

Sławomir ZatwardnickiPapieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
ORCID 0000-0001-7597-6604

Partycypacyjna egzegeza biblijna. Trynitarna eklezjologia interpretacji Pisma Świętego według Matthew Leveringa¹

Abstrakt: Joseph Ratzinger wskazał na konieczność poszukiwania syntezy metody historycznej i hermeneutyki teologicznej. W to dążenie wpisuje się monografia Matthew Leveringa *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*. Amerykański teolog proponuje podejście do interpretacji biblijnej oparte na trzech krokach. Po pierwsze, chodzi o odzyskanie historii jako rzeczywistości partycypującej w opatrności Boga (rozumianej metafizycznie i chrystologiczno-pneumatologicznie). Po drugie, o postrzeganie egzegezy jako kościelnej partycypacji w Bogu Nauczycielu. I po trzecie, o uwzględnienie praktyk mądrościowych Kościoła w interpretacji Pisma. Zdaniem Leveringa partycypacyjna egzegeza biblijna, w której uwzględnia się wertykalny i horyzontalny wymiar historii, pozwala połączyć podejścia patrystyczno-średniowieczne z metodą historyczno-krytyczną.

Słowa kluczowe: doktryna Pisma Świętego, hermeneutyka biblijna, partycypacyjna egzegeza biblijna, Matthew Levering, trynitologia, eklezjologia

Wstęp

Joseph Ratzinger w swoim wystąpieniu w Nowym Jorku w 1989 r. dotyczącym interpretacji Pisma Świętego, które odbiło się szerokim echem, zwrócił uwagę na to, że dla metody historyczno-krytycznej samej w sobie wiara nie jest składnikiem, a Bóg nie jest

¹ Poglądy Leveringa scharakteryzowane w artykule zostały zaprezentowane w skróconej formie przez autora w wystąpieniu wygłoszonym w czasie sympozjum „Doktryna Pisma Świętego” (druga z konferencji cyklicznych: „Anima Theologiae – Theologia Animae”), które odbyło się 22 maja 2025 r. na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

czynnikiem historii branej przez tę metodę pod uwagę. Naukowe poszukiwanie tego, co historyczne, oznaczało skupienie uwagi na tym, co ludzkie. Odwrotnie niż w biblijnym opisie historii, gdzie wszystko przenika działanie Boże (Ratzinger 2018d, 697)². Ratzinger odwołał się do wskazówek hermeneutycznych zawartych w Konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym i przyznawał, że nie udało się w posoborowej praktyce egzegetycznej podjąć zrównoważonego powiązania historycznego objaśnienia z całościowym rozumieniem świętych ksiąg. Wskazane w dokumencie prócz metody historyczno-krytycznej teologiczne metody interpretacji tekstu wydawały się stać w sprzeczności z podstawowym metodycznym ukierunkowaniem współczesnej egzegezy (alternatywa rozłączna: albo interpretacja krytyczna, albo dogmatyczna). W *Dei verbum*, zauważał Ratzinger, można znaleźć elementy konieczne dla syntezy metody historycznej i hermeneutyki teologicznej, ale ich związek nie jest samonarzucający się (por. Ratzinger 2018d, 699–701; 2018e, 444; *VD* 34; Zatwardnicki 2022, 195–96).

W swoim przedłożeniu wygłoszonym w luterzańskim Center on Religion and Society Ratzinger podkreślił również, że debata wokół współczesnej egzegezy jest nie tyle debatą historyków, ile debatą filozoficzną. W obliczu kryzysu interpretacyjnego nie wystarczy się jednak cofnąć do Ojców czy średniowiecza i przeciwstawić ich możliwości, podobnie jak nie można zrezygnować z historii wcześniejszej myśli chrześcijańskiej (por. Ratzinger 2018d, 711–12; 2018c, 694). Prócz postulowanej przez Ratzingera samokrytyki metody historycznej trzeba powiązać to narzędzie z lepszą, otwartą filozofią bardziej odpowiadającą tekstowi biblijnemu. Naukowa egzegeza winna rozpoznać, że wśród jej podstawowych aksjomatów leży

² Jak pisze John Webster (2012, 5), „a dominant trajectory in the modern development of study of the Bible has been a progressive concentration on what Spinoza called interpretation of Scripture *ex ipsius historia*, out of its own history. [...] To speak of the *historia Scripturae* is to say that Scripture is what human persons author, and that its interpretation is what human persons do to get at the meaning so authored. In describing authoring or interpreting, language about God is superfluous, or merely ornamental, or invoked only as the remotest background condition for human communication”. Por. de Spinoza 2007, 97–117 (rozdział „On the Interpretation of Scripture”).

również element filozoficzny, dlatego dobrze byłoby, gdyby samokrytyczne badanie historii metody było jednocześnie studium alternatywnej myśli filozoficznej, sięgającej aż po dokonania patrystyki i średniowiecza (por. Ratzinger 2018d, 712, 719–20; Zatwardnicki 2014, 97–106; por. także: *VD* 36; *FR* 55).

W tym kontekście Ratzinger przywołał m.in. zakładane przez Tomasza z Akwinu zasady analogii i partycypacji, a także przekonanie Akwinaty, że wszystkie rzeczy odkrywają swój prawdziwy sens dopiero wtedy, gdy osiągną swój cel. Ten sens zakłada zaś istnienie opatrności Bożej oraz historii zbawienia zmierzającej do celu. Zasadą nadającą sens całej historii jest wydarzenie Chrystusa, w którego świetle należy postrzegać całą historię i całe Pismo (por. Ratzinger 2018d, 715–16; 2018c, 693). Zgodnie z tą zasadą teologiczną, przeciwstawioną zasadzie mechanicznej, teksty winny być najpierw

zinterpretowane w ich historycznym kontekście. W następnym kroku interpretacji trzeba je jednak zobaczyć w świetle całości ruchu historycznego i tego centrum, jakim jest Wydarzenie Chrystusa. Dopiero współdziałanie tych dwóch metod prowadzi do rozumienia Biblii. Jeśli Ojcom i średniowieczu w dużej mierze zabrakło pierwszego kroku interpretacji, a przez to drugi krok łatwo popadał w dowolność, to dzisiaj brakuje nam drugiego kroku. (Ratzinger 2018d, 717)³

Bawarski teolog nadmienił również, że choć podejmowane są starania o syntezę metody historycznej i teologicznej, to „nikt zapewne nie będzie chciał twierdzić, że znaleziono już przekonującą wizję ogólną, która bierze pod uwagę nieodwołalne odkrycia metody historycznej, a jednocześnie przewyższa jej ograniczenia i otwiera ją na odpowiednią hermeneutykę” (Ratzinger 2018d, 701). Podobnego

³ Por. *VD* 35: „[...] istnieje dziś poważne ryzyko powstania dualizmu w podejściu do świętych Pism. Rozróżnianie dwóch poziomów badania Biblii nie ma bowiem na celu ich rozdzielania ani przeciwstawiania, ani po prostu zestawiania. Występują one jedynie we wzajemnym powiązaniu”. Por. także: Levering 2014, 242–43; Zatwardnicki 2022, 196; Hahn 2021, 54–55; Bossu and Advani 2020, 49–50; Szymik 2012, 220.

zresztą zdania są również inni uczeni. Brevard Childs konstatuje, że w biblistyce w ciągu ostatnich dwóch wieków było mnóstwo prób odzyskania egzegezy teologicznej, które skończyły się niepowodzeniem (Childs 1997, 18 – cyt. w: Levering 2008b, 141). Reinhard Hütter opisuje dylemat, w jaki sposób powiązać egzegezę przednowożytną i postkrytyczną z egzegezą historyczno-krytyczną, i usytuować się między skrajnościami: z jednej strony odrzuceniem teologicznie ukonstytuowanego horyzontu hermeneutycznego dla egzegezy historyczno-krytycznej, a z drugiej uznaniem wyższości egzegezy przednowożytnej lub postkrytycznej (Hütter 2004, 19, 21 – cyt. w: Levering 2008b, 141⁴).

W to poszukiwanie wpisuje się monografia *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*. Jej autor, katolicki teolog Matthew Levering⁵, podejmuje właściwie wszystkie istotne elementy, na które zwrócił uwagę Ratzinger: rozumienie historii, opatrność i partycypację, zasadę teologiczną, syntezę w duchu *Dei verbum*, filozofię odpowiadającą treści Pisma, uwzględnienie myśli patrystycznej i średniowiecznej⁶, a zarazem afirmację właściwie zużytkowanej metody historyczno-krytycznej. Amerykański teolog proponuje, jak sam pisze, „podejście do interpretacji biblijnej oparte na trzech krokach: odzyskaniu historii jako rzeczywistości partycypacyjnej, a nie po prostu linearnej; zrozumieniu egzegezy biblijnej jako kościelnej partycypacji w Bogu Nauczycielu; i odnowieniu naszego poczucia tego, w jaki sposób praktyki mądrościowe Kościoła,

⁴ Autor jednak nie odnotowuje, że Hütter odnosił się do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej).

⁵ Matthew Levering (ur. 1971) – kierownik katedry teologii Jamesa N. Jr. i Mary D. Perry w Seminarium Mundelein Archidiecezji Chicago w Stanach Zjednoczonych; współredaktor czasopism *Nova et Vetera* (wydanie angielskie) i *International Journal of Systematic Theology* oraz starszy redaktor *The New Ressourcement*; autor i redaktor licznych książek poświęconych teologii św. Tomasza z Akwinu oraz szerokiej gamie tematów z zakresu teologii moralnej, sakramentalnej i dogmatycznej. Obecnie pracuje nad ósmym tomem planowanego dziesięciotomowego opracowania teologii systematycznej.

⁶ W przedmowie do drukowanej wersji swojego wystąpienia Ratzinger odnotował, że „poza obszarem niemieckojęzycznym [...] rośnie też zainteresowanie rozumieniem patrystycznych i średniowiecznych zasad interpretacji [...]” – Ratzinger 2018c, 691n2.

a zatem ostatecznie autorytet kościelny, odróżniając wielowarstwową i ucieleśnioną egzegezę od bałwochwalczych zniekształceń eisegezy” (Levering 2008b, 148)⁷. Levering wyraża nadzieję, że jego praca, zbieżna w jakimś stopniu z dziełami innych współczesnych biblistów i teologów, ukazuje, że odzyskanie patrystyczno-średnio-wiecznej praktyki egzegetycznej (ufundowanej na partycypacyjnej teologii historii i towarzyszącej jej metafizyce), może przysłużyć się współczesnej odnowie egzegezy biblijnej Kościoła (2008b, 148).

We wstępie chciałbym naszkicować główne idee poszczególnych rozdziałów, a w treści artykułu zaprezentować je w taki sposób, żeby uwypuklić właśnie to wpisanie się przedłożenia Leveringa w postulowane przez Ratzingera poszukiwanie syntezy hermeneutyk historycznej i teologicznej.

Levering dowodzi w pierwszym rozdziale, że podział między egzegezą historyczno-krytyczną a patrystyczno-średniowieczną stanowił rezultat odrzucenia partycypacyjnego rozumienia osoby ludzkiej i historii (jako odniesionych do Boga). W efekcie odejścia od partycypacyjnej wizji sens dosłowny/historyczny został oddzielony od sensu duchowego, a sama historia zaczęła być postrzegana jako ściśle linearne i zamknięte kontinuum. Zdaniem teologa konieczne jest w związku z tym odzyskanie opatrnościowo uporządkowanej partycypacji w Trójjedynym Bogu stwarzającym i odkupiającym (Levering 2008b, 145)⁸.

W rozdziale drugim Levering przygląda się stopniowemu odejściu od egzegezy partycypacyjnej w katolickiej biblistyce od XIV wiecznej teologii nominalistycznej aż po XX wieczną historyczno-krytyczną egzegezę. Jego zdaniem partycypacyjna egzegeza biblijna pozwala wyjść z impasu, do jakiego doprowadziła utrata wizji partycypacyjnej – rozdzielenia egzegezy „wertykalnej” i „horyzontalnej”. Jak ukazuje to Levering w kolejnym rozdziale, partycypacyjna metafizyka pozwala przyjąć, że ostatecznym celem

⁷ Eisegeza to wprowadzanie własnych idei do tekstu biblijnego, zamiast odczytywania go – Barton 2005, 149 (autor hasła nie uważa tego terminu za dobre i pomocne – Barton 2005, 150).

⁸ Por. Levering 2014, 220: „[...] Scripture quite often insists upon a second kind of historical claim, foreign to modern historians – namely, the reality of God’s providential governance of history”.

interpretacji jest nauczanie Boga Nauczyciela. Priorytet Boga Nauczyciela podtrzymuje prawdziwą ludzką partycypację w *sacra doctrina* (2008b, 145–46).

W czwartym rozdziale Levering bada udział egzegetyczny w Bogu Nauczycielu i w *sacra doctrina*. By dotrzeć do tego, co wydarzyło się w historii zbawienia (w Izraelu lub Kościele), potrzeba wejścia w to dzieło, którego Bóg dokonuje w wybranym ludzie i przez niego. Domaga się to wspólnotowych, liturgicznych i metafizycznych praktyk, przez które lud Boży jest kształtowany, i dzięki którym umysł i serce interpretatora zostają dostosowane do trwającego historycznego dzieła Boga (Levering 2008b, 146).

W ostatniej, piątej części monografii zajmuje się Levering zarzutem kierowanym pod adresem roli autorytetu interpretacyjnego w partycypacyjnej egzegezie biblijnej. Oświeceniowi myśliciele (Hobbes i Spinoza) uznali, że interpretacji biblijnej nie można pozostawić wspólnotom religijnym, które ich zdaniem posługiwały się prawdą jako narzędziem opresyjnej władzy niweczącej jedność wspólnoty ludzkiej. Levering w dialogu z propozycją Stephena Fowla sugeruje, że uzasadnienie trynitarnej eklezjologii egzegezy biblijnej znajduje się w interpretacji J 14,15–17 dokonanej przez Tomasza z Akwinu; Akwinata uwydatnił związek prawdy z właściwym uporządkowaniem ludzkiej miłości (Levering 2008b, 146–47).

1. Odzyskanie rozumienia historii warunkiem chrześcijańskiej egzegezy

Jak odnotowuje Levering, teologowie i bibliści stają się coraz bardziej świadomi potrzeby filozoficznego i teologicznego rozumienia historycznych rzeczywistości. Egzegeza naukowa, jeśli ma być wystarczająco naukową, nie może stronić od odpowiedzi na pytanie o naturę historii (Levering 2008b, 3)⁹. Teolog odnotowuje, że „ocena owoców badań linearно-historycznych jasno pokazała wielu uczonym, że aby interpretacja biblijna była prawdziwie «historyczna»

⁹ Adrian Walker (2002, 21) przywołany w przypisie przez autora (Levering 2008b, 150–51n6) pisał o tym, że historyczna geneza Pisma nigdy nie jest neutralna względem Tradycji Jezusa w Kościele.

i «krytyczna» w swojej praktyce, potrzebne jest filozoficzne/teologiczne rozumienie historii adekwatne do roszczeń tekstów biblijnych” (Levering 2008b, 61).

Główną tezę Leveringa jest to, że chrześcijańska egzegeza biblijna, jako zgodna z chrześcijańskim i biblijnym rozumieniem rzeczywistości, winna postrzegać historię nie linearnie, jako ciąg poszczególnych punktów w czasie, ale jako ciągłą partycypację w czynnej opatrności Boga. Amerykański teolog rozumie tę partycypację zarówno metafizycznie, jak i chrystologiczno-pneumatologicznie, przy czym oba sposoby partycypacji w Bogu (sprowadzające się do stworzenia i odkupienia jako dwóch relacji z Trójcą), czerpiąc inspirację z encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*, rozróżnia, ale nie rozdziela (Levering 2008b, 1, 149n1)¹⁰. Odzyskanie partycypacyjnego sposobu rozumienia ludzkiego i Boskiego działania miałoby zdaniem Leveringa pomóc w zjednoczeniu historyczno-krytycznej nauki biblijnej z patrystyczno-średniowiecznym podejściem; te dwa podejścia nie wykluczają się i nie musi być między nimi dychotomii (Levering 2008b, 4–5).

