

KATOLICY A PISMO ŚWIĘTE

Aby odpowiedzieć na pytanie, jakie znaczenie ma Pismo święte w nauczaniu Kościoła oraz w życiu katolików, należy najpierw przytoczyć niektóre istotne fakty z Tradycji kościelnej. Również uświadomienie sobie sięgającej daleko Tradycji służy bowiem ocenie obecnej sytuacji.

„Nie znać Pisma, to nie znać Chrystusa” — te słowa św. Hieronima¹ mogą krótko określić znaczenie, jakie posiada Biblia i które winno nadal jej przysługiwać w Kościele katolickim. Ojcowie Kościoła nazywali Pismo święte *biblia* lub *grámmata*, co znaczy po prostu „Księga” lub „Pisma”; już samo to określenie wyrażało tak wielki szacunek, że niepotrzebne było dalsze precyzowanie. Pismo święte należy zatem rozumieć jako Księgę Kościoła, jako zbiór tych Pism, które na podstawie rzeczywistego i pierwotnego *consensus fidelium* są uważane za święte².

W takich sformułowaniach i ujęciach wyraża się jednak nie tylko szczególne poważanie i nabożna cześć dla Pisma świętego. Określenia te pomagają również dojść do tej wartości, jaką teologia katolicka przyznaje pismom biblijnym w refleksji nad wiarą. W tym kontekście musimy przywołać na pamięć wielkie dzieła komentatorskie i pisma homiletyczne, które miarodajnie i w sposób decydujący określają dzieło Ojców Kościoła i pozwalają uznać je niejako za kręgosłup swej refleksji teologicznej. Podobnie powinniśmy przypomnieć sobie, że — przykładowo — *Suma teologiczna* św. Tomasza z Akwinu została pierwotnie pomyślana i napisana jako *Introductio in Sacram Paginam*, czyli jako wprowadzenie do Pisma świętego. Wyraża się w tym pewna koncepcja teologiczna, która ponownie przypomina o cytowanych wyżej słowach św. Hieronima. W swoim świadectwie o dziele Chrystusa Pismo otwiera nam bowiem drogę do osobistego odtworzenia tajemnicy Jezusa z Nazaretu; przez nie spotykamy się z pełnym miłości zwróceniem się Boga do człowieka, które swoją pełnię odnalazło w wydarzeniu Chrystusa.

Takie fundamentalne poszanowanie Pisma świętego na róż-

¹ Św. Hieronim, *Komentarz do Iz., Prolog*: PL 24, 17.

² Por. Sw. Atanazy, 39 *List Wielkanocny z roku 367, Enchiridion patristicum* 791 (opr. M. J. Rouët de Journal SJ, Fryburg 1929, s. 287).

nych etapach życia Kościoła przybierało różnorakie postacie. Przyczynę tego stanu rzeczy można łatwo zrozumieć w oparciu o historyczne badanie form życia Kościoła w poszczególnych epokach. Już samo nawet spojrzenie w niedawną przeszłość pokazuje nam dokładnie, jak bardzo zmienił się w tak krótkim czasie stosunek do Biblii zarówno w myśli teologicznej, jak i w praktyce Kościoła. Nie można jednak tego faktu odczytywać jako zmieniającej się czci czy szacunku wobec Pisma świętego. Wskazuje on raczej w tym kontekście na to, że każda epoka odczytuje na nowo Słowo Boże w swojej konkretnej sytuacji, a czyni to na różne sposoby. Taki wysiłek może jednak z wielu powodów udać się lub nie — należy tutaj oczywiście zauważyć, że znacznie łatwiejsze, niż takie wysiłki w konkretnej sytuacji aktualnej, jest opinia retrospektywna.

