

Ks. HERBERT SIMON

WIERNOŚĆ ORĘDZIU BIBLIJNEMU PODSTAWĄ PRZEPOWIADANIA KAZNODZIEJSKIEGO.

STUDIUM POGLĄDÓW HOMILETYCZNYCH BRUNO DREHERA.

I — Konieczność zasad hermeneutycznych w pracy kaznodziejkiej. II — Aplikacja zasad hermeneutycznych do trudniejszych tekstów biblijnych. III — Zasady teologicznej interpretacji tekstów biblijnych.

Wymogiem aktualnego kaznodziejstwa, które ma być wieszczeniem zbawienia, jest wierność autentycznym treściom biblijnym. Wówczas tylko można nazwać kazanie słowem Bożym, jeśli będą w nim przepowiadane te treści, które Bóg przez hagiografa zamierzał przekazać człowiekowi. Na potrzebę wierności biblijnemu orędziu wskazuje papież Paweł VI w swojej adhortacji „Evangeliis Nuntiandi” z 1976 roku, w której czytamy takie znamienne słowa: „Kościół będąc posłany i ewangelizowany, sam z kolei posyła głosicieli Ewangelii. Wkłada niejako w ich usta słowo zbawienia, wyjaśnia im nowinę, którą posiada w swym depozycie; daje im taki sam rozkaz, jaki on otrzymał, i posyła ich na przepowiadanie, nie na przepowiadanie siebie samych, ani swoich własnych pomysłów, ale Ewangelii, ani oni, ani sam Kościół, nie są jej absolutnymi panami i nie mają władzy dowolnego jej używania, ale są tylko sługami, którzy mają ją szerzyć z zachowaniem najwyższej wierności”¹

Owa wierność Orędziu biblijnemu w przepowiadaniu jest zdaniem wielu homiletów niemożliwa bez uwzględnienia w kaznodziejstwie zasad współczesnej hermeneutyki biblijnej. Na tę konieczność zespolenia osiągnięć współczesnej egzegezy z przepowiadaniem, którego domaga

¹ Tekst oryginalny został opublikowany w AAS 68 (1976), 5—76. Tłumaczenie polskie podaję za tekstem zamieszczonym w Wiadomościach Urzędowych Diecezji Polskiej 31 (1976), 323—365. Tekst cytowany, 329.

się Kościół wskazywał Bruno Dreher². W swojej teorii i praktyce homiletycznej dał wskazania jak wykorzystać dane egzegezy w pracy kaznodziejskiej.

I. KONIECZNOŚĆ ZASAD HERMENEUTYCZNYCH W PRACY KAZNODZIEJSKIEJ

Biblia jako główne tworzywo homiletyczne jest słowem Bożym i ludzkim zarazem. Jej zbawcze treści, przekazane człowiekowi w konkretnych uwarunkowaniach historyczno-kulturowych zostały tym samym zdeterminowane różnymi okolicznościami. W Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele czytamy: „Pomiędzy orędziem zbawienia a kulturą ludzką istnieją wielorakie powiązania. Bóg bowiem, objawiając się ludowi swemu aż do pełnego okazania się w Synu Wcielonym, przemawiał stosownie do stanu kultury właściwego różnym epokom” (KDK 58). Z najważniejszych okoliczności, determinujących zbawcze orędzie, należy wymienić: język, styl, sposób wyrażania myśli przez autora oraz środowisko, w którym powstały księgi Pisma św. Dlatego właśnie rodzi się konieczność stosowania zasad współczesnej hermeneutyki biblijnej celem wydobycia autentycznego słowa Bożego z owych determinujących uwarunkowań. Na konieczność tę zwracają uwagę współczesne dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz aktualne badania egzegetyczne.

1. Postulaty Kościoła i współczesnej egzegezy

Pierwszym dokumentem zasługującym na szczególną uwagę jest Encyklika Piusa XII „*Divino afflante Spiritu*” (1943 r.) zwana „wielką kartą” biblistyki katolickiej i duszpasterstwa biblijnego. Zawiera ona cały pozytywny dorobek odnowy ruchu biblijnego, a z racji jej wielkiego wkładu w hermeneutykę biblijną ma szczególne znaczenie. Dla

² Bruno Dreher (1911—1971), kerygmatyk, uczeń słynnego pastora F. X. Arnolda. Po habilitacji w Tübingen obejmuje wykłady w Würzburgu, potem na Uniwersytecie w Bonn, gdzie jest kierownikiem katedry homiletyki i pedagogiki religijnej. Od 1968 roku jest kierownikiem katedry kerygmatyki i pedagogiki religijnej w Wiedniu. Był głównym propagatorem trendu kaznodziejskiego: „od egzegezy do przepowiadania”, w którym widział szansę treściowej odnowy kaznodziejstwa. Zespoleńiu hermeneutyki biblijnej z przepowiadaniem poświęcił gro swoich licznych, bo liczących około osiemdziesiąt pozycji, publikacji teoretycznych. Z głównych należy wymienić: *Biblich predigen. Ein homiletisches Werkbuch*. Stuttgart 1968. Ważną pozycją we współczesnej literaturze homiletycznej jest wydany przez niego przy współudziale N. Greinachera i F. Klostermanna dwutomowy podręcznik: *Handbuch der Verkündigung* (t. I—II), Freiburg 1970. Spośród artykułów należy wymienić: *Das Kerygma der Schrift und unsere Verkündigung* (1968); *Exegese und Verkündigung* (1971); *Die Gemeindepredigt* (1971); *Verkündigung* (1972). Bogata jest także spuścizna B. Drehera odnosząca się do praktyki przepowiadania. Problematykę egzegezy w służbie przepowiadania poruszał w założonym przez siebie miesięczniku: *Dienst am Wort* (1966—1971). Swoje przemyślenia dotyczące zastosowania egzegezy w przepowiadaniu znalazły praktyczny wydźwięk w wydanym przez Drehera dziewiętnastotomowym komentarzu homiletycznym: *Neues Predigtwerk* (Graz 1970—72), który jest cenną pomocą w pracy duszpasterskiej.

przepowiadania interesująca jest jej część doktrynalna i duszpasterska. W części doktrynalnej encykliki papież przestrzega kaznodziei przed niewłaściwym tłumaczeniem Pisma św. W przepowiadaniu trzeba przekazywać autentyczne słowo Boże a nie własne poglądy, choćby nawet kaznodzieja posługiwał się słowami biblijnymi (EB 553)³. Aby odczytać prawdziwy sens Pisma zamierzony przez hagiografa Pius XII proponuje następujące zasady:

a) znajomość języków biblijnych oraz uwzględnienie kontekstu i miejsc paralelnych (EB 550); b) wykorzystanie nauk pomocniczych, a mianowicie historii, archeologii i etnologii (EB 558); c) szczególną uwagę jednak zwraca na uwzględnienie rodzajów literackich przy interpretacji Biblii. I to jest *novum* encykliki. Jeśli chcemy zrozumieć czego Bóg naucza, trzeba odczytać to, co człowiek natchniony przez Boga mówił, co myślał, jako konkretny człowiek w określonym środowisku i określonym momencie historii. Zadaniem egzegety jest więc określić, jakie były zdolności oraz warunki życiowe pisarza biblijnego, w jakim żył czasie, jakimi źródłami pisanymi czy tradycją się posługiwał, jakich używał rodzajów literackich (EB 558); d) ponieważ Pismo św. natchnione przez samego Boga powierzone jest Kościołowi, by je strzegł i wyjaśniał, dlatego przy interpretacji trzeba liczyć się z wypowiedziami Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i Ojców Kościoła. Trzeba także uwzględnić analogię wiary (EB 551).

W części duszpasterskiej encykliki papież postuluje, by Biblia stała się źródłem życia chrześcijańskiego, zarówno dla wiernych jak i kapłanów. Dlatego zachęca ich do studium Biblii, aby mogła ona być pomocną w przyszłej pracy duszpasterskiej (EB 566). Cała ta część jest wezwaniem, aby Pismo św. zajmowało w życiu wiernych należne mu miejsce. Wyrazem tego są słowa, skierowane do alumnów seminariów, dla których Pismo św. winno być źródłem „życia duchowego, a dla kaznodziejstwa — pokarmem i mocą” (EB 567).

Drugim dokumentem zasługującym na analizę jest instrukcja Komisji Biblijnej w sprawie historyczności Ewangelii z 1964 r.⁴ W Instrukcji tej rozszerzono zasady hermeneutyczne encykliki „*Divino afflante Spiritu*” także na Nowy Testament. W uwagach dla wykładowców Pisma św. i kaznodziejów dokument ten stawia następujące postulaty: „Niechże wykładają biblistykę uwzględniając przede wszystkim stronę teologiczną Pisma św., aby księgi święte stały się dla przyszłych kapłanów czystym i stałym źródłem życia wewnętrznego, a dla ich przyszłej pracy kaznodziejskiej siłą odżywczą. A gdy wykładowcy zajmują się krytyką literacką, niech jej nie uprawiają dla samej krytyki, lecz w tym celu, by w jej świetle dokładnie dojrzeć, jaki sens autor z woli Bożej włożył w swe słowa”⁵. Od kaznodziejów zaś żąda papież wielkiej roztropności. Winni się oni zupełnie powstrzymać od głoszenia niepewnych nowości. Przy głoszeniu dziejów biblijnych nie powinni podawać rzeczy zmyślonych.