Należy podkreślić, że Levering nie tylko że nie odrzuca linearnego wymiaru historii, ale uznaje, że historia może być „linearnym” rozwijaniem się kolejnych momentów właśnie poprzez uczestnictwo tej historii w Trójjedynym Bogu. Ma to znaczenie dla rozumienia egzegezy biblijnej: jeśli historyczno-krytyczna egzegeza naciska, by Biblię badać w pierwotnym kontekście, to postulowana przez amerykańskiego teologa „partycypacyjna” egzegeza biblijna (*“participatory” biblical exegesis*) uwzględnia organiczną sieć wzajemnych powiązań między poszczególnymi momentami czasu. Jak

¹⁰ Por. FR 7–12, 16–17. Do doktryny opatrności odwołuje się również John Webster (2012, 14n27), który jednak zachowuje rezerwę co do zaproponowanej przez Leveringa kategorii partycypacji: „[...] though I remain unconvinced by the necessity and usefulness of the theology of participation, Levering is entirely correct to suggest that an account of Scripture requires a theology of history’s administration by the triune God, and so that the practice of exegesis requires not only ‘linear-historical tools’ but ‘participatory tools’ [...]”. Por. Levering 2014, 67n33, 64n22: „Insofar as Webster’s concerns about participation flow from a concern to avoid conceiving of the Church’s agency as autonomous, I am sympathetic to them”.

tłumaczy Levering, „wertykalna” obecność stwórczego i odkupieńczego działania Boga sprawia, że „horyzontalna” kolejność punktów czasu zostaje zjednoczona w pewną całość, a metafizyczny i chrystologiczno-pneumatologiczny udział w Bogu powoduje, że każdy moment „linearnej” historii jest związany nie tylko zewnętrznie, ale i wewnątrznie z każdym innym momentem. To zaś oznacza, że właściwie pojmuje się historyczno-czasową rzeczywistość, jeśli integruje się jej linearne i partycypacyjne wymiary (Levering 2008b, 2, 16; 2008a, 49–50)¹¹.

Teza o chrystologiczno-pneumatologicznej partycypacji znajduje wsparcie w świadectwie Pisma – w partycypacyjnej strukturze życia łaski. Chrześcijanie są „uczestnikami cierpień Chrystusowych” (1 P 4,13), a także chwały, która ma się objawić (por. 1 P 5,1), i mają się stać „uczestnikami Boskiej natury” (2 P 1,4). Jeśli chodzi o metafizyczną partycypację, wynikającą z samego faktu stworzenia, twierdzi Levering za Colinem Guntonem, że wszystkie historyczne działania dokonują się w jakiejś relacji do Boga, w porządku stworzonym ustanowionym przez Boskie działanie (Levering 2008b 4; Gunton 1998, 28). Nowożytne rozumienie historii jako wyłącznie linearnego kontinuum nie jest w stanie wyjaśnić teologicznej i metafizycznej rzeczywistości ludzkiej historii, gdyż to, co historyczne, obejmuje również uczestnictwo w rzeczywistościach poznawanych przez wiarę (Levering 2008b, 6).

Levering utrzymuje, że rozumienie horyzontalnej rzeczywistości historycznej jako uczestniczącej w wertykalnej nie oznacza eisegezy. Właśnie w swojej ludzkiej, historycznej naturze teksty biblijne są partycypacyjne. Innymi słowy: teksty i ich ludzcy autorzy są już historycznie włączeni w partycypacyjną relację z transtemporalnymi rzeczywistościami wiary. Dlatego egzegeza partycypacyjna uwzględnia „bałaganiarstwo” (ang. *messiness*) ludzkiej kompozycji i przekazu Pisma Świętego, ale zarazem potrafi pojechać rozbieżności występujące w poszczególnych pismach. Ponadto metafizyczne i teologiczne czytanie tekstów biblijnych może rozjaśnić rzeczywistości opisane w Piśmie, ponieważ historyczne rzeczywistości są

¹¹ Por. także cytowany przez Leveringa (2008b, 35) Jenson (2003, 35). Poglądy Jensona na autorytet Pisma streszcza również Zatwardnicki 2024b, 157–62.

bogatsze niż sugeruje to jedynie linearne, atomistyczne pojmowanie czasu (Levering 2008b, 5).

Jest warto podkreślić, że propozycja Leveringa nie może być mylona z dowartościowaniem duchowego sensu Pisma Świętego jako tego, który pozwala połączyć przeszłą intencję z obecną sytuacją. Teolog podkreśla, że już sam sens dosłowny posiada zasoby umożliwiające łączenie przeszłości z teraźniejszością, co jego zdaniem wynika z połączenia linearnych i partycypacyjnych wymiarów sensu dosłownego (Levering 2008b, 7). „Dosłowny sens ustanowionych przez Boga rzeczywistości obecnych i aktywnych w historii linearnej (na przykład przymierzowy Izrael, Jezus Chrystus, Duch Święty, Eucharystia, Kościół) posiada wymiar partycypacyjno-historyczny, ponieważ te diachroniczne rzeczywistości ujawniają, jak ludzki czas, już metafizycznie uczestniczący w Bogu, ma coraz głębszy udział w nieskończonej mądrości i miłości Boskiego działania” (Levering 2008b, 7).

Levering w zakończeniu swojej monografii przywołał Henriego de Lubaca, który optował za pojmowaniem historii jako historii zbawienia, a zatem historii przenikniętej Boskimi rzeczywistościami, niosącej głębokie znaczenie będące tej historii znaczeniem duchowym: alegorycznym, moralnym i anagogicznym. W rozumieniu de Lubaca patrystyczno-średniowieczna praktyka sensów duchowych nie zastępuje historii, lecz nią jest, jest to historia „rozumiana”, „rzeczywistość” czy „prawda” historii. Historia pozostaje otwarta na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, ponieważ Boskie rzeczywistości (i ludzki udział w nich) kształtują teleologiczny wzór historii. Dlatego egzegeta szukający pełnego „sensu historycznego” musi być dostrojony do duchowych rzeczywistości znanych przez wiarę a obecnych i aktywnych w historii. De Lubac nie wymaga od biblistów opanowania duchowych sensów, ale postuluje odzyskanie partycypacyjnego rozumienia historii, co mogłoby odnowić egzegezę przez zintegrowanie czterech sensów Pisma (Levering 2008b, 143–45)¹².

¹² Zob. de Lubac 1989, 109–27, 121–25 (niestety nie mam do tej pozycji dostępu).

2. Utracenie partycypacyjnego wymiaru historii

Źródeł odejścia od patrystyczno-średniowiecznego opisu relacji między ludźmi a Bogiem, powiada za licznymi uczonymi Levering, można dopatrywać się w metafizycznym nominalizmie XIV wieku, który – gdy rozwinęły się jego implikacje – doprowadził do nowożytnego pojmowania historii, co nie pozostało bez wpływu na egzegezę. Patrystyka i średniowiecze wyjaśniało stworzenie w kategoriach skończonego uczestnictwa w Boskiej istocie, zaś łaskę jako chrystologiczno-pneumatologiczne pogłębienie tej partycypacji (Levering 2008b, 3, 17)¹³. Zerwanie tej partycypacyjnej relacji stworzeń do Stwórcy utorowało drogę współczesnemu rozumieniu rzeczywistości czasowej jako linearnego (horyzontalnego) continuum, to zaś z kolei doprowadziło w sposób nieunikniony do oddzielenia się egzegezy historycznej od patrystyczno-średniowiecznej¹⁴.

Sam zwrot w koncepcji metafizycznej, jak uznaje autor *Participatory Biblical Exegesis* za Catherine Pickstock, można wiązać z myślą Dunska Szkota (tzw. „zerwanie skotystyczne”), której pewne idee pozostają do dziś wpływowe (Levering 2008b, 18–20; 2005b, 587–89; Pickstock 2005, 548)¹⁵. Od XVI wieku ujęcie partycypacyjne zanika, a dominację zdobywa linearno-historyczne. Pismo przestaje być w związku z tym rozumiane jako opatrnościowo rządzone i objawiająca rozmowa człowieka, osadzonego w doktrynalnej i sakramentalnej matrycy Kościoła, z Bogiem. Dziś historia jest pojmowana jako sfera ludzkiej autonomii, dla której teologiczne rzeczywistości pozostają zewnętrzne. Odejście od patrystyczno-średniowiecznego partycypacyjnego rozumienia rzeczywistości,

¹³ Autor pozostaje świadomy niemożliwości zidentyfikowania bezpośredniego związku przyczynowego lub koniecznego między porzuceniem metafizyki uczestnictwa a dekadencją egzegezy biblijnej w kolejnych wiekach, ale jednak pozostaje przekonany, że związek między założeniami metafizycznymi a egzegezą biblijną daje o sobie znać – Levering 2008b, 17–18. Por. publikację, do której odwołuje się Levering, w uzasadnianiu „diachroniczno-przyczynowych” zależności: Taylor 1989, 203.

¹⁴ Levering 2008b, 4.

¹⁵ O wpływie myśli Szkota na filozofię i teologię, tak jak ten wpływ rozumie ruch radykalnej ortodoksji, z którym Pickstock jest kojarzona, pisał Zatwardnicki (2019, 130–34).

pozwalającej zintegrować Boskie i ludzkie sprawstwo, skutkuje dominacją albo antropocentrycznego odczytania Pisma, albo właśnie teocentrycznego negującego ludzki wymiar. Tylko relacja partycypacyjna oznacza, że działania Boga i człowieka nie są postrzegane konkurencyjnie – nauczanie Boga nie zastępuje ludzkiego pisanie, redakcji, transmisji i interpretacji, które z kolei nie są wyłącznie linearno-historyczne (Levering 2008b, 13–14, 21, 23)¹⁶. Wykluczenie opatrnościowego znaczenia historii sprawia, że Pismo świadczyć może jedynie o odrębnych wydarzeniach, ale już nie o całym Boskim planie od stworzenia do spełnienia wszystkiego. W ten sposób Pismo przestaje być Pismem, a staje się zbiorem zróżnicowanych starożytnych tekstów (Levering 2014, 232–33).

Levering przywołuje również diagnozę Johna Webstera, którą podziela, choć nie zgadza się z wnioskami anglikańskiego teologa. Zdaniem Webstera dziedzictwo dualizmu i nominalizmu skutkuje tym, że historia i wieczność zostały od siebie odsunięte, a formy stworzeniowe (język, działanie, instytucje) pozbawione zdolności do wskazywania na obecność i aktywność transcendentnego Boga (Levering 2008b, 23, 177n31; Webster 2003, 19–20)¹⁷. Wpływ związanej z nominalizmem utraty trynitarnego rozumienia stworzenia i odkupienia w przekonaniu Webstera przejawia się w tym, że Boże działanie zaczyna być postrzegane jako zewnętrzne względem rzeczywistości stworzonych, tak jakby Bóg interweniował w sposób niezwiązany z samym stworzeniem, na mocy rozumianej monistycznie, monoenergistycznej Boskiej przyczynowości. Webster chciałby zastąpić ten dualistyczny schemat wolną obecnością Boga i relacją do stworzenia, a zatem konceptem teologicznym: Bóg działałby przez Zmartwychwstałego Syna w mocy Ducha Świętego. Levering uważa, że to unikanie metafizycznego dyskursu na rzecz teologicznego jest niewystarczające, bo jeśli obecność Boga i relacja do stworzeń będzie rozumiana w kategoriach nominalistycznych,

¹⁶ Teolog odsyła do: Burrell 2004; Tanner 1988.

¹⁷ Levering (2008b, 178–79n35) twierdzi, że nominalistyczne dziedzictwo nie zostało wzięte pod uwagę w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej pt. *Interpretacja Biblii w Kościele*. Teolog odsyła do prezentacji dokumentu w: Williamson 2001, 2003.

i tak doprowadzić musi do wypaczenia (Levering 2008b, 24, 179–80n36; Webster 2003, 21)¹⁸.

Skutki wspomnianego wyżej punktu przełomowego ukazuje następnie Levering na przykładzie egzegezy fragmentu Ewangelii Janowej (3,27–36). Zapoznawszy czytelnika z egzegezą Tomasza z Akwinu (a zatem przed dokonaniem zwrotu), prezentuje na podstawie wybranych, a wpływowych w swoich czasach przedstawicieli, w jaki sposób ten sam *passus* interpretowano w historii od czternastego do dwudziestego wieku. W ten sposób ukazuje stopniowy upadek – choć nigdy całkowite wyginiecie – partycypacyjnej praktyki egzegetycznej. Wraz z metafizyką niepartycypacyjną i zmianą rozumienia historii zmieniać się musiała również katolicka interpretacja Pisma Świętego (Levering 2008b, 17, 35–37; por. 2005b, 592–97)¹⁹. Jak ocenia Levering, partycypacyjny wymiar, choć obecny, stawał się coraz mniej znaczący, a zmiany przyspieszyły pod koniec XIX i w XX wieku. W XX wieku zdaniem amerykańskiego teologa rozumie się historię w taki sposób, który ogranicza możliwości interpretacyjne (ma to konsekwencje również w rozdzieleniu sensów dosłownego i duchowego), a zmiana ta staje się uderzająca, jeśli porównać współczesną egzegezę z egzegezą Akwinaty (Levering 2008b, 36–37).

Analiza dzieł Mistrza Eckharta (1260–1328) i Mikołaja z Liry (1270–1349) ukazuje pojawienie się problemu w relacji między biblijno-historyczną a spekulatywno-teologiczną refleksją. Dionizy Kartuz (1402–1471) nie wydaje się zdolny dać odpowiedzi rozumieniu historii przez humanistów. Egzegeza wszystkich trzech postaci, choć nie jest w nieciągłości z poprzednikami, to jednak ukazuje coraz bardziej peryferyjny charakter partycypacyjnej egzegezy w stosunku do nominalistycznych i humanistycznych nurtów dominujących w środowiskach uniwersyteckich. Historia staje się

¹⁸ Bardziej wyczerpujące omówienie poglądów Webstera w: Zatwardnicki 2025b, *passim* (zwł. 200–204). Por. także: Levering 2005b, 597: „[...] a presumptive nominalist metaphysics has limited the ability of many modern biblical exegetes, and thus also of many modern theologians, to read Scripture in the ways required by the scriptural revelation of divine providence as the order of divine gift”.

¹⁹ O roli historii egzegezy w samej egzegezie – por. Cahill 2000.

autonomiczna względem teologii, co stanowi problem dla egzegezy teologicznej (Levering 2008b, 45).

Jeszcze mocniej, choć w różny sposób, dowodzą tego, że historia stała się egzegetycznie problematyczna, Erazm z Rotterdamu (1466–1536), Tommaso de Vio, czyli Kajetan (1469–1534), Juan Maldonado (1534–1583) i Francisco de Toledo (1532–1596), w których komentarzach łączność historii i teologii nie dokonuje się w łatwy sposób. Erazm akcentuje historię, choć jego komentarz pozostawia miejsce teologii. Kajetan odwrotnie, skupia się na spekulatywnej refleksji filozoficznej i teologicznej (rozumianych jako dosłowny sens Pisma, duchowych sensów nie uwzględnia). Maldonado opracowuje na sposób encyklopedyczny komentarze patrystyczne w reakcji na historyczne tendencje, a Toledo oddziela historyczną interpretację tekstu (w której jednak zawierają się również teologiczne znaczenia) od duchowych i teologicznych znaczeń pochodzących od Ojców Kościoła (Levering 2008b, 52).

Alexander Natalis (1639–1724) wprowadził silne rozróżnienie między historią a pobożnością, a Marie-Joseph Lagrange (1855–1938) przygotował grunt pod rozkwit katolickich badań historyczno-krytycznych. Ostatni z wymienionych w swojej historycznej interpretacji Pisma nie polegał już na Ojcach Kościoła, których łączył notabene ze współczesnymi uczonymi. Raymond E. Brown (1928–1998) z kolei pracował już w pełni pod auspicjami metody historyczno-krytycznej. Jeśli już u Lagrange’a rozumienie historii jest bardziej linearne niż wcześniej, to u Browna dosłowny sens odnosił się już jedynie do przeszłości, a dalsze sensory zostały przeniesione z zakresu interpretacji biblijnej do użycia i rozwoju tekstów biblijnych w ewolucyjnym rozwoju teologicznym. Dla Browna zestaw konceptów ustalonych przez interpretację biblijną stanowi obiektywny zestaw danych wyjaśniający tekst i jego kontekst. Widać tu diametralną różnicę względem tradycji patrystyczno-średniowiecznej, w której rzeczywistości historyczne jednocześnie przekraczają granice historii linearnej (biblijne rozumienie „teraźniejszości”

jawi się jako bardziej pojemne niż współczesne) (Levering 2008b, 57, 60)²⁰.