W czasach kontrreformacji Pismo święte przeznaczone było w pierwszym rzędzie dla księży — kaznodziejów i katechetów. Wśród ludu katolickiego panowało przekonanie, że Pismo święte nie jest księgą, która mogłaby znajdować się w domach, bądź też mogłaby służyć prywatnej lekturze świeckich, lecz jest księgą kościelną, której kapłan używa w czasie nabożeństw i której należy jest cześć i szacunek. W nauczaniu Kościoła podkreślano, że lud katolicki mógłby opacznie zrozumieć Pismo święte. W tym kontekście zrozumiałe było żądanie Benedykta XIII, aby Pismo święte zawsze było zaopatrzone w przypisy, które mogą ustrzec wiernych przed subiektywnymi i mylnymi interpretacjami. W podobny sposób należy też rozumieć przyczynę silnego akcentowania w tamtym czasie Eucharystii jak strawy duchowej. — Z drugiej jednak strony należy przypomnieć, że jeszcze przed reformacją *devotio moderna* mocno podkreślała rolę Biblii jako księgi służącej osobistej pobożności. W późniejszym okresie katolickiej odnowy wpływowe postacie Kościoła — jak Sailer i Hirscher — podkreślały znaczenie Pisma świętego, idąc po linii dawnej tradycji, oraz przypisywały szczególną wartość osobistej lekturze Pisma.

Krótki szkic pozwoli nam teraz spojrzeć wstecz na wcześniejsze dziesięciolecia naszego wieku, a zwłaszcza na okres poprzedzający Sobór Watykański II. Na tym tle możliwe będzie postawienie pytania, jak żyli katolicy z Biblią i z Biblii przed Soborem, a jak to wygląda obecnie.

1. Pismo święte a Kościół w XX wieku

Na początku tego wieku zapadły w Kościele brzemiennie w skutki decyzje dotyczące popierania i pogłębiania znajomości Pisma

świętego. Listem Apostolskim *Vigilantiae studii*³ papież Leon XIII ustanowił 30 października 1902 roku Papieską Komisję Biblijną. Jej najważniejszym zadaniem było popieranie studiów biblijnych, jak również czujny nadzór nad rozwojem nauki egzegetycznej. Kiedy z dzisiejszego punktu widzenia nieco krytycznie patrzemy na tak wyznaczony cel Komisji, musimy zauważyć dwa momenty: postawione przed Komisją Biblijną zadanie oraz jej cel odpowiadały duchowi czasu, jak też ówczesnym teologicznym wymaganiom, aby w dyskusji z modernistycznymi pozycjami teologicznymi jaśniej formułować swoje zdanie oraz potrafić je uzasadniać i umacniać. Pod tym względem utworzenie Papieskiej Komisji Biblijnej odpowiadało tendencjom, które zostały wyrażone już w encyklice *Providentissimus Deus*⁴ z 18 listopada 1893. W dokumencie tym papież Leon XIII położył szczególny nacisk na nauczanie Pisma świętego w seminariach duchownych, a w odniesieniu do zabronionych w nim treści zdecydowanie się domagał jednoznacznych pozycji w problematyce natchnienia i prawdy historycznej, jak również — co jest z tym związane — nieomyślności Pisma.

Idąc dalej, należy zauważyć, że w trakcie swojego rozwoju Papieska Komisja Biblijna zmieniała zarówno swoją zewnętrzną formę, jak i rozumienie swojego zadania. Nową fazę rozpoczęła z pewnością odpowiedź Komisji na pytanie skierowane do niej przez ówczesnego arcybiskupa Paryża, kardynała Suharda, w roku 1948⁵. Wtedy to po niemal pięćdziesięcioletniej praktyce jasnych, a niekiedy wręcz apodyktycznych odpowiedzi, po raz pierwszy zwrócono uwagę na konieczność dalszych badań naukowych i na specyficzną strukturę literacką tekstów biblijnych. Pozytywny rozwój Komisji osiągnął jeden z punktów szczytowych w jej instrukcji o historycznej prawdzie Ewangelii, z dnia 21 kwietnia 1964 roku⁶. Waga Papieskiej Komisji Biblijnej została znacząco podkreślona przez to, że na mocy decyzji papieża Piusa X mogła ona przyznawać stopnie akademickie⁷. Tym sposobem, w ramach teologii reprezentowanej przez Stolicę Apostolską i Komisję Bi-

³ Por. *Enchiridion bibl.* (EB) 137-148.

⁴ Por. *Enchiridion bibl.* (EB) 81-134; dalej (we fragmentach) DS 3280-3294.

⁵ Por. AAS 40 (1948) 45-48; EB 577-581. Pytanie odnosiło się do literackiej specyfiki i interpretacji Rdz 1-11.

⁶ Por. AAS 56 (1964) 712-718. W przemówieniu do członków Papieskiej Komisji Biblijnej z 14 marca 1974 r. papież Paweł VI wyraźnie uwypuklił znaczenie tego tekstu i podkreślił, że powstał on w pełnej zgodności z jego intencjami: por. AAS 66 (1974) 236.

⁷ Por. List apostolski *Scripturae sanctae* z 23 lutego 1904.

blijną, położono kamień węgielny pod naukowo ugruntowane wykształcenie egzegetów katolickich.

Encykliką *Spiritus Paraclitus*⁸ z 15 września 1920 r. papież Benedykt XV upamiętnił 1500 rocznicę śmierci św. Hieronima. Zamiarem Papieża było przedstawić w tej encyklice kryteria katolickiej interpretacji Pisma świętego, nie prowadząc przy tym dyskusji z powstającymi w owym czasie zasadami nowych, krytycznych metod egzegetycznych. Takie stanowisko zostało zachowane w biblijnej encyklice papieża Piusa XII. Z okazji 50 rocznicy dokumentu *Providentissimus Deus* Pius XII dnia 30 września 1943 (we wspomnienie św. Hieronima) ogłosił encyklikę *Divino afflante Spiritu*⁹. W rozwoju katolickiej egzegezy, jak również — niewątpliwie z nią związanej — intensyfikacji rozumienia Pisma w Kościele, przysługuje jej szczególne znaczenie. Po omówieniu rozwoju i stanu katolickiej egzegezy, Papież zajął się problemami systematyczno-metodycznymi. Ukazał przy tym znaczenie badań oraz starannego stosowania nowszych metodycznie ujęć. Szczególnie odnosi się to do krytyki tekstu, studiów nad językiem i środowiskiem powstania Pisma świętego, jak również do krytyki literackiej.

Wielokrotnie w encyklice tej doszukiwano się ducha i pióra ks. Augustyna Bea, ówczesnego rektora Papieskiego Instytutu Biblijnego, i nie było to wcale bezpodstawne. Tekst tego dokumentu nacechowany jest bowiem pozytywnym i pełnym ufności ujęciem, w którym apologetyczne tendencje wcześniejszych wypowiedzi zostały znacznie zredukowane. Oczywiście, Pius XII stawia również jasne akcenty, które należy wyjaśniać w świetle ówczesnej sytuacji teologicznej.

Pierwsze katolickie ustosunkowanie się do krytyki form, która zdobyła już sobie zaufanie w egzegezie protestanckiej, miało miejsce we wspomnianej instrukcji z roku 1964¹⁰. Jeszcze w roku 1943 Pius XII stwierdził, że czytanie Pisma świętego jest zadaniem kapłana: musi się on gruntownie przygotować do wyjaśniania ludowi orędzia Ewangelii. Poruszył zatem sprawę bezpośredniego obcowania kapłana z Pismem, przez które powinien on doprowadzić wiernych do pośredniego ich obcowania z Biblią¹¹. Dopiero spoglądając wstecz, można zrozumieć, jak ogromne znaczenie miała ta encyklika w rozwoju biblijnego rozumienia w Kościele.

⁸ Por. EB 440-495; dalej (we fragmentach) DS 3650-3654.

⁹ Por. AAS 35 (1943) 297-326; EB 538-569; dalej (we fragmentach) DS 3825-3831.

¹⁰ Por. AAS 56 (1964) 713-714.

¹¹ Por. zwłaszcza AAS 35 (1943) 320-324.

