nauki. Okazało się z czasem, że nie można wtłoczyć całej teologii w ten schemat, gdyż jej program poznawczy oraz zadania teoretyczno-praktyczne są znacznie szersze i bogatsze. Warto na ten temat zacytować trafne spostrzeżenie zasłużonego teologa-fundamentalisty, ks. prof. W. Hładowskiego: „Jak wygląda poznanie teologiczne, które oznacza racjonalizację objawienia, a jednocześnie przebiega w świetle wiary czy «wewnątrz wiary» i wzięte w całości ma charakter hermeneutyczny? Najpierw trzeba zauważyć, że słowo «hermeneutyka» jest tu stosowane w szerokim znaczeniu, nie w sensie analizy tekstu, ale interpretacji całego świadectwa chrześcijańskiego o Jezusie Chrystusie. Świadectwo to, przekazane w pismach Nowego Testamentu, trwa dalej i wzbogaca się w Kościele w szerokim kontekście historii człowieka. Na tak pojęte świadectwo składają się teksty, wydarzenia i osoby, fakty uchodzące za nadprzyrodzone i fakty zwykłe. Ale z punktu widzenia epistemologicznego należy rozróżnić w tej złożonej rzeczywistości dwa rodzaje elementów: wiarę i historię, albo z jednej strony elementy wierzeniowe dostępne wierze, jak deklaracyjna treść orędzia chrześcijańskiego, a z drugiej elementy racjonalne dostępne poznaniu natu-

<sup>7</sup> Por. J. Ladrère, *Nauka, świat i wiara*, przeł. A. Paygert, Warszawa 1978. Poruszonej tu tematyce poświęcił ten wybitny filozof belgijski wiele swoich rozpraw.

ralnemu, jak fakty historyczne czy dane bezpośredniego doświadczenia. W teologicznej interpretacji świadectwa chrześcijańskiego jedne i drugie elementy, tj. wierzeniowe i racjonalne, nawzajem się dopełniają i wyjaśniają. W procesach bowiem interpretacji i rozumienia, inaczej niż w rozumowaniu dedukcyjnym lub redukcyjnym, gdzie ma miejsce jednokierunkowe wynikanie, zależność poszczególnych elementów jest wzajemna, wielopłaszczyznowa i wielokierunkowa<sup>8</sup>.

Po określeniu punktu wyjścia hermeneutyki teologicznej trzeba ukazać projektowany punkt dojścia, czyli założony przez nią cel poznawczy. Wiadomo przecież, że od ujęcia przedmiotu (przedmiotów) badań w punkcie wyjścia oraz od wyznaczonego celu (celów) poznania zależy cała specyfika epistemologiczno-metodologiczna danej nauki czy nawet całego zbioru pokrewnych dyscyplin naukowych. Wszystkie nauki poprzez różne metody, procedury i techniki badań, jak np.: eksperyment, pomiar, opis, analizę, wyjaśnianie, ogląd, rozumowanie, refleksję, dążą ostatecznie do pełnego rozumienia własnego przedmiotu badań. Teologiczna hermeneutyka nie tylko przyswaja sobie wszystkie typy rozumienia naukowego i filozoficznego, ale ponadto dopełnia je na gruncie żywej wiary, aby osiągnąć ostatecznie własne rozumienie całej rzeczywistości w relacji do Boga i człowieka. Znakomitą charakterystykę tak pojętego rozumienia teologicznego dał ks. prof. Cz. Bartnik: „Rozumienie teologiczne opiera się głównie na rozumieniu religijnym, zwanym przez św. Pawła rozumieniem duchowym lub pneumahagijnym. O ile rozumienie naturalne polega przede wszystkim na ujęciu istoty rzeczy lub na uchwyceniu podstawowej struktury rzeczy, zjawiska i faktu oraz pewnych podstawowych ich odniesień do innych, to rozumienie religijne, chrześcijańskie, polega głównie na «rozumieniu Jezusa Chrystusa», percepcji Jego Osoby przez umysł oraz uchwyceniu podstawowych relacji Chrystusa w stosunku do nas na bazie zbawienia i stworzenia. Rozumienie chrześcijańskie oznacza najdoskonalszą formę poznawczego kontaktu duchowego między osobą człowieka a Osobą Chrystusa w Duchu Świętym. Jest to szczególna personalizacja poznawcza, polegająca na pełni zapodmiotowania treści chrześcijańskich w umyśle ludzkim, na najwyższej wsobności umysłowej komunii chrześcijanina z Chrystusem w Duchu Świętym oraz na pewnej chrześcijańskiej socjalizacji treści poznawczych i umysłowych w postać eklezjalną<sup>9</sup>”.

W zarysowanym obrazie widać wyraźnie, że pomiędzy punktem wyjścia, jakim są wszelkie świadectwa wiary w procesie interpretacji, a kresem dyskursu teologicznego, jakim ma być pełne, intelektualno-duchowe rozumienie wiary, rozpościera się ogromne pole badań dla wyspecjalizowanych dyscyplin hermeneutyki teologicznej. Badania te muszą się rozwijać w nieustannym kontakcie z całokształtem różnorodnie bogatego się życia wiary i w powiązaniu z całą teologią, na tym bowiem polega hermeneutyczny model uprawiania teologii. Spróbujmy wskazać na najbardziej pilne zadania w tym zakresie ze szczególnym odniesieniem ich do sytuacji w teologii polskiej.

Najwcześniej i zarazem najszerzej rozwinęła własną świadomość hermeneutyczną teologia biblijna<sup>10</sup>. Może się ona poszczycić u nas naprawdę poważnymi

<sup>8</sup> W. Hładowski, *Poznanie teologiczne*, RTK 32 (1985), z. 2, s. 110.

<sup>9</sup> Cz. Bartnik, *Rozumienie w teologii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 21 (1983), nr 1, s. 167; por. tenże *Teologia chrześcijańska*, w: *Katolicyzm A-Z*, pod red. Z. Pawlaka, Poznań 1982, s. 366-370.

<sup>10</sup> Literatura na ten temat jest ogromna, z konieczności ograniczamy się tylko do podania dzieł z obszernymi zestawami bibliograficznymi: *Współczesna biblistyka polska*, red. J. Łach, M. Wol-

osiągnięciami metodologicznymi i merytorycznymi, ale czy weszły one do powszechnego nauczania i czy kształtują teologię systematyczną? Chciałbym zwrócić uwagę głównie na pewne zjawiska natury metodologicznej. Pierwsze z nich dotyczy historii egzegezy biblijnej, której wykład mógłby być lekcją pogładową o tym, jak przebiegał rozwój nie tylko nauk biblijnych (zwłaszcza w ostatnim stuleciu), ale w następstwie również całej teologii, że dokonywał się on pod wpływem postępu w innych naukach, zwłaszcza humanistycznych. Można by na tym przykładzie pokazać, że rozwój teologii ma charakter hermeneutycznego procesu, w którym dokonuje się ciągła reinterpretacja wcześniejszych ustaleń pod wpływem nowych odkryć i teorii, przy czym stałym modyfikacjom musi ulegać cały system czy dotychczasowa synteza, poczynając od jej założeń, poprzez spójność różnych teorii, a na wnioskach kończąc<sup>11</sup>. Jakże inspirujące byłoby również przebadanie wpływu egzegezy na teologię systematyczną w przeszłości oraz aktualny stan ich współpracy.

Aby teologia nie zeszała na pozycje wąskiego biblicyzmu — czyli żeby nie przestawała na tym, co i jak mówi tekst Pisma Świętego, ale dochodzić do tego co i jak jest objawione — trzeba gruntowniej opracować teorię Objawienia i wiary. Jak dotąd, głównie w teologii fundamentalnej, zdołano szerzej rozwinąć personalistyczny charakter Objawienia i wiary<sup>12</sup>, a należałoby w szerszym zakresie uwzględnić również właściwy im wymiar dziejowy, kulturowy, społeczny i eklezjalny<sup>13</sup>. Nie trzeba tutaj dodawać, że od przyjętej koncepcji Objawienia i wiary oraz ich relacji do rozumu zależy później rozumienie teologii i sposób jej uprawiania. Mogłaby to ujawnić hermeneutyczna refleksja nad

niewicz, Warszawa 1972; *Wstęp ogólny do Pisma św.*, red. J. Homerski, Poznań 1973; M. Filipiak, dz. cyt., s. 185–190; zwłaszcza zaś studium J. Szlaga, *Hermeneutyka biblijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma św.*, red. J. Szlaga, s. 184–220.

<sup>11</sup> W tym celu wystarczyłyby porównać kolejne opracowania teorii hermeneutyki biblijnej, jakie ukazały się u nas po Soborze. Zwłaszcza studium ewolucji nauki o natchnieniu biblijnym może dostarczyć bardzo ciekawych spostrzeżeń hermeneutycznych — por. M. Pater, *Istota natchnienia biblijnego w dyskusji ostatniego dziesięciolecia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” [dalej skrót: RBL] 14 (1961), s. 273–284; J. Rosłon, *Z dyskusji nad Biblią: od Congara do Lohfinga*, RBL 19 (1966), s. 225–235; S. Łach, *Natchnienie biblijne*, w: *Wstęp ogólny do Pisma św.*, red. J. Homerski, s. 119–152; J. Chmiel, *Modele antropologiczne w interpretacji natchnienia biblijnego*, RBL 34 (1981), s. 81–88; H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma św.*, red. J. Szlaga, s. 17–68.

<sup>12</sup> Por. M. Rusecki, *Personalistyczna teologia fundamentalna E. Kopcia*, RTK 32 (1985), z. 2, s. 21–37 (omówienie i bibliografia prac na ten temat, tamże, s. 7–21); S. Nagy, M. Rusecki, *Sekcja Teologii Fundamentalnej*, w: *W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II*, red. J. Homerski i F. Szulc, Lublin 1987, s. 157–164.

<sup>13</sup> Odnośnie do teorii Objawienia można wskazać zwłaszcza następujące opracowania: H. Fries, *Die Offenbarung*, w: *Mysterium Salutis*, t. 1, 1965, s. 159–234; F. Konrad, *Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie*, München 1971; W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, 4 Aufl., Göttingen 1970; H. Waldenfels, *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie*, München 1969; *Le Sacré. Études et recherches*, red. E. Castelli, Paris 1974; *La Révélation*, red. E. Castelli, Bruxelles 1977; P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977. Gruntowne studium historii rozumienia Objawienia od starożytności do współczesności przedstawia *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd I/1a i 1b, Freiburg 1971–1977. Problematykę wiary w różnych aspektach analizuje wielu autorów katolickich i protestanckich (nieco odmiennie); do najlepszych opracowań należą: W. Hryniewicz, *Analiza wiary*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 486–491; H. Fries, *Glaube und Kirche auf dem Prüfstand*, München 1970; P. Tilich, *Offenbarung und Glaube* (Gesammelte Werke, t. VIII), Stuttgart 1970; G. Ebeling, *Wort und Glaube*, t. 1–3, 3 Aufl. Tübingen 1967–1975; tenże, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, 4 Aufl., Gütersloh 1977; E. Biser, *Glaubensverständnis*, Freiburg 1975; J. Meyer, *Glaube — Sprache — Erfahrung*, Frankfurt 1978; B. Welte, *Was ist Glauben?*, Freiburg 1982; L. Dupré, *Wiara*, tłum. S. Lewandowska, „Znak” 38 (1986), nr 4–5, s. 3–22.

dziejami teologii. A właśnie dlatego, że nie mamy w naszej literaturze teologicznej prawdziwie uniwersyteckiego podręcznika historii teologii, tym bardziej należałoby postulować takie opracowanie, w którym ta zależność zostałaaby ujawniona jako jeden z głównych czynników rozwoju teologii chrześcijańskiej.

W ostatnim punkcie dociekań chciałbym wskazać na znaczne korzyści, jakie mogłyby wynikać z podejścia hermeneutycznego w dialogu ekumenicznym. Dotknęliśmy już tego zagadnienia przy omawianiu Tradycji, tutaj natomiast chodzi o wskazanie kierunku jego rozwinięcia. Zanim podejmiemy w rodzinie chrześcijańskiej najtrudniejszy a zarazem najpoważniejszy problem ekumenizmu: czy i na jakiej podstawie możemy wzajemnie uznać nasze tradycje za w pełni chrześcijańskie, a nasze Kościoły za równowartościowe postaci jednego Kościoła Chrystusowego, należałoby gruntownie zbadać, jakie przedrozumienie tradycji chrześcijańskiej i Kościoła Chrystusowego posiada każdy z partnerów dialogu. Coraz bardziej staje się jawne, że nie osiągniemy głębszego zrozumienia i zbliżenia pomiędzy Kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi, jeżeli gruntownie i krytycznie nie przemyślimy kulturowych i filozoficznych uwarunkowań naszych tradycji doktrynalnych i teologicznych. Ujawnieniem dalszych implikacji tej problematyki winna zająć się hermeneutyka, którą nazwałbym interkonfesyjną, a która w tej funkcji czy postaci byłaby dopiero w pełni chrześcijańską hermeneutyką teologiczną.

Posłannictwo Kościoła w świecie współczesnym oraz sytuacja wiary chrześcijańskiej w tym świecie, który zamieszkuje rodzina ludzka wezwana do zbawienia, stanowią stałe wezwanie dla teologii, aby współtworzyć porozumienie pomiędzy orędziem Ewangelii i człowiekiem. W tym zadaniu zawiera się jednocześnie wielki program, który tutaj zaledwie rozpoczęliśmy rozważać.