3. Niesatysfakcjonujące próby chrześcijańskiej interpretacji biblijnej

Levering staje na stanowisku, że nie wystarczy umieszczenie podejścia linearno-historycznego obok podejść bardziej teologicznych. Za przykład służy tutaj Brevard Childs, którego wpływowego dokonania krytycznej oceny podejmuje się Levering (2008b, 7; 2005a). Główną troską przyświecającą Childsowi w jego kanonicznym podejściu było powiązanie teologii i historii. W tym celu promował kanon jako normę, przy czym uznał, że samo rozdzielenie historii i teologii jest wartościowe metodologicznie oraz możliwe do pokonania (*bridgeable*). Odróżnił wielowarstwową historię od późniejszego ujęcia egzegetyczno-teologicznego (wewnątrzbiblijnego i pozabiblijnego). Historyczne badania sprzyjają teologicznemu zrozumieniu Biblii, gdyż w ostatecznej formie każdy etap historii w jakiś sposób zostaje zachowany. Działania Boga ani nie sposób połączyć z historią empiryczną, ani nie można od niej go oddzielić. Problem egzegezy miałby leżeć w przekonaniu Childsa nie w historii, ale w teologii. W jaki zatem sposób pojmować działanie Boga, aby możliwe stało się pokonanie dystansu między nim a historią w dosłownym sensie Pisma (Levering 2008b, 8–9; Childs 1995; 1977, 87; 2004, 317–21)?

Dla Childsa historia jako działanie *Boga* winna być pojmowana teologicznie, a jako działanie Boga w *historii* i przez historycznych pośredników – rozumiana historycznie. W ostatecznej formie kanonicznego objawienia upatrywał on łącznika między tymi dwoma rozumieniami oraz miary krytycznej oceny badań historycznych z perspektywy teologicznej. Levering dopatruje się

²⁰ Jak dodaje Levering (2008b, 197n43), również koncepcja *sensus plenior* nie rozwiązuje problemu rozdzielenia historii i teologicznej rzeczywistości, gdyż sens pełniejszy według Browna dotyczy jedynie słów (i ich późniejszych interpretacji), a nie samych rzeczy, nie należy do sensu dosłownego – i jako taki nie sięga metafizycznego poziomu historii.

w tym dialektycznym związku (historia a kanon jako teologiczny przewodnik w ocenie) mimo wszystko odarcia historii z teologicznej głębi – historia jawi się tutaj linearnym podłożem, na którym miałyby działać teologia poprzez kanoniczną zasadę. Nieteologiczne odczytanie historii w kanonie miałyby służyć celom teologicznym – ujawnieniu działania Boga w historii (Levering 2008b, 9–10)²¹. Mimo że Childs pozostaje świadomy, że nierozwiązana kwestia natury historii może grozić samej egzegezie kanonicznej, obstaje za ścisłym rozróżnieniem i wzajemną współzależnością studiowania Biblii jako świętych pism Kościoła a studiowaniem jej w kategoriach historii religii (Levering 2008b, 10; Childs 2004, 321)²².

Childs odwołuje się do podkreślanego przez Tomasza z Akwinu sensu dosłownego, tyle że redukuje go właściwie do sensu historycznego związanego z linearnym aspektem historii (domena historii religii). Zastosowane przez niego kategorie historii religii nie oddają sprawiedliwości nawet linearnemu aspektowi historii, skoro Childs wydaje się zaprzeczać, że w Starym Testamencie miałyby być coś z natury chrześcijańskiego. Levering uważa zaś, że już w ramach historii linearnej należałoby dopuścić pewne przekonanie teologiczne i metafizyczne, które jednakże nie dezawuowałoby różnorodności tekstów biblijnych w ich kontekstach historycznych. Opowiedzenie historii – a takie jest zadanie historyka – oznacza uprzednie uznanie tego, co jest historycznie możliwe. To zaś oznacza, że należy rozstrzygnąć, czy historia jest tylko linearna, czy też linearna i partycypacyjna – przekonuje Levering. Nie można na przykład opisać

²¹ W pewnym miejscu Levering (2008b, 14) pisze nieco łagodniej, że nie jest jasne, czy Childs odzyskał właściwą równowagę między badaniem linearnym i partycypacyjnym.

²² Warto nadmienić, że Childsa egzegezy kanonicznej nie można utożsamiać z postulowaną przez ojców soborowych zasadą teologiczną polegającą na uwzględnieniu treści i jedności całego Pisma (*DV* 12). Jak zauważał Ratzinger (2018c, 691n2) dopiero w 1989 roku, a zatem wiele lat po Soborze, „w obszarze niemieckojęzycznym niewiele uwagi poświęcono dotąd metodzie «egzegezy kanonicznej», która zyskuje popularność zwłaszcza w Ameryce. Jej centralna teza mówi, że tekstem, który ma zrozumieć i interpretować egzegeta, jest kanoniczny tekst Biblii jako całość”. Można zatem powiedzieć, że czymś innym jest wyrażone w konstytucji o objawieniu Bożym przekonanie Kościoła, a czymś innym konkretne teologiczno-naukowe rozwiązanie, na czym taka egzegeza miałyby polegać.

z pozycji neutralności egzegetycznej rozwoju religii starożytnego Izraela, gdyż trzeba odpowiedzieć na pytanie, „co” się rozwija – to „coś” zaś można poznać, nawet jeśli chodzi o metodologię historyczną, jedynie w metafizycznej i teleologicznej partycypacji w opatrnościowym planie Boga (Levering 2008b, 11–12, 16)²³.

Levering przywołuje również krytykę Childsa dokonaną przez Stephena Fowla w monografii *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation*. Zarazem uważa propozycję tego ostatniego dotyczącą teologicznej interpretacji Pisma również za nie w pełni satysfakcjonującą. Fowl w swojej publikacji docenia wkład Brevarda Childsa, jego kanoniczną zasadę i otwarcie środowiska naukowego na teologiczną egzegezę, ale oponuje przeciw metodologicznemu rozróżnieniu Childsa na historyczno-krytyczne dyskusje i „teologię biblijną”. Autor *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture* uznał, że badania historyczno-krytyczne pozwolą usłyszeć poszczególne głosy każdego z testamentów, a następnie dopiero będzie można dokonać syntetycznej, kanonicznej oceny znaczenia Biblii w ramach „teologii biblijnej”. Fowl kwestionuje to rozwiązanie, w którym metoda historyczno-krytyczna miałaby dawać uprzywilejowany dostęp do głosów Starego i Nowego Testamentu. Jego zdaniem metodologia badań historyczno-krytycznych pomija kluczowe rzeczywistości obu testamentów. Poza tym poszukiwanie głosu Starego Testamentu bez odniesienia do Nowego – zniekształca głos Starego Testamentu, który zdaniem chrześcijan niesie już znaczenie chrystologiczne i pneumatologiczne objawione w Nowym Testamencie (Levering 2008b, 118–19; 2005a; Fowl 1998)²⁴.

²³ Levering (2008b, 163n47) przywołuje m.in. stanowisko Roberta Jensona (2003, 31), który podkreśla znaczenie badań historyczno-krytycznych w śledzeniu rozwoju w Biblii, a jednocześnie pozostaje świadomy, że nie mogą one wykazać, co się rozwija (jedna historia poświadczona w jednej wspólnocie).

²⁴ Uczony uważa (Levering 2014, 221), że typologiczne powiązania między wydarzeniami opisanym w Piśmie Świętym stanowią wyraz opatrnościowego i aktywnego zaangażowania Boga w historię, oraz dowód na to, że biblijna wizja historii różni się od świeckiej historiografii postrzegającej historię ludzkości jako autonomiczną względem Boga. Próba obrony stanowiska Childsa w: Seitz 1999; 2011, 27–91. Wyczerpujące omówienie twórczości Fowla (pod kątem odejścia przez

Fowl krytykuje również odrzucenie przez Childsa lektury alegorycznej, która winna być zaliczona właśnie do „głosu” Nowego Testamentu. Autor *Engaging Scripture* zarzuca Childsowi, że chciałby lekturę historyczno-krytyczną ustanowić jako normę dla Kościoła i czytania teologicznego, w ten sposób kościelne odczytanie uznając za eisegetyczne. W opinii Fowla historyczno-krytyczne rekonstrukcje nie docierają do rzeczywistości odgrywających rolę w Piśmie Świętym, a te z kolei są z kolei możliwe do rozpoznania przez wspólnotę wierzących. Egzegeza winna w przekonaniu autora *Engaging Scripture* odpowiadać rzeczywistościom nauczanim w Piśmie, a niezdolność do tego jest właśnie eisegezą, bo wprowadza ślepotę na te rzeczywistości w lekturę Pisma (Levering 2008b, 119–20).

W przekonaniu Fowla interpretacja Pisma będącego jednością wymaga nie tylko założeń doktrynalnych, ale również kościelnych, związanych z jednością działania Boga w kształtowaniu Ludu Bożego. Jedność Pisma jest potwierdzona obecnością współczesnej wspólnoty świadczącej o ciągłym działaniu Boga pośród niej, a zarazem wpisanej we wszelkie działania Boga w całej historii zbawienia osiągającej kulminacyjny punkt w Jezusie i wychylającej się w stronę Nowego Jeruzalem. Levering, zgadzając się generalnie z projektem Fowla, zauważa jednak pewne trudności, zwłaszcza dotyczące relacji biblijnej egzegezy do autorytetu kościelnego (Levering 2008b, 122–23). Kwestię tę rozwiązuje inaczej, do czego wróćę w ostatnim paragrafie.

Levering poddaje również krytyce dokument Papieskiej Komisji Biblijnej zatytułowany *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne* (Papieska Komisja Biblijna 2001). Sugerowane przez Komisję metodologiczne wykluczenie uczestnictwa Kościoła w Chrystusie Nauczycielu, a także wykluczenie praktyk mądrościowych (liturgiczno-sakramentalnych, moralnych i doktrynalnych) sprawiają, że dokument nie wyjaśnia, w jaki sposób i dlaczego teksty biblijne różnią się od innych tekstów starożytnych. Amerykański uczony, odwołując się do uczonych żydowskich, pisze, że elementem wspólnym chrześcijańskiej i żydowskiej egzegezy jest

uczonego od kategorii znaczenia w interpretacji Pisma) można znaleźć w: Spinks 1988, 41–67.

podkreślenie autorytatywnej wspólnotowej tradycji egzegezy (Levering 2008b, 96, 105–6). „Żydowskie metody wspólnotowej egzegezy zapraszają zatem chrześcijan do pełnych wymiarów zadania egzegetycznego, a mianowicie zadania pozwolenia egzegezie na pociągnięcie do zjednoczenia nas z Bogiem Nauczycielem, i zdania sobie sprawy, że bez tego uczenia się w miłości, wspólnotowego zadania, ludzka interpretacja Biblii nie jest w stanie pojąć biblijnych rzeczywistości” (Levering 2008b, 106).

Słabością współczesnej historiografii (chrześcijańskiej i żydowskiej), a także odzwierciedlającego ten mankament dokumentu Komisji, jest niewystarczające uwzględnienie partycypacyjnego wymiaru rzeczywistości historycznej. Papieska Komisja Biblijna podkreśliła co prawda silne więzi duchowe jednoczące Kościół Chrystusa z ludem żydowskim, ale nie doceniła wystarczająco silnych (*vigorous*) więzi duchowych ustanowionych przez praktykę partycypacyjnej egzegezy biblijnej. W dokumencie jest mowa o wspólnym dziedzictwie oraz więzi łączącej żydów i chrześcijan, ale nie bada się podstawowego ogniwa tej więzi, a zatem wspólnego obu wspólnotom takiego rozumienia Pisma, które domaga się nie tylko linearno-historycznego podejścia, ale również partycypacyjnego rozumienia rzeczywistości historycznej (Levering 2008b, 97, 104–5).

W części zatytułowanej „wnioski” (*conclusions*) Levering podaje krytykę poglądy Karla Rahnera. Rahner uważał, że egzegeza katolicka jako nauka wiary nie jest jedynie filologią, historią religii czy historią świecką, ale musi przyjmować normy doktrynalne jako wewnętrzną zasadę kierującą badaniami (podobnie jak cała teologia katolicka). Niemiecki jezuita utrzymywał, że katolicy egzegeci, pozostając krytycznymi, winni pomagać Kościołowi godzić wyniki interpretacji biblijnej z doktryną Kościoła. Mimo tego Rahner historię rozumie jako rzeczywistość niepartycypacyjną, twierdzi wręcz, że egzegeta pracuje nad tekstami biblijnymi jako historyk zainteresowany podstawami wiary, abstrahując od natchnienia i nieomyślności Pisma, a tym samym od tych rzeczywistości w Piśmie, do poznania których wymagana jest wiara. Levering reasumuje, że w ten sposób egzegeci (i teologowie, o których Rahner również pisze) nie dotrą do sedna interpretacji biblijnej, czyli do partycypacji

w rzeczywistościach objawionych historycznie w księgach natchnionych, gdyż pozostają one zrozumiałe tylko wtedy, gdy się w nich uczestniczy w kościelnej „teraźniejszości” patrzącej wstecz i na-przód (eschatologia) (Levering 2008b, 141–43; Rahner 1964, 34–36, 45–46).

4. Ku integracji podejścia patrystyczno-średniowiecznego z metodą historyczno-krytyczną

Leveringowi nie chodzi o powrót do egzegezy przedkrytycznej, postuluje raczej odzyskanie głębszego znaczenia historii z jednoczesnym utrzymaniem historyczno-krytycznej egzegezy. Metoda historyczno-krytyczna, tak jak się ona ukonstytuowała w nowożytności, nie jest w mocy przerzucić pomostu między przeszłością a teraźniejszością (Levering 2008b, 25, 180n39)²⁵. Levering twierdzi, że konieczna jest w partycypacyjnej egzegezie biblijnej delikatna równowaga interpretacyjna – badania linearne i partycypacyjne idące „ręka w rękę” i nienegujące jedno drugiego. Rzeczywistości badane metodą historyczno-krytyczną miałyby być oświetlane przez partycypacyjne rozumienie rzeczywistości wpływające zarówno z porządku łaski (wiara), jak i porządku stworzenia (metafizyka). Z kolei rzeczywistości, na które wskazuje Pismo, należy szukać w słowach biblijnych i poprzez nieuporządkowaną ludzką historię, w którą cenny wgląd mogą dać linearne-historyczne badania. Partycypacyjna biblijna egzegeza zatem domaga się, prócz teologicznych i metafizycznych spostrzeżeń, również historyczno-krytycznej procedury oraz analizy literackiej. W ten sposób zadość czyni się pełni struktury tekstów będących zarówno partycypacyjnymi, jak i linearne-historycznymi (Levering 2008b, 6, 13–14, 62).

²⁵ Por. Levering 2008b, 218n80: „The idea of the ‘actualization’ of Scripture, I think, tends toward making the historical meaning and the theological meaning overly extrinsic in relation to each other”. Por. Lindbeck 1989, 82–87; Ratzinger 2018d, 701: „[...] hiatus między egzegezą a dogmatem stał się totalny i również w egzegezie Pismo stało się słowem z przeszłości, które każdy na swój sposób stara się przełożyć na teraźniejszość, nie mogąc przy tym zbyt ufać trawie, na którą przy tym siada”.

Ważne jest jednak, że „integralność badań linearno-historycznych nie wymaga brania w nawias partycypacyjnej rzeczywistości obecności Boga i Jego działania w historii” (Levering 2008b, 13)²⁶. Za Josephem Ratzingerem pisze Levering, że interpretacja Biblii domaga się zbadania kontekstu historycznego w świetle chrystologiczno-pneumatologicznego pojmowania rzeczywistości. Zasada mechaniczna winna być w chrześcijańskiej egzegezie równoważona zasadą teleologiczną (Levering 2008b, 6, 155–56n16; Ratzinger 2008a, 942)²⁷. Bawarski teolog, relacjonuje Levering, optował za chrystologiczną teologią historii. Pismo jako słowo ludzkie i słowo Boże pochodzi zarówno z wnętrza historii, jak i z wieczności odwiecznego Słowa. Dlatego słowo biblijne pochodzi nie tylko z przeszłości, ale jednocześnie z wieczności Boga, do którego należą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, i który prowadzi ludzi do wieczności ponownie drogą czasu (Levering 2008b, 23, 178n33; Ratzinger 2018b, 723; Zatwardnicki 2022, 173–74).

Historyczna interpretacja rzeczywistości wiary, otwarta na oba wymiary, linearny i partycypacyjny, domaga się oczywiście, jak chciał Childs, wzięcia pod uwagę kanonicznego tekstu Biblii jako natchnionej komunikacji zbawczego dzieła Trójjedynego w Kościele. Duch Święty w kanonicznym Piśmie, poprzez ludzkich autorów oraz różnorakie tryby literacko-historyczne, objawia historię, która posiada wymiary partycypacyjne wykraczające poza to, co można byłoby uzyskać wyłącznie z linearnej rekonstrukcji historycznych rzeczywistości. „Jednakże tych partycypacyjnych wymiarów nie można zrozumieć poza bałaganiarstwem «linearnej» historii ludzkiej; partycypacyjne zamieszkuje w linearnym” (Levering 2008b, 13).

Amerykański uczony jako *exemplum* partycypacyjnej egzegezy biblijnej przywołuje wykładnię Janowej Ewangelii dokonaną przez

²⁶ Por. Ratzinger 2018c, 693: „Odwroćcie się od wielkich możliwości egzegezy krytycznej nie wchodziło i nie wchodzi zatem dla mnie w rachubę. Nie chodzi o ucieczkę od krytyki, lecz o bardziej krytyczną krytykę, która widzi założenia i granice własnego działania, tak że «rozum» uczy się przechodzić w «intelekt», a intelekt otwiera się na światło Logosu”.

²⁷ Powiązania między podejściem *Katechizmu* oraz podejściem Leveringa – zob. Levering 2008a, 46–50.

Tomasza z Akwinu. W egzegezie Akwinaty łączą się teologia trynitarna, chrystologia, hierarchiczna struktura Kościoła, kwestia przebóstwiającej transformacji i eschatologia. Levering twierdzi, że średniowieczny *magister in sacra pagina* prezentował obraz biblijnych rzeczywistości stworzenia i odkupienia, w które życie wierzących jest włączone (metafizycznie i chrystologiczno-pneumatologicznie). Wbrew dzisiejszej egzegezie, która interpretację średniowiecznego uczonego uznałaby za eisegezę, Tomasz uchwycił ten wymiar tekstu, który pozostaje zakryty dla linearnych badań historyczno-krytycznych. Jeśli chodzi o stworzenia ludzkie, dostrzec można teologiczne i metafizyczne aspekty receptywności, powołania, pokory, łaski, wiary i życia eschatologicznego. Jeśli chodzi o Jezusa, odsłaniają się aspekty jego prymatu, łaski, zwierzchnictwa w Kościele, uwielbienia w jego członkach, manifestacji Trójcy, relacji z Ojcem i Duchem Świętym oraz autorytetu jako pośrednika (Levering 2008b, 26, 32–33).

Autor *Participatory Biblical Exegesis* przekonuje, że ponieważ receptywność należy (i metafizycznie, i teologicznie) do historycznej rzeczywistości, dlatego próby wyrażenia rzeczywistości Chrystusa i zarazem rzeczywistości Ojca, Syna i Ducha uczestniczą już historycznie w pełni prawdy o tych rzeczywistościach. Metafizyczne i teologiczne rzeczywistości nie są nakładane na tekst biblijny, lecz już w nich aktywnie obecne. Amerykański uczony twierdzi, że partycypacyjna egzegeza biblijna rozumiana jako trwająca historycznie „rozmowa” z Bogiem otwiera możliwość łączenia badań historyczno-krytycznych z odczytaniem ukształtowanymi przez metafizyczne i teologiczne rozumienie, a tym samym pozwala oddalić oskarżenie o anachronizm lub eisegezę w rozumieniu sensu dosłownego (Levering 2008b, 15, 34–35). Levering pisze, że „sens dosłowny zostaje zatem rozszerzony, aby obejmował pełniejsze i bogatsze przedstawienie rzeczywistości obecnych w tekście. Można w ten sposób wyraźniej zobaczyć, jak duchowe sensory Pisma Świętego wpływają siłą rzeczy z wysiłku zgłębienia i objaśnienia sensu dosłownego” (Levering 2008b, 15–16).

Luke Timothy Johnson, do którego odwołał się Levering, podkreśla w monografii *The Future of Catholic Biblical Scholarship*, że Pismo w swojej całości i częściach prezentuje świat związany

z Bogiem, który stwarza, osądza, zbawia i uświęca, a objawiając taki świat, Pismo jednocześnie objawia Boga. Jest to zatem świat metafizyczny, związany z Bogiem Stwórcą, i świat Boga, którego „nauczanie” nie jest jedynie przekazem idei, ale uzdrawianiem, przekształcaniem i przeobstąpieniem. Jest to również świat wspólnotowo (eklezyjalnie) związany z Bogiem (Levering 2008b, 77–78; Johnson 2002, 119, 121). Szukając możliwości integracji interpretacji patrystyczno-średniowiecznej z historyczno-krytyczną, tę pierwszą określa Johnson jako *sapientia*, a tę drugą jako *scientia*. Jego zdaniem włączenie w zmartwychwstałe życie żywego Jezusa wymaga uczestniczenia w prawdzie i przemieniającej mocy nauczania Trójjedynego Boga (*sacra doctrina*) za pomocą różnych sposobów poznania, czyli ludzkiej *scientia*, oraz wglądu *sapientia* domagającego się z kolei metafizycznego i kościelnego nauczania. *Scientia* i *sapientia* nie współzawodniczą ze sobą, gdyż wiedza wiary zmierzająca do poznania Nauczyciela obejmuje zadanie interpretacji Pisma. Poszukiwanie „kogoś” każe Johnson rozpocząć od interpersonalnej perspektywy *sapientia* i wówczas narzędzia *scientia* lokują się w ramach pogłębiania spotkania z żywym Bogiem objawionym w historii. Prawdziwego Jezusa rozwój nauczania Kościoła nie przesłania, owszem nauczanie to jako uczestnictwo w objawionej *sacra doctrina* (Pismo i Tradycja) głębiej Go oświeśla (Levering 2008b, 78–79; 2008a, 50; Johnson i Kurz 2002, 36–39, 252, 266).

William S. Kurz, współautor *The Future of Catholic Biblical Scholarship*, identyfikuje w konstytucji dogmatycznej *Dei verbum* pięć przesłanek, które Johnson uznał za charakterystyczne dla egzegezy patrystyczno-średniowiecznej (Levering 2008b, 83–84, 216n71; Johnson i Kurz 2002, 47–60, 152–53). Jak ocenia Levering, w ten sposób w *Dei verbum* (oraz w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*) proponuje się kluczowe tematy tradycyjnej kościelnej interpretacji biblijnej (Levering 2008b, 84–85). Autor *Participatory Biblical Exegesis* jest zdania, że pierwsza część punktu 12 *Dei verbum* dotyczy głównie linearnego aspektu historii, a druga partycypacyjnego, i właśnie ona posiada funkcję normatywną. Nie oznacza to przekreślenia aspektu linearnego, który, jeśli chodzi o dociekanie komunikacyjnych zamiarów autora, czyli wiedzy o tym, co dany tekst w czasach pisania komunikował (nie mylić z poszukiwanym przez

metodę historyczno-krytyczną zamiarem hagiografa), przynosi więcej korzyści niż patrystyczno-średniowieczna tradycja egzegetyczna. Levering utrzymuje, że *Dei verbum*, zgodnie z podejściami Augustyna i Akwinaty, lokuje interpretację biblijną w ramach nauczania Trójcy Świętej (DV 2–6), i dopiero w tym kontekście pojawia się funkcja linearnego historyczno-krytycznego studium (Levering 2008b, 84, 86)²⁸. Gdy pisze o integracji, nie tyle ma na myśli dwie metody, ile raczej pogłębienie i rozszerzenie pojmowania tego, co historyczne (i krytyczne) (Levering 2008b, 219n84). Levering twierdzi, że konstytucja o objawieniu Bożym sugeruje, iż „interpretacja *sacra doctrina* musi obejmować wewnętrznie zintegrowane tryby historyczne, teologiczne i metafizyczne, aby osiągnąć pełną głębię rzeczywistości nauczanych w stworzeniu i odkupieniu” (Levering 2008b, 87).

5. Interpretacja Pisma jako partycypacja w Bogu Nauczycielu

Partycypacyjna egzegeza biblijna wypływa z partycypacji w trynitarniej *doctrina*. Zakłada ona zrozumienie linearno-historycznego wymiaru, odkrywanego przez egzegezę historyczno-krytyczną i literacką, ale w ramach partycypacyjno-historycznego wymiaru. Ten zaś jest możliwy dzięki Duchowi Świętemu oświecającemu nie tylko pojedynczego egzegetę, ale również historyczno-doktrynalną refleksję Kościoła. Levering wprost sprzeciwia się „powrotowi” do egzegezy nieopartej na współczesnej linearno-historycznej nauce. Nie chodzi o wybór wiary kosztem historii, bo byłoby to ograniczeniem historycznego nauczania Boga trwającego we współczesnym przyswajaniu Pisma przez Kościół (Levering 2008b, 82). Teolog twierdzi, że „partycypacyjna egzegeza biblijna stara się zintegrować linearno-historyczny i partycypacyjno-historyczny tryby w interpretacyjny, eklezjalny i performatywny wzór zaangażowania w *sacra doctrina*,

²⁸ Rozróżnienie na zamiar autora i komunikacyjny zamiar autora wziął Levering (2008b, 85-86) od Fowla (2000). Rozróżnienie to dobrze charakteryzuje: Spinks 1988, 44–46.

którego celem jest poznanie Trójjedynego Nauczyciela – poznanie Miłości Słowa Ojca” (Levering 2008b, 82).

Powstaje pytanie o to, czy ludzie autorzy i redaktorzy tekstów biblijnych – nauczający w konkretnym kontekście historycznym i w ludzkich gatunkach, ze swoją ograniczoną wiedzą i celami – nie stanowią przeszkody dla spotkania czytelnika Pisma z Boskim Nauczycielem. Jest to możliwe dopiero, gdy badanie za pomocą narzędzi linearo-historycznych zostanie podjęte w ramach partycypacyjno-historycznych. Levering proponuje patrystyczne (Augustyn) i średniowieczne (Tomasz) wykłady egzegetyczne mające rzucać światło na prymat Boga Nauczyciela w egzegezie, i następnie konfrontuje to z dwoma próbami (wspomniani Luke Timothy Johnson i William Kurz oraz *Dei verbum*) jednoczenia patrystyczno-średniowiecznej i współczesnej egzegezy. Jak twierdzi Levering, to właśnie egzegeza biblijna jako przebóstwiająca partycypacja w Bogu Nauczycielu (*sacra scriptura* jako *sacra doctrina*) jest właściwym teocentrycznym modelem interpretacji biblijnej w przeciwieństwie do antropocentrycznej egzegezy, która z perspektywy Biblii jest bałwochwalczą i stanowi eisegezę (Levering 2008b, 64)²⁹.

Augustyn w swoim dziele *De doctrina christiana* przedkłada zasady rozważania Pisma Świętego oparte na podwójnym przykazaniu miłości Boga i bliźniego (por. Mt 22,34–40) (Levering 2008b, 65, 68, 203n7)³⁰. W księgach II–IV znaleźć można praktyczne rady dotyczące darów przydatnych do rozpoznania i nauczania prawdziwego znaczenia Pisma Świętego, jednak najważniejszy wkład

²⁹ Autor w przypisie (Levering 2008b, 203n5) odsyła do komentarza do *DV* autorstwa Grillmeiera. Jednak niemiecki teolog pisał o eisegezie w zupełnie innym znaczeniu. Grillmeier (1969, 239) utrzymuje, że z nr 12 *Dei verbum* w sposób pewny można wyprowadzić jedynie dwa wnioski: 1. stwierdzenie biblijne, do którego prowadzi krytyczna praca historyczna, jest *sensus pneumaticus* (pneumatycznego sensu Pisma nie można oddzielić od historycznie ustalonego *sensus auctoris*); 2. poszukiwanie *sensus plenior* musi zaczynać się od ustaleń krytycznych badań historycznych, a interpretacja oderwana od *sensus auctoris* byłaby eisegezą (jest to jedyne miejsce, w którym Grillmeier używa tego terminu!).

³⁰ Dzieło biskupa Hippony pod kątem użyteczności dla doktryny Pisma Świętego omawia Telford Work (2002, 50–59, 226–33, 304–08), do którego Levering odsyła.

biskupa Hippony, uważa Levering, znajduje się w pierwszej księdze. W niej Augustyn utrzymuje, że właściwa interpretacja Pisma wymaga poszerzenia zadania hermeneutycznego poprzez uwzględnienie partycypacji egzystencjalnej. Odpowiednie czytanie Pisma to spotkanie Boga nauczającego i uporządkowanie własnej miłości. Levering uznaje, że takie ujęcie jest cenne z dwóch powodów. Po pierwsze, odwraca współczesne oczekiwanie tego, czego można nauczyć się z Pisma poprzez to, że wskazuje na cel, jakim jest zdobywanie przemieniającej partycypacji w Osobach Boskich. Po drugie, Augustyn umiejscawia całą treść Pisma Świętego w kategorii „nauczania”. W przekonaniu Leveringa takie ujęcie pozwala na głębokie połączenie nauczania Boga, nauczania ludzkiego autora i interpretacyjnego nauczania w doktrynalnej tradycji Kościoła (w tym tradycji egzegezy kościelnej). Bóg Nauczyciel może nauczać więcej poprzez słowa ludzkich nauczycieli niż wiedzieli sami ludzcy autorzy. Oznacza to, że Biskup Hippony ma na uwadze przede wszystkim Boskiego Nauczyciela, a nie same teksty; słowa biblijne postrzega jako analogiczne do żywego Słowa – Chrystusa (Levering 2008b, 65, 69–70, 205n21)³¹.

Również Tomasz z Akwinu, do którego kazania inauguracyjnego odniósł się Levering, pojmuje teksty biblijne w szerszym kontekście nauczania Boga. Pismo odgrywa rolę pośredniczącą w partycypacyjnym spotkaniu z Boskim Nauczycielem (por. J 5,39; Hbr 1,1–2). Charakteryzując się wewnętrzną jednością i porządkiem możliwym do zbadania rozumem oświeconym wiarą, ukazuje pedagogiczną obecność mądrego i miłującego Nauczyciela. Przyjęta w Duchu Świętym nauka Boskiego Nauczyciela łączy ludzi we wspólnocie miłości, kieruje uczniami w przemieniającym osiągnięciu życia łaski urzeczywistnianego w cnotach i mającego być dopełnionym w chwale. Także Akwinata dostrzega, że Bóg jako dobry nauczyciel stosuje różne rodzaje nauczania i podejść, naucza poprzez ludzkie, historyczne sposoby w rozmaity sposób wyrażające Mądrość i Miłość Bożego planu dla ludzi (Levering 2008b, 71–76). Levering pisze, że Tomasz przenosi swoją uwagę „z samych tekstów biblijnych na

³¹ Autor odwołuje się do Telforda Worka (2002, 52), który z kolei cytuje artykuł Marka Jordana (1980, 177–78).

Boga Nauczyciela, nie umniejszając wartości tekstów biblijnych, ponieważ są one słowami Boga. [...] Słowa Pisma Świętego nieustannie wskazują poza siebie, w kierunku spotkania z ich Boskim źródłem; przemieniającą moc słów da się poznać dzięki ich zdolności kierowania czytelnika lub słuchacza ku Boskiemu Nauczycielowi” (Levering 2008b, 71).

Zarówno dla Augustyna, jak i Akwinaty czytanie Pisma jako poszukiwanie Boga Nauczyciela wiąże się w partycypacyjnym rozumieniu rzeczywistości. Tego rodzaju egzegeza wymaga otwartości na rzeczywistość łaski (działanie Boga w historii ludzkości) oraz mądrość wpisaną w stworzony porządek. Współczesnej mentalności takie praktyki egzegetyczne wydają się eisegezą, ale z perspektywy wiary koncentracja na Boskim Nauczycielu (a nie na tekście) stanowi wymóg dotarcia do linearno-historycznej złożoności tekstów biblijnych. Nie niszczy tego wymiaru, nie ignoruje chaotycznego historycznego pochodzenia czy niebiblijnych rozbieżności, nie „spłaszcza” historycznej rzeczywistości przez dopasowanie do przyjętych założeń. Różnorodność form ludzkiego nauczania w świętych tekstach wzbogaca spotkanie z Bogiem Nauczycielem, a egzegeci winni nauczyć się interpretować różne gatunki literackie. Z drugiej strony egzegeci muszą być włączeni w rzeczywistość wiary nauczanej w tekstach biblijnych, jako że ich dzieło nauczania jest możliwe o tyle, o ile pozostają receptywnymi „uczniami” Boskiego Nauczyciela. Egzegeza biblijna w Kościele jawi się zatem jako partycypacja w nauczaniu Trójjedynego Boga, przy czym ta nauka jest zarazem nauką Trójjedynego Boga, jak i ludzką nauką o Trójjedynym Bogu (Levering 2008b, 70, 77)³².

Levering postuluje coś w rodzaju opracowania takiego rodzaju interpretacji biblijnej, „która rozumie samą siebie jako ciągłą kościelną partycypację w historycznej Bożej *sacra doctrina*, a zatem ponownie podejmuje pełne wymiary «historii», tak jak Biblia ją

³² Por. Levering 2008b, 67: “Interpreting Scripture, a task that at its best is a participation in God’s own teaching, thus is only fully possible within Christ’s Body”. Jak zauważa Telford Work (2002, 308), do którego odnosi się w przypisie Levering (2008b, 204n16), „Augustine’s semiotics of Scripture presupposes a context in which biblical signs become intelligible; and that context is the Church, Scripture’s reading community”.

sobie wyobraża” (Levering 2008b, 15). Jak wyjaśnia to w przypisie autor pozycji *Participatory Biblical Exegesis*, użycie przez niego łacińskiego terminu *doctrina* ma na celu ukazanie źródła jedności (przy zachowaniu różnych metodologii) między teologią spekulatywną a egzegezą biblijną jako dyscyplin teologicznych. *Doctrina* w sposób analogiczny wyraża zarazem słowo Boże, jak i ludzkie nauczanie, którego źródłem jest słowo Boże (Levering 2008b, 206n30).

Uwaga skierowana na żywego i nauczającego Boga dopuszcza różnice, rozbieżności i rozwój tekstów biblijnych. Jedyne, czego wymaga, to umieszczenia intencji i nauczania ludzkich autorów w partycypacyjnych ramach. Tego rodzaju interpretacja jest „historyczna” w tym sensie, twierdzi Levering, że *doctrina* ludzkich autorów postrzegana jest jako należąca do szerszej *doctrina* Trójjedynego Boga, a zatem do szerszego też historycznego kontekstu obejmującego metafizyczne i teologiczne rzeczywistości charakteryzujące całą historię ludzkości. Z kolei o „krytyczności” świadczy fakt, że nie redukuje analizowania rzeczywistości Boga czy Chrystusa wyrażonych w Piśmie, nie wprowadza błędnego pojmowania rzeczywistości, z którymi mierzy się samo Pismo. Amerykański teolog dodaje, że tego rodzaju lektura Pisma ukazuje również Chrystusowe wyzwanie stawiane egzegetom i całemu Kościołowi jako Ciału Chrystusa: do świętości w Duchu Świętym (Levering 2008b, 80–81; 2005b, 589)³³.

³³ Por. Levering 2014, 237: „[...] a more “critical” understanding of history is needed, in which the interior dimension of history provides the basis for thinking about God acting in and through history, and thus for apprehending the full dimensions of the historical testimony to Jesus Christ”. Jeśli chodzi o trudne fragmenty Pisma, to interpretacją rządzi cała doktryna Pisma, także przez to, że przyjmuje je również jako należące do przekształcającej Boskiej doktryny – Levering 2008b, 81. Autor odwołuje się tutaj do Webstera, zdaniem którego (Webster 2003, 106) trudności mogą leżeć na poziomie buntu przeciw łasce Bożej. Por. także cytowany przez Leveringa (Levering 2008b, 214n65) passus z: Jenson 2003, 29: „In the church any passage of Scripture is to be read for its contribution to the telling of Scripture’s whole story”. Chciałbym w tym miejscu odnotować, że luterkański teolog afirmował również rolę Magisterium w interpretacji Pisma Świętego – por. Zatwardnicki 2024b, 107–8.

6. Udział Kościoła w *sacra doctrina* i praktyki mądrościowe

Levering podkreśla rolę ustanowionej przez Boga wspólnoty, w której dokonuje się partycypacyjna egzegeza biblijna. Uczony prezentuje swoje refleksje w kontekście dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, starając się odpowiedzieć na pytanie o to, co dzieje się z tekstami natchnionymi, gdy są one czytane przez synagogę lub Kościół, a nie wyłącznie przez akademię. Kwestię odpowiedniego *locus* dla egzegezy biblijnej bada Levering w dwóch krokach. W pierwszym sięga przede wszystkim do krytycznych głosów w reakcji na dokument Papieskiej Komisji Biblijnej pt. *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*. W drugim prezentuje podejścia żydowskich uczonych (Jon D. Levenson, Peter Ochs, Michael Fishbane) potwierdzających partycypacyjne i wspólnotowe ramy egzegezy biblijnej. W ten sposób Levering chce uzasadnić, dlaczego dla chrześcijan to kościelna egzegeza biblijna jest najważniejsza dla egzegetycznego spotkania z Bogiem Nauczycielem (Levering 2008b, 89–91, 223n5)³⁴.

Dzieła wymienionych żydowskich uczonych potwierdzają rolę pozabiblijnych i postbiblijnych praktyk wspólnotowej interpretacji związanych z partycypacyjnym wymiarem historii linearnej. Żydzi, podobnie jak chrześcijanie, pozostają przekonani, że *sacra doctrina* nie jest oddzielona od ciągłego nauczania Ludu Bożego, będącego z inspiracji Boga partycypacją w Jego mądrości, ani od tradycji czytania *sacra scriptura*. Boskie rzeczywistości zaświadczone w tekstach biblijnych działają w różnych kontekstach historycznych, dlatego nie można „uwolnić” Biblii od tych kontekstów, gdyż podważyłoby to zarówno sam tekst, jak i wspólnotę interpretacyjną (Levering 2008b, 97–100). Levenson na przykład sprzeciwia się izolacji żydowskiej Biblii (Tanach) od szerszej tradycji (ustna Tora, średniowieczne interpretacje rabiniczne), która przynależy do żywego judaizmu jako miejsca historycznego uczestnictwa w Boskiej doktrynie Pisma (Levering 2008b, 99; Levenson 1993, 38–39).

Podobnie jak Levenson, tak i Ochs uważa, że interpretacja biblijna domaga się żywej wspólnoty z jej tradycją, i że w Piśmie

³⁴ Krytyczne głosy na temat dokumentu PKB w: Farkasfalvy 2002; Kereszty 2002.

istnieją rzeczywistości niepoznawalne przez wyłącznie historyczne badania. Dialogiczna relacja wspólnoty i tekstu biblijnego sprawia, że tekst przekazuje z czasem znaczenie, do którego nie da się do-trzeć jedynie badaniami historyczno-krytycznymi, a które należą do Pisma jako żywego tekstu. Rabiniczni egzegeci nie mówią co prawda o praktyce miłości, jak czynił to Augustyn, ale zwracają uwagę na cnoty egzegetów (Levering 2008b, 101–2; Ochs 2008).

Fishbane podkreśla ciągłość między egzegezą intrabiblijną i postbiblijną, a jego refleksje potwierdzają tezę, że tekst biblijny nie dociera do nas bez pośrednictwa wspólnotowych praktyk interpretacji, które są konstytutywnym elementem Objawienia Bożego. Egzegeza postbiblijna nie jest domieszką (*amalgam*) do Pisma rozumianego jako Objawienie, wspólnotowe znaczenie Objawienia biblijnego jest powiązane ze wspólnotowymi sposobami egzegezy (praktykowanej zarówno w czasach biblijnych, jak i potem) (Levering 2008b, 103; Fishbane 1985, 1989).

Levering podsumowuje to wszystko słowami: „wspólnotowe praktyki intelektualne, moralne i liturgiczne – które wynikają z tradycji interpretacji i które są nieustannie odnawiane w ramach tej trwającej tradycji pod przewodnictwem Boga – nadają właściwą formę zadaniu nauczania Pisma Świętego i rzeczywiście ucieleśniają znaczenia Pisma Świętego” (Levering 2008b, 102). Trzy współczesne podejścia żydowskie ukazują jego zdaniem wagę przynależności do wspólnoty ustanowionej przez Boga, która rozszerza zakres znaczeń, jakich można się nauczyć z nauk Boga. Żydowska egzegeza biblijna, podobnie jak chrześcijańska, zależy od akceptacji racjonalności partycypacyjnej egzegezy biblijnej (Levering 2008b, 104).

Różnicę między patrystyczno-średniowieczną a współczesną egzegezą można zdaniem Leveringa sprowadzić do faktu, że tę drugą interesuje tekst biblijny (pochodzenie, kompozycja itp.) i świadomy zamiar autorów/redaktorów biblijnych, podczas gdy ta pierwsza traktowała teksty jako pochodzące od Boskiego Nauczyciela. Pismo było czytane, aby Go poznać i ta wiedza odkrywała najgłębsze znaczenie samych tekstów. Interpretacja była zatem rozmową z Bogiem pośredniczoną przez partycypacyjną historyczność tekstów i w tego rodzaj interpretacji – powtarza Levering za R.R. Reno – „dyscyplina hermeneutyczna” łączyła się z „dyscypliną duchową” (Levering

2008b, 63; Reno 2002, 180). Autor *Participatory Biblical Exegesis* uważa, że „rozumiana w ten sposób egzegeza jest przede wszystkim uczestnictwem w Nauczycielu, Jezusie Chrystusie, w i poprzez partycypację w rzeczywistościach, które Chrystus, przez Ducha Świętego, komunikuje swojemu Kościołowi” (Levering 2008b, 63).

Levering w związku z tym twierdzi, że „aby wejść w rzeczywistości nauczane w tekstach biblijnych, potrzebne są nie tylko linearno-historyczne narzędzia (archeologia, filologia itd.), ale także, a nawet przede wszystkim, narzędzia partycypacyjne – doktryny i praktyki – za pomocą których egzegeta wkracza w pełni w biblijny świat” (Levering 2008b, 2). Partycypacja w „Bogu nauczającym” jest owocna w ramach praktyk, jakie Bóg ustanowił dla Ludu Bożego. Tego rodzaju partycypacyjne „praktyki mądrości” (liturgiczne, moralne i doktrynalne) dostosowują Bosko ustanowioną wspólnotę interpretacyjną, a w jej ramach również poszczególnych egzegetów, do rzeczywistości wyrażonych w nauczaniu Boga a pośredniczonych przez Pismo (Levering 2008b, 14–15)³⁵.

Amerykański uczony odwołuje się do soborowej konstytucji o objawieniu Bożym. Z treści dokumentu wynika, że biblijne głoszenie nie może abstrahować od wspólnoty Kościoła jako pierwszego owocu komunii z Trójcą (por. prolog do *Dei verbum* i cytowane tam 1 J 1,2–3). Trynitarna konstytucja kościelnej wspólnoty stanowi miejsce, w którym interpretacja osiąga swojego przedmiotu, to jest Ojca, Syna i Ducha Świętego. Uczestniczenie w tej wspólnocie (w Chrystusie i przez Ducha) dostarcza zestawu praktyk interpretacyjnych (*interpretive practices*), zwłaszcza miłości, pośredniczących w pełniejszym zrozumieniu nauczania Trójjedynego Boga (Levering

³⁵ Levering (2008b, 165n52) przywołuje w przypisie poglądy Roberta Jenson. Uczony ten podkreślał (Jenson 2003, 27–29; 1997, 25–33, 57–59; 1995), że poza Kościołem Biblia nie ma powodu istnienia, i że dowiodły tego badania języków starożytnych i literatury Bliskiego Wschodu. Kościelne czytanie Pisma uzasadnia Jenson tym, że tylko w ten sposób Pismo jest odczytywane jako sekwencja wydarzeń rozciągająca się od stworzenia aż do spełnienia, skoncentrowana wokół exodusu i zmartwychwstania. Por. także: Zatwardnicki 2024b, 257–61. Już po wydaniu pozycji Leveringa ukazała się ważna książka Jenson (2010), w której uczony zajmuje się związkiem kanonu biblijnego z regułą wiary i późniejszym credo (oraz wzmiankuje, choć nie rozwija, związku kanonu i reguły wiary z sukcesą apostołską).

2008b, 87). „Ostatecznie *sacra doctrina* Pisma nie może być oddzielona od kościelnej wspólnoty trynitarnej, z której wypływa i której wzrost stara się wspierać” (Levering 2008b, 88).

Jeśli zasadą wspólnoty Kościoła jest miłość, reguła interpretacyjna Augustyna – podwójne prawo miłości Boga i bliźniego – może posłużyć w oddzieleniu egzegezy od eisegezy. Aby czytać i przepowiadać Pismo, potrzeba miłości. Praktykowanie miłości trynitarnej kształtuje kościelną interpretację *sacra doctrina*, w której żywa Boska Prawda i Miłość, uzdrawiająca i przemieniająca, jest spotykana. Partycypacyjna egzegeza rozpoznaje rzeczywistości znane już w wierze i miłości członkom wspólnoty eklezjalnej i pozwala dostrzec tych rzeczywistości opatrnościową (chrystologiczną) ciągłość z przeszłością i przyszłością (Levering 2008b, 88–89).

Tym samym dochodzimy znów do możliwości poznania tego, co historyczne. Egzegeza historyczno-krytyczna nie może wyczerpywać znaczenia „historycznego”, gdyż wiara daje poznanie rzeczywistości działających w historii (stworzenie świata, opatrnościowe formowanie Ludu Bożego, działanie Ducha, Boskość Jezusa, Kościół jako mistyczne Ciało Chrystusa, pośrednictwo sakramentalne i eschatologiczna obietnica przeobstwienia), które to rzeczywistości muszą kierować interpretacją historycznego znaczenia Pisma Świętego – dlatego że pozwalają zrozumieć historyczne aspekty w ich pełni i z właściwej perspektywy. Levering przekonuje, że „dosłowna” lub „historyczna” interpretacja Pisma domaga się praktyk umożliwiających egzezie partycypację kościelną w transhistorycznych wymiarach rzeczywistości zaświadczonych na kartach Biblii (Levering 2008b, 143–44)³⁶.

Warto również odnotować krytykę eklezjologicznych poglądów Johna Webstera dokonaną przez Leveringa³⁷. Webster, którego te-

³⁶ Levering (2008b, 143–44) przywołuje de Lubaca, który w odwołaniu do Akwinaty pisał o tajemnicy przyjmowanej wiarą i niemogącej nigdy być wyczerpaną (np. misterium śmierci i Zmartwychwstania wykracza nieskończenie ponad to, do czego mógłby dojść niewierzący egzegeta) – De Lubac 1989, 123.

³⁷ Co prawda prowadzona jest ona w przypisach, ale biorąc pod uwagę specyfikę długich i wypełnionych treścią przypisów, które w twórczości Leveringa stanowią coś w rodzaju „równoległej publikacji”, decyduję się zreferować ten krytyczny dialog.

ologia pozostaje pod znacznym wpływem Karla Bartha, słusznie podkreślając centralne miejsce Boga zarazem i prymat Jego głosu, stawiał jednak Pismo Świętego naprzeciw Kościoła. Sprzeciwiał się postrzeganiu immanentnej wielkości kościelnej w Piśmie, jakby Pismo miało być częścią „kapitału” Kościoła. Anglikański teolog podkreślał, że to Duch Święty, a nie Kościół, nadaje Pismu Świętemu autorytet (Levering 2008b, 164n51, 227n30; Webster 2003, 46; 2012, 19; 2001, 84–85)³⁸. Uważał, że „autorytet Pisma Świętego jest autorytetem Pana Kościoła i Jego Ewangelii, a więc nie może być uczyniony immanentną cechą egzystencji Kościoła”; odwrotnie: autorytet Pisma w Kościele „jest funkcją autorytetu Pisma Świętego nad Kościołem” (Webster 2003, 56 – pol. cyt. za Zatwardnicki 2025b, 214). Reformowany uczony zgodnie z przyjętym „teocentrycznym podejściem do teologii Pisma Świętego” (Levering 2014, 61) chciałby wręcz uznawać w Piśmie element „obcy (*alien*)” w Kościele. Mimo że przyjmował, iż Pismo nie istnieje w oderwaniu od Kościoła (społeczne ułożenie Pisma) jako kontekstu objawieniowego, to jednak Kościół nie jest czymś, co miałoby jakoś „dopełniać” niewystarczającego Pisma, podobnie jak słudzy Chrystusa nie dopełniają panowania samego Chrystusa (Levering 2008b, 227n30; 2014, 66n30; Webster 2005, 412)³⁹.

Autor *Participatory Biblical Exegesis* zauważa, że jeśli Pismo miało być „obcym elementem”, to podobnie również Kościół (jako Ciało Mistyczne, a nie jedynie „przestrzeń” dla Pisma) winien być widziany jako „obcy”. Amerykański teolog odnotowuje również krytykę Gavina D’Costy, który zarzucał Websterowi zbyt ostre oddzielenie Pisma od pośrednictwa Kościoła (Levering, 227n30)⁴⁰.

³⁸ Por. także omówienie myśli Webstera pod kątem relacji Kościoła i Pisma w: Zatwardnicki 2025b, 212–16.

³⁹ Podobnie myśl Webstera relacjonuje: Zatwardnicki 2025b, 214–15. Jak tłumaczy Zatwardnicki (2025b, 215), Websterowi (2012, 44–45) chodziło o „dowartościowanie prawdziwej «zewnętrzności» Pisma w stosunku do Kościoła, która wynika nie z oddzielenia Pisma od słuchaczy, ale z faktu, że Kościół zwracając się do Pisma zwraca się do głosu nieskrępowanego i samozwiastującego się Zmartwychwstałego”.

⁴⁰ D’Costa przekonuje, że taka a nie inna koncepcja Kościoła oraz zaprzeczenie autorytetowi tradycji mogą być odrzucone nie tylko z pozycji rzymskokatolickich,

Levering staje na stanowisku, że nawet z perspektywy rozumienia Kościoła jako rzeczywistości eschatologicznej tak mocna bieguność, jaką wprowadził Webster, wynika z nieuwzględnienia przez niego pełnego sakramentalnego (chrystologicznego i pneumatologicznego) pojmowania Kościoła (Levering 2008b, 164n51)⁴¹.

7. Prawda i miłość a autorytet Magisterium

Raz jeszcze: Levering próbuje odnowić chrystologiczną i metafizyczną świadomość historycznej rzeczywistości jako partycypacyjnej, a tym samym odzyskać postrzeganie Boga Nauczyciela w Piśmie Świętym oraz wskazać rolę wspólnoty wierzących w recepcji i nauczaniu biblijnej *sacra doctrina*. W ramach tej ostatniej kwestii Levering stara się odpowiedzieć na pytanie o relacje interpretacji biblijnej do autorytetu kościelnego i wykazać, w jaki sposób egzegeza ma być praktykowaniem mądrości, a nie arbitralnej władzy. Wielu chciałoby widzieć autorytet Kościoła jako zagrażający wolności człowieka lub wolności Boga, a w interpretacji historyczno-krytycznej upatrywać narzędzia służącego do doktrynalnych korekt (Levering 2008b, 15).

Krytycy twierdzą, że chrześcijańska i żydowska partycypacyjna egzegeza biblijna pielęgnuje pewien rodzaj sekciarstwa oraz sprzyja podziałom i przemocy. Tak w okresie wojny religijnej XVII wieku twierdzili Thomas Hobbes i Baruch Spinoza, według których egzegezą powinny się zająć neutralne strony (suweren, król) (Levering

ale i reformowanych. D'Costa twierdzi wręcz, że refleksje samego Webstera każą wyciągnąć inne wnioski niż czyni to reformowany teolog. Triada Webstera – najpierw objawienie, potem uświęcenie (a zatem i Kościół oraz tradycja przedtekstowa i recepcja), następnie natchnienie (powstanie tekstów biblijnych) – wskazuje na rolę Kościoła. stanowisko Webstera, jeśli miałyby być utrzymane, wymagałoby odwrócenia kolejności uświęcenie-natchnienie – D'Costa 2004, 346–50.

⁴¹ Por. Levering 2014, 65n27: „Interpreting my *Participatory Biblical Exegesis* [...] Webster suggests that I envision the ‘Christological and pneumatological authority of the Church’ to belong to the Church in an autonomous manner, as though the Church had subsumed the Word and Spirit into its own authoritative functions. If this were my meaning, then Webster would be right to respond, as he does [...] But Webster has misunderstood my meaning, since I too place the activity of Christ and the Holy Spirit at the center of the Church’s ontology”.

2008b, 107–8, 115–18). Levering najpierw przedstawia wyzwanie postawione przez Hobbesa i Spinozę (twierdzi przy okazji, że istnieje ciągłość zasad interpretacji między niepartycypacyjnymi założeniami metafizycznymi tego ostatniego a późniejszą egzegezą historyczno-krytyczną), następnie odnosi się do dzieła Stephena Fowla próbującego odpowiedzieć na to wyzwanie. W kolejnym kroku prezentuje Tomaszową interpretację J 14,15–17, w czym upatruje opisu doktrynalnego autorytetu Kościoła w egzegezie biblijnej pełniej odpowiadającego na krytykę Hobbesa i Spinozy niż rozwiązanie Fowla (Levering 2008b, 108, 239n41)⁴².

Jeśli chodzi o tego ostatniego, jego propozycja relacji między biblijną egzegezą a autorytetem kościelnym oraz zaczerpnięte z Biblii normy takiego autorytetu (uznanie dla ciągłego dzieła Ducha Świętego i noszenie znamienia Krzyża) zostają poddane przez Leveringa krytyce. Autor *Participatory Biblical Exegesis* zwraca uwagę zwłaszcza na kluczowe pytanie o uzasadnienie władzy kościelnej, do której należałaby autorytatywna interpretacja Pisma (Levering 2008b, 123–25). Fowl optuje za tym, żeby wierzący udzielali sobie nawzajem autorytetu interpretacyjnego w ramach przyjaźni (*friendship*) chrześcijan zawiązywanej w Chrystusie (Levering 2008b, 126–27). Mimo nacisku na wspólnotową interpretację także Fowl pozostaje zachowawczy co do zdolności struktur ludzkich do pośredniczenia na sposób partycypacyjny w Boskiej doktrynie. Propozycja Fowla winna być zdaniem Leveringa dopełniona opisem Kościoła w pełni akceptującym sakramentalną i receptywną partycypację Kościoła w *sacra doctrina* Chrystusa, historycznie ujawnionym w Urzędzie Nauczycielskim Kościoła (Levering 2008b, 131).

Levering wskazuje, że chrześcijanin jest raczej tym, który wszystko otrzymuje od Chrystusa (Pana i przyjaciela). Komunia w Ciele Chrystusa jest chrześcijańską wolnością, a Chrystus udziela władzy interpretacji słowa w Duchu Świętym sakramentalnie poprzez swoje mistyczne Ciało. Już istniejąca społeczność oparta na przyjaźni jest wynikiem przyjaźni Boga w Chrystusie, a zatem czymś danym, a nie wybranym. Levering utrzymuje, że autorytet

⁴² Na temat wpływu hermeneutyki biblijnej Spinozy zob. np. Webster 2001, 55–57; Dupré 2004, 231–35.

interpretacyjny nie opiera się na udzielaniu przez wiernych, ale przez Chrystusa, a chrześcijanie są „wolni” w duchu postulowanej przez Fowla „krzyżokształtności” (*cruciformity*) nie wtedy, gdy udzielają, ale gdy przyjmują autorytet interpretacyjny (a zatem samego Chrystusa) nad sobą w Kościele jako sakramentalnym darze Chrystusa przez Ducha Świętego. Sprawowanie władzy interpretacyjnej przez wyświęconych na urząd nie jest władzą autorytarną, lecz wywodzi się z mądrości żywego Chrystusa, który zapewnia w Kościele chrystokształtny i receptywny charakter interpretacji Pisma (Levering 2008b, 128–29).

W komentowanym przez Akwinatę fragmencie J 14,15–17 jest mowa o prawdzie i miłości zależących od siebie nawzajem, oraz od nadprzyrodzonego daru Ducha Świętego dającego uczestnictwo w trynitarnej komunii Ojca, Syna i Ducha Świętego. Wierzący dzięki zamieszkaniu w nich Ducha Świętego ucieleśniają jedność prawdy i miłości oraz odróżniają się od „świata”, który nie zna Ducha Prawdy. Levering uważa, że ulokowanie jedności miłości i prawdy stanowi fundament bezprzemocowej interpretacji biblijnej, jakiej poszukiwał Fowl, a wcześniej Hobbes i Spinoza, których rozwiązanie nie prowadziło do pokoju i nie służyło osiągnięciu miłości bliźniego. Tomasz z Akwinu postrzega interpretację biblijną w Kościele nie jako władzę, ale jako praktykowanie mądrości (partycypacja w *sacra doctrina* Krzyża) (Levering 2008b, 131–32, 139)⁴³.

Magister in sacra pagina zwraca uwagę na dwa elementy warunkujące pełniejsze otrzymanie Ducha Świętego przez uczniów: wewnętrzny, czyli miłość do Chrystusa, i zewnętrzny – posłuszeństwo Jemu. Z drugiej strony bez zamieszkania Ducha w człowieku nie można by kochać Chrystusa i pozostawać Mu posłusznym. Nie jest to jednak błędne koło, ale raczej koło daru. Akwinata wskazuje, że nie można miłować Boga bez Ducha Świętego, czyli bez łaski Bożej, która jest pierwsza i warunkuje działanie. Ten pierwszy dar Ducha musi być jednak dobrze wykorzystany przez uczniów,

⁴³ Tak też można charakteryzować, jako partycypację w Boskiej mądrości, samą *Summę teologiczną* – por. Levering 2009, 658: „[...] the *Summa* employs Scripture in order to promote the accomplishment of Scripture’s promise, namely, participation in divine Wisdom through charitable knowing”.

którzy dopiero współpracując z łaską, przez miłość i posłuszeństwo, otrzymują Ducha pełniej. Jednak ten krąg daru zależy od Chrystusa pośrednika, który będzie „prosił Ojca” (por. J 14,16). Powodem otrzymania Ducha Świętego jest Jego odejście i wniebowstąpienie (por. Ef 4,8). Ukrzyżowany i Zmartwychwstały wstawia się za uczniami (jako człowiek) i udziela darów kościelno-sakramentalnych dających i wzmacniających obecność Ducha Chrystusa w nich (jako Syn Boży) (Levering 2008b, 133–34)⁴⁴.

Od Chrystusa chrześcijanie otrzymują dar uczestnictwa w życiu trynitarnym – komunię nieskończenie przewyższającą komunię tego świata, a w rezultacie kształtuje się wspólnota nie z tego świata (Levering 2008b, 134–35). „Czyniąc nas swoimi członkami jako Kościół, umożliwia nam udział w trynitarnej komunii daru jako mierze naszej interpretacji” (Levering 2008b, 134). Duch Święty nie działa jak arbitralna moc zmuszająca do czegoś. Jest On Duchem Prawdy, impulsem Miłości wypływającym z poznania Prawdy. W perychoresie Boskich Osób Miłość wypływa ze Słowa Ojca i do tego Słowa prowadzi. Jak Miłość pochodzi w Trójcy z Prawdy, tak prowadzi również do poznania tej Prawdy – dlatego Jezus w Janowej Ewangelii twierdzi, że Duch weźmie z tego, co należy do Syna i to objawi (16,14). Każda prawda pochodzi z Ducha, bo odzwierciedla Słowo, a Duch otwiera serce człowiecze na pełne prawdy Słowo. Według Tomasza J 14,15–17 dotyczy przewyższającej rozum łaski przyjaźni z Trójcą. Jeśli miłość skłania do ujawniania tajemnic, Duch objawia prawdę – dlatego Jezus mówi, że oznajmia uczniom wszystko, co usłyszał od Ojca (w. 15)⁴⁵.

W swojej późniejszej publikacji Levering wyjaśniał Tomaszową naukę o posłaniach Syna i Ducha Świętego. Są one zjednoczone w jednym źródle, którym jest łaska, ale różnią się skutkami łaski. W rezultacie działania Syna i Ducha intelekt zostaje oświecony, a uczucia rozpalone. Niewidzialne posłanie Syna będącego Słowem „tchnącym Miłość” prowadzi do intelektualnego oświecenia,

⁴⁴ Por. Thomas Aquinas, *Super Ioann.* 1908–1910 (Tomasz z Akwinu 2018, 890–92).

⁴⁵ Levering 2008b, 135–36. Por. Thomas Aquinas, *Super Ioann.* 1916 (Tomasz z Akwinu 2018, 894–95).

z którego wyłania się uczucie miłości. Skutki posłań Syna i Ducha, tak jak i same posłania, należy widzieć łącznie, gdyż Osoby Boskie nie są od siebie oddzielone (Levering 2014, 41–42; por. *STh* I, q. 43, a. 5, ad. 2–3). Z tego, że objawienie Boże obejmuje zjednoczone posłania Drugiej i Trzeciej Osoby Boskiej wynika również rola Kościoła, który choć nie jest przyczyną objawienia, to nie jest jedynie biernym naczyniem objawienia. Wspólnota wierzących jest wewnętrznie zjednoczona przez objawieniowe posłania, widzialne i niewidzialne, Syna i Ducha Świętego (Levering 2014, 42–43).

Chrystologicznie i pneumatologicznie zjednoczenie miłości i prawdy pozwala odrzucić władzę i sprawia, że można kochać innych w Bogu. Prawdziwym dobrem wspólnym jest synostwo Boże, komunია przyjaźni z Bogiem. To, że w świecie nadal dominuje przemoc, a nie mądrość interpretacyjna Ducha Świętego, wynika z tego, że świat nie widzi i nie zna Ducha Świętego (J 14,17). Zdaniem Tomasza osoby światowe nie tylko nie chcą widzieć Ducha i rzeczywistości duchowych, ale nawet nie są do tego zdolne z powodu ślepoty sprawianej przez pożądania światowe (por. 1 Kor 2,14). Zamieszkanie Ducha Świętego w człowieku sprawia prawdziwe oderwanie od świata i troszczenie się przede wszystkim o szukanie dóbr trwałych i najwyższych, a nie skończonych celów tego świata i życia. Duch Prawdy porządkuje miłość ludzką i sprawia, że „interpretacja” rzeczywistości przez wierzącego jest „biblijna” i jest on w stanie prawdziwie interpretować Biblię w Duchu Świętym (Levering 2008b, 136–37)⁴⁶.

„Biblijna interpretacja w Duchu Świętym, jednocząca miłość i prawdę, przynosi prawdziwy pokój przez umożliwienie ludziom uczestnictwa w *sacra doctrina* Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego Pana” – twierdzi Levering (2008b, 138). Udział w mądrości Bożej to nie ludzkie osiągnięcie egzegetyczne, ale dar uczestnictwa w „egzegezie” Syna, jakiej dokonuje Duch zamieszkujący w człowieku, w jego wnętrzu (por. Ez 11,19). Zamieszkiwanie w człowieku

⁴⁶ Por. Thomas Aquinas, *Super Ioann.* 1919 (Tomasz z Akwinu 2018, 896). Rozumienie Pisma jest możliwe w przekonaniu Tomasza tylko w przypadku ludzi duchowych, w których rozumie oraz woli działa Duch Święty – por. Zatwardnicki 2025a.

Ducha realizującego udział w Krzyżu Chrystusa jest pokojem, przeciwieństwem *libido dominandi*. Pokój ten jest owocem i przyczyną prawdziwie eklezjalnej interpretacji biblijnej. Tomasz, świadomy porażek wśród chrześcijan (księży i świeckich), pozostaje jednak ufny w to, że Duch pośredniczy w Mądrości Chrystusa w Kościele, który jest Jego Ciałem. To właśnie wiara w dzieło Chrystusa i Ducha przyciągające ludzi do Ojca zgodnie z Bożym planem zbawienia jest podstawą podjęcia zadania interpretacji biblijnej w Kościele (Levering 2008b, 138)⁴⁷.

Levering, w odwołaniu do Jeana-Luca Mariona podkreśla rolę Magisterium Kościoła w sakramentalnej interpretacji prawdy Chrystusa (Levering 2008b, 139; Marion 1991, 153–56). Posłania Syna i Ducha Świętego pozwalają Kościołowi uczestniczyć (i pośredniczyć) w zbawczej *sacra doctrina* Boga. Autorytet Kościoła nie został mu przyznany przez jednostki, ale bierze się z udziału Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa w Duchu Chrystusa. Tak Kościół, jak i natchnione Pismo w Kościele są rzeczywistościami „sakramentalnymi”. Ich celem jest zbawienie rodzaju ludzkiego. Chrystus Nauczyciel w Duchu Świętym przekazuje swój autorytet pośrednikom, to jest powiązanych ze sobą urzędom, charyzmatom i powołaniom w widzialnym Ciele Chrystusa. Chrystus poprzez swoją *doctrina*, mądrość będącą miłością kenotyczną, uwalnia ludzi od zwierzchności i mocy, i w ramach ustanowionej wolności pozwala uczestniczyć w łasce Ducha Świętego kierującego egzegezą Syna (Levering 2008b, 139–40). „Wraz ze świętymi przychodzimy, aby uczestniczyć egzegetycznie w krzyżokształtnym pokoju, zdobytym przez cierpienie Chrystusa będące najwyższym przejawem miłości i prawdy, biblijnej *sacra doctrina* Boga” (Levering 2008b, 140)⁴⁸.

⁴⁷ Por. Thomas Aquinas, *Super Ioann.* 1920 (Tomasz z Akwinu 2018, 897).

⁴⁸ Uczony cytuje w tym kontekście wypowiedź Wacława Świerżawskiego (1971, 500): „witness of the truth is connected with a participation in the truth; one cannot bear witness to truth without participating in it – which in fact means that only he who knows God’s truth bears witness to it. The height of this knowledge is the witness of the martyrs”. Należy dodać, że Benedykt XVI (*VD* 49) uważał wręcz, że „świętość w Kościele jest hermeneutyką Pisma, od której nikt nie może abstrahować”, a uczenie się od świętych „jest niezawodną drogą do żywej i skutecznej hermeneutyki słowa Bożego”.

Zakończenie

1. Artykuł rozpocząłem od przywołania tez wygłoszonych przez Josepha Ratzingera w Nowym Jorku ponad trzy i pół dekady temu. Bawarski teolog zwrócił uwagę na ograniczenia metody historyczno-krytycznej, która w swojej metodologii wyrugowuje czynnik Boski z ludzkiej historii. Wskazał na konieczność dokonania samo-krytyki przez metodę historyczno-krytyczną, jak i syntezywanie w egzegezie metody historycznej i hermeneutyki teologicznej – zgodnie z wytycznymi konstytucji o objawieniu Bożym. Ratzinger podkreślił również wagę powiązania metody historyczno-krytycznej z otwartą filozofią bliższą świętym tekstom, oraz zwrócił uwagę na znaczenie myśli patrystycznej i średniowiecznej. Przywołał zasady analogii, partycypacji oraz teologiczną zakładane w dziełach Tomasza z Akwinu.

Matthew Levering podejmuje właściwie wszystkie istotne elementy wyszczególnione przez Ratzingera, a zarazem wnosi do poszukiwanej syntezy coś jeszcze. Autor *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation* po pierwsze stara się odzyskać rozumienie historii jako rzeczywistości partycypacyjnej (a nie tylko linearnej), a po drugie proponuje pojmować interpretację biblijną jako ludzką (kościelną) partycypację w Bogu Nauczycielu. Z tym związane są z kolei praktyki mądrościowe (liturgiczno-sakramentalne, moralne, doktrynalne i metafizyczne) umożliwiające wejście w to dzieło, którego Bóg dokonuje w swoim ludzie. Dostosowują one wspólnotę interpretacyjną, a w niej umysł i serce poszczególnego interpretatora, do rzeczywistości pośredniczonych przez Pismo. Egzegeza partycypacyjna współgra z rozpoznaniem rzeczywistości dostępnym członkom wspólnoty eklezjalnej i pozwala dostrzec ciągłość tych rzeczywistości z przeszłością i przyszłością. „Dosłowną” („historyczną”) interpretację Pisma warunkują praktyki umożliwiające egzegezie partycypację w transhistorycznych wymiarach rzeczywistości, o których świadczy Biblia.

2. Jest bardzo cenne, nawet jeśli niełatwe do przełożenia na teorię i praktykę dzisiejszej egzegezy, uwydatnienie związku egzegezy ze spotkaniem z Bogiem nauczającym i uporządkowaniem ludzkiej miłości. Dyscyplina hermeneutyczna miałaby iść w parze z dyscypliną duchową. Ostatecznie w egzegezie chodzi o dar uczestnictwa

w „egzegezie” Syna, jakiej dokonuje zamieszkujący we wnętrzu człowieka Duch Święty. Duch Prawdy, dający wierzącym uczestnictwo w trynitarnej komunii Ojca, Syna i Ducha, porządkuje miłość ludzką i umożliwia prawdziwą interpretację, w której jednoczą się miłość i prawda; ta jedność stanowi o tym, że chrześcijańska interpretacja biblijna nie jest przemocowa, wbrew zarzutom Hobbesa i Spinozy.

Ulokowanie treści Pisma w kategorii „nauczania” pozwala Leveringowi połączyć nauczanie Boga, nauczanie ludzkiego autora oraz interpretacyjne nauczanie w doktrynalnej tradycji Kościoła. Łaciński termin *doctrina* wskazuje na źródło jedności (nie negującej różnic metodologicznych) między teologią spekulatywną a egzegezą biblijną; termin ten w sposób analogiczny obejmuje zarazem słowo Boże, jak i ludzkie nauczanie, którego słowo Boże jest źródłem. *Sacra doctrina* pozostaje w łączności z ciągłym nauczaniem Ludu Bożego, partycypującego w mądrości Boga. Dlatego biblijna interpretacja domaga się żywej wspólnoty z jej tradycją. Nie jest jasne, jak miałyby wyglądać owa jedność egzegezy naukowej z Kościołem i jego praktykami, zwłaszcza jeśli chodzi o wpływ również na samą akademię, skoro Levering nie ogranicza się do wiary poszczególnego egzegety jako członka Kościoła, lecz stawia wyzwanie samej naukowej metodzie.

3. Z treści wywodów Leveringa wynikałoby, że nie jest możliwa chrześcijańska egzegeza bez powrotu do partycypacyjnego pojmowania osoby ludzkiej oraz historii w odniesieniu do Boga. Stwierdzenie to oznacza, że chrześcijańska interpretacja winna być przede wszystkim interpretacją teologiczną, a nawet więcej: że miałyby również zakładać pewną metafizykę, która odpowiadałaby przesłaniu biblijnemu. Amerykański teolog postrzega partycypację nie tylko chrystologiczno-pneumatologicznie, ale również metafizycznie. Nie jest możliwa metoda neutralna w egzegezie, skoro historia już w porządku stworzonym partycypuje w Stwórcy. Nie inaczej zresztą niż sam interpretator, który przecież nie może nie opowiedzieć się w jakiś sposób wobec tego, co wydarza się w historii zbawienia. Metoda historyczno-krytyczna, jeśli rozumieć ją jako metodę ateologiczną, musiałaby siłą rzeczy prowadzić do wniosków wypaczających prawdę o rzeczywistości zaświadczonej

w Piśmie. Czy chrześcijanina może dziwić tego typu stwierdzenie, które przecież jest synonimiczne względem przekonania o prawdzie dostępnej w Biblii? Uczony utrzymuje, że dopiero egzegeza biblijna rozumiana jako przebóstwiająca partycypacja w Bogu Nauczycielu jest odpowiednim teocentrycznym modelem interpretacji biblijnej, w przeciwieństwie do antropocentrycznej, bałwochwalczej egzegezy będącej w istocie eisegezą.

Aby mówić o postulowanej przez Ratzingera (a wcześniej zasygnalizowanej w *Dei verbum*) syntezie, nie wystarczy dodać do metody historyczno-krytycznej – jako kolejnego kroku – zasady teologicznej, jakby sama historia mogła być jeszcze „nieteologiczna”. Konieczna jest reforma samej metody, która – tu znów można by odwołać się do Ratzingera wprost formułującego takie oczekiwanie – winna stać się na powrót metodą teologiczną. Nie wystarczy osobista pobożność egzegetów, żeby uprawiać egzegezę odpowiadającą Biblii oraz jej kościelnemu rozumieniu. Oznaczałoby to, że metoda historyczno-krytyczna, choć naukowa, a zatem wydawałoby się odpowiadająca współczesnej mentalności zorientowanej na naukę⁴⁹, nie jest wcale odpowiedzią na wyzwania dzisiejszego czasu. Uprawianie chrześcijańskiej egzegezy musi zostać poprzedzone zakwestionowaniem „ducha czasu”, w którym żyjemy, z jego rozumieniem historii. Jeszcze inaczej: „dziś” nie jest już chrześcijańskie, i bez odzyskania „wczoraj” nie może takim być.

Czy zatem partycypacyjna egzegeza biblijna zachowuje intersubiektywność konieczną, by mogła być uznana za naukową, możliwą do przyjęcia także przez niechrześcijańskiego egzegetę? Należałoby oczekiwać, iż w punkcie wyjścia egzegeta niewierzący musiałby dopuścić istnienie biblijnej koncepcji historii oraz *actio Dei* w niej. Nie musi to być równoznaczne z przyjęciem wiary, ale zakładałoby przynajmniej uznanie chrześcijańskiej perspektywy w egzegezie naukowej. Przydatne mogłoby być również wzięcie pod uwagę „wielowymiarowości ludzkiej mowy, która nie jest związana z określoną chwilą historyczną, ale wybiega w przyszłość”. Zdaniem Ratzingera

⁴⁹ Jan Paweł II uważał (1999, 20) za jeden z przejawów inkulturacji wiary utrzymywanie egzegezy na wysokim poziomie naukowych w świecie ceniącym badania naukowe.

może to pomóc „w lepszym zrozumieniu tego, jak Bóg może się posłużyć słowami ludzkimi, aby postępującej naprzód historii nadać sens wykraczający poza konkretną chwilę i właśnie w ten sposób nadający całości jedność” (Ratzinger 2018f, 729). Mimo że niewierzący egzegeta w swojej interpretacji nie doszedłby do tego wszystkiego, co egzegeta wierzący, to również on – przyjąwszy założenia wyjściowe (partycypacyjny wymiar historii i możliwość działania Boga w dziejach ludzkich) – mógłby dostrzec, że taka egzegeza odpowiada świadectwu biblijnemu. Egzegeza chrześcijańska, jak cała teologia zresztą, nie może zrezygnować z bieguna wiary (*scientia fidei*) bez zaprzeczenia samej sobie i Objawieniu, które leży u jej źródła.

4. Partycypacja egzegezy w Bogu Nauczycielu oznacza zorientowanie się nie na świadomym zamiarze ludzkich autorów, ale na tekście biblijnym jako pochodzącym od Boskiego Nauczyciela i pośredniczącym spotkanie z Nim. Interpretacja jest właśnie rozmową z Bogiem pośredniczoną przez partycypacyjną historyczność tekstów. Głębszego zastanowienia się wymagają niektóre konkluzje wywiedzione z podstawowego założenia Leveringa wzywającego do integracji wymiarów wertykalnego i horyzontalnego historii. Jeśli każdy moment „linearnej” historii miałby być wewnętrznie związany ze wszystkimi innymi momentami historii, to gdzie należy upatrywać jeszcze tej linearności historii, żeby jej nie zaprzeczyć lub przynajmniej zanadto nie ujednolicić („spłaszczyć”)? Pytanie to ma doniosłe konsekwencje również dla samej partycypacyjnej egzegezy biblijnej, która jeśli nie ma się zamienić w eisegezę, musi jakoś uwzględnić, że ten wewnętrzny związek całej historii nie przeczy linearności, która winna być uwzględniona w egzegezie. Wydaje się, że nie jest to możliwe bez zwrócenia uwagi na zamiar ludzkiego autora (na który zresztą wskazuje *Dei verbum*).

Tymczasem nasz teolog pisze, że teksty i ich ludzcy autorzy pozostają historycznie włączeni w partycypacyjną relację z transtemporalnymi rzeczywistościami wiary. A także, za Ratzingerem, że słowo Boże pochodzi tak z wnętrza historii, jak i z wieczności. W przekonaniu Leveringa *doctrina* ludzkich autorów należy do szerszej *doctrina* Trójjedynego Boga. Pojawia się ryzyko takiego odczytania pozostawionych przez hagiografów tekstów, które dla

utrzymania jedności Boskiego i ludzkiego autorstwa musiałoby deprecjonować historyczną świadomość ludzkich autorów. Podział na Stary i Nowy Testament dowodzi, że nie wszystko można było zrozumieć „od razu”. Nawet w Nowym Testamencie nie każdy autor natchniony wie „wszystko”, ba! nawet wszyscy razem nie odsłaniają całej nauki Boskiego Nauczyciela. Jeśli historyczność autora ludzkiego (a także historyczny wymiar ekonomii zbawienia) mają zostać zachowane, gdzieś należy jednak postawić granicę partycypacyjnej egzegezie w „wyczytywaniu” z danego tekstu biblijnego „wszystkiego”, co wie wiara chrześcijańska. Chyba że uzna się rzeczywiście taki rodzaj prymatu Boskiego Nauczyciela, że będzie on mógł wypowiedzieć nie tylko „więcej” niż ludzcy autorzy, ale wręcz „ponad” nimi owo „wszystko”⁵⁰. Nie twierdę bynajmniej, że sam Levering to sugeruje, wskazuję raczej na konieczność ukonkretnienia generalnie słusznych założeń.

5. Przyjęcie koncepcji Leveringa pozwala odzyskać wzajemną łączność sensów duchowych i dosłownego – przez to, że sam sens dosłowny (historyczny) jest w tym ujęciu widziany szerzej (głębiej) niż tak, jak rozumie ten sens metoda historyczno-krytyczna, a dzięki temu posiada potencję do łączenia przeszłości z terażniejszością. Duchowe sensory wypływają niejako z wnętrza sensu dosłownego. Rzecz jest wielkiej wagi: ostatecznie chodzi o to, czy Stary Testament może być chrześcijański. Levering jest tak bliski, jak to tylko dziś możliwe, rozumienia sensu dosłownego przez Tomasza z Akwinu⁵¹, którego spuścizny jest skądinąd wybitnym znawcą. To

⁵⁰ Por. uwagę do DV 12 w: Grillmeier 1969, 238: „If the intention of the sacred writers and that of God are so likened to each other, the question of their full and complete identity is still not settled in any way. The Council consciously did not want to decide this, but wished to leave it to further discussion. Without going into the various ramifications of the problem in the discussion hitherto, let us just take up a cautious position on the basis of Article 12. The question is: does God want to say only what the author of a book or a scriptural text can be proved historically to have had in mind and what he understood his statement to express, according to the conceptions of his own time? Or does the expressive intention of God go further, so that each generation is justified in interpreting Scripture according to its own situation? – i.e. interpreting it and not simply applying it!”.

⁵¹ Na temat Tomaszowego rozumienia sensu dosłownego – zob. artykuł oraz zebrań w nim literaturę: Zatwardnicki 2024a.

zresztą bardzo interesujące zjawisko: zapomnienie o historii myśli chrześcijańskiej skutkować musi wypaczonym rozumieniem sensów biblijnych. Albo od drugiej strony: dzisiejsze ujmowanie sensu dosłownego nie stanowi postępu, lecz regres. Nie jest przypadkiem, że Levering we właściwy sobie sposób, spokojnie i bez wyolbrzymień, poddaje bez wahania krytyce nawet dokumenty Papieskiej Komisji Biblijnej, która w jego mniemaniu zbyt daleko odeszła od tradycyjnych ujęć.

6. Levering nie optuje za powrotem do egzegezy przedkrytycznej, lecz za odzyskaniem głębszego znaczenia historii. Jego zdaniem integralność badań linearno-historycznych może współistnieć z uznaniem partycypacyjnej obecności Boga i Jego działania w historii. Teolog – przekonany, że odpowiada to treści konstytucji *Dei verbum* – chciałby przyznać priorytet w interpretacji biblijnej nauczaniu Trójcy Świętej, i w tych ramach umiejscawia funkcję studium historyczno-krytycznego. Nie tyle wskazuje na dwie metody, ile raczej domaga się pogłębionego i poszerzonego ujmowania tego, co historyczne i krytyczne. Uważa, że konstytucja o objawieniu Bożym sugeruje zintegrowanie trybów historycznych, teologicznych i metafizycznych w interpretacji *sacra doctrina*. Przy okazji warto uwydatnić, że samo *Dei verbum* podlegało w okresie posoborowym różnorodnym interpretacjom, a z kart książki Leveringa wyłania się zgodność treści konstytucji z patrystyczno-średniowieczną hermeneutyką, co samo w sobie godne jest uwagi.

7. Propozycja Leveringa na poziomie ogólnych stwierdzeń jawi się jako przekonująca i warta podjęcia przez teologów i egzegetów chrześcijańskich. Autor postawił znak „ślepa uliczka” tam, gdzie trzeba było, i wskazał podstawowe ukierunkowanie chrześcijańskiej egzegezy. Ale, jak wiadomo, „diabeł tkwi w szczegółach”. Wielka szkoda, że autor *Participatory Biblical Exegesis* nie zostawił czytelnikom przykładu tego rodzaju egzegezy dokonanej przez siebie. Przywołując wykład Akwinaty z jednej strony, i podkreślając możliwości dzisiejszej metody historyczno-krytycznej z drugiej strony, chce przez to zapewne powiedzieć, że średniowieczny *magister in sacra pagina* nie powiedział ostatniego słowa. Zostawia jednak czytelnika bez odpowiedzi na pytanie, czy w ramach dziś uprawianej partycypacyjnej egzegezy biblijnej taka interpretacja mogłaby się

utrzymać. Można było na przykład zaproponować zestawienie własnej egzegezy wybranego fragmentu z komentarzem Tomasza oraz interpretacją, jakiej dokonał Ratzinger. Byłoby to o tyle ciekawe, że refleksje autora *Jezusa z Nazaretu* z wysokim prawdopodobieństwem różniłyby się od tego, co zaproponowałby Levering, na pewno zaś odbiegają znacznie od egzegezy Tomasza. Rodzi się pytanie o to, czy sam Tomasz, gdyby żył dzisiaj, nie dopuszczałby większego rozróżnienia w ramach tej syntezy, którą przedkłada Levering (i tym samym, czy nie byłby on bliższy jednak Ratzingerowi).

8. Chciałbym na koniec dowartościować również dialogiczny (ekumeniczny) styl uprawiania refleksji teologicznej przez Leveringa, wszechstronnie zorientowanego we współczesnym stanie badań i próbującego przerzucać mosty między współczesnością a tradycją patrystyczno-średniowieczną. Na uwagę zasługują jego „dyskusje” z Childsem, Fowlem i Websterem, których twórczość przyjmuje z wdzięcznością, a zarazem nie unika wskazywania słabych punktów. Zwłaszcza cenne jawi mi się włączenie eklezjologii w debatę nad interpretacją Pisma Świętego⁵², w tym uhonorowanie roli Magisterium⁵³. W ten sposób publikacja Leveringa potwierdza, jak bardzo potrzebne jest opracowanie katolickiej doktryny Pisma Świętego i wynikającej z niej hermeneutyki biblijnej⁵⁴.

Participatory Biblical Exegesis: Trinitarian Ecclesiology of Scripture Interpretation according to Matthew Levering

Abstract: Joseph Ratzinger pointed out the need to seek a synthesis between the historical method and theological hermeneutics. Matthew Levering's monograph

⁵² Ze strony ewangelikalnej rolę Kościoła w doktrynie Pisma Świętego i wynikającej z niej hermeneutyce zajął się Telford Work (2002).

⁵³ Za przyczynek może tutaj służyć: Zatwardnicki 2024b, 107–56.

⁵⁴ Dziękuję jednemu z recenzentów artykułu za zwrócenie uwagi, że taką propozycję może stanowić dokument Papieskiej Komisji Biblijnej poświęcony natchnieniu i prawdzie Pisma Świętego (Papieska Komisja Biblijna 2014). Nie przecząc doniosłości dokumentu, pozwolę sobie jednak podtrzymać wyrażane już w innym miejscu (Zatwardnicki 2022, 24–26) zdanie, że opracowanie Komisji jako owoc analizy egzegetycznej przedkładany specjalistom innych dyscyplin teologicznych nie może być uznany za doktrynę (teologiczno-dogmatyczna refleksja) Pisma Świętego, zwłaszcza katolicką, która nie może być przecież wypracowywana w oparciu jedynie o Pismo Święte.

Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation fits into this endeavour. The American theologian proposes an approach to biblical interpretation founded on three steps. Firstly, it is about reclaiming history as a reality participating in God's providence (understood metaphysically and Christologically-pneumatologically). Secondly, it is about perceiving exegesis as an ecclesial participation in God the Teacher. And thirdly, it is about taking into account the Church's wisdom-practices in the interpretation of Scripture. In Levering's opinion, 'participatory biblical exegesis,' which considers the vertical and horizontal dimensions of history, allows us to combine patristic-medieval approaches with the historical-critical method.

Keywords: doctrine of Scripture, biblical hermeneutics, participatory biblical exegesis, Matthew Levering, Trinitology, ecclesiology

Bibliografia

- Barton, John. 2005. "Eisegeza." In *Słownik hermeneutyki biblijnej*, edited by R.J. Coggins and J.L. Houlden, translated by Bogusław Widła, 149–50. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Benedykt XVI. 2010. Adhortacja apostolska *Verbum Domini*. (= *VD*).
- Bossu Nicolas, and Advani, Sameer. 2020. "Resolving the Dualism between Exegesis and Theology: Joseph Ratzinger and the Rediscovery of Tradition. A case study of the Purification of the Temple (Jn 2:13–25)." *Alpha Omega* 1:47–79.
- Burrell, David. 2004. *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Cahill, Michael. 2000. "The History of Exegesis and Our Theological Future." *Theological Studies* 61 (2): 332–47.
- Childs, Brevard S. 1977. "Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem." In *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walther Zimmerli zum 70 Geburtstag*, edited by Herbert Donner, Robert Hanhart, and Rudolf Smend, 80–93. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Childs, Brevard S. 1995. "On Reclaiming the Bible for Christian Theology." In *Reclaiming the Bible for the Church*, edited by Carl E. Braaten and Robert W. Jenson, 1–17. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Childs, Brevard S. 1997. "Toward Recovering Theological Exegesis." *Pro Ecclesia* 6:16–26.
- Childs, Brevard S. 2004. *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- D'Costa, Gavin. 2004. "Revelation, Scripture and Tradition: Some Comments on John Webster's Conception of 'Holy Scripture'." *International Journal of Systematic Theology* 6 (4): 337–50. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2400.2004.00140.x>.
- Dupré, Louis. 2004. *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Farkasfalvy, Denis M. 2002. "The Pontifical Biblical Commission's Document on Jews and Christians and Their Scriptures: Attempt at an Evaluation." *Communio* (English Edition) 29 (4): 715–37.

- Fishbane, Michael. 1985. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Oxford University Press.
- Fishbane, Michael. 1989. *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Fowl, Stephen E. 1998. *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation*. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Fowl, Stephen E. 2000. "The Role of Authorial Intention in the Theological Interpretation of Scripture." In *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*, edited by Joel B. Green and Max Turner, 71–87. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Grillmeier, Alois. 1969. "The Divine Inspiration and the Interpretation of Sacred Scripture." In *Commentary on the Documents of Vatican II*, edited by Herbert Vorgrimmler, 3:199–246. New York: Herder and Herder.
- Gunton, Colin. 1998. "Martin Kähler Revisited: Variations on Hebrews 4:15." *Ex Auditu* 14:21–30.
- Hahn, Scott. 2021. *Przymierze i komunია. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*. Translated by Dominika Krupińska. Kraków: Wydawnictwo Esprit.
- Hütter, Reinhard. 2004. "In': Some Incipient Reflections on *The Jewish People and Their Sacred Scriptures in the Christian Bible*." *Pro Ecclesia* 13:13–24.
- Jan Paweł II. 1998. Encyklika *Fides et ratio*. (= FR).
- Jan Paweł II. 1999. "Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele." In *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, translated and edited by Ryszard Rubinkiewicz, 9–20. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Jenson, Robert W. 1995. "Hermeneutics and the Life of the Church." In *Reclaiming the Bible for the Church*, edited by Carl E. Braaten and Robert W. Jenson, 89–105. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Jenson, Robert W. 1997. *The Triune God*. Vol. 1 of *Systematic Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Jenson, Robert W. 2003. "Scripture's Authority in the Church." In *The Art of Reading Scripture*, edited by Ellen F. Davis and Richard B. Hays, 27–37. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Jenson, Robert W. 2010. *Canon and Creed: Interpretation, Resources for the Use of Scripture in the Church*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Johnson, Luke Timothy. 2002. "Imagining the World That Scripture Imagines." In *The Future of Catholic Biblical Scholarship: A Constructive Conversation*, by Luke Timothy Johnson and William S. Kurz, 119–42. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Johnson, Luke Timothy, and Kurz, William S. 2002. *The Future of Catholic Biblical Scholarship: A Constructive Conversation*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Jordan, Mark D. 1980. "Words and Word: Incarnation and Signification in Augustine's *De Doctrina Christiana*." *Augustinian Studies* 11:177–96. <https://doi.org/10.5840/augstudies19801116>.

- Kereszty, Roch A. 2002. "The Jewish-Christian Dialogue and the Pontifical Biblical Commission's Document on 'The Jewish People and Their Sacred Scriptures in the Christian Bible'." *Communio* (English Edition) 29 (4): 738–45.
- Levenson, Jon D. 1993. *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.
- Levering, Matthew. 2005a. "Ecclesial Exegesis and Ecclesial Authority: Childs, Fowl, and Aquinas." *Thomist* 69 (3): 407–67. <https://doi.org/10.1353/tho.2005.0016>.
- Levering, Matthew. 2005b. "Participation and Exegesis: Response to Catherine Pickstock." *Modern Theology* 21 (4): 587–601. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.2005.00299.x>.
- Levering, Matthew. 2008a. "Principles of Exegesis: Toward a Participatory Biblical Exegesis." *Pro Ecclesia* 17 (1): 35–51.
- Levering, Matthew. 2008b. *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Levering, Matthew. 2009. "A Note on Scripture in the *Summa theologiae*." *New Blackfriars* 90 (1030): 652–58. <https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.2009.01318.x>.
- Levering, Matthew. 2014. *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Lindbeck, George A. 1989. "Scripture, Consensus, and Community," in *Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church*, edited by Richard John Neuhaus, 74–101. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Lubac de, Henri. 1989. "On an Old Distich: The Doctrine of the 'Fourfold Sense' in Scripture." In Henri de Lubac, *Theological Fragments*, translated by Rebecca Howell Balinski, 109–27. San Francisco, CA: Ignatius Press.
- Marion, Jean-Luc. 1991. *God without Being: Hors-Texte*. Translated by Thomas A. Carlson. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Ochs, Peter. 2008. "An Introduction to Postcritical Scriptural Interpretation." In *The Return to Scripture in Judaism and Christianity: Essays in Postcritical Scriptural Interpretation*, edited by Peter Ochs, 3–51. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Papieska Komisja Biblijna. 2001. "Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne." Accessed July 14, 2025. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_fr.html.
- Papieska Komisja Biblijna. 2014. *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*. Translated by Henryk Witczyk. Kielce: Verbum.
- Pickstock, Catherine. 2005. "Duns Scotus: His Historical and Contemporary Significance." *Modern Theology* 21 (4): 543–74. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.2005.00297.x>.

- Rahner, Karl. 1964. "Exegesis and Dogmatic Theology." In *Dogmatic vs Biblical Theology*, edited by Herbert Vorgrimler, 31–65. Baltimore, MD: Helicon Press.
- Ratzinger, Joseph. 2018a. "Czy katechizm Kościoła Katolickiego odpowiada na wyzwania swego czasu? Refleksje w dziesiątą rocznicę jego publikacji." In *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, by Joseph Ratzinger, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Jarosław Merecki, 938–53. Opera Omnia 9.2. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2018b. "Przedmowa do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej." In *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, by Joseph Ratzinger, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Jarosław Merecki, 722–24. Opera Omnia 9.2. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2018c. "Przedmowa do: Spór o interpretację Pisma Świętego." In *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, by Joseph Ratzinger, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Jarosław Merecki, 690–95. Opera Omnia 9.2. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2018d. "Spór o interpretację Pisma Świętego. Kwestia podstawy i drogi egzegezy dzisiaj." In *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, by Joseph Ratzinger, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Jarosław Merecki, 696–721. Opera Omnia 9.2. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2018e. "Znaczenie Ojców w strukturze wiary." In *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, by Joseph Ratzinger, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Jarosław Merecki, 442–62. Opera Omnia 9.1. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2018f. „Przedmowa do *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* [Naród żydowski i jego święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej], by Papieska Komisja Biblijna, Rome 2001." In *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, by Joseph Ratzinger, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Jarosław Merecki, 725–30. Opera Omnia 9.2. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Reno, Russell R. 2002. *In the Ruins of the Church: Sustaining Faith in an Age of Diminished Christianity*. Grand Rapids, MI: Brazos Press.
- Seitz, Christopher. 1999. "Christological Interpretation of Texts and Trinitarian Claims to Truth: An Engagement with Francis Watson's Text and Truth." *Scottish Journal of Theology* 52 (2): 209–26.
- Seitz, Christopher. 2011. *The Character of Christian Scripture: The Significance of a Two-Testament Bible*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Sobór Watykański II. 1965. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*. (= DV).
- Spinks, D. Christopher. 1988. *The Bible and the Crisis of Meaning: Debates on the Theological Interpretation of Scripture*. London: T&T Clark.
- Spinoza de, Benedict. 2007. *Theological-Political Treatise*. Translated by Michael Silverthorne and Jonathan Israel. Cambridge: Cambridge University Press.

- Świerzawski, Waclaw. 1971. "God and the Mystery of His Wisdom in the Pauline Commentaries of Saint Thomas Aquinas." *Divus Thomas* 74 (4): 466–500.
- Szymik, Stefan. 2012. "Benedykta XVI hermeneutyka wiary." *The Biblical Annals* 2 (1): 217–28.
- Tanner, Kathryn. 1988. *God and Creation in Christian Theology: Tyranny or Empowerment*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thomas Aquinas, *Summa theologiae* (Thomas de Aquino). 1888–1906. *Summa theologiae*. Editio Leonina 4–12. Romae. (= *STh*).
- Thomas Aquinas, *Super Evangelium S. Ioannis lectura* (Thomas de Aquino). 1952. *Super Evangelium S. Ioannis lectura*. Editione Marietti. Taurini – Romae: Marietti. Polish translation: Tomasz z Akwinu. 2018. *Komentarz do Ewangelii Jana*. Translated by Tadeusz Bartoś. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki. (= *Super Ioann.*).
- Walker, Adrian. 2002. "Editorial: Fundamentalism and the Catholicity of Truth." *Communio* (English Edition) 29 (4): 5–27.
- Webster, John. 2001. "Hermeneutics in Modern Theology: Some Doctrinal Reflections." In *Word and Church: Essays in Christian Dogmatics*, by John Webster, 47–86. Edinburgh: T&T Clark.
- Webster, John. 2003. *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Webster, John. 2005. "Purity and Plenitude: Evangelical Reflections on Congar's *Tradition and Traditions*." *International Journal of Systematic Theology* 7 (4): 399–413. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2400.2005.00174.x>.
- Webster, John. 2012. *The Domain of the Word: Scripture and Theological Reason*. London – New York: T&T Clark International.
- Williamson, Peter S. 2001. *Catholic Principles for Interpreting Scripture: A Study of the Pontifical Biblical Commission's The Interpretation of the Bible in the Church*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Williamson, Peter S. 2003. "Catholic Principles for Interpreting Scripture." *Catholic Biblical Quarterly* 65:327–49.
- Work, Telford. 2002. *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2014. *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*. Wrocław: Wydawnictwo TUM.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2019. "Radical Orthodoxy as *Suspended Middle*." *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 27 (2): 121–47. <https://doi.org/10.52097/wpt.2231>.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2022. *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera*. Lublin: Academicon. <https://doi.org/10.52097/acapress.9788362475919>.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2024a. "Sens dosłowny i duchowy w świetle kwestii quodlibetalnych Tomasza z Akwinu." *Collectanea Theologica* 95 (2): 265–316. <http://doi.org/10.21697/ct.2025.95.2.02>.

- Zatwardnicki, Sławomir. 2024b. *Apostolski Kościół a Pismo apostolskie*. Lublin: Wydawnictwo Academicon. <https://doi.org/10.52097/acapress.9788367833134>.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2025a. "Chrystus Zmartwychwstały a sensy Pisma Świętego. Refleksje na kanwie twórczości Tomasza z Akwinu." Forthcoming.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2025b. "Johna Webstera «dogmatyczna ontologia *Pisma*»." *Studia Bobolanum* 36 (2): 195–222. <https://doi.org/10.5604/01.3001.0055.1522>.

Otrzymane: 18.06.2025.

Zaakceptowane: 16.07.2025.

Finansowanie badań: Niniejsza publikacja nie otrzymała żadnego zewnętrznego wsparcia finansowego.

Oświadczenie właściwej komisji etycznej: Nie dotyczy.

Konflikt interesów: Autor deklaruje, że nie ma żadnego konfliktu interesów związanego z publikacją niniejszych badań.