Częściowo była ona sporna aż do Soboru Watykańskiego II, właśnie przez swój jasny i otwarty język. Refleksja nad wydarzeniami związanymi z tworzeniem się osobnego dokumentu o Objawieniu Bożym, zarówno przed, jak i w czasie samego Soboru, pokazuje jednak równocześnie, że korzenie powodzenia tego projektu sięgają aż owego dokumentu z roku 1943. Soborowej Konstytucji o Objawieniu Bożym należałoby tu poświęcić nieco więcej miejsca.

Szkic obranej przez Kościół w ostatnich dziesięcioleciach drogi w stosunku do Pisma świętego i jego interpretacji pozwala nieco jaśniej ocenić stanowiska. Wymaganie wypowiedzi jaśniejszych, bardziej jednoznacznych, a jednocześnie niosących prawdę naszej wiary przyczyniło się do tego, że w Kościele rozwinęła się postawa, która ostatecznie się ujawniła na Soborze w postaci prawdziwej otwartości. O ile z początkiem naszego stulecia zagadnieniem pierwszoplanowym było jeszcze zachowanie ówczesnej teologii i sytuacji wewnątrzkościelnej, o tyle później powiększała się stopniowo (niekiedy nawet problematyczna) otwartość wobec możliwych nowych dróg odkrywania Pisma. W epoce tej zresztą powszechnie się uznaje, że zasada duszpasterska, dotycząca życia z Pismem świętym, wciąż jeszcze opiera się na *pośrednim*, tzn. polegającym na kazaniach i katechezach (tzw. „historiach biblijnych”), dostępie do Pisma świętego. Należałoby tu więc wskazać na konieczność gruntownego i nastawionego na wiarę katolicką biblijnego wykształcenia przyszłych księży, z czym łączyłby się jeszcze dezyderat otwartej podbudowy naukowej w zakresie egzegezy.

Jeśli chodzi o obszar niemieckojęzyczny, należy uwzględnić to jeszcze, że w tym samym czasie powstawał, częściowo wyprzedzając Magisterium Kościoła, biblijno-liturgiczny apostolat Piusa Parscha, który po raz pierwszy utorował drogę do bezpośredniego dostępu do Pisma świętego, a więc do jego osobistej lektury. Ruch ten jeszcze przed ostatnim Soborem uwypuklał znaczenie biblijnego przepowiadania w liturgii mszalnej i nadawał mu interpretację liturgiczną¹².

Na płaszczyźnie ogólnokościelnej dokonało się to jednak dopiero przez pracę i dokumenty Soboru Watykańskiego II.

¹² Por. pełną dokumentację dzieł Piusa Parscha: *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die bibel-liturgische Bewegung*, wyd. N. Höslinger/Th. Maas-Ewerd, Klosterneuburg 1979. Por. również: J. Frings, *Die katholische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert. Vorgeschichte und heutiger Stand*, w: *Bibel und Kirche* 21 (1966) 90-93; C. Mertini, *Alcuni aspetti della costituzione dommatica „Dei Verbum”*, w: *Civiltà Cattolica* 117 (1966) 216-226.

2. Soborowe rozumienie Pisma świętego

Długa droga, która prowadziła od pierwszych szkiców do uchwalenia ostatecznej wersji Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym (w latach 1961—65), była już wielokrotnie przedstawiana¹³. We wspomnianym kontekście znaczące jest rozumienie Objawienia, które Kościół tu sformułował. Dotyczy to oczywiście orędzia biblijnego oraz kontynuacji Objawienia w Tradycji, jednakże w pierwszym rzędzie odnosi się to do Pisma świętego.

Punktem wyjścia rozważań soborowych jest pozycja Kościoła, który jawi się w nich jako wspólnota słuchająca nabożnie Słowa Bożego. Dopiero z tego wsłuchiwania się w dane przez Boga Słowo wynika możliwość głoszenia tego Słowa dalej¹⁴. Głoszenie to ma na celu — idąc za 1 J 1, 2-3 — ustanowienie wspólnoty, która w swej strukturze jest niejako dwuwymiarowa: Słowo tworzy wspólnotę zarówno między słuchającymi, jak również między słuchającymi a Bogiem, który pozwala ludziom „stać się uczestnikami boskiej natury”¹⁵. Kościół nie stoi więc ponad Słowem, ale jest mu podporządkowany i Mu służy. Słuchając Słowa, Kościół może rozwijać na tym świecie chrześcijańskie życie w wierze, nadziei i miłości. Oznacza to również, że nie my sami wybieramy przeznaczone do głoszenia orędzie, lecz że jest ono nam dane i zadane — tak w bezpośrednim zakresie głoszenia Ewangelii w czasie liturgii, jak i w szerszym zakresie interpretacji oraz założeń teologicznych.

Ze względu na to słuchanie Słowa, sam Bóg wyszedł z inicjatywą naprzeciw człowiekowi. *Placuit Deo...* — „Spodobało się Bogu...” — tak mówi tekst Soboru¹⁶. Tym wolnym zwróceniem się Boga do człowieka rozpoczęło się unizanie się Boga, które doprowadziło ostatecznie do samoofiarowania się Jego Syna na Krzyżu. Ta, podjęta przez Boga z miłości, decyzja otworzyła nam dostęp do Jego natury, aczkolwiek jest ona *sacramentum*, znakiem, który wskazuje na Rzeczywistość jeszcze głębszą. Samo-

¹³ Oprócz wprowadzenia J. Ratzingera, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Einleitung*, w: LThK Erg. bd. II, Freiburg 1967, s. 498-503, por. zwłaszcza: A. Bea *Das Wort Gottes und die Menschheit. Die Lehre des Konzils über die Offenbarung*, Stuttgart 1968; E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung, Werden, Inhalt und theologische Bedeutung*, Paderborn 1966.

¹⁴ Por. KO 1, zwłaszcza początek tekstu: „Dei verbum religiose audiens et fidenter proclamans...”.

¹⁵ KO 2.

¹⁶ Tak rozpoczyna się KO 2.

objawienie się Boga jest naznaczone rozwojem, który zmierza ku Jezusowi Chrystusowi. W Nim to Boże oddanie się staje się w sposób niedościgniony konkretne, ponieważ nie dokonuje się już ono tylko w słowach i czynach Boga, ale przybiera swój kształt w osobie Jezusa Chrystusa, a więc uosabia się. Dla człowieka nie do pomyślenia i nie do zrealizowania jest bardziej intensywny sposób przekazu, niż właśnie osobowy. Ponieważ Bóg rozpoczął zbawczy dialog z człowiekiem w jego konkretnej sytuacji historycznej, tworzy również osobową formę komunikowania się jako szczyt tego dialogu. Całe wydarzenie Chrystusa dowodzi miłości Boga. W osobie i czynach Jezusa Bóg otwiera się na człowieka, objawia mu swoją naturę. Całe dzieło Chrystusa jest świadectwem o Ojcu i prowadzi do Ojca, swój szczyt zaś osiąga w Śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa ¹⁷.

Taka, pochodząca od Boga inicjatywa wymaga oczywiście ludzkiej odpowiedzi. Ojcowie soborowi pojmowali Objawienie nie jako monolog Boga, lecz jako *dialog*, w którym człowiek przyjmuje pozycję odpowiadającego. Boga, który osobiście wychodzi naprzeciw nam w swoim Synu, człowiek może spotkać, okazując „posłuszeństwo wiary” w stosunku do zwracającego się do niego „Ty” ¹⁸. Zadaniem Kościoła jako wierzącej wspólnoty jest przygotowanie, wspieranie i niesienie tej właśnie odpowiedzi. Kościół jest przy tym przekonany, że imperatyw boskiego wezwania uszanuje wolną wolę człowieka. Już Ap A, 15-16 uczy, że chwiejna obojętność stanowi również swoistą odpowiedź, tyle że szczególnie niezadowalającą. Właśnie temu zagadnieniu Kościół poświęcił wiele uwagi zarówno w czasie trwania Soboru, jak też po jego zakończeniu.

Wyjaśnienia te, dotyczące Objawienia w Pismach biblijnych, ukazują nam kilka ważnych prawd. W swojej refleksji nad Pismem świętym Kościół odcina się mianowicie od rozumienia jedynie treściowego i przedmiotowego. Pismo święte nie jest postrzegane przede wszystkim jako „miejsce”, w którym można znaleźć albo niejako wyczytać pewne informacje na temat Boga. Na pierwszy plan wysuwa się mocno rozumienie osobowe: w Piśmie świętym Bóg zwraca się do człowieka; w tym właśnie przejawia się miłość Boga do człowieka, a to nawiązanie dialogu wymaga odpowiedzi. Pod tym względem jest również zrozumiałe to, że dokument soborowy wzywa z naciskiem do bezpośredniego i osobistego kontaktu z Biblią oraz przedstawia wyjaśniający komentarz

¹⁷ Por. KO 4.

¹⁸ W KO 5 jest to sformułowane biblijnie: „Bogu objawiającemu należy okazać «posłuszeństwo wiary» (por. Rz 16, 26; Rz 1, 5; 2 Kor 10, 5-6)”

i wprowadzenie do tego osobowego dialogu, o uporządkowanym charakterze¹⁹.

Instrukcja o historycznej prawdzie Ewangelii stworzyła podstawę do takiego rozumienia Pisma świętego, a przynajmniej Ewangelii. Czytelnikowi przedstawiono bowiem proces powstawania pism ewangelicznych i ponownie z naciskiem wskazano, że teksty te nie chciały być protokolarnymi sprawozdaniami. Przede wszystkim spotykamy w Ewangeliach przepowiadanie młodego Kościoła o Chrystusie, które dokonuje się w mocy Ducha i wypływa z wiary w zmartwychwstałego Pana, a które — tak jak przedtem przepowiadanie samego Jezusa — skierowane jest do określonych adresatów²⁰. Również dzisiejszy słuchacz i czytelnik Dobrej Nowiny powinien być poruszony tym świadectwem wiary autorów, a opierając się na nim powinien sam sformułować swój pełen wiary zwrot ku Bogu.

Skoro Pismo święte może być również dla czytelnika i słuchacza miejscem spotkania Boga i Chrystusa, dokument o Objawieniu stara się wzmocnić zakotwiczony zwłaszcza w liturgii szacunek dla głoszenia Słowa Bożego. A zatem wypowiedź: „Kościół miał zawsze we czci Pisma Boże, podobnie jak samo Ciało Pańskie”²¹ jest nie tylko optymistycznym stwierdzeniem, ale równocześnie pewnym programem wymagającym głębokiego przemyślenia. Ojcowie soborowi uzasadniają to zdanie wskazaniem na „stół Słowa Bożego, jak i Ciała Chrystusowego”, z którego podawany jest „Chleb Życia”. To zaś wskazanie na sakramentalny charakter Słowa zasługuje na jeszcze większą uwagę oraz pogłębienie tak treściowe, jak i praktyczne. Można zatem wyprowadzić stąd istotne wnioski — zarówno dla naszego rozumienia liturgicznego i sakramentalnego, jak i dla teologicznej interpretacji oraz refleksji nad tym co się dokonuje, gdy Pismo święte jest czytane w naszych parafiach, w kręgach biblijnych, we wspólnotach zakonnych i rodzinach. A trwałym impulsem do tego jest właśnie dokument soborowy.

3. Pismo święte w dzisiejszym życiu Kościoła

Ta ostatnia uwaga wskazuje na to, że od czasu Soboru Watykańskiego II w naszym stosunku do Pisma świętego weszliśmy znów na drogę rozumienia odnowionego, a być może również pogłębionego. Sam zresztą rozwój nauk teologicznych w ostatnim dwu-

¹⁹ Por. KO 22. 25.

²⁰ Por. AAS 56 (1964), zwłaszcza s. 714-716.

²¹ KO 21; następny cytat por. tamże.

dziestoleciu wskazuje wyraźnie na znacznie wyższy poziom refleksji biblijnej. Chcemy jednak pozostać przy naszych rozważaniach. Nowa postawa przyjęta względem Pisma świętego wymaga naszej żywotności: nie może ono powolnie nam zanikać. Założona w roku 1969 Międzynarodowa Katolicka Federacja Biblijna podjęła liczne inicjatywy służące upowszechnianiu Pisma świętego, a projekty dotyczące kształcenia dorosłych w Austrii i Niemczech miały na celu pogłębiania wiedzy i rozumienia Biblii, zaś programy katechetyczne poświęcają wprowadzeniu w rozumowanie Pisma świętego oraz doprowadzeniu wiernych do czytania Pisma więcej miejsca niż dawniej.

Jak wygląda sytuacja gdzie indziej, na przykład w Afryce, ilustruje to spostrzeżenie kard. Józefa Malula, przewodniczącego Ogólnoafrykańskiej Rady Biskupów: „Sobór na nowo otworzył ludziom Pismo święte. Przed Soborem czytanie Pisma było czymś nieznanym wśród ludzi, w każdym razie wśród katolików. Tymczasem w małych wspólnotach Biblia stała się ważnym elementem życia i komunikacji... W kazaniach i katechezie Pismo święte w sposób zrozumiały stało się dość ważną częścią składową życia wspólnoty”²².

Mimo to można stwierdzić, że w naszym kręgu kulturowym — również wśród katolików — zbyt mało czyta się Pismo święte, zbyt mało też szanuje się jego wypowiedzi. Z drugiej strony można zauważyć, że jednostronne, fundamentalistyczne rozumienie Pisma, szczególnie lansowane przez niektóre sekty, znajduje uznanie również wśród chrześcijan, ponieważ wydaje się im już na pierwszy rzut oka, że właśnie one umożliwiają tę pewność wypowiedzi, której szukają oni w słowie Bożym, przy czym zapominają często o tym, że do czytania Biblii wzywa się ostatnio także każdego człowieka z osobna i że wymaga to również osobistej decyzji jego sumienia.

Jeśli Pismo święte ma rzeczywiście pozostać duszą naszego Kościoła i naszego życia w tym Kościele, i jeśli ma wzrosnąć w nim jego znaczenie²³, to musimy kontynuować obronę w ostatnich dziesięcioleciach drogę, którą mocno zaakcentował Sobór Watykański II.

Rozważania te należy ujmować w wielorakich związkach. Dotyczą one najpierw Kościoła w jego całości. Nauka Soboru o roli

²² Por. Herder Korrespondenz, Dezember 1985, s. 364.

²³ Już papież Leon XIII w encyklice *Providentissimus Deus* powiedział, że studium Pisma świętego musi być duszą teologii. Myśl ta była wielokrotnie przejmowana przez innych autorów oraz znalazła swoje miejsce w *Dei verbum*: por. KO 24 (z przyp. 3).

Pisma świętego w życiu Kościoła potrzebuje jeszcze gruntownego teologicznego przemyślenia, albowiem z samej natury tego zgromadzenia się Kościoła, jakim jest Sobór, wynika, że niejednokrotnie może on tylko zwięźle stawiać problemy, pytania albo życzenia. Teologiczne i pastoralne znaczenie wypowiedzi o Piśmie świętym było więc tylko częściowo przemyślane i systematycznie opracowywane.

Nie chodzi tu ponadto o szybką przemianę w praktyce samego Kościoła, lecz przede wszystkim o trwałe założenia teologiczne, dotyczące popularyzacji Pisma świętego. W tekstach soborowych można zresztą odnaleźć wiele założeń zmierzających ku temu. Należałoby tylko jeszcze dokładniej zapytać się o teologiczne znaczenie czytania Biblii przez konkretnych ludzi oraz o konieczne uwzględnienie przy tym przemyślanego i sformułowanego na nowo pojęcia natchnienia. Podobnie należałoby dokonać teologicznej refleksji nad tym, jakie następstwa (teologiczne, a w dalszej kolejności — praktyczne) mogą wynikać ze wskazania na „stół Słowa”. To soteriologicznie zaakcentowane zdanie ma bez wątpienia swoje znaczenie dla naszego udziału w Liturgii Słowa, która ma prawo być nie tylko „przedpołem” Liturgii Eucharystycznej, ale również samodzielną i pełną formą liturgicznej celebracji (niezależnie od tego, czy Liturgia Słowa celebrowana jest samodzielnie, czy też jako część Mszy świętej).

Wprawdzie teksty soborowe oraz formuły modlitw liturgicznych wyrażają sakramentalny charakter Słowa Bożego w Biblii, ale nie podkreślają go jeszcze w dostatecznym stopniu. Myśl ta musi więc znaleźć o wiele silniejszy oddźwięk w świadomości wierzących.

Wraz z reformą układu czytań w porządku roku kościelnego spełniono ważne życzenie Soboru i osiągnięto szerszy zakres w treściowej różnorodności spotkania ze Słowem. Wydaje się jednak, że związane z tym życzenie Ojców soborowych, dotyczące interpretacji głoszonego Słowa w związanych z nim homiliach, zeszło na plan dalszy²⁴. Ci, którym zostało powierzone odpowiedzialne zadanie głoszenia kazań, ponownie muszą więc sobie przypomnieć o tym, że homilia — również przez swoje miejsce w Liturgii Słowa — służy interpretacji Pisma świętego. Orędzie zawarte w Słowie Bożym powinno być przekonująco wyjaśnione i w ten sposób powiązane z egzystencją oraz z doświadczeniem wiary każdego, kto przez słuchanie uczestniczy czynnie w liturgii. Dopiero

²⁴ Por. KL 51 i 52.

w drugorzędny i pochodny sposób homilia prowadzi do innych tematów, które zasługują na uwagę.

Wraz z posoborową reformą liturgii Kościół wcielił w życie odpowiednie postanowienia Soboru. Podobnie też powinien dalej realizować główne zasady, które Sobór sformułował w odniesieniu do używania Pisma świętego. Dotyczy to zwłaszcza prowadzonych przez Magisterium, jak i przez teologów, rozważań o stanowisku Kościoła wobec Biblii.

Na tle obserwowanego w ostatnich dziesięcioleciach rozwoju omawianej problematyki, zadanie nowego i intensywniejszego przemyślenia własnego stosunku do Pisma świętego stoi przed każdym, kto troszczy się o stan swojej wiary. Może on dzisiaj znaleźć wiele pomocnych w tym względzie wskazówek, bądź to w licznych odpowiednich publikacjach, bądź też w katechezie parafialnej albo w katolickim kształceniu dorosłych, które ma za zadanie wprowadzić w podstawową tematykę czytania Pisma.

Głównym celem tych wszystkich wysiłków jest, aby w Piśmie świętym spotkać samego Jezusa Chrystusa i w ten sposób pogłębić osobistą wiarę w najwyższego Pana i Syna Bożego. Czytanie Pisma świętego nie jest w pierwszym rzędzie sprawą rozumu (jeśli nawet byłby on całkowicie w to zaangażowany), lecz jest wysiłkiem całego człowieka. My sami zwracamy się ku naszemu Bogu, który w przekazywanej przez Pismo Nowinie zwraca się ku nam i nam się objawia, i otwieramy się na Niego w spotkaniu pełnym miłości. Z takiego zaś spotkania może wyniknąć w odniesieniu do konkretnego człowieka, jak i do całego Kościoła, to, czego, Ojcowie soborowi spodziewali się i oczekiwali wraz z autorem Pierwszego Listu św. Jana: że żyjąca tym wspólnota wierzących będzie rosnać jako wspólnota z Trójjedynym Bogiem.

tłum. **Emil Mendyk SAC**