³ EB — *Enchiridion Biblicum. Documenta ecclesiastica Sanctam Scripturam spectantia*, wyd. 4, Neapoli-Romae 1965.

⁴ *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964), 712—718.

⁵ Tekst polski podaję w tłumaczeniu A. Kława zamieszczonym w: *Biblia dzisiaj*, pod red. J. Kudasiewicza, Kraków 1969, 103—111. Cyt. tekst, 109.

Konstytucja Dogmatyczna „Dei Verbum” stanowi syntezę nauki Kościoła o Objawieniu. Ponieważ Konstytucja w zasadzie idzie śladem encykliki Piusa XII „Divino afflante Spiritu”, wystarczy przeto stwierdzić, że zasady i metody współczesnej hermeneutyki takie jak rodzaje literackie, metoda historii form, tradycji i redakcji są przez konstytucję akceptowane. Za podstawową zasadę interpretacji całej Biblii przyjmuje Konstytucja „rodzaje literackie”: „Ponieważ zaś Bóg w Piśmie św. przemawiał przez ludzi, na sposób ludzki, komentator Pisma św. chcąc poznać, co On zamierzał nam oznajmić, powinien uważnie badać, co hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobало się ich słowami ujawnić. Celem odszukania intencji hagiografów, należy między innymi uwzględnić również „rodzaje literackie”. Całkiem inaczej bowiem ujmuje się i wyraża prawdę w tekstach historycznych rozmaitego typu, czy prorockich, czy poetyckich, czy innego rodzaju literackiego. Musi więc komentator szukać sensu, jaki hagiograf w okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził za pomocą rodzajów literackich, których w owym czasie używano” (KO 12).

Obok powyższej zasady zawiera Konstytucja przypomnienie, że Pismo św. wymaga szczególnego traktowania. Przy jego interpretacji muszą być uwzględnione także zasady teologiczne. Należą do nich: organiczna całość Pisma św., powaga interpretacyjna Tradycji oraz tzw. „analogia wiary”, tj. porównanie otrzymywanych wyników egzegetycznych z ustalonymi prawdami wiary. Celem stosowania tych zasad jest dojście do głębszego zrozumienia i wyjaśnienia Pisma św. Dla przepowiadania kościelnego bardzo ważny jest rozdział VI, który postuluje by wierni mieli szeroki dostęp do Pisma św. (KO 20), ponieważ jest ono źródłem życia dla Kościoła (KO 21). Praca egzegetów winna być ukierunkowana duszpastersko, a Pismo św. winno być fundamentem posługi słowa (KO 24).

W oparciu o wspomniane dokumenty Kościoła, biblistyka katolicka wypracowała szereg zasad hermeneutycznych, dzięki którym możemy łatwiej odczytać właściwy sens Biblii. Spośród ważniejszych zasad hermeneutycznych należy wymienić: krytykę tekstu, rodzaje literackie, historię form (Formgeschichte) i historię redakcji (Redaktionsgeschichte). Osiągnięcia współczesnej hermeneutyki stosują jednak przeważnie egzegeci katoliccy, czego nie można w pełni powiedzieć o homiletach i katechetach, którzy również wyjaśniają Pismo św. Istnieje wielki rozdźwięk między naukową egzegezą, a praktyką nauczania biblijnego. Ten stan rzeczy jest z pewnością przyczyną braku głębi treściowej kazań. Jest on niezgodny również z postulatami Soboru, który domagał się harmonijnej współpracy między egzegezą a przepowiadaniem.

Jednym z głównych propagatorów i teoretyków stosowania współczesnych osiągnięć egzegezy w przepowiadaniu był Bruno Dreher. Nawiązuje on do wspomnianych dokumentów Kościoła i w oparciu o nie stara się przezwyciężyć ową rozbieżność jaka istnieje między naukową egzegezą a przepowiadaniem Kościoła.

2. Specyfika ujęcia Bruno Drehera

Aby posługa słowa mogła spełniać swoje zadanie, tj. aktualizować zbawczy plan Boga względem człowieka, winna ona mieć biblijny wymiar. Chodzi o to, by w dzisiejszym przepowiadaniu dochodziło do głosu autentyczne słowo Boże z całym swym bogactwem i teologiczną głębią.

Dlatego — stwierdza Dreher — „nie chodzi w przepowiadaniu o tekst, o to by był on punktem wyjściowym kazania w swoim historycznym brzmieniu. Chodzi raczej o to „co” zawarte jest w tekście”⁶. „Biblijnie przepowiadać” znaczy dla Drehera głosić w duchu Pisma św., dopuszczając do głosu posłannictwo samej Biblii, bez owych historyczno-literackich uwarunkowań. Na ambonie nie chodzi o uprawianie „biblicyzmu”, o przekaz szaty słownej, ale przede wszystkim o głoszenie zbawczego orędzia Biblii⁷. Ponieważ Bóg objawił się człowiekowi w konkretnych uwarunkowaniach historycznych, dlatego choć forma i język Pisma św. noszą znamiona swojej epoki, to jednak zawarte w nim Boże wezwanie jest skierowane do ludzi wszystkich czasów⁸.

Aby odczytać i głosić autentyczne słowo Boże trzeba koniecznie uwzględnić w homiletyce metody współczesnej hermeneutyki biblijnej. B. Dreher uważa, że droga jaką wyznaczają homiletyce dokumenty Kościoła jest jedyną słuszną drogą i stanowi normę dla aktualnego przepowiadania⁹. W zastosowaniu zasad hermeneutycznych dla potrzeb przepowiadania koncentruje się B. Dreher tak w teorii jak i w swojej praktyce kaznodziejskiej na: rodzajach literackich (Formgeschichte), historii tradycji i redakcji (Traditions und Redaktionsgeschichte) oraz na zasadzie kontekstu.

Zasada rodzajów literackich — jest według Drehera — jedną z najważniejszych zasad, która nie może być pominięta w kaznodziejskim opracowaniu tekstu. Znajomość rodzajów literackich pomaga homilecie wydobyć zamierzony przez hagiografa sens tekstu. Ponieważ zaś każdy rodzaj literacki ma własną prawdę do przekazania, dlatego zdaniem Drehera nie może kaznodzieja w homiletycznym opracowaniu tekstu wybrać dowolny tekst Starego Testamentu i uczynić go kanwą homilii bez zastanowienia się nad jego rodzajem literackim. Z gruntu fałszywie można wtedy zinterpretować tekst w kazaniu. Dla przykładu podaje nowelistyczne opowiadania Starego Testamentu o Józefie egipskim i tzw. cykl o Dawidzie i Eliaszu. Opowiadania te z natury tworzą pewną całość. Jeśli z tej całości wyizolujemy jakąś perykopę, wówczas kazanie stanie się moralizowaniem, albo będzie miało charakter historycznego wykładu, takie zaś rozumienie jest obce właściwemu sensowi tych opowiadań¹⁰. Inaczej trzeba obchodzić się z prorocत्वami. Ponieważ poszczególne ich części odznaczają się większą samodzielnością, dlatego mogą być w kazaniu rozpatrywane oddzielnie.

⁶ B. Dreher, *Biblich predigen. Ein homiletisches Werkbuch*, Stuttgart 1968, 47.

⁷ Tamże, 101.

⁸ Tamże, 111.

⁹ Por. B. Dreher, *Das Kerygma der Schrift und unsere Verkündigung*, w: *Gotteswort in unsere Zeit*, wyd., E. Hesse — H. Erharter, Wien 1967, 50.

¹⁰ Por. Dreher, *Biblich predigen*, 26—28.

Księgi mądrościowe z kolei tworzą pewną kompozycyjną całość ze względu na naukę, która się przez nie przewija. Z tej racji muszą być rozpatrywane jako całość. Jeszcze innego podejścia domagają się Psalmi, których treść jest bardzo zróżnicowana i wyrażona w różnych gatunkach literackich¹¹.

Nowy Testament także nie jest pod względem literackim dziełem jednolitym. Ta różnorodność została podyktowana już to przez włączenie weń form używanych przez ówczesną literaturę (np. opisy cudów czy przypowieści), już to przez różne środowiska („Sitz im Leben”), Jezusa lub gminy pierwotnej. Do środowiska Jezusa należą tzw. wyrzuty względem uczonych w Piśmie i faryzeuszy oraz teksty parenetyczne, do środowiska gminy zaś hymny, wyznania wiary i teksty liturgiczne. Kaznodzieja przepowiadając w oparciu o te teksty, musi pamiętać o specyfice ich form, które określają zawarte w nich treści. Uwidacznia się to szczególnie w cudach Jezusa¹².

Występujące w Nowym Testamencie tzw. „Ewangelie dzieciństwa”, które mają — zdaniem Drehera — formę midraszu (Mateusz) lub haggady (Łukasz), muszą być również wyłożone w duchu zasad rodzajów literackich. Dopiero wtedy uwidoczni się w pełni zawarty w nich kerigmat o Jezusie, który jest wypełnieniem zapowiedzi Starego Testamentu (Mt) i Zbawicielem dla całego świata będącego pod panowaniem grzechu (Łk). Wszystkie opisy dzieciństwa Jezusa są właściwie zrozumiałe dopiero w świetle Paschalnych wydarzeń Chrystusa. W kompozycji literackiej opisującej te wydarzenia wyraził redaktor popaschalną wiarę pierwotnego Kościoła, że Jezus Chrystus jest obiecany Mesjaszem.

Inny gatunek stanowią przypowieści zawarte w Ewangelii. Ich tekst jest bardzo często tematem kazania. Przy ich wykładzie trzeba pamiętać o ogólnej zasadzie: w przypowieściach zawarta jest prawda o „już” zaistniałym a jednak wciąż „przychodzącym” Królestwie Bożym. To napięcie między owym „już” a „jeszcze nie” trzeba w przepowiadaniu mocno akcentować, by ukazać dzisiejszemu człowiekowi, poszukującemu sensu egzystencji, jego eschatyczny wymiar.

„Jeśli homileta potrafi określić rodzaj literacki jakiejś perykopy, wówczas znalazł właściwy klucz do jej wykładu — stwierdza Dreher — bo wtedy może z łatwością odczytać ową prawdę o Jezusie z Nazaretu, który jest Zbawicielem świata. Zadaniem zaś kaznodziei jest przekazywać tę prawdę w sposób aktualny i zrozumiały dla współczesnego człowieka; aby rozwiązywała ona jego niepokoje i problemy”¹³.

Wypracowane zasady homiletyczne stosuje Dreher w praktyce kaznodziejskiej. Analizując jego opracowania homiletyczne, zamieszczone w „Neues Predigtwerk”, w większości wypadków wychodzi autor od określenia formy i kontekstu perykopy. W egzegetycznym opracowaniu perykopy na 24 niedzielę w ciągu roku (Mk 8, 27—35: wyznanie Piotra i zapowiedź męki), określa Dreher najpierw formę tekstu. Stwierdza, że z literackiego punktu widzenia perykopa składa się z dwóch

¹¹ Tamże, 28.

¹² Por. B. Dreher, *Exegese und Bibelkatechese*, Pastoralkatechetische Hefte, 36 (1967), 17.

¹³ B. Dreher, *Biblisch predigen*, 30.

części. Pierwsza część (8,27—30) ma charakter „swobodnej redakcji”. Wyznanie Piotra jest zbiorem wypowiedzi, które nie istniały w takim zestawieniu. Były to prawdopodobnie zdania od siebie niezależne, a które z teologicznych założeń zostały złączone w jedną wypowiedź, by doprowadzić do wyznania, że Jezus jest Chrystusem. To wyznanie z katechetycznych względów zostało u Marka przypisane Piotrowi.

Drugi aspekt literacki tej perykopy jest wyrażony w zapowiedzi męki (Mk 8, 31—35). Ten fragment ma charakter specyficznie Markowy, który chce ukazać Jezusa jako „ukrytego Mesjasza”. Słowa Chrystusa, pochodzące prawdopodobnie sprzed Paschy, miały skorygować sfalszowany obraz Mesjasza i zapowiedzieć Jego zbawcze wydarzenie. Specyfika literacka tego fragmentu perykopy pozwala odczytać jej właściwy kerygmat: utajony w swym cierpieniu i śmierci Jezus odsłania w zmartwychwstaniu tajemnicę Syna Bożego i swego mesjańskiego posłannictwa. Jedność między uwielbieniem i poniżeniem Chrystusa stanowi według Drehera jądro teologii św. Marka. Cała zatem perykopa winna być zinterpretowana w świetle tego zasadniczego tematu. Dopiero wtedy można właściwie zrozumieć Chrystusowe słowa wzywające do podjęcia krzyża i naśladowania, które mogą być tematem kazania¹⁴.

Prócz wyżej omówionych zasad hermeneutycznych wymienia Dreher jeszcze dwie inne zasady: zasadę tradycji (Traditionsgeschichte) i zasadę redakcji (Redaktionsgeschichte). Wyjaśniając w kazaniu treść i znaczenie jakiejś perykopy, trzeba uwzględnić środowisko, z którego ona pochodzi oraz jaka jest w zamierzeniach autora jej koncepcja teologiczna. Dla przykładu odwołuje się Dreher do podstawowych idei Starego Testamentu stwierdzając, iż źródłem ich przekazu jest troska o wiarę ludu wybranego. Przez wszystkie księgi Starego Przymierza przewijają się w zasadzie te same centralne tematy: przymierze, wyjście, nadzieje ludu wybranego i jego przyszłość, grzech i łaska, ale ujmowane zawsze na nowo, stosownie do nowych okoliczności Izraela. Te nowe sytuacje zmuszały redaktorów do coraz to nowszych sformułowań i interpretacji tych wielkich tematów. Według Drehera nie można więc w przepowiadaniu zapomnieć o tym co podkreśla Redaktionsgeschichte, że „tak Stary jak i Nowy Testament nie jest dziełem jednolitym, ale jest zbiorem katechez, które są świadectwem wiary różnych pokoleń ludu wybranego w różnych okresach i sytuacjach”¹⁵. Stąd ważne dla kaznodziei zadanie — głoszenie kerygmatu o zbawieniu winno być zawsze w nowy sposób formułowane i przekazywane. Ma ono bardziej trafiać w rdzeń egzystencji człowieka, aby było dla niego wezwaniem „na dziś”, a zarazem, by rzutowało ku pełni eschatologicznej¹⁶.

W Nowym Testamencie jest podobnie. Dla przykładu podaje Dreher wypowiedzi dotyczące zbawczych czynów Jezusa. Ich teologiczna wypowiedź jest wciąż aktualizowana nowymi ujęciami. Poszczególne elementy tej teologii, jak Jezus — Mesjasz, Sługa Boży, Syn Dawida, Chrystus, Syn Boży, Syn Człowieczy, Kyrios, Soter były aktualizowane w przepowiadaniu w zależności od potrzeb i środowiska, w którym by-

¹⁴ Por. B. Dreher, *Neues Predigtwerk, Markus — Jahr II; Evangelien*, Freiburg 1970, 199—208.

¹⁵ Tenże, *Biblich predigen*, 31.

¹⁶ Tamże, 32.

ły głoszone. Prawdy o Chrystusie były bowiem głoszone do poszczególnych gmin celem budzenia i umocnienia wiary. W zależności od potrzeb konkretnej gminy otrzymywały w swym horyzontalnym wymiarze inny akcent. I tak np. w Ewangelii według św. Mateusza chodzi o zupełnie inne problemy niż w Ewangelii według św. Marka czy św. Łukasza. Istotę Ewangelii Mateusza można streścić w zdaniu: Jezus jest Mesjaszem, a gminy chrześcijańskie — Nowym Izraelem, któremu Pan dał nowe prawo¹⁷. Łukasz wysuwa inny problem. Czas Jezusa, który stanowi centrum historii świata jest czasem zbawczego działania Boga w Jezusie. Jest On narodzony z Ducha św. i napełniony Jego Mocą. On też w pełni objawi się jako Pan w czasach ostatecznych. Pomiedzy tym „czasem Jezusa”, który się wypełnił i Jego pełnym objawieniem w czasach ostatecznych zawarty jest „czas Kościoła”. Jest to czas cierpienia, prześladowania, pokus, świadectwa, ale zarazem czas rozszerzenia się Dobrej Nowiny aż po krańce ziemi mocą Chrystusa działającego w swoich uczniach. Z innego punktu widzenia opracował materiał synoptyczny Marek. Naczelną ideę stanowi „tajemnica Jezusa”, który jest „ukrytym Synem Bożym”, a którego przyjęcie zapoczątkowało panowanie Boga w świecie¹⁸.

Różne założenia i cele poszczególnych redaktorów uwidaczniają się jeszcze bardziej w opracowaniu tego samego materiału synoptycznego. Tak np. opis „uczty królewskiej” u Mateusza (22, 1—10) i u Łukasza (15, 16—24) zawiera inną pointę. O ile u Mateusza ma ona wydźwięk groźby dla ufających w swą sprawiedliwość faryzeuszy, to u Łukasza ma ona wydźwięk uniwersalizmu zbawczego. Zaproszenie biednych, chorych, ślepych i sparaliżowanych jest wyrazem zaproszenia pogan do udziału w Królestwie Jezusa (14, 23). Podobnie w przypowieści o „zgubionej owcy” Mateusz (18, 12—14) w duchu swego założenia kładzie akcent na pasterza, którego zadaniem jest czuwać, aby żaden z wierzących nie zaginął. Gdyby to się stało byłby natychmiast szukał zagubionego z wielką troską. Łukaszowy opis tej samej przypowieści (15, 3—7) jest raczej apelem skierowanym do gmin leżących na terenach kultury hellenistycznej, aby cieszyć się z powodu nawrócenia z pogaństwa do wiary w Chrystusa. Słusznie zatem zauważa Dreher że: właściwy sens tekstu dostrzeżemy dopiero wtedy, gdy zrozumiemy uwarunkowania środowiska tzn. „Sitz im Leben”, w którym nastąpiła jego redakcja¹⁹.

Praktycznie ukazał to Dreher w egzegetycznym opracowaniu perykopy Łk 20, 27—38 (sprawa zmartwychwstania)²⁰, gdzie stwierdza, że tekst tej perykopy jest pod wpływem tradycji Marka, jednak wiersze 34 i 35 stanowią Łukaszową adaptację do konkretnych potrzeb hellenistycznych odbiorców. Ta adaptacja nadaje perykopie nowe aspekty teologiczne, które winny być uwypuklone w dzisiejszym przepowiadaniu. Łukasz w tych wierszach, wbrew żydowskim przekonaniom, wskazuje, że wszyscy wierzący w Chrystusa, a nie tylko Żydzi, będą mieli

¹⁷ Tamże, 42.

¹⁸ Tamże, 42.

¹⁹ Por. B. Dreher, *Neues Predigtwerk. Lukas — Jahr II; Evangelien*, Freiburg 1971, 266—272: homilia na niedz. 32 w ciągu roku.

²⁰ Tamże, 267. Por. też J. Kremer, *Paulus: Die Auferstehung Jesu, Gründ und Vorbild unserer Auferstehung*, Concilium 6 (1970), 707—712.

udział w zmartwychwstaniu. Według Łukasza przebywanie w nowym eonie nie zależy ani od pochodzenia, ani od urodzenia, jak to mniemali Żydzi. Będzie tam bowiem zupełnie nowy, inny niż w tym życiu porządek. Łukasz wskazuje swojej gminie, że udział w zmartwychwstaniu jest darem zależnym od samego Boga (w. 35)²¹. Ponadto dla przepowiadania ważne są wiersze: 37 i 38. Ukazuje w nich Łukasz hellenistycznemu środowisku ważny szczegół — przyszłe życie jest życiem „w Bogu i dla Boga”. Jest ono już teraz na swój sposób obecne, zaś zmarli aż do Paruzji „żyją w Panu”. Trwając bowiem w owym stanie pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem są oni w ciągłej relacji do Boga, który jest „Bogiem żywych”. Zatem Bóg tych, którzy należąc do Niego umarli, „dopuszcza do udziału w swoim życiu”. Takie ujęcie Łukasza, stwierdza Dreher, różni się zasadniczo od eschatologii starotestamentalnej, gdzie Bóg, przynajmniej w ujęciu jej zasadniczej tradycji, nie troszczył się o zmarłych. Łukaszowa redakcja tej perykopy pozwala przeto uwypuklić jej istotny kerygmat o „Bogu żywym, który wszystko przenika udzielając swego życia tak żyjącym jak i umarłym” Pozwoli ona też zaakcentować w przepowiadaniu to, że zmartwychwstanie jest rzeczywistością zaczynającą się już w tym życiu²².

Przy homiletycznym opracowaniu tekstu perykopy winni kaznodzieje pamiętać o zasadzie kontekstu. Kaznodzieja nie powinien przepowiadać w oparciu o zdanie wyrwane z kontekstu samej perykopy. Najczęściej wyrywano zdania z perykopy na potwierdzenie swoich pouczających czy umoralniających wywodów. Nie można na ambonie np. takim zdaniem „I był im posłuszny...” (Łk 21, 51) uzasadniać posłuszeństwa dzieci wobec rodziców, bowiem punktem szczytowym ku któremu zmierzają wszystkie myśli perykopy jest wiersz 49: „czemuście mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym co należy do mego Ojca?”. Trzeba zatem przy opracowaniu tekstu mieć na uwadze kontekst samej perykopy, a nie tylko poszczególne jej zdania.

Wiemy też, że perykopa, choć zawiera sama w sobie jakąś myśl, to jednak właściwie zrozumiemy ją sięgając do kontekstu Pisma św., z którego jest wyjęta. Często występująca w liturgii perykopa o weselu w Kanie Galilejskiej (J 2,1—12) może być fałszywie zinterpretowana przez kaznodzieję. Jeśli nie uwzględni on „ducha” całej Ewangelii Jana, wówczas będzie ten fragment bazą do budującego opowiadania o pomocy, jaką Chrystus wyświadczył małżonkom lub o uświęceniu małżeństwa swoją obecnością. Tymczasem ten cud jest znakiem „godziny” uwielbienia Chrystusa. W pełni zrozumiemy wypowiedź perykopy w odniesieniu do rozdziału 12: „Nadeszła godzina, aby został uwielbiony Syn Człowieczy” (w. 23)²³.

By właściwie odczytać kerygmat perykopy z drugiej niedzieli Zmartwychwstania (1 J 5, 1—6), rozpatruje ją Dreher w trzech kontekstach: bliższym, liturgicznym i dalszym. Uważa on, że tej perykopy nie można wyrywać ze swego „bloku tematycznego”, lecz trzeba ją rozpatrywać w łączności z tematyką miłości bliźniego, której początek stanowi 1 J 4, 19. W tym „bloku tematycznym” zawarta jest zasadnicza myśl:

²¹ Por. Dreher, *Neues Predigtwerk, Lukas II: Evangelien*, 268.

²² Por. Dreher, *Biblisch predigen*, 34.

²³ Tenże, *Neues Predigtwerk, Markus I: Episteln*, Freiburg 1970, 166—203.

bez miłości brata, którego widzimy, niemożliwa jest miłość niewidzialnego Boga (1 J 4, 21). Zaś z zawartej w tym fragmencie relacji „Ojciec — dzieci” wynika, że brak miłości między braćmi jest czymś zgoła nienaturalnym i niewłaściwym. Umieszczenie tej perykopy w okresie wielkanocnym nadaje się jej jeszcze głębsze znaczenie. Koncentrująca się bowiem wokół chrztu liturgia tego okresu wskazuje, że miłość braterska jest fundamentem nowego porządku ochrzczonej wspólnoty. Źródłem tego nowego ordo jest wyznanie chrzcielne: Jezus jest Chrystusem. On jest fundamentem tej miłości. Kontynuując tę myśl sięga Dreher do listu św. Pawła (Gal 5,6) wskazując, że zadzierżgnięty w chrzcie związek z Chrystusem dokonuje się przez wiarę, która jest źródłem usprawiedliwienia. Wiara jednak nie trwa w nas inaczej jak tylko przez miłość. Przeto chrzest domaga się konsekwencji życia z wiary, a jest nią miłość braterska. Potrójny kontekst, w którym rozpatruje Dreher tę perykopę, pozwala mu na głębsze ujęcie jej treści w kazaniu o znamienym tytule: Piękno miłości²⁴.

II. APLIKACJA ZASAD HERMENEUTYCZNYCH DO TRUDNIEJSZYCH TEKSTÓW BIBLIJNYCH

Prócz powyższych wskazań opracował Dreher w oparciu o współczesną hermeneutykę zasady przepowiadania tych tekstów, które w przepowiadaniu są najbardziej narażone na niewłaściwą i subiektywną interpretację. Do tych tekstów zalicza on teksty Starego Testamentu i opisy cudów.

1. Teksty Starego Testamentu

Aż do nowego Ordo Lectionum prawie brakowało po stronie katolickiej kazań starotestamentowych²⁵. Aktualna potrzeba kaznodziejska skłoniła zatem Drehera do opracowania zasad homiletycznych niezbędnych do głoszenia tych tekstów, przez co stał się pionierem w tej dziedzinie przepowiadania²⁶. Przy podjęciu opracowania tych zasad kierowały nim zasadniczo trzy motywy: 1° teologiczny, 2° liturgiczny oraz 3° historyczny. Z teologicznego punktu widzenia konieczność kazań starotestamentowych wynika z łączności pomiędzy Starym i Nowym Testamentem, w którym zawarta jest jedna i ta sama historia zbawienia. „Usunięcie Starego Testamentu z liturgii... a jeszcze bardziej z przepowiadania byłoby niepowetowaną stratą dla wiary Kościoła... Jest przeto rzeczą konieczną dopuścić do głosu całość historii zbawienia, bowiem gdzie eliminuje się Stary Testament lub stawia się go na uboczu, jak ukazała nam to historia od Marcjona przez Schleiermachera aż do Harnacka, tam przepowiadanie Nowego Testamentu pozbawione jest swojej

²⁴ Tenże, *Alttestamentliche Predigten*, w: B. Dreher, *Neues Predigtwerk*, Markus II: Altes Testament, Freiburg 1970, 9—13.

²⁵ Por. V. Schurr, *Unternehmende Verkündigung*, w: *Theologie der Gegenwart* 12 (1969), 99.

²⁶ Por. Dreher, *Biblisch predigen*, 64.

pełni”²⁷. Według Drehera Stary Testament bez odniesienia do Nowego będzie traktowany jako źródło „budujących i moralizatorskich przykładów”. Zaś Nowy Testament bez odniesienia do Starego staje się najczęściej „przepowiadaniem wielkich idei teologicznych i prawd religijnych... z pominięciem historycznego objawienia, co jest właśnie jego specyfiką”²⁸. Ponieważ chrześcijaństwo nie jest zbiorem prawd czy idei, ale u jego podstaw leży Objawienie się Boga człowiekowi, dlatego też Nowy Testament jest przedłużeniem i wypełnieniem zapowiedzi Starego Przymierza. Takie ujęcie widzimy w najstarszym kerygmacie Nowego Testamentu: 1 Kor 15, 31—5. Krzyż i Zmartwychwstanie będące ośrodkiem i centrum historii zbawienia są dopiero w pełni zrozumiałe w świetle prorockich zapowiedzi. Wskazuje na to liturgia i przepowiadanie pierwotnych gmin chrześcijańskich (np. Dz 2, 25—28. 35; 3, 18. 23. 25; 4, 24—30; 10, 43; 13, 34). To przepowiadanie, jak wynika to z analizy wielu tekstów Nowego Testamentu (np. Rzym 1, 3; 2 Kor 3, 6—18; Dz 8. 26—40; Mt 1, 1; 1, 22n; 2, 15b; Mk 1, 2; 9, 11n; 10, 5n; Łk 1 i 2 rozdział; J 3, 14; 19, 36) było kształtowane przez teologię Starego Przymierza²⁹.

Jedność i współzależność obu Testamentów wyrażała się nie tylko w teologii i liturgii, ale również w kaznodziejstwie na przestrzeni historii Kościoła. Kazania poapostolskie — Orygenesa, Grzegorza z Nyssy, Augustyna czy Grzegorza Wielkiego czerpią swe treści ze Starego Testamentu, choć niekiedy przesadnie alegoryzują i wszędzie dopatrują się sensu typologicznego. Upadek tych kazań następuje w XVI i XVII w., a w okresie Oświecenia zanikają niemal zupełnie. Już w 1948 r. postulował powrót w liturgii do tekstów Starego Testamentu Pius XII w encyklice „Mediator Dei”. Ten postulat został jednak w pełni zrealizowany dopiero przez II Sobór Watykański³⁰. Pierwszą i najistotniejszą zasadą hermeneutyczną, którą trzeba uwzględnić, według Drehera, w przepowiadaniu Starego Testamentu jest zasada jedności obu Testamentów (KO 16)³¹. Jedność historii zbawienia zapowiedziana w Księdze Rodzaju a zrealizowana w Chrystusie, domaga się, aby oba Testamenty były dla siebie wykładnią. Uchroni to przepowiadającego od błędnych i pochopnych wniosków. Izolując bowiem jakiś tekst starotestamentalny z całości Biblii, możemy spłyć lub w ogóle nie dostrzec jego związku z całością historii zbawienia. Interpretując zatem teksty Starego Testamentu winien kaznodzieja uwzględnić korelaty umieszczone w Nowym Testamencie, które nadają im głębszy, mesjański wymiar. Opierając kazanie o opis wydarzeń w ogrodzie Eden (Rdz 2, 46—25) trzeba je wyjaśniać w świetle Apokalipsy (21, 1), gdzie jest mowa o „nowej ziemi” i „nowych niebio-

²⁷ Por. Dreher, *Biblich predigen*, 64.

²⁸ Tamże 65; Por. też J. Schmidt, *Urkerigma und Evangelienberichte. Bestand und Wandel der Neutestamentlichen Auferstehungstradition*, w: *Bibel und Kirche* 22 (1967), 16.

²⁹ Por. Dreher, *Alttestamentliche Predigten zu Festen des Kirchenjahres*, Freiburg 1968, 7; tenże, *Biblich predigen*, 63—65.

³⁰ Por. Dreher, *Biblich predigen*, 34—37; Por. też K. Frör, *Biblische Hermeneutik. Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht*, wyd. 2, München 1964, 130.

³¹ Por. Dreher, *Biblich predigen*, 36; tenże, *Exegese und Bibelkatechese*, 27.

sach". Podobnie trzeba tłumaczyć fragment o pomieszaniu języków przy budowie wieży Babel (Rdz 11, 1—9). Jego wyjaśnienie znajdujemy w kazaniu św. Piotra (Dz 2, 8—11), kiedy to Duch św. sprawił, iż różnojęzyczny tłum rozumiał „wielkie dzieła Boże”³².

Aby należycie uchwycić i uwypuklić jedność obu Testamentów, proponuje Dreher stosowanie różnych form interpretacji tekstu w przepowiadaniu. Jeden z możliwych sposobów interpretacji tekstów Starego Testamentu widzi Dreher w typologicznym wykładzie Pisma św.³³. Forma ta, stwierdza, nie może jednak być ani w kazaniu, ani w katechezie uważana za jedyną i ostateczną³⁴. Typiczny wykład Starego Testamentu, który ma swoje uzasadnienie w samej Biblii, rozumie Dreher idąc tu za H. Schelkle jako: „wzajemną i rzeczywistą zależność pomiędzy wydarzeniami uprzednimi i po nich następującymi, które dotyczą zapowiedzi i wypełnienia (...) przy czym zapowiedzi noszą znamiona czasowo-ziemskie, zaś odpowiadające im wydarzenia późniejsze mają charakter bardziej eschatologiczny”³⁵. Inaczej mówiąc: to co w Chrystusie zostało urzeczywistnione, to w Starym Testamencie zostało zapowiedziane przez osoby, rzeczy lub wydarzenia. W Nowym Testamencie mamy wiele przykładów tych typicznych odniesień, co zdaniem Drehera uprawomocnia stosowanie i dziś tej formy wykładu w przepowiadaniu. W oparciu o teksty: Rz 4, 1—21 (Abraham typem Chrystusa), Hebr 7, 17 (Melchizedek — Jezus), Mt 12, 42 (Salomon), Łk 22, 37 (Sługa Boży), J 3, 14 (wywyższenie węża — wywyższenie Chrystusa), Rz 5, 12—21 (Adam — Chrystus) — widać, że Kościół pierwotny od samego początku przejął te teksty i w zastosowaniu do Chrystusa względnie do Kościoła widział ich pełny sens³⁶.

Pewną odmianę typicznego sensu wykładu Starego Testamentu stanowi wykład alegoryczny. Z tą formą wykładu Pisma św. mamy wówczas do czynienia, jeśli upatrujemy w słowach lub wydarzeniach biblijnych głębszą treść od tej, którą wyrażają same słowa. Choć, jak stwierdza Dreher, uzasadnienie stosowania alegorycznego wykładu tekstów znajdujemy też w Piśmie św. (por. Gal 4, 21—31, alegoria Sary i Hagar), to jednak dziś należy go unikać ze względu na niebezpieczeństwo, iż niewłaściwie możemy rozszerzyć znaczenie jakiejś treści czy wydarzenia³⁷. Przy odczytywaniu kerygmatu Starego Testamentu trzeba być także bardzo ostrożnym w stosowaniu zasady opartej o schemat: zapowiedź — wypełnienie. Wprawdzie Dreher stwierdza, że wiele tekstów Nowego Testamentu (por. Hebr 1, 1; Gal 6, 16; J 8, 56, a zwłaszcza Rz 10, 4: Chrystus jako wypełnienie Prawa) daje nam podstawę do takiego tłumaczenia Starego Testamentu, jednakowoż byłby to zbyt uproszczony schemat. Nie wszystkie bowiem teksty Starotestamentowe

³² Por. Dreher, *Biblich predigen*, 67.

³³ Tamże, 68. Por. też W. Eichrodt, *Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese?* w: *Theologische Literaturzeitung*, 81 (1956), 641—654.

³⁴ Por. Dreher, *Biblich predigen*, 67.

³⁵ Tamże, 68.

³⁶ Por. Dreher, *Die Alttestamentliche Predigt*, w *Neues Predigtwerk*, Markus II: *Altes Testament*, Freiburg 1970, 13; Por. też K. H. Schelkle, *Von alter und neuer Auslegung*, w: *Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1966, 209.

³⁷ Por. Dreher, *Biblich predigen*, 70.

są zapowiedzią czegoś, co ma swój odpowiednik jako wypełnienie w Nowym Przymierzu. Dreher mówi, że niektóre teksty mają znamię pewnej „analogii”, „odpowiedniości”, „kontynuacji” czy „wskazania” i nie należy za wszelką cenę doszukiwać się ich wypełnienia w księgach nowotestamentalnych³⁸. Współczesna egzegeza każe również homilecie unikać „zbyt jednoznacznie chrystologicznego wyjaśnienia tekstów Starego Testamentu. Teksty Starego Testamentu odnoszą się nie tylko do samego Chrystusa, ale także do całej rzeczywistości Nowego Testamentu — do Boga, zbawienia, etosu nowotestamentalnego, wspólnoty, sakramentów i naśladowania Chrystusa. Przykładem może być choćby Ps 69 (wołanie uciśnionego i nadzieja ocalenia), który z racji zawartych w nim motywów paschalnych odnosi się z pewnością do Chrystusa, ale odnosi się także do każdego chrześcijanina, do wspólnoty i cierpiącego Kościoła³⁹.

Aby kaznodzieja mógł należycie odczytać kerygmat tekstów Starego Testamentu, winien on w opracowaniu tych tekstów stosować zasadę „historii i obietnicy” (*Geschichte und Verheissung*), która zdaniem Drehera jest najbardziej miarodajną w uchwyceniu koneksu obu Testamentów⁴⁰. Na czym ona polega? U jej podstaw leży dynamiczne ujęcie Objawienia, które raz dane „odsłania jednak, ze względu na zawarte w nim obietnice, coraz to nowe horyzonty zbawcze, których pełni jeszcze nie osiągnęliśmy”. W pracy nad tekstem Starego Testamentu kaznodzieja winien zatem mieć ciągle na uwadze, że pomiędzy obu testamentami istnieje pewna ciągłość realna tj. ciągłość wydarzeń i faktów zbawczych. W Chrystusie spełniły się wprawdzie mesjańskie zapowiedzi, lecz biorąc pod uwagę całą ekonomię zbawienia możemy powiedzieć, że wciąż trwamy w oczekiwaniu na ich doskonałe wypełnienie. Wcielenie i Pascha Chrystusa nie są jeszcze ostatecznym wypełnieniem zbawczych zamiarów Boga, lecz zapowiadają nowe perspektywy zbawcze i ich doskonałe wypełnienie w Paruzji Chrystusa. W Chrystusie są bowiem aktualne niejako dwie rzeczywistości — terażniejszość i przyszłość. W tym świetle zrozumiałe są słowa św. Pawła o zmartwychwstaniu już dokonanym i wciąż oczekiwanym (por. 1 Kor 15, 20—28)⁴¹.

Zasada „historii i obietnicy” pozwala lepiej zrozumieć Stary Testament. Poszczególne bowiem teksty, biorąc pod uwagę ich historyczny rozwój, wnoszą wciąż nowe elementy, poszerzając i treściowo pogłębiając obietnice mesjańskie. Zbawcze obietnice w swoich warstwach historycznych uwypuklają, w zależności od uwarunkowań dziejowych Izraela, ciągle nowe aspekty jego mesjańskich oczekiwań. Dzięki tym tekstom, rozpatrywanym w świetle Nowego Testamentu, możemy lepiej poznać kim naprawdę jest dla nas Jezus Chrystus. Wprawdzie my już nie czekamy na Jego Wcielenie, mękę i Zmartwychwstanie, ale oczekujemy i trwamy w nadziei Paruzji. Z tego względu teksty starotestamentalne są dla nas aktualnym pedagogiem. One uczą nas właściwego oczekiwania Pana. Zdaniem Drehera zrozumienie tekstów Starego jak i Nowego Testamentu jako pewnego continuum zbawczego

³⁸ Tamże, 71.

³⁹ Por. Dreher, *Die Alttestamentliche Predigt*, 13.

⁴⁰ Tenże, *Biblich predigen*, 72 n.

⁴¹ Tamże, 73.

jest nieodzowne dla przepowiadania. Wtedy bowiem łatwiej zrozumie-
my, że zawarta w tekstach starotestamentalnych obietnica wybiega po-
przez Nowy Testament ku eschatycznej przyszłości, co pozwoli kazno-
dziei na ukazanie ciągłej aktualności tych tekstów. Ustrzeże to współ-
czesnego kaznodzieję przed osadzaniem tych perykop w zamierzchłej
przeszłości i traktowania ich, w oderwaniu od trwającej historii zba-
wienia, za zbiór budujących przykładów ⁴².

Z metodycznego punktu widzenia przepowiadanie tekstów Starego
Testamentu, w odróżnieniu od Nowego, które mają w zasadzie dwa etapy
przekazu: od kerygmatu do jego aktualizacji, winno uwzględnić trzy
fazy: kerygmat Starego Testamentu, jego relację do Nowego Testa-
mentu i jego aktualizację ⁴³. W oparciu o te zasady opracował Dreher
kazania starotestamentowe w „Alttestamentliche Predigten zu Festen
des Kirchenjahres”, w „Dienst am Wort” i w „Neues Predigtwerk”.
Przykładem stosowania wspomnianych zasad hermeneutycznych do
tekstów starotestamentowych może być kazanie trzeciej niedzieli Ad-
wentu (Sof 3, 14—18a: radość z wybawienia) ⁴⁴. Celem odczytania istot-
nej treści tej perykopy Dreher rozpatruje najpierw jej kontekst bliż-
szy oraz łączność tej perykopy z Nowym Testamentem. Perykopę tę
musimy rozpatrzyć — stwierdza Dreher — w kontekście całego pro-
roctwa, które jest nacechowane groźbą przeciw nadużyciom, jakie opa-
nowało naród wybrany pod rządami bezbożnego Manassesesa. Ogólnemu
rozprężeniu przeciwstawia prorok straszliwy „dzień Jahwe”, dzień są-
du i kary skierowanemu przeciw Jerozolimie (1, 2—2, 3), narodom po-
gańskim (2, 4—15) i przywódcom Jerozolimy (3, 1—8). Omawiana pe-
rykopa jest wyjęta z tej całości. Jako czwarta część prorocstwa i epilog
zarazem stanowi wezwanie do radości. Jest tryumfalną pieśnią, sławią-
cą szczęście i zbawienie dokonane przez Jahwe (3, 16—18a). Ta część
prorocstwa jest przeciwstawieniem do „dnia pomsty Jahwe”, jest za-
powiedzią radości dla tych, którzy rozproszeni wytrwali w Jego służ-
bie (w. 14). Rozpocznie się wtedy pełne pokoju panowanie „Króla Izra-
ela” (w. 15), który odnowi miłość do swego ludu. Będzie to dzień przyj-
ścia Boga do swego ludu, by zmienić ucisk i strapienie w radość, (w.
16—18). Jeszcze bardziej pogłębia sens teologiczny perykopy Ewangelia
trzeciej niedzieli Adwentu (Łk 1, 39—56). Hymn Magnifikat i spotkanie
dwóch kobiet nadają nowe horyzonty tej perykopie starotestamentalnej.
Jej sens jeszcze bardziej pogłębia pieśń polekcyjna (Iz 12, 2—3, a zwa-
szcza w 6b) „bo wielki jest pośród ciebie Święty Izraela”. Ten kontekst
nie tylko nadaje nową mesjańską głębię prorocstwu Sofoniasza, ale wska-
zuje zarazem na jego realizację w Nowym Testamencie. Radość, do któ-
rej nawołuje perykopa wypływa z faktu obecności Boga wśród wierne-
go mu ludu. W kontekście Łukaszej Ewangelii widzimy Maryję jako
„ową resztę Izraela”, która całkowicie zaufała Bogu. Od tego momentu
zaczyna się zbawienie, które zmierza ku swemu eschatologicznemu wy-
pełnieniu. Zaczyna się panowanie Boga nad wrogami, opiewane przez
Sofoniasza, Izajasza i w Magnifikat. Pieśń Sofoniasza o radości znala-

⁴² Tamże, 74.

⁴³ Por. Dreher, *Neues Predigtwerk. Lukas I: Altes Testament*, Freiburg 1971, 26—32.

⁴⁴ Tamże, 28.

zła swoje wypełnienie we Wcieleniu Jezusa. W Chrystusie Bóg odnalazł swój lud, zamieszkał z nim by być dlań rzeczywiście Emanuelem, prowadząc go do pełnej radości w czasach ostatecznych⁴⁵. Osadzenie tej perykopy w owej linii, continuum zbawienia, pozwoli przepowiadać jej istotną treść: „czas się wypełnił, nastaje Królestwo Boże, Jezus jest naszym Panem, zbawcą, Mesjaszem. W Nim przychodzi Bóg do swojej świątyni”. Nadzieja i radość opiewana przez Sofoniasza musi znaleźć swoje odbicie w kazaniu, bowiem Pan ciągle przychodzi⁴⁶.

2. Opisy cudów

Przepowiadanie perykop o cudach stanowi newralgiczny punkt współczesnego kaznodziejstwa⁴⁷. Przyczyną tego jest funkcjonujące wciąż pojęcie cudu jako niezwykłego wydarzenia, które przekracza prawa natury. Tymczasem cud biblijny nie jest „niezwykłym zjawiskiem” (Mirakel), ale ma charakter kerygmaticzny. Stąd w przepowiadaniu teksty o cudach winny być uwzględnione w tej samej mierze co przypowieści, mowy czy wydarzenia z życia Jezusa. „Cud należy do centrum orędzia Jezusa Chrystusa”, przeto — stwierdza Dreher — nie może być wyłączony z przepowiadania. „Usuwać bowiem cuda z przepowiadania osłabilibyśmy tym samym moc Ewangelii”⁴⁸. Ewangelia Jezusa Chrystusa to przecież słowa i czyny, jak stwierdza Konstytucja o Bożym objawieniu (KO 2). Dlatego w dzisiejszym przepowiadaniu cuda nie mogą być głoszone tylko jako zewnętrzne wydarzenia, przeciwnie, z teologicznych względów, należąc do istoty Ewangelii są one niczym innym jak wyrażonym w wydarzeniach zbawczym orędem⁴⁹. Tylko tak rozumiejąc cud uniknąć możemy jego niewłaściwej interpretacji w kaznodziejstwie, w którym winniśmy dziś zerwać z ich naiwnym tłumaczeniem. Nie jest ono bowiem zgodne ani z biblijnym pojęciem cudu, ani nie odpowiada mentalności współczesnego człowieka⁵⁰. By przepowiadać autentyczną treść cudu winien kaznodzieja uświadomić sobie ten fakt, iż cud pełnił i nadal powinien pełnić w posłudze słowa funkcję kerygmaticzną⁵¹. Jaka jest więc ta funkcja cudu? O czym on poucza? Czego jest znakiem?

Cud jest przede wszystkim znakiem mesjańskim, znakiem Chrystusa, niejako Jego historią. W nim, choć w sposób ukryty, objawiają się zbawcze misteria Jego życia, a zwłaszcza śmierć i Zmartwychwstanie. Wydarzenia te leżą u podstaw każdego cudu (por. Łk 7, 19—22). Są one

⁴⁵ Tamże, 29.

⁴⁶ Por. Dreher, *Biblich predigen*, 136.

⁴⁷ Tamże, 137, 148.

⁴⁸ Tamże, 142; Por. też F. Kamphaus, *Die Verkündigung der Wunder Jesu*, *Der Seelsorger* 5 (1969), 302—308; R. W. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung*, Berlin 1970, 18—20; F. Mussner, *Die Wunder Jesu*, Leipzig 1969, 67.

⁴⁹ Por. Dreher, *Biblich predigen*, 137.

⁵⁰ Tamże, 142.

⁵¹ Tamże, 142 n; Por. też K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976, 252—254; M. Czajkowski, *Sens antropologiczny czy teologiczny synoptycznych cudów Jezusa?*, w: *Warszawskie Studia Biblijne*, pod red. J. Frankowskiego i B. Widły, Warszawa 1976, 75.

pryzmatem, przez który należy odczytać jego zbawczy sens. Opisy cudów są bowiem wyrazem popaschalnej wiary w Jezusa, który jest Mesjaszem i Panem⁵². Z funkcją cudu jako „znaku Chrystusa” łączy się ściśle pojęcie cudu jako znaku naszego zbawienia. Każdy cud obwieszcza, że Chrystus „jest Bogiem dla nas”, stał się człowiekiem po to, by przywrócić zakłócony przez grzech porządek (Łk 7, 11—17; Mk 5, 1—17). Cuda wieszczą zatem nowy porządek, są Dobrą Nowiną, która dzięki Zmartwychwstaniu stała się realną rzeczywistością⁵³. Ponadto cudowne wydarzenie jest znakiem wiary w obecność Boga, który działa w Jezusie i przez Niego (Łk 7, 1—10). Cud jest w tym wypadku manifestacją zbawienia, które przez wiarę już zostało przyjęte. Ale jest i drugi jego aspekt — cud jest wezwaniem do wiary, do uwierzenia (Mk 9, 24)⁵⁴. Wreszcie cud obwieszcza nastanie Królestwa Bożego, które w stadium początkowym już jest obecne, ale zarazem jest rzeczywistością ciągle przychodzącą (Mt 10, 7—8). Z tej racji cuda są znakami eschatologicznymi, są skierowane ku przyszłości i jako takie nie są faktami minionymi, historycznymi. Są wezwaniem dla wszystkich ludzi wszystkich czasów, by opowiedzieć się za Królestwem Bożym⁵⁵.

Skoro opisy cudów zawierają tak wieloraką i głęboką treść teologiczną, trzeba przewyciężyć w ich przepowiadaniu stary dogmatyczno-apologetyczny szablon, ukazujący te wydarzenia jako zjawiska przeciw naturze, w których Jezus jest ukazany jako „niezwykły uzdrowiciel” lub „władca natury”, z których można wyciągnąć wnioski o jego boskości. Nie możemy tych opisów przepowiadać jako pewnego rodzaju „wydarzenia magiczne” lub jako „curiosum lekarskie”. W takim bowiem wypadku człowiek współczesny utożsamia Ewangelię z naiwnymi opowiadaniem⁵⁶. Trzeba także przewyciężyć alegoryzację w tłumaczeniu cudownych wydarzeń. Dziś nie możemy — stwierdza Dreher — przepowiadać perykopy o wskrzeszeniu młodzieńca z Naim (Łk 7, 11—17) tak jakoby ona była wezwaniem do duchowego odrodzenia człowieka. W uzdrowieniu głuchoniemego nie powinniśmy dopatrywać się alegorii chrztu, jak tego chcieli Grzegorz czy Orygenes. Odsunięcia kamienia z grobu Pańskiego nie możemy rozumieć jako odrzucenia pokus, a wiadomości niewiast o Zmartwychwstaniu jako pouczenia, które nawołuje do spowiedzi wielkanocnej. Trzeba także porzucić dogmatyzujące i moralizujące przepowiadanie w oparciu o perykopę cudu w Kanie Galilejskiej. Mówić dziś w oparciu o ten tekst o mocy konsekracyjnej Chrystusa i kapłana we Mszy św., lub o boskości Chrystusa w oparciu o cud uciszenia burzy — jest czymś przebrzmiałym⁵⁷.

Skoro cud jest „środkiem” jakim posłużył się Jezus i ewangelista by przekazać pewną zbawczą treść, jeśli jest on „znakiem tajemnicy

⁵² Por. Dreher, *Biblich predigen*, 142 n; Por. też Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 252; A. Läpple, *Die Botschaft der Evangelien heute*, München 1968, 216.

⁵³ Por. Dreher, *Biblich predigen*, 143.

⁵⁴ Tamże, 143; Por. też F. Kamphaus, *Von der Exegese, zur Predigt*, Mainz 1971, 159—161.

⁵⁵ Por. Dreher, *Biblich predigen*, 148.

⁵⁶ Tamże, 149.

⁵⁷ Tamże, 143, 149, Por. też M. Czajkowski, *Sens cudów Jezusa*, Wiąż 15 (1972) nr 10, 20—27.

Syna Bożego, znakiem Mesjasza i zbawienia” wieszczącym fakt, że „Chrystus jako Kyrios jest obecny wśród ludu”, a zbawienie jest czymś już realnym i aktualnym⁵⁸, to jakie należy w przepowiadaniu stosować zasady, by ten kerygmat nie tylko odczytać, ale i zaktualizować w kazaniu? Dla przepowiadania perykop o cudach stawia Dreher fundamentalną zasadę: „Jesteśmy dziś zobowiązani do egzegetycznego kazania o cudach (Exegetische Wunderpredigt), które wyjaśnia teksty w duchu zasad współczesnej hermeneutyki i w duchu tradycji Kościoła”⁵⁹.

W cudach trzeba widzieć „wydarzenie”, czyli to co uchwytnie i widzialne oraz zawarte w tym wydarzeniu zbawcze orędzie. Jeśli kaznodzieja w cudzie zwróci uwagę tylko na samo wydarzenie, a więc na to co drugorzędne i nieistotne, wówczas może w ogóle nie przekazać zawartego w nim kerygmatu. By nie poprzestać w kazaniu tylko na elemencie zewnętrznym, proponuje Dreher mieć zawsze na uwadze kontekst danej perykopy, uwzględniając zarazem teologiczne założenia ewangelisty. Inny bowiem ma charakter cud u Mateusza, Marka, Łukasza czy Jana. Chodzi o uchwycenie, w jakim kontekście myśli i zamierzeń teologicznych umieścił redaktor owo cudowne wydarzenie⁶⁰. W cudzie uzdrowienia paralityka (Mt 9, 1—8) jego istoty nie stanowi wcale uzdrowienie chorego, które w świetle zamierzeń Mateusza jest czymś zupełnie marginalnym. Sens tego wydarzenia zawarty jest w wierszu 6: „...Syn człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczenia grzechów”. W uzdrowieniu opętanego (Mk 1, 21—28) nie chodzi o ukazanie mocy Jezusa nad duchami, ale o przekaz kerygmatu: Jezus jest „Świętym Boga” (w. 24). Dla zrozumienia cudu rozmnożenia chleba (Mk 6, 31—46) ważną rolę odgrywa miejsce, w którym się on dokonuje — pustynia jako miejsce Bożej Epifanii (w. 31). Jeszcze ważniejszy jest w. 34, który wskazuje na sens tego wydarzenia: Bóg w Chrystusie objawia się jako pasterz swojego ludu⁶¹. Na konieczność uwzględnienia kontekstu i teologicznych założeń ewangelisty, wskazał Dreher w propozycji homiletycznej do perykopy J 9, 1—41 (uzdrowienie niewidomego od urodzenia)⁶². By odczytać sens tej perykopy Dreher rozpatruje ją w świetle całej Ewangelii Jana, gdyż sama egzegeza poszczególnych wierszy nie przyniosłaby w tym wypadku wielkiego rezultatu. Kontekstem tej perykopy jest „kerygmat światła” zawarty w tekście poprzedzającym perykopę (J 1, 4. 5. 7. 9; 3, 19—21) i w tekście po niej następującym (zwł. J. 12—35. 36—46; 8, 12). Jan umieszcza tę perykopę w kontekście orędzia, iż Chrystus jest światłem dla świata. Cud uzdrowienia niewidomego jest w tym kontekście dla Jana tylko tłem dla jego założeń teologicznych. Jest katechezą skierowaną do swojej gminy, w której uzdrowienie ze ślepoty ma charakter kerygmataczny — jest wezwaniem do wiary w Chrystusa, który jest znakiem Bożego działania i światłem tak dla człowieka jak i kosmosu (J 9, 5). W przepowiadaniu tej perykopy

⁵⁸ Dreher, *Biblisches Predigen*, 149.

⁵⁹ Tamże, 142, 150.

⁶⁰ Tamże, 151.

⁶¹ Tamże, 133—136; Por. też B. Dreher, *Jesus Licht der Welt* (J 1, 4—10), w: *Zeuge des verborgenen Gottes, Katechesen zum Johannes Evangelium für die Gymnasiale Oberstufe*, wyd. B. Dreher, Freiburg 1970, 9—12.

⁶² Por. Dreher, *Biblisches Predigen*, 134—136.

nie możemy koncentrować się na samym wydarzeniu; ono jest tylko znakiem tego, kim Jezus naprawdę jest dla człowieka. Jest światłem danym na krótki czas (J 5, 35—12, 35). Światło to jest obecne w nas przez wiarę (12, 36) i jest naszym życiem (J 19, 4). Jest ono sądem nad ciemnością. Slepota jest odrzuceniem światła (J 1, 5). Nikt inny nie jest „światłem świata” prócz samego Jezusa (J 5, 35). W tym kontekście teologii Jana odkrywamy całą głębię i sens uzdrowienia niewidomego (ciemność). Jest ono wezwaniem do odrzucenia ciemności (dawne życie), by wejść przez przyjęcie Chrystusa w „nowy sposób życia”, którego źródłem jest Jego Zmartwychwstanie. Nam zaś owa nowość życia udzielona została na chrzcie św.⁶³ W świetle powyższych rozważań Dreher obiera temat do kazania nie z samej perykopy, ale z tego, czemu ona służyła, co jest ośrodkiem Ewangelii św. Jana. Można by go sformułować następująco: życie było światłością ludzi (J 1, 4).

By należycie odczytać treść cudu trzeba ponadto rozpatrywać go w kontekście tematyki zawartej w obu Testamentach, w łączności z teologią całej Biblii odnośnie jakiegoś faktu. Tak np. przepowiadając perykopę o wskrzeszeniu młodzieńca z Naim (Łk 7, 11—17) należy to wydarzenie umieścić w całym kontekście wskrzeszeń zawartych w Starym i Nowym Testamencie. A więc w kontekście Ez 37, 5n, który zapowiada wskrzeszenie umarłych; Dn 12, 2 — o wzbudzeniu tych, którzy śpią w szeolu; Obj 22—14 o zwycięstwie nad śmiercią jako ostatecznym wrogiem; Obj 21, 4 — śmierci już nie będzie, a zwłaszcza w kontekście 1 Kor 15, 26. 54—57, gdzie św. Paweł wskazuje na Chrystusa jako zwycięzcę śmierci. Treść kerygmatyczna perykopy o wskrzeszeniu młodzieńca rozpatrzona w tak szerokim kontekście zawiera się w wierszu 22 (poza perykopą): „niewidomi wzrok odzyskują..., umarli zmartwychwstają”. Zatem Jezus jest tym, który miał przyjść (poselstwo Jana Chrzciciela)⁶⁴. Podobnie zatracilibyśmy sens cudów dotyczących rozmnożeń chleba (Mk 6, 30; 8, 1—9; Mt 14, 13—21; 15, 32—39; Łk 9, 10—17; J 6, 1—15) bez paralelnych tekstów Starego Testamentu, które ukazują Jahwe jako pasterza troszczącego się o swój lud (Wj 16, 3. 4—29, 1 Krl 17, 6; Ps 23 (22); 118 (117) lub w kontekście Nowego Testamentu (J 6, 35; Obj 22, 2)⁶⁵. W opracowaniu homiletycznym na 17 niedzielę zwykłą (2 Krl 4, 42—44), cud rozmnożenia chleba dokonany przez Elizeusza⁶⁶ rozpatruje Dreher w kontekście miejsc paralelnych Starego i Nowego Testamentu. Rozpatrując ten cud w kontekście Wj 16, 2—36 stwierdza, że Elizeusz przez ów cud wchodzi w tę samą linię historii zbawienia, co Mojżesz i Eliasz. Dowodzi to, że historia zbawienia trwa, że Bóg ciągle działa przez swoich wybranych. Patrząc zaś na tę perykopę przez pryzmat rozmnożenia chleba u Mk (6, 31—46), stwierdza Dreher, że w Nowym Testamencie owe „nakarmienia” głodnych przez proroków otrzymują charakter mesjańskich zapowiedzi, które realizuje Chrystus jako nowy Mojżesz, Eliasz i Elizeusz, dający nam chleb życia — Eucharystię. Ta zaś jest zadatkami oczekiwanej uczyty niebieskiej. Rozpatrując ten cud w kontekście obu Testamentów wskazał Dreher na jeszcze jeden ważny

⁶³ Tamże, 150.

⁶⁴ Tamże, 151.

⁶⁵ Por. Dreher, *Neues Predigtwerk, Markus II; Altes Testament* 132—141.

⁶⁶ Tamże, 137 n.

szczegół dotyczący ich przepowiadania, mianowicie że każdy cud jest nie tylko „historią”, faktem minionym, ale jest apelem odnoszącym się do teraźniejszości i przyszłości (Eucharystia, Uczta niebieska)⁶⁷.

Analizując nie tylko teorię ale i praktykę przepowiadania perykop o cudach trzeba stwierdzić, że przez włączenie zasad współczesnej egzegezy do ich przepowiadania, zabezpieczył Dreher te perykopy przed spłyceciem i głoszeniem na ambonie własnych pomysłów i niezdrowych „cudowności”. Zagwarantował również tym perykopom ich właściwy, epifanijski charakter. O tym charakterze nie może zapomnieć żaden kaznodzieja, bowiem z istoty swojej cuda nie są czymś innym jak objawieniem (epifania) Chrystusa, który jest jedynym i najważniejszym cudem Bożej miłości⁶⁸.

III. ZASADY TEOLOGICZNE W INTERPRETACJI TEKSTÓW BIBLIJNYCH

Właściwa interpretacja kerygmatu biblijnego na ambonie domaga się uwzględnienia nie tylko zasad literackich, które wypracowała hermeneutyka biblijna. Kaznodzieja musi też uwzględnić aktualne życie Kościoła. Kościół bowiem jest środowiskiem powstania Pisma św. i tylko przezeń może być ono właściwie interpretowane. Dla przepowiadania szczególne znaczenie ma żywa Tradycja i współczesna teologia.

1. Konieczność żywej Tradycji Kościoła w przepowiadaniu

Pomiędzy przepowiadaniem a życiem Kościoła istnieją nierozzerwalne więzy, na które szczególną uwagę zwróciły hermeneutyczne zasady tradycji i redakcji. Pierwszorzędną rolę w formułowaniu wciąż na nowo prawdy o Chrystusie spełniało i spełnia w Kościele posługa słowa (por. Dz. 3, 12; 1 J 1, 3; 1 Kor 15, 14). Można powiedzieć, że przepowiadanie „wydarzeń Jezusa” było jednym ze źródeł ukonstytuowania się Kościoła. Z drugiej jednak strony musimy ciągle pamiętać o tym, że Kościół jest fundamentem i środowiskiem przepowiadania, którego zadaniem jest głosić wciąż — choć w różnych warunkach — życie, śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa⁶⁹. Aby zatem Pismo św. było należycie rozumiane i przepowiadane, nie można w odczytywaniu kerygmatu biblijnego posługiwać się wyłącznie zasadami hermeneutycznymