

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

SENSUS FIDEI A ANALOGIA FIDEI W KATOLICKIEJ EGZEGEZIE BIBLIJNEJ

SENSUS FIDEI VERSUS ANALOGIA FIDEI IN THE CATHOLIC BIBLICAL EXEGESIS

ABSTRACT:

Sobór Watykański II w konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum* podał wskazówki egzegetyczne, które powinny być stosowane w interpretacji Pisma. Jedną z przywołanych zasad teologicznych jest „analogia wiary”. W praktyce egzegetycznej w zasadzie tej widzi się jedynie kryterium negatywne. Niestety tak pojmowana zasada nie daje się stosować w ramach tzw. hermeneutyki chalcedońskiej. Benedykt XVI postulował współistnienie w całym procesie egzegezy zasad naukowych i teologicznych. W artykule opisano relacje pomiędzy analogią wiary i zmysłem wiary. Właśnie *sensus fidei* sprawia, że *analogia wiary* odkrywa swój pozytywny charakter. Wtedy staje się właściwym narzędziem do interpretacji Bosko-ludzkiej ksiąg natchnionych.

The Second Vatican Council in the Dogmatic Constitution *Dei Verbum* provided exegetic guidelines on the interpretation of Scripture. The “analogy of faith” is one of the mentioned above theological principles. Exegetical practice perceives this principle only as a negative criterion. Unfortunately, such an understanding of this principle does not allow to use it in the so called “Chalcedonian hermeneutics”. Benedict XVI postulated the coexistence of scientific and theological principles during the whole exegetical process. The article focuses on the relation between the analogy of faith and the sense of faith. It is *sensus fidei* that allows the analogy of faith to reveal its positive character. Therefore, it becomes a proper tool used to interpret divine and human inspired books.

Jeśli, jak zapisano w jednym z dokumentów soborowych, „Boże słowa, wyrażone ludzkimi językami, upodobniły się do ludzkiej mowy, podobnie jak niegdyś Słowo Wiekuistego Ojca, przyjąwszy słabe ludzkie ciało, upodobniło się do ludzi”¹, to znaczy, że istnieje analogia między dwiema naturami Chrystusa a dwoma „wymiarami” Bosko-ludzkiej Biblii, i – konsekwentnie – między zasadami jej interpretacji. W związku z tym w interpretacji ksiąg natchnionych należy stosować zarówno metody naukowe, jak i teologiczne, bez których nie jest możliwe usłyszenie w słowach ludzkich Słowa Bożego. Przy czym, na co zwrócił uwagę papież Benedykt XVI, metod tych nie wolno rozdzielać w całym procesie badania

¹ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, nr 13 [dalej: DV]. W artykule korzystam z tłumaczenia dokumentu zawartego w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 350-363.

świętych ksiąg. Jedną z tzw. wielkich zasad teologicznych jest *analogia fidei* (analogia wiary), która postuluje uwzględnienie w egzegezie spójności prawd wiary między sobą oraz w całej historii zbawienia.

Niestety przyjęło się widzieć tę zasadę bardziej jako kryterium negatywne (ew. pomocnicze), pewnego rodzaju „wskaźnik ortodoksyjności” wypracowanych w badaniu naukowym wniosków. Istnieje potrzeba wydobywania pozytywnego charakteru analogii wiary, w czym być może – stawiam hipotezę – pomocne okaże się pojęcie *sensus fidei*. W związku z tym w przedłożeniu niniejszym postaram się zwrócić uwagę na zależności istniejące pomiędzy analogią wiary a zmysłem wiary, szukając w nich potwierdzenia założeń, że zmysł wiary pozwala na głębsze pojęcie i pełniejsze wykorzystanie w egzegezie zasady analogii wiary (punkt 3.). Wcześniej jednak należało zaprezentować krótko samą zasadę analogii wiary i jej rolę w katolickiej egzegezie (co czynię w punkcie 1.), a także podkreślić rolę wiary (cnoty wiary i związanej z nią *sensus fidei*) w pracy egzegety (punkt 2.).

1. Analogia wiary w katolickiej egzegezie

Jedna z zasad „hermeneutyki chalcedońskiej”

Z samej natury ksiąg natchnionych powstałych w procesie, w czasie którego sprawy Boskie łączyły się z ludzkimi, wynika konieczność stosowania zarówno zasad naukowych (docierających jedynie do „ludzkiego” wymiaru), jak i teologicznych (sięgających „Boskiego” wymiaru). Dowartościowanie metod naukowych w egzegezie przez jeden z najważniejszych dokumentów Soboru Watykańskiego II – Konstytucję o Objawieniu Bożym – niestety, jak wskazała posoborowa praktyka, zostało źle zrozumiane, tak że w interpretacji Pisma na pierwsze miejsce wysunęła się metoda historyczno-krytyczna, a egzegeza dokonywana była kosztem zasad teologicznych; być może sytuacja taka daje się tłumaczyć (ale nie usprawiedliwić) „efektem wahadła”, reakcją na wcześniejsze niedowartościowanie metod naukowych². W związku z kryzysem egzegezy współczesnej, w swojej najgłębszej istocie będącym po prostu kryzysem wiary oddającej pola rozumowi,

² Dla przykładu, Leon XIII w encyklice *Providentissimus Deus* uwzględniał co prawda zasady wynikające zarówno z Boskiego, jak i ludzkiego charakteru Biblii, jednak te ostatnie nie wydają się odgrywać roli „teologicznej” – należy je stosować, zwłaszcza że przeciwnicy Kościoła się nimi posługują, ale nie jest łatwo w stwierdzeniach papieża dostrzec wyraz uznania, że z perspektywy wiary chrześcijańskiej nie można mówić o prawdziwej egzegezie, jeśli metody naukowe wynikające z ludzkiego wymiaru Biblii nie będą potraktowane nie mniej poważnie niż zasady teologiczne; trudno też mówić o równowadze między poznaniem rozumowym a poznaniem przez wiarę – nawet jeśli Leon XIII stara się o taką równowagę, to jednak szala wyraźnie przechyla się w stronę wiary. Papież przyznawał, że „dobrze jest dorzucić zewnętrzne światło, jakie może dać nauka; należy jednak zachować ostrożność, by tego rodzaju sprawom nie poświęcano więcej czasu i starania, aniżeli dokładnemu poznaniu samych Boskich ksiąg, i aby mnogość wiadomości, zebranych o różnych przedmiotach, umysłem młodzieży nie przyniosła raczej szkody niż pomocy” – Leon XIII, *Providentissimus Deus*, w: *Biblia w dokumentach Kościoła*, teksty do druku przygotował R. Pietkiewicz; komentarze A. Jankowski, H. Lempa, R. Pietkiewicz, Wrocław 1997 (Aby lepiej słyszeć słowo Pana 2), s. 31. Mimo wszystko, jak pokazała historia egzegezy posoborowej, nie była to czcza przestroga...

Joseph Ratzinger przypominał o konieczności stosowania tak zwanej hermeneutyki wiary.

Hermeneutyka wiary nakazuje korzystanie w egzegezie z zasad teologicznych wyszczególnionych w soborowej konstytucji *Dei verbum* (por. nr 12). Benedykt XVI odwoływał się do nich zarówno w publikacjach pisanych we własnym imieniu, jak i w oficjalnych dokumentach kościelnych podpisanych papieskim imieniem. Według autora posynodalnej adhortacji *Verbum Domini*: „1) należy interpretować tekst, pamiętając, że Pismo stanowi jedną całość; dzisiaj nazywamy to egzegezą kanoniczną; 2) trzeba uwzględnić żywą Tradycję całego Kościoła, i w końcu 3) uwzględniać analogię wiary”³. Jeśli w tekście niniejszym odwoływał się będę jedynie do jednej z tych tak zwanych wielkich zasad interpretacji (por. VD 34), to czynię to, mając w świadomości zarówno ich nierozzerwalny związek, jak i niemożność jego uwzględnienia w ograniczonym objętością artykule.

W *Przemówieniu na temat interpretacji Biblii w Kościele* wygłoszonym w czasie audiencji, podczas której kardynał Ratzinger przedstawił dokument *Interpretacja Biblii w Kościele*, Jan Paweł II podkreślił, że egzegeza powinna uwzględniać Bosko-ludzki charakter Pisma⁴. Na interpretację Pisma Świętego wolno więc patrzeć z wnętrza misterium Wcielenia: jak w jednym Słowie, które stało się ciałem, należy podkreślać prawdziwość i integralność natur ludzkiej i Boskiej, tak przez analogię należy widzieć w Biblii Słowo Boga wyrażone ludzkimi słowami. W związku z tym należałoby egzegezy dokonywać w zgodzie z „hermeneutyką chalcedońską”⁵, uwzględniającą wymiary Boski i ludzki Biblii.

Oznacza to jednak coś więcej niż proste wzięcie pod uwagę zarówno zasad naukowych, jak i teologicznych. Samo uwzględnienie obu wymiarów nie jest jeszcze równoznacznie z ich współistnieniem; owszem, jak wskazuje praktyka egzegetyczna, polega często na rozdzieleniu egzegezy na dwa etapy: w pierwszym dominuje metoda historyczno-krytyczna, a w drugim otrzymane wyniki uzgadnia się z wiarą Kościoła, tak że zasady teologiczne służą ostatecznie jedynie do oddzielenia „ziarna od plew”. A tymczasem owo współistnienie dwóch poziomów badania Biblii zachodzić musi w całym procesie egzegezy; wiara rozumna posługuje się metodą naukową, ale nie wolno tej metody rozumieć jako rozdzielonej od wiary, owszem, metoda historyczno-krytyczna, znająca swoją naturę i ograniczenia, w hermeneutyce wiary znajduje swoje konieczne uzupełnienie. Rozróżnienie pozwala zachować autonomię, ale nie prowadzi do „zerwania” jedności między wiarą i rozumem, przed czym przestrzegali papież senior:

„W tym względzie należy zasygnalizować, że istnieje dziś poważne ryzyko powstania dualizmu w podejściu do świętych Pism. Rozróżnianie dwóch poziomów badania Biblii nie ma bowiem na celu ich rozdzielania ani przeciw-

³ Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, nr 34 [dalej: VD].

⁴ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, w: Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999 (Rozprawy i Studia Biblijne 4), s. 15. 17 [dalej: IBK].

⁵ C.E. Braaten, *A Chalcedonian Hermeneutic*, „Pro Ecclesia” 1 (1994), s. 20.

stawiania, ani po prostu zestawiania. Występują one jedynie we wzajemnym powiązaniu” (VD 35).

Język użyty w przywołanym cytacie dla kogoś niepozbowionego *sensus fidei* z jednej strony, a wiedzy teologicznej z drugiej, nasuwa na myśl sformułowanie dogmatyczne opisujące zjednoczenie dwóch natur, Boskiej i ludzkiej, w jednej Osobie Chrystusa. Chalcedoński *horos* chronił tajemnice Wcielonego, mówiąc, że natury jednoczą się „bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania”⁶. Jak się wydaje, właśnie w analogii do tego tajemniczego zjednoczenia Benedykt XVI chce postrzegać współlistnienie metod naukowych i teologicznych: należy je rozróżniać, ale nie rozdzielać ich w całym procesie interpretacji biblijnych ksiąg, który ma dokonywać się w harmonii rozumu i wiary⁷. W tym swoistym echu Chalcedonu – pisałem w publikacji dotyczącej hermeneutyki wiary – „znajduje się klucz podarowany przez Ojca Świętego egzegetom chcącym stosować w swojej pracy wskazówki metodologiczne podane co prawda przez Sobór Watykański II, ale bez komentarza, w jaki sposób należałoby dokonać ich syntezy”⁸.

Jeśli wolno więc mówić o „hermeneutyce chalcedońskiej” w interpretacji ksiąg Bosko-ludzkiego autorstwa, to warto przy okazji tej analogii podkreślić, że „katafaticzno-apofaticzna” doktryna chrystologiczna wypracowana w V wieku miała nie tyle wyjaśniać, co chronić misterium Chrystusa⁹. Można nawet mówić o pewnej regule, na którą wskazuje historia chrześcijaństwa: otóż najtrudniejsze do przyjęcia i pojęcia są poglądy ortodoksyjne, a każda herezja oznaczała przyjęcie łatwiejszego z punktu widzenia rozumu rozwiązania. W tej perspektywie

⁶ Por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998, s. 226.

⁷ Por. VD 36: „Łączenie dwóch poziomów pracy nad interpretacją Pisma Świętego zakłada ostatecznie harmonię między wiarą i rozumem. Z jednej strony potrzebna jest wiara, która zachowując właściwą relację z prawym rozumem, nie przerodzi się nigdy w fideizm, który sprzyjałby fundamentalistycznej lekturze Pisma Świętego. Z drugiej strony, potrzebny jest rozum, który badając obecne w Biblii elementy historyczne, będzie otwarty i nie odrzuci a priori wszystkiego, co przekracza jego miarę. Zresztą religia wcielonego Logosu musi jawić się jako głęboko rozumna człowiekowi szczerze szukającemu prawdy oraz ostatecznego sensu własnego życia i dziejów”.

⁸ S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014, s. 121. Niniejszy tekst zawdzięcza bardzo dużo, zwłaszcza w części dotyczącej analogii wiary, właśnie tej publikacji.

⁹ Wystarczy zwrócić uwagę, że wszystkie chalcedońskie dopełnienia („bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania”) mają charakter negatywny, podkreślający tajemnicę zjednoczenia natur przed błędnymi ujęciami – por. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325-787)*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007 (Źródła Myśli Teologicznej 24), s. 223-224, przypis 72e. Jak wskazuje wprowadzenie do definicji, Ojcowie soboru przystępują „do sformułowania dogmatycznego, którego znaczenie należy rozumieć w pojęciach teologii negatywnej, mającej na uwadze bardziej odparcie herezji niż wypracowanie nauki pozytywnej. Nie chodzi tylko o fakt zewnętrzny i formalny, ponieważ kieruje on logiką wewnętrzną wypowiedzi chrystologicznej, z jej symetriami i antytezami i ma własny punkt podparcia w czterech przysłówkach przeczących, określających sposób zjednoczenia” – L. Perrone, *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego na refleksję teologiczną między IV a V soborem ekumenicznym*, w: *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. Di Bernardino, B. Studer, tłum. M. Gołębiowski [i in.], Kraków 2002, s. 588.

nie wolno oczekiwać łatwych podpowiedzi, na czym postulowana synteza wiary i rozumu, a zatem stosowania zasad naukowych i teologicznych, w pracy egzegety miałyby polegać. Być może nie tyle należy tę tajemnicę rozwiązywać, co wzorem doktrynalnych stwierdzeń Kościoła – bronić jej przed niewłaściwymi wyjaśnieniami, ewentualnie wskazywać, w jakich sytuacjach egzegeta wykracza za granicę „ortodoksyjnych” relacji nauki i wiary w interpretacji Pisma Świętego.

Przechodząc do analogii wiary, należy konsekwentnie powiedzieć, że musi być ona stosowana w służbie „chalcedońskiej hermeneutyki”, co wymaga odkrywania pozytywnego znaczenia analogii wiary; łatwiej jednak wskazać, kiedy *analogia fidei* staje się „nieortodoksyjna”.

Pokusa „nestoriańskiego” stosowanie analogii wiary

Pojęcie „analogia wiary” jest „używane w teologii katolickiej w celu przypomnienia, że fragment Pisma Świętego albo jakiś aspekt wiary trzeba interpretować w łączności z jedną i niepodzielną wiarą Kościoła”¹⁰. Innymi słowy, *analogia fidei* „znaczy, że nie ma żadnej wypowiedzi objawienia czy wiary, której nie należałoby rozumieć w świetle jednej obiektywnej wiary całego Kościoła”¹¹. Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego* „przez «analogię wiary» rozumiemy spójność prawd wiary między sobą i w całości planu Objawienia”¹². Katechizm odsyła w przypisie do św. Pawła, który w *Liście do Rzymian* postulował, by dary Ducha Świętego (interesujące nas pojęcie analogii wiary znajduje się w kontekście daru prorocstwa) stosować *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* (12,6), czyli „zgodnie z wiarą” lub „w zgodzie z wiarą” czy nawet „według proporcji wiary”¹³; zdaniem biblistów chodzić miałyby o wiarę rozumianą „jako *fides quae* – przedmiot wiary chrześcijańskiej”¹⁴. Dary duchowe proroków, przypomina charyzmatyk Paweł, mają zależeć od proroków (por. 1 Kor 14,32). W tej perspektywie analogia wiary łączy się z pojęciem „reguły wiary”, która była uważana przez Kościół starożytny za jeden z elementów (obok sukcesji apostoelskiej oraz Pisma) gwarancji autentycznego przekazu Słowa Bożego¹⁵.

¹⁰ *Analogia wiary*, w: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, red. G. O’Collins, E.G. Farrugia, Kraków 2002, s. 20.

¹¹ „*Analogia fidei*”, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 9.

¹² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009, nr 114 [dalej: KKK].

¹³ Por. KKK 114; R. Popowski, *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 1994 (Prymasowska Seria Biblijna), s. 750.

¹⁴ J.A. Fitzmyer, *List do Rzymian*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 2004 (Prymasowska Seria Biblijna), s. 1312.

¹⁵ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 112: „Razem z «sukcesją apostołską» Kościół starożytny znalazł (nie: wynalazł!) dwa dalsze podstawowe elementy swej jedności: kanon Pisma i tak zwaną regułę wiary. Tę ostatnią stanowi krótki, z nieustaloną w szczegółach terminologią, zbiór istotnych treści wiary, który w rozmaitych chrzcielnych wyznaniach wiary Kościoła przybrał

Jan Szlaga w oparciu o Pawłowy cytat wyprowadzał wniosek o przede wszystkim negatywnym charakterze „analogii wiary”, choć, jak przyznawał, może ona zostać sformułowana również pozytywnie: „rezultaty naukowych badań biblijnych muszą harmonizować z tym, co już zostało ogłoszone jako dogmat, bądź jeśli jeszcze nie zostało ogłoszone, to wiąże się z orzeczeniami dogmatycznymi”¹⁶. Z kolei Stefan Szymik przyznał analogii wiary funkcję pomocniczą: „wyniki badań biblijnych winny być zgodne z całokształtem prawd objawionych i obiektywną wiarą Kościoła, zaś norma nadaje kierunek badaniom i pomaga poprawnie odczytać tekst lub eliminuje interpretacje, które są niezgodne z wiarą Kościoła”¹⁷. Powyższe rozumienia analogii wiary idą zresztą po linii tradycyjnego rozumienia, jakie zasadzie tej nadawał Leon XIII w encyklice *Providentissimus Deus*. Papież w przypadku tych tekstów Pisma Świętego, które nie zostały już w sposób autentyczny wyjaśnione albo przez samych autorów natchnionych (np. w ich interpretacjach Starego Testamentu), albo przez Kościół odczytujący księgi natchnione w Duchu Świętym, nakazywał:

„iść za analogią wiary i uważać za najwyższą normę naukę katolicką, jaką się otrzymuje od autorytetu Kościoła; albowiem skoro i święte Księgi, i nauka, złożona w Kościele, mają tego samego Autora – Boga, dlatego nie może się zdarzyć, by prawowierne wyjaśnienie wydobyło z Ksiąg świętych sens, który się jakimś sposobem różnił od tej nauki. Stąd wynika, że należy odrzucić, jako niedorzeczne i błędne, takie tłumaczenie, które by przedstawiało natchnionych autorów jako sprzecznych między sobą, albo sprzeciwiało się nauce Kościoła”¹⁸.

Wydaje się jednak, że takie wyjaśnienia nie w pełni (a przynajmniej nie wprost) doceniają pozytywny aspekt analogii wiary, a na pewno nie wyczerpują ani całej głębi, która się w tej zasadzie kryje, ani tym bardziej treści, która leży u podstawy jej sformułowania (nie wygląda, żeby w powyższych interpretacjach ta treść była zakładana). Z perspektywy teologicznej, a nawet biblijnej, tego rodzaju pojmowanie zasady stanowi niestety redukcję, która nie pozostaje bez szkody dla egzegezy. Zwłaszcza należałoby zakwestionować kolejność, według której zasada ta miałaby funkcjonować: najpierw studium biblijne, a potem przykładanie do jego wyników miary „analogii wiary” w celu weryfikacji. Stosowanie analogii wiary jako pewnego rodzaju „drogowskazu” pomocnego w czasie badań nad tekstem natchnionym jest już bliższe prawdy, ale i w tym przypadku istnieje ryzyko sprowadzenia zasady do pewnego kryterium „zewnątrznego”, gdy tymczasem wiara egzegety powinna nie tylko wskazywać drogę rozumowi, ale towarzyszyć mu, a właściwie prowadzić go, w ciągu całego procesu interpretacji Pisma Świętego.

kształt liturgiczny. Ten Symbol wiary, czyli *Credo*, stanowi autentyczną «hermeneutykę» Pisma, wydobyty z niego klucz, służący jego interpretacji zgodnej z jego duchem”.

¹⁶ J. Szlaga, *Hermeneutyka biblijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań 2008, s. 216.

¹⁷ S. Szymik, *Benedykta XVI hermeneutyka wiary (Pope Benedict XVI's Hermeneutics of Faith)*, „The Biblical Annals / Roczniki Biblijne” 2 (2012), s. 224.

¹⁸ Leon XIII, *Providentissimus Deus*, w: *Biblia w dokumentach Kościoła...*, s. 32.

Właśnie owo wspomniane wyżej rozdzielenie wiary i rozumu prowadzić może do takiego stosowania analogii wiary, które pozostanie w służbie nie ortodoksyjnej, „chalcedońskiej hermeneutyki”, lecz „nestorianizmu biblijnego”¹⁹, przyznającego zasadom naukowym priorytet (zwłaszcza w pierwszym etapie badań), a regułę wiary sprowadzającego albo jedynie do miary oceny wyników badań, albo ewentualnie do pomocniczej roli, w każdym razie widząc w teologicznej egzegezie refleksję wtórną w stosunku do naukowej²⁰. W ten sposób nie można mówić ani o „symetryczności” pomiędzy wiarą i rozumem, ani tym bardziej o przewodniej roli wiary w całym procesie badania tekstu. Zresztą wszystkie zasady teologiczne interpretacji Biblii wynikają z wiary i jedynie ona może sprawić, że będą stosowane rzeczywiście jako „siła napędowa” w całym procesie interpretacji świętych tekstów.

Analogia fidei w służbie egzegezy ortodoksyjnej

W stwierdzeniach *Katechizmu* oraz *Listu do Rzymian* należałoby przede wszystkim dostrzec dowartościowanie działania Ducha Świętego, tego samego we wspólnocie wierzących oraz w pojedynczym wierzącym. Na mocy jednej wiary danej Kościołowi oraz działania jednego Ducha – prorok otrzymuje charyzmat, który nie tyle „dopasowuje” do wiary Kościoła (kryterium negatywne), ile właśnie z tej wiary go „bierze” (aspekt pozytywny analogii wiary); ponieważ karmi się tą samą wiarą, stąd również jego prorokowanie może odbywać się w zgodzie z wiarą. Prorokowanie ma sens tylko wtedy, gdy staje się ono funkcją działania Ciała Chrystusa, jakim jest Kościół – chodzi o posługiwanie członków Kościoła sobie nawzajem ku zbudowaniu wszystkich (por. 1 Kor 12,7.25). „Różne dary łaski, które chrześcijanie otrzymali od Ducha po uwierzeniu, mają służyć całej wspólnotie. Każdy powinien zdawać sobie sprawę ze społecznego charakteru otrzymanych od Boga talentów lub darów i wykorzystywać je dla wspólnego dobra”²¹ – stwierdza badacz. W tym sensie wiara Kościoła dzielona przez każdego wierzącego w sposób niejako „naturalny” (choć nadprzyrodzony) wyraża się – przynajmniej potencjalnie – przez poszczególne członki w sposób właściwy, bo jest to wiara otrzymywana przez wspólnotę jako całość.

Prorocze działanie Ducha Świętego, odsłaniającego pewien aspekt jednej wiary danej Kościołowi, domaga się od członka Kościoła aktu polegającego na odpowiedniej dyspozycji stosowania charyzmatycznego objawienia w zgodzie z całością tego, co Bóg przekazał Kościołowi. Nie tyle jednak chodzi o kryterium

¹⁹ O historii tego pojęcia por. D. Farkasfalvy, *W poszukiwaniu nowej, „postkrytycznej” metody egzegezy biblijnej*, w: „Nowa ewangelizacja” (Kolekcja „Communio” 8), red. L. Balter, Poznań 1993, s. 285-286.

²⁰ „(...) jeśli myśl teologiczna będzie – jak zakładają niektóre współczesne nurty egzegezy – wtórna w stosunku do refleksji naukowej, to stanie się ona raczej chłodnym indeksem pustych idei, konstrukcją intelektualną niż ożywiającą mową płynącą z doświadczenia Ducha” – Benedykt XVI, *Katechezy o św. Pawle*, <http://www.teologiapolityczna.pl/katechezy-o-sw-pawle--benedykt-xvi/> [dostęp: 14.10.2015].

²¹ J.A. Fitzmyer, *List do Rzymian*, s. 1311.

negatywne ani nawet o pozytywne „wpasowanie” się w Objawienie, ale o to, że dopiero przyjęcie wiary i przejście się nią do głębi – sprawia, że Duch Święty może wierzącemu udzielić stosownej łaski do wydobywania ze skarbcza rzeczy nowych i starych (por. Mt 13,52); nie mógłby tego uczynić, gdyby nie pierwszeństwo owego skarbcza oraz działania Ducha Świętego w Kościele. Ten sam Duch „w swej całości przebywa On i w Głowie, i w Ciele, i w poszczególnych członkach”²². Analogicznie: najpierw jest Ciało Chrystusa, a dopiero w nim działają członki, a zatem „ja” pojedynczego wierzącego znajduje swoją podstawę w „my” wierzącego Kościoła.

To dlatego można się spodziewać po egzegezie dokonywanej przez wierzącego poddanego Duchowi Świętemu, że dojdzie on do wyników zgodnych zarówno z wiarą całego Kościoła, jak i z doświadczeniami wierzących wszystkich czasów. Wszak zarówno autorowi natchnionemu oraz wspólnocie wierzących, w której środowisku on działał, jak i egzegezie interpretującemu natchnioną księgę w łączności ze wspólnotą Kościoła towarzyszy ta sama wiara – i na tej podstawie wolno oczekiwać analogii doświadczeń i odkrywanych w Objawieniu prawd. A zatem „analogia wiary” jest w tej perspektywie kryterium pozytywnym, a nie negatywnym: stanowi swego rodzaju klucz hermeneutyczny, otwierający autentyczną interpretację Słowa Bożego, ponieważ, jak słusznie zauważa Papieska Komisja Biblijna, „tekst biblijny może właściwie zrozumieć tylko ten, kto sam przeżył to, o czym mówi tekst” (IBK II, A, 2).

Aspekt pozytywny nie wyklucza oczywiście negatywnego charakteru zasady, który może polegać również na funkcji „pomocniczej” czy „kontrolnej”, zwłaszcza jeśli pamięta się o tym, że prorokowanie „w Duchu Świętym” przechodzi przez człowieka²³, a zatem musi ulegać na pewno „wcieleniu”, a możliwe, że i zniekształceniu. W rzeczywistości będziemy mieli zawsze do czynienia ze „sprzężeniem zwrotnym”: wiara Kościoła będzie nie tylko „u dołu” wiary wierzącego, jako jej źródło, ale i „u góry”, jako instancja „kontrolna”, dbająca o spójność. Od ponadśłownego (chciałoby się rzec – ponadludzkiego) pojęcia pewnej prawdy do („ludzkiego”) wypowiedzenia (w treści i sposobie) przebiegać będzie droga „uzgodnienia” z całością Objawienia Kościoła; w praktyce oznaczać to może „oczyszczanie” czy wkomponowywanie odkrytego „kawałka” w mozaikę Objawienia.

Łatwo sobie wyobrazić na przykład sytuację proroka, który otrzymawszy skądinąd prawdziwe objawienie o gniewie Bożym, nie uwzględnivszy całości Objawienia – będzie nie tyle wzywał ku nawróceniu do Boga Miłosiernego, ile straszył potępieniem. Podobnie niezgodne z „analogią wiary” będzie zachwianie proporcji pomiędzy prawdami wiary, które muszą pozostawać w harmonii (co nie oznacza,

²² Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis*, nr 55.

²³ Podobnie jak dzieje się to w przypadku wizjonera, który nawet jeśli postrzega prawdziwie, to jednak zawsze „widzi tak, jak mu pozwalają jego konkretne możliwości, na miarę dostępnych mu sposobów obrazowania i poznania”. Dlatego wizje nie są „nigdy zwykłymi «fotografiami» rzeczywistości pozaziemskiej, ale wyrażają także możliwości i ograniczenia podmiotu postrzegającego” – J. Ratzinger, *III Tajemnica fatimska – komentarz teologiczny*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdiwary/fatima_4.html [dostęp: 14.10.2015].

że Duch Święty nie może zwrócić uwagi wspólnocie na to, co ważne „tu i teraz”, czy nawet tak zaakcentować na obecnym etapie historii zbawienia jedną z prawd wiary, że nie przecząc istnieniu „hierarchii” prawd²⁴, wysunie się ona na pierwszy plan w danym czasie). Greckie *ἀναλογία* oznacza równoważność, proporcjonalność, zgodność, a wyrażenie przyimkowe użyte przez Apostoła (*κατὰ ἀναλογίαν*) można by tłumaczyć następująco: „w zgodności z, w równoważności z” czy nawet „w relacji do”²⁵. Ale – znów – o ileż więcej treści kryje się w tak rozumianej (proporcjonalnej, równoważnej, relacyjnej) analogii wiary!

Jeśli autorzy *Katechizmu* pod pojęciem analogii wiary rozumieją nie tylko spójność prawd wiary między sobą, ale również ich spójność w całości planu Objawienia (por. KKK 114), to jest to możliwe przy założeniu analogiczności doświadczenia wiary w ludzie Bożym wszystkich czasów; taka analogiczność zakłada istnienie „ciągłości w nieciągłości” w całej historii relacji człowieka z Bogiem, przy czym jedność historii zbawienia (a zatem również jedność Starego i Nowego Testamentu) znajduje swoją podstawę w Chrystusie²⁶. Konsekwentnie analogia wiary łączy się więc z „egzegezą kanoniczną” – według Josepha Ratzingera założeniu jedności Pisma od strony metody odpowiada analogia wiary, czyli rozumienie każdego tekstu w świetle całości²⁷. Również z tego punktu widzenia sprowadzanie analogii wiary do kryterium jedynie negatywnego jawi się jako nieuprawnione; wolno przecież oczekiwać, że nie wychodząc poza regułę wiary, Duch Święty żyjący we wspólnocie wierzących odkryje przed nią to, co do tej pory pozostawało zakryte, mimo że zawierało się w Objawieniu (jak świadczą o tym choćby dwa ostatnie dogmaty maryjne).

2. Cnota wiary oraz zmysł wiary w egzegezie

„Druza natura” egzegety

Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej określa *sensus fidei* jako „nadnaturalny zmysł, nierozdzielnie połączony z darem wiary, który wierni otrzymują we wspólnocie Kościoła, a który umożliwia chrześcijanom wypełnianie ich prorockiego powołania”²⁸. Chodzi o pewien rodzaj zmysłu duchowego,

²⁴ Por. Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, nr 11: „(...) niech pamiętają o istnieniu porządku czy «hierarchii» prawd nauki katolickiej, ponieważ różny jest ich związek z fundamentami wiary chrześcijańskiej”.

²⁵ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995, s. 36. Greckie „analogia” może być również tłumaczone jako: „właściwa relacja, proporcja” – por. J.A. Fitzmyer, *List do Rzymian*, s. 1312.

²⁶ Por. KKK 112: „Jakkolwiek bardzo są zróżnicowane księgi, które tworzą Pismo Święte, to jest ono jednak jedno ze względu na jedność Bożego zamysłu, którego Jezus Chrystus jest ośrodkiem i sercem, otwartym po wypełnieniu Jego Paschy”.

²⁷ Por. J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, w: J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 94.

²⁸ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *„Sensus fidei” w życiu Kościoła*, tłum. M. Moskal, Kraków 2015, nr 2 [dalej: SF].

wyczulenia/wyczucia na sprawy wiary²⁹ czy nawet instynktu, dzięki któremu wierzący potrafi reagować spontanicznie (niewynikającym z racjonalnych przemyśleń) rozeznaniem tego, co pozostaje w zgodzie z Ewangelią i wiarą apostołską. Zdolność ta pochodzi od Ducha Świętego, który włącza ochrzczonych w prorocki urząd Chrystusa, udzielając im namaszczenia oraz osobistego, wewnętrznego przeżywania i pojmowania wiary Kościoła (por.: 1 J 2,20. 27; J 16,13). To Kościół jako całość – Ciało Chrystusa, Oblubienica Pana – jest nieomylny w sprawach wiary, dlatego nie wolno rozdzielać osobistego od wspólnotowego aspektu *sensus fidei* (por. SF 1; 7; 48-49; 54).

Sensus fidei fidelis wiąże się z cnotą wiary, w której ma swoje źródło i do której przynależy. Właśnie ta teologiczna cnota wiary sprawia w wierzącym pewnego rodzaju „drugą naturę” przez to, że jednoczy go z Bogiem, tak że staje się on uczestnikiem Boskiej natury (por. 2 P 1,4). Cnota wiary ustanawia „jedność natur” między podmiotem i przedmiotem wiary, i dlatego wierzący reaguje w sposób „naturalny” (w rozumieniu zgodności działania z naturą podniesioną przez łaskę) na nadprzyrodzone objawienie. Umysł pod wpływem Ducha Świętego zostaje zespolony przez miłość z prawdą objawioną, tak że wierzący otrzymuje dogłębną formę „wiedzy serca”, która nie rozwinęła się na drodze spekulacji, a która pozwala mu na „myślenie z Kościołem” i dzielenie z nim jednej wiary. Jeśli wiara opiera się na miłości, która pobudza do dążenia do prawdy objawionej przez Boga, to znaczy, że im większa miłość, tym bardziej wiara będzie przeżywana przez miłującego i tym większą będzie on miał „dyspozycję” do pojęcia Objawienia; z kolei miłość pochodząca od Ducha Świętego (por. Rz 5,5) wymaga poddania się Jego prowadzeniu (por. Rz 8,4) (por. SF 48-51; 53-54; 56-58; 128).

Naukowiec i święty w jednej osobie

„Autentyczne uczestnictwo w *sensus fidei* wymaga świętości”, która „jest powołaniem całego Kościoła i każdego wierzącego” (SF 99). Koniecznego związku między egzegezą czy szerzej teologią (jako mądrością nabytą, będącą dziełem rozumu oświeconego przez wiarę) a mądrością mistyczną (darem Ducha Świętego wypływającym ze zjednoczenia z Bogiem i stanowiącym poznanie wyrażane niepojęciowo) nie należy nigdy rozdzielać³⁰, ani w życiu Kościoła, ani pojedynczego wierzącego, w tym badacza, od którego również należy oczekiwać egzystencjalnego zaangażowania (*sequela Christi*) oraz trwania w miłości (por. 1J 4,8), bez których nie można uprawiać refleksji nad wiarą³¹. Każdy, „kto się zalicza do Kościoła Chrystusowego, musi – na swój szczególny sposób – być jednocześnie świętym i świadkiem”³²; nierozzerwalny związek teologii (także egzegezy)

²⁹ Por. „*Sensus fidelium*”, w: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych...*, s. 296.

³⁰ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, tłum. K. Stopa, Kraków 2012, nr 91-92 [dalej: TD].

³¹ Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 65-68 i 127.

³² H.U. von Balthasar, *Teologia a świętość*, tłum. M. Serzycki, w: *Podstawy wiary – teologia* (Kolekcja Communio 6), red. L. Balter, Poznań 1991, s. 427.

i świętości nie jest „sentymentalną czy pietystyczną gadaniną, lecz wynika z logiki rzeczy”³³.

Według dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „w miarę jak umacnia się życie Duchem Świętym czytelnika tekstów natchnionych, pogłębia się też zrozumienie rzeczywistości, o której mówią te teksty” (IBK II, A, 2). Istnieje więc związek między życiem duchowym a hermeneutyką Pisma (por. VD 30). Bez Ducha Świętego nie można interpretować tekstu, który został spisany pod Jego natchnieniem – ten sam „Duch, w którym księgi zostały spisane, chce być Duchem, w którym tychże ksiąg słuchamy”, a zatem w lekturze Pisma należy uwzględnić natchnienie, co zresztą „wskazuje nam *Dei verbum*, stwierdzając, że „Pismo św. powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane”³⁴. Może wolno byłoby zatem mówić o „natchnieniu egzegety”? W każdym razie jak z łona Kościoła za sprawą Ducha Świętego rodzi się Biblia (por. VD 19), tak również właściwa interpretacja może narodzić się jedynie w łonie Kościoła i dzięki Duchowi Świętemu, pod którego wpływem egzegeta musi pozostawać, by przyjąć Słowo Boże obecne w Piśmie Świętym i móc je rozumieć (por. VD 15-16. 25). Przypominał o tym również Jan Paweł II w *Przemówieniu na temat interpretacji Biblii w Kościele*:

„(...) chcąc uzyskać w pełni przekonującą interpretację natchnionych przez Ducha Świętego słów, musimy również my dać się poprowadzić Duchowi Świętemu. Dlatego też trzeba się modlić, dużo modlić, prosić w modlitwie o wewnętrzne światło Ducha i przyjmując uległe to światło, prosić o miłość, bo tylko ona uzdalnia nas do zrozumienia sposobu wypowiedzania się Boga, który «jest miłością» (...) Podczas samej pracy egzegetycznej należy się starać, by, jak to tylko jest możliwe, trwać w obecności Boga”³⁵.

Dodatkowo: „Słowo natchnione niczemu nie służy, jeżeli ten, kto je przyjmuje, nie żyje w Duchu, który pozwala mu dostrzec jego wartość i rozsmakować się w boskim pochodzeniu biblijnych stronic”³⁶. *Sensus fidelium* spełnia swoją funkcję na każdym etapie egzegezy: od początkowego rozpoznania w słowie ludzkim, właśnie dzięki owemu „wewnętrznemu zmysłowi” Słowa Bożego³⁷, aż po wnikanie w ten odkryty przed wierzącym Boski wymiar Biblii. Przy czym wierzący nie gorszy się wymiarem ludzkim, owszem, docenia go, a razem z nim nie lekceważy metod naukowych egzegezy. Jest to możliwe dzięki namaszczeniu Duchem Świętym, pozwalającym uznać fakt, że Chrystus przyszedł w ciełe,

³³ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 65.

³⁴ Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, tłum. H. Witczyk, Kielce 2014, nr 53.

³⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, IBK, s. 16.

³⁶ Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma świętego...*, nr 143.

³⁷ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 12: „Dzięki temu zmysłowi wiary, który jest pobudzany i podtrzymywany przez Ducha prawdy, Lud Boży pod przewodnictwem świętego Urzędu Nauczycielskiego – za którym idąc wiernie, już nie ludzkie, lecz prawdziwie Boże przyjmuje słowa (por. 1 Tes 2,13) – niezachwianie trwa przy wierze raz przekazanej świętym (por. Jud 3); wnika w nią głębiej z pomocą słusznego osądu i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu”.

a Słowo Boże wyraziło się w ludzkiej mowie. [Antychryst, „doketa chrystologiczny” (por. 1 J 4,2-3), jest też „doketą biblijnym”]. Każdą rzeczywistością teandryczną – zauważa Raniero Cantalamessa – rządzi zasada, że element boski może zostać odkryty jedynie wtedy, jeśli wyjdzie się od elementu Boskiego – dlatego podobnie jak nie da się odkryć w Chrystusie Boskości, jeśli nie odniesie się do Jego konkretnego człowieczeństwa, tak w interpretacji Biblii nie wolno lekceważyć wymiaru ludzkiego, jeśli chce się osiągnąć Boskiego³⁸.

Tradycja „pochodząca od Apostołów rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego”, ponieważ wzrasta „zrozumienie zarówno przekazanych spraw, jak i słów”, co odbywa się między innymi „dzięki kontemplacji i dociekaniu wierzących, którzy rozważają je w swoich sercach”, oraz „dzięki głębokiemu pojmowaniu przeżywanych rzeczywistości duchowych” (DV 8). W tym procesie nie ma końca, bo Duch niejako stwarza Pismo Święte nadal, podobnie jak stwarza nieustannie świat³⁹.

„Z przynależności *sensus fidei fidelis* do teologalnej cnoty wiary wynika fakt, że jego rozwój następuje proporcjonalnie do rozwoju cnoty wiary”, a zatem „idzie w parze ze świątobliwością życia danego wiernego” (SF 57). Dlatego właśnie „szczególne świadectwo zmysłu wiary dają święci”, ponieważ „im głębsza i bardziej żywotna ich wiara, tym bardziej ujawnia się w nich zmysł wiary wierzących”⁴⁰. Oznacza to nie tylko wezwanie egzegety do świętości, ale również korzystanie przez niego z „wiedzy świętych”, w której wolno/trzeba doszukiwać się intuicji dotyczących interpretacji Pisma Świętego. Według Benedykta XVI najgłębszymi interpretatorami Pisma Świętego byli ludzie prości⁴¹ oraz święci, „którzy pozwolili się kształtować słowu Bożemu przez słuchanie go, czytanie i wytrwale rozważanie” (VD 48), zatem „świętość w Kościele jest hermeneutyką Pisma, od której nikt nie może abstrahować”, a pobieranie nauki od świętych „jest niezawodną drogą do żywej i skutecznej hermeneutyki słowa Bożego” (VD 49). Analogia wiary – rozumiana jako analogia pomiędzy różnymi stopniami doświadczenia tej samej wiary – pozwala mniej świętemu egzegecie na szukanie dopełnienia jego poznania w „wiedzy świętych”.

³⁸ Por. R. Cantalamessa, „*Litera zabija, Duch ożywia*”. *Lektura duchowa Biblii*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, red. K. Mielcarek, Lublin 2009 (Analecta Biblica Lublensis 4), s. 275-276; *Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego: „Słowo Boże w historii”* (24.10.2008), „L'Osservatore Romano” 1 (2009), s. 26: „Wiedza egzegetyczna powinna (...) być nierozłącznie powiązana z tradycją duchową i teologiczną, aby nie doszło do rozbitcia jedności bóstwa i człowieczeństwa Jezusa Chrystusa ani Pisma Świętego. W tej przywróconej harmonii oblicze Chrystusa zajaśnieje w swej pełni i pomoże nam odkryć inną jedność, tę głęboką i wewnętrzną jedność Pisma Świętego (...)”.

³⁹ Por. H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008, s. 251.

⁴⁰ M. Pyc, *Pobożność ludowa a „sensus fidei”*, „*Studia Gnesnensia*” 27 (2013), s. 54; por. SF 100: „jak uczy historia Kościoła, święci są nosicielami światła *sensus fidei*”.

⁴¹ Benedykt XVI, *Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121207_cti.html [dostęp: 12.10.2015].

Wiara jednostki w wierze Kościoła

Proces interpretacji Biblii nie może być „procesem jedynie intelektualnym, ale [musi być – SZ] również życiowym, w którym wymagane jest pełne włączenie się w życie kościelne, jako życie «według ducha» (Ga 5, 16)” (VD 38). Jest to warunek *sine qua non* zarówno otrzymania Ducha Świętego, który działa w Ciele Chrystusa, i dopiero dlatego w każdym z jego członków, jak i poznania przez wiarę, która jakkolwiek osobista, nierozdzielnie łączy się z wiarą Kościoła (por. TD 13). Po nawróceniu indywidualne „ja” wierzącego włącza się w większe „my” Kościoła, a wiara staje się współwizerzeniem z całym Kościołem, przez co uzyskuje dostęp do objawienia obecnego w pamięci Kościoła⁴².

Biblia znajduje swoją genezę we wspólnocie wierzących, która ustaliła kanon na bazie odkrytej wewnętrznej jedności pozostających w napięciu ksiąg⁴³. Jeśli wiara Kościoła „jest tym duchem, z którego narodziło się Pismo”, to, jak przekonywał Ratzinger w wystąpieniu dotyczącym interpretacji Biblii, „w konsekwencji stanowi jedyną bramę wprowadzającą do jego wnętrza”⁴⁴. Dlatego podstawowe kryterium hermeneutyki biblijnej przyjmuje brzmienie: „właściwym miejscem interpretacji Biblii jest życie Kościoła”⁴⁵. I konsekwentnie, od interpretatora ksiąg natchnionych wymaga się wżucia w życie i wiarę wspólnoty wierzących jego czasów oraz przyjęcia uzdolnienia do autentycznej interpretacji od Ducha Świętego ożywiającego życie Kościoła (por. VD 30).

Również teologiczne pojęcie *sensus fidei* odnosi się do dwóch odrębnych, ale nierozdzielnych rzeczywistości: zmysłu wiary członka wspólnoty Kościoła (wymiar osobisty) oraz rzeczywistości wyczulenia na wiarę ze strony samego Kościoła (wymiar wspólnotowy) (por. SF 3). I analogicznie: „jak wiara jednostki uczestniczy w wierze Kościoła jako podmiot wierzący, również *sensus fidei* (*fidelis*) poszczególnych wiernych nie daje się oddzielić od *sensus fidei* (*fidelium*) czy «*sensus Ecclesiae*»” (SF 66); o tyle w wierzącym działa zmysł wiary, o ile trwa on w „raz podanej świętym” (Jud 1,3) wierze Kościoła, któremu jako całości obiecano nieomyślność⁴⁶. Dzięki zmysłowi wiary nie jest wiara Kościoła dla wierzącego czymś zewnętrznym, owszem, wierzy on w tę samą Prawdę, w którą

⁴² Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 66, 69, 109-110.

⁴³ Por. IBK III, B, 1; Benedykt XVI, *Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów: „Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga”* (12.09.2008), „L'Osservatore Romano” 10-11 (2008), s. 14: „Pismo Święte potrzebuje interpretacji i potrzebuje wspólnoty, w której się ukształtowało i która nim żyje. Tylko w niej ma swoją jedność i w niej objawia się sens, który jednoczy wszystko. Innymi słowy: istnieją wymiary znaczenia Słowa Bożego i słów, które można odkryć jedynie żyjąc w komunii tego Słowa, które tworzy historię”.

⁴⁴ J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma...*, s. 123.

⁴⁵ VD 29. Por. Benedykt XVI, *Homilia Papieża wygłoszona podczas Mszy św. na zakończenie Synodu: „Słowo musi być przekładane na uczynki miłości”* (26.11.2008), „L'Osservatore Romano” 1 (2009), s. 33.

⁴⁶ Por. M. Pyc, *Pobożność ludowa...*, s. 49.

wierzy Kościół, ponieważ sam Duch Święty udziela mu „niezwykle osobistej i wewnętrznej wiedzy o wierze Kościoła”⁴⁷.

3. Relacje pomiędzy *sensus fidei* a *analogia fidei*

Skrótowe przypomnienie o roli cnoty oraz zmysłu wiary w egzegezie katolickiej pozwala teraz zwrócić uwagę na kwestię relacji pomiędzy *analogia fidei* oraz *sensus fidei*. Poniższe refleksje powinny dostarczyć odpowiedzi na pytanie o to, na ile pojęcie zmysłu wiary pozwala na odkrycie pozytywnego znaczenia analogii wiary w katolickiej egzegezie, tak aby była ona stosowana w duchu „hermeneutyki chalcedońskiej”.

Pierwszeństwo całości, fundament zmysłu wiary

Poznawanie w badaniu teologicznym poszczególnych tajemnic wiary „po kolei” nie doprowadzi do uchwycenia całej *nexus mysteriorum*. Podobnie odkrywanie kolejnych fragmentów Pisma przez egzegetę nie oznacza jeszcze usłyszenia Słowa Bożego. Potrzeba uwzględnienia ich wzajemnych zależności⁴⁸, a także racji jedności, jaka występuje między nimi. Dla zilustrowania tego faktu można by posłużyć się zapożyczonym od Hansa Ursa von Balthasara obrazem „sali luster”, w której jeden aspekt objawienia pogłębia inny, a sam jest przez niego z kolei pogłębiany, i tylko we wzajemnej relacji między wszystkimi „odbiciami” wnika się w głębię objawionego misterium⁴⁹. Ale jest to możliwe tylko pod warunkiem, że cały proces bazuje na fundamencie – nie tyle chodzi o przekonanie, ile o dogłębne przeżywanie – jedności Objawienia oraz wiary; a także o „instynktowne” posługiwanie się tymi, a nie innymi „lustrami” w celu pogłębienia danej prawdy wiary czy odkrycia znaczenia świętych tekstów.

Dwa nierozdzielne elementy aktu wiary – przyłgnięcie do Boga i do tego, co On objawił (chodzi o przesłanie z pojmomalną treścią) – mimo że dzieją się równocześnie, to jednak pierwszorzędne znaczenie należy przyznać działaniu Ducha Świętego, który porusza serce i zwraca je do Boga, a także umożliwia rozumowi

⁴⁷ SF 1. Wiara wierzącego i wiara Kościoła to jedna i ta sama wiara – por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele „Donum veritatis”*, nr 35. Korzystam z wydania: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 425-445.

⁴⁸ Por. Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius”*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, nr 653: „Kiedy zaś rozum oświecony wiarą szuka starannie, nabożnie i trzeźwo, otrzymuje z daru Bożego jakieś zrozumienie – i to bardzo owocne – tajemnic, bądź dzięki analogii z rzeczami, które poznaje w sposób naturalny, bądź dzięki powiązaniom tajemnic między sobą i z celem ostatecznym człowieka”. W nawiązaniu do tego ceniony teolog pisał, że „najlepszym sposobem odkrycia tych związków będzie sprowadzenie tajemnic do ich jedynej wspólnej środka, tak by każda z nich przybliżyła nam coraz wyraźniej «wyjaśnienie jedynej Tajemnicy Chrystusa»” – H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomska, Kraków 1997 (*Żywa Wiara* 7), s. 35.

⁴⁹ Korzystam z metafory Hansa Ursa von Balthasara, użytej przez niego w odniesieniu do pojedynczych „luster” Ewangelii, w których odbija się Maryja – por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 88.

danie wiary prawdzie. Jeśli wiara rodzi się ze słyszenia słowa Chrystusa (por. Rz 10,17), to dlatego, że łaska umożliwia człowiekowi usłyszenie w przepowiadającym słowie – Słowa Boga⁵⁰. Najpierw „wola, samo serce, doznaje dotknięcia Boga, jest w jego zasięgu. Poprzez ów dotyk, dzięki owemu dotknięciu człowiek dochodzi do przekonania, że i to jest prawdziwe, co dla rozumu pozostaje jeszcze niepojęte”⁵¹. Owo „poznanie wiary”, które rodzi się z miłości Bożej, pozwala wierzącemu na postrzeganie wszystkiego w perspektywie Boga⁵² i daje nawet udział w wiedzy Boga o sobie samym (por. TD 16). Wydaje się, że „rozróżnienie niezbędne do wstępnego aktu wiary może być przypisywane *sensus fidei fidelis*” (SF 49, przypis nr 62), wycuciu rodzącemu się w kontakcie z Bogiem.

Teologia uznaje „całkowite pierwszeństwo Boga; chce nie tyle osiąść Boga, ile być przez Niego posiadana” (TD 99). Wiara nie jest panowaniem, ale posłuszeństwem Bogu (por. Rz 1,5; 16,26; 2 Kor 10,5-6). Człowiek daje się ogarnąć wierze, a nie próbuje ogarnąć wiarę. Właśnie *sensus fidei*, instynkt wiary, pozwala na uchwycenie całości, ponieważ jest zdolnością „do intuicyjnego, doświadczeniowego i przedpojęciowego poznania w miłości prawdy objawionej, trwania w niej i pojmowania tego, w co Kościół wierzy i co głosi w określonym czasie i w określonej kulturze”⁵³. Jeśli nie wystarczy poznać wszystkie szczegóły, by pojąć całość, to z kolei dopiero „obraz całości” i jego pierwszeństwo przed oglądem szczegółów daje podstawę do uchwycenia wszystkich szczegółów, również w ich wzajemnych zależnościach. A dodatkowo umożliwia wskazanie elementów sprzecznych z wiarą lub zaburzających jej doskonałe „proporcje”⁵⁴.

Dzięki zmysłowi wiary praca egzegety będzie przebiegała przez cały czas pod znakiem „wielkich zasad interpretacji”, a analogia wiary nie będzie jedynie zewnętrznym kryterium, miarą ortodoksji wypracowanych rozwiązań; *sensus fidei* jako uprzedni względem *analogia fidei* daje interpretującemu Pismo „naturalną” zdolność do poruszania się w przestrzeni wiary, dzięki czemu nie tyle dopasowuje on wyniki badań do „ortodoksyjnej sieci” *nexus mysteriorum*, ile sam jest już uprzednio obejmowany przez tę sieć. Zmysł wiary daje również egzegezie intuicyjne wycucie, w którym „lustrze” (prawdy wiary czy sensu innego fragmentu Pisma) pogłębiać odczytanie ksiąg natchnionych, a przede wszystkim w jaki

⁵⁰ Por. Benedykt XVI, List apostolski *Porta fidei*, nr 10; KKK 150. 153. Por. również: TD 13 – nie można rozdzielać aktu wierzenia od tego, w co się wierzy, „ponieważ ufność jest przyłgnięciem do pewnego przesłania z pojmowalną treścią, a wyznawanie nie może się sprowadzać do zwykłych słów pozbawionych treści, lecz powinno płynąć z serca”.

⁵¹ J. Ratzinger, *Wiara i teologia. Wykład na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu z okazji nadania godności doktora honorowego, 27 października 2000 r.*, tłum. J. Krucina, w: *Jego Eminencja Kardynał Joseph Ratzinger – Jego Świątobliwość Papież Benedykt XVI doktor „honoris causa” Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*, red. W. Mróz, Świdnica 2005, s. 71-72.

⁵² Por. Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, nr 27-28.

⁵³ J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005 (Biblioteka „Więzi” 181), s. 91.

⁵⁴ P. Borto, *Teoria i praktyka uwzględniania „sensus fidelium” przez Magisterium w czasach nowożytnych*, w: *Wiara – wiarygodność*, red. D. Wąsek, Kraków 2014 (Biblioteka Teologii Fundamentalnej 9), s. 134.

sposób właśnie całość Pisma pozwala odkryć takie znaczenia tekstów, które bez *sensus fidei* nie byłoby możliwe.

Woń poznania Chrystusa, hermeneutyka chrystologiczna

Według Hansa Ursa von Balthasara „poszczególne kwestia teologiczna może być dostatecznie wyjaśniona i przedstawiona jedynie poprzez odniesienie jej do całości, która stanowi coś więcej niż prostą sumę poszczególnych tajemnic wiary”; w zasadzie analogii wiary widział szwajcarski teolog „odnoszenie poszczególnych prawd wiary do centralnej prawdy objawionej, jaką jest życie i los Jezusa Chrystusa”, i dlatego stosował „zasadę *reductio in misterium*, zakorzeniając każdą tajemnicę wiary w Jezusie Chrystusie, osobowej tajemnicy Boga”⁵⁵. Modyfikując poprzednio wykorzystany obraz „luster”, trzeba by powiedzieć, że jeśli poszczególne prawdy wiary rzucają światło na inne, to wszystkie one ostatecznie odbijają się i znajdują swoją głębię w lustrze Chrystusa; albo, od drugiej strony: to światło Chrystusa odbija się we wszystkich prawdach wiary.

Owa w poprzednim punkcie wspomniana „całość” odsyła więc do Chrystusa, w którym kryją się wszelkie skarby mądrości i wiedzy (por. Kol 2,3). „Gdy kochamy Chrystusa, znamy Prawdę, całą Prawdę, bo kochamy całą osobę Chrystusa, chociaż jednocześnie nie znamy tej Prawdy pod każdym względem, czy w każdym wymiarze”⁵⁶ – podkreśla badacz. Jeśli Chrystus, żywe Słowo Boże, „interpretuje siebie samego poprzez słowa Pisma”, to znaczy, że „słowa te mogą być zatem właściwie zrozumiane tylko w związku z Jezusem, w żywej relacji do Niego”⁵⁷. Chrześcijaństwo nie jest, jak z całą mocą podkreśla *Katechizm*, „religią Księgi”, lecz „religią »Słowa« Bożego: »Słowa nie spisane, lecz Słowa Wcielnego i żywego«”. Pisał Henri de Lubac: „Istota objawienia nie polega na nauczaniu doktryny, była przyjściem do ludzi Bożej obecności”⁵⁸. A zatem: „aby słowa Pisma Świętego nie pozostawały martwą literą, trzeba, by Chrystus, wieczne Słowo Boga żywego, przez Ducha Świętego oświecił nasze umysły, abyśmy »rozumieli Pisma« (Łk 24,45)” (KKK 108; por. VD 7). Oczywiście Chrystus żyje w Kościele, a zatem egzegeza chrystocentryczna wymaga członkostwa w Jego żywym organizmie („Ciele”).

Właśnie zmysł wiary będzie odkrywał przed egzegetą, że Pisma, zgodnie ze słowami Chrystusa, o Nim właśnie dają świadectwo (por. J 5,39). Dzięki *sensus fidei*, swoistemu węchowi umożliwiającemu odczucie woni poznania Chrystusa (2 Kor 2,14), *analogia fidei* będzie oznaczała coś więcej niż zgodność z poszczególnymi czy nawet wszystkimi prawdami wiary – wszystko znajdzie swoją rekapitulację w Chrystusie, do którego żywej Osoby przyłgnie egzegeta mający żywą wiarę (*sensus fidei*). W ten sposób zmysł wiary umożliwi interpretację

⁵⁵ Por. I. Bokwa, *Kształtowanie się problematyki chrystologiczno-eschatologicznej w twórczości Hansa Ursa von Balthasara (1905-1988)*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1 (1996), s. 178-179.

⁵⁶ J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, s. 90.

⁵⁷ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 164-165.

⁵⁸ H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka...*, s. 19.

chrystologiczną Pisma Świętego, odczytywanie całej Biblii w kluczu Chrystusa, który jest miarą całej historii. A zatem, konsekwentnie, analogia wiary łączyć się będzie w sposób „naturalny” z głębokim widzeniem jedności Pisma Świętego (egzegeza kanoniczna)⁵⁹, dzięki czemu pojedyncze fragmenty Pisma czy etapy historii zbawienia, nie tracąc swojej historycznej oryginalności, zyskają nowe zrozumienie⁶⁰. W ten sposób wszystkie objawione prawdy uszeregują się według właściwego porządku, znajdując swoje centrum w Chrystusie.

Symfonia na wiele głosów, motyw solowy

Zgodnie z chrześcijańskim paradoksem, chrystocentryzm nie skutkuje zrelatywizowaniem tych prawd wiary, które w „hierarchii” nie pełnią funkcji fundamentu. Podobnie również historia relacji Boga z człowiekiem, dokonująca się przed Chrystusem, nie traci swojego znaczenia. Owszem, właśnie Chrystusowa perspektywa umożliwia harmonijną syntezę całości. Całe dzieje stworzenia i zbawienia wolno nazwać symfonią „na wiele głosów, w której wyraża się jedyne Słowo” (VD 7). Boski Artysta „wyraża siebie za pośrednictwem symfonii stworzenia”, w której, według muzycznej metafory „Mozarta teologii”⁶¹, „w pewnym momencie pojawia się motyw solowy (...), czyli motyw powierzony pojedynczemu instrumentowi bądź głosowi, który jest tak ważny, że nadaje sens całemu dziełu” (VD 13).

Właśnie dlatego, że „przez wszystkie słowa Pisma Świętego Bóg wypowiada tylko jedno Słowo, swoje jedyne Słowo, w którym wypowiada się cały” (KKK 102; por. Hbr 1,1-3), wszystko otrzymuje właściwy sobie sens i miejsce w dziejach zbawienia. Również kanon Pisma Świętego powstał dzięki owej harmonii pomiędzy księgami natchnionymi, których „współbrzmienie nie ogranicza się do jakiegś generalnej zgodności w niektórych fundamentalnych doktrynach” – owszem, „określone pismo zasługiwało, aby być czytany na zgromadzeniach liturgicznych i stać się fundamentem wiary nie dlatego, że prezentowało się jako Słowo Boga, ale dlatego, że w tym, co mówiło, współbrzmiało ze Słowem i było jasną manifestacją tego Słowa”⁶².

⁵⁹ Por. D. Farkasfalvy, *W poszukiwaniu nowej, „postkrytycznej” metody...*, s. 287: „Pismo św. Starego i Nowego Testamentu jest niezrozumiałe bez chrystologii, która w Chrystusie widzi centrum i pełnię objawienia się Boga. Egzegeta albo musi wybrać teologię chrystocentryczną, albo zgodzić się na niepełny kanon”.

⁶⁰ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jeżus z Nazaretu, cz. 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 11. Por. również: Benedykt XVI, *Katechezy o św. Pawle – Pismo należy czytać „zgodnie z zasadą analogia fidei, dzięki czemu możemy stopniowo odkrywać prawdę, iż Chrystus jest właściwą miarą całej historii i wszechświata. Jeżeli, jako chrześcijanie, czytając Pismo, nie będziemy postrzegać Słowa Bożego w takiej perspektywie, i to już od pierwszego momentu, to grozi nam rozpad świętej jedności w mnogość analiz filologicznych, psychologicznych i socjologicznych”*.

⁶¹ Określenie to pochodzić ma od kardynała Joachima Meissnera – por. K. Glombik, *Wprowadzenie, w: Wokół osoby i myśli Benedykta XVI. Wykłady otwarte zorganizowane w okresie Wielkiego Postu 2006*, red. K. Glombik, Opole 2006 (Sympozja 63), s. 5; J. Krasinski, *Portret teologiczny Ratzingera – Benedykta XVI*, Sandomierz 2009, s. 31.

⁶² Papińska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma świętego*, nr 141.

Dzięki zmysłowi wiary kontaktującemu z całością oraz z owym „motywem solowym”, którym jest Chrystus, egzegeta zyskuje zdolność do „usłyszenia” Boskiej harmonii zapisanej w ludzkich słowach, przy czym ową spójność „zagra” mu również z perspektywy diachronicznej. Kto zaś chciałby czytać Pismo bez klucza chrystologicznego i nie w Duchu Świętym, „przypominałby kogoś, kto próbowałby czytać partyturę muzyczną w kluczu «fa» po tym, jak kompozytor wprowadził do fragmentu klucz «sol»: każda pojedyncza nuta wydawałaby wówczas fałszywy dźwięk”⁶³. Prawidłowa lektura jest możliwa tylko wtedy, gdy badacz Biblii uczestniczy w wierze wspólnoty kościelnej, bo tylko wtedy jest odpowiednio „nastrojony” do rozumienia Pisma Świętego, którego interpretacja zawsze musi harmonijnie współbrzmieć z wiarą Kościoła (por. VD 30). Wtórnie będzie oczywiście egzegeta unikał wszelkich dysharmonii w objaśnianiu ksiąg natchnionych – zareaguje na nie „niczym meloman, usłyszawszy fałszywe nuty w wykonywanym utworze muzycznym” (SF 62). Analogia wiary dopełniona zmysłem wiary czyni z egzegety artystę.

Duch mówiący do Kościoła, pełnia prawdy

„Stary Testament rzeczywiście jest w drodze i pozostaje tylko fragmentem, gdy nie przechodzi w Nowy Testament”, choć oczywiście „cały Stary Testament można czytać z pominięciem Chrystusa – palec, który na Niego wskazuje, nie czyni tego aż tak jednoznacznie”⁶⁴. Płaszczyzną jedności Pisma Świętego jest jedność historii Boga, która znajduje swoją pełnię i centrum w Chrystusie. Ostateczne objawienie się Boga w Chrystusie nie oznacza jednak, że historia odkrywania skarbów Objawienia dobiegła końca. Owszem, właśnie dopiero w Chrystusie – Pełni Objawienia (por. DV 2) – wszelka rzeczywistość odkrywa swoje najgłębsze znaczenie⁶⁵. Można przyjąć, że palec Nowego Testamentu nie wskazuje aż tak jednoznacznie tego wszystkiego, co może być odkryte w pełni dopiero w wierze Kościoła, w którym jest obecny żywy Chrystus.

Czytamy: „Misterium Paschalne Chrystusa jest w pełni zgodne – jednakże w sposób, który był nie do przewidzenia – z prorocत्वami i aspektem prefiguracywnym Pism; jednakże zawiera wyraźne aspekty braku ciągłości względem instytucji Starego Testamentu” (VD 40). Jezus wypełnia Pisma, ale zarazem to wypełnienie jest przekroczeniem, łączy w sobie całość, a takie zjednoczenie jest zarazem zmianą, tak że można mówić o „ciągłości w kontraście” i o „kontraście w ciągłości”⁶⁶. Można zaryzykować następującą analogię. Jak wypełnienie się Pism Starego Testamentu w misterium Chrystusa zawiera potrójny aspekt – ciągłości,

⁶³ Por. R. Cantalamessa, „*Litera zabija, Duch ożywia*”..., s. 280.

⁶⁴ J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 136, 192.

⁶⁵ Por. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka...*, s. 70: „Ostateczny charakter «ekonomii chrześcijańskiej» nie wyklucza rozwoju; wręcz przeciwnie – tajemnica Chrystusa jest płodna i rzuca wciąż nowe światło na zmienne sytuacje ludzkiej historii”.

⁶⁶ Por. tamże, s. 55-56.

spełnienia i przewyższenia⁶⁷, tak również najgłębsza interpretacja Nowego Testamentu w Duchu Świętym, prowadzącym do pełni prawdy, jest możliwa jedynie w misterium Kościoła, i w stosunku do nowotestamentalnych ksiąg zawiera aspekt ciągłości, spełnienia i przewyższenia (ale bez zerwania) tego, czego na podstawie samego Pisma Świętego można było się spodziewać.

Historia wiary Kościoła świadczy o roli, jaką *sensus fidei* odegrało „w określaniu kanonu Pisma Świętego oraz w ustalaniu głównych doktryn dotyczących na przykład boskiej natury Chrystusa, wieczystego dziewictwa i niepokalanego poczęcia Maryi czy kultu i wstawiennictwa świętych” (SF 26). Tej nie do przecenienia wagi *sensus fidei* wolno spodziewać się również w przyszłości. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej przypomina, że „wiara i *sensus fidei* prócz tego, że mają zakotwiczenie w przeszłości, są także zorientowane na przyszłość” (SF 69). A zatem zmysł wiary, jak o tym mówił papież Benedykt XVI właśnie w przemówieniu do uczestników gremium opracowującego cytowany dokument, „ma również znaczenie konstruktywne, ponieważ Duch Święty nie przestaje mówić do Kościołów i prowadzić je do pełnej prawdy”⁶⁸.

A zatem zmysł wiary uwzględniony przez egzegetę może mu pomóc wydobyć z Pisma Świętego te prawdy, które dopiero zostaną przez Kościół oficjalnie podane do wierzenia – w tym sensie *sensus fidei* może nawet wpływać na kształt analogii wiary! Nie zmienia w ten sposób „reguły wiary”, ale wypełnia przestrzeń oczek *nexus mysteriorum* treścią, ponieważ sieć objawienia chce obejmować wszystko. Dzięki zmysłowi wiary egzegeta staje się prorokiem, który słyszy nie tylko to, co Duch Święty już powiedział, ale co wciąż mówi do wspólnoty wierzących.

Maryjne wariacje w symfonii Słowa Bożego

Dowodzą prawdziwości powyższych wniosków dwa ostatnie dogmaty maryjne, których nie dałoby się wyprowadzić z samego Pisma Świętego i których nie dałoby się zdefiniować bez uwzględnienia *sensus fidelium* (por. SF 27. 34. 37-38. 40-42. 79). Pius IX, definiując maryjny dogmat, stwierdził, że „(...) prawda o Niepokalanym Poczęciu była obecna w Objawieniu w sposób załączkowy, o czym świadczyć miała interpretacja niektórych tekstów Pisma Świętego uznawanych za biblijny fundament nauki o Niepokalanym Poczęciu NMP”⁶⁹. W tej perspektywie zmysł wiary jawi się wprost jako czynnik rewolucjonizujący interpretację Pisma – bez niego nie jest możliwe dotarcie do objawionych prawd wiary; w tym sensie zasada *analogia fidei* nie może być spełniona w pełni bez *sensus fidei*! A zatem zmysł wiary, zarówno samego egzegety, jak i przede wszystkim wspólnoty wierzących, okazuje się warunkiem koniecznym do interpretacji Pisma Świętego – nie tylko dlatego, że wydobywa na światło do tej pory niezdefiniowane prawdy

⁶⁷ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, nr II, C, 1-3; IV, A.

⁶⁸ Benedykt XVI, *Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej...*

⁶⁹ P. Borto, *Teoria i praktyka...*, s. 128.

wiary, ale też dlatego, że po ich sformułowaniu stają się one częścią tej całości, w zgodzie z którą egzegeta powinien uprawiać badania tekstu (analogia wiary):

„W dochodzeniu do prawdy tą metodą punktem wyjścia nie są świadectwa wiary zapisane w przeszłości, lecz aktualna wiara Kościoła. Za taką metodą kryje się głębokie przekonanie, że poznanie teologiczne przekracza to, co jest dostępne wyłącznie na drodze analizy historycznej czy filologicznej. Obejmując wiarę odczytującą w świetle Ducha Świętego to, co zostało zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji, poznanie teologiczne może otworzyć się na to, co nie jest dostępne inną drogą – na nowe zrozumienie dane dzięki światłu pochodzącemu od Ducha Świętego”⁷⁰.

W takim razie, konsekwentnie, można by mówić o maryjnym kluczu w interpretacji Pisma Świętego; nie przeczy to oczywiście lekturze chrystologicznej, jednak w tym maryjnym rysie należałoby upatrywać nadziei dla egzegezy. Jak maryjne dogmaty pozostają w służbie ortodoksyjnej chrystologii, tak po „maryjnej” egzegezie wolno się spodziewać korzyści w badaniu Pisma Świętego. W nawiązaniu do wcześniejszej muzycznej konwencji wolno mówić o maryjnej „wariacji” w symfonii, w której motyw solowy przypada Chrystusowi. A w odwołaniu do ilustracji „lustrzanej” można powiedzieć, że bez światła dogmatów maryjnych pozostałe prawdy wiary nie będą dostatecznie oświetlone, tak by odsłoniły całą skrywaną głębię. Zarówno „użyteczność” dogmatów maryjnych, jak i „maryjnej” egzegezy bazuje bowiem na powołaniu Maryi do odgrywania wyjątkowej roli we wspólnocie Kościoła. Wszystkie członki Ciała Chrystusa służą sobie nawzajem, a każdy z nich korzysta z usługiwania Matki Kościoła⁷¹. Dlatego należy przyjąć jako pewne, że bez maryjnego głosu Pisma Słowo Boże nie zostanie w pełni usłyszane.

Nauczanie a słuchanie, *analogia fidei a sensus fidei*

Marek Kita porównał *sensus fidelium* do pewnego rodzaju „dogmatycznego sumienia Kościoła”; sumienie jest z jednej strony „normą normującą”, której należy słuchać, z drugiej strony powinno być ono formowane. Podobna dialektyka obowiązuje w przypadku zmysłu wierzących: z jednej strony mają oni namaszczenie i są napełnieni wiedzą (por. 1J 2,20), z drugiej strony głos Kościoła (Magisterium) okazuje się normatywny dla tego *sensus fidelium*⁷². Autor natchniony czerpanie wiedzy przez wierzących wprost od Ducha Świętego łączy z warunkiem trwania przez nich w tym, co było im głoszone od początku (por. 1J 2,24). Ten sam

⁷⁰ Tamże, s. 132.

⁷¹ Por. zdanie Hansa Ursa von Balthasara: „Maryja najszerzej rozsyła swe promienie, tak że we wspólnocie świętych każdy ma w sobie coś maryjnego” – J. Ratzinger (Benedykt XVI), H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, s. 108.

⁷² Por. M. Kita, *Szanse i zagrożenia związane z uwzględnianiem „sensus fidelium” we współczesnej praktyce sprawowania Magisterium*, w: *Wiara – wiarygodność...*, s. 144. Artykuł o tyle godny jest polecenia, że jego autor na sprzężenie zwrotne pomiędzy zmysłem wiary wierzących a Magisterium spogląda z podobnej perspektywy co później wydany dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

przecież Duch Święty działał w pierwotnym i ten sam działa w dzisiejszym Kościele. Autentyczny zmysł wiary powoduje zresztą, że wierzący poddany Duchowi Prawdy w sposób „naturalny” pragnie słuchać Apostołów i ich następców (por. 1 J 4,6). Nadprzyrodzony zmysł wiary, namaszczenie od Ducha Świętego „może autentycznie rozwinąć się w wierzącym w takiej mierze, w jakiej uczestniczy on w pełni w życiu Kościoła, a to wymaga odpowiedzialnego przyłgnięcia do Magisterium, do depozytu wiary”⁷³; warunkiem *sensus fidei* jest „głęboka zgodność umysłu i serca z Kościołem, czyli *sentire cum Ecclesia*”⁷⁴. Z drugiej strony Magisterium nie może nie uwzględnić poznania, które przynosi wierzącym Duch Święty. Istnieje sprzężenie zwrotne pomiędzy przyjętą wiarą a zmysłem wiary, a zatem: pomiędzy *analogia fidei* a *sensus fidei*.

Kto wierzy niezgodnie z wiarą, także w jej aspekcie treściowym (*fides quae*), ten nie ma prawdziwego poznania. Więcej, w ogóle nie ma wiary, bo ta rodzi się jedynie z tego, co się słyszy – w tym sensie przepowiadane prawdy wiary (zwłaszcza kerygmat) pozwalają usłyszeć w nich słowo Chrystusa (por. Rz 10,17). Kto nie trwa w Chrystusowej nauce, ten zdaniem Jana nie ma Boga (Ojca i Syna) (por. 2 J 9). Dlatego wiara przeżywana, jeśli jest autentyczna, zachowa spójność z prawdami wiary; podobnie egzegeza uwzględni zasadę analogii wiary. *Sensus fidei* jako subiektywny wyraz Tradycji zawiera w sobie element obiektywny, jakim jest nauczanie Kościoła – ponieważ zmysł wiary jest w zasadzie równoważny z Tradycją, nie daje się oddzielić od treści wiary (por. SF 35). Ale w takim razie Tradycja w jej wyrazie treściowym – prawd wiary wydobywanych z Objawienia – jest zależna również od *sensus fidei*, nawet jeśli „osąd autentyczności *sensus fidelium* należy ostatecznie nie do samych wiernych, nie do teologii, ale do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła” (SF 77). A zatem należy brać pod uwagę, również w interpretacji ksiąg natchnionych, że:

„Dany wierzącym przez Ducha Świętego zmysł wiary pozostaje obok Pisma Świętego i Tradycji, jak też Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i teologii jako nauki, pierwotną instancją w rozeznawaniu autentyczności wiary chrześcijańskiej. Jest wprawdzie ku nim skierowany i dogłębnie z nimi zjednoczony, ale nie stanowi samego tylko echa «Kościoła słuchającego», odpowiadającego na ich nauczanie”⁷⁵.

Egzegeta zatem z jednej strony musi pozostawać w zgodzie z analogią wiary, bo dopiero dzięki temu wykształca się jego *sensus fidei*, a on sam w księgach biblijnych zdolny jest usłyszeć Słowo Boże; z drugiej zaś strony zmysł wiary – zarówno egzegety, jak i całej wspólnoty Kościoła – pozwala interpretować Pismo w sposób zgodny z autentyczną wiarą chrześcijańską.

⁷³ Benedykt XVI, *Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej...*

⁷⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Donum veritatis*, nr 35.

⁷⁵ M. Pyc, *Pobożność ludowa...*, s. 53.

W służbie duchowej egzegezy oraz ewangelizacji

W dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele* przypomniano, że egzegeza katolicka jako dyscyplina teologiczna ma za zadanie pogłębienie wiary oraz przyczynianie się do przekazu autentycznej treści Pisma natchnionego (por. IBK, Zakończenie). Ten pozostaje wierny intencjom tekstu biblijnego – dopowiada autor *Verbum Domini* – kto stara się „odkryć, w ich sformułowaniach, rzeczywistość wiary, którą one wyrażają”, i łączyć „tę rzeczywistość z doświadczeniami ludzi wierzących naszych czasów” (VD 37; por. IBK II, A, 2). Taka egzegeza zakłada analogię wiary rozumianą zarówno negatywnie (jeśli prawdy wiary stanowią prawdziwy sens wydobyty ze świętych ksiąg, interpretacja musi być z nimi zgodna), jak i pozytywnie (stanowi ona wynik tej samej wiary przeżywanej zarówno przez autora, jak i czytelnika świętych tekstów). Takiej interpretacji wolno się spodziewać po egzegezie mającym żywą wiarę, a więc korzystającym z *sensus fidei* w swoich poszukiwaniach najgłębszego znaczenia badanych tekstów⁷⁶.

Jeśli tak rozumieć zasadę analogii wiary – jako coś więcej niż kryterium negatywno-pomocnicze – wtedy wolno zestawić obok siebie „egzegezę duchową” z „analogią wiary”. Zdaniem Denisa Farkasfalvy’ego chodziłoby „o egzegezę, w której egzegeta i jego świat stanowią także część jednej, powszechnej historii zbawienia, a zatem o egzegezę, która umie odkryć istotne analogie między zbawczym sensem starożytnego tekstu a aktualnymi dziełami zbawczymi tego samego Boga, dokonanymi przez tego samego Jezusa Chrystusa”⁷⁷. Egzegeza duchowa odkrywa sens duchowy, czyli „sens wyrażony przez teksty biblijne, kiedy się je czyta pod wpływem Ducha Świętego w kontekście tajemnicy paschalnej Chrystusa i nowego życia, które z niego wynika”, tak więc w ten sposób w lekturze duchowej „ukazują się trzy płaszczyzny rzeczywistości: tekst biblijny, tajemnica paschalna i obecne okoliczności życia w Duchu” (IBK II, B, 2).

Sensus fidei, dzięki któremu wierzący egzegeta będzie mógł pojąć prawdy Bożego objawienia i żyć nimi, stanie się również fundamentem ewangelizacji; także dlatego, że nadprzyrodzona wiedza, pochodząca od Ducha Świętego sprawi, że będzie on mógł w nowym kontekście historyczno-kulturowym dać odpowiednie dla swojego czasu świadectwo objawionej prawdzie – wydobywając sens duchowy (por. SF 45. 65). W ten sposób egzegeza uprawiana według zasady analogii wiary pozostanie w służbie przepowiadania, wyjaśniając, w jaki sposób prawdy wiary „pracują” w życiu wierzącego i wspólnoty „tu i teraz”. Międzynarodowa Komisja Teologiczna upatruje nawet w *sensus fidei* „żywe źródło dla nowej ewangelizacji” (SF 2). Zmysł wiary umożliwi pełnienie funkcji prorockiej również przez to, że daje wierzącemu udział w rozeznawaniu duchów, dzięki któremu nie podda się on wpływowi ducha tego świata czy jego fałszywych proroków (dotyczy również pracy egzegety!), ale będzie potrafił sprawować prorocką funkcję względem tego świata (por. 1 J 4,1).

⁷⁶ Por. SF 49, przypis nr 62: zmysł wiary „w istocie jest tożsamy z żywym doświadczeniem wiary”.

⁷⁷ D. Farkasfalvy, *W poszukiwaniu nowej, „postkrytycznej” metody...*, s. 288.

Zakończenie: *sensus fidei* w służbie „hermeneutyki chalcedońskiej”

Wyżej opisany związek pomiędzy analogią wiary a zmysłem wiary odkrywa pozytywny charakter *analogia fidei*.

Dzięki *sensus fidei* badacz Pisma ogarnia „całość” Objawienia i dlatego wtórnie wyniki jego badań będą sytuowały się w zgodzie z *nexus mysteriorum*. Zmysł wiary kontaktuje egzegetę z żywym Chrystusem, z którym relacja sprawia, że analogia wiary znajduje swoją rekapitulację w Chrystusie, a interpretacja Pisma dokonywana jest w kluczu chrystologicznym. Dzięki Chrystusowemu ośrodkowi Biblia uzyskuje swoją jedność (egzegeza kanoniczna), a wyniki interpretacji szeregują się według właściwego porządku, odkrywając sens poszczególnych fragmentów pism natchnionych w relacji do Chrystusa. W ten sposób, dzięki zmysłowi wiary, egzegeta z rzemieślnika staje się artystą, zdolnym do odkrycia harmonijnej „symfonii” Objawienia i reagującym niczym meloman na wszelkie fałszywe „tony” interpretacyjne; analogia wiary staje się w takim razie czymś daleko więcej niż prosta zgodność z prawdami wiary.

Mimo że motyw solowy należy do Chrystusa, wolno mówić również o maryjnych „wariacjach” w utworze. Zmysł wiary jest bowiem zorientowany na przyszłość, ma znaczenie konstruktywne, ponieważ Duch Święty chce prowadzić Kościół do całej prawdy. Świadczą o tym dogmaty maryjne, których nie dałoby się sformułować bez *sensus fidei*. Zatem dopiero dzięki zmysłowi wiary egzegeta może wydobywać z Pisma te prawdy, które jeszcze nie zostały przez Kościół podane do wierzenia – i w tym sensie *sensus fidei* wpływa na kształt analogii wiary; nie zmienia „reguły wiary”, ale wypełnia przestrzeń *nexus mysteriorum* treścią objawioną. W tym sensie zmysł wiary sprawia swoistą „rewolucję” egzegetyczną, bowiem, jak się okazuje, bez niego zasada analogii wiary nie może zostać spełniona.

W tekście wskazano również na pewnego rodzaju dialektykę: z jednej strony tylko ten egzegeta jest odpowiednio dysponowany do posługiwania się zmysłem wiary, który pozostaje w zgodzie z wiarą Kościoła; z drugiej jednak strony dopiero zmysł wiary pozwala mu interpretować księgi natchnione w zgodzie z zasadą analogii wiary. Egzegeta mający żywą wiarę, a zatem posługujący się zmysłem wiary w poszukiwaniach znaczenia Pisma Świętego, będzie analogię wiary rozumiał jako analogię doświadczenia wiary i zbawienia pomiędzy nim i wspólnotą Kościoła z jednej strony a autorem natchnionym i wspólnotą wierzących, w środowisku której działał, z drugiej strony. Dzięki zmysłowi wiary zasada analogii wiary przysłuży się egzegezie duchowej – odkrywaniu sensu duchowego wyrażonego przez Pismo Święte. Egzegeta stanie się dzięki temu prorokiem czy wprost ewangelizatorem, przepowiadającym żywe Słowo współczesnemu słuchaczowi.

Tak pogłębiona i „upożytywniona” dzięki zmysłowi wiary, staje zasada analogii wiary w służbie „hermeneutyki chalcedońskiej”. Nie jest jedynie kryterium negatywnym, pomocniczym czy zewnętrznym, stosowanym na drugim etapie egzegezy w celu weryfikacji wyników, do jakich doszedł badacz posługujący się

metodami naukowymi. Owszem, współistnieje z zasadami naukowymi w ciągu całego procesu interpretacji świętych tekstów. W ten sposób jedność wiary i rozumu zostaje utrzymana w interpretacji Pisma Świętego.

Bibliografia

- „*Analogia fidei*”, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 9.
- Analogia wiary*, w: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, s. 20.
- Balthasar H.U. von, *Teologia a świętość*, tłum. M. Serzycki, w: *Podstawy wiary – teologia* (Kolekcja Communio 6), red. L. Balter, Poznań 1991, s. 424-432.
- Benedykt XVI, *Homilia Papieża wygłoszona podczas Mszy św. na zakończenie Synodu*: „Słowo musi być przekładane na uczynki miłości” (26.11.2008), „L'Osservatore Romano” 1 (2009), s. 32-34.
- Benedykt XVI, *Katechezy o św. Pawle*, <http://www.teologiapolityczna.pl/katechezy-o-sw-pawle--benedykt-xvi/> [dostęp:14.10.2015].
- Benedykt XVI, List apostolski *Porta fidei*.
- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*.
- Benedykt XVI, *Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121207_cti.html [dostęp: 12.10.2015].
- Benedykt XVI, *Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów*: „Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga” (12.09.2008), „L'Osservatore Romano” 10-11 (2008), s. 12-16.
- Bokwa I., *Kształtowanie się problematyki chrystologiczno-eschatologicznej w twórczości Hansa Ursa von Balthasara (1905-1988)*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1 (1996), s. 155-181.
- Borto P., *Teoria i praktyka uwzględniania „sensus fidelium” przez Magisterium w czasach nowożytnych*, w: *Wiara – wiarygodność*, red. D. Wąsek, Kraków 2014 (Biblioteka Teologii Fundamentalnej 9), s. 115-141.
- Braaten C.E., *A Chalcedonian Hermeneutic*, „Pro Ecclesia” 3 (1994) nr 1, s. 18-22.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998.
- Cantalamesa R., „*Litera zabija, Duch ożywia*”. *Lektura duchowa Biblii*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, red. K. Mielcarek, Lublin 2009 (Analecta Biblica Lublinensia 4), s. 273-285.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325-787)*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007 (Źródła Myśli Teologicznej 24).
- Farkasfalvy D., *W poszukiwaniu nowej „postkrytycznej” metody egzegezy biblijnej*, w: „*Nowa ewangelizacja*” (Kolekcja „Communio” 8), red. L. Balter, Poznań 1993, s. 272-290.

- Fitzmyer J.A., *List do Rzymian*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 2004 (Prymasowska Seria Biblijna), s. 1257-1320.
- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*.
- Glombik K., *Wprowadzenie*, w: *Wokół osoby i myśli Benedykta XVI. Wykłady otwarte zorganizowane w okresie Wielkiego Postu 2006*, red. K. Glombik, Opole 2006 (Sympozja 63), s. 5-9.
- Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, w: Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999 (Rozprawy i Studia Biblijne 4), s. 9-20.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009.
- Kita M., *Szanse i zagrożenia związane z uwzględnianiem „sensus fidelium” we współczesnej praktyce sprawowania Magisterium*, w: *Wiara – wiarygodność*, red. D. Wąsek, Kraków 2014 (Biblioteka Teologii Fundamentalnej 9), s. 143-159.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele „Donum veritatis”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 425-445.
- Kraśniński J., *Portret teologiczny Ratzingera – Benedykta XVI*, Sandomierz 2009.
- Leon XIII, *Providentissimus Deus*, w: *Biblia w dokumentach Kościoła*, teksty do druku przygotował R. Pietkiewicz; komentarze A. Jankowski, H. Lempa, R. Pietkiewicz, Wrocław 1997 (*Aby lepiej słyszeć słowo Pana 2*), s. 19-43.
- Lubac H. de, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008.
- Lubac H. de, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomska, Kraków 1997 (*Żywa Wiara 7*).
- Majewski J., *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005 (Biblioteka „Więzi” 181), s. 13-232.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *„Sensus fidei” w życiu Kościoła*, tłum. M. Moskal, Kraków 2015.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, tłum. K. Stopa, Kraków 2012.
- Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego: „Słowo Boże w historii”* (24.10.2008), „L'Osservatore Romano” 1 (2009), s. 24-31.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999 (Rozprawy i Studia Biblijne 4), s. 25-100.
- Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002.
- Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, tłum. H. Witczyk, Kielce 2014.
- Perrone L., *Wpływ dogmatu Chalcedońskiego na refleksję teologiczną między IV a V soborem ekumenicznym*, w: *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. Di Bernardino, B. Studer, tłum. M. Gołębiowski [i in.], Kraków 2002, s. 547-617.
- Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis*.

- Popowski R., *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 1994 (Prymasowska Seria Biblijna).
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995.
- Pyc M., *Pobożność ludowa a „sensus fidei”*, „*Studia Gnesnensia*” 27 (2013), s. 47-57.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), H. Urs von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.
- Ratzinger J., *III Tajemnica fatimska – komentarz teologiczny*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/fatima_4.html [dostęp: 14.10.2015].
- Ratzinger J., *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, w: J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 89-123.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001.
- Ratzinger J., Seewald P., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004.
- Ratzinger J., *Wiara i teologia. Wykład na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu z okazji nadania godności doktora honorowego, 27 października 2000 r.*, tłum. J. Krucina, w: *Jego Eminencja Kardynał Joseph Ratzinger – Jego Świątobliwość Papież Benedykt XVI doktor „honoris causa” Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*, red. W. Mróz, Świdnica 2005, s. 67-75.
- „*Sensus fidelium*”, w: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, red. G. O’Collins, E.G. Farrugia, Kraków 2002, s. 296.
- Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius”*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 259-265.
- Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 193-208.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 104-166.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 350-363.
- Szłaga J., *Hermeneutyka biblijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań 2008, s. 207-212.
- Szymik J., *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010.

Szymik S., *Benedykta XVI hermeneutyka wiary (Pope Benedict XVI's Hermeneutics of Faith)*, „The Biblical Annals / Roczniki Biblijne” 2 (2012), s. 217-228.

Zatwardnicki S., *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014.

Słowa kluczowe: Pismo Święte, egzegeza, hermeneutyka wiary, „hermeneutyka chalcedońska”, egzegeza kanoniczna, analogia wiary, zmysł wiary, Benedykt XVI, Międzynarodowa Komisja Teologiczna

Keywords: Holy Scripture, exegesis, hermeneutics of faith, “Chalcedonian hermeneutics”, canonical exegesis, analogy of faith, sense of faith, Benedict XVI, International Theological Commission