

KS. TADEUSZ DZIDEK

Główne metody
teologiczne
w teorii
i praktyce



Główne metody
teologiczne
w teorii i praktyce

KS. TADEUSZ DZIDEK

Główne metody teologiczne w teorii i praktyce

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2025

Recenzja wydawnicza

ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Korekta

Gabriela Sokołowska

Publikacja dofinansowana z subwencji

dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Ten utwór jest dostępny na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0).



Copyright © 2025 by Tadeusz Dzidek

ISBN 978-83-8370-114-1 (druk)

ISBN 978-83-8370-115-8 (online)

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788383701158>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
+48 12 422 60 40, wydawnictwo@upjp2.edu.pl

<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

Wstęp

Każda próba mówienia o Bogu jest obciążona ryzykiem: między pokorą wiary a precyzją rozumu trzeba znaleźć sposób, który nie zuboży ani jednego, ani drugiego. Mówienie o tym, co nieskończone, wymaga języka zdolnego unieść ciężar tajemnicy, a zarazem wiernego myśleniu. Zbyt łatwo bowiem słowa stają się albo pobożnym uniesieniem pozbawionym refleksji, albo chłodną analizą, w której ginie żywe doświadczenie. Poszukiwanie właściwego sposobu wyrażania prawdy o Bogu jest więc nie tylko kwestią formy, lecz także aktem duchowej odwagi i intelektualnej uczciwości.

Poruszamy się w obszarze teologii chrześcijańskiej. Aby uniknąć nieporozumień, warto od razu podać jej definicję. Teologia (z gr. *θεολογία* – *theologia*, „mowa o Bogu”, „rozważanie o Bogu”) to nauka o Bogu i o całej rzeczywistości w relacji do Niego, oparta na Objawieniu, rozwijana w Kościele pod wpływem łaski i zmierzająca do jedności z Trójcą Świętą.

Teologia rzeczywiście jest nauką o Bogu – o Jego naturze, działaniach oraz relacjach z człowiekiem i światem. Opiera się na objawieniu Bożym, które jest darem samego Boga złożonym człowiekowi. Mamy do niego dostęp w Piśmie Świętym i w tradycji Kościoła. Objawienie nie jest zbiorem informacji o Bogu, lecz przede wszystkim Jego żywą obecnością pośród nas.

Kościół stanowi naturalny kontekst rozwoju teologii. To w jego wspólnocie skryształizowały się Ewangelie, nauka najbliższych uczniów Jezusa oraz określono Stary Testament jako zapowiedź i przygotowanie Nowego. W Kościele, pod wpływem Ducha Świętego, pojawiły się także

sakramenty – znaki Bożej obecności i działania, które nazywamy łaską. Kościół jest „stróżem” i przekazicielem Objawienia. W jego wspólnocie dokonuje się także interpretacja, w której mają udział wszyscy wierzący – biskupi, teologowie i lud Boży – każdy, ze względu na swe powołanie, w inny sposób obdarzony charyzmatem Ducha Świętego. W tym sensie rozwój teologii ma zarówno wymiar intelektualny, jak i duchowy.

Zmierzanie do jedności z Trójcą Świętą to szczególnie istotny cel teologii chrześcijańskiej. Przypomina, że teologia nie jest jedynie poszukiwaniem intelektualnej wiedzy, lecz duchową drogą ku pełni życia w relacji z Bogiem. W tym znaczeniu jest mądrością – umiejętnością życia, prowadzącą do osobowej przemiany i kontemplacji Boga.

Metoda (z gr. μέθοδος, methodos – „droga do czegoś”, „poszukiwanie”) oznacza uporządkowany sposób dochodzenia do prawdy. Nie jest więc jedynie zbiorem reguł czy technicznych zabiegów, lecz określonym sposobem myślenia, który nadaje kierunek poszukiwaniu i rozumieniu rzeczywistości. Każda metoda zakłada pewną wizję tego, czym jest prawda i jak można ją poznać – dlatego nigdy nie jest neutralna. W naukach humanistycznych, a szczególnie w refleksji nad wiarą, metoda wyraża napięcie między dążeniem do obiektywności a świadomością, że poznanie dokonuje się zawsze w konkretnym, ludzkim doświadczeniu.

Współczesna refleksja teologiczna obfituje w liczne opracowania poświęcone metodom. Tylko nieliczne prezentują ich pełniejsze zestawy¹.

1 Por. B. J. F. Lonergan, *Method in Theology*, University of Toronto Press, Toronto 1971; B. J. F. Lonergan, *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Pax, Warszawa 1976; T. Węclawski, *Metodologia teologii*, „Nauka” 2004 nr 3, s. 101–120; T. Dzidek, P. Sikora, *Metody*, [w:] T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamentalna*, t. 5: *Poznanie teologiczne*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2018, s. 151–176; J. Królikowski, *Niektóre wyzwania pod adresem metody teologii*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 30 (2016), s. 227–237; H. J. Sobeczko, *The Problem of Method in Theology*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 28 (2020) nr 1, s. 63–90; A. D. Naselli, *Theological Method*, „The Gospel Coalition”, <https://www.thegospelcoalition.org/essay/theological-method/> (20.10.2025).

Istnieje natomiast sporo publikacji poświęconych szczegółowym metodom właściwym dla ekspertów poszczególnych specjalizacji². Większość tych opracowań ma charakter teoretyczny – prezentują genezę, strukturę i uwarunkowania historyczne czy filozoficzne. Jednak wciąż pozostaje otwarte pytanie o praktyczne zastosowanie metod teologicznych: jak nimi rzeczywiście posługiwać się w procesie poznawania, interpretowania i głoszenia wiary.

Niejednokrotnie teoria metody zatrzymuje się na poziomie opisu, nie przekraczając progu praktyki. W literaturze dominują albo prace czysto teoretyczne, albo praktyczne podręczniki z metodyki, które wyjaśniają, jak napisać pracę magisterską czy artykuł akademicki, lecz nie pokazują, jak stosować metody w pełnym, żywym kontekście teologicznym³. Tymczasem każda metoda, jeśli ma pozostać autentyczna, powinna służyć nie tylko uporządkowaniu myślenia, ale także kształtowaniu postawy – sposobu słuchania, rozumienia i działania w przestrzeni wiary.

Warto więc zmierzyć się z pytaniem: jak teoria spotyka się z praktyką w teologii? Jak zasady metodologiczne mogą wspierać rzeczywistą refleksję teologiczną, a nie tylko ją opisywać? Odpowiedź na te pytania stanowi główny motyw niniejszej książki.

Jej celem jest wypełnienie tej luki: połączenie teoretycznej refleksji nad metodami teologicznymi z ich praktycznym zastosowaniem. Chodzi nie tylko o opisanie, czym są poszczególne metody, lecz także o pokazanie, jak można je świadomie wykorzystać w badaniu Pisma Świętego, w analizie doktryny, w pracy duszpasterskiej. Książka przedstawia zatem pomost

2 Por. W. Przyczyna (red.), *Metodologia teologii praktycznej*, Wydawnictwo M, Kraków 2011; J. Moskałyk, *The Significance of the Method in Theology*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 32 (2018), s. 55–72; J. Mastey, K. Kaucha, M. Rusecki (red.), *Metodologia teologii fundamentalnej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2019; M. Machinek (red.), *Teologia w świecie ludzkiego poznania*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2022 (zawiera rozdziały dotyczące metodologii różnych subdyscyplin teologicznych).

3 Por. H. Seweryniak, *Metodyka pisania prac magisterskich i dyplomowych z teologii*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 1997.

między teorią a praktyką – tak, aby metody nie pozostawały abstrakcyjnym narzędziem, lecz stawały się żywą pomocą w rozwijaniu kompetencji intelektualnych, duchowych i pastoralnych.

W tym sensie lektura ma charakter zarówno formacyjny, jak i poznawczy. Czytelnik zostaje zaproszony do refleksji nad istotą metod teologicznych, a jednocześnie do ich świadomego zastosowania we własnej pracy naukowej i w codziennym życiu Kościoła. Dzięki temu teoria staje się praktyką, a praktyka inspiruje teorię, tworząc dynamiczny obieg, który nadaje teologii pełnię sensu.

Tytuł książki zapowiada, że chodzi o główne metody teologiczne – te, które w historii odegrały największą rolę i wciąż mają wpływ na uprawianie teologii i te ważne, które powstały w czasach współczesnych. Nie obejmuje ona natomiast specjalistycznych metod charakterystycznych dla poszczególnych dyscyplin, z których korzystają jedynie eksperci. Prezentowane siedem metod tworzy zestaw narzędzi, którego powinien być świadom każdy teolog – podstawowy „warsztat”, umożliwiający zarówno refleksję teoretyczną, jak i praktyczne zastosowanie w pracy nad Pismem Świętym, doktryną czy działalnością duszpasterską.

W książce omawiam najpierw dwie metody biblijne, zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II, że Pismo Święte stanowi „duszę teologii”⁴. Najpierw ukazuję historyczno-krytyczną, służącą wydobyciu sensu literalnego tekstu, a następnie alegoryczno-egzystencjalną, będącą podstawą duchowości chrześcijańskiej. Następnie omawiam metody w porządku chronologicznym, zgodnie z ich powstawaniem w historii: dialektyczną, dogmatyczną, historyczno-genetyczną, antropologiczno-transcendentalną oraz hermeneutyczną. Każdą prezentuję według jednakowego klucza: geneza, podstawowe zasady, sekcja „Czytamy mistrza” – analiza tekstu klasyka ze szczególnym uwzględnieniem zasad i roli metody

4 Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum*, 1965, nr 24.

w tekście – oraz uwagi dotyczące praktycznego zastosowania i ograniczeń metody. W ten sposób czytelnik otrzymuje pełny przegląd głównych narzędzi, które każdy teolog powinien znać i potrafić stosować w badaniu i interpretacji Objawienia.

1

Biblijna metoda historyczno-krytyczna

Pismo Święte jest żywym źródłem teologii, z którego płynie światło, mądrość i duchowa moc. Nie bez powodu w Kościele uznaje się je za duszę teologii. Dlatego tak istotna jest umiejętność posługiwania się metodami biblijnymi, które pozwalają odkrywać sens tekstu w jego pełnym bogactwie – od znaczenia dosłownego po duchowe. Rzetelna egzegeza, oparta na metodach historycznych i filologicznych, chroni przed dowolnością interpretacji i otwiera drogę do głębszego rozumienia Objawienia. Teolog, który wiernie wsłuchuje się w słowo Boże, staje się jego świadkiem, a nie twórcą własnej prawdy. Na początek zapoznamy się z metodą historyczno-krytyczną.

A. Geneza

Podstawowym narzędziem w egzegezie Pisma Świętego jest metoda historyczno-krytyczna. Polega ona na uważnym odczytywaniu tekstu w jego kontekście językowym i historycznym. Dzięki niej możemy odkryć sens dosłowny, czyli to, co autor natchniony chciał przekazać swoim pierwszym adresatom. Analiza gramatyki, słownictwa, zwyczajów i realiów epoki pozwala uchwycić pierwotne znaczenie tekstu, zanim zaczniemy odnosić go do naszego życia duchowego.

1. Początki w starożytności

Już Ojcowie Kościoła podkreślali konieczność poszanowania sensu dosłownego Pisma Świętego. Św. Hieronim (ok. 347–419/420), komentując Biblię, pisał: „Nieznajomość Pisma to nieznajomość Chrystusa”¹. Jego praca nad przekładem Biblii na łacinę (Wulgata) była zarazem wielką szkołą filologii biblijnej i prekursorską próbą zastosowania zasad krytyki tekstu do egzegezy.

Św. Augustyn (354–430), choć szeroko posługiwał się sensami duchowymi, ostrzegał przed ich oderwaniem od tekstu. W dziele *De Genesi ad litteram* podkreślał: „Nie należy odrzucać znaczenia dosłownego Pisma Świętego, jeśli tylko nie sprzeciwia się ono wierze”². W innym miejscu dodawał: „Nie powinniśmy sądzić, że wszystko, co jest powiedziane w Piśmie Świętym, należy rozumieć w sposób przenośny, gdyż wiele rzeczy jest tam przedstawionych zgodnie z rzeczywistością”³.

Podobnie w *De doctrina christiana* zauważał: „Jeśli jakieś miejsce Pisma nie daje się odczytać w sensie dosłownym, należy rozumieć je w sposób przenośny”, ale jednocześnie przestrzegał: „Niech nikt nie sądzi, że odrzuca sens dosłowny, gdy stara się odkryć sens duchowy”⁴. W *Wyznaniach* streszcza tę zasadę w sposób lapidarny: „Słowo Twoje, Panie, jest głębokie – i dosłownie prawdziwe, i duchowo płodne”⁵.

W tym kontekście ukształtowały się dwie tradycje interpretacyjne: szkoła aleksandryjska, z Orygenesem (ok. 185–253) na czele, rozwijała egzegezę alegoryczną, poszukując w tekście znaczeń duchowych; natomiast szkoła antiocheńska, reprezentowana przez Teodora z Mopsuestii

1 Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Izajasza*, Prolog, [w:] Św. Hieronim, *Komentarze do proroków*, tłum. J. Czuj, Pax, Warszawa 1973.

2 Św. Augustyn, *O znaczeniu dosłownym Księgi Rodzaju*, I, 19, 39, tłum. J. Sulowski, [w:] *Pisma egzegetyczne*, ATK, Warszawa 1986 (Biblioteka Ojców Kościoła, 13).

3 Tamże, VIII, 1, 2.

4 Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, III, 10, 14; III, 27, 38, tłum. J. Sulowski, [w:] *Pisma teologiczne*, ATK, Warszawa 1979 (Biblioteka Ojców Kościoła, 2).

5 Św. Augustyn, *Wyznania*, XII, 25, 35, tłum. Z. Kubiak, Pax, Warszawa 1987.

(ok. 350–428) i Jana Chryzostoma (ok. 349–407), podkreślała znaczenie sensu dosłownego i historycznego, co czyni ją bezpośrednią prekursorką późniejszej metody historyczno-krytycznej⁶.

2. Średniowieczna synteza

W średniowieczu nastąpiło dalsze dojrzewanie myśli patrystycznej, zwłaszcza w zakresie systematyzacji zasad interpretacji Pisma Świętego. Na gruncie monastycznym i scholastycznym ukształtowała się klasyczna nauka o czterech sensach Pisma: dosłownym (*sensus litteralis*), alegorycznym (*sensus allegoricus*), moralnym (*sensus tropologicus*) i anagogenicznym (*sensus anagogicus*). Zasada ta, utrwalona w komentarzach biblijnych i podręcznikach teologii, pozwalała łączyć lekturę duchową z dbałością o historyczno-filologiczne znaczenie tekstu.

Już Kasjodor (ok. 485–580), w dziele *Institutiones divinarum litterarum* (dosłownie Podręcznik nauki o Boskich Pismach) wskazywał, że egzegeta powinien znać języki, historię i gramatykę, aby móc właściwie zrozumieć Pismo⁷. Jego podejście, łączące wierność tradycji z troską o warsztat filologiczny, stało się wzorem dla późniejszych szkół monastycznych i scholastycznych.

W epoce scholastyki te zasady osiągnęły pełnię systematyzacji. Św. Tomasz z Akwinu (1225–1274) w *Summa theologiae* ujął to syntetycznie: „Omnes sensus Scripturae fundentur super litteralem” – „Wszystkie sensy Pisma opierają się na sensie dosłownym”⁸. Dla Akwinaty sens dosłowny

6 Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, WAM, Kraków 2000.

7 Cassiodorus, *Institutiones divinarum litterarum*, [w:] Magni Aurelii Casiodori [...] opera omnia, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1865, kol. 1101–1150 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 70); por. tłum. fragmentów: *Teksty o kulturze i piśmiennictwie chrześcijańskim*, oprac. S. Kalinkowski, Pax, Warszawa 1982.

8 Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 10, ad 1; wyd. polskie: *Suma teologiczna. O Bogu*, część I (1, 1–13), tłum. P. Bełch, Veritas, Londyn 1975.

stanowił fundament wszelkiej teologicznej interpretacji, ponieważ tylko on jest bezpośrednio zamierzony przez autora natchnionego.

Ujęcie to wyznaczyło zasadniczy kierunek późniejszej refleksji nad Pismem Świętym: z jednej strony zachowywano wrażliwość na duchowy wymiar tekstu, z drugiej – coraz mocniej akcentowano potrzebę precyzji językowej i historycznej. W ten sposób średniowieczna hermeneutyka, a zwłaszcza tomistyczna teologia słowa, przygotowała grunt pod rozwój metody krytyczno-gramatycznej, która w okresie renesansu i reformacji rozwinęła się w kierunku nowoczesnych badań filologicznych i historycznych.

3. Reformacja i prymat sensu dosłownego

Reformatorzy mocno wystąpili przeciw nadmiernemu alegoryzowaniu. Marcin Luter twierdził: „Pismo nie może mieć innego sensu niż ten, który wynika z samych słów w ich naturalnym i zwyczajnym znaczeniu”⁹. Z kolei Jan Kalwin podkreślał: „Pierwszym zadaniem interpretatora jest pozwolić autorowi mówić samemu, a nie narzucać mu własnych myśli”¹⁰. Reformacja uczyniła zatem sens dosłowny centralnym kryterium egzegezy, a metoda historyczno-krytyczna zaczęła wyłaniać się jako świadoma alternatywa wobec alegorycznych i arbitralnych interpretacji.

4. Humanizm i Oświecenie

Renesansowy humanizm, z jego hasłem *ad fontes* („do źródeł”), rozbudził zainteresowanie językami biblijnymi i kulturą starożytną. Uczeni humanistyczni, tacy jak Erazm z Rotterdamu czy Lorenzo Valla, podejmowali krytyczne studia nad tekstami Pisma Świętego w jego oryginalnych językach, dążąc do odczytania sensu zgodnego z intencją autora natchnionego. Egzegeza

9 M. Luter, *De servo arbitrio* (1525); M. Luter, *O niewolnej woli*, tłum. W. Niemczyk, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 1977, s. 60.

10 J. Kalwin, *Institutes of the Christian Religion*, I, 7; J. Kalwin, *Istota religii chrześcijańskiej. Księga I*, tłum. J. Kucharczyk, R. Leszczyński, J. Wietrzykowski, P. Gola, Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej HORN, Świętochłowice 2020, s. 70–90.

zaczęła wówczas korzystać z narzędzi filologii klasycznej, a sam tekst biblijny postrzegano coraz bardziej w jego historycznym i literackim kontekście.

W epoce Oświecenia badania nad Biblią nabrały charakteru systematycznego i naukowego. Pismo Święte zaczęto analizować podobnie jak inne teksty starożytne, z zastosowaniem zasad gramatyki, historii i krytyki literackiej. W tym okresie ukształtowała się metoda historyczno-gramatyczna w jej nowoczesnym kształcie. Johann August Ernesti (1707–1781), profesor Uniwersytetu w Lipsku, uznał, że interpretacja Biblii powinna opierać się na tych samych regułach, co interpretacja klasycznych dzieł starożytności – z pełnym poszanowaniem języka, składni i kontekstu historycznego. Metoda ta, mimo swej naukowej precyzji, koncentrowała się jednak wyłącznie na ustaleniu sensu dosłownego (literalnego) i nie wnikała jeszcze w proces powstawania tekstu ani w jego wcześniejsze źródła.

Sam termin „metoda historyczno-gramatyczna” pojawił się po raz pierwszy w dziele *Elementa hermeneutices Novi Testamenti* (1811) autorstwa Karla Augusta Theophilusa Keila (1754–1818), który zebrał i uporządkował zasady Ernestiego oraz jego następców¹¹. Dzięki temu metoda ta stała się podstawowym narzędziem protestanckiej egzegezy biblijnej, łącząc analizę językową z badaniem realiów historycznych. Humanizm i Oświecenie przygotowały zatem grunt pod rozwój nowoczesnej hermeneutyki biblijnej, dążącej do naukowej precyzji i wiernego uchwycenia zamysłu autorów natchnionych.

5. XIX wiek – dojrzałość metody

W XIX wieku metoda historyczno-gramatyczna osiągnęła dojrzałość, szczególnie w środowiskach protestanckich, gdzie stała się fundamentem nowoczesnej egzegezy biblijnej. Jej rozwój był odpowiedzią zarówno na wcześniejsze tradycje alegoryzujące, jak i na rodzącą się metodę historyczno-krytyczną. Uczeni tego okresu, zwłaszcza niemieccy egzegeci,

11 Por. J. H. Sailhamer, *Johann August Ernesti: The Role of History in Biblical Interpretation*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 44 (2001) nr 2, s. 193–206.

podkreślali konieczność ścisłego łączenia analizy językowej z historyczną rekonstrukcją tła tekstu. W tym czasie ugruntowało się przekonanie, że sens dosłowny, zamierzony przez autora natchnionego, stanowi podstawę wszelkiej dalszej interpretacji duchowej i teologicznej.

W XIX wieku powstała metoda historyczno-krytyczna, umożliwiająca analizę historycznych uwarunkowań i procesu powstawania tekstu biblijnego, przy zachowaniu rygoru gramatyczno-filologicznego. Jej twórcy – m.in. Ferdinand Christian Baur, Julius Wellhausen i David Friedrich Strauss – badali źródła, redakcje i gatunki literackie ksiąg, starając się zrekonstruować etapy tradycji ustnej i pisanej. O ile metoda historyczno-gramatyczna koncentrowała się na tym, co tekst mówi, o tyle metoda historyczno-krytyczna dążyła do zrozumienia, jak i dlaczego tekst powstał w określonej formie.

Właśnie w XIX wieku metoda historyczno-krytyczna przybrała swój klasyczny kształt: obejmowała krytykę tekstu, krytykę źródeł, krytykę form i krytykę redakcji, które stały się podstawowymi narzędziami naukowej egzegezy. Metoda ta zdominowała studia biblijne w świecie protestanckim i stała się punktem odniesienia także dla późniejszej refleksji katolickiej.

6. Recepcja katolicka

Kościół katolicki początkowo zachowywał dystans wobec nowych metod egzegetycznych. Przełom przyniosła encyklika Leona XIII *Providentissimus Deus* (1893), która wzywała biblistów do rzetelnych badań filologicznych i historycznych: „Trzeba pilnie i starannie badać języki, aby wyjaśnić Pismo Święte zgodnie z jego właściwym sensem”¹².

Kolejny etap otworzyła encyklika Piusa XII *Divino afflante Spiritu* (1943), określana mianem Magna Charta katolickiej egzegezy. Papież zachęcał

12 Leon XIII, Encyklika *Providentissimus Deus*, 1893, nr 18.

do stosowania metod filologicznych i historycznych, pisząc: „Egzegeta musi zatem z całą starannością, nie zaniedbując żadnego środka poznawczego dostarczonego przez nowe badania, starać się określić, jaka była zdolność oraz okoliczności życiowe pisarza biblijnego, w jakim czasie żył, jakimi źródłami ustnymi czy pisemnymi się posługiwał, jakich rodzajów literackich używał”¹³.

Sobór Watykański II w konstytucji dogmatycznej *Dei verbum* (1965) potwierdził zasadę konieczności badań historyczno-literackich: „Aby poznać intencję autorów świętych, należy między innymi zwracać uwagę na gatunki literackie, bo prawda jest przedstawiana i wyrażana w różny sposób w tekstach o różnym charakterze”¹⁴.

Metoda historyczno-krytyczna, rozwijana od Ojców Kościoła po epokę Reformacji i Oświecenia, w XIX wieku została systematycznie opracowana, a w XX wieku przyjęta przez Kościół katolicki. Jak zauważa Papieska Komisja Biblijna, metoda historyczno-krytyczna pozostaje niezastąpiona. Jej podstawowym celem jest ustalenie sensu pierwotnego tekstu, tak jak był on zamierzony przez jego autora i zrozumiały dla pierwszych odbiorców¹⁵.

Dziś stanowi ona fundament katolickiej egzegezy, umożliwiając wierne uchwycenie sensu dosłownego – podstawy wszelkiej dalszej interpretacji teologicznej i duchowej¹⁶.

13 Pius XII, Encyklika *Divino afflante Spiritu*, 1943.

14 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 12.

15 Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993); R. Rubinkiewicz (red., tłum.), *Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Vocatio, Warszawa 1999.

16 Por. H. Klein, *Die historisch-kritische Methode der Bibelauslegung. Eine kritische Würdigung*, „Review of Ecumenical Studies” 6 (2014) nr 3, s. 336–353.

B. Zasady

Trudność w zrozumieniu ksiąg Pisma Świętego ma podwójne źródło: są to teksty starożytne, powstałe w różnych środowiskach kulturowych, a jednocześnie zawierają tajemnice wiary. Ponieważ powstały dzięki współpracy Boga i ludzi, zasady ich interpretacji uwzględniają dwa wymiary: literacki i teologiczny. Podział ten jest relatywny – stosowanie zasad literackich w tekstach teologicznych prowadzi naturalnie do zasad teologicznych, a zasady teologiczne obejmują w sobie reguły krytycznoliterackie i historyczne.

Interpretacja Pisma Świętego stanowi podstawę całej teologii. Biblia jest „duszą teologii” – jej poprawne rozumienie nie tylko ułatwia interpretację innych miejsc teologicznych, lecz także jest centrum pracy teologa.

1. Zasady literackie

Zasady literackie pozwalają zrozumieć tekst w jego oryginalnym znaczeniu, uwzględniając kontekst historyczny, kulturowy i językowy. Ich stosowanie pozwala uniknąć błędów wynikających z uproszczonego lub wyrwanego z kontekstu odczytywania tekstu.

UWZGLĘDNIENIE TEKSTU ORYGINALNEGO

Znaczenie: Tekst biblijny był spisany w językach starożytnych: hebrajskim, aramejskim i greckim. Tylko w oryginale można uchwycić pełnię znaczeń, niuansów i aluzji kulturowych.

Przykład: Greckie słowo *agape*, tłumaczone jako „miłość”, ma głębszy, duchowy wymiar, którego nie oddaje w pełni polskie „miłość”.

WYJAŚNIANIE TEKSTU W KONTEKŚCIE

Znaczenie: Żadne zdanie nie powinno być interpretowane w oderwaniu od kontekstu gramatycznego, logicznego, psychologicznego i kulturowego. Autor mógł użyć figur retorycznych, paralelizmów czy skrótów myślowych.

Przykład: Werset „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8) wymaga analizy całego listu oraz kontekstu nauki o Bożej miłości w Starym i Nowym Testamencie.

ANALIZA MIEJSC PARALELNYCH

Znaczenie: Biblia często powtarza treści w różnych księgach. Analiza powtórzeń pozwala uchwycić głębszy sens i uniknąć błędów interpretacyjnych.

Przykład: Obietnice mesjańskie w Księdze Izajasza i Ewangeliach należy interpretować komplementarnie.

UWZGLĘDNIANIE RODZAJÓW LITERACKICH

Znaczenie: Biblia to zbiór różnorodnych gatunków literackich: historie, przypowieści, poezja, psalmy, listy. Każdy wymaga odmiennego sposobu czytania.

Przykład: Przypowieść o synu marnotrawnym interpretuje się symbolicznie, kronikę biblijną – chronologicznie i historycznie.

ZNAJOMOŚĆ ŚRODOWISKA AUTORA

Znaczenie: Zrozumienie kultury, epoki, sytuacji społecznej i duchowej autora oraz adresatów pozwala właściwie odczytać intencję przekazu.

Przykład: Listy Pawła do Kościołów w Azji Mniejszej odzwierciedlają jego troskę i kontekst społeczny wspólnot.

2. Zasady teologiczne

Zasady teologiczne poszerzają interpretację o wymiar duchowy, uznając Pismo za słowo Boże i drogę do doświadczenia spotkania z Bogiem. Uwzględniają nie tylko znaczenie historyczne czy literackie, ale także sens objawiony.

UWZGLĘDNIANIE JEDNOŚCI CAŁEJ BIBLII

Znaczenie: Biblia jest spójnym Objawieniem, w którym Stary Testament przygotowuje drogę do Chrystusa w Nowym Testamencie. Interpretacja fragmentu wymaga odniesienia do całego przesłania.

Przykład: Historia ofiary Abrahama w Starym Testamencie pełniej rozumiana jest w świetle ofiary Chrystusa.

UWZGLĘDNIANIE TRADYCJI KOŚCIOŁA

Znaczenie: Kościół przekazuje wiedzę o interpretacji Pisma przez Magisterium, liturgię i pisma Ojców Kościoła. Pozwala to uniknąć prywatnych, subiektywnych interpretacji.

Przykład: Proroctwa apokaliptyczne należy interpretować w kontekście historycznym i tradycji kościelnej.

ZASADA ANALOGII WIARY

Znaczenie: Interpretacja pojedynczego tekstu musi być spójna z całością Objawienia i zasadą zbawienia. Teksty biblijne nie mogą być sprzeczne ze sobą ani z głównym przesłaniem wiary.

Przykład: Fragmenty o Bożej sprawiedliwości należy odczytywać w harmonii z Bożą miłością i miłosierdziem.

3. Wzajemne uzupełnianie zasad – praktyczne zastosowanie interpretacji

Świadomość aktualnej sytuacji oraz doświadczenia wiary towarzyszy teologowi przez cały proces badania tekstu. Zasady literackie i teologiczne uzupełniają się nawzajem: reguły literackie pozwalają na dokładną analizę tekstu, natomiast reguły teologiczne otwierają interpretatora na duchowy i religijny wymiar przesłania.

Pismo Święte jest wyrazem doświadczenia spotkania człowieka z Bogiem. Poprawna interpretacja wymaga więc zarówno metodologicznej dyscypliny, jak i duchowej otwartości. Teologia osiąga swój szczyt, gdy potrafi nie tylko wyjaśnić każdą prawdę, lecz także prezentować całość doktryny jako spójną jedność, skoncentrowaną wokół centralnego doświadczenia Boga.

ZASTOSOWANIE TEKSTU W ŻYCIU WŁASNYM I WSPÓLNOTY

Interpretacja Pisma Świętego nie jest celem samym w sobie – prowadzi do praktycznej realizacji jego przesłania w życiu duchowym jednostki i wspólnoty.

Przykład: Ewangelia o miłosiernym Samarytaninie staje się wytyczną postępowania wobec potrzebujących w codziennym życiu wspólnoty.

ŚWIADOMOŚĆ OGRANICZEŃ JĘZYKA

Żaden język, nawet biblijny, nie jest w pełni adekwatny wobec doświadczenia Boga. Dlatego interpretacja prowadzi do działania, którego fundamentem pozostaje adoracja tajemnicy Bożej.

Przykład: Modlitwa, kontemplacja i sakramentalne przeżycie pozwalają zrozumieć głębię przesłania, której same słowa nie mogą w pełni oddać.

C. Czytamy mistrza

AUTOR

Augustyn Jankowski (1916–2005) – wybitny polski biblista, benedyktyn tyński, specjalista w zakresie Nowego Testamentu, zwłaszcza listów św. Pawła. Był jednym z głównych twórców *Biblii Tysiąclecia*, a jego praca redakcyjna miała kluczowe znaczenie dla powstania tego przekładu i jego popularyzacji w Kościele polskim. Wniósł istotny wkład w pogłębienie rozumienia Pisma Świętego w Polsce, łącząc wierność tradycji z nowoczesnym podejściem egzegetycznym.

ANALIZOWANY TEKST

Królestwo Boże w przypowieściach zawiera analizę wszystkich przypowieści ewangelicznych, które ukazują tajemnicę Królestwa Bożego. Książka stanowi jedno z najważniejszych i najpopularniejszych studiów Jankowskiego, pokazując jego mistrzostwo w interpretacji tekstów biblijnych.

ZADANIE

Czytamy fragment zawierający analizę przypowieści o miłosiernym Samarytaninie i wydobywamy zasady metody; A. Jankowski, *Królestwo Boże*

w *przypowieściach*, wyd. II uzupełnione, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1992, s. 175–182.

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
Autor przytacza tekst Łk 10, 30–37.	Jezus, nawiązując do tego, rzekł: „Pewien człowiek schodził z Jerozolimy do Jerycha i wpadł w ręce zbójców. Ci nie tylko że go obdarli, lecz jeszcze rany mu zadali i zostawili na pół umarłego, odeszli. ³¹ Przypadkiem przechodził tę drogę pewien kapłan; zobaczył go i minął. ³² Tak samo lewita, gdy przyszedł na to miejsce i zobaczył go, minął. Pewien zaś Samarytanin, będąc w podróży, przechodził również obok niego. Gdy go zobaczył, wzruszył się głęboko: ³⁴ podszedł do niego i opatrzył mu rany, zalewając je oliwą i winem; potem wsadził go na swoje bydlę, zawiózł do gospody i pielęgnował go. ³⁵ Następnego zaś dnia wyjął dwa denary, dał gospodarzowi i rzeki: «Miej o nim staranie, a jeśli co więcej wydasz, ja oddam tobie, gdy będę wracał». ³⁶ Któryż z tych trzech okazał się, według twego zdania, bliżnim tego, który wpadł w ręce zbójców?» ³⁷ On odpowiedział: „Ten, który mu okazał miłosierdzie”. Jezus mu rzeki: „Idź, i ty czynń podobnie!”.
Zasada literacka: znajomość środowiska autora Autor odtwarza realia geograficzne i społeczne Palestyny, by przybliżyć słuchaczom sytuację przypowieści.	Obraz ten zarówno piękny, jak zrozumiały zyska na wyrazistości, gdy spróbujemy na niego popatrzeć oczyma słuchaczy Jezusa. Sytuacja opisana była dla nich niezwyczajnie życiowa: wypadek jeden z wielu. Rzecz się dzieje na odcinku 27-kilometrowym drogi równie malowniczej, jak niebezpiecznej, po której naprawdę się schodzi z wysokości 740 m n.p.m. do 230 m depresji. Droga ta była niebezpieczna jeszcze do niedawna jako zupełnie niezamieszкана. Zawsze praktyczni Rzymianie na połowie tej drogi umieszcili posterunek wojska, a wszystkie znakomitsze osoby, odbywające nią podróż, były eskortowane przez żołnierzy. Rabusie semiccy po dziś dzień nie gardzą niczym, stąd zostawiają swoją ofiarę, jak ją Pan Bóg stworzył. Pobicie, i to bardzo dotkliwe, nastąpiło zapewne na skutek desperackiej samoobrony ze strony napadniętego.
Zasada literacka: uwzględnianie tekstu w kontekście historycznym i kulturowym	Równie prawdopodobni jak sam wypadek są przytoczeni przechodnie. Kapłan idzie pierwszy. Jerycho należało do tzw. miast kapłańskich. Wraca więc do domu jeden ze sług Bożych po odbyciu swojej kolejnej służby liturgicznej. Domyślamy się, że uszy ma jeszcze pełne psalmów

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
Jankowski tłumaczy reakcje kapłana i lewity, odwołując się do żydowskich przepisów rytualnych i mentalności epoki.	śpiewanych w świątyni, a szaty mu jeszcze pachną kadzidłem. Widzi leżącego bez ruchu. Co myśli – tego nie mówi przypowieść; stwierdza jedynie fakt, że kapłan, widząc leżącego, minął go. Słuchacze Jezusa mogli znaleźć dla niego jednego wytłumaczenie, zwłaszcza niejako wspólny mianownik łączący go z następnym przechodniem, również sługą świątyni, a więc przedstawicielem oficjalnego kultu – lewitą. Obydwaj są z urzędu blisko spraw Bożych, obydwa znają Prawo, zwłaszcza przepisy dotyczące czystości rytualnej. Może leżący jest już trupem, a wtedy grozi obawa zaciągnięcia nieczystości rytualnej? Niestety jest karą za grzech, a zatem po co się zbliżać do kogoś ukaranego przez Boga? Wyglądałoby to może na udział w jego grzechu? A może to jest w ogóle ktoś z kategorii tych, o których mawiają rabini: „Najlepszego z <i>goim</i> – na śmierć!” (Mekilta, Wj 7, 89) lub: „Trzeba każdego dnia mówić: Niech będzie błogosławiony Ten, który mnie nie uczynił poganinem” (Berakot 18). Mógł ów kapłan podzielać podobne poglądy, a być dalekim od zasady Rabbiego Meira, który powiedział: „Nawet <i>goj</i>, jeśli zachowuje Torę, jest jak arcykapłan” (Sifra 86b). W każdym razie i kapłan, i lewita minęli nieszczęśliwego.
Zasada literacka: uwzględnianie tekstu oryginalnego Zwraca uwagę na grecki termin i formę pytania Jezusa, ukazując przesunięcie akcentu z „kto jest bliźnim?” na „kto się nim okazał?”.	Następuje trzeci punkt gradacji – Samarytanin. Dziś – właśnie dzięki tej przypowieści – wyraz ten budzi w nas najlepsze skojarzenia. Ale nie wtedy. Samarytanie – to zniechęceni przez Żydów nacja mieszkanców etnicznych, odszczepieńców i błędnowierców. Sami jednak Żydom odpłacali pięknym za nadobne, jak to widać z pytania Samarytanki, rzuconego Jezusowi u studni Jakubowej w Sychar: „Jakżeż ty będąc Żydem prosisz mnie, Samarytankę, bym ci dała się napić?” (J 4, 9), co zaraz Ewangelista objaśnia czytelnikom nieobeznanim z Palestyną: „Żydzi bowiem z Samarytanami unikają się nawzajem”. I oto ten człowiek, którego nazwy etnicznej za chwilę nie zechce wypowiedzieć skryba dyskutujący z Jezusem, ten właśnie zachował się po ludzku. Mamy tu taki sam nieoczekiwany i szokujący kontrast, jak było w wypadku faryzeusza i celnika. Samarytanin wrzucił się głęboko. Nieznany nieszczęśliwy człowiek obchodzi go. Po uczuciu następuje czyn. Z prymitywnej apteczki podróźnej wydobywa najprostsze środki – wino dla dezynfekcji i środek kojący – oliwę, opatruje nimi otwarte rany biedaka, tzn. przewiązuje, zapewne drąc na bandaż część

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
	swego odzienia, zsiada ze swego osła czy muła, a sadza na nim tamtego. Podtrzymując go, skoro tamten był „na pół umarły”, sam idzie pieszo, powoli, krok za krokiem do tego, co Ewangelista nazywa gospodą. Było to – sądząc po użytym wyrazie πανδοχείον (pandocheion) – coś lepszego niż zwykły karawanseraj, tzn. oparkanie na wysokość lwiego skoku zabudowanie czworoboczne, z jedną jedyną bramą, gdzie bydło i ludzie spali obok siebie. Zostaje tam na noc nasz Samarytanin, by osobiście pielęgnować swego przygodnego pacjenta. Ponieważ interesy wzywały go dalej, a ów pobity był za słaby na to, by iść, Samarytanin wręcza gospodarzowi sutą sumę dwóch denarów, jeśli się zważy na to, że tak słaby pacjent nie potrzebował wiele strawy, a lokal był daleki od komfortu. Nadto pozostawia gospodarzowi margines na dalsze wydatki, które pokryje w drodze powrotnej: tak jest zajęty chorym, jak kimś bliskim.
Zasada: analiza miejsc paralelnych Wskazuje, że przypowieść łączy się z innymi naukami Jezusa o miłości bez granic (np. w interpretacji Jeremiasa).	Nakreśliwszy ten obraz pełen słońca, Jezus zadał pytanie zaskakujące, jeśli się zważy pytanie poprzednie skryby o zakres pojęcia „bliźni”. Pytanie dotyczy tego, kto się okazał bliżnim nieszczęśliwego. Skrybie nie przejdzie przez gardło nazwa znienawidzonego narodu, ale musi uczciwie odpowiedzieć: „Ten, który mu okazał miłosierdzie”. Jezusowa konkluzja już nie dopuszcza dalszej dyskusji: masz zasadę postępowania – według niej postępuj. Pytałeś o granicę swego obowiązku? Zamień role: wczuj się w sytuację nieszczęśliwego, a odpowiedź jest prosta: nie ma takiej granicy dla przykazania miłości (J. Jeremias).
Zasada: znajomość środowiska autora Łączy interpretację moralną z realiami kulturowymi – Samarytanin jako przykład miłości ponad podziałami etnicznymi.	W formie przyjętej główne pouczenie tej przypowieści będzie brzmiało następująco: podobnie jak Samarytanin, bardziej miłosierny od kapłana i lewity, dołożył wszelkich starań, by nieszczęśliwemu bez względu na jego narodowość przyjść z pomocą, tak i my winniśmy okazywać miłosierdzie wszystkim ludziom, gdy się znajdują w potrzebie. jęcia. Ale co ważniejsze, bliżnim w sensie aktywnym, odpowiadającym hebrajskiemu <i>rea'</i>, ma się okazywać uczeń Chrystusowy względem wszystkich, i to jak Samarytanin kosztem własnej wygody, czasu i mienia. A wszystko to ma się dokonywać jak tamta scena pod kopułą nieba palestyńskiego, w zupełnej samotności, gdzie tylko Niewidzialny widzi wszystko, a widząc w ukryciu, odda nam.

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
Zasada teologiczna: uwzględnianie tradycji Kościoła Autor odnosi się do tradycji interpretacji alegorycznej, ukazując jej ograniczenia i odróżniając ją od sensu dosłownego.	Przejrzystość wprost krystaliczna przykładu przypowieściowego stanowi rękojmię, że wyżej przedstawione pouczenie główne nie ulega najmniejszej wątpliwości. Ale czy jest ono jedyne? Rzecz znamienna, że już starożytnych komentatorów nęciło doszukiwanie się rysów alegorycznych w przypowieści. Tak piękny jest gest Samarytanina, iż wyglądał im na obraz miłosierdzia samego Zbawcy. Biedaka poranionego nietrudno wtedy utożsamić z grzeszną a bezradną ludzkością, a jeszcze wino i oliwa podsuwały myśl o sakramentach jako środkach na chorobę grzechową. Są to piękne tylko zastosowania, natomiast nic w tym samym tekście nie wskazuje na to, byśmy musieli wyjść poza czystą przypowieść, i to wyjątkowo realistyczną, całkiem z „prawdziwego zdarzenia”. Pokusa szukania tych rysów nawiedza niektórych komentatorów niemal po dziś dzień.
Zasada literacka: analiza miejsc paralelnych Jankowski ukazuje, że przypowieść o miłosiernym Samarytaninie można lepiej zrozumieć, gdy odczyta się ją w powiązaniu z innymi naukami Jezusa, zwłaszcza dotyczącymi miłosierdzia i miłości bliźniego. Zasada teologiczna: analogia wiary Autor zestawia przypowieść z innymi tekstami biblijnymi (np. Oz 6, 6; Mt 9, 13; 12, 7), by zachować jedność nauki o miłosierdziu – pokazując, że przesłanie	Natomiast na innej drodze doszukują się dodatkowych jeszcze pouczeń nowsi badacze, stosując klucze szukania dokładniej Jezusowego Sitz im Leben lub zastosowań katechetycznych pierwotnego Kościoła. Wobec braku tekstów równoległych są to tylko hipotezy. I tak ta okoliczność, że ciemne tło świetlanego przykładu stanowi para oficjalnych przedstawicieli kultu świątyni, ma być dowodem, że Jezus tu polemizuje z jednostronnym ujmowaniem dawnego kultu, podobnie jak wielokrotnie wykazywał negatywny stosunek do rabinistycznych interpretacji Prawa. Byłoby więc to echo zarzutu Ozeasza: „Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń” (Oz 6, 6), które to słowa niekiedy Jezus sam przytaczał (por. Mt 9, 13; 12, 7).

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
przypowieści współbrzmi z całością orędzia ewangelicznego.	
Zasada teologiczna: uwzględnianie jedności całej Biblii Autor pokazuje, że przypowieść wpisuje się w spójny nurt Objawienia – miłość bliźniego stanowi wypełnienie Prawa i pełnię orędzia biblijnego. Zasada teologiczna: uwzględnianie tradycji Kościoła Jankowski interpretuje przypowieść w duchu nauczania Kościoła, podkreślając ciągłość między przesłaniem Jezusa a refleksją teologiczną wspólnoty chrześcijańskiej.	Zwartość konstrukcji całej przypowieści i liczne luknięcia nasuwają myśl, że mamy przed sobą już kerygmaticzne opracowanie tematu: „Miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz 13, 10), przy czym nacisk spoczywa na powszechności przykazania miłości, sprawie niełatwej w Kościele złożonym z elementów dotąd odnoszących się do siebie wrogo. Autentyzmu Jezusowego wszakże broni śmiałość przykładu i piękno obrazu głównego bohatera. A „idź i ty czyn podobnie!” zawsze jest ważne.
Zasada teologiczna: analogia wiary Jankowski zachowuje zgodność sensu przypowieści z całością nauki o miłości bliźniego, bez rozdzielania dogmatu i etyki.	Autentyzmu Jezusowego wszakże broni śmiałość przykładu i piękno obrazu głównego bohatera. A „idź i ty czyn podobnie!” zawsze jest ważne.

D. Zastosowanie

DO UCHWYCENIA SENSU DOSŁOWNEGO

Metoda wyrazowa pomaga zrozumieć, co autor natchniony chciał przekazać poprzez konkretne słowa i formy literackie. Dzięki temu można uniknąć zbyt subiektywnych lub symbolicznych interpretacji, które pomijają sens tekstu.

DO ZROZUMIENIA FORM LITERACKICH

Wyrazowa analiza pomaga odróżnić przypowieść od prawa, prorocstwo od listu. Dzięki temu można poprawnie interpretować różne części Pisma, unikając zbyt uproszczonego odczytania.

DO UKAZANIA JEDNOŚCI I RÓŻNORODNOŚCI TEOLOGII

W globalnym świecie istnieją różne formy teologii (afrykańska, azjatycka, europejska). Wyrazowe odczytywanie Biblii pomaga zachować wspólny fundament Ewangelii, a jednocześnie respektować pluralizm form i kultur.

DO POGŁĘBIENIA ROZUMIENIA POJĘĆ BIBLIJNYCH

Analiza wyrazowa pozwala zobaczyć, jakie znaczenie miały poszczególne słowa w językach oryginalnych (hebrajskim, aramejskim, greckim). Dzięki temu unika się uproszczeń wynikających z tłumaczeń i lepiej rozumie bogactwo treści Pisma.

DO ODKRYWANIA KONTEKSTU HISTORYCZNO-KULTUROWEGO

Metoda ta pomaga zauważyć, w jakim środowisku powstał tekst biblijny, jak dane słowa były używane w kulturze tamtych czasów i jakie miały konotacje. To pozwala wierniej odczytać przesłanie autora natchnionego.

DO BUDOWANIA PODSTAW EGZEGEZY I TEOLOGII

Wyrazowe studium Pisma Świętego stanowi fundament dla dalszej interpretacji teologicznej, duchowej i pastoralnej. Dzięki niemu późniejsze rozważania nie odrywają się od zakorzenienia w Słowie Bożym.

E. Ograniczenia

MOŻE PROWADZIĆ DO POTRAKTOWANIA BIBLIJ JEDYNNIE JAKO ŹRÓDŁA HISTORYCZNEGO

Istnieje ryzyko, że analiza wyrazowa ograniczy się tylko do badań językowych i literackich, pomijając aktualne przesłanie Pisma i jego moc oddziaływania na czytelnika dzisiaj.

MOŻE PRZESŁONIĆ BOGA DZIAŁAJĄCEGO W HISTORII ZBAWIENIA

Skupienie się wyłącznie na formie i strukturze słów grozi tym, że zagubi się wymiar duchowy: obecność i działanie Boga, które nie tylko miały miejsce kiedyś, ale trwają również dziś.

MOŻE ZAMYKAĆ NA DUCHOWĄ LEKTURĘ

Jeśli metoda stanie się celem samym w sobie, może utrudniać osobiste spotkanie ze Słowem Bożym, które wzywa do wiary, modlitwy i nawrócenia.

MOŻE PROWADZIĆ DO FRAGMENTARYZACJI TEKSTU

Analiza poszczególnych wyrazów i form może sprawić, że utraci się z pola widzenia całościowe przesłanie księgi, a tym bardziej jedność całego Pisma Świętego.

MOŻE STWARZAĆ ZŁUDZENIE PEŁNEGO ZROZUMIENIA

Dogłębne studium słów może dawać poczucie, że tekst został całkowicie wyjaśniony, podczas gdy słowo Boże zawsze przekracza ludzkie poznanie i domaga się otwartości na tajemnicę.

2

Biblijna metoda alegoryczno- -egzystencjalna

Metoda alegoryczno-egzystencjalna w teologii stanowi podejście interpretacyjne, które łączy dwa zasadnicze wymiary analizy tekstów biblijnych: symboliczno-alegoryczny oraz egzystencjalny. Pierwszy z nich, alegoryczny, umożliwia wydobywanie głębszych znaczeń tekstu, ukrytych w symbolach, obrazach i przenośniach. Drugi wymiar, egzystencjalny, koncentruje się na osobistym doświadczeniu człowieka, jego poszukiwaniu sensu życia oraz odpowiedzi na fundamentalne pytania o kondycję ludzką.

Choć termin „metoda alegoryczno-egzystencjalna” nie jest jeszcze powszechnie stosowany w literaturze teologicznej, elementy tej metody znajdują odzwierciedlenie w pracach współczesnych badaczy. Przykładowo, ks. Michał Czajkowski w swojej koncepcji egzystencjalnej lektury Biblii podkreśla znaczenie uwzględnienia wymiaru duchowego i egzystencjalnego w interpretacji Pisma Świętego¹. Z kolei ks. Krzysztof Leśniewski stosuje podejście łączące egzystencjalne poszukiwanie sensu z tradycyjną,

¹ Por. M. Czajkowski, *Egzystencjalna lektura Biblii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993.

patrystyczną egzegezą alegoryczną, szczególnie w analizie hymnu wielkiego kanonu św. Andrzeja².

W literaturze teologicznej pojawia się również pojęcie hermeneutyki egzystencjalnej, która kładzie nacisk na interpretację tekstów biblijnych w kontekście ludzkiego doświadczenia i poszukiwania sensu życia. Metodę alegoryczno-egzystencjalną można więc traktować jako naturalne rozszerzenie tej tradycji, integrujące analizę symboli z refleksją nad egzystencją człowieka.

A. Geneza

Rozwój metody alegoryczno-egzystencjalnej w interpretacji Pisma Świętego ma bogatą i wielowiekową historię, zakorzenioną zarówno w tradycji żydowskiej, jak i chrześcijańskiej.

1. Początki

Już w czasach przed narodzinami Chrystusa ludzie zauważali, że Stary Testament można rozumieć na więcej niż jeden sposób. Nie chodziło tylko o dosłowne znaczenie tekstu, ale też o głębsze, ukryte sensy dotyczące życia, moralności czy filozofii.

Filon z Aleksandrii (żył ok. I wieku n.e.) był żydowskim myślicielem i filozofem, który wierzył, że Biblia ma nie tylko literalne znaczenie, ale też symboliczne i filozoficzne przesłanie. Używał metody zwanej alegorezą, czyli szukał ukrytych znaczeń za pomocą symboli i metafor. Na przykład, kiedy w Piśmie pojawia się postać Mojżesza, Filon mógł ją rozumieć nie tylko jako historyczną postać, ale też jako symbol rozumu, ducha lub moralnego przewodnictwa człowieka. Żydowski myśliciel traktował Biblię jak tekst wielowarstwowy – jej słowa można czytać dosłownie, ale

2 Por. K. Leśniewski, *Man in Metanoiacal Dialogue with God: The Biblical and Hesychastic Message of the Great Canon of St. Andrew*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2022.

także interpretować głębiej, aby odkryć uniwersalne prawdy o świecie i człowieku³.

Wczesne chrześcijaństwo przejęło takie podejście. Klemens Aleksandryjski († 215) w *Kobiercach zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* traktuje Pismo Święte jako pedagogię prowadzącą od poznania literalnego ku głębszemu, duchowemu zrozumieniu⁴. Jest to kluczowy element jego chrześcijańskiej gnozy, która łączy w sobie elementy filozofii platońskiej i teologii chrześcijańskiej.

W *Kobiercach* Klemens rozróżnia trzy etapy w drodze do pełnej wiedzy: literalne zrozumienie Pisma – podstawowe, dosłowne znaczenie tekstów biblijnych; moralne i etyczne nauki – wyciąganie zasad postępowania z Pisma; gnozę – głębokie, mistyczne poznanie Boga i prawdy, osiągane przez kontemplację i wewnętrzne oświecenie.

Klemens podkreśla, że Pismo Święte jest natchnione przez Boga i zawiera różne poziomy znaczenia, od dosłownego po alegoryczne i mistyczne. W ten sposób traktuje je jako narzędzie pedagogiczne, które prowadzi wiernych od podstawowego zrozumienia do głębszej, duchowej wiedzy. Warto zauważyć, że Klemens uważa chrześcijan za „doskonałych gnostyków”, którzy osiągają pełne poznanie Boga poprzez połączenie wiary i filozofii. Jego podejście do Pisma Świętego jako pedagogii prowadzącej od literalnego poznania ku gnozie chrześcijańskiej jest centralnym elementem jego teologii.

W tradycji chrześcijańskiej Orygenes z Aleksandrii (ok. 185–253) systematycznie opracował trójstopniowy sens Pisma, wyróżniając poziom dosłowny, moralny i duchowy, odpowiadający trójpodziałowi człowieka na ciało, duszę i ducha. W *De principiis* (IV, 2, 4) sformułował zasadę

3 Por. Filon z Aleksandrii, *Pisma*, t. 1: *O stworzeniu świata; Alegorie praw; O dekalogu; O cnotach*, tłum. L. Joachimowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.

4 Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Instytut Wydawniczy PAX, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1994.

potrójnego sensu Pisma w analogii do tej struktury człowieka: „Ponieważ człowiek składa się z ciała, duszy i ducha, tak i Pismo, które Bóg dał dla zbawienia ludzi, zostało ustanowione na podobny sposób. To, co jest zgodne z literą, nazywane bywa ciałem, to zaś, co niesie zbudowanie dla duszy, duszą; sens duchowy natomiast odpowiada duchowi. Jeżeli ktoś zrozumie Pismo tak, jak jest ono spisane, bez głębszego wnikania, będzie to ciało Pisma; jeżeli jednak pojmie to, co zostało w nim zapisane jako pouczenie dla duszy, będzie to dusza Pisma; jeżeli zaś wniknie w rzeczy niebieskie i w tajemnice duchowe, będzie to duch Pisma”⁵.

W praktyce oznaczało to wyróżnienie trzech sensów: dosłowny (*sarikos*) – dostępny dla początkujących; moralny (*psychikos*) – kształtujący życie chrześcijańskie; duchowy (*pneumatikos*) – prowadzący do kontemplacji i zjednoczenia z Bogiem.

Orygenes nie był jedynym twórcą tego sposobu interpretacji Pisma, ale wyróżnił się jako wybitny myśliciel, który uporządkował wcześniejsze doświadczenia w spójną metodę teologiczną. Jego podejście nie miało charakteru wyłącznie teoretycznego – tekst biblijny służył także praktyce duchowej, prowadząc do refleksji i przemiany życia wierzącego. Tak pisał: „Pismo jest jak człowiek: posiada ciało, duszę i ducha. Ciało to sens dosłowny, dusza to pouczenie moralne, duch to tajemnica Boska”⁶.

2. Średniowiecze

W średniowieczu sformułowano klasyczną teorię czterech sensów Pisma Świętego: sens dosłowny (historia), alegoryczny (wiara), tropologiczny (moralność) i anagogiczny (eschatologia). Wyraża to znany czterowiersz:

5 Orygenes, *O zasadach*, IV, 2, 4, tłum. S. Kalinkowski, WAM, Kraków 1996, s. 306.

6 Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, V, 5, tłum. S. Kalinkowski, WAM, Kraków 1998.

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

„Litera uczy, co się stało,
Alegoria – w co wierzyć trzeba,
Moralny sens – jak masz działać,
Anagogia – dokąd zmierzać należy”.

Tradycja wiąże ten wiersz z Anzelem z Laonu (XI w.), jednak – jak zauważa Henri de Lubac – jego autorstwo pozostaje niepewne⁷. Najprawdopodobniej był to anonimowy, dydaktyczny dystych, funkcjonujący jako szkolna reguła mnemotechniczna, streszczająca średniowieczną egzegezę czterech sensów. Niezależnie od kwestii autorstwa, formuła ta zyskała ogromną popularność i stała się punktem odniesienia dla późniejszych komentatorów Pisma Świętego.

W tym okresie metoda alegoryczno-egzystencjalna stała się fundamentem praktyki duchowej mistrzów medytacji i kontemplacji.

3. Czasy nowożytne

W nowożytności metoda odczytywania Pisma w perspektywie duchowej była stosowana przez mistrzów duchowości w ramach praktyki kontemplacji i ćwiczeń duchowych. Biblia stawiała się nie tylko tekstem do interpretacji, ale narzędziem przemiany życia, przewodnikiem ku jedności z Bogiem.

Św. Teresa z Ávili († 1582) – w *Księdze życia i Drodze doskonałości* często wychodzi od krótkiego fragmentu biblijnego, aby przejść do osobistej refleksji i modlitwy. Sama pisze: „Gdy czytam w Ewangelii, jak Pan mówi

7 Por. H. de Lubac, *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*, t. 2: *Histoire et théologie*, Aubier, Paris 1961, s. 321. P. Roszak, *Rola Pisma Świętego w średniowiecznej teologii*, „Teologia w Polsce” 12 (2018) nr 2, s. 71–84.

do uczniów, zdaje mi się, że i mnie mówi” (*Księga życia*, rozdz. 24)⁸. Litera Pisma była więc dla niej punktem wyjścia, a sens alegoryczny i tropologiczny otwierał przestrzeń dla praktyki życia wewnętrznego i naśladowania Chrystusa.

Dzieła św. Jan od Krzyża († 1591), zwłaszcza *Noc ciemna* i *Pieśń duchowa*, są przesycane językiem biblijnym, interpretowanym symbolicznie. Fragmenty Pisma stają się obrazami drogi duszy. W *Pieśni duchowej* pisze: „Dusza, idąc za swym Oblubieńcem, powtarza słowa z Pisma: «W nocy szukałam umiłowanego mej duszy» (Pnp 3, 1). Noc ta oznacza oczyszczenie i wiarę, która prowadzi do zjednoczenia z Bogiem”⁹. Widać tu sens anagagiczny – prowadzenie ku ostatecznemu spełnieniu w Bogu.

Z kolei św. Ignacy Loyola († 1556) – w *Ćwiczeniach duchownych* daje metodę „rozmyślania nad sceną Ewangelii”. Zachęca, by wyobrażnia „wizje miejsce”, słyszeć i wchodzić w dialog z Chrystusem, aby osobista decyzja moralna i duchowa wynikała z lektury Pisma. Na przykład w medytacji o dwóch sztandarach wykorzystuje obrazy biblijne, aby prowadzić ćwiczącego do wyboru między drogą Chrystusa a drogą „świata”¹⁰. Tutaj sens tropologiczny (praktyczne wybory moralne) i anagagiczny (dokąd prowadzi dana droga) są szczególnie żywe.

4. Współczesność

Sobór Watykański II w konstytucji *Dei verbum* (1965) przypomniał o wielości sensów Pisma i konieczności interpretacji w Duchu Świętym: „Ponieważ Pismo Święte powinno być czytane i wyjaśniane w tym samym Duchu,

8 Teresa z Ávili, *Księga życia*, tłum. H. P. Kossowski, [w:] *Dzieła*, t. 1, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1987, rozdz. 24.

9 Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, [w:] *Dzieła*, t. 2, tłum. B. Smyrak, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1986, s. 73–76.

10 Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, 136–148, tłum. J. Brożek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.

w jakim zostało napisane, należy nie mniej pilnie uwzględniać treść i jedność całego Pisma, żywą Tradycję Kościoła oraz analogię wiary”¹¹.

Katechizm Kościoła katolickiego podkreśla, że sens dosłowny stanowi fundament, a sensy duchowe rozwijają się w oparciu o działanie Ducha Świętego¹². Papieska Komisja Biblijna w dokumencie *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (1993) wskazuje, że lektura Biblii ma prowadzić do spotkania z Chrystusem i przemiany życia wierzącego¹³.

A zatem metoda alegoryczno-egzystencjalna pozostaje żywą tradycją, prowadzącą do duchowego i osobistego spotkania człowieka z Bogiem. Pismo Święte staje się miejscem refleksji, kontemplacji i przemiany życia, ukazując, w co wierzyć, jak żyć i dokąd zmierzać.

B. Zasady

Interpretacja Pisma Świętego nie jest wyłącznie ćwiczeniem intelektualnym ani historycznym. Wymaga osobistego, religijnego zaangażowania czytelnika, który staje się uczestnikiem Bożego działania. Metoda łączy dwa wymiary: egzystencjalny, dotyczący głębokiej relacji z Bogiem, oraz alegoryczny, odkrywający duchowy sens tekstu.

1. Zasady egzystencjalne

Pojawia się fundamentalne pytanie: w jaki sposób zapisane słowa Objawienia stają się zaczynem i podstawą osobowego spotkania człowieka z Bogiem? Jak ten – po ludzku niejednorodny – zbiór pism może prowadzić do poznania Boga i wejścia z Nim w dialog? Ks. Łukasz Kamykowski, analizując wybrane ujęcia Ojców Kościoła i teologów średniowiecznych,

11 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 12.

12 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 115–119, Pallottinum, Poznań 1994.

13 Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993); R. Rubinkiewicz (red., tłum.), *Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Vocatio, Warszawa 1999.

wskazuje, że istotą lektury Pisma Świętego jest osobiste poszukiwanie sensu, możliwe dzięki działaniu Ducha Świętego¹⁴. To On sprawia, że czytelnik, wychodząc od litery tekstu, zaczyna słuchać samego Chrystusa. Jak pokazuje przykład Orygenes, odkrywanie sensu duchowego jest owocne jedynie wtedy, gdy człowiek: ma świadomość uczestnictwa w Misterium Trójcy Świętej; przyjmuje właściwą wewnętrzną postawę zdobytą dzięki nawróceniu, wyzwolony spod panowania grzechu i jest wolny dzięki ascezie. Tak oto wyłaniają się trzy podstawowe egzystencjalne zasady lektury Pisma Świętego, które omawiam poniżej.

ŚWIADOMOŚĆ UCZESTNICTWA W MISTERIUM TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Chodzi o doświadczenie osobistego związku z Bogiem Trójjedynym: Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Każdy tekst biblijny należy czytać z perspektywy osobistego uczestnictwa w życiu Bożym, nie tylko jako historię z przeszłości. Praktycznie oznacza to: modlitwę przed i po lekturze Pisma, próbę rozpoznawania obecności Boga w codziennym życiu, refleksję nad tym, jak dany fragment odnosi się do relacji z Trójcą.

NAWRÓCENIE LUB PRAGNIENIE NAWRÓCENIA

Interpretacja alegoryczna nie jest tylko intelektualnym ćwiczeniem, lecz narzędziem przemiany duchowej. Nawrócenie to świadoma decyzja odwrócenia się od grzechu i zwrócenia ku Bogu. Nawet samo pragnienie nawrócenia (intencja, otwartość na zmianę) jest kluczowe – tekst biblijny staje się wtedy lustrem własnej duchowej drogi.

14 Por. Ł. Kamykowski, *Biblia, słowo Boże, Chrystus – pełnia Objawienia. Pytanie o wzajemne relacje na kanwie wybranych tekstów*, cz. 2a: *Od czasów apostołskich do średniowiecza*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2013, s. 151–153; por. także s. 6.

ASCEZA – WOLNOŚĆ OD NADMIERNYCH WPŁYWÓW ŚWIATA

Asceza nie oznacza jedynie wyrzeczeń fizycznych, ale odłączenie się od przesadnego przywiązania do dóbr materialnych, opinii ludzi czy egoistycznych pragnień. Taka postawa ułatwia dostrzeganie duchowego sensu tekstu, bo umysł i serce nie są przytłoczone zewnętrznymi bodźcami.

2. Zasady alegoryczne – odkrywanie sensu duchowego

Metoda alegoryczna w interpretacji tekstów biblijnych służy odkrywaniu głębszego, duchowego znaczenia Pisma, wykraczającego poza dosłowny opis wydarzeń. Jej celem jest ukazanie, jak słowa i historie biblijne mogą prowadzić człowieka do życia moralnego, duchowego i mistycznego. W praktyce alegorycznej wyróżnia się kilka etapów i zasad, które warto stosować niezależnie od tradycji interpretacyjnej.

LEKTURA LITERALNA

Pierwszym krokiem jest uważne czytanie tekstu takim, jakim został napisany – bez natychmiastowego nadawania mu znaczenia ukrytego czy symbolicznego. Chodzi o zrozumienie słów, faktów, działań postaci i kontekstu historycznego. Lektura literalna stanowi fundament wszelkiej dalszej interpretacji, ponieważ bez poznania treści dosłownej nie sposób rzetelnie odkrywać sensu duchowego.

ODKRYWANIE SENSU DUCHOWEGO (ALEGORIA)

Alegoria polega na dostrzeganiu w wydarzeniach i postaciach biblijnych głębszego, duchowego znaczenia. Tekst nie jest tylko opowieścią historyczną – może symbolizować prawdy uniwersalne lub nauki duchowe, które odnoszą się do życia człowieka i wspólnoty. Alegoryzowanie oznacza „czytanie między wierszami” i poszukiwanie ukrytego przesłania, które może prowadzić do rozwoju duchowego.

SENS MORALNY (IDENTYFIKACJA Z POSTACIĄ)

Interpretacja alegoryczna powinna pozostawać zakorzeniona w doświadczeniu człowieka. Czytelnik odnajduje w postaciach i wydarzeniach opisanych w Piśmie Świętym własne dążenia, słabości i wybory moralne. Takie podejście uczy, jak stosować przesłanie Pisma w życiu codziennym, przekształcając wiedzę o nim w konkretne działania etyczne i duchowe. Sens moralny tworzy pomost między tekstem a praktyką życia chrześcijańskiego.

SENS SAKRAMENTALNY I MISTYCZNY

Alegoria pozwala również dostrzegać głębszy wymiar sakramentalny lub mistyczny. Tekst biblijny może wskazywać na działanie łaski Bożej w życiu człowieka lub wspólnoty. Symbolika chrystologiczna i kościelna – np. postać Chrystusa jako Samarytanina **czy** Kościół jako gospoda przyjmująca zbłąkanych – pokazuje, że Pismo nie jest jedynie literaturą historyczną, lecz drogą do wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i życia duchowego.

CAŁOŚCIOWA HARMONIZACJA SENSÓW

W interpretacji alegorycznej ważne jest łączenie wszystkich poziomów znaczenia – literalnego, duchowego, moralnego i sakramentalnego – w spójną całość. Żaden poziom nie funkcjonuje w izolacji: sens alegoryczny jest osadzony w literze, sens moralny wynika z historii, a duchowe przesłanie odsyła do życia sakramentalnego i mistycznego. Takie podejście tworzy integralną, wielowymiarową egzegezę, w której wszystkie elementy Pisma współgrają ze sobą, ukazując jego pełne znaczenie.

C. Czytamy mistrza

AUTOR

Orygenes był jednym z najważniejszych teologów i uczonych wczesnego chrześcijaństwa, działającym głównie w Aleksandrii i Cezarei. Był wybitnym egzegetą, filozofem i autorem wielu dzieł teologicznych, z których najbardziej znane to *De principiis* (*O zasadach*) – pierwsza próba systematycznego przedstawienia chrześcijańskiej teologii. Orygenes dążył do pogodzenia wiary chrześcijańskiej z filozofią grecką, szczególnie z platoinizmem, a jego metoda alegorycznej interpretacji Pisma Świętego miała ogromny wpływ na późniejszą egzegezę. Choć niektóre z jego poglądów – jak preegzystencja dusz czy apokatastaza (powszechne zbawienie) – zostały później uznane za heretyckie, jego myśl wywarła trwałe wpływy na rozwój teologii chrześcijańskiej i duchowości wschodniej oraz zachodniej.

ANALIZOWANY TEKST

Homilie o Ewangelii św. Łukasza zajmują szczególne miejsce w twórczości Orygenesesa, ponieważ ukazują jego niezwykłą umiejętność łączenia egzegezy biblijnej z głęboką refleksją duchową i teologiczną. Jest to jedno z nielicznych zachowanych w całości dzieł homiletycznych autora, dzięki czemu stanowi cenne świadectwo jego stylu kaznodziejskiego i sposobu interpretowania Pisma Świętego w kontekście wspólnoty wiernych. Homilie te pokazują, jak Orygenes stosował swoją metodę alegoryczną i duchową lekturę Biblii w praktyce duszpasterskiej, a nie tylko w traktatach teoretycznych. W całej jego twórczości mają one więc znaczenie podwójne: z jednej strony ilustrują jego poglądy teologiczne w przystępnej, żywej formie, a z drugiej ukazują, jak głęboko zakorzeniona była jego teologia w medytacyjnej, modlitewnej lekturze Słowa Bożego. Dzięki nim można też lepiej zrozumieć duchowość Orygenesesa, który widział w Ewangelii nie tylko źródło wiedzy, lecz przede wszystkim drogę do wewnętrznego nawrócenia i zjednoczenia z Bogiem.

ZADANIE

Fragment dzieła zawiera homilię odnoszącą się do przypowieści o Miłosiernym Samarytaninie. Mieliśmy już okazję przyjrzeć się jej analizie za pomocą metody krytyczno-gramatycznej. Teraz z kolei mamy okazję przyjrzeć się, w jaki sposób znaczenie tej samej przypowieści zostaje wydobyte dzięki metodzie alegorycznej; Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, tłum. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 126–129.

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
Zasada: lektura literalna Fundament interpretacji – poznanie faktów i wydarzeń pozwala na późniejsze odkrywanie znaczenia duchowego.	1. Wiele jest przykazań w Prawie, w Ewangelii jednak Zbawiciel umieścił tylko to jedno przykazanie; ono jak gdyby skrótem prowadzi do życia wiecznego tych, którzy są mu posłuszni. Otóż w odczytanej dziś lekcji z Ewangelii Łukasza uczony w Prawie zapytał Jezusa: „Nauczycielu, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?”; Jezus mu odpowiada: „Co jest napisane w Prawie? Jak czytasz? – Będziesz miłował Pana Boga twego z całego serca swego, z całej duszy swojej, ze wszystkich sił swoich i całym umysłem swoim, a bliźniego swego, jak siebie samego”. I rzecze dalej: „Dobrze powiedziałeś, to czyń, a będziesz żył”; nie ulega wątpliwości, że życiem wiecznym, bo o życie wieczne pytał uczony w Prawie i o nim mówił Zbawiciel. Również Prawo wyraźnie nas poucza, że mamy miłować Boga. Powiedziano w Księdze Powtórzonego Prawa: „Słuchaj, Izraelu, Pan Bóg twój jest jedynym Bogiem”, oraz: „Będziesz miłował Pana Boga twego całym umysłem swoim” itd., „a bliźniego swego jak siebie samego”. A Zbawiciel potwierdza te słowa mówiąc: „Na tych dwóch prawach opiera się całe Prawo i prorocy”.
Zasada: sens duchowy (alegoria) Tekst historyczny przekształca się w naukę o Bożym działaniu w świecie i duszy człowieka.	2. Skoro zaś uczony w Prawie chcąc się usprawiedliwić i wskazać, że nikt nie jest jego bliźnim, zapytał: „Któż jest moim bliźnim?”. Zbawiciel opowiedział przypowieść zaczynającą się od słów: „Pewien człowiek schodził z Jerozolimy do Jerycha” itd. Poucza, że człowiek, który „schodził”, i przygotować się, aby być bliźnim człowieka, który potrzebuje pomocy. Taki wszak sens ma zakończenie przypowieści:

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
	„Który z tych trzech jest twoim zdaniem bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców?” Albowiem ani kapłan, ani lewita nie byli jego bliźnimi, lecz, zgodnie ze stwierdzeniem samego uczonego w Prawie, bliźnim jego był „ten, który mu okazał miłosierdzie” Dlatego też Zbawiciel powiada: „Idź i ty czyn podobnie”.
Zasada: sens moralny Czytelnik identyfikuje się z postaciami, ucząc się praktykowania miłosierdzia i odpowiedzialności etycznej. Czytelnik odnajduje w postaciach Pisma swoje doświadczenie i uczy się, jak stosować przesłanie w życiu codziennym. Orygenes zachęca słuchaczy do identyfikacji z ofiarą i potrzebującymi pomocy – nakłania do praktykowania miłosierdzia w codziennym życiu. Moralny wymiar przypowieści pokazuje, że religia nie jest tylko nauką teoretyczną, ale drogą etycznego działania.	3. Któryś z dawnych komentatorów tej przypowieści twierdził, że człowiekiem, który schodził, jest Adam, że Jerozolima symbolizuje raj, Jerycho świat, zbójcy oznaczają wrogie potęgi, kapłan – Prawo, lewita – proroków, Samarytanin – Chrystusa, rany – nieposłuszeństwo, juczne zwierzę – ciało Chrystusa, <i>pandochium</i>, to znaczy gospoda, która przyjmuje wszystkich, którzy chcą do niej wejść, oznacza Kościół, dalej dwa denary są symbolem Ojca i Syna, a gospodarz symbolizuje zwierzchnika Kościoła, któremu powierzono zarząd nad nim. Natomiast obietnica powrotu Samarytanina oznaczała powtórne przyjście Zbawiciela.
Zasada: sens sakramentalny i mistyczny Tekst wskazuje na rzeczywistość sakramentalną i duchowe uzdrowienie poprzez łaskę Bożą.	4. Wyjaśnienie to jest rozsądne i piękne, jednakże nie można uważać, iż odnosi się ono do każdego człowieka. Nie każdy człowiek bowiem schodzi z Jerozolimy do Jerycha i nie z tego powodu wszyscy przebywają na tym świecie, chciał Ten, który został posłany, przyszedł „z uwagi na owce, które poginęły z domu Izraela”. A zatem człowiek, który schodził z Jerozolimy do Jerycha, dlatego wpadł w ręce zbójców, bo sam chciał „zejść”. Zbójcami zaś nie jest nikt inny, tylko ci, o których tak mówi Zbawiciel: „Wszyscy, którzy przyszli przede mną, byli złodziejami i zbójcami”. Ten jednak wpadł: nie w ręce złodziei, lecz w ręce zbójców, którzy są o wiele gorsi od złodziei. Skoro

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
	ten, który schodził z Jerozolimy, wpadł w ich ręce, oni go obrabowali i razy mu zadali. Czym są ciosy, czym są rany, którymi człowiek zostaje zraniony? To występki i grzechy.
Zasada: całościowa harmonizacja sensów Wszystkie poziomy znaczenia współdziałają, tworząc integralną egzegezę, w której Pismo uczy, formuje i przemienia.	5. Zbójcy, którzy go obdarli i zranili, nie pozostają przy nagim, lecz zadawszy mu jeszcze ciosy zostawiają go; dlatego napisano: „Obdarłszy go i zadawszy mu rany odchodzą i zostawiają go” nie martwego, lecz „na pół umarłego”. Przypadkiem zaś tą samą drogą schodził najpierw kapłan, a potem lewita; oni może uczynili coś dobrego innym ludziom, ale nie temu, który schodził z Jerozolimy do Jerycha. Zobaczył go kapłan – moim zdaniem symbolizował on Prawo; zobaczył go lewita, który moim zdaniem oznaczał naukę prorocką; a ujrzawszy minęli go i zostawili. Opatrzność bowiem zachowała na pół umarłego dla tego, który był potężniejszy od Prawa i proroków, mianowicie dla Samarytanina, którego nazwa znaczy: „stróż”. To on bowiem „nie śpi i nie zasypia strzegąc Izraela”. Ów Samarytanin udał się w drogę ze względu na półżywego człowieka; nie schodził On z Jerozolimy do Jerycha jak kapłan albo lewita; a jeśli schodził, to po to, aby ocalić umierającego i zaopiekować się nim; Żydzi mówili do Niego: „Jesteś Samarytaninem i masz złego ducha”. On zaś zaprzeczył, jakoby miał złego ducha, ale nie chciał przeczyć, iż jest Samarytaninem”. Wiedział bowiem, że jest stróżem.
Zasada: lektura literalna + sens duchowy Dostówny opis wzmacnia alegoryczne znaczenie – wydarzenia historyczne stają się wskazówką do duchowej refleksji.	6. Skoro więc przybył do umierającego i zobaczył, jak tarza się on we własnej krwi, ulitował się i podszedł do niego, aby stać się jego bliźnim; „przewiązał mu rany zalewając je oliwą i winem”, i nie powiedział słów, które czytamy u proroka: „Nie można przyłożyć piasra, oliwy ani opatrunku”. Oto Samarytanin, którego opieki i pomocy potrzebują wszyscy, którzy się źle mają; a szczególnie pomocy tego Samarytanina potrzebował ten, który schodząc z Jerozolimy wpadł w ręce zbójców oraz został przez nich zraniony i porzucony na pół umarły. Jeśli chcesz się dowiedzieć, że ów Samarytanin zszedł zgodnie z wolą Opatrzności Bożej, aby wyleczyć tego, który wpadł w ręce zbójców, przekonasz się o tym wyraźnie stąd, iż miał przy sobie opatrunki, oliwę i wino, a wszystko to, jak sądzę,

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
	Samarytanin niósł ze sobą nie ze względu na tego jednego, półżywego, lecz również ze względu na innych, którzy z różnych powodów zostali zranieni i potrzebowali opatrunków, oliwy i wina.
Zasada: sens moralny i sens sakramentalny Integracja nauki etycznej z wymiarem duchowym ukazuje, że moralność i sakramenty są nierozłączne.	7. Miał oliwę, o której napisano: „Niechaj oliwa rozgada twarz”, mianowicie twarz tego, kto został uzdrowiony. Oczyszcza rany oliwą, aby złagodzić opuchliznę; zalewa je także winem: dodaje ostrzejszy środek. Potem wsadził rannego na swe juczne zwierzę, to znaczy na swe własne ciało: zechciał wszak przyjąć ludzką postać. Ów Samarytanin „nosi nasze grzechy” i cierpi za nas; niesie półżywego, wprowadza do gospody, to znaczy do Kościoła, który wszystkich przyjmuje i nikomu nie odmawia swej pomocy i do którego Jezus wszystkich wzywa mówiąc: „Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a ja was pokrzepię”.
Zasada: całościowa harmonizacja sensów Uczymy się, jak odczytywać Pismo w sposób wielowymiarowy – historyczne wydarzenie, duchowe przesłanie i praktyka życia stają się jednym.	8. A skoro go tam wprowadził, nie odchodzi od razu, lecz przez jeden dzieli pozostaje przy ciężko rannym, lecz jego rany nie tylko za dnia, lecz także w nocy, okazuje mu całą swą troskę i staranie. Chcąc zaś rano wyruszyć w dalszą drogę, ze swego wypróbowanego srebra, ze swych wypróbowanych pieniędzy „wyjmuje dwa denary”, wynagradza gospodarza zajazdu – oczywiście chodzi tu o anioła Kościoła – i poleca mu, aby starannie pielęgnował rannego i doprowadził do zdrowia tego, kogo sam przez krótki czas pielęgnował. Moim zdaniem dwa denary oznaczają poznanie Ojca i Syna oraz rozumienie tajemnicy, w jaki sposób Ojciec jest w Synu, a Syn w Ojcu; taką zapłatę otrzymuje anioł, aby staranniej troszczył się o człowieka, który został mu powierzony. Obiecał mu poza tym, że gdyby wydał cokolwiek ze swoich zasobów na leczenie rannego, natychmiast mu zwróci.
Zasada: wszystkie zasady są tu obecne w formie duchowego zastosowania Końcowy akapit pokazuje pełne zastosowanie.	9. Naprawdę bliższym człowiekowi aniżeli Prawo i prorocy jest ten stróż dusz, „który okazał miłosierdzie temu, kto wpadł w ręce zbójców”; okazał się jego bliźnim nie w słowach, lecz w uczynkach. Ponieważ więc zgodnie ze słowami: „Bądźcie moimi naśladowcami, tak jak ja jestem naśladowcą Chrystusa”, możemy naśladować Chrystusa,

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
Pismo jest drogą do rozwoju moralnego, duchowego i mistycznego. Poziomy interpretacji: literalny (historia człowieka napadniętego przez zbójców), alegoryczny (Chrystus jako Samarytanin), sakramentalny (Kościół, łaska, dwa denary) i moralny (wezwanie do czynienia miłosierdzia). Interpretacja alegoryczna, sakramentalna i moralna ma doprowadzić do realnych działań; jednocześnie wszystkie poziomy sensu – literalny, duchowy, moralny i sakramentalny – łączą się w integralną całość.	możemy okazać miłosierdzie tym, którzy wpadli w ręce zbójców, możemy zbliżyć się do nich, przewiązać rany, zalać je oliwą i winem, wsadzić ich na swe juczne zwierzę i nosić ich ciężary, dlatego Syn Boży zachęcając nas do takiego postępowania nie tylko do uczonego w Prawie, lecz również do nas wszystkich mówi: „Idź i ty czyń podobnie”. Jeśli bowiem uczynimy podobnie, osiągniemy życie wieczne w Chryście Jezusie. „Jego jest chwała i władza na wieki wieków, amen”.

Warto także znać metodę alegoryczną Ignacego Loyoli. Przedstawił ją w *Ćwiczeniach duchowych*, które zostały napisane w latach 1522–1523, a wydane drukiem w 1548 roku. Jest to praktyczny podręcznik do odprawiania trzydziestodniowych rekolekcji. Zawiera on m.in. metodyczne wskazówki dotyczące kontemplacji, które uczestnicy rekolekcji powinni praktykować. Do istotnych elementów każdej z nich należą: „kompozycja sceny”, czyli wyobrażenie sobie jakiegoś wydarzenia z Ewangelii, a następnie „zastosowanie zmysłów”, czyli próba zobaczenia i usłyszenia osób, które występują w medytowanym wydarzeniu mocą wyobraźni¹⁵. Ignacy zachęca, by dotykać miejsc, po których chodzą ewangeliczne postaci, a nawet radzi, by wprzęgnąć w ćwiczenie duchowe zmysły węchu i smaku¹⁶.

15 Por. np. pierwszą medytację rekolekcji o wcieleniu praktykowaną w drugim tygodniu: I. Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, tłum. J. Ożóg, Kraków 2010, s. 51.

16 Por. kontemplację piątą o zastosowaniu pięciu zmysłów (wzroku, słuchu, węchu, smaku, dotyku) praktykowaną w drugim tygodniu rekolekcji: tamże, s. 55–56.

Według jego zamysłu praktyki medytacyjne miały na celu uwypuklić aktualność i niemal dotykalność chrześcijańskich misterii, a medytujący mógł stać się zaangażowanym uczestnikiem ewangelicznej sceny. Praktyki medytacyjne były integralnym składnikiem formacji zakonnej, podobnie zresztą jak w seminariach diecezjalnych, tworzonych po Soborze Trydenckim. Co więcej, medytację rozpowszechniano wśród szerokich rzesz wierzących. Opis praktyk medytacyjnych zawarty był nie tylko w bardzo licznych książkach o chrześcijańskiej duchowości, ale także w zwykłych modlitewnikach¹⁷.

Św. Ignacy w *Ćwiczeniach duchowych* zachęca, aby podczas lektury angażować wszystkie zmysły: wzrok, słuch, dotyk, węch. Pozwala to wyobrazić sobie ewangeliczną scenę, wejść głębiej i doświadczać ją „tu i teraz”, a nie tylko traktować jako wspomnienie.

Zobaczmy to na przykładzie perykopy o Marii Magdalenie przy grobie i jej spotkaniu ze Zmartwychwstałym, który zwraca się do niej po imieniu: „Mario!” (J 20, 11–18).

ZAANGAŻOWANIE ZMYŚŁÓW

Czytając Ewangelię Jana, możemy zobaczyć pusty grób, odsunięty kamień, ogród wokół; usłyszeć kroki, a potem głos wołający jej imię „Mario!”; dotknąć ziemi pod sandałami; poczuć chłód kamienia, zapach kwiatów i wilgoć ogrodu.

IDENTYFIKACJA Z POSTACIĄ

Kolejnym krokiem jest utożsamienie się z postacią – wczucie w jej emocje, decyzje i przeżycia. Pomaga to odkrywać sens duchowy tekstu, czyli Boży plan i kondycję duszy człowieka.

¹⁷ Niezwykłą popularnością cieszyła się *Książka do modlitwy i medytacji* dominikanina św. Ludwika z Granady.

Maria Magdalena doświadcza żalu, tęsknoty i poczucia straty. Moment, gdy Jezus woła jej imię, jest przełomowy – odwraca się od przeszłości i otwiera na teraźniejszość. Alegorycznie pokazuje to, jak człowiek może otworzyć serce na Bożą obecność „tu i teraz”.

ODNIESIENIE SENSU DO WŁASNEGO ŻYCIA

Sens duchowy tekstu odsłania się, gdy odniesiemy go do własnych doświadczeń, decyzji i sytuacji życiowych. Ignacjańska praktyka polega na rozważeniu, jakie Boże przesłanie jest dla mnie w danej scenie i jak mogę je zastosować w codziennym życiu.

Tak jak Maria Magdalena była początkowo skupiona na przeszłości, my również często trwamy w latach, doświadczeniach, które minęły. Być może te wspomnienia są przepełnione żalem, goryczą, poczuciem winy. Doświadczenie Bożej obecności „tu i teraz” zachęca do zmiany perspektywy – dostrzeżenia nowych możliwości, przebaczenia, otwarcia się na bliższych i podejmowania odpowiedzialnych decyzji zgodnych z wiarą.

D. Zastosowanie

LITURGIA

Liturgia to publiczny kult Kościoła, czyli wspólnotowe i uporządkowane oddawanie chwały Bogu poprzez modlitwy, obrzędy i sakramenty. Najpełniej wyraża się w Eucharystii, ale obejmuje także inne sakramenty, liturgię godzin, błogosławieństwa i inne formy oficjalnej modlitwy wspólnotowej. W ujęciu teologicznym liturgia to „dzieło Chrystusa i Kościoła”, w którym wierzący uczestniczą w misterium paschalnym – śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa.

Słuchanie Pisma Świętego we wspólnocie podczas mszy świętej ma głębokie znaczenie zarówno duchowe, jak i wspólnotowe. Podczas mszy świętej nie słuchamy słowa Bożego w samotności, ale razem jako Kościół –

wspólnota wierzących. To znaczy, że słowo Boże kierowane jest nie tylko do każdego z nas osobiście, ale do całego zgromadzenia. Wspólne słuchanie ma budować jedność i pogłębiać naszą tożsamość jako Ludu Bożego. Uczymy się patrzeć w tym samym kierunku – ku Bogu. Jesteśmy wtedy formowani przez jedno słowo, które nas jednoczy, oczyszcza i prowadzi. To nie tylko osobiste natchnienie, ale wspólnotowe formowanie ducha.

ROZMYŚLANIE, *LECTIO DIVINA*

Rozmyślanie (łac. *meditatio*) to osobista modlitwa myślna, polegająca na świadomym i pogłębionym zastanawianiu się nad prawdami wiary, fragmentem Pisma Świętego, życiem Chrystusa lub własnym doświadczeniem duchowym. Celem rozmyślenia jest spotkanie z Bogiem poprzez refleksję, budzenie uczuć religijnych (np. wdzięczności, skruchy, miłości) i pobudzanie woli do dobrych postanowień.

W kontekście metody egzystencjalno-alegorycznej rozmyślanie to odkrywanie osobistego sensu symboli i wydarzeń opisanych w Biblii, tak aby stawały się one żywym słowem skierowanym do konkretnego człowieka

Lectio divina (łac. „święte czytanie”) to tradycyjna metoda modlitewnego czytania Pisma Świętego, praktykowana od starożytności w Kościele. Składa się z kilku etapów:

Lectio – uważne czytanie tekstu, aby uchwycić jego treść;

Meditatio – rozważanie, co ten tekst mówi do mnie i jakie znaczenie ma dla mojego życia;

Oratio – modlitwa jako odpowiedź na usłyszane słowo;

Contemplatio – trwanie w obecności Boga, cisza i wewnętrzne zjednoczenie.

Lectio divina uczy słuchania Boga w Jego słowie i pozwala, by tekst biblijny przekraczał literalny sens, otwierając się na wymiar alegoryczny i egzystencjalny – czyli na to, co oznacza tu i teraz w mojej codzienności.

E. Ograniczenia

SUBIEKTYWNOŚĆ INTERPRETACJI

Metoda koncentruje się na osobistym przeżyciu tekstu i jego odniesieniu do duchowości czy moralności czytelnika. Alegoryczne i egzystencjalne odczytanie często zależy od indywidualnej wrażliwości, doświadczeń i stanu duchowego czytelnika.

BRAK KRYTYCZNEGO PODEJŚCIA HISTORYCZNO-KONTEKSTOWEGO

Metoda alegoryczna często pomija dokładną analizę historyczną, językową i literacką tekstu. W nauce istotne jest, aby interpretacja opierała się na źródłach historycznych, analizie języka oryginalnego i kontekście kulturowym, a nie wyłącznie na duchowym sensie. Oznacza to, że metoda nie nadaje się jako główna metoda badawcza w pracy akademickiej, choć może być cennym uzupełnieniem refleksji teologicznej lub duchowej.

BRAK PRECYZYJNEJ WERYFIKACJI

Alegoryczne i egzystencjalne znaczenie tekstu nie jest jednoznaczne – różni czytelnicy mogą wyciągnąć odmienne wnioski. W nauce wymagana jest powtarzalność i możliwość sprawdzenia wniosków przez innych badaczy, co w tej metodzie jest trudne do osiągnięcia.

OGRANICZENIA W ANALIZIE LITERACKIEJ I KRYTYCZNEJ

Metoda nie uwzględnia np. formy literackiej, stylu autora, gatunku literackiego w takim stopniu jak metody historyczno-krytyczne. Dlatego nie jest odpowiednia jako punkt wyjścia do badań naukowych, które wymagają systematycznej, krytycznej analizy tekstu.

3

Metoda dialektyczna

Metoda dialektyczna, wywodząca się z filozofii greckiej, odegrała fundamentalną rolę w kształtowaniu średniowiecznej teologii scholastycznej, stając się jednym z głównych narzędzi intelektualnych epoki. Jej znaczenie nie ogranicza się jednak do średniowiecza – dialektyka wciąż znajduje zastosowanie we współczesnych dyskusjach i polemikach teologicznych, oferując model racjonalnego dialogu i krytycznej analizy.

A. Geneza

Przypatrzmy się najpierw rozumieniu dialektyki u Arystotelesa, dla którego była ona sztuką prowadzenia rozmowy opartej na prawdopodobnych przesłankach i narzędziem dochodzenia do prawdy poprzez konfrontację różnych opinii. To właśnie Arystoteles nadał dialektyce wymiar metodyczny, odróżniając ją od czysto retorycznych sporów. Na gruncie chrześcijaństwa tradycja ta znalazła nowe życie w epoce scholastyki. Szczególne znaczenie miał tutaj Piotr Abelard, który w swoich dziełach twórczo przeniósł antyczną sztukę dyskusji do refleksji teologicznej. Posługując się dialektyką, nie tylko porządkował i zestawiał autorytety, ale także otwierał przestrzeń dla krytycznego namysłu, wskazując, że rozum i wiara mogą współpracować w poszukiwaniu głębszego rozumienia Objawienia.

DIALEKTYKA ARYSTOTELESA

Dialektyka u Arystotelesa była rozumiana jako sztuka prowadzenia dyskusji w oparciu o opinie powszechnie przyjęte (*endoxa*), a jej celem było dochodzenie do wiedzy prawdopodobnej. W *Topikach* Stagiryta definiuje ją następująco: „Dialektycznymi są sylogizmy oparte na opiniach powszechnie przyjętych”¹.

Owe *endoxa* to twierdzenia, które „zdają się być przyjęte przez wszystkich, przez większość lub przez mędrców, albo przez wszystkich, albo przez większość, albo przez najbardziej znanych i poważanych”².

Metoda dialektyczna polegała na zestawianiu ze sobą twierdzeń sprzecznych. Sprzeczność nie była tu traktowana jako błąd, lecz jako punkt wyjścia do dociekania. Dlatego Arystoteles podkreślał rolę wątpienia i pytania: „Dla poznania rzeczy trzeba wiedzieć, jak można je problematyzować, ponieważ dla tych, którzy mają przed sobą trudność, zaczyna się dociekanie i rozważanie”³.

Ważnym elementem dialektyki było również rozróżnianie znaczeń słów, by unikać pozornych sprzeczności. Arystoteles przestrzegał: „Najczęściej bowiem złudzenia powstają wskutek wieloznaczności słów”⁴.

Dialektyka nie prowadziła do wiedzy apodyktycznej (jak logika i demonstracja), ale rozwijała zdolność rozróżniania, oceniania i argumentowania. Była ćwiczeniem intelektu i szkołą krytycznego myślenia, kształcącą sztukę stawiania pytań, podejmowania wątpliwości i prowadzenia dociekań.

1 Arystoteles, *Topica*, I, 1, 100a18; ed. Bekker, [w:] *Aristoteles Graece*, t. 8.

2 Tamże, 100b21–100b23.

3 Tamże, I, 2, 101a34–101a36.

4 Arystoteles, *De sophisticis elenchis*, 165a5, ed. Bekker, [w:] *Aristoteles Graece*, t. 8.

DIALEKTYKA PIOTRA ABELARDA

Piotr Abelard (1079–1142) znał Arystotelesa dzięki łacińskim przekładom i komentarzom Boecjusza. Inspirował się jego metodą zestawiania tez i antytez, przenosząc ją na grunt teologii chrześcijańskiej w dziele *Sic et non* (*Tak i nie*) napisanym w latach 1121–1123. We wstępie Abelard przedstawia podstawowe reguły, jak należy korzystać z autorytetów i jak rozumieć sprzeczności w Piśmie i u Ojców Kościoła: „Przez wątplenie dochodzimy do dociekania; przez dociekanie dostrzegamy prawdę”⁵.

To programowe zdanie ukazuje istotę metody Abelarda: uczeń nie ma przyjmować autorytetu bezrefleksyjnie, ale ma pytać, badać i dociekać. W jaki sposób? Oto zasada Abelarda: „Jeśli w słowach świętych spotkamy coś, co zdaje się sobie przeczyć, nie należy od razu wierzyć, że to ich własne zdanie, ani że to, co powiedziano, jest fałszywe, lecz raczej trzeba zbadać, co i w jaki sposób zostało powiedziane”⁶.

Ta zasada wprost nawiązuje do metody dialektycznej Arystotelesa: zderzenie sprzecznych twierdzeń nie oznacza błędu, lecz zaproszenie do głębszej analizy. Abelard pisze też o zasadzie rozróżniania sensów: „Trzeba także uważać na różne rodzaje znaczeń, aby to samo słowo, użyte w jednym sensie, nie wydawało się sprzeczne w innym”⁷.

Abelard uczy tu hermeneutyki: sprzeczności mogą wynikać z wieloznaczności słów i różnic kontekstowych.

Kluczowe cechy dialektyki arystotelesowskiej, które Abelard adaptuje, to: zestawianie sprzecznych argumentów, odwołanie do autorytetów i wnioskowanie prawdopodobne zamiast absolutnie pewnego. Abelard stosuje dialektykę w kontekście teologicznym, tworząc systematyczne

5 Abelardus, *Sic et non. Prologus*, [w:] *Petri Abelardi [...] opera omnia*, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1855, kol. 1339 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 178).

6 Tamże, 1340.

7 Tamże, 1341.

zestawienie sprzecznych tez Ojców Kościoła i Pisma Świętego. Jego metoda opiera się na kilku zasadach:

Zestawianie sprzecznych tez. W *Sic et non* Abelard gromadzi około 158 stwierdzeń teologicznych, które pozornie się wykluczają, zachęcając do analizy krytycznej. W *Prologu* pisze: „Gdy w tak wielkiej liczbie słów niektóre pisma świętych nie tylko różnią się między sobą, ale nawet sobie wzajemnie zaprzeczają, nie należy pochopnie wydawać sądu o tych, przez których sam świat ma być sądzony”⁸.

Odwołanie do autorytetów. Każda teza jest poprzedzona cytataми z Pisma Świętego lub Ojców Kościoła. Abelard podkreśla: „Nie należy pochopnie mówić, że są kłamcami lub że się mylili, o których Pan powiedział: Kto was słucha, mnie słucha; a kto was odrzuca, mnie odrzuca”⁹.

Samodzielna analiza sprzeczności. Abelard, podobnie jak Arystoteles, używa dialektyki jako narzędzia poznania, ale w służbie wiary. Analiza sprzeczności pozwala uczniom rozwijać myślenie krytyczne i głębsze rozumienie doktryny Kościoła.

Metoda Abelarda w *Sic et non* łączy klasyczną dialektykę Arystotelesa z średniowieczną scholastyką. Zestawianie kontradyktoryjnych tez, odwoływanie się do autorytetów i samodzielna analiza sprzeczności umożliwiają uczniom krytyczne poznawanie teologii. Abelard pokazuje, że logika i wiara mogą współistnieć, a sprzeczności stają się narzędziem pogłębiania wiedzy. Dzięki temu jego metoda stanowi most między filozofią antyczną a średniowieczną myślą religijną, inspirując pokolenia uczonych do poważnego, analitycznego podejścia do nauki i wiary¹⁰.

Posłużmy się przykładem z dzieła Abelarda, pokazującym metodę dialektyczną w praktyce. Pierwsza znacząca kwestia postawiona w dziele

8 Tamże, 1342.

9 Tamże, 1343.

10 Por. tamże, *passim*.

brzmi następująco: „Czy wiara człowieka powinna mieć oparcie w rozumie, czy nie”.

Aby uzasadnić, że tak, Abelard przytacza przede wszystkim fragment z dzieła św. Augustyna, w którym podkreślana jest komplementarność wiary i rozumu: „Zrozumienie jest nagrodą wiary. Wierz, abyś mógł zrozumieć”¹¹. Dla Augustyna wiara i rozum nie wykluczają się: rozum pomaga pogłębiać wiarę, a wiara otwiera drogę do zrozumienia prawd boskich. To jest klasyczny przykład stanowiska *sic*.

Na przeciwko stanowiska Augustyna Abelard zestawia głos św. Hieronima, który przestrzega przed zbytnim zaufaniem rozumowaniu filozoficznemu: „Nie w dialektyce spodobało się Bogu zbawić swój lud”¹². Hieronim podkreśla, że zbawienie przychodzi z wiary i Objawienia, a nie z technik logicznego dowodzenia. To stanowisko reprezentuje stronę *non*.

Abelard celowo nie rozstrzyga, kto ma rację. Zadaniem ucznia – czytelnika jest przeprowadzenie analizy logicznej, pogodzenie autorytetów bądź wykazanie warunków, w jakich każde z twierdzeń może być uzasadnione.

Ten przykład ukazuje, jak Piotr Abelard świadomie nawiązuje do dialektyki Arystotelesa. Tak jak Stagiryta w *Topikach* uczył zestawiania argumentów „za” i „przeciw” w oparciu o powszechnie przyjęte opinie (*endoxa*), tak Abelard wykorzystuje sprzeczne wypowiedzi Ojców Kościoła, by pobudzić rozumowanie ucznia: „Przez wątplenie dochodzimy do dociekania; przez dociekanie dostrzegamy prawdę”¹³.

Metoda dialektyczna, wypracowana przez Arystotelesa i rozwinięta przez Piotra Abelarda, ukazuje ciągłość między antyczną filozofią

11 Augustinus, *Sermo* 43, 7, [w:] *Sancti Aurelii Augustini [...] opera omnia*, tomus 5, pars 1, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1865, kol. 260 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 38).

12 Hieronimus, *Commentarius in Epistulam ad Galatas*, II, 3, [w:] *S. Eusebii Hieronymi [...] opera omnia*, tomus 7, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1845, kol. 365 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 26).

13 Abelardus, *Sic et non. Prologus*, [w:] *Petri Abelardi [...] opera omnia*, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1855, kol. 1339 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 178).

a średniowieczną teologią. U Stagiryty dialektyka była ćwiczeniem intelektu, sztuką dociekania prawdopodobnych rozwiązań poprzez analizę sprzeczności. Abelard przeniósł tę metodę na grunt chrześcijański, ukazując, że także w teologii wątpliwości i pozorne przeciwieństwa mogą stać się drogą do głębszego poznania prawdy. Dzięki niemu dialektyka stała się podstawowym narzędziem scholastyki, przygotowującym grunt pod wielkie syntezy św. Tomasz z Akwinu i innych teologów XIII wieku. W ten sposób krytyczne dociekanie i poszanowanie autorytetu zostały połączone w jednej metodzie, która na wiele stuleci ukształtowała sposób myślenia chrześcijańskiego Zachodu.

B. Zasady

Tomasz z Akwinu (ok. 1225–1274), dominikański teolog i filozof, czerpiąc z metody dialektycznej Piotra Abelarda, rozwinął ją, by tworzyć wielkie syntezy doktryny chrześcijańskiej. W *Sumie teologicznej* (ok. 1265–1274)¹⁴ Tomasz wprowadza formalną strukturę pytań, w której zestawia tezy (obiekcje) i antytezy (odpowiedzi), a następnie rozstrzyga problem, posługując się zarówno rozumowaniem racjonalnym, jak i odwołaniem do autorytetów.¹⁵

POSTAWIENIE PROBLEMU (*UTRUM...* – „CZY...?”)

Każda kwestia zaczyna się od jasno sformułowanego pytania w formie alternatywy. Zazwyczaj brzmi ono: „Czy jest tak, czy inaczej?”. Dzięki temu z góry wyznacza się ramy rozważań i pozwala uniknąć niejasności.

14 Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, Leonina, Romae 1888–1906; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Betch, Veritas, London 1963–1986.

15 G. R. Evans, *The Language and Logic of Thomas Aquinas*, London 1982, s. 45–67.

ARGUMENTY ZA (*VIDETUR QUOD SIC* – „WYDAJE SIĘ, ŻE TAK”)

Następnie przytacza się racje i autorytety przemawiające za tym, że dane twierdzenie jest prawdziwe. Tomasz często cytował tutaj Pismo Święte, Ojców Kościoła lub filozofów. Te argumenty stanowią punkt wyjścia do dalszej dyskusji.

ARGUMENTY PRZECIW (*VIDETUR QUOD NON* – „WYDAJE SIĘ, ŻE NIE”)

Potem przedstawia się kontrargumenty – czyli racje wskazujące, że dane twierdzenie jest fałszywe lub wymaga korekty. W tym miejscu zderzają się różne autorytety i punkty widzenia, a czytelnik widzi, że problem nie jest banalny.

ODPOWIEDŹ MISTRZA (*RESPONDEO DICENDUM QUOD* – „ODPOWIADAM, ŻE...”)

To najważniejsza część. Tomasz formułował tu własne stanowisko, starając się pogodzić racje obu stron. Jego odpowiedzi były nie tylko rozstrzygnięciem, ale też próbą uporządkowania zagadnienia w świetle rozumu i Objawienia.

ODPOWIEDZI MISTRZA, CIĄG DALSZY (*AD OBIECTA* – ODPOWIEDZI NA ZARZUTY)

Na końcu Tomasz powracał do argumentów przeciwnych i jeden po drugim wyjaśniał, dlaczego – po uwzględnieniu jego rozstrzygnięcia – nie są one decydujące albo jak należy je poprawnie rozumieć.

Dzięki takiej metodzie dyskusja była uporządkowana, obiektywna i otwarta na różne stanowiska, a jednocześnie prowadziła do konstruktywnego rozwiązania problemu.

Podczas gdy Abelard skupiał się na krytycznej analizie sprzeczności, Tomasz dąży do syntezy prawd wiary. Dzięki temu uczniowie uczą się nie tylko krytycznej analizy, lecz także wypracowania syntezy wiedzy, w zgodzie z wiarą.

Tomasz zachowuje kluczowe elementy metody Abelarda – zestawianie przeciwstawnych opinii i krytyczne dociekanie – jednocześnie nadając jej systematyczny charakter, dążąc do syntezy. Dialektyka Abelarda przekształca się dzięki niemu w narzędzie do budowania spójnej teologii scholastycznej, która stała się wzorem dla XIII wieku i przygotowała grunt pod tworzenie summ teologicznych w Europie.

C. Czytamy mistrza

AUTOR

Tomasz z Akwinu łączył filozofię Arystotelesa z doktryną chrześcijańską, tworząc spójną syntezę rozumu i wiary. Jego prace wywarły ogromny wpływ na teologię scholastyczną i filozofię Zachodu.

ANALIZOWANE DZIEŁO

Suma teologiczna, pisana w latach 1265–1274 jest dziełem centralnym w dorobku Tomasza. Ukazuje jego zdolność do harmonizowania wiary i rozumu, stanowiąc podstawę dla rozwoju scholastyki. Dzieło to miało ogromny wpływ na Kościół katolicki i do dziś jest jednym z kluczowych tekstów w teologii.

Dzieło podzielone jest na trzy główne części: 1) O Bogu i Jego istnieniu, naturze oraz działaniu; 2) O człowieku, jego kondycji, moralności i ostatecznym celu; 3) O Chrystusie jako Pośredniku oraz o sakramentach, które udzielają łaski. Każda część dzieli się na kwestie, czyli rozbudowane zagadnienia teologiczne. W ramach kwestii Tomasz rozpatruje szczegółowe problemy zwane artykułami. Każdy artykuł ma systematyczną strukturę, zawiera zawsze takie same zasady omówionej już metody scholastycznej. Dzięki tej przejrzystej budowie *Suma teologiczna* nie tylko porządkuje całą teologię chrześcijańską, ale także ukazuje sposób prowadzenia racjonalnej dyskusji nad wiarą.

ZADANIE

Czytamy fragment: część I, kwestia 2: O Bogu, czy Bóg jest, artykuł 1: Czy istnienie Boga jest oczywiste – zobaczmy strukturę metody. Tekst: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 35–37.

STRUKTURA	TEKST
Zasada: postawienie problemu (<i>quaestio</i>) Pytanie, czy istnienie Boga jest oczywiste	Czy istnienie Boga jest oczywiste.
Pierwszy argument „za” (z natury wrodzonej) Tomasz przytacza argumenty za tym, że istnienie Boga jest oczywiste. W rzeczywistości w tym artykule podaje trzy obiekty (czyli trzy argumenty).	Wydaje się, że istnienie Boga jest oczywiste. 1. Powiada się, że to jest dla nas oczywiste, czego poznanie tkwi w nas z natury, jak widać w przypadku pierwszych zasad, ale Jan z Damazku powiada na początku I księgi traktatu <i>O wierze prawdziwej</i> : „poznanie istnienia Boga zostało wszystkim wszczepione z natury”. Istnienie Boga jest zatem oczywiste.
Drugi argument „za” (z definicji Boga)	2. To nazywamy oczywistym, co poznaje się wraz z poznaniem terminów. Filozof przypisał to pierwszym zasadom dowodzenia w I księdze <i>Analitik wtórych</i> . Skoro pozna się, czym jest całość i czym jest część, to wiadomo, że wszelka całość jest większa od części. Gdy jednak zrozumiemy się, co oznacza nazwa Bóg, to wiadomo od razu, że Bóg jest. Ta nazwa oznacza bowiem to, od czego niczego większego nie można oznaczyć. To zaś, co jest w rzeczywistości i w intelekcie, jest większe od tego, co jest tylko w intelekcie. Z faktu zatem, że jeśli zrozumiemy się nazwę Bóg, to jest On już w intelekcie, wynika również, że jest w rzeczywistości. Istnienie Boga jest więc oczywiste.
Trzeci argument „za” (z prawdy)	3. Istnienie prawdy jest oczywiste, ponieważ ten, kto przeczy, że prawda istnieje, przyjmuje istnienie prawdy. Jeśli bowiem nie ma prawdy, prawdziwe jest to, że prawdy nie ma. Jeśli jednak coś jest prawdziwe, to musi istnieć prawda. Bóg zaś jest samą prawdą, jak czytamy w Ewangelii Jana (14, 6): „jam jest droga, i prawda, i życie”. Zatem istnienie Boga jest oczywiste.

STRUKTURA	TEKST
Obiekcja, przeciwstawienie Ludzie mogą zaprzeczać istnieniu Boga.	Ale nikt nie może pomyśleć przeciwieństwa tego, co oczywiste, jak powiada Filozof w IV księdze <i>Metafizyki</i> i I księdze <i>Analitik wtórych</i> w odniesieniu do pierwszych zasad dowodzenia. Można jednak pomyśleć coś przeciwnego istnieniu Boga, zgodnie z tym, co czytamy w Psalmie (51, 1): „rzekł głupi w sercu swoim: nie masz Boga”. Istnienie Boga nie jest więc oczywiste.
Odpowiedź – rozróżnienie dwóch rodzajów oczywistości W logice klasycznej (wywodzącej się od Arystotelesa) każde zdanie typu „A jest B” składa się z podmiotu i orzecznika (inaczej: predykatu). Podmiot → to o kim, o czym mówimy. W zdaniu „Człowiek jest zwierzęciem” podmiotem jest człowiek. Orzecznik (predykat) → to, co orzekamy o podmiocie, czyli jaka cecha lub kategoria do niego należy. W tym przykładzie orzecznikiem jest zwierzę. Zdanie jest oczywiste (samo przez się, <i>per se notum</i>), gdy to, co orzekamy (orzecznik), już zawiera się w pojęciu podmiotu. W definicji „człowieka” mieści się to, że jest on „zwierzęciem rozumnym”. Skoro bycie zwierzęciem należy do samej istoty człowieka, to gdy powiemy „człowiek jest zwierzęciem”, orzecznik („zwierzę”) znajduje się już w pojęciu podmiotu („człowiek”).	Odpowiadam, że coś może być oczywiste na dwa sposoby: albo samo w sobie, ale nie ze względu na nas; albo samo w sobie i ze względu na nas. Jakies zdanie jest oczywiste wtedy, gdy orzecznik zawiera się w pojęciu podmiotu, na przykład „człowiek jest zwierzęciem”, bo zwierzę należy do pojęcia człowieka. Gdyby więc wszyscy wiedzieli, czym jest orzecznik i podmiot, to zdanie byłoby oczywiste dla wszystkich, jak widać to w pierwszych zasadach dowodzenia, których terminy są pewnymi znanymi wszystkim pojęciami ogólnymi. Na przykład byt i niebyt, całość i część itp. Gdyby niektórzy nie wiedzieli, czym jest orzecznik i podmiot, to zdanie samo w sobie byłoby oczywiste, chociaż nie byłoby oczywiste dla tych, którzy nie znają orzecznika i podmiotu. Dlatego, jak powiada Boecjusz w księdze <i>O hebdomadach</i>, istnieją pewne ogólne pojęcia umysłu, które są oczywiste tylko dla uczonych. Na przykład to, że rzeczy niecielesne nie znajdują się w żadnym miejscu.

STRUKTURA	TEKST
Czyli: orzecznik = to, co stwierdzamy o podmiocie. Jeśli ta cecha jest już wpisana w definicję podmiotu, zdanie jest oczywiste. Innymi słowy: „Człowiek jest istotą rozumną” → też oczywiste, bo rozumność należy do definicji człowieka. Ale „Człowiek jest biały” → nie jest oczywiste, bo białość nie należy do istoty człowieka, tylko do jakiejś przypadłości (może być biały, ale nie musi).	
Odpowiedź – zastosowanie do Boga Tomasz daje własne stanowisko, że istnienie Boga jest oczywiste samo w sobie, ale nie dla nas.	Twierdzę więc, że zdanie „Bóg jest” samo w sobie jest oczywiste, ponieważ orzecznik jest tym samym, co podmiot. Bóg jest bowiem swoim istnieniem, jak zostanie pokazane poniżej (3, 4). Ponieważ jednak my nie wiemy o Bogu, czym jest, to zdanie „Bóg jest” nie jest dla nas oczywiste, ale wymaga udowodnienia za pomocą tego, co jest bardziej znane ze względu na nas, a mniej znane z natury, czyli przez dzieła.
Odpowiedzi na obiekcje Tomasz wraca do każdej z trzech obiekcji z początku rozumowania i rozbija je punkt po punkcie.	Na pierwsze odpowiadam, że poznanie istnienia Boga jest nam w jakiejś ogólności i niejasno wszczepione z natury dlatego, że Bóg jest szczęściem człowieka. Człowiek bowiem z natury pragnie szczęścia; a to, czego pragnie z natury, z natury również poznaje. Nie jest to jednak poznanie zasadnicze istnienia Boga, tak jak poznanie nadchodzącego nie jest poznaniem Piotra, chociaż tym nadchodzącym jest Piotr. Wielu bowiem uważa, że doskonałym dobrem człowieka, czyli szczęściem, jest bogactwo, inni znowu, że rozkosz, a inni, że jeszcze coś innego. Na drugie odpowiadam, że może się zdarzyć, że ten, kto słyszy nazwę „Bóg”, nie poznaje, że oznacza ona coś, nad co nie można pomyśleć

STRUKTURA	TEKST
	niczego większego, skoro niektórzy wierzyli, że Bóg jest ciałem. Gdyby nawet przyjąć, że ktoś poznaje, że nazwa „Bóg” oznacza to, o czym mowa, czyli to, od czego nie można pomyśleć niczego większego, to jednak z tego nie wynika, że ten ktoś poznałby, że to, co oznacza ta nazwa, istnieje w rzeczywistości, lecz poznałby, że istnieje tylko w ujęciu intelektu. Można też spierać się, że coś istnieje w rzeczywistości, tylko wówczas, gdy ktoś dopuszcza, że istnieje w rzeczywistości coś, od czego nie można pomyśleć niczego większego, a tego nie uznają ci, którzy twierdzą, że Boga nie ma. Na trzecie odpowiadam, że istnienie prawdy jest dla wszystkich oczywiste, lecz istnienie pierwszej prawdy, nie jest dla nas oczywiste.

Wniosek jest następujący:

Istnienie Boga samo w sobie jest oczywiste, ale nie jest oczywiste dla nas. Dlatego potrzebne są dowody na istnienie Boga oparte na tym, co bardziej znane dla nas – czyli na dziełach świata stworzonego.

Czyli:

- Dla Boga samego – Jego istnienie jest tożsame z Jego istotą, więc zdanie „Bóg jest” jest zdaniem oczywistym samym w sobie.
- Dla ludzi – nie znamy istoty Boga wprost, dlatego zdanie, że Bóg istnieje, nie jest dla nas oczywiste. Musimy dojść do tego drogą rozumowania i dowodzenia (np. przez pięć dróg Tomasza).

Zobaczmy w tabeli z trzema kolumnami: obiekcje, argumenty „za”, odpowiedź Tomasza. To pozwoli w prosty sposób zobaczyć logikę całego artykułu.

OBIĘCJE, PRZECIWIĘSTWA	ARGUMENTY „ZA” OCZY- WISTOŚCIĄ ISTNIENIA BOGA	ODPOWIEŹ TOMASZA
Ludzie mogą za- przeczać istnieniu Boga (Psalm 51, 1: „rzekł głupi w sercu swoim: nie masz Boga”).	1. Z natury wrodzonej – Jan z Damaszku: pozna- nie istnienia Boga jest wszczepione w człowieka z natury.	Istnienie Boga jest oczywiste samo w sobie , ale nie jest oczywiste dla nas , bo nie znamy pełni pojęcia Boga. Wymaga dowodu przez dzieła (świat stworzony).
Niektórzy nie pojmują znaczenia nazwy „Bóg” lub wierzą, że Bóg jest ciałem.	2. Z definicji Boga – zro- zumienie, że Bóg to isto- ta, od której nic większe- go nie można pomyśleć, wskazuje, że istnieje.	Nie każdy, kto zna definicję Boga, zrozumie od razu, że istnieje w rzeczywisto- ści; pozna tylko istnienie w intelekcie.
Trudność w pojęciu pierwszej prawdy.	3. Z prawdy – każdy, kto zaprzecza prawdzie, przyznaje jej istnienie; Bóg jest prawdą.	Istnienie prawdy jest oczy- wiste dla wszystkich, lecz istnienie pierwszej prawdy (Boga) nie jest oczywiste dla nas i wymaga dowodu.

Ta tabela pokazuje, że Tomasz:

1. Najpierw wymienia argumenty, które wydają się oczywiste.
2. Następnie przytacza obiekcje, które wskazują, dlaczego istnienie Boga nie jest oczywiste dla człowieka.
3. Na końcu przedstawia odpowiedź: istnienie Boga jest oczywiste samo w sobie, ale nie jest bezpośrednio oczywiste dla nas – wymaga dowodu z tego, co jest nam bardziej znane (świat i dzieła Boga).

D. Zastosowanie

Metoda dialektyczna w teologii jest wciąż stosowana, zwłaszcza w pracach polemicznych i porównawczych, ponieważ daje narzędzie do systematycznej analizy i głębszego zrozumienia zagadnień religijnych. Jej zastosowanie można omówić w kilku wymiarach:

ANALIZOWANIE ARGUMENTÓW ZA I PRZECIW

Metoda dialektyczna pozwala na dokładne zestawienie różnych stanowisk doktrynalnych. Dzięki temu możliwe jest nie tylko pokazanie, jakie poglądy istnieją, ale też w jaki sposób są uzasadniane. Przykładowo, w kwestii natury sakramentów można przedstawić argumenty zarówno zwolenników konkretnej interpretacji, jak i jej krytyków, a następnie ocenić, które argumenty są najsilniejsze lub najbardziej spójne logicznie. To prowadzi do bardziej świadomego formułowania własnego stanowiska.

PROWADZENIE DYSKUSJI POLEMICZNYCH

Dialektyka w teologii jest szczególnie przydatna w debatach i polemikach. Umożliwia wykazanie sprzeczności w argumentacji adwersarzy, czy też osób reprezentujących odmienne stanowisko, wskazanie potencjalnych luk w ich rozumowaniu i jednocześnie konstruktywne obronienie własnego stanowiska. Dzięki temu dyskusja nie ogranicza się do emocjonalnych sporów, lecz staje się narzędziem intelektualnego dialogu.

PORÓWNYWANIE TRADYCJI RELIGIJNYCH

Metoda dialektyczna pozwala zestawiać nauki różnych tradycji religijnych w sposób systematyczny. Można dzięki temu znaleźć elementy wspólne, podobieństwa w doktrynie czy moralności, a także jasno wyodrębnić różnice doktrynalne. Takie podejście jest kluczowe np. w teologii porównawczej, dialogu międzywyznaniowym czy badaniach nad religią w kontekście kulturowym.

POGŁĘBIANIE ROZUMIENIA WIARY

Zamiast jedynie powtarzać dogmaty, dialektyka skłania do refleksji krytycznej i samodzielnego myślenia. Rozważanie sprzecznych argumentów, analizowanie ich logicznej spójności i konsekwencji pozwala teologom rozwijać głębsze, bardziej świadome rozumienie własnej wiary. To także sprzyja kreatywności intelektualnej i otwartości na nowe interpretacje.

E. Ograniczenia

Obok swoich niezaprzeczalnych zalet, metoda dialektyczna posiada również istotne ograniczenia, które ujawniają się zarówno na poziomie samego sposobu uprawiania teologii, jak i jej wpływu na życie Kościoła.

Redukcja teologii do nauki teoretycznej

Najpoważniejszym ograniczeniem metody dialektycznej jest uczynienie z teologii dyscypliny przede wszystkim akademickiej, nastawionej na logiczną spójność i racjonalne dowodzenie. Z czasem jej głównym celem stało się porządkowanie prawd wiary w kategoriach filozoficznych, zwłaszcza arystotelesowskich. W ten sposób teologia, która zgodnie z definicją Anzelma miała być „wiarą szukającą zrozumienia”, zatracala swój wymiar praktyczny i mądrościowy. Zamiast prowadzić wierzących do spotkania z Bogiem i do życia Ewangelią, coraz częściej ograniczała się do abstrakcyjnych rozważań.

ODERWANIE OD BIBLII I DOŚWIADCZENIA WIARY

Metoda dialektyczna stopniowo przesunęła ciężar z duchowego czytania Pisma Świętego (*lectio divina*) na formalne dysputy (*disputationes*). Biblijne obrazy i narracje tłumaczono na język metafizyki: substancji, przyczyny nieskończoności. Takie podejście wzbogacało intelekt, ale równocześnie osłabiało egzystencjalny i duchowy wymiar teologii. Słowo Boże, które miało być „duszą teologii” i prowadzić do pobożności, stawało się raczej punktem wyjścia dla spekulacji niż drogą do nawrócenia i modlitwy.

ELITARYZM JĘZYKA I TRUDNOŚĆ W PRZEKAZIE

Dialektyczna forma teologii posługiwała się językiem wysoce intelektualnym i specjalistycznym. Był on zrozumiały dla uczonych, lecz coraz mniej dostępny dla zwykłych wierzących. W efekcie teologia oddalała się od wspólnoty Kościoła, stając się domeną profesorów i studentów, a nie narzędziem kształtowania życia duchowego. Język scholastyki był zdolny

oświecać rozum, lecz nie potrafił porwać serca ani wprowadzić w misterium zbawienia.

RYZIKO JEDNOSTRONNOŚCI I ABSOLUTYZACJI ROZUMU

Metoda dialektyczna opierała się w dużej mierze na filozofii, traktowanej jako „służebnica teologii”. Z czasem jednak narzędzia logiki i metafizyki zaczęły dominować nad innymi źródłami teologii, takimi jak Pismo, tradycja czy doświadczenie wiary. Prowadziło to do jednostronności, w której rozum i kategorie filozoficzne zyskiwały nadmierne znaczenie, a cała teologia była kształtowana według wzorca akademickiego. Tym samym zatracala swój wymiar całościowy, obejmujący rozum, wolę i uczucia.

KONTEKST KULTUROWY I OGRANICZONA UNIWERSALNOŚĆ

Choć w średniowieczu metoda dialektyczna uchodziła za narzędzie ponadczasowe, dziś coraz częściej postrzega się ją jako produkt konkretnego środowiska – zachodniego uniwersytetu. W świecie wielokulturowym okazuje się, że ten model teologii, choć skuteczny w Europie, bywa niezrozumiały lub obcy innym tradycjom chrześcijańskim. To, co miało być uniwersalnym językiem o Bogu, często okazuje się ograniczone do wąskiego kontekstu kulturowego i historycznego.

*

Metoda dialektyczna, mimo swoich wielkich osiągnięć, okazała się narzędziem niepełnym. Zbyt łatwo redukuje teologię do dyscypliny teoretycznej, oderwanej od życia i doświadczenia wiary. Jej język, choć precyzyjny, nie potrafi oddać głębi biblijnego orędzia ani wzbudzić w sercach wierzących miłości do Boga. Dlatego współczesna refleksja teologiczna coraz mocniej podkreśla konieczność uzupełnienia, a czasem przewyciężenia tej metody przez podejścia bardziej egzystencjalne, kontekstualne i duchowe. Teologia bowiem nie może być jedynie nauką o Bogu, ale musi pozostać drogą prowadzącą do spotkania z Nim i do życia w Jego obecności.

4

Metoda dogmatyczna

O ile metoda dialektyczna polega na konfrontacji różnych stanowisk i argumentów, które w drodze dyskusji i krytycznych rozważań prowadzą do głębszego poznania prawdy, o tyle metoda dogmatyczna opiera się na prawdach uznanych przez Kościół za objawione i niezienne. Jej zasadniczą cechą jest systematyczne porządkowanie, wyjaśnianie oraz ukazywanie wewnętrznej spójności tych prawd. W odróżnieniu od podejścia dialektycznego, metoda dogmatyczna służy pogłębionemu rozumieniu i interpretacji treści wiary w świetle autorytetu Objawienia.

A. Geneza metody dogmatycznej

Powstanie i rozwój metody dogmatycznej w teologii katolickiej nierozdzielnie wiążą się z wydarzeniami XVI wieku.

1. Reformacja

Reformacja zapoczątkowana przez Marcina Lutra w 1517 roku doprowadziła do poważnych sporów doktrynalnych, które podważyły tradycyjne rozumienie źródeł Objawienia. Zakwestionowano wiele prawd wiary i praktyk, m.in. autorytet papieża, znaczenie Tradycji czy rolę sakramentów.

Szczególnie istotne było odrzucenie autorytetu Kościoła. Luter w traktacie *De captivitate Babylonica ecclesiae* (*O niewoli babilońskiej Kościoła*, 1520)

pisał: „Twierdzenie, że papież jest głową Kościoła, nie znajduje żadnego poparcia w Piśmie Świętym. [...] Chrystus jest jedyną i prawdziwą głową Kościoła”¹.

Reformatorzy głosili, że każdy wierzący, kierując się Pismem Świętym i własnym sumieniem, może samodzielnie rozstrzygać kwestie wiary. W konsekwencji Tradycja została odrzucona jako źródło Objawienia, a centralnym kryterium stała się zasada *sola Scriptura* („tylko Pismo”). Myśl tę wyraźnie sformułowano w *Artykułach szmalkaldzkich* (1537).

Liga Szmalkaldzka była wojskowo-polityczną konfederacją protestanckich księstw niemieckich, powołaną w celu obrony przed próbami narzucenia katolicyzmu przez cesarza Karola V. Marcin Luter opracował *Artykuły szmalkaldzkie* jako wyrażne wyznanie wiary dla członków tej ligi, aby jednoznacznie określić zasady doktryny luteranńskiej. W dokumencie zapisano: „Słowo Boże i Ewangelia Chrystusa są jedyną normą i zasadą, według której należy osądzać wszystkie nauki i nauczycieli”². Tym samym odrzucono przekaz apostołski i praktykę Tradycji jako równorzędne źródło Objawienia.

2. Polemika z teologią protestancką

Spór z reformatorami wymagał od teologii katolickiej uporządkowania metod refleksji. Stało się konieczne jasne wskazanie pewnych i normatywnych źródeł wiary oraz określenie sposobu autorytatywnego rozstrzygania kwestii spornych. W odpowiedzi Sobór Trydencki (1545–1563) potwierdził nie tylko podstawowe treści dogmatyczne, lecz także zasady metodologiczne, które stały się fundamentem metody dogmatycznej.

W *Dekrecie o przyjęciu Ksiąg Świętych i Tradycji Apostolskiej* Sobór jednoznacznie ogłosił, że Pismo Święte i Tradycja stanowią równorzędne źródła

1 M. Luter, *De captivitate Babylonica ecclesiae* (1520), [w:] *Opera Latina*, t. 5, Hermann Böhlau Verlag, Weimar 1883, s. 13.

2 *Artykuły szmalkaldzkie* (1537), [w:] K. Karski (red.), *Dokumenty reformacji*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 115.

Objawienia, a ich autentyczna interpretacja należy wyłącznie do Magisterium Kościoła: „[Sobór] przyjmuje i czci z równą pobożnością i szacunkiem wszystkie księgi Starego i Nowego Testamentu [...] jak również tradycje ustne, które [...] od samego Chrystusa Pana albo od Apostołów zostały przyjęte”³.

W kwestii interpretacji podkreślono: „Nikt, opierając się na własnym osądzie, nie ma prawa interpretować Pisma Świętego wbrew temu sensowi, jaki przyjmował i przyjmuje święta Matka Kościół, któremu należy do sędziowania o prawdziwym znaczeniu i wykładzie Pism Świętych”⁴.

W praktyce oznacza to, że interpretacja Biblii nie jest dowolna. Tylko nauczający urząd Kościoła (papież i biskupi w jedności z nim) ma prawo decydować o prawidłowym znaczeniu Pisma. Wierni mogą studiować i rozważać teksty biblijne, ale nie mogą formułować własnych doktryn sprzecznych z nauką Kościoła. Celem tego ograniczenia jest ochrona przed błędami i herezjami oraz zachowanie jedności wiary. Katechezy, homilie i oficjalne komentarze teologiczne służą jako przewodnik w interpretacji Pisma, podczas gdy prywatne nadinterpretacje nie mają autorytetu.

Sobór ustalił również ścisłą formę definiowania dogmatów, obejmującą zarówno pozytywne określenie prawdy, jak i odrzucenie błędnych poglądów. Stąd charakterystyczne dla orzeczeń trydenckich formuły zakończone zwrotem *anathema sit* („niech będzie wyklęty”). Wszystkie postanowienia otrzymały przy tym charakter systematyczny i normatywny, obowiązujący cały Kościół: „[Święty Sobór] postanowił wykazać wszystkim wiernym chrześcijanom prawdę i czystość nauki [...] i odrzucić błędy”⁵.

3 Sobór Trydencki, *Dekret o przyjęciu Ksiąg Świętych i Tradycji Apostolskiej*, 1546, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, tłum. A. Baron, H. Pietras, t. 4, WAM, Kraków 2007, s. 172.

4 Tamże.

5 Sobór promulgował szereg dokumentów z formułą *anathema sit*; por. zwłaszcza *Dekret o prawdziwej wierze*.

W ten sposób ukształtowała się metoda dogmatyczna, której zasadniczymi filarami są: równorzędność Pisma i Tradycji, autorytet Magisterium jako interpretatora Objawienia, ścisła forma definiowania prawd i odrzucania błędów oraz normatywny charakter orzeczeń. Od XVII wieku aż do Soboru Watykańskiego II metoda ta stanowiła podstawowy model refleksji teologicznej w Kościele katolickim.

ZASADA METODYCZNA	FRAGMENT NAUKI SOBORU TRYDENCKIEGO	ZNACZENIE DLA METODY DOGMATYCZNEJ
Pismo i Tradycja jako równorzędne źródła Objawienia	„[Sobór] przyjmuje i czci z równą pobożnością i szacunkiem wszystkie księgi Starego i Nowego Testamentu [...] jak również tradycje ustne, które [...] od samego Chrystusa Pana albo od Apostołów zostały przyjęte” (<i>Sesja IV, 1546</i>)	Ustalono dwa równorzędne źródła Objawienia – fundament dalszej teologii dogmatycznej.
Autorytet Magisterium w interpretacji Objawienia	„Nikt, opierając się na własnym osądzie, nie ma prawa interpretować Pisma Świętego wbrew temu sensowi, jaki przyjmował i przyjmuje święta Matka Kościół, któremu należy do sędziowania o prawdziwym znaczeniu i wykładzie Pism Świętych” (<i>Sesja IV, 1546</i>)	Prywatna interpretacja została wykluczona, a normą interpretacyjną stał się autorytet Kościoła.
Forma kanonów i anatematyzmów	Kanony zakończone formułą: „Jeśli ktoś mówi..., niech będzie wyklęty” (*np. <i>Sesja VI, 1547 – Canones de iustificatione</i>)	Ustalono metodę formułowania dogmatów: pozytywny wykład + odrzucenie błędu.
Systematyzacja i normatywność orzeczeń	„[Święty Sobór] postanowił wykazać wszystkim wiernym chrześcijanom prawdę i czystość nauki [...] i odrzucić błędy” (<i>Wstęp do dekretu o usprawiedliwieniu, Sesja VI, 1547</i>)	Definicje soborowe mają charakter obowiązujący i porządkujący, stając się punktem odniesienia dla teologii.

B. Zasady

Metoda teologii dogmatycznej opiera się na przekonaniu, że źródłem wszelkiej refleksji teologicznej jest objawienie Boże, przekazane przez Pismo

Święte i Tradycję oraz autorytatywnie interpretowane przez Magisterium Kościoła. Celem tej metody jest systematyczne i logiczne ujęcie prawd wiary, ukazanie ich wewnętrznej spójności oraz hierarchii pewności. Teolog, wychodząc od dogmatów, formułuje wnioski teologiczne i hipotezy, poszukując ich uzasadnienia w źródłach Objawienia i nauczaniu Kościoła. Kluczowym elementem tej refleksji jest także kwalifikacja teologiczna twierdzeń – określenie ich stopnia pewności i zgodności z wiarą katolicką, co pozwala odróżnić prawdy objawione od opinii teologicznych i błędów doktrynalnych.

PUNKT WYJŚCIA

Podstawą refleksji teologicznej są **prawdy objawione i definitywnie ogłoszone przez Magisterium Kościoła** (dogmaty). Stanowią one fundament wszelkiego rozumowania teologicznego i normę dla wszystkich twierdzeń pochodnych.

ZADANIE TEOLOGA – SYSTEMATYZACJA

Zadaniem teologa jest **zebranie dogmatów i uporządkowanie ich w spójny system teologiczny**. Celem jest pokazanie, jak poszczególne prawdy wiary są powiązane logicznie i hierarchicznie. Systematyzacja obejmuje nie tylko logiczne powiązania, ale także **hierarchię ważności prawd**, np. od dogmatów definitywnie objawionych po twierdzenia o mniejszej pewności.

WYCIĄGANIE WNIOSKÓW SZCZEGÓŁOWYCH

Na podstawie dogmatów teolog formułuje **konkluzje teologiczne** – twierdzenia wynikające z dogmatów, które pomagają lepiej rozumieć Objawienie i pozostawać w zgodzie z Magisterium Kościoła.

Konkluzje mogą mieć charakter:

- **de fide credenda** – konieczne do wiary, wynikające wprost z dogmatów,
- **ad fidem pertinentes** – ściśle związane z Objawieniem, ale nie bezpośrednio objawione.

POSZUKIWANIE UZASADNIĘĆ

Każda teologiczna konkluzja powinna być poparta dowodami teologicznymi, którymi są:

- Biblia – źródło Objawienia, norma dla doktryny Kościoła,
- Tradycja – przekaz wiary obecny w nauczaniu Kościoła i praktyce sakramentalnej,
- Magisterium – autorytatywna interpretacja Objawienia, w tym dokumenty soborowe i encykliki,
- Logika teologiczna i konsekwencje dogmatów – analiza wewnętrznej spójności doktryny.

ZASADY KWALIFIKACJI I STOPNIA PEWNOŚCI ZDAŃ TEOLOGICZNYCH

Teologiczne twierdzenia można klasyfikować według pewności i obowiązku przyjęcia.

KLASYFIKACJA ZDAŃ BŁĘDNYCH I HERETYCKICH

Kościół odróżnia twierdzenia prawdziwe od błędnych lub sprzecznych z Objawieniem.

Poniżej zamieszczam tabelę klasyfikacji ocen pochodzącą z klasycznego podręcznika Ludwiga Otta⁶.

6 Por. L. Ott, *Grundriß der Dogmatik*, 10. neu bearbeitete Auflage, hrsg. von M. Schmaus, J. B. Umberg, F. Diekamp, Herder, Freiburg im Breisgau 1954, s. 11n.

KATEGORIA	ŁACIŃSKA NAZWA	CHARAKTERYSTYKA	PRZYKŁAD
DOGMAT WIARY	<i>DE FIDE DIVINA ET CATHOLICA</i>	PRAWDA OBJAWIONA I ZDEFINIOWANA UROCZYŚCIE PRZES KOŚCIOŁ; ODRZUCENIE = HEREZJA	TRÓJCA ŚWIĘTA, WNIEBOWZİĘCIE NMP
Prawda objawiona (jeszcze nie zdefiniowana)	<i>De fide divina</i>	Zawarta w Objawieniu, ale nie ogłoszona definitywnie	Wizja uszczęśliwiająca Chrystusa od poczęcia
Prawda definitywnie orzeczona przez Kościół (nieobjawiona)	<i>De fide ecclesiastica</i>	Nierozzerwalnie związana z Objawieniem; definitywnie ogłoszona	Nieomylność papieża w kanonizacji
Bliska wierze	<i>Sententia fidei proxima</i>	Bardzo prawdopodobnie objawiona, ale nie wprost zdefiniowana	Niepokalane Poczęcie – przed 1854
Teologicznie pewna	<i>Sententia certa</i>	Wynika ściśle z Objawienia lub dogmatów	Chrzest udzielony przez heretyka jest ważny
Powszechna opinia teologów	<i>Sententia communis</i>	Tradycyjnie przyjmowana, ale nieobowiązkowa	Anioł stróż każdego człowieka
Opinia prawdopodobna	<i>Sententia probabilis</i>	Rozsądnie uzasadniona, ale niepewna	Lokalizacja rajy ziemskiego
Opinia dopuszczalna	<i>Opinio tolerata</i>	Dozwolona, lecz mało przyjmowana	Hipotezy egzegetyczne
Opinia prywatna, pobożna	<i>Opinio pia, scholastica</i>	Możliwe wyjaśnienia bez większego znaczenia dla wiary	Spekulacje o naturze aniołów
Herezja	<i>Haeresis</i>	Uparte zaprzeczenie dogmatowi	Negacja Trójcy Świętej
Bliska herezji	<i>Sententia haeresi proxima</i>	Prawdopodobnie sprzeczna z Objawieniem	Odrzucanie realnej obecności w Eucharystii przed definicją
Błąd teologiczny	<i>Error theologicus, sententia erronea</i>	Sprzeczne z Objawieniem, ale nie formalna herezja	Twierdzenie o istnieniu wielu bogów

KATEGORIA	ŁACIŃSKA NAZWA	CHARAKTERYSTYKA	PRZYKŁAD
Podejrzane o herezję	<i>Sententia de haeresi suspecta</i>	Budzi poważne podejrzenia sprzeczności z Objawieniem	Skrajne teorie chrystologiczne
Lekkomyślna	<i>Sententia temeraria</i>	Sprzecznna z jednomyślnością teologów lub autorytetem Kościoła	Odrzucanie czyśćca
Raniąca pobożne uszy	<i>Offensa piaë aurium</i>	Formalnie poprawna, ale niestosowna w wyrazie	Sformułowania trywializujące dogmat
Skandaliczna	<i>Sententia scandalosa</i>	Prowadzi do zgorszenia i osłabienia wiary	Nauki zachęcające do grzechu
Bezbożna, bluźniercza	<i>Sententia impia, blasphema</i>	Obraża Boga, sakramenty, prawdy wiary	„Chrystus był grzesznikiem”

C. Czytamy mistrza

AUTOR

Ks. Ignacy Różycki (1911–1983) był wybitnym krakowskim teologiem, duchownym i wykładowcą akademickim. W czasie II wojny światowej, mimo trudnych warunków okupacyjnych, pracował nad swoją *Dogmatyką*, której tom pierwszy – *Metodologia teologii dogmatycznej* ukazał się w 1947 roku⁷. Pozostałe części *Dogmatyki* funkcjonowały w środowisku akademickim jako skrypty, nigdy nie doczekawszy się oficjalnej publikacji. Różycki zasłynął także jako autor krytycznej oceny *Dzienniczka* św. Faustyny Kowalskiej, wydatnie przyczyniając się do popularyzacji kultu Miłosierdzia Bożego.

7 I. Różycki, *Dogmatyka*, t. 1: *Księga pierwsza. Metodologia teologii dogmatycznej*, Wydawnictwo Mariackie, Kraków 1947.

ANALIZOWANY TEKST

Podręcznik *Podstawy sakramentologii* powstawał dużo wcześniej, funkcjonując jako skrypt dla studentów. Został jednak wydany dopiero w 1970 roku i stanowi jedyne w pełni opublikowane opracowanie autora poświęcone sakramentom. Treść książki pozostaje zakorzeniona w przedsoborowej tradycji teologicznej i nie odzwierciedla jeszcze zmian wprowadzonych przez Sobór Watykański II. Ks. Różycki przedstawił w niej systematyczne wprowadzenie do nauki o sakramentach, zachowując klasyczną metodologię teologiczną.

ZADANIE

Poniżej zamieszczony jest fragment rozdziału ogólnego o sakramentach, który dotyczący składników sakramentalnych znaków. Mamy okazję przyjrzeć się w jaki sposób zasady metody funkcjonują w podręczniku; I. Różycki, *Podstawy sakramentologii*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1970, s. 204–210.

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
Dogmat jako fundament refleksji teologicznej Autor zaczyna od pewnej prawdy objawionej, klasyfikując składniki znaków sakramentalnych. To typowe zastosowanie metody: od dogmatu do wniosków teologicznych, a nie od obserwacji do twierdzenia.	Analiza treści objawienia o siedmiu sakramentach prowadzi drogą indukcji zupełnej do twierdzenia: zjawiskowe znaki sakramentów składają się z rzeczy, obrzędów i słów. Rzeczy, <i>res</i>, są to ciała materialne, dostrzegalne zmysłami: woda, oliwa, chleb, wino. Obrzędy są zaś czynami ludzkimi zewnętrznymi, <i>actus humani externi</i>, dostępnymi dla zmysłowego spostrzeżenia, <i>sensibile</i>. Słowa będące składnikiem zjawiskowego znaku sakramentalnego są pojęte w znaczeniu właściwym tzn. wypowiedziane ustnie. Tylko w sakramencie małżeństwa do ważności sakramentalnego znaku wystarczają słowa w znaczeniu szerszym, różnorodnym: pisane albo wyrażone migami – przez niemowy. Zastąpienie słów mówionych pisany mi względnie wyrażonymi migami unieważnia wszystkie pozostałe sakramenty. Słowa są

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
	zawsze zewnętrznym aktem człowieka; w wyliczeniu składników sakramentalnych są jednak odróżnione od obrzędów tak, że przez obrzędy należy rozumieć te zewnętrzne czyny ludzkie, które nie są wymawianymi słowami: a więc obmycie wodą, włożenie rąk, namaszczenie. Twierdzenie nie orzeka, że każdy sakramentalny znak składa się z wszystkich trzech wymienionych składników, ale zjawiskowe znaki wszystkich sakramentów sprowadza do tych trzech rodzajów składników. Konkretna liczba tych składników jest bowiem różna w różnych sakramentach. Wszystkie trzy rodzaje składników są w chrzcie: woda, obmycie, słowa; w eucharystii są tylko dwa składniki – słowa konsekracji oraz rzeczy konsekrowane, to jest chleb i wino; w małżeństwie występują tylko słowa wyrażające umowę małżeńską.
Uzasadnienie w nauczaniu Magisterium Autor dowodzi twierdzenia wyłącznie poprzez orzeczenia soborów Florenckiego i Trydenckiego, pokazując, że pewność teologiczna może być oparta na autorytatywnej interpretacji Kościoła, bez bezpośredniego powoływania się na Pismo Święte.	Twierdzenie jest istotnie objawioną, teologicznie pewną nauką katolicką. Naprzód bowiem sobór florencki w dekreście dla Ormian postawił ogólną zasadę, że sakramenty składają się z rzeczy jako materii oraz z słów jako formy (D 1310); a na trzeci składnik sakramentalnych znaków, mianowicie na obrzędy, wskazał w tym samym dekreście, gdy pouczał Ormian, że niejako materią pokuty są akty penitenta (D 1323). Pełną teologiczną pewność osiągnęło obecne twierdzenie przez to, że sobór trydencki, wykładając katolicką naukę o piątym sakramencie wyznawał i nauczał (D 1700), że materią sakramentalnego namaszczenia chorych jest oliwa – czyli rzecz – a formą słowa (D 1695) wymieniając przy tym wielokrotnie obrzęd namaszczenia sakramentalnego.
Klasyfikacja teologiczna – określenie stopnia pewności i obowiązku przyjęcia twierdzeń o sakramentach Autor wskazuje, które elementy znaków sakramentalnych są konieczne (słowa ustnie	Jest także teologicznie pewne, że wyjąwszy małżeństwo, do ważności wszystkich sakramentów konieczne są słowa ustnie wypowiedziane: takie jest nie tylko powszechne i nieprzerwane przekonanie Ojców i teologów, ale także praktyka Kościoła wyrażona w przepisach liturgicznych rytuału oraz jego nauka

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
wypowiedziane), a które fakultatywne (małżeństwo – dopuszczalne inne znaki).	wypowiedziana we wspomnianym już dekrete dla Ormian, który nie tylko, że słowa będące składnikiem sakramentalnych znaków rozumie w znaczeniu właściwym, ale ponadto o małżeństwie wyraźnie uczy: „przyczyną sprawczą małżeństwa jest zwyczajnie, <i>regulariter</i>, wzajemna zgoda wyrażona słowami” (D 1327). Znaczenie tej wypowiedzi jest następujące: chociaż umowa małżeńska bywa zwyczajnie wyrażana ustnie, wypowiedziana słowami, to jednak są dopuszczalne inne równoczesne znaki. Nie ulega bowiem najmniejszej wątpliwości, że umowa małżeńska stanowi istotę sakramentu małżeństwa i skutkiem tego występuje z koniecznością w każdym akcie ważnie zawieranego małżeństwa, a nie tylko zwyczajnie: czyli „zwyczajnie” odnosi się wyłącznie do ustnego wypowiadania słów wyrażających małżeńską umowę.
Odwołanie do autorytetu Magisterium i historii Kościoła Autor wykorzystuje dekrety papieskie (Klemens XIII, Św. Oficjum) i historię teologiczną dla potwierdzenia prawdy. Przykład dowodu historyczno-dogmatycznego.	W szczególności jest także teologicznie pewne, że rozgrzeszenie sakramentalne nie może być ważnie udzielone ani na piśmie ani na migi, lecz musi być wypowiedziane. Niektórzy teologowie XVI w. powoływali się na to, że rozgrzeszenie jest wydaniem sądowego wyroku przez przedstawiciela Kościoła; a w sądach świeckich nie tylko oskarżony może być nieobecny i występować za pośrednictwem swego prawnego zastępcy, ale także sąd jest władny wydawać wyroki tylko pisemnie i na nieobecnych: dlatego sądzili, że również rozgrzeszenie sakramentalne wydane na piśmie lub na migi – jest ważne. Takie przekonanie podzielał nie tylko św. Robert Bellarmin (1548–1621), ale było ono dość rozpowszechnione w Towarzystwie Jezusowym, skoro jezuicka <i>Ratio studiorum</i> z r. 1586 postanawiała: nie należy zobowiązywać naszych ojców do nauczania... że sakrament pokuty udzielany nieobecnemu przez posłańca czyli na piśmie nie jest ważny. A Franciszek Suárez (1548–1617) sądził, że kapłan niemowa może – w razie konieczności – na migi rozgrzeszyć. W odpowiedzi na te teorie Klemens XIII,

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
	w dekrete ogłoszonym przez Św. Oficjum 20 VII 1602 (D 1994) potępił i zakazał – „fałszywe, lekkomyślne i gorszące... twierdzenie: że wolno, <i>licere</i>, spowiadać się wobec kapłana nieobecnego pisemnie lub przez zastępcę i od nieobecnego otrzymać rozgrzeszenie”. Kolejny dekret Św. Oficjum z 7 VI 1603 (D 1695) wyjaśnił: że „można, <i>licere</i>”, w poprzednim dekrete należy rozumieć o ważności a nie tylko o godności takiego sposobu spowiadania się i rozgrzeszenia; że powyższe orzeczenie zachowuje swą moc zarówno w łącznym, jak i rozłącznym rozumieniu spójnika „lub, <i>seu</i>”: czyli że rozgrzeszenie udzielone nawet obecnemu, ale na piśmie, jest mocą powyższego dekretu nieważne.
Dowody z Pisma Świętego jako wsparcie dla Magisterium Autor używa Pisma Świętego jako podparcia dla autorytatywnej nauki Kościoła, nie odwrotnie. Pismo uzupełnia dowody magisterialne, potwierdzając składniki sakramentów.	Pismo Święte wymienia składniki sakramentalnych znaków, chrztu, bierzmowanie, Eucharystii, namaszczenia chorych i kapłaństwa. Wszystkie trzy składniki wylicza zaś w sakramentach chrztu i namaszczenia chorych. W Ef 6, 26 mowa jest o chrzcie, w którym występuje rzecz, to jest woda, obrzęd – obmycie wodą. I towarzyszące słowa: „oczyszczywszy go obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo”. W namaszczeniu chorych, o którym pisze Jk 5, 14 rzecz jest oliwą, obrzędem namaszczenia oliwą, a słowami jest modlitwa kapłanów nad chorym, chociaż nie można ustalić, czy w Jk 5, 14 chodzi o modlitwę wypowiedzianą ustnie czy myślnie. Dwa składniki, mianowicie słowa wypowiedziane przez Jezusa Chrystusa oraz rzeczy, to jest chleb i wino konsekrowane tymi, słowami, wskazane są we wszystkich czterech opisach ewangelicznych ustanowienia Eucharystii. Wszystkie miejsca Nowego Testamentu mówiące o święceniach episkopatu – względnie prezbiteratu – oraz diakonatu mówią wyraźnie, że przekazywanie władzy kapłańskiej dokonuje się przez obrzęd włożenia rąk: Dz 6, 6; 13, 31; 14, 23 wskazuje na to, że z włożeniem rąk związana była jakaś modlitwa; chociaż nie wiadomo jaka, ustna czy myślna odmawiana przed, w czasie czy po włożeniu rąk. Tylko jeden składnik

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
	sakramentalnego znaku wskazany jest przez Dz 8, 17; 8, 20; 19, 7 oraz przez Hbr 6, 2 w sakramentalnym udzielaniu Ducha Świętego, czyli bierzmowaniu: jest nim obrzęd wkładania rąk.
Dowody z tradycji Kościoła Uzupełnia niedopowiedzenia biblijne poprzez praktykę liturgiczną. Pokazuje współdziałanie Pisma i tradycji w metodzie dogmatycznej.	Tradycja dogmatyczna wyjaśnia zaznaczone wyżej niedopowiedzenia Pisma Świętego; historia sakramentu bierzmowania, namaszczenia chorych i kapłaństwa wskazuje, że w liturgicznych księgach z obrzędami włożenia rąk i namaszczenia jest związana zawsze formuła słowna ustnie wypowiedziana, tak samo jak we wszystkich pozostałych sakramentach z wyjątkiem małżeństwa.
Wnioskowanie analogiczne – rozumowe wyprowadzenie wniosków z dogmatów Autor wskazuje, że istota sakramentu małżeństwa polega na zgodzie wyrażonej w jakichkolwiek dostrzegalnych znakach, dlatego ustne słowa są fakultatywne. Jest to przykład klasyfikacji teologicznej i wyprowadzenia wniosków z rozumienia natury sakramentu, a nie zwykła analogia. Nauczanie to jest teologicznie pewne (<i>sententia certa</i>), bo wynika z ogólnej definicji sakramentu i praktyki Kościoła.	Ponieważ sakrament małżeństwa jest umową małżeńską, wszystko co wystarcza do ważności umowy małżeńskiej, wystarcza również do ważności sakramentu. A do ważności umowy małżeńskiej konieczne jest tylko to, by była wyrażona jakimś zewnętrznymi dostrzegalnymi i jednoznacznymi znakami, a jest obojętne, czy są to znaki ustnie wypowiedziane, pisane czy wyrażone gestami.
Analiza Pisma w świetle nauki Kościoła Autor interpretuje Pismo w kontekście tradycji i praktyki liturgicznej, pokazując granice ustanowienia Chrystusa i rolę Kościoła w doprecyzowaniu formy.	Ze słów, którymi Chrystus ustanowił sakrament pokuty – J 20, 23 – wynika tylko tyle, że akt sakramentalnego odpuszczenia grzechów winien być wyrażony jakimś znakiem dostrzegalnym i jednoznacznym; nie wynika zaś, że tym znakiem muszą być słowa ustnie wypowiedziane. Albowiem J 20, 23 wskazuje tylko na to, że odpuszczenie grzechów przez kapłanów jest aktem sądowym wydania wyroku, a nie określa jakimi znakami ten wyrok

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
	ma być penitentowi ogłoszony. Z istoty władzy sądowej wypływa zaś, że do ważności wyroku wystarcza wyrażenie go na piśmie. Czyli z ustanowienia Chrystusa słowa ustnie wypowiedziane nie są konieczne do ważności sakramentalnej pokuty; mogłyby wystarczyć pisane lub gestami wyrażone. Ale przepisy kanoniczne i liturgiczne, określające sposób udzielania sakramentu pokuty, a zwłaszcza interwencja Klemensa VIII wskazuje na to, że Kościół, korzystając ze swej władzy nad sakramentami, od początku za znak sakramentalnego odpuszczenia grzechów obrał słowa ustnie wypowiedziane tak, że rozgrzeszenie dane na piśmie lub wyrażone na migi nie jest sakramentalnie ważne.
Zasada: określanie przyczyn konieczności formy sakramentalnej – odróżnianie, co pochodzi z Objawienia, a co z woli Kościoła Różycki odróżnia, co pochodzi z Objawienia, a co wynika z woli Kościoła. Pokazuje zastosowanie zasady różnicowania wniosków <i>de fide</i> i decyzji Kościoła w porządku dyscypliny sakramentalnej.	Przykład sakramentu pokuty poucza, że konieczność ustnego wypowiadania słów sakramentalnej formuły może się wywodzić z woli Kościoła wówczas, gdy ustanowienie sakramentu przez Chrystusa nie było integralne, tzn. jeśli Chrystus nie określił w szczegółach gatunku wszystkich części sakramentalnego znaku; czyli konieczność ta jest związana ze sposobem ustanowienia sakramentu przez Chrystusa. Dlatego tylko o Eucharystii można z pewnością powiedzieć, że ustne wypowiadanie słów jest konieczne z ustanowienia Chrystusowego: albowiem wiadomo, że Chrystus konsekrował Eucharystię, wymawiając słowa: „To jest ciało moje; to jest kielich krwi mojej”; wobec tego jest również oczywiste, że polecenie „to czyńcie na moją pamiątkę” znaczy: ponawiajcie te same czynności, które ja właśnie dokonałem; zatem: konsekrujcie, wypowiadając moje słowa. Dlatego – według świadectw najstarszych tradycji, św. Justyna, św. Ireneusza – Eucharystię konsekrowano zawsze, wypowiadając własne słowa Chrystusa.
Kwalifikacja teologiczna – określenie stopnia pewności twierdzeń Różycki klasyfikuje twierdzenia: od teologicznie	Natomiast brak jest nie tylko wystarczających dowodów na to, by z pewnością można było twierdzić, że konieczność wypowiadania słów sakramentalnej formuły chrztu, bierzmowania, namaszczenia chorych, kapłaństwa

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
pewnych (<i>sententia certa</i>) po prawdopodobne (<i>sententia probabilis</i>), stosując hierarchię pewności wniosków teologicznych.	pochodzi z ustanowienia Chrystusa, ale wydaje się bardzo prawdopodobne, że przynajmniej w niektórych z tych sakramentów pochodzi ona z woli Kościoła. Albowiem ewangelie nie przekazały nam opisu ustanowienia bierzmowania, namaszczenia chorych, kapłaństwa. Wzmianki w innych księgach Nowego Testamentu nie wskazują na żadne słowa wypowiedziane ustnie przy bierzmowaniu, a przy namaszczeniu chorych i kapłaństwie wspominają wprowadzie o modlitwie, lecz nie wskazują, że winna być ona ustna. Odnośnie Chrztu z Mat 28, 19, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego nic nie można wnosić z gatunku sakramentalnej formuły słownej chrztu. Albowiem z Tradycji apostoelskiej Hipolita Rzymskiego († 235) wiadomo, że na początku III w. w Rzymie chrzczony wypowiadał akt wiary w Ojca, w Syna, w Ducha Świętego. Powstaje pytanie w jaki sposób składał to wyznanie wiary przy chrzcie niemowa – na pewno nie ustną mową. Wprowadzie Ef 5, 26 mówi o słowach ustnie wypowiedzianych podczas obrzędu chrztu, ale na tle przytoczonej właśnie historii sakramentu chrztu w starożytności można tę wypowiedź św. Pawła rozumieć tak, że przedstawia ona najczęstszy i normalny sposób udzielania chrztu, nie podnosząc go jednak do rzędu nienaruszalnej zasady. W świetle tych rozważań można postawić twierdzenie, że wola Kościoła jest bliską przyczyną konieczności ustnego wypowiedzania słów sakramentalnej formuły chrztu. Prawdopodobne wnioskowanie przez analogię uprawnia również do wniosku, iż konieczność ustnego wypowiedzania sakramentalnej formuły bierzmowania, namaszczenia chorych, kapłaństwa pochodzi prawdopodobnie z woli Kościoła, a nie bezpośrednio z ustanowienia Chrystusa.

D. Zastosowanie

Metoda dogmatyczna ma dziś przede wszystkim znaczenie historyczne – współcześnie nie stanowi już podstawowego sposobu uprawiania teologii. Niemniej jednak pozostaje pożyteczna, a w pewnych sytuacjach wręcz konieczna, zwłaszcza przy rozróżnianiu tego, co w doktrynie wiary jest niezmiennie, od tego, co może podlegać rozwojowi.

W OKREŚLANIU TEGO, CO NIEZMIENNE W DOKTRYNIE WIARY

Nienaruszalne są prawdy stanowiące fundament wiary, czyli te, które Kościół uznaje za objawione przez Boga i ogłosił jako dogmaty. Przykładami takich prawd w chrześcijaństwie katolickim są: tajemnica Trójcy Świętej, Boskość Chrystusa, sakramentalność Eucharystii, nauka o grzechu pierworodnym oraz konieczność łaski dla zbawienia. Nienaruszalność tych prawd oznacza, że nie ulegają one zmianom pod wpływem czasu, kultury czy opinii społecznych, lecz stanowią trwałą fundament jedności wiary i nauczania Kościoła.

W OKREŚLANIU TEMATÓW DYSKUSYJNYCH

W kontekście współczesnych kontrowersji teologicznych metoda dogmatyczna pomaga wskazać, gdzie nauczanie Kościoła ma charakter niezmienny, a gdzie istnieje przestrzeń dla dalszej refleksji, pogłębienia i rozwoju doktryny. Oznacza to nie zmianę istoty wiary, lecz jej organiczny rozwój w świetle nowych pytań i kontekstów historyczno-kulturowych.

E. Ograniczenia

Choć metoda dogmatyczna odegrała istotną rolę w historii teologii, zwłaszcza w porządkowaniu i systematyzowaniu prawd wiary, jej stosowanie wiąże się również z pewnymi ograniczeniami. Wynikają one z charakterystycznego dla niej sposobu ujmowania Objawienia oraz z podporządkowania refleksji teologicznej autorytetowi Magisterium. W konsekwencji

metoda ta, mimo swoich zasług dla rozwoju doktryny, bywa postrzegana jako zbyt statyczna, zorientowana na utrwalanie istniejących formuł wiary, a nie na poszukiwanie jej głębszego sensu i aktualnego znaczenia. Spójrzmy na główne ograniczenia tej metody oraz na konsekwencje, jakie wynikają z jej stosowania w refleksji teologicznej.

REDUKCJA OBJAWIENIA DO ZBIORU INFORMACJI

Przy zastosowaniu dogmatycznym objawienie Boże bywa traktowane głównie jako zbiór faktów lub twierdzeń zapisanych w Piśmie Świętym i Tradycji. Pomija się jego duchowy, dynamiczny i egzystencjalny wymiar oraz osobisty charakter relacji człowieka z Bogiem.

Efekt: teologia staje się nauką encyklopedyczną, nastawioną na porządkowanie treści, a nie na poszukiwanie sensu i pogłębienie rozumienia wiary.

PODPORZĄDKOWANIE PISMA ŚWIĘTEGO MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

Biblia w tej metodzie nie funkcjonuje jako samodzielne źródło Objawienia, lecz jest interpretowana niemal wyłącznie w świetle urzędowego nauczania Kościoła. Teolog nie analizuje tekstu wprost, ale przez pryzmat autorytetu Magisterium.

Efekt: ogranicza to swobodę badawczą i krytyczną analizę biblijną, a Pismo Święte staje się narzędziem potwierdzania doktryny, zamiast źródłem odkrywania nowych aspektów prawdy objawionej.

OGRANICZENIE WOLNOŚCI TEOLOGICZNEJ

Metoda dogmatyczna sprzyja postawie zachowawczej, w której teolog koncentruje się raczej na potwierdzaniu zgodności z nauczaniem Kościoła niż na twórczym poszukiwaniu prawdy. W efekcie unika pytań trudnych lub kontrowersyjnych, obawiając się przekroczenia granic ortodoksji.

Efekt: rozwój teologii ulega spowolnieniu, a jej refleksja staje się mniej otwarta na nowe pytania i doświadczenia współczesności.

POKUSA ABSOLUTYZACJI AKTUALNEGO NAUCZANIA MAGISTERIUM

Nauczanie Kościoła bywa traktowane jako niezmiennie w każdej formie, bez rozróżnienia między orzeczeniami nieomylnymi a tymi, które mają charakter pastoralny lub dyscyplinarny. Pomija się w ten sposób możliwość rozwoju i pogłębienia interpretacji doktryny w odpowiedzi na nowe uwarunkowania historyczne i kulturowe.

Efekt: utrwała to obraz doktryny jako zbyt sztywnej i utrudnia dialog z kulturą współczesną.

REDUKCJA ZMYŚLU WIARY DO AUTORYTETU MAGISTERIUM

Wiara bywa rozumiana przede wszystkim jako posłuszeństwo wobec instytucjonalnego autorytetu Kościoła. Zmysł wiary (*sensus fidei*) wiernych – rozumiany jako duchowe uczestnictwo całego Ludu Bożego w poznaniu prawdy – zostaje w praktyce pomniejszony lub podporządkowany decyzjom hierarchii.

Efekt: osłabia to wymiar osobistego doświadczenia wiary i zaangażowania wspólnotowego.

HAMOWANIE POSZUKIWAŃ TEOLOGICZNYCH

Silne podporządkowanie Magisterium zniechęca teologów do proponowania nowych interpretacji czy metodologii, co ogranicza kreatywność i dynamikę rozwoju dyscyplin teologicznych, zwłaszcza teologii pastoralnej, moralnej i liturgicznej.

JĘZYK HERMETYCZNY I SFORMALIZOWANY

Styl literatury dogmatycznej często cechuje zawichość, formalizm i hermetyczność terminologiczna.

Efekt: teksty te stają się trudne do zrozumienia dla osób spoza środowiska teologicznego, co ogranicza ich oddziaływanie duchowe i pastoralne.

5

Metoda historyczno-genetyczna

Metoda ta, zwana również genetyczno-historyczną, stanowi jeden z najważniejszych zwrotów w refleksji teologicznej XIX i XX wieku. Jej istotą jest uwzględnienie rozwoju doktryny w dziejach, a więc spojrzenie na wiarę chrześcijańską nie jako na statyczny zbiór twierdzeń, lecz jako na żywy organizm, który w historii przechodzi proces dojrzewania, adaptacji i reinterpretacji.

A. Geneza

Metoda ta była odpowiedzią zarówno na wyzwania nowożytnej krytyki historycznej, jak i na tendencję do absolutyzacji form scholastycznych w Kościele katolickim, traktowanych jako niezmiennie i ponadczasowe.

1. Adolf von Harnack i perspektywa protestancka

Adolf von Harnack (1851–1930), teolog luterański, uchodzi za jednego z pionierów historycznego podejścia do dogmatu. W monumentalnym *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Podręcznik historii dogmatu) wydanym w latach 1886–1889, wskazał, że rozwój dogmatyki chrześcijańskiej jest procesem historycznym, silnie uwarunkowanym kulturowo. Według Harnacka

dogmaty nie są czystym wyrazem Objawienia, lecz „rezultatem procesu hellenizacji orędzia chrześcijańskiego”¹.

W innym, szeroko dyskutowanym dziele – *Das Wesen des Christentums* (*Istota chrześcijaństwa*, 1900) – teolog berliński podkreślał, że sednem przesłania Jezusa nie są systematyczne dogmaty, lecz proste orędzie o Bogu Ojcu i etyka miłości bliźniego: „Królestwo Boże i jego przyjście, Bóg jako Ojciec i nieskończona wartość duszy ludzkiej, wyższa sprawiedliwość i przykazanie miłości – oto istota chrześcijaństwa”².

Harnack wyraźnie oddzielał to, co ponadczasowe w chrześcijaństwie, od historycznych formuł dogmatycznych, które były – jego zdaniem – wynikiem adaptacji do kategorii filozoficznych epoki.

2. Pierwsze „jaskółki” w katolicyzmie: Newman i Möhler

W katolicyzmie myśl historyczna rozwijała się początkowo wbrew tendencjom scholastycznym. Kluczowe znaczenie miało dzieło Johna Henry’ego Newmana *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (*O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, 1845). Newman, jeszcze przed swoim przejściem na katolicyzm, podkreślał, że rozwój doktryny należy rozumieć analogicznie do wzrostu żywego organizmu: „W idei religijnej, jak i w każdym innym żywym bycie, istnieje zasada rozwoju, a ten rozwój jest naturalnym procesem zachodzącym w czasie”³.

Podobne intuicje wyrażał Johann Adam Möhler w dziele *Die Einheit in der Kirche* (*Jedność w Kościele*, 1825). Widząc Kościół jako „żywy organizm”, Möhler wskazywał, że rozwój jego nauczania i struktur jest

- 1 A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 1, J. C. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg i. Br. 1886, s. 17–18.
- 2 A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1900, s. 75.
- 3 J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Longmans, Green, and Co., London 1878, s. 29.

nieuniknionym procesem historycznym, zakorzenionym w działaniu Ducha Świętego⁴.

3. Leon XIII i neoscholastyczna reakcja

Papież Leon XIII (1810–1903) w encyklice *Aeterni Patris* (1879) wskazał św. Tomasza z Akwinu jako wzór i fundament teologii katolickiej. Dokument ten rozpoczął okres tzw. neoscholastyki, w której dominowała absolutyzacja systemu tomistycznego. Tomasz był wówczas opisywany jako ten, który „odziedziczył inteligencję wszystkich” i pozostawił „skarby, z których czerpać można wszystkie argumenty”⁵.

Problemem tego nurtu było to, że scholastyka została potraktowana jako system o charakterze niemal ponadczasowym, nieuwzględniającym dynamiki rozwoju doktryny. Formuły wiary traktowano w sposób statyczny, co prowadziło do teologii ahistorycznej.

4. Dominikańska szkoła Le Saulchoir i otwarcie na historię

Nową perspektywę w katolicyzmie otworzyła dominikańska szkoła teologiczna Le Saulchoir, powstała na początku XX wieku. Jej wybitnym przedstawicielem był Marie-Dominique Chenu, jeden z najważniejszych teologów XX wieku, który w swoim dziele *Une école de théologie: Le Saulchoir* (1937) poddał krytyce dominujący wówczas system scholastyczny, traktowany jako struktura oderwana od dziejowości i konkretnego doświadczenia ludzkiego. Chenu wskazywał, że teologia nie może być pojmowana jako zamknięty, ahistoryczny system pojęć, lecz musi pozostawać w żywym dialogu z historią i kulturą. System teologiczny oderwany od historii

4 Por. J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, oprac. J. R. Geiselman, J. Hegner, Köln i Olten 1956; T. Dzidek, *Mistrzowie teologii*, Wydawnictwo M, Kraków 1998, s. 475–494.

5 Leon XIII, *Aeterni Patris*, 1879.

staje się martwy, ponieważ nie ukazuje znaczenia orędzia dla człowieka żyjącego w dziejach⁶.

Szkoła Le Saulchoir postulowała zatem powrót do źródeł – Pisma Świętego i Ojców Kościoła – oraz otwartość na historię jako kluczową kategorię hermeneutyczną w teologii. Ujęcie to stanowiło istotne odejście od statycznego rozumienia doktryny, otwierając teologię na dynamiczny wymiar Objawienia i na proces jego recepcji w dziejach. Myśl Le Saulchoir wywarła znaczący wpływ na odnowę teologii w XX wieku, a jej idee znalazły swoje odbicie w dokumentach Soboru Watykańskiego II, który przyniósł oficjalne uznanie dla metody historycznej w refleksji teologicznej i biblijnej.

W nurcie odnowy teologicznej szczególne miejsce zajmowali teologowie, którzy rozwijali eklezjologię opartą na historycznym i wspólnotowym rozumieniu Kościoła. Yves Congar akcentował historyczny rozwój Kościoła i znaczenie tradycji w jej żywej formie, podkreślając, że reformy Kościoła muszą być rozumiane w kontekście dziejowym, a nie jako jednorazowe, abstrakcyjne wydarzenia⁷. Henri de Lubac wskazywał na nierozzerwalny związek między Pismem Świętym, Tradycją a doświadczeniem Kościoła, pokazując, że teologia musi respektować kontekst historyczny i społeczny, w którym doktryna się rozwija⁸. Karl Rahner natomiast wniósł refleksję nad historycznym wymiarem doświadczenia wiary człowieka i jego spotkania z Objawieniem, formułując koncepcję teologii jako dialogu między Bogiem a człowiekiem w konkretnym kontekście historycznym⁹.

6 Por. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: Le Saulchoir*, Éditions du Cerf, Paris 1985, s. 146–147.

7 Por. Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Éditions du Cerf, Paris 1950.

8 H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Éditions du Cerf, Paris 1938; H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Znak, Kraków 1988.

9 Por. K. Rahner, *Hörer des Wortes*, Kösel-Verlag, München 1941; K. Rahner, *Słuchacz słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, tłum. R. Samek, Marek Derewiecki, Kęty 2008.

Dzięki tym różnym, ale komplementarnym podejściom, paradygmat teologii w XX wieku uległ istotnej zmianie – od statycznego, abstrakcyjnego systemu neoscholastycznego do dynamicznego rozumienia Objawienia i jego recepcji w dziejach. Teologowie ci przygotowali grunt pod wprowadzenie metody historyczno-genetycznej, którą oficjalnie uznano w dokumentach Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza w *Dei verbum* i *Gaudium et spes*.

5. Sobór Watykański II

Sobór Watykański II (1962–1965) uwypuklił wymiar historyczny i dynamiczny objawienia Bożego. W Konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym *Dei verbum* podkreślono, że Tradycja nie jest statycznym zbiorem nauk, lecz procesem rozwijającym się w czasie pod opieką Ducha Świętego: „Tradycja, pochodząca od Apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Z biegiem wieków Kościół stale zmierza ku pełni prawdy Bożej, aż w nim samym dopełnią się słowa Boże”¹⁰.

Rozwój ten dokonuje się dzięki współdziałaniu wspólnoty wierzących, pasterzy oraz osobistemu zaangażowaniu w kontemplację i studium Pisma Świętego: „Rozumienie rzeczy przekazanych i słów wzrasta tak dzięki kontemplacji i studium wierzących, którzy rozważają je w sercu, jak dzięki wewnętrznemu pojmowaniu spraw duchowych, którego doświadczają, oraz dzięki przepowiadaniu tych, którzy wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy”¹¹.

Dokument ukazuje rozwój doktryny jako naturalny proces historyczny, w którym współdziałają działanie Ducha Świętego, refleksja wspólnoty i posłannictwo pasterzy.

Nie ograniczono się przy tym wyłącznie do teologicznego wymiaru Objawienia. W konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* przedstawiono

10 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 2.

11 Tamże, 8.

wspólnotę chrześcijańską jako rzeczywistość historyczną, nierozzerwalnie związaną z dziejami ludzkości: „Kościół, pielgrzymujący wraz z całą ludzkością, doświadcza tego samego losu ziemskiego, co świat, i jest powołany, aby być zaczynem i niejako duszą ludzkiej społeczności, która ma się odnowić w Chrystusie i przemienić w rodzinę Bożą”¹².

Podkreślono w ten sposób, że instytucja ta nie funkcjonuje w izolacji, lecz uczestniczy w historii świata, powołana do przemiany społecznej i duchowej człowieka.

Ponadto Sobór stosuje otwartą hermeneutykę Pisma Świętego, wskazując na konieczność uwzględniania kontekstu historycznego i literackiego tekstów biblijnych. W *Dei verbum* czytamy: „Ponieważ Bóg w Piśmie Świętym przemawiał przez ludzi na sposób ludzki, interpretator Pisma Świętego, chcąc dobrze poznać to, co Bóg chciał nam przekazać, powinien uważnie badać, co rzeczywiście autorzy natchnieni zamierzali powiedzieć i co Bóg ich słowami chciał ujawnić”¹³.

Sobór zaleca również uwzględnianie różnorodnych gatunków literackich, ponieważ prawda Boża wyraża się w tekstach historycznych, prorockich, poetyckich i innych w odmienny sposób: „Aby odnaleźć intencję świętych autorów, należy między innymi zwrócić uwagę na rodzaje literackie, bowiem prawda przedstawia się i wyraża w różny sposób w tekstach historycznych, prorockich, poetyckich czy innych”¹⁴.

Takie podejście odrzuca ahistoryczną interpretację Pisma i traktuje Objawienie jako rzeczywistość dynamiczną, rozwijającą się w historii wspólnoty chrześcijańskiej i świata, a jednocześnie przekazaną ludziom w formach adekwatnych do ich doświadczenia i języka.

12 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965, nr 40.

13 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 12.

14 Tamże.

Sobór Watykański II wyraźnie zatwierdza metodę historyczno-genetyczną w uprawianiu teologii. Poznanie Objawienia wymaga badań tekstów biblijnych w ich historycznym i literackim kontekście, aby właściwie uchwycić intencję autorów natchnionych oraz zamysł Boży. Dzięki temu teologia respektuje zarówno wymiar historyczny, jak i duchowy Objawienia, traktując je jako proces rozwijający się w historii Kościoła i świata.

B. Zasady

Metoda historyczno-genetyczna stanowi jedno z kluczowych narzędzi współczesnej refleksji teologicznej. Jej istotą jest badanie tekstów, doktryn i zagadnień teologicznych w kontekście ich powstania, rozwoju oraz wpływu na kolejne pokolenia wiernych i teologów. Nie jest to jedynie technika badawcza, lecz sposób rozumienia i uprawiania teologii, zgodny z jej naturą – dynamicznej i zakorzenionej w historii.

1. Interpretacja tekstów teologicznych w kontekście historycznym

Podstawowym założeniem metody jest traktowanie tekstów teologicznych nie jako abstrakcyjnych formuł, lecz jako dokumentów powstałych w określonych okolicznościach historycznych i kulturowych. W praktyce wymaga to:

- analizy kontekstu kulturowego – zrozumienia środowiska intelektualnego, religijnego i społecznego, w którym powstał tekst lub doktryna;
- badania wpływów na autora – rozpoznania myśli, tradycji i doświadczeń kształtujących jego spojrzenie;
- śledzenia wpływu tekstu na rozwój doktryny – obserwowania, w jaki sposób sformułowania teologiczne oddziaływały na kolejne pokolenia i rozwój refleksji teologicznej.

Yves Congar podkreślał, że tradycja nie jest muzeum gotowych formuł, ale żywym nurtem, który rozwija się i przystosowuje, pozostając wiernym

temu samemu źródłu¹⁵. Takie podejście pozwala dostrzec dynamikę dogmatów i tekstów w ich historycznym kontekście, zamiast traktować je jako niezmiennie sformułowania.

2. Analiza zagadnień w perspektywie historii doktryny

Metoda historyczno-genetyczna zakłada, że każde zagadnienie teologiczne powinno być badane w kontekście całej historii jego rozwoju. Dogmaty i formuły wiary nie powstały w próżni, lecz są wynikiem długotrwałego procesu refleksji, dialogu z tradycją Kościoła i odpowiedzi na konkretne wyzwania kolejnych epok.

Zrozumienie genezy doktryn pozwala uchwycić ich pełny sens teologiczny oraz zobaczyć, w jaki sposób refleksja Kościoła nad Objawieniem rozwijała się w czasie. Historia doktryny ukazuje, że rozwój wiary nie przebiega liniowo ani automatycznie – każda epoka wносиła nowe pytania i perspektywy, a sformułowania doktrynalne były odpowiedzią na potrzeby intelektualne, duchowe i społeczne wspólnoty wierzących.

Perspektywa historyczna umożliwia również dostrzeżenie, że Objawienie nie jest przekazywane w formie gotowych, niezmiennych formuł, lecz ujawnia się w dialogu Kościoła z jego tradycją oraz z wyzwaniami, jakie stawia historia. Dzięki temu możliwe jest nie tylko poznanie przeszłości, lecz także głębsze zrozumienie aktualnego znaczenia doktryn dla współczesnej wiary.

3. Dogmaty jako formuły historyczne

Trzecią zasadą metody historyczno-genetycznej jest przekonanie, że dogmaty nie są ponadczasowymi, statycznymi formułami, lecz historycznymi wyrazami wiary Kościoła, które powstały w określonych okolicznościach i języku epoki. Każdy dogmat stanowi rezultat żywego procesu refleksji

15 Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, t. 2: *Esej teologiczny*, tłum. A. Ziernicki, W drodze, Poznań 2022.

teologicznej, w którym wspólnota wierzących starała się wyrazić doświadczenie Objawienia w sposób zrozumiały dla swojego czasu.

Zrozumienie dogmatu wymaga interpretacji jego genezy, czyli analizy kontekstu, w jakim powstał, oraz sposobu, w jaki był rozumiany i rozwijany w kolejnych epokach. Tylko w ten sposób możliwe jest uchwycenie jego prawdziwego sensu teologicznego i znaczenia dla współczesnego życia wiary.

Tę perspektywę rozwijał Joseph Ratzinger, który w *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* podkreślał, że dogmaty są formułami, w których życie wiary znajduje swój wyraz w danym czasie, dlatego wymagają interpretacji w świetle ich historycznego rozwoju¹⁶. Z kolei Edward Schillebeeckx zaznaczał, że historia dogmatu nie jest dodatkiem do teologii systematycznej, lecz jej warunkiem¹⁷.

W konsekwencji teologia dogmatyczna pozbawiona perspektywy historycznej staje się abstrakcyjna i trudna do zrozumienia. Natomiast metoda historyczno-genetyczna pozwala odkrywać zarówno genezę doktryn, jak i ich aktualne znaczenie dla wiary i duchowości współczesnego człowieka.

C. Czytamy mistrza

AUTOR

Bernard Sesboüé (1929–2021) – francuski jezuita, wybitny teolog dogmatyczny i ekumenista. Wykładał w Centre Sèvres w Paryżu, uczestniczył w dialogach międzywyznaniowych, szczególnie katolicko-prawosławnych. Autor cenionych opracowań z zakresu historii dogmatów, w których

16 Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.

17 Por. E. Schillebeeckx, *Church: The Human Story of God*, tłum. J. Bowden, Crossroad, New York 1990.

ukazywał dynamiczny rozwój doktryny w kontekście historycznym i kulturowym. Sesboüé analizował dzieje nauczania Kościoła, podkreślając, że prawda wiary nie jest zbiorem niezmiennych formuł, lecz owocem procesu historyczno-genetycznego, w którym autorytet i wolność współtworzą drogę rozwoju doktryny.

ANALIZOWANY TEKST

Książka pt. *Władza w Kościele. Autorytet, prawda i wolność* to zbiór artykułów publikowanych wcześniej we Francji. Autor pyta w nich o naturę i granice władzy w Kościele, zestawiając problem autorytetu z wymogami prawdy i sumienia. Książka jest ważnym głosem w debatach eklezjologicznych przełomu XX i XXI wieku.

ZADANIE

W zamieszczonym fragmencie – *Rola Denzinger’a od XIX wieku do naszych czasów*, możemy zobaczyć, jak Sesboüé stosuje metodę historyczno-genetyczną, ukazując *Enchiridion symbolorum* Henriego Denzinger’a nie tylko jako zbiór dokumentów, ale także jako świadectwo i narzędzie rozwoju doktryny. Początkowo „Denzinger” miał funkcję apologetyczną – bronił integralności wiary wobec błędów. Z czasem stał się podstawowym narzędziem hermeneutycznym, które pozwalało historycznie interpretować definicje dogmatyczne. Sesboüé wskazuje jednak na ryzyko redukowania go do „kodeksu formuł”, bez uwzględnienia kontekstu ich powstania. Sobór Watykański II otworzył nowe podejście: „Denzinger” zaczął być używany jako punkt wyjścia do refleksji nad rozwojem doktryny, a nie jako zamknięty kanon. Spójrzmy na genezę i okoliczności powstania dzieła, jego rozwój na przestrzeni kolejnych wydań, na czym polegał rozwój, ahistoryczność i absurdy z tym związane; B. Sesboüé, *Władza w Kościele. Autorytet, prawda i wolność*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 54–60.

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
Interpretacja tekstów teologicznych w kontekście historycznym Pokazuje ewolucję formy publikacji i dostępności kulturowej, co wymaga uwzględnienia kontekstu historycznego.	Ukazanie się 37 wydania słynnego <i>Enchiridionu</i> Denzingera w 1996 roku we Francji było wielkim wydarzeniem wydawniczym po prostu dlatego, że było to pierwsze wydanie dwujęzyczne, łacińsko-(lub grecko)-francuskie. Za wzór ma ono wydanie Denzinger-Hünemann, które ukazało się w 1991 roku w Niemczech i które zawierało tłumaczenie niemieckie.
Interpretacja tekstów teologicznych w kontekście historycznym Tekst ilustruje, że dokumenty były wybierane zgodnie z potrzebami dydaktycznymi i epoką autora.	1. Zadziwiający los pewnej książki Aby odpowiednio umiejscowić to ostatnie wydanie, nie bez znaczenia będzie przywołanie zdumiewających losów książki, która w swym punkcie wyjścia była zaledwie pedagogicznym narzędziem pewnego profesora. Dla Heinricha Denzingera, profesora dogmatyki w Würzburgu, dzieło to było praktycznym podręcznikiem szkolnym, zawierającym wybór dokumentów Magisterium, ocenianych jako najbardziej użyteczne przy studiowaniu teologii. Zamysłem autora było zatem ułatwienie dostępu do tekstów, które komentował na swych wykładach. Jego podręcznik zbierał dokumenty soborowe, papieskie i biskupie, porządkując je w ramach sekwencji chronologicznej mającej punkt wyjścia w Symbolach wiary i sięgającej czasów współczesnych poprzez cytaty z encyklik i różnych dokumentów rzymskich. Dzieło udostępniło bardzo bogatą dokumentację, z wydania na wydanie udoskonalaną z punktu widzenia naukowego, szczególnie zaś w przypadku ostatniej wersji.
Dogmaty jako formuły historyczne Układ chronologiczny pozwala śledzić rozwój doktryny i zmiany znaczeń pojęć.	Pierwsze wydanie datowane jest na 1845 rok. W XIX wieku było osiem wydań, z których sześć pierwszych było samego Denzingera (1854–1888). Siódme wydanie i ósme było Denzinger-Stahla (1894–1900). W XX wieku pojawiały się kolejno wydania Denzinger-Bannawarta od 1908–1913 roku (10–12), które przez dłuższy czas nadały książce jej klasyczne oblicze i nieco „ukierunkowały” – według Y. Congara – wybór tekstów „na podkreślenie autorytetu i magisterium papieża”¹⁸.

18 Y. Congar, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967, s. 115.

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
	Widzimy zresztą, jak w kolejnych wydaniach niektóre teksty są dodawane, a inne eliminowane. Później, w latach 1921–1951 ukazuje się Denzinger-Umberg (wyd. 13–27). Następnie pojawia się Denzinger-Rahner, od 1952 do 1957 roku (wyd. 28–31). Ten rys nie jest banalny, gdyż K. Rahner wielokrotnie zabierał głos przeciwko temu, co nazywał „Denzinger-Theologie”.
Analiza zagadnień w perspektywie historii doktryny Pokazuje, jak zmieniały się selekcje tekstów, co odzwierciedla ewolucję teologii i praktyki Magisterium.	Słuszne wydaje się przypomnienie w tej serii wydania książki, którą moglibyśmy określić jako „Nie-Denzinger-Dumeige”, zatytułowanej <i>La foi catholique</i>, która ukazała się w 1961 roku i miała jeszcze dwa późniejsze wydania. Gervais Dumeige jest pierwszym, który pokusił się o francuski przekład Denzingera. Ale w tamtych czasach wydawnictwo Herder odmawiało zgody na tłumaczenia tego dzieła. Przeto Dumeige zmuszony był, aby wystarczająco wyraźnie odróżnić się od Denzingera – przyjąć porządek tematyczny (oczywiście mniej poręczny ze względu na wielkie rozdrobnienie dokumentów, do jakiego nieuchronnie prowadzi, za sprawą różnorodności podejmowanych tematów) zamiast porządku chronologicznego. Dumeige nie jest zatem tłumaczeniem Denzingera, jest jego bratem bliźniakiem w porządku literackim i zaczął funkcjonować podobnie jak on, odkąd studenci teologii zaczęli coraz słabiej rozumieć łacinę.
Interpretacja tekstów teologicznych w kontekście historycznym Wskazuje na wpływ współczesnej krytyki i potrzeby naukowej aktualizacji tekstów, co wymaga analizy zmian redakcyjnych w kontekście historycznym.	Denzinger-Schönmetzer ukazywał się od 1963 do 1976 roku (wyd. 32–36). Adolf Schönmetzer przerobił dzieło zgodnie z wymaganiami współczesnej krytyki: usunięto dokumenty wątpliwe, zrewidowano tendencyjne tytuły, notki historyczne pozwalają usytuować autorytet tekstu, wprowadzono liczne dokumenty, a co za tym idzie, także nową numerację. Denzinger-Hünemann jest trzydziestym siódmym wydaniem, które nie zmienia wyboru tekstów dokonanego przez Schönmetzera i zachowuje jego numerację, ale poprawia go i poszerza, gdyż po raz pierwszy staje się dwujęzyczne (język oryginalny i niemiecki).

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
Interpretacja tekstów teologicznych w kontekście historycznym Wskazuje na wpływ współczesnej krytyki i potrzeby naukowej aktualizacji tekstów, co wymaga analizy zmian redakcyjnych w kontekście historycznym.	2. Denzinger znakiem ewolucji w teologii Na podstawie sukcesu książki, którego nie sposób było przewidzieć w 1854 roku, oraz wydarzenia, jakim jest jej trzydzieste siódme wydanie, winniśmy zastanowić się nad znaczeniem Denzingera w praktyce teologii. Nie będziemy powracać do jej wartości jako praktycznego narzędzia, które jest powszechnie uznawane. Podkreślimy jedynie jej znaczenie jako znaku ewolucji w teologii.
Interpretacja tekstów teologicznych w kontekście historycznym Zmiany wydawnicze pokazują rozwój recepcji tekstów i potrzeby dostosowania ich do nowych kontekstów kulturowych.	Publikacja w 1854 roku i szybki sukces, jaki odniosło dzieło H. Denzingera, to podwójny znak nieustannie rosnącego znaczenia nadawanego interwencjom Magisterium w nauczaniu teologicznym i ewolucji teologii instytucjonalnej w seminariach i na uniwersytetach. Znaczenie Denzingera dla epoki, w której powstał oraz jego ewolucja poprzez kolejne wydania, zostały przestudiowane w książce Josepha Schumachera, która analizuje jego tło historyczne w chwili odnowy teologii katolickiej w pierwszej połowie XIX wieku i przypomina też o istnieniu „prekursorów” Denzingera począwszy od XVII wieku. Albowiem już teologia kontrowersji potrzebowała wyborów tekstów.
Analiza zagadnień w perspektywie historii doktryny Podkreśla wpływ dzieła na rozwój teologii instytucjonalnej i nauczania Magisterium w seminariach i na uniwersytetach.	Rok 1854 to początek pontyfikatu Piusa IX. To również rok definicji Niepokalanego Poczęcia: temat przez pewien czas zaprzętał debaty teologiczne co do kwestii swej możliwej „dogmatyzacji”. Została postawiona kwestia relacji istniejących między elementem dokumentacyjnym i orzeczeniem Magisterium, tradycją historyczną i tradycją dogmatyczną”. Znaczenie Denzingera wykracza zatem poza ramy nauczania. Dzieło jest współczesne pewnym nowościom w praktyce magisterium teologii, które wpływają nań w tej samej mierze, co ono oddziałuje na ową praktykę. Mamy tutaj na myśli nowe zainteresowanie, jakie wzbudza termin „dogmat” i uwzględnienie jego nowej definicji, wyprowadzonej od François Vérona (XVII w.), a przede wszystkim Philippa Neriego Chrismanna (XVIII w.), wraz z precyzyjnym znaczeniem, jakie zostanie mu nadane na Soborze Watykańskim I. To również pojawienie się pojęcia

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
	„magisterium”, we współczesnym znaczeniu tego słowa od czasów Grzegorza XVI, pojęcia, które – zdaniem Y. Congara – zostanie przez współczesną teologię wprowadzone do pojęcia tradycji. To niedawne narodziny współczesnych encyklik papieskich wraz z <i>Mirari vos</i> Grzegorza XVI w 1832 roku, gatunku literackiego, z którego obficie będzie korzystać Pius IX i który zajmie poczesne miejsce w kolejnych wydaniach Denzingera. To utworzenie nowych uniwersytetów papieskich, na których wydziały teologii będą poddane znacznie ściślejszej kontroli przez Rzym niż te, które istniały przed rewolucją francuską. To rozwój użycia not teologicznych, pedagogiczne przełożenie w nauczaniu not i cenzur używanych w XVII i XVIII wieku na różnorodne kwalifikacje tekstów uważanych za podejrzane.
Analiza zagadnień w perspektywie historii doktryny Pokazuje interakcję doktryny z wydarzeniami historycznymi i debatami teologicznymi epoki.	Przesłanki te zostały podkreślone zarazem przez Y. Congara i J. Schumachera, którzy sytuują Heinricha Denzingera wśród teologów sprzeciwiających się tendencjom racjonalistycznym Hermesa, Froschammera, Günthera i pragnących powrotu do precyzyjnego poznania „źródeł świadomości wiary” oraz tekstów cieszących się autorytetem. Sam Denzinger żałował, że <i>„quod a multis positiva, ut dicunt, credendi agendique documenta, publica Ecclesiae auctoritate sancita, vel ignorentur vel negligantur”</i>, czyli „My mamy przekonanie, że fundament całej budowli, jaką jest teologia, są <i>Ecclesiae praescripta</i>”.
Interpretacja tekstów teologicznych w kontekście historycznym Wskazuje, jak zmiany instytucjonalne i terminologiczne wpływały na powstawanie i interpretację doktryny.	Nigdy odniesienie do oficjalnych tekstów Kościoła nie było równie brzemiennie w skutki dla pracy i nauczania teologicznego. W przeszłości oczywiście również sięgano do wielkich soborów, ale ich teksty, niezbyt obszerne, były łatwiejsze do ogarnięcia. Wiemy, że u św. Tomasza odniesienie do magisterium pozostaje dyskretne. W czasach nowożytnych przybrało ono na sile wraz z posługiwaniem się spuścizną Soboru Trydenckiego, która jest już znacznie bardziej obszerna. Między Soborem Trydenckim a Watykańskim I nie było innego zgromadzenia soborowego. To papież

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
	interweniuje odtąd w sferze stałej regulacji doktryny wiary. Z tego względu dokumenty wydawane przez papieża lub przez kurię rzymską zaczęły pojawiać się coraz częściej, a tym samym postawiły problem zebrania ich w jakimś repertorium lub praktycznym <i>Enchiridionie</i> .
Analiza zagadnień w perspektywie historii doktryny Pokazuje wpływ tradycji i intelektualnej debaty na wybory teologiczne Denzingera.	W tym kontekście odwołanie się do <i>norma proxima fidei</i> niosło z sobą ryzyko przecenienia znaczenia takich zbiorów w stosunku do innych norm i potrzeba było korekcji, jaką wniósł Sobór Watykański II, aby na nowo zapanowała świadomość, że Pismo Święte nie jest tylko <i>norma remota</i> , ale <i>norma normans</i> . Jedną z form posługiwania się Denzingerem po części przyczyniła się do uprawiania teologii nazbyt jurydycznej, która przez K. Rahnera została – z odcieniem pejoratywnym – nazwana „Denzinger-Theologie”.
Analiza zagadnień w perspektywie historii doktryny Ilustruje ewolucję znaczenia magisterium w teologii i potrzebę uwzględnienia kontekstu historycznego.	3. Warunki prawidłowego korzystania z Denzingera Powróćmy na chwilę do tytułu cytowanego artykułu Y. Congara, O dobrym korzystaniu z <i>Denzingera</i> , by zwrócić uwagę na kilka środków ostrożności, jakie należy zachować w tej dziedzinie. Albowiem dzieło to, aby odpowiednio z niego skorzystać, wymaga dobrego rozeznania a także kilku uwag.
Interpretacja tekstów teologicznych w kontekście historycznym Pokazuje, że sposób używania Denzingera może prowadzić do błędnej interpretacji bez uwzględnienia kontekstu historycznego i tradycji.	Przede wszystkim książka ta nie ma nic wspólnego z jakimś „dziennikiem urzędowym” Kościoła: jest ona nieoficjalnym zbiorem oficjalnych dokumentów. Za doбором tekstów stoją jedynie ich autorzy; należałoby też uwypuklić pewne braki w pierwszych wydaniach, jak również sposób wybierania cytatów. Do niektórych dokumentów zwracano się anachronicznie i ich sens wiązano ze współczesnymi kwestiami. Akt wyboru jest aktem osądu ważności tekstu, a zatem aktem interpretacji. Poszczególne wydania Denzingera dają dość dokładne wyobrażenie o tym, jak postrzegali teologię jego kolejni redaktorzy. Na tym polu przyjrzenie się następnym wydaniom okazuje się użyteczne, gdyż przynoszą one nie tylko pewne poprawki, ale także uwypuklają różnorodność sukcesywnie dokonywanych wyborów.

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
Interpretacja tekstów teologicznych w kontekście historycznym Podkreśla konieczność świadomej analizy genezy tekstów i decyzji redakcyjnych, aby uniknąć uproszczonej interpretacji.	Zauważmy również, że pomimo niezamieszczania tekstu łacińskiego w dokumentach powstałych po roku 1872 w ostatnim wydaniu, dziewiętnastu pierwszym stuleciom poświęcono 736 stron, a sam XX wiek obejmuje 300 stron. A trzeba podwoić tę objętość, bo w tej części figuruje już tylko tekst francuski, daje to 600 stron. A zatem 736 stron dla dziewiętnastu stuleci obok 600 dla jednego! Wydanie trzydzieste drugie (w 1963 roku, na początku Soboru Watykańskiego II) liczyło 3930 numerów, w wydaniu zaś trzydziestym siódmym jest ich 5041. Te fakty empiryczne pokazują nieustannie rosnący (i zaborczy?) rozwój interwencji Magisterium i nie mogą nie wywoływać poważnych pytań. Jeśli tak dalej pójdzie, za sto lat pięćdziesiąte wydanie Denzingera składać się będzie z co najmniej dwóch tomów równych dzisiejszemu. Argument ten można z pewnością odwrócić: Denzinger zawiera prawdopodobnie zbyt wiele niedawnych lub współczesnych dokumentów, w przypadku których nie mogło jeszcze dojść do procesu dekantacji. Przyszłe wydania na pewno pominą niektóre teksty. Obecne nie powinny zatem wcale zastępować koniecznej pracy związanej z kryteriami i hermeneutyką dokumentów dogmatycznych.
Dogmaty jako formuły historyczne Uświadamia, że dokumenty mają różny autorytet i należy je interpretować w kontekście ich powstania i znaczenia historycznego.	Y. Congar podkreślał także, iż omawiane dzieło mogło wprowadzać do umysłu czytelnika ideę wyrównania autorytetu wszystkich przytaczanych dokumentów. Wpisuje oto bowiem w tę samą linię i tę samą prezentację typograficzną dokumenty, których autorytet jest niejednakowy i wymaga rozstrzygnięcia osobnego dla każdego przypadku. Z jednej strony <i>Enchiridion</i> zbiera praktycznie tylko wypowiedzi Magisterium (sobory powszechne i papieże) oraz magisterium papieskiego, autentycznego i bez wątpienia bardzo znaczącego, ale które nie pokrywa się z „magisterium zwyczajnym i powszechnym”, jak rozumiano je począwszy od Soboru Watykańskiego I po nasze czasy. Należało w tym względzie szerzej uwzględnić magisterium biskupów i synodów lokalnych.

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
	Ze swej strony Denzinger przyczynia się zatem do utrzymania idei, zgodnie z którą autentyczne magisterium papieża jest faktycznie „magisterium zwyczajnym” i być może jedynym, które należy brać pod uwagę.
Analiza zagadnień w perspektywie historii doktryny Obserwacja zwiększania liczby dokumentów pokazuje dynamikę rozwoju doktryny i jej historyczne uwarunkowania.	4. Dogmat jest konstrukcją historii Wszelako wybór Denzingera pozwala również wyciągnąć nauki teologiczne w najwyższym stopniu pozytywne. Pierwszą z owych oczywistych nauk jest ta, że istnieje relacja między historią a dogmatem. <i>Enchiridion</i> dokonuje drobiazgowej demonstracji faktu, że dogmat jest konstrukcją historyczną i podaje najważniejszy dowód rozwoju dogmatu. Właśnie dlatego chronologiczny układ dokumentów jest tak ważny. Ciekawy i uważny czytelnik nie może nie uzmysłowić sobie kolejnych zmian w dyskursie Kościoła od Symboli wiary i pierwszych definicji soborowych, po deklaracje średniowieczne, ulepione ze słownictwa scholastycznego, i po coraz bardziej precyzyjne i złożone orzeczenia czasów nowożytnych, nie mówiąc nawet o masowym pojawieniu się dokumentów odnoszących się do sfery etyki. Dostrzega ewolucję podejmowanych treści i stopniowe wysubtelnienie tematów. Dostrzega również ewolucję języka i koncepcji, jak również semantyczne opracowanie słów: widzi, że termin <i>współlistotny</i> nie ma tego samego znaczenia w Nicei i w Chalcedonie oraz że terminy <i>dogmat</i> i <i>definicja</i> nie mają tej samej doniosłości na Soborze Trydenckim i Watykańskim I. Widzi ponadto, do jakiego stopnia wypowiedź dogmatyczna jest solidarna z kulturą kolejnych epok. Dostrzega w końcu ewolucję punktów widzenia, z jakich traktuje się ten sam temat. Stwierdza istnienie elementów korekcji doktrynalnej, wykorzystywanych dyskretnie, ale realnie na soborach. Krótko mówiąc, odnotowuje całą ludzką część w stałej i nigdy nieukończonej interpretacji słowa Bożego. Nie powinno go to poruszać, gdyż ma do czynienia z nieuniknioną konsekwencją wcielenia tegoż słowa.

ZASADY METODY	ANALIZOWANY TEKST
Dogmaty jako formuły historyczne Chronologiczny układ dokumentów pozwala dostrzec historyczne uwarunkowania dogmatów, zmiany znaczeń terminów i korekty doktrynalne w kontekście kultury i epoki.	Denzinger nie mówi tego wszystkiego, ale pokazuje w sposób najoczywistszy. Owa solidarność między historią a dogmatem stawia zatem pytanie o przyszłość. Aż do tej pory Denzinger zakłada, że język dogmatyczny może być powszechny. Odkrycie różnic kulturowych przynosi w tej dziedzinie nowe trudności. Czy w przyszłości prezentacje kolejnych <i>Denzingerów</i> nie powinny zawierać różnych tekstów doktrynalnych na te same tematy, ocenianych jako równoważne co do istotnych twierdzeń i wyrażających wzajemne uznanie między wykładami pochodzącymi z różnych kultur? Inny aspekt tego samego problemu: czy w chwili, gdy liczne dokumenty powstałe w dialogu ekumenicznym staną się konkluzjami przyjętymi przez Kościoły, otóż czy wtedy Denzinger nie powinien włączyć dokumentów nie wywodzących się z samego tylko Kościoła katolickiego, w świetle których należałoby zinterpretować wcześniejsze dokumenty? Jak widzimy, Denzinger pozostanie zawsze wyrazem historycznej ewolucji słowa dogmatycznego. Ale czy wtedy będzie to jeszcze Denzinger?

D. Zastosowanie

W PRACACH W ZAKRESIE HISTORII TEOLOGII, PATROLOGII

Metoda ta pozwala odtworzyć rozwój myśli teologicznej na przestrzeni wieków – np. ewolucję doktryny Trójcy Świętej, rozumienia sakramentów czy nauk o zbawieniu.

Umożliwia zrozumienie kontekstu historycznego powstawania konkretnych idei – np. wpływu filozofii greckiej na teologię wczesnochrześcijańską.

Pomaga śledzić historię sporów teologicznych, reform i ruchów religijnych oraz ich wpływ na kształtowanie doktryn.

W INTERPRETACJI DANEGO TEKSTU

Stosując tę metodę, można odtworzyć okoliczności powstania tekstu (np. Ewangelii, Listów Apostolskich, pism Ojców Kościoła).

Pozwala zrozumieć, jakie problemy i pytania nurtowały autorów i ich wspólnoty, co ułatwia właściwą interpretację treści.

Pomaga analizować proces redakcji i tradycji tekstu, czyli jak zmieniały się jego fragmenty lub jak interpretowano je w różnych epokach.

Dzięki temu unika się anachronicznego rozumienia tekstu i lepiej rozumie jego pierwotne znaczenie. Chodzi tu o pierwotne znaczenie tekstu w kontekście historycznym i kulturowym, czyli to, jakie znaczenie miał dany tekst w momencie jego powstania, dla jego pierwotnych autorów i odbiorców, zanim został „przefiltrowany” przez późniejsze interpretacje czy tradycję.

Przykładowo jeśli czytamy listy Pawła, anachroniczne podejście mogłoby polegać na interpretowaniu ich tak, jakby były odpowiedzią na współczesne problemy Kościoła albo jakby wyrażały w pełni ukształtowane dogmaty, które powstały dopiero dekady później. Metoda pozwala badać, jak pierwotni adresaci rozumieli te słowa? Jakie problemy i kulturę mieli na myśli autorzy? Czyli „pierwotne znaczenie” to to, co tekst naprawdę znaczył w swoim czasie, zanim został zinterpretowany w świetle późniejszych doktryn lub tradycji. Weźmy przykład dogmatu Trójcy Świętej. W I–II wieku chrześcijanie formułowali swoje myśli o Bogu w kontekście judaizmu i kultury hellenistycznej. Teksty Nowego Testamentu, np. listy Pawła, mówią o Jezusie i Duchu Świętym w relacji do Boga Ojca, ale nie w pełni sformalizowanym językiem teologicznym, jaki znamy z Nicei (325 r.) czy Konstantynopola (381 r.). Gdybyśmy czytali te listy z perspektywy późniejszych doktryn, moglibyśmy myśleć, że Paweł już jasno naucza o Trójcy tak, jak została sformułowana w IV wieku. To byłoby anachronizmem – nakładaniem późniejszej teologii na wcześniejszy tekst. Analiza historyczna pokazuje, że Paweł i pierwotni chrześcijanie mówili o relacji Jezusa do Boga w języku przyjaznym ich czasom i kulturze,

np. w kategoriach misji Mesjasza, pojęć żydowskich o Bogu, a nie abstrakcyjnych greckich terminów teologicznych. Dzięki temu rozumiemy, jak pierwsi chrześcijanie sami pojmowali Bożą naturę, zanim powstały późniejsze dogmaty. Podsumowując: historyczne podejście pozwala zobaczyć tekst takim, jakim był dla swoich pierwotnych odbiorców, zamiast czytać go przez pryzmat późniejszych systemów doktrynalnych.

W INTERPRETACJI DANEGO PROBLEMU TEOLOGICZNEGO

Umożliwia prześledzenie ewolucji konkretnej kwestii teologicznej, np. pojęcia grzechu, łaski czy natury Chrystusa, od czasów wczesnochrześcijańskich po współczesność.

Pozwala rozpoznać wpływ różnych tradycji i kontekstów kulturowych na sposób, w jaki problem był rozumiany w różnych epokach.

Dzięki temu można wyjaśnić różnice w interpretacjach i uzasadnić współczesne stanowiska w oparciu o historyczny rozwój problemu.

E. Ograniczenia

ZAWODNE ZAŁOŻENIE, ŻE JEST MOŻLIWE OBIEKTYWNE, „CZyste” ROZUMIENIE TEKSTU

Metoda historyczno-genetyczna zakłada, że możliwe jest pełne i obiektywne odtworzenie intencji autora oraz pierwotnego znaczenia tekstu. W praktyce jest to jednak bardzo trudne, jeśli nie niemożliwe. Każdy badacz interpretuje tekst przez własne doświadczenia, wiedzę i kontekst kulturowy, co sprawia, że „czyste” rozumienie jest iluzoryczne. Ponadto, teksty historyczne powstawały w określonym kontekście społecznym, politycznym i religijnym, który współcześnie jest w dużej mierze nie do odtworzenia w pełni – zawsze istnieje ryzyko, że współczesny badacz projektuje swoje własne pojęcia i wartości na tekst.

METODA POZWALA UKAZAĆ ZNACZENIE TEKSTU W KONKRETNYM CZASIE HISTORII, ALE NIE NAM WSPÓŁCZESNYM

Analiza historyczno-genetyczna daje wgląd w to, jak tekst był rozumiany i stosowany w momencie powstania. Możemy dzięki temu odczytać pierwotny sens, intencje autora czy reakcje odbiorców w danym okresie. Jednak metoda ta nie odpowiada na pytanie, jak treści te powinny być interpretowane i stosowane w dzisiejszym świecie. Znaczenie tekstu ewoluuje wraz z kulturą i doświadczeniem współczesnego człowieka, więc skupienie się wyłącznie na jego historycznych uwarunkowaniach ogranicza praktyczne zastosowanie orędzia chrześcijańskiego dla współczesnego życia duchowego i moralnego.

Prawdziwe zrozumienie Objawienia oznacza wiedzieć, jak je realizować tu i teraz, a nie tylko, co znaczyło lub jak stosowało się w przeszłości.

6

Metoda antropologiczno-transcendentalna

Metoda antropologiczno-transcendentalna Karla Rahnera stanowi innowacyjne połączenie filozofii i teologii, odpowiadające współczesnej świadomości człowieka. Jej centralnym założeniem jest przekonanie, że poznanie Boga nie może być oderwane od poznania człowieka; to właśnie struktura ludzkiego ducha, jego zdolność do transcendencji, otwiera możliwość doświadczenia Boga.

A. Geneza

Rahner stara się połączyć tradycyjną teologię chrześcijańską, opartą na myśli św. Tomasza z Akwinu (tomizm), z nowoczesną filozofią poznania, reprezentowaną przez Kanta. Innymi słowy: używa klasycznych koncepcji teologicznych, ale interpretuje je w świetle współczesnych teorii o tym, jak człowiek poznaje rzeczywistość.

1. Zwrot kopernikański Kanta

W *Krytyce czystego rozumu* (1781) Kant dokonał tzw. kopernikańskiego zwrotu: to nie poznanie dostosowuje się do przedmiotów, lecz umysł kształtuje

przedmioty poznania dla nas. Doświadczenie świata nie jest pasywnym odbiciem rzeczywistości, lecz aktywnym procesem, w którym podmiot współtworzy obiekt poznania. Kant pisze, że wszelka wiedza zaczyna się od doświadczenia, wynika stąd, że przedmioty wiedzy muszą na nas oddziaływać. Ale że nie wszystkie wynikają z doświadczenia, wynika stąd, że poznanie musi w pewien sposób ukształtować przedmiot, aby mógł być poznany.

Poznanie wymaga aktywnego udziału podmiotu, który porządkuje i interpretuje doświadczenie za pomocą struktur poznawczych, takich jak rozum, kategorie i pojęcia. Dla Kanta człowiek jest współtwórcą sposobu, w jaki rzeczywistość jest mu dana.

2. Wpływ Kanta na Rahnera

Metoda Rahnera rozwija kantowskie podejście do poznania, przenosząc je na grunt teologiczny. Tak jak Kant podkreślał aktywną rolę podmiotu w poznawaniu świata, tak Rahner akcentuje aktywną rolę człowieka w doświadczeniu Boga. Człowiek jako istota skończona może otworzyć się na nieskończonego Boga dzięki wrodzonej transcendentalnej otwartości – zdolności do przekraczania siebie w poznaniu i miłości.

Rahner reinterpretował myśl Tomasza z Akwinu w świetle kantowskiego transcendentalizmu, m.in. w *Hörer des Wortes* (*Słuchacz słowa*, 1941) i *Geist in Welt* (*Duch w świecie*, 1939), wskazując, że człowiek jako duch jest „warunkiem możliwości” Objawienia się Boga w świecie.

3. Karl Rahner: człowiek, transcendencja i doświadczenie religijne

Karl Rahner wychodził z założenia, że współczesny człowiek jest ukształtowany przez tradycję filozoficzną, zwłaszcza przez myśl Kartezjusza i Kanta. Oznacza to, że każde pytanie o rzeczywistość zewnętrzną staje się równocześnie pytaniem o sam podmiot poznający – kim jest człowiek, który poznaje, i w jaki sposób poznaje świat. Tym samym każde pytanie

o byt jest równocześnie pytaniem o warunki ludzkiego poznania oraz sens egzystencji.

Rahner podkreślał, że teologia, jeśli ma być wiarygodna w epoce nowożytnej, musi uwzględniać tę antropologiczną świadomość i traktować człowieka jako „słuchacza słowa” – istotę zdolną do przyjęcia objawienia Bożego. Tradycyjne formuły dogmatyczne często brzmią dla człowieka współczesnego abstrakcyjnie lub „mitycznie”, dlatego Rahner proponował tzw. antropologiczny zwrot w teologii – ukazanie, że objawienie Boga zawsze realizuje się w człowieku i przez człowieka, a nie obok niego.

Centralnym punktem jego myśli jest teologiczny antropocentryzm zawarty w tajemnicy Wcielenia: skoro Bóg stał się człowiekiem, człowieczeństwo staje się miejscem objawienia Boga. Objawienie nie istnieje w oderwaniu od ludzkiego doświadczenia, lecz dokonuje się w relacji między Bogiem a osobą ludzką. Wcielenie sprawia, że pytanie o Boga i pytanie o człowieka stają się nierozzerwalne: aby zrozumieć objawienie i zbawienie, należy równocześnie rozumieć, kim jest człowiek, który je przyjmuje.

Rahner wyróżnił trzy fundamentalne założenia dotyczące człowieka i jego relacji z transcendencją:

1. **Człowiek jest bytem otwartym na transcendencję** – w jego naturze tkwi zdolność do przekraczania siebie i dążenia ku Absolutowi.
2. **Doświadczenie religijne jest nieuniknione** – każda egzystencja człowieka niesie w sobie relację z Bogiem, nawet jeśli pozostaje ona nieuświadomiona.
3. **Relacja z Bogiem jest związana z relacjami interpersonalnymi** – człowiek poznaje miłość, zaufanie i oddanie w doświadczeniach z innymi ludźmi¹.

1 Por. K. Rahner, *Słuchacz słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, tłum. P. Rak, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2008; *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Pax, Warszawa 1987; *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Benzinger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln 1960, s. 51–99; *Die Herausforderung der Theologie durch das zweite*

Jak pisał Rahner w *Podstawowym wykładzie wiary*, człowiek w swojej głębi jest już zawsze skierowany ku nieskończonemu – nawet jeśli nie uświadamia sobie, że to, ku czemu dąży, jest Bogiem. To pokazuje, że otwartość na transcendencję jest wrodzoną cechą ludzkiej egzystencji i stanowi punkt wyjścia dla doświadczenia religijnego.

Rahner konsekwentnie dążył więc do ukazania jedności antropologii i teologii. Człowiek – jego świadomość, wolność, zdolność do miłości – jest nie tylko adresatem Objawienia, ale również jego „miejscem”. Jak pisał w *Podstawowym wykładzie wiary*, człowiek w swojej głębi jest już zawsze skierowany ku nieskończonemu, nawet jeśli nie uświadamia sobie, że to, ku czemu dąży, jest Bogiem².

B. Zasady i fazy

Metoda antropologiczno-transcendentalna Rahnera opiera się na dwóch fundamentalnych elementach: **zasadach** i **fazach**.

1. Zasady

Zasady określają, na czym opiera się metoda – jakie przyjmujemy założenia o człowieku i Bogu oraz jakie reguły rządzą refleksją teologiczną. Pomagają systematycznie badać doświadczenie religijne, zachowując spójność w analizie filozoficznej i teologicznej.

JEDNOŚĆ POZNANIA BOGA I POZNANIA CZŁOWIEKA

Oznacza, że doświadczenie Boga nie jest oderwane od doświadczenia człowieka. Aby zrozumieć Boga, trzeba najpierw zrozumieć, kim jest człowiek

Vatikanische Konzil, w: *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Benzinger Verlag, Einsiedeln–Zürich–Köln 1967, s. 13–43; *Theologie und Atropologie*, tamże, s. 43–65; wyd. polskie: *Teologia i antropologia*, tłum. G. Bubel, w: K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 1, Wyd. WAM, Kraków 2005, s. 46–67; *Zur Geschichtlichkeit der Theologie*, tamże, s. 89–110.

2 Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 109–114.

i jakie są jego zdolności poznawcze oraz duchowe. Poznanie Boga i poznanie człowieka są nierozzerwalnie ze sobą związane.

TRANSCENDENTALNY WYMIAR DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Każde doświadczenie religijne jest wyrazem wrodzonej zdolności człowieka do przekraczania samego siebie i otwierania się na Absolut. Innymi słowy, ludzkie doświadczenia – nawet codzienne i prozaiczne – mogą ujawniać obecność Boga, jeśli spojrzymy na nie w wymiarze transcendentálním.

ANTROPOCENTRYZM OBJAWIENIA

Człowiek staje się punktem wyjścia refleksji teologicznej. Objawienie Boga nie istnieje w oderwaniu od człowieka – pojawia się w ludzkiej egzystencji, doświadczeniach i relacjach. To człowiek „odbiera” Objawienie i staje się jego „miejscem”.

TEOLOGIA JAKO REFLEKSJA FILOZOFICZNA I PRAKTYCZNA

Teologia nie ogranicza się do abstrakcyjnych definicji. Łączy analizę treści wiary z tym, jak człowiek je poznaje i przeżywa w swoim życiu. W praktyce oznacza to, że teologiczne wnioski muszą mieć odniesienie do ludzkiego doświadczenia.

KRYTERIUM PEŁNEJ TEOLOGII

Teologia jest kompletna wtedy, gdy uwzględnia zarówno podmiot poznający (człowieka), jak i przedmiot poznania (Boga, Objawienie). Tylko taka teologia łączy refleksję filozoficzną z duchowym doświadczeniem człowieka i nie pomija żadnego z tych wymiarów.

2. Fazy metody

Fazy to kolejne etapy pracy metodą Rahnera – sposób praktycznego stosowania zasad do badania doświadczenia religijnego. Każda faza odpowiada innemu poziomowi refleksji: najpierw opisujemy doświadczenie, potem

analizujemy je pod kątem jego otwarcia na Absolut (redukcja transcendentálna), a na końcu wyciągamy wnioski teologiczne (dedukcja transcendentálna). Fazy pozwalają przejść od osobistego doświadczenia człowieka do szerszych, uniwersalnych wniosków o Bogu.

FAZA PIERWSZA – FENOMENOLOGICZNY OPIS DOŚWIADCZENIA

Cel: uchwycenie doświadczenia religijnego w jego naturalnej formie, z nim zostanie teologicznie zinterpretowane.

Przykłady: doświadczenie zaufania wobec innych ludzi w codziennych sytuacjach (autobus, bank, lekarz); doświadczenie pełnego, bezwarunkowego zawierzenia w relacjach interpersonalnych (przyjaźń, miłość).

Związek z zasadami: ukazuje antropocentryzm i transcendentálny wymiar doświadczenia religijnego.

FAZA DRUGA – REDUKCJA TRANSCENDENTALNA

Cel: ujawnienie, że doświadczenie ludzkie jest jednocześnie ograniczone i otwarte na Absolut.

Przykłady: nawet jeśli inni zawodzą nasze zaufanie, pojawia się świadomość wrodzonej zdolności do prawdziwej miłości i pełnego zawierzenia; refleksja nad tym doświadczeniem pozwala dostrzec obecność Boga w subiektywnych sytuacjach życia codziennego.

Związek z zasadami: realizuje jedność poznania Boga i człowieka; podkreśla transcendentálny wymiar doświadczenia; teologia jako refleksja nad ludzką kondycją i otwarciem na Absolut.

FAZA TRZECIA – DEDUKCJA TRANSCENDENTALNA

Cel: wydedukowanie obiektywnych warunków rzeczywistości z subiektywnego doświadczenia, prowadząc do interpretacji teologicznej.

Przykłady: pragnienie absolutnej miłości i pełnego zaufania wskazuje na możliwość doświadczenia doskonałej miłości w relacji z Bogiem;

w miłości do drugiego człowieka odnajdujemy Jezusa, a codzienne działania, takie jak pomoc, zaufanie i troska, stają się teologiczne i egzystencjalnie znaczące.

Związek z zasadami: spełnia kryterium pełnej teologii – odnosi doświadczenie człowieka do rzeczywistości Boga; pokazuje jedność poznania Boga i człowieka oraz praktyczny wymiar teologii.

Zasady metody podkreślają jedność poznania człowieka i Boga, transcendentalny wymiar doświadczenia religijnego oraz antropocentryczny charakter Objawienia. Fazy metody – fenomenologiczny opis doświadczenia, redukcja transcendentalna i dedukcja transcendentalna – pokazują, jak z subiektywnego doświadczenia wyprowadzić obiektywne wnioski teologiczne. Dzięki temu podejściu Rahner pozwala teologii przemawiać do współczesnego człowieka w sposób egzystencjalnie znaczący, łącząc refleksję filozoficzną z praktycznym życiem wiary.

C. Czytamy mistrza

AUTOR

Karl Rahner (1904–1984) był jednym z najwybitniejszych teologów XX wieku. W jego twórczości możemy wyróżnić tak wielkie dzieła jak *Słuchacz słowa* czy *Podstawowy wykład wiary*, a także niezwykle liczne artykuły i eseje teologiczne, które wniosły znaczący wkład w rozwój teologii katolickiej i duszpasterstwa.

ANALIZOWANY TEKST

Książka *Mały rok kościelny* powstała w 1954 roku. Nie jest to dzieło wielkiej teologii systematycznej – Rahner pisał je z myślą o duszpasterstwie i codziennej praktyce wiary. Celem było wsparcie wiernych w zrozumieniu i przeżywaniu świąt oraz uroczystości kościelnych w kontekście życia duchowego.

ZADANIE

Fragment książki dotyczy uroczystości Bożego Narodzenia. Zazwyczaj autor kojarzy się nam z trudnym, hermetycznym językiem. Okazuje się, że potrafił pisać również w stylu literackim, niemal poetyckim. Ta przystępna forma sprawia, że łatwiej będzie nam wnikać w zasady jego metody; K. Rahner, *Mały rok kościelny*, WAM, Kraków 1986, s. 13–22.

ZASADY I FAZY METODY	ANALIZOWANY TEKST
Zasady: Antropocentryzm Objawienia: Rahner wychodzi od doświadczenia człowieka – opisuje, jak ludzie przeżywają święta w sposób ludzki, emocjonalny. Transcendentalny wymiar doświadczenia religijnego: nawet to banalne doświadczenie „świętecznego nastroju” staje się punktem wyjścia do głębszego otwarcia na Boga. Teologia jako refleksja praktyczna: Rahner analizuje codzienne przeżycie człowieka, nie teoretyzuje. Faza 1 – fenomenologiczny opis doświadczenia: opis świąt jako ludzkiego zjawiska psychologicznego i społecznego. Rahner jeszcze nie interpretuje teologicznie, tylko ukazuje, jak jest – jak człowiek przeżywa to święto.	Obchodzimy dzisiaj Boże Narodzenie. No cóż, to taki pobożny zwyczaj. Choinka ze świeczkami i kilka miłych prezentów, podniecenie dzieci i trochę kolęd – wszystko to ładne i wzruszające. A jeśli dla podniesienia nastroju dołączymy jeszcze element religijny, robi się szczególnie ładnie i wzruszająco. Przecież my wszyscy – a któż by nam to mógł wziąć za złe – w skrytości ducha litujemy się nieco nad sobą i dlatego chętnie pozwalamy sobie na chwilę pogodnego nastroju. Podobnie jak głoszczy po płowej główce zapłakaną dziecko, mówiąc: Nie martw się, wszystko będzie dobrze.
Zasady: Jedność poznania Boga i człowieka: aby zrozumieć sens święta, trzeba wejść w głąb własnego doświadczenia duchowego. Transcendentalny wymiar doświadczenia: Rahner sugeruje, że za emocjonalnym nastrojem kryje się coś realnego – spotkanie Boga z człowiekiem. Kryterium pełnej teologii: zestawia subiektywne przeżycie z obiektywnym wydarzeniem Wcielenia.	Czy to jest wszystko, co się kryje pod nazwą Bożego Narodzenia? Czy to w nim najważniejsze? A może to, co ładne i nastrojowe, spokojne i swojskie, jest tylko miłym, łagodnym echem wydarzenia, którego pamięć w tym dniu obchodzimy, a które dokonało się zupełnie gdzieś indziej, o wiele wyżej, bo w niebiosach, o wiele niżej, bo w otchłaniach, i o wiele głębiej, bo w duszy? Czy bożonarodzeniowa radość i pokój są tylko nastrojem, w który

ZASADY I FAZY METODY	ANALIZOWANY TEKST
Faza 2 – redukcja transcendentálna: Rahner analizuje ludzkie doświadczenie świąt i wskazuje na jego otwarcie na coś więcej – na Boga, który działa w głębi serca.	uciekamy jak w jakąś złudę, czy też wyrazem, świętym znakiem rzeczywistego wydarzenia, ku któremu zmierzamy z wielką odwagą serca, aby dokonało się ono także na nas i przez nas, bo przecież jest ono prawdą i rzeczywistością, choćbyśmy go nawet nie chcieli za takie uznać, choćbyśmy nie widzieli w nim nic więcej jak tylko nieco dziecięcej romantyki i drobnomieszczańskiego duchowego komfortu?
Zasady: Jedność poznania Boga i człowieka: poznanie tajemnicy Boga dokonuje się poprzez wydarzenie ludzkie – narodziny Dziecka. Transcendentalny wymiar doświadczenia: to, co historyczne (narodziny w Betlejem), ma wymiar ponadczasowy i dokonuje się w głębi człowieka. Antropocentryzm Objawienia: wydarzenie Boże ma sens tylko o tyle, o ile dotyka człowieka i jego serca. Faza 2 – redukcja transcendentálna: Rahner pokazuje, że konkretne wydarzenie historyczne (narodzenie Jezusa) ujawnia uniwersalne otwarcie człowieka na Boga – że to, co dokonało się w Betlejem, może dokonywać się w duszy każdego.	Ale Boże Narodzenie to coś więcej niż trochę krzepiącego nastroju. W ten dzień, w tę świętą noc chodzi o jedno konkretne Dziecko. O Syna Bożego, który stał się człowiekiem, o Jego narodziny. Wszystko inne w tym dniu z tego właśnie czerpie swoje życie – albo też umiera i staje się iluzją. „Boże Narodzenie” oznacza, że On przyszedł, że uczynił noc jasną. Że noc naszych ciemności, naszego niezrozumienia, okrutną noc naszych lęków i poczucia beznadziejności uczynił nocą świętą. To właśnie oznacza „Boże Narodzenie”. Chwila, w której to się dokonało, rzeczywiście i dla wszech czasów, powinna poprzez to święto pozostać rzeczywistością również w naszym sercu i naszej duszy.
Zasady: Antropocentryzm Objawienia: autor wychodzi od ludzkiego doświadczenia cierpienia i skończoności. Jedność poznania Boga i człowieka: aby zrozumieć potrzebę Objawienia, trzeba zrozumieć głębię ludzkiego doświadczenia bez Boga. Teologia jako refleksja praktyczna: Rahner nie spekuluje, lecz opisuje konkretny dramat egzystencji.	Gdybyśmy zawierzyli – my, ludzie – potocznemu odczuciu swojej krótkowzrocznej codzienności, musielibyśmy dojść do strasznego i rozpaczliwego wniosku, że w świecie nie dzieje się nic, że jest tu wprawdzie jakieś odwieczne falowanie dziejów, losów narodów i jednostek, ale że wszystko to ostatecznie porusza się w zamkniętym kręgu bez celu i kierunku, że samo

ZASADY I FAZY METODY	ANALIZOWANY TEKST
Faza 1 – fenomenologiczny opis doświadczenia: opis bezsensu życia bez Bożego Narodzenia. To punkt wyjścia: ukazanie kondycji człowieka, która potrzebuje zbawienia.	siebie na ślepo i nieuchronnie pochłania, że ludziom dlatego tylko udaje się tać przed sobą bezsens i bezcelowość toku dziejów, bo się trwożliwie wystrzegają sięgania myślą poza najbliższy dzień. Sami z siebie i dla siebie jesteśmy zagadką – na wieki straszliwą zagadką, która jest śmiertelna. Gdybyśmy na narodziny tego Dziecka z dzisiejszego święta patrzyli jedynie z perspektywy siebie samych, moglibyśmy o Nim, a i o sobie, powiedzieć ze smutkiem i goryczą to tylko, co czytamy w 14 rozdziale Księgi Hioba: „Człowiek z kobiety zrodzony krótkich jest dni i pełen troski. Jak kwiat wyrasta i więdnie, jak cień umyka i nie ostaje się”. Sami z siebie bylibyśmy tylko punkcikiem światła w bezbrzeżnej ciemności, który co najwyżej może uczynić tę ciemność jeszcze straszliwszą. Bylibyśmy rachunkiem, co się nigdy nie zgadza: wtrąceni w czas, w którym wszystko się rozplywa, bez własnej zgody wtłoczeni w egzystencję, obarczeni mozołem i ryzykiem ciągłych zawodów, będący sami dla siebie udręką i karą za własną winę, naznaczeni piętnem śmierci w momencie urodzenia, niepewni i zaszczuci, ale zamykający na to wszystko oczy i łudzący siebie po dziecinnemu tym, co bywa nazywane dobrymi stronami życia, a co w rzeczywistości nie jest niczym innym jak tylko wyrafinowanym środkiem służącym do tego, by męczeństwo i tortura życia nie za szybko się skończyły.

ZASADY I FAZY METODY	ANALIZOWANY TEKST
Zasady: Transcendentalny wymiar doświadczenia: doświadczenie wiary ujawnia nowy wymiar świata. Jedność poznania Boga i człowieka: Bóg przemienia czas, ale przez ludzkie doświadczenie i w człowieku. Kryterium pełnej teologii: teologia łączy ludzką historię z Bożym działaniem. Faza 3 – dedukcja transcendentalna: Rahner wyprowadza z ludzkiego doświadczenia wiarę we Wcielenie jako obiektywną prawdę teologiczną.	Ale kiedy z wiarą, że zdecydowaną, trzeźwą i ponad wszystko inne odważną wiarą mówimy: jest Boże Narodzenie, to mówimy przez to zarazem: W świat i w moje życie weszło wydarzenie, które przemieniło to wszystko, co nazywamy światem i naszym życiem, które wszystkiemu nadało cel i sens, które skończyło z maksymą starożytnego mędrca „Nic nowego pod słońcem” i z przerażającą tezą nowożytnego filozofa o wiecznym nawrocie. Wydarzenie, przez które nasza noc, nasza straszliwa, zimna i pusta noc, kiedy to ciała i duchowi grozi skostnienie, stała się nocą świętą. Bo oto Pan jest tutaj. Pan stworzenia i mego życia. Nie spogląda już tylko z wyżyn swego przedwiecznego „wszystko w jednym i naraz” na nieustający kalejdoskop mego upływającego życia głęboko w dole. Ten, który jest wieczny, stał się czasem, Syn stał się człowiekiem, odwieczny Rozum świata, wszechogarniający Sens wszelkiej rzeczywistości stał się ciałem.
Zasady: Jedność poznania Boga i człowieka: wcielenie jest jednością Boga i ludzkiej kondycji. Antropocentryzm Objawienia: Bóg objawia się przez człowieka, nie poza nim. Transcendentalny wymiar doświadczenia: nawet noc i cierpienie są miejscem obecności Boga. Faza 3 – dedukcja transcendentalna: z ludzkiego doświadczenia ciemności i skończoności Rahner wyprowadza teologiczny wniosek o obecności Boga w człowieku.	I przez to przemieniły się czas i ludzkie życie. Przez to, że sam Bóg stał się człowiekiem. Nie dlatego, jakoby przestał być sobą samym, odwiecznym Słowem samego Boga z całą swoją chwałą i niewyobrażalną szczęśliwością. Ale dlatego, że stał się prawdziwie człowiekiem. I teraz ten świat i jego los obchodzi Go osobiście. Teraz jest on nie tylko Jego dziełem, lecz częścią Jego samego. Teraz nie przygląda On się już tylko jego biegowi, lecz sam jest w nim, sam czuje się tak, jak my się czujemy; teraz spada na Niego

ZASADY I FAZY METODY	ANALIZOWANY TEKST
	nasz los, nasza ziemską radość i nasza własna nędza. Teraz nie potrzebujemy Go już szukać w bezkresie niebios, w którym nasza dusza i nasze serce mogą się zagubić; teraz On sam jest na naszej ziemi, na której wiedzie Mu się nie lepiej niż nam, na której przypada Mu nie jakiś szczególny status, lecz dola nas wszystkich: głód, znużenie, ludzka wrogość, lęk przed śmiercią i marny zgon. To, że Boża nieskończoność przyjęła ludzką ciasnotę, szczęśliwość – śmiertelny smutek ziemi, a życie – śmierć, jest prawdą w najwyższym stopniu nieprawdopodobną. Ale właśnie tylko ta prawda – to mroczne tajemnicą światło wiary – czyni nasze noce jasnymi, tylko ona sprawia święte noce.
Zasady: Jedność poznania Boga i człowieka: poznanie Boga dokonuje się w akcie spotkania, w relacji miłości. Transcendentalny wymiar doświadczenia: ludzkie doświadczenie miłości staje się przestrzenią objawienia Boga. Kryterium pełnej teologii: teologia osiąga pełnię, gdy odnosi relację Boga do doświadczenia miłości człowieka. Faza 3 – dedukcja transcendentalna: z doświadczenia miłości człowieka Rahner dedukuje miłość Boga wcieloną w Chrystusie.	Bóg przyszedł do nas. I jest tutaj. I dlatego wszystko jest inne, niż sądzimy. Czas przemienił się z wiecznego upływu w proces, który z milczącą, jednoznaczną konsekwencją zmierza ku całkowicie określone kresowi, u którego my i świat staniemy przed odsłoniętym obliczem Boga. Kiedy mówimy: jest Boże Narodzenie, to mówimy zarazem: W Słowie Wcielonym Bóg wyrzekł w świat swoje ostatnie, swoje najgłębsze, swoje najpiękniejsze słowo – słowo, którego już nie można cofnąć, bo jest on ostatecznym czynem Boga, bo jest ono samym Bogiem w świecie. A słowo to brzmi: Kocham ciebie, świecie, i ciebie, człowiecze. Jest to słowo całkiem nieoczekiwane, całkiem nieprawdopodobne. Bo jak można wypowiedzieć takie słowo, jeśli

ZASADY I FAZY METODY	ANALIZOWANY TEKST
	się zna człowieka i świat oraz ich straszne i puste otchłanie? Bóg zaś zna je lepiej niż my. A jednak wyrzekł to słowo, przychodząc sam na świat jako stworzenie. To wcielo- ne słowo miłości mówi, że między przedwiecznym Bogiem a nami ma istnieć wspólnota oko w oko, serce w serce, a nawet że już istnieje (możemy się najwyżej jeszcze bronić przed pocałunkiem miłości, który jest już odcisnięty na naszych wargach).
Zasady: Antropocentryzm Objawienia: Bóg czeka na ludzką odpowiedź; człowiek jest partnerem dialogu. Teologia jako refleksja praktyczna: sens Objawienia ujawnia się w egzystencjalnej odpowiedzi człowieka. Jedność poznania Boga i człowieka: Boże słowo wymaga ludzkiego słowa – to współzależność. Faza 2 – redukcja transcendentalna: analiza ludzkiej odpowiedzi jako otwarcia się na Boga w historii; ukazanie, że człowiek jest zdolny do tej odpowiedzi, bo ma w sobie wymiar transcendentalny.	To słowo wyrzekł Bóg w narodzinach swego Syna. A teraz nastąpi w świecie chwila zupełnej ciszy, zaś cały hałas, który nazywamy dumnie dziejami świata albo własnym życiem, jest jedynie fortem odwiecznej miłości, która pragnie umożliwić człowiekowi swobodną odpowiedź na swoje ostatnie słowo. I w tej długiej, a przecież krótkiej chwili milczenia Boga, która się zwie historią <i>post Christum natum</i>, człowiek ma raz jeszcze dojść na tym świecie do słowa i w drzeniu swego porażonego Bożą miłością serca ma powiedzieć Bogu, który jako Człowiek stoi obok niego w niemym oczekiwaniu – nie, nic Mu nie ma mówić; ma tylko poddać się milcząco Bożej miłości, która tutaj jest, bo narodził się Syn.
Zasady: Transcendentalny wymiar doświadczenia: każdy wymiar ludzkiego życia jest objęty obecnością Boga. Jedność poznania Boga i człowieka: świat i Bóg są zjednoczeni przez Wcielenie. Kryterium pełnej teologii: ukazuje całkowite przenikanie się teologii i antropologii.	„Boże Narodzenie” znaczy tyle co: Bóg przyszedł do nas – przyszedł tak, że powrócić do swojej własnej straszliwie wspaniałej chwały może już tylko razem ze światem i z nami. Przez narodzenie tego Dziecka wszystko się zmieniło. Od centrum rzeczywistości, którym jest Wcielo- ne Słowo, wszystko zmierza pod

ZASADY I FAZY METODY	ANALIZOWANY TEKST
Faza 3 – dedukcja transcendentálna: Rahner formuluje ostateczne teologiczne wnioski – że Boże Narodzenie jest ontologicznym faktem przemiany świata.	nieubłaganym naporem miłości przed Boże oblicze, gdzie jednak świat wcale nie musi doszczętnie spłonąć od ognia świętości i sprawiedliwości. Wszelki czas jest już objęty wiecznością, która sama stała się czasem. Wszystkie łzy wyschły już u źródła, bowiem płakał nimi również sam Bóg i już je ze swych oczu otarł. Wszelka nadzieja jest już właściwie posiadaniem, bowiem świat posiadał już Boga. Noc świata stała się już jasna. Nasze uparte i słabe serce, co się wzdraga pozwolić Bogu być większym, niż jest ono samo, i dlatego nie chce Go mieć tak małym jak małe dziecko, które się rodzi i leży w żłobie – to nasze serce nie chce też przyznać, że północ już minęła i że poprzez mrok prześwituje już dzień, co nigdy nie zajdzie. Wszelka gorycz jest tylko przypomnieniem, że jeszcze nie stało się jawne, iż nastąpiła jedna święta noc świata, a wszelkie szczęście tej ziemi jest tylko tajemnym potwierdzeniem, które przeważnie samo siebie nie pojmuje: że już nastąpiło Boże Narodzenie.
Zasady: Teologia jako refleksja praktyczna: wiarę trzeba przeżyć, nie tylko o niej mówić. Antropocentryzm Objawienia: Bóg rodzi się w sercu człowieka. Jedność poznania Boga i człowieka: Boże Narodzenie dokonuje się, gdy człowiek przyjmuje Boga w sobie. Faza 3 – dedukcja transcendentálna: człowiek, doświadczając łaski, odkrywa w sobie realne narodziny Boga.	Dlatego święto Bożego Narodzenia nie jest jedynie chwilą podniosłego nastroju i dziecięcą romantyką, lecz wyznaniem i wiarą – która jedna tylko człowieka usprawiedliwia – że Bóg powstał i przemówił już swoje ostatnie słowo w dramacie dziejów; świat może sobie jeszcze gadać i krzyczeć, ale niczego to już nie zmieni. Świętowanie Bożego Narodzenia może być tylko echem owego słowa w głębi naszej istoty – echem, którym wypowiadamy pełne wiary „amen” na słowo Boga, co

ZASADY I FAZY METODY	ANALIZOWANY TEKST
	przyszło i dalekiej Bożej wieczności w ciasnotę tego świata, ale nie przestało być słowem Jego prawdy i Jego błogostawionej miłości. Jeśli to „amen” na słowo Bożej miłości wypowie nie tylko blask świeczek, radość dzieci i zapach jedliny, lecz samo serce, wtedy dokona się rzeczywiście Boże Narodzenie – nie tylko w nastroju, lecz w najczystszej prawdzie.
Zasady: Jedność poznania Boga i człowieka: poznanie Boga jest doświadczeniem siebie w Jego obecności. Transcendentalny wymiar doświadczenia: Bóg objawia się w codzienności, w ciemności, w łzach, w radości. Kryterium pełnej teologii: zjednoczenie teologii z życiem; Bóg i człowiek są już nierozdzielni. Teologia jako refleksja praktyczna: wszystko odnosi się do konkretnego życia człowieka. Faza 3 – dedukcja transcendentálna: pełnia refleksji – doświadczenie ludzkie staje się miejscem bezpośredniego spotkania z Bogiem.	Bo to słowo serca wypłynie wtedy prawdziwie ze świętej łaski Bożej; słowo Boga narodzi się wtedy również w naszym sercu. Jak mówią dawni mistrzowie: sam Bóg przychodzi do naszego serca, tak jak w Betlejem przyszedł na świat, w sposób tak samo prawdziwy i rzeczywisty, jeszcze bardziej niż tam, jeszcze głębiej niż tam. Wtedy rzeczywiście otworzymy na oścież drzwi naszego serca i Bóg przyjdzie do swej własności, tak jak w pierwszą noc Bożego Narodzenia przyszedł do własności swej wszechmocy, którą jest świat.
Zasady: Jedność poznania Boga i człowieka: Bóg mówi z wnętrza ludzkiego doświadczenia, a człowiek poznaje Go poprzez własne istnienie. Transcendentalny wymiar doświadczenia religijnego: każde ludzkie przeżycie (cierpienie, radość, śmierć) może być spotkaniem z Bogiem. Kryterium pełnej teologii: teologia osiąga pełnię, gdy ukazuje Boga realnie obecnego w konkretnym ludzkim życiu, nie w oderwaniu od niego.	A wtedy powie nam to, co przez swoje z łaski płynące narodzenie powiedział już całemu światu: Oto jestem – jestem przy tobie. Jestem twoim życiem, twoim czasem. To ja jestem posępnym mrokiem twojej codzienności; czemu nie chcesz go znosić? Ja płaczę twoimi łzami; płacz nimi wraz ze mną, moje dziecko. Ja jestem twoją radością; nie lękaj się być radosny, bo od chwili mego płaczu radość jest postawą życiową bardziej stosowną wobec

ZASADY I FAZY METODY	ANALIZOWANY TEKST
Teologia jako refleksja praktyczna: cała ta część ma wymiar egzystencjalny – wzywa do przyjęcia Boga w codzienności. Faza 3 – dedukcja transcendentálna: Rahner wyprowadza z doświadczenia człowieka teologiczny wniosek o ostatecznej jedności Boga i człowieka – o Bogu, który <i>jest</i> w człowieku, w jego historii, w jego życiu. To najwyższy moment metody Rahnera: doświadczenie ludzkie staje się bezpośrednim miejscem objawienia Boga.	rzeczywistości niż lęk i smutek tych, którzy sądzą, że nie mają żadnej nadziei. To ja jestem ślepym rozdrożem twoich dróg, bo w chwili, kiedy nie wiesz, dokąd iść, doszedłeś właśnie, niemądry dzieciaku, do mnie i nie dostrzegasz tego. Jestem w twoim lęku, bo go też przeżywałem i też nie byłem przy tym heroiczny na sposób ziemski. Jestem w więzieniu twojej skończoności, bo moja miłość uczyniła mnie twym więźniem. Jeśli rachunek twoich myśli i twoich życiowych doświadczeń nie zgadza się, to właśnie ja jestem ową brakującą resztą i wiem, że ona – ta reszta, która cię przywodzi do rozpacz – jest w istocie rzeczy moją miłością, której jeszcze nie pojmujesz. Jestem w twojej udręce, bo sam ją cierpiełem, a teraz jest ona przemieniona, ale nie wymazana z mego ludzkiego serca. Jestem w twoich najgłębszych upadkach, bo dziś zacząłem zstępować do piekieł. Jestem w twojej śmierci, bo dzisiaj, w momencie swoich narodzin, zacząłem wraz z tobą umierać i zaprawdę nic z tej śmierci nie chciałem sobie oszczędzić. Nie współczuj tym, którzy się rodzą, jak to czynił Hiob, bowiem wszyscy, co przyjmują moje zbawienie, są narodzeni w świętą noc, bowiem święta noc mego narodzenia zawiera w sobie wszystkie wasze dni i noce. Ja sam, naprawdę całkiem sam i całkiem osobiście, wdałem się w straszliwą przygodę, jaka się rozpoczyna z chwilą waszych narodzin; zaprawdę powiadam wam, że moja nie była ani łatwiejsza, ani mniej niebezpieczna niż wasza; i zapewniam was, że zakończyła się

ZASADY I FAZY METODY	ANALIZOWANY TEKST
	szczęśliwie. Od kiedy stałem się waszym bratem, jesteście mi tak bliscy, jak ja sam sobie. Skoro zatem ja jako stworzenie pragnę dowieść na sobie i na was, moich braciach i siostrach, że jako stwórca nie podjąłem z ludźmi próby beznadziejnej, to ktoś może was wyrwać z mojej dłoni? Biorąc na siebie człowiecze życie, przyjąłem w siebie was; jako jeden z was, jako nowy początek, zwyciężyłem w swoich klęskach. Jeśli będziecie oceniać przyszłość tylko według siebie, musicie popaść w skrajny pesymizm. Ale nie zapominajcie, że waszą prawdziwą przyszłością jest moja teraźniejszość, która dzisiaj się zaczęła i nigdy już nie stanie się przeszłością. Dlatego postąpicie bardziej realistycznie, wzorując się na moim optymizmie, który nie jest utopią, lecz pełną rzeczywistością Bożą, jaką – oto niepojęty cud mojej wszechmocnej miłości – nienaruszoną i całą umieściłem w zimnej stajni waszego świata. Jestem tutaj. Nie odejdę już z tego świata, chociaż mnie w tej chwili nie widzicie. Kiedy, biedny człowiecze, obchodzisz Boże Narodzenie, powiedz o wszystkim, co tu jest i czym ty jesteś, tylko to jedno – powiedz mi: Jesteś tutaj. Przyszedłeś. Przyszedłeś do wszystkiego. Nawet do mojej duszy. Nawet na przekór mojej złości, która się broni przed przebaczeniem. Powiedz tylko to jedno, a wtedy i dla ciebie nastanie Boże Narodzenie. Powiedz tylko: Jesteś tutaj. Zresztą nie, nie mów nic. Ja jestem tutaj. I moja miłość jest od tej chwili niewyciężona.

ZASADY I FAZY METODY	ANALIZOWANY TEKST
	Jestem tutaj. Jest Boże Narodzenie. Zapalcie świece. One mają w sobie więcej prawdy niż wszelka ciemność. Jest bożonarodzeniowa święta noc, która pozostanie na wieki.

ETAP REFLEKSJI	FAZY METODY	GŁÓWNE AKAPITY	CHARAKTERYSTYKA
1. Punkt wyjścia: człowiek i jego doświadczenie	Faza 1 – feno- menologiczny opis	1–2	Rahner opisuje ludzkie świętowanie Bożego Na- rodzenia, pokazując jego emocjonalny i społeczny wymiar.
2. Odkrycie transcendencji w immanencji	Faza 2 – reduk- cja transcen- dentalna	3–7	Przechodzi od opisu zewnętrznego do doświad- czenia wewnętrznego: Boże Narodzenie dzieje się w duszy człowieka. Wcielenie staje się kluczem do zrozumienia siebie.
3. Wnioski teologiczne i egzystencjalne	Faza 3 – deduk- cja transcen- dentalna	8–10	Z ludzkiego doświadcz- nia Rahner wydobywa teologiczną prawdę: Bóg jest obecny w każdym wymiarze istnienia. Boże Narodzenie to nie wspo- mnienie, ale rzeczywistość egzystencjalna.

D. Zastosowanie

ANALIZA RELACJI CZŁOWIEKA Z BOGIEM W TEOLOGII
SYSTEMATYCZNEJ.

Pozwala badać doświadczenie transcendencji w perspektywie egzysten-
cjalnej, łącząc refleksję filozoficzną i teologiczną.

TEOLOGIA PASTORALNA – ZROZUMIENIE DOŚWIADCZEŃ WIERNYCH
 Ułatwia praktyczne podejście do duszpasterstwa, pokazując, jak ludzie realnie przeżywają wiarę i otwierają się na Boga.

DIALOG Z INNYMI DYSCYPLINAMI NAUKOWYMI

Dialog jest dwukierunkowy – metoda korzysta z opisów doświadczenia człowieka dostarczanych przez filozofię, psychologię, socjologię, literaturę i sztukę, a jednocześnie daje tym dyscyplinom ramy do analizy człowieka jako bytu świadomego i zorientowanego na transcendentne.

DIALOG Z NIEWIERZĄCYMI I WĄTPIĄCYMI

Metoda Rahnera unika hermetycznego języka teologicznego i koncentruje się na **uniwersalnym doświadczeniu człowieka**, co sprawia, że jest wprost przystosowana do teologii skierowanej do osób niewierzących lub wątpiących. Pozwala prowadzić otwarty dialog, pokazując sens życia i duchowość w formie zrozumiałej także dla tych, którzy nie przyjmują tradycyjnych form religijności.

ANTROPOLOGIA RELIGIJNA I FILOZOFIA RELIGII

Pozwala badać sens życia, wartości i relacje człowieka ze światem i Bogiem, integrując wymiar ontologiczny i transcendentálny.

E. Ograniczenia

RYZIKO REDUKCJI OBJAWIENIA

Skupienie uwagi na doświadczeniu człowieka i jego uniwersalnych struktur może prowadzić do ograniczenia Objawienia tylko do tych prawd, które łatwo można wyprowadzić z ludzkiego doświadczenia, przy pominięciu innych treści teologicznych.

TRUDNOŚĆ W STOSOWANIU METODY

Metoda wymaga jednoczesnego opisywania konkretnych doświadczeń człowieka – jego przeżyć, decyzji, relacji z innymi i światem – oraz analizowania, jak człowiek w ogóle doświadcza świata i otwiera się na Boga. Połączenie tych dwóch poziomów – empirycznego i filozoficzno-transcendentalnego – jest skomplikowane i wymaga dużej precyzji oraz znajomości filozofii i fenomenologii.

SUBIEKTYWNOŚĆ INTERPRETACYJNA

Skupienie na wewnętrznym doświadczeniu może prowadzić do indywidualistycznych interpretacji, trudnych do zweryfikowania w badaniach empirycznych.

OGRANICZONA PRAKTYCZNOŚĆ

Metoda daje wgląd w strukturę świadomości i doświadczenia człowieka, ale rzadko przekłada się bezpośrednio na działania lub programy pastoralne.

RYZYKO SPEKULATYWNOŚCI

Istnieje pokusa nadmiernego filozofowania nad naturą człowieka i jego relacją do Boga, zamiast skupienia się na konkretnym doświadczeniu religijnym.

OGRANICZONA GENERALIZACJA WYNIKÓW

Analizy są zwykle indywidualne i kontekstowe, co utrudnia uogólnianie wniosków na większą populację.

7

Metoda hermeneutyczna w teologii

Hermeneutyka teologiczna to metoda interpretacji, która traktuje rozumienie Pisma Świętego nie tylko jako analizę tekstu, lecz jako dialogiczne spotkanie człowieka z objawiającym się Bogiem. Jej celem nie jest odczytanie „czystego” znaczenia, lecz uchwycenie sensu żywego i aktualnego – tego, w jaki sposób słowo Boże przemawia dziś do wspólnoty wierzących¹.

A. Geneza

Hermeneutyka wywodzi się od greckiego słowa *hermēneía* („wyjaśnienie, interpretacja”) oraz łacińskiego *ars interpretandi* („sztuka interpretacji”). W odróżnieniu od metod dogmatycznych (koncentrujących się na treści tekstu) czy historycznych (skupionych na autorze i kontekście), hermeneutyka stawia w centrum akt rozumienia – dialog pomiędzy tekstem a czytelnikiem.

¹ Por. W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, WAM, Kraków 1999.

1. Filozoficzne fundamenty hermeneutyki

Początki nowoczesnej hermeneutyki wywodzą się z filozofii. Przed Heideggerem hermeneutyka była traktowana głównie jako metoda interpretacji tekstów – narzędzie do zrozumienia dzieł literackich, filozoficznych czy religijnych. Martin Heidegger (1889–1976) wprowadził radykalną zmianę: uczynił z hermeneutyki filozofię rozumienia samego bycia człowieka.

W *Byciu i czasie* (*Sein und Zeit*, 1927) autor wprowadza pojęcie *Dasein*, które można tłumaczyć jako „bycie-tu” lub „obecność”. Chodzi tu o specyficzny sposób istnienia człowieka, który nie jest obiektywnym „bytowaniem” jak np. przedmiot, lecz byciem, które zdaje sobie sprawę ze swojego istnienia. Istniejemy zawsze w kontekście świata, w którym żyjemy – w relacjach z innymi ludźmi, kulturą, językiem i przedmiotami codzienności. Nikt nie jest więc izolowanym podmiotem. Nasza egzystencja nierozzerwalnie związana jest z otoczeniem.

Człowiek jest zdolny do refleksji nad sobą i swoim byciem – może rozważać sens swojego życia, wybory, wartości i śmierć. Heidegger podkreśla, że człowiek zawsze już interpretuje swoje własne bycie. Oznacza to, że nawet jeśli nie analizujemy świadomie swojego życia, nasze doświadczenia, działania i decyzje są przefiltrowane przez wcześniejsze doświadczenia, przekonania i praktyki kulturowe. Człowiek często funkcjonuje w świecie w sposób „przeciętny”, przyjmując przyjęte schematy i rutyny – i w tym sensie jego bycie jest już interpretowane, nawet jeśli nie w sposób refleksyjny.

Rozumienie nie polega jedynie na poznawaniu faktów czy analizie tekstów. Jest sposobem bycia – sposobem, w jaki człowiek wchodzi w świat, uczestniczy w nim i nadaje mu sens. Heidegger przekształca tradycyjną hermeneutykę – dawniej rozumianą głównie jako sztukę interpretacji tekstów – w ontologię rozumienia, czyli filozofię zajmującą się samym sposobem bycia człowieka. Interpretacja staje się integralną częścią ludzkiego istnienia. Każde działanie, doświadczenie i rozważanie są interpretacją świata i siebie samego. W tym ujęciu hermeneutyka nie ogranicza się

do lektury tekstów literackich czy religijnych, lecz obejmuje całe życie człowieka – od codziennych wyborów po głęboką refleksję nad sensem istnienia².

Uczeń Heideggera, Hans-Georg Gadamer (1900–2002), nadał hermeneutyce bardziej dialogowy charakter. W *Prawdzie i metodzie* (*Wahrheit und Methode*, 1960) pokazał, że rozumienie dokonuje się w spotkaniu świata tekstu i świata czytelnika: następuje fuzja horyzontów. Tradycyjna hermeneutyka koncentrowała się głównie na odczytaniu znaczenia tekstu w oderwaniu od czytelnika – interpretacja była jednostronna. Gadamer zmienił ten sposób myślenia, twierdząc, że rozumienie jest procesem dialogu: tekst i czytelnik wchodzą w interakcję, wpływając na siebie nawzajem.

Każdy tekst powstaje w określonym kontekście historycznym, z własnym językiem, pojęciami i tradycją. Czytelnik posiada swój horyzont – zestaw przekonań, wartości, doświadczeń i uprzedzeń, z którymi przystępuje do lektury. Uprzedzenia (*Vorurteile*) nie są przeszkodą, lecz punktem wyjścia rozumienia.

Dialogowy charakter hermeneutyki oznacza, że interpretacja nie polega na podporządkowaniu się tekstowi ani całkowitym „wchłonięciu” perspektywy autora. Chodzi o spotkanie, w którym zarówno czytelnik, jak i tekst kształtują się nawzajem. Wyobraźmy sobie np. czytanie starożytnego tekstu filozoficznego: Ty, współczesny czytelnik, wnosisz własne doświadczenia i przekonania; tekst powstał w odmiennym czasie i kontekście. W procesie dialogu interpretujesz tekst, ale tekst jednocześnie wywołuje w Tobie nowe refleksje i zmienia Twoje rozumienie, a Ty nadajesz mu sens adekwatny do swojego życia.

Zadaniem hermeneutyki w tym ujęciu nie jest więc dążenie do obiektywnego odczytania tekstu, lecz spotkanie i dialog, w którym zarówno czytelnik, jak i tekst ulegają przemianom. Ta koncepcja wprowadza

2 Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.

fundamentalną zmianę w sposobie myślenia o interpretacji – z hermeneutyki traktującej tekst jako przedmiot badań do hermeneutyki dialogicznej, w której interpretacja staje się procesem żywym, dynamicznym i współtworzonym³.

Dialogowy charakter hermeneutyki Gadamera stał się punktem wyjścia dla Umberto Eco (1932–2016), który przeniósł te idee na grunt semiotyki i teorii literatury. Eco rozwija koncepcję interpretacji, pokazując, że proces rozumienia jest wielowarstwowy i nie może ograniczać się ani do intencji autora, ani do struktury tekstu, ani do odbiorcy. W ten sposób tworzy praktyczny i analityczny most między filozoficzną hermeneutyką egzystencjalną a literacko-semiotyczną refleksją nad tekstem. Eco podkreśla, że akt interpretacji jest dynamiczny i złożony, obejmuje zarówno to, co tekst ma do powiedzenia, intencję autora, jak i wkład czytelnika, który nadaje tekstowi nowe znaczenia w aktualnym kontekście kulturowym i osobistym⁴.

A zatem najpierw wyróżnia intencję (*intentio auctoris*) autora. To próba zrozumienia, co autor chciał przekazać. Eco zaznacza, że pełne uchwycenie intencji autora jest niemożliwe, ponieważ autor pozostaje hipotezą stworzoną przez czytelnika. Nadmierne skupienie na autorze prowadzi do psychologizmu – interpretowania tekstu wyłącznie przez pryzmat życia i doświadczeń autora.

Następnie włoski filozof wylicza intencję tekstu (*intentio operis*). Tekst posiada własną strukturę, formę i wewnętrzną logikę znaczeń, które ograniczają dowolność interpretacji. Koncentracja wyłącznie na tekście pozwala uchwycić jego spójność i mechanizmy budowania sensu, ale nadmierne poleganie na nim prowadzi do formalizmu – interpretowania dzieła wyłącznie w ramach jego struktury, bez uwzględnienia kontekstu historycznego, kulturowego i odbiorcy.

3 Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. M. Baran, Inter Esse, Kraków 1993.

4 Por. U. Eco, *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, Znak, Kraków 1996.

Na koniec w grę wchodzi intencja czytelnika (*intentio lectoris*). Odbiorca wnosi własne doświadczenia, wiedzę i wyobraźnię, odkrywając nowe znaczenia i sensy, które mogą wykraczać poza pierwotny zamysł autora. Tekst staje się żywy dopiero w interakcji z odbiorcą. Nadmierne skupienie się wyłącznie na czytelniku prowadzi do nadinterpretacji – wymyślania znaczeń nieobecnych ani w tekście, ani w intencji autora.

Eco podkreśla, że dobra interpretacja wymaga równowagi między trzema intencjami, łącząc szacunek dla autora, analizę struktury tekstu i uwzględnienie doświadczenia czytelnika. Dzięki temu tekst staje się miejscem żywego dialogu, który jest naturalnym rozwinięciem idei Gadamera: interpretacja jest procesem twórczym, w którym sens powstaje w interakcji między tekstem, odbiorcą i historycznym kontekstem, a jednocześnie pozostaje zakorzeniony w strukturze dzieła.

2. Hermeneutyka w teologii protestanckiej

Filozofia hermeneutyki miała znaczący wpływ na teologię protestancką XX wieku, szczególnie w Niemczech. W tym nurcie Ernst Fuchs (1903–1983), niemiecki teolog luterański, wprowadził pojęcie *Sprachereignis* – „wydarzenia językowego”. Według Fuchsa słowo Boże nie jest przedmiotem badania ani obiektem wiedzy, który można by analizować w oderwaniu od życia wierzącego. Przeciwnie – jest to wydarzenie, które dokonuje się w egzystencji człowieka, w jego osobistym i wspólnotowym doświadczeniu wiary. W kazaniu, modlitwie czy liturgii słowo Boże nie tylko informuje, lecz oddziałuje na życie odbiorcy, kształtuje jego egzystencję i wywołuje reakcję wiary⁵.

W podobnym duchu działał Gerhard Ebeling (1912–2001), uczeń Fuchsa, który rozwijał tę myśl w kierunku teologii języka. Ebeling podkreślał, że język jest formą istnienia człowieka, a objawienie Boże staje się zrozumiałe

5 Por. E. Fuchs, *Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1970.

wyłącznie poprzez jego przeżywanie w konkretnych sytuacjach językowych – w kazaniu, modlitwie, liturgii i w życiu wspólnoty wierzących⁶.

W praktyce oznacza to, że interpretacja Pisma nie jest jedynie obiektywnym odczytaniem treści, lecz uczestnictwem w Słowie, które wchodzi w dialog z odbiorcą i przemienia jego życie. Zarówno Fuchs, jak i Ebeling przesuwają więc akcent z suchej analizy tekstu na egzystencjalne spotkanie z Bogiem, podkreślając, że słowo Boże jest dynamiczne i aktualne w każdej chwili wiary.

3. Recepcja w teologii katolickiej

Po Soborze Watykańskim II hermeneutyka teologiczna w Kościele katolickim znalazła nowy impuls. Konstytucja *Dei verbum* (1965) ukazała Objawienie jako dialog Boga z człowiekiem, wskazując, że słowo Boże nie jest martwym tekstem, lecz żywym głosem, który przemawia do wierzącego w jego konkretnym życiu: „Kościół zawsze otaczał czcią Boże Pisma, podobnie jak i samo Ciało Pańskie”⁷.

Słowo Boże staje się obecne w wydarzeniach wiary, liturgii, modlitwie i przepowiadaniu, angażując całego człowieka – jego rozum, wolę i serce – i stając się źródłem życia duchowego. Soborowy dokument podkreśla, że w interpretacji Pisma należy zachować świadomość zarówno jego historycznego pochodzenia, jak i aktualności w życiu Kościoła.

W duchu tych założeń Papieska Komisja Biblijna w dokumencie *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (1993) zwróciła uwagę, że rozumienie Biblii dokonuje się w żywej wspólnocie Kościoła, w której tekst biblijny aktualizuje się poprzez modlitwę, liturgię i kazanie. Dokument podkreśla, że interpretacja wymaga uwzględnienia zarówno kontekstu

6 Por. G. Ebeling, *Einführung in theologische Sprachlehre*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1971.

7 Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 21.

historycznego, jak i egzystencjalnego oddziaływania Pisma na współczesnego odbiorcę⁸.

Papież Benedykt XVI w adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* (2010) rozwija tę myśl, podkreślając, że Chrystus jest obecny w swoim Słowie, które przemawia w Kościele i dokonuje spotkania człowieka z Bogiem. Interpretacja Pisma powinna łączyć wymiar historyczny z teologicznym i duchowym, pozwalając odkrywać sens słowa Bożego w kontekście życia wspólnoty oraz osobistej wiary: „Całe dzieje zbawienia ukazują nam stopniowo ściśły związek między słowem Bożym a wiarą, który urzeczywistnia się w spotkaniu z Chrystusem”⁹.

Hermeneutyka wyrosła z filozofii. W teologii przekształciła się w interpretację egzystencjalną, w której słowo Boże jest wydarzeniem dokonującym się w życiu wierzącego, a interpretacja angażuje całego człowieka – jego rozum, wolę i doświadczenie. Słowo Boże jawi się jako dialog Boga z człowiekiem, które staje się żywą rzeczywistością w liturgii, modlitwie, przepowiadaniu i wspólnocie wiary.

B. Zasady

W klasycznych ujęciach hermeneutyki teologicznej – obejmujących zarówno hermeneutykę filozoficzną (Gadamer, Ricœur), jak i tradycyjne podejścia egzegetyczne rozwinięte w ramach teologii biblijnej – spotyka się liczne próby formułowania zasad interpretacyjnych.

W odniesieniu do tradycji patrystycznej należy zauważyć, że ojcowie Kościoła nie posługiwali się „metodą” w nowoczesnym sensie tego słowa. Ich egzegeza była raczej hermeneutyką duchową, zakorzenioną w liturgii,

8 Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993); R. Rubinkiewicz (red., tłum.), *Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Vocatio, Warszawa 1999.

9 Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska Verbum Domini*, 2010, nr 25.

modlitwie i życiu wspólnoty, niż zbiorem reguł analitycznych. Współcześnie mówi się więc o patrystycznym paradygmacie hermeneutycznym, który wnosi do teologii przekonanie o duchowym i wspólnotowym charakterze interpretacji.

Wszystkie tradycje interpretacyjne pokazują, że zasady takie jak dialog, aktualizacja, wspólnotowe odczytanie czy ciągłość z tradycją nie są odrębnymi etapami, lecz aspektami jednej rzeczywistości – żywego spotkania człowieka z objawiającym się Bogiem. Dlatego adekwatne jest zintegrowane ujęcie czterech zasad:

ZASADA DIALOGICZNO-AKTUALIZACYJNA

Interpretacja Pisma jest wydarzeniem spotkania między Bogiem a człowiekiem w konkretnym kontekście historycznym. W tym dialogu słowo Boże nieustannie się aktualizuje, odpowiadając na sytuację wierzącego i wspólnoty. Tekst biblijny nie jest reliktem przeszłości, lecz żywym słowem, które „tu i teraz” domaga się odpowiedzi wiary. Hermeneutyka teologiczna, inspirowana myślą Gadamera, podkreśla, że zrozumienie nie polega na mechanicznym odczytaniu, lecz na uczestnictwie w wydarzeniu sensu.

ZASADA FUZJI HORYZONTÓW

Proces rozumienia zakłada spotkanie dwóch horyzontów: historycznego – właściwego autorowi i jego epoce – oraz współczesnego, w którym żyje interpretator. „Fuzja horyzontów” nie oznacza zatarcia różnic między nimi, lecz ich twórcze zjednoczenie. W teologicznym kontekście prowadzi to do odczytania sensu Pisma w świetle żywej tradycji i aktualnych pytań wiary. Dzięki temu hermeneutyka teologiczna łączy wymiar historyczny z egzystencjalnym, pozwalając, by słowo Boże wciąż przemawiało do współczesnego człowieka.

ZASADA POTRÓJNEJ INTENCJI (AUTOR – TEKST – WSPÓLNOTA)

Interpretacja teologiczna musi zachować równowagę między trzema wymiarami sensu: intencją autora natchnionego, samym tekstem (jako strukturą znaczeń) i intencją czytelnika we wspólnocie Kościoła. Zasada ta, inspirowana refleksją Umberta Eco nad relacją między autorem, tekstem i odbiorcą, podkreśla, że sens nie należy wyłącznie do żadnego z tych biegunów. W teologii oznacza to, że właściwa interpretacja Pisma dokonuje się we wspólnocie wiary, która odczytuje tekst w świetle Ducha Świętego i w ciągłości z Tradycją. Wspólnota Kościoła jest przestrzenią autentycznego rozumienia i gwarantem hermeneutycznej spójności.

ZASADA WIARY I TRANSCENDENCJI

Rozumienie tekstu biblijnego przekracza czysto intelektualny akt poznawczy. Pełne zrozumienie Pisma dokonuje się tylko w przestrzeni wiary, w której interpretator otwiera się na działanie Ducha Świętego. Sens biblijny ma charakter duchowy i zbawczy, dlatego hermeneutyka teologiczna zakłada nie tylko analizę, ale również kontemplację i modlitwene przyjęcie Słowa. Jak przypomina Paul Ricœur, rozumienie ostatecznie prowadzi do samorozumienia, w teologii zaś – do spotkania z Bogiem, który przemawia przez tekst.

Zredukowanie liczby zasad hermeneutycznych nie oznacza uproszczenia metody, lecz jej pogłębienie. Zabieg ten pozwala ukazać hermeneutykę teologiczną jako proces żywy, organiczny i zintegrowany, w którym słowo Boże jest nieustannie słyszane, interpretowane i aktualizowane w Kościele. Tak rozumiana hermeneutyka wpisuje się w nurt teologii Słowa, rozwinięty po Soborze Watykańskim II, i odpowiada na potrzebę odczytywania Pisma w kontekście współczesnych wyzwań kulturowych i duchowych. W ten sposób hermeneutyka teologiczna nie jest jedynie teorią interpretacji, ale dynamiką wiary i spotkania, w której człowiek otwiera się na działanie Boga w historii i w swoim życiu.

C. Czytamy mistrza

AUTOR

Tomáš Halík (ur. 1948) – czeski ksiądz katolicki, teolog, filozof i socjolog religii, laureat wielu nagród międzynarodowych, w tym Templeton Prize. Znany jest z głębokich refleksji nad współczesnym chrześcijaństwem, dialogiem między wiarą a nauką oraz problematyką religijną w społeczeństwach postsekularnych. Jest cenionym wykładowcą i autorem licznych książek oraz artykułów naukowych, w których łączy filozofię, teologię i socjologię religii.

ANALIZOWANY TEKST

Książka *Wzywany czy niewzywany, Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa* powstała w oparciu o wybór wykładów Halíka wygłoszonych w latach 1997–2004 na europejskich uczelniach i w instytucjach akademickich. Autor analizuje w niej rolę chrześcijaństwa w historii Europy, jego przemiany oraz znaczenie religii w kontekście współczesnych przemian społecznych i kulturowych.

Publikacja ma duże znaczenie w dorobku Halíka, ponieważ pokazuje jego umiejętność łączenia refleksji teologicznej z perspektywą socjologiczną i filozoficzną. Książka jest także świadectwem dialogu między tradycją chrześcijańską a współczesnym światem, a także głosem w debacie o miejscu religii w świecie.

ZADANIE

Zamieszczony fragment pochodzi z wykładu *Eschatologia chrześcijańska i nadzieja dnia dzisiejszego* i stanowi jego ostatnią część. Autor podkreśla, że podstawowe prawdy wiary mają charakter eschatologiczny; T. Halík, *Wzywany czy niewzywany, Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, WAM, Kraków 2006, s. 113–125.

Zasady metody	Analizowany tekst
Zasada wiary i transcendencji – Halík wskazuje, że wiara dotyczy rzeczywistości, której nie możemy dostrzec ani opisać czysto zmysłowo czy intelektualnie; w Hbr 11, 1 podkreśla się, że sednem wiary jest nadzieja na dobra, których jeszcze nie posiadamy, oraz ufność w prawdy niewidzialne, co wymaga duchowego otwarcia interpretatora. Zasada dialogiczno-aktualizacyjna – tekst staje się aktualny dla współczesnego wierzącego, gdyż interpretacja Hbr 11, 1 w kontekście dzisiejszego życia pozwala odkryć w nim znaczenie nadziei i perspektywę orientacji życiowej opartej na wierze; tekst przestaje być reliktem przeszłości, a staje się żywym wezwaniem do praktycznej nadziei.	Zapuśćmy jednak sondę jeszcze głębiej. Zastanówmy się nad jednym bardzo istotnym określeniem wiary w Nowym Testamencie, w Liście do Hebrajczyków: „Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11, 1).
Zasada fuzji horyzontów – współczesne rozumienie nadziei eschatologicznej spotyka się z historycznym kontekstem nauki o „sprawach ostatecznych”, co pozwala widzieć głębszy sens wiary jako orientacji życiowej. Zasada dialogiczno-aktualizacyjna – interpretacja pozwala współczesnemu człowiekowi zrozumieć, że wiara to nie tylko abstrakcyjna doktryna, lecz praktyczne przewodnictwo w życiu codziennym.	Jeśli dobrze rozumiem ten tekst, to „eschatologiczny wymiar wiary” nie oznacza jedynie, że częścią nauczania wiary jest także nauka o „sprawach ostatecznych”, ale że najistotniejszym rdzeniem wiary jako orientacji życiowej jest nadzieja eschatologiczna.
Zasada fuzji horyzontów – konfrontacja tego, co widzimy w świecie, z treścią Credo pozwala na twórcze połączenie historycznego i współczesnego horyzontu, dzięki czemu prawdy wiary stają się zrozumiałe. Zasada potrójnej intencji – sens Credo powstaje w relacji między intencją autorów (Kościoła), treścią wyznania a doświadczeniem współczesnej wspólnoty wierzących.	Jeśli potraktujemy tę rzeczywistość poważnie, wtedy w nowym świetle ujrzymy wiele podstawowych prawd wiary – na przykład te, które recytujemy w Apostolskim Wyznaniu wiary – i które w innym wypadku musiałyby nam się wydawać całkowicie absurdalne. Mówimy o Bogu – a mamy przed oczami świat, który wydaje się pozbawiony Boga. Mówimy o jedności i katolicykości (powszechności) Kościoła –

Zasady metody	Analizowany tekst
	a mamy przed oczami jego rozdrobnienie, mówimy o jego świętości i apostołskości – a nie możemy nie dostrzegać jego grzeszności i oddalenia od apostołskiego sposobu życia.
Zasada wiary i transcendencji – Credo dotyczy rzeczywistości dostępnej jedynie duchowo, pokazując, że wiara wykracza poza czysty opis świata. Zasada dialogiczno-aktualizacyjna – wyznanie wiary staje się wydarzeniem aktualnym dla współczesnego człowieka, kształtując jego duchową percepcję i decyzje życiowe.	Trzeba sobie uświadomić, że język Credo nie jest językiem nie-zaangażowanego opisu rzeczywistości, która jest „oczywista”, dostępna naszym zmysłom i rozumowym kalkulacjom, lecz obejmuje on także to, w co wierzymy – co zawsze będzie dla nas „osiągalne” tylko na gruncie nadziei, wiary i miłości.
Zasada potrójnej intencji – tekst, intencja autora i doświadczenie wspólnoty współtworzą pełny sens wyznania, czyniąc je żywym punktem odniesienia dla wspólnoty wierzących. Zasada wiary i transcendencji – wiara odnosi się do tego, co „radikalnie wymyka się możliwościom naszej manipulacji”, wymagając duchowego otwarcia i przyjęcia działania Boga.	W wyznaniu wiary dotykamy z nadzieją tego, z czym w pełni spotkamy się dopiero poza horyzontem tego świata. Chciałbym jednak podkreślić, że mówienie o tym, co jest poza horyzontem tego świata, co przekracza „saeculum”, nie należy od razu i w pełni utożsamiać z tradycyjnymi wyobrażeniami o „życiu po śmierci”, „Sądzie Ostatecznym” itd. – chodzi po prostu o to, co radykalnie wymyka się możliwościom naszej manipulacji, o to, „czego nie mamy do dyspozycji”. (Niemiecki filozof Heinrich Lübke zdefiniował religię jako „kulturę naszego stosunku do tego, co nierozporządkalne”).
Zasada dialogiczno-aktualizacyjna – rozumienie wiary w jej eschatologicznym wymiarze pozwala współczesnemu człowiekowi spotkać świat takim, jaki jest, i odpowiedzieć na niego postawą „a mimo to”.	Jeśli uświadomimy sobie w pełni taki charakter wiary i uwolnimy się od rozpaczliwych prób harmonizowania „tego, co widzimy”, z tym, „czemu z wiarą ufamy”, wtedy dopiero

Zasady metody	Analizowany tekst
Zasada wiary i transcendencji – wiara daje możliwość przekroczenia ograniczeń codziennego doświadczenia i przemiany rzeczywistości dzięki nadziei i miłości.	zdobędziemy odwagę postrzegania i przyjmowania tego, pośród czego na co dzień żyjemy, bez upiększeń, bez projekcji naszych pragnień i bez wewnętrznej cenzury. Akceptujemy rzeczywistość, którą „widzimy” – a mimo to możemy ją przekroczyć i przemienić siłą wiary, nadziei i miłości. Wiara obejmuje owo „a mimo to” – co można wyrazić jeszcze mocniej: wiara jako taka ma charakter owego „a mimo to”, „na przekór”, „jeszcze raz”.
Zasada fuzji horyzontów – historyczny kontekst wezwania apostołów spotyka się ze współczesnym doświadczeniem wierzącego, pokazując uniwersalność postawy wiary i nadziei. Zasada dialogiczno-aktualizacyjna – tekst staje się wzorem codziennego życia w wierze, gdzie nadzieja wyraża się w działaniu mimo widocznych trudności.	Kiedy Jezus pozyskuje pierwszych apostołów, przychodzi do nich w chwili, gdy po całonocnym połowie ryb mają pustą sieć i zachęca ich, żeby się nie poddawali – ich pierwsze słowa wiary – zaufania (wypowiedziane przez Piotra) brzmią: „na Twoje słowo zarzucę sieć”. Wiara ma w sobie wymiar nadziei: a jednak, jeszcze raz, znowu, na przekór wszystkiemu. „Wbrew nadziei uwierzyć nadziei” – mówi o takiej postawie apostoł Paweł.
Zasada fuzji horyzontów – stare pojęcie religii reinterpretowane jest w świetle współczesnej nadziei i wiary, pozwalając dostrzec nowe znaczenia w pozornie beznadziejnych sytuacjach. Zasada potrójnej intencji – sens powstaje w relacji między historycznym znaczeniem religii, tekstem biblijnym a doświadczeniem współczesnej wspólnoty wierzących.	Przypomnijmy sobie próby wyprowadzenia słowa „religio” od <i>relegere</i>, odczytać-na-nowo. Wiara oznacza „re-lecture” sytuacji, która wydaje się beznadziejna. Widzimy bezbożny świat, a mimo to wierzymy w Ojca Stworzyciela, widzimy człowieka Jezusa, a jednak przez Niego dostrzegamy „Boga z Boga, światłość ze światłości”, widzimy krzyż i śmierć, a mimo to widzimy Żywego, widzimy

Zasady metody	Analizowany tekst
	rozproszonych i grzesznych chrześcijan, a mimo to dostrzegamy przez nich święty Kościół. Z nadzieją, oczami wiary sięgamy ku czemuś, czego doświadczamy, nie musząc w żaden sposób negocjować czegoś, co widzimy i z czym mamy do czynienia. Na nowo interpretujemy świat, ponieważ zaproponowano nam nową perspektywę, z której możemy go widzieć w nowym świetle: z niepowtarzalnego miejsca, ze szczytu góry imieniem Nadzieja.
Zasada wiary i transcendencji – wiara, nadzieja i miłość mają moc przemiany świata i otwierania go na Boże działanie, nie negując realnej rzeczywistości. Zasada dialogiczno-aktualizacyjna – spotkanie z tekstem zmienia sposób postrzegania rzeczywistości i kształtuje praktyczne życie wierzącego.	Nie znaczy to, że w ten sposób odnosimy się do czegoś, co istnieje tylko w sferze naszych życzeń i pragnień, a w ogóle nie dotyczy codziennej rzeczywistości. Przeciwnie: wraz z takim spojrzeniem zmienia się cały nasz stosunek do rzeczywistości i ona sama także się zmienia. Przypomina mi się opowieść o świętym mającym dar prorocstwa, który odwiedził kiedyś zgromadzenie wiernych i publicznie, z wielkim szacunkiem ucałował rękę człowieka znanego jako wielki grzesznik i pijak. Zgorszonej tym gestem wspólnoty powiedział: Składam hołd świętemu biskupowi, którym ten człowiek zostanie. Ten człowiek nawrócił się – w końcu został biskupem i rzeczywiście zmarł w opinii świętości. Czy prorok ów odczytał tylko już z góry rozstrzygniętą przyszłość, czy też swoim zaufaniem aktywnie zmienił życie tamtego człowieka, rozbudziwszy w nim potencjał, który w inny sposób

Zasady metody	Analizowany tekst
	nie doszedłby do głosu? Czy zatem, jeśli wierzymy i wyznajemy swoją wiarę, to odczytujemy tylko głębszy i ukryty sens rzeczy, który jest niedostępny na pierwszy rzut oka, czy zarazem swoją ufnością wyzwalamy też w sobie i w świecie ukrytą potencjalność? Jestem przekonany, że wiara – i jej niezbywalna część, nadzieja eschatologiczna – nie jest jedynie czymś, co „od zewnątrz” podchodzi do gotowej już rzeczywistości. Wiara – a także nadzieja i miłość – wedle słów Jezusa uzdrawia, a więc przemienia świat, otwiera go na moc Bożego działania i daje nam udział w tej mocy. Wiara – oraz nadzieja i miłość – z pewnością przemienia nas i świat, pozwala nam doświadczyć, jak nasze istnienie, istnienie Boga i istnienie świata w tajemniczy sposób przenikają się nawzajem, choć nadal pozostaje nienaruszona ich całkowita odrębność.

D. Zastosowanie

Metoda hermeneutyczna w teologii pozwala interpretować teksty biblijne i klasyczne pisma teologiczne w sposób, który ukazuje ich znaczenie w kontekście współczesnych badań i refleksji teologicznej. Dzięki niej teologia może:

ODSŁANIAĆ WSPÓŁCZESNE ZNACZENIE DAWNYCH TEKSTÓW

Pozwala reinterpretować starożytne pisma w świetle dzisiejszych pytań teologicznych.

ANALIZOWAĆ DZIAŁANIE BOGA W HISTORII

W teologii hermeneutycznej bada się, jak wydarzenia stworzenia, wcielenia i wylania Ducha Świętego kształtują ramy refleksji nad Bożym działaniem.

BUDOWAĆ CIĄGŁOŚĆ MIĘDZY TEKSTEM A TEOLOGIĄ SYSTEMATYCZNĄ

Umożliwia powiązanie nauk o Bogu z realiami odnowionego stworzenia i człowieka w Chrystusie.

TWORZYĆ KRYTYCZNE I REFLEKSYJNE PODEJŚCIE

Pozwala na ponowne odczytanie Pisma Świętego i innych tekstów w kontekście teologicznym, wskazując podstawy dla dalszych badań i dyskusji akademickiej.

UŁATWIAĆ DIALOG MIĘDZY TRADYCJĄ A WSPÓŁCZESNOŚCIĄ

Hermeneutyka umożliwia zrozumienie, jak dawni autorzy myśleli o Bogu i świecie, co pozwala na twórczy dialog między tradycją a współczesnymi pytaniami teologicznymi.

WSPOMAGAĆ EKUMENICZNE I MIĘDZYRELIGIJNE REFLEKSJE

Poprzez głębokie rozumienie tekstów, możliwe jest porównywanie i dialog różnych tradycji teologicznych i religijnych.

Metoda hermeneutyczna w teologii jest więc narzędziem nie tylko interpretacyjnym, ale także analitycznym – pomaga formułować teologiczne wnioski i rozumieć relację między działaniem Boga a refleksją teologiczną.

E. Ograniczenia

Metoda hermeneutyczna ma swoje ograniczenia i wymaga ostrożności w stosowaniu:

NADUŻYCIE TEKSTÓW W CELU POTWIERDZENIA WŁASNYCH POGLĄDÓW

Hermeneutyka, jeśli nie jest stosowana w sposób krytyczny i rzetelny, może prowadzić do „naciągania” znaczenia dawnych tekstów, dopasowując je do współczesnych idei lub osobistych przekonań interpretatora. Teksty tracą wówczas swoją historyczną i teologiczną integralność, a wnioski stają się subiektywne i często mylące.

SELEKTYWNE CZYTANIE W KONTEKŚCIE HISTORYCZNYM LUB POLITYCZNYM

Historia teologii pokazuje przypadki, gdy Biblia była wykorzystywana do legitymizacji doktryn lub interesów politycznych, bez uwzględnienia kontekstu historycznego, kulturowego czy literackiego.

RYZIKO NADINTERPRETACJI

Hermeneutyka może prowadzić do nadmiernego wyciągania wniosków z pojedynczych fragmentów tekstu, co może zniekształcać pierwotne przesłanie.

POTRZEBA KRYTYCZNEGO DYSTANSU

Interpretator musi zachować świadomość, że jego własne przekonania i kontekst kulturowy mogą nieświadomie wpływać na interpretację tekstu.

ZŁOŻONOŚĆ I CZASOCHŁONNOŚĆ

Pełne zastosowanie hermeneutyki wymaga systematycznej pracy, analizy kontekstów i porównania różnych źródeł, co sprawia, że proces interpretacyjny bywa czasochłonny.

Tylko stosując hermeneutykę w sposób systematyczny i odpowiedzialny, teologia może w pełni korzystać z jej potencjału, unikając manipulacji tekstem i zachowując wierność przesłaniu Pisma Świętego oraz tradycji teologicznej.

Zakończenie

Niniejsza książka była próbą odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób teologia spotyka się z praktyką w teologii. Przeprowadzone analizy pokazały, że metody teologiczne nie są jedynie narzędziami porządkującymi myślenie, lecz stanowią także sposoby uczestnictwa w poznawaniu, głoszeniu i życiu prawdą objawioną.

Pokazałem, jak teoretyczne założenia poszczególnych metod znajdują zastosowanie w praktyce – zarówno w badaniu Pisma Świętego, jak i w refleksji doktrynalnej oraz duchowej. Cel pracy został osiągnięty: teologia ukazuje się jako przestrzeń, w której myślenie i życie, rozum i wiara, tworzą nierozzerwalną jedność.

W świetle przeprowadzonych analiz można zauważyć, że spośród wielu metod szczególne znaczenie ma podejście hermeneutyczne. Ta metoda łączy w sobie elementy obydwu metod biblijnych – historyczno-krytycznej i alegoryczno-egzystencjalnej – a jednocześnie uwzględnia zasady metody historyczno-genetycznej. Dzięki temu stanowi pomost między badaniem tekstu a doświadczeniem wiary, między analizą historyczną a aktualnym odczytywaniem Objawienia.

Hermeneutyka, łącząc wymiar teoretyczny z egzystencjalnym, umożliwia pełniejsze spotkanie rozumu i wiary. Dzięki niej teologia nie tylko interpretuje Objawienie, lecz także uczestniczy w jego aktualizacji w życiu wspólnoty wierzących. Przyszłość teologii zdaje się więc leżeć w dalszym rozwijaniu hermeneutycznego sposobu myślenia – takiego, który nie rozdziela teorii i praktyki, lecz pozwala im wzajemnie się przenikać. W tym

sensie teologia pozostaje nie tyle zbiorem metod, ile przestrzenią dialogu między Słowem a życiem, między Bogiem a człowiekiem.

Natomiast metoda antropologiczno-transcendentalna wydaje się być niezastąpiona w ukazywaniu Objawienia adresatom spoza kręgu chrześcijańskiego, albo znajdującym się na granicy wiary i niewiary.

Na tle pozostałych metod najmniej przydatna okazuje się metoda dogmatyczna, która ma dziś głównie wartość historyczną. Jej znaczenie polega przede wszystkim na wyznaczaniu granic – wskazuje ona, gdzie możliwa jest teologiczna dyskusja, a gdzie dotykamy rdzenia doktryny, którego nie można naruszyć. W tym sensie metoda dogmatyczna pełni rolę porządkującą i ochronną wobec depozytu wiary, pozostając jednak mniej owocną w aspekcie twórczego dialogu między wiarą a współczesnością.

Powstanie niniejszej publikacji nie oznacza jednak końca dalszych poszukiwań. W przyszłości warto rozszerzyć zakres analiz o metody teologiczne powstające na styku teologii z naukami humanistycznymi i społecznymi. Warto także badać, jak wybór konkretnej metody wpływa na rezultaty badań teologicznych – czy różne podejścia prowadzą do odmiennych interpretacji Pisma Świętego, inaczej kształtują refleksję doktrynalną lub wpływają na życie wspólnoty wiernych. To fascynująca perspektywa, ponieważ pokazuje, że metoda nie jest neutralnym narzędziem, lecz współtworzy samą treść teologii.

Bibliografia

- Abelardus, *Sic et non. Prologus*, [w:] *Petri Abelardi [...] opera omnia*, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1855 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 178).
- Arystoteles, *Topica*, ed. Bekker, *Aristoteles Graece*, t. 8.
- Arystoteles, *De sophisticis elenchis*, ed. Bekker, *Aristoteles Graece*, t. 8.
- Augustyn św., *O znaczeniu dosłownym Księgi Rodzaju*, tłum. J. Sulowski, [w:] *Pisma egzegetyczne*, ATK, Warszawa 1986 (Biblioteka Ojców Kościoła, 13).
- Augustyn św., *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, ATK, Warszawa 1979 (Biblioteka Ojców Kościoła, 2).
- Augustyn św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Pax, Warszawa 1987.
- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska Verbum Domini*, 2010.
- Congar Y., *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967.
- Congar Y., *Tradycja i tradycje*, t. 2: *Esej teologiczny*, tłum. A. Ziernicki, W drodze, Poznań 2022.
- Congar Y., *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Éditions du Cerf, Paris 1950.
- Dzidek T., Sikora P., *Metody*, [w:] T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski (red.), *Teologia fundamentalna*, t. 5: *Poznanie teologiczne*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2018, s. 151–176.
- Dzidek T., *Mistrzowie teologii*, Wydawnictwo M, Kraków 1998.
- Ebeling G., *Einführung in theologische Sprachlehre*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1971.
- Eco U., *Interpretacja i nadinterpretacja*, tłum. T. Bieroń, Znak, Kraków 1996.

- Evans G. R., *The Language and Logic of Thomas Aquinas*, London 1982.
- Fuchs E., *Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1970.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, tłum. M. Baran, Inter Esse, Kraków 1993.
- Jeanrond W. G., *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, WAM, Kraków 1999.
- Harnack A. von, *Das Wesen des Christentums*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1900.
- Harnack A. von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 1, J. C. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg i. Br. 1886.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
- Hieronim, *Komentarz do Księgi Izajasza*, Prolog, [w:] *Komentarze do proroków*, tłum. J. Czuj, Pax, Warszawa 1973.
- Hieronimus, *Commentarius in Epistulam ad Galatas*, II, [w:] *S. Eusebii Hieronymi [...] opera omnia*, tomus 7, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1845.
- Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Brożek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
- Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, [w:] *Dzieła*, t. 2, tłum. B. Smyrak, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1986.
- Kalwin J., *Istota religii chrześcijańskiej*, księga I, tłum. J. Kucharczyk, R. Leszczyński, J. Wietrzykowski, P. Gola, Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej HORN, Świętochłowice 2020.
- Cassiodorus, *Institutiones divinarum litterarum*, [w:] *Magni Aurelii Casiodori [...] opera omnia*, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1865 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 70).
- Katechizm Kościoła katolickiego, Pallottinum, Poznań 1994.
- Kamykowski Ł., *Biblia, słowo Boże, Chrystus – pełnia Objawienia. Pytanie o wzajemne relacje na kanwie wybranych tekstów*, cz. 2a: *Od czasów apostołskich do średniowiecza*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2013.
- Klein H., *Die historisch-kritische Methode der Bibelauslegung. Eine kritische Würdigung*, „Review of Ecumenical Studies” 6 (2014) nr 3, s. 336–353.

- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Instytut Wydawniczy PAX, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1994.
- Królikowski J., *Niektóre wyzwania pod adresem metody teologii*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 30 (2016).
- Lubac H. de, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Éditions du Cerf, Paris 1938.
- Lubac H. de, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. Maria Stokowska, Zak, Kraków 1988.
- Lubac H. de, *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*, t. 2: *Histoire et théologie*, Aubier, Paris 1961.
- Leon XIII, Encyklika *Aeterni Patris*, 1879.
- Leon XIII, Encyklika *Providentissimus Deus*, 1893.
- Leśniewski K., *Man in Metanoiacal Dialogue with God: The Biblical and Hesychastic Message of the Great Canon of St. Andrew*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2022.
- Machinek M. (red.), *Teologia w świecie ludzkiego poznania*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2022.
- Mastej J., Kaucha K., Rusecki M. (red.), *Metodologia teologii fundamentalnej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2019.
- Moskałyk J., *The Significance of the Method in Theology*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 32 (2018), s. 55–72.
- Möhler J. A., *Die Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, oprac. J. R. Geiselman, Jakob Hegner, Köln i Olten 1956.
- Naselli A. D., *Theological Method*, „The Gospel Coalition”, <https://www.thegospelcoalition.org/essay/theological-method/> (20.10.2025).
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, WAM, Kraków 1996.
- Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, tłum. S. Kalinkowski, WAM, Kraków 1998.
- Ott L., *Grundriß der Dogmatik*, 10. neu bearbeitete Auflage, hrsg. von M. Schmaus, J. B. Umberg, F. Diekamp, Herder, Freiburg im Breisgau 1954.

- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, 1993.
- Pius XII, Encyklika *Divino afflante Spiritu*, 1943.
- Rahner K., *Słuchacz słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, tłum. P. Rak, Marek Derewiecki, Kęty 2008.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Pax, Warszawa 1987.
- Rahner K., *Schriften zur Theologie*, bd. 4, Benzinger Verlag, Einsiedeln–Zürich–Köln 1960.
- Rahner K., *Schriften zur Theologie*, bd. 8, Benzinger Verlag, Einsiedeln–Zürich–Köln 1967.
- Rubinkiewicz R. (red., tłum.), *Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Vocatio, Warszawa 1999 (Rozprawy i Studia Biblijne, 4).
- Saïlhamer J. H., *Johann August Ernesti: The role of history in Biblical interpretation*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 44 (2001) nr 2, s. 193–206; https://etsjets.org/wp-content/uploads/2010/06/files_JETS-PDFs_44_44-2_44-2-PP193-206_JETS.pdf.
- Schillebeeckx E., *Church: The Human Story of God*, tłum. J. Bowden, Crossroad, New York 1990.
- Seweryniak H., *Metodyka pisania prac magisterskich i dyplomowych z teologii*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 1997.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, WAM, Kraków 2000.
- Sobór Trydencki, *Dekret o przyjęciu Ksiąg Świętych i Tradycji Apostolskiej*, 1546.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym Dei verbum*, 1965.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, 1965.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje, tekst łacińsko-polski*, Pallottinum, Poznań 1967–1968.
- Teresa z Ávili, *Księga życia*, tłum. H. P. Kossowski, [w:] *Dzieła*, t. 1, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1987.

Suma teologiczna. Bogu, tłum. P. Bełch, Veritas, Londyn 1975.

Teksty o kulturze i piśmiennictwie chrześcijańskim, oprac. S. Kalinkowski, Pax, Warszawa 1982.

Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, wyd. Leonina, Romae 1888–1906.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch, Veritas, Londyn 1963–1986.

Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

Węclawski, T., *Metodologia teologii*, „Nauka” 2004 nr 3, s. 101–120.

Abstrakt

ks. Tadeusz Dzidek

<https://orcid.org/0000-0001-8874-0094>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://ror.org/0583g9182>

Główne metody teologiczne w teorii i praktyce

Niniejsza książka stanowi refleksję nad sposobami uprawiania teologii chrześcijańskiej, rozumianej jako nauka o Bogu i całej rzeczywistości w relacji do Niego, zakorzeniona w Objawieniu i rozwijana w życiu Kościoła. Punktem wyjścia jest napięcie między wiarą a rozumem, duchowym doświadczeniem a precyzją myślenia, które czyni każdą próbę mówienia o Bogu zadaniem wymagającym zarówno pokory, jak i intelektualnej odwagi. Teologia zostaje ukazana nie tylko jako dyscyplina akademicka, lecz także jako droga mądrości prowadząca do jedności z Trójcą Świętą. Głównym celem publikacji jest przezwycięzenie rozdźwięku między teorią metod teologicznych a ich praktycznym zastosowaniem. W odpowiedzi na dominację opracowań czysto teoretycznych lub technicznych podręczników metodyki książka proponuje integralne ujęcie metod jako narzędzi kształtujących zarówno proces poznawczy, jak i postawę teologa. Metoda zostaje tu przedstawiona jako „droga” poszukiwania prawdy, nierozzerwalnie związana z określoną wizją poznania, wiary i doświadczenia. Publikacja zawiera prezentację siedmiu głównych metod teologicznych, które tworzą podstawowy warsztat każdego teologa. Zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II pierwszeństwo przyznano metodom biblijnym:

historyczno-gramatycznej oraz alegoryczno-egzystencjalnej. Następnie, w porządku historycznym, omówione zostały metody: dialektyczna, dogmatyczna, historyczno-genetyczna, antropologiczno-transcendentalna oraz hermeneutyczna. Każda z metod zaprezentowana jest według jednolitego schematu: geneza, podstawowe zasady, analiza klasycznego tekstu („Czytamy mistrza”) oraz wskazania dotyczące praktycznego zastosowania i ograniczeń. Książka ma charakter zarówno poznawczy, jak i formacyjny. Zaprasza czytelnika do świadomego i krytycznego posługiwania się metodami teologicznymi w badaniu Pisma Świętego, refleksji doktrynalnej oraz działalności duszpasterskiej, ukazując teologię jako dynamiczną jedność teorii i praktyki, myślenia i życia wiary.

Słowa kluczowe: metody teologiczne, metoda dogmatyczna, metoda historyczno-genetyczna, hermeneutyka teologiczna, rozwój doktryny

Abstract

ks. Tadeusz Dzidek

<https://orcid.org/0000-0001-8874-0094>

The Pontifical University of John Paul II in Krakow

<https://ror.org/0583g9182>

Main theological methods in theory and practice

This book offers a reflection on the ways of practicing Christian theology, understood as the science of God and of all reality in relation to Him, rooted in Revelation and developed within the life of the Church. Its point of departure is the tension between faith and reason, spiritual experience and intellectual precision, which makes every attempt to speak about God a task requiring both humility and intellectual courage. Theology is presented not only as an academic discipline, but also as a path of wisdom leading to unity with the Holy Trinity. The main aim of the publication is to overcome the gap between the theory of theological methods and their practical application. In response to the predominance of purely theoretical studies or technical manuals of methodology, the book proposes an integral approach to methods as tools that shape both the cognitive process and the personal stance of the theologian. Method is presented here as a “path” in the search for truth, inseparably linked to a particular vision of knowledge, faith, and experience. The publication presents seven principal theological methods that constitute the basic toolkit of every theologian. In accordance with the teaching of the Second Vatican Council,

priority is given to biblical methods: the historical-grammatical and the allegorical-existential. Next, in historical order, the following methods are discussed: dialectical, dogmatic, historical-genetic, anthropological-transcendental, and hermeneutical. Each method is presented according to a uniform structure: its origins, fundamental principles, an analysis of a classical text ("Reading the Master"), and guidelines for practical application and limitations. The book is both cognitive and formative in character. It invites the reader to make conscious and critical use of theological methods in the study of Sacred Scripture, doctrinal reflection, and pastoral activity, presenting theology as a dynamic unity of theory and practice, thought and the life of faith.

Keywords: theological methods, dogmatic method, historical-genetic method, theological hermeneutics, development of doctrine

Spis treści

Wstęp	5
1. Biblijna metoda historyczno-krytyczna	11
A. Geneza	11
1. Początki w starożytności	12
2. Średniowieczna synteza	13
3. Reformacja i prymat sensu dosłownego	14
4. Humanizm i Oświecenie.	14
5. XIX wiek – dojrzałość metody	15
6. Recepcja katolicka	16
B. Zasady	18
1. Zasady literackie	18
2. Zasady teologiczne	19
3. Wzajemne uzupełnianie zasad – praktyczne zastosowanie interpretacji.	20
C. Czytamy mistrza	21
D. Zastosowanie	27
E. Ograniczenia	28
2. Biblijna metoda alegoryczno-egzystencjalna	31
A. Geneza	32
1. Początki	32
2. Średniowiecze	34
3. Czasy nowożytne	35
4. Współczesność	36

B. Zasady	37
1. Zasady egzystencjalne	37
2. Zasady alegoryczne – odkrywanie sensu duchowego	39
C. Czytamy mistrza	41
D. Zastosowanie	48
E. Ograniczenia	50
3. Metoda dialektyczna	51
A. Geneza	51
B. Zasady	56
C. Czytamy mistrza	58
D. Zastosowanie	63
E. Ograniczenia	65
4. Metoda dogmatyczna	67
A. Geneza metody dogmatycznej	67
1. Reformacja	67
2. Polemika z teologią protestancką	68
B. Zasady	70
C. Czytamy mistrza	74
D. Zastosowanie	82
E. Ograniczenia	82
5. Metoda historyczno-genetyczna	85
A. Geneza	85
1. Adolf von Harnack i perspektywa protestancka	85
2. Pierwsze „jaskółki” w katolicyzmie: Newman i Möhler	86
3. Leon XIII i neoscholastyczna reakcja	87
4. Dominikańska szkoła Le Saulchoir i otwarcie na historię	87
5. Sobór Watykański II	89

B. Zasady	91
1. Interpretacja tekstów teologicznych w kontekście historycznym	91
2. Analiza zagadnień w perspektywie historii doktryny	92
3. Dogmaty jako formuły historyczne	92
C. Czytamy mistrza	93
D. Zastosowanie	102
E. Ograniczenia	104
 6. Metoda antropologiczno-transcendentalna	107
A. Geneza	107
1. Zwrot kopernikański Kanta.	107
2. Wpływ Kanta na Rahnera	108
3. Karl Rahner: człowiek, transcendencja i doświadczenie religijne.	108
B. Zasady i fazy	110
1. Zasady	110
2. Fazy metody.	111
C. Czytamy mistrza	113
D. Zastosowanie	124
E. Ograniczenia	125
 7. Metoda hermeneutyczna w teologii	127
A. Geneza	127
1. Filozoficzne fundamenty hermeneutyki.	128
2. Hermeneutyka w teologii protestanckiej.	131
3. Recepcja w teologii katolickiej	132
B. Zasady	133
C. Czytamy mistrza	136
D. Zastosowanie	141
E. Ograniczenia	142

Zakończenie	145
Bibliografia	147
Abstrakt	153
Abstract	155

Jak mówić o Bogu, nie gubiąc ani głębi wiary, ani rzetelności myślenia? Ta książka proponuje nowatorskie spojrzenie na metody teologiczne, ukazując je nie tylko jako narzędzia analizy, lecz jako drogi prowadzące do prawdy i duchowego wzrostu. Jej oryginalność polega na połączeniu refleksji teoretycznej z konkretną praktyką. Autor przedstawia siedem głównych metod teologicznych – od klasycznych po współczesne – pokazując, jak rzeczywiście z nich korzystać w pracy naukowej i duszpasterskiej. To książka dla tych, którzy chcą uprawiać teologię świadomie i uczciwie: jako żywą refleksję nad Objawieniem, która łączy myślenie, wiarę i życie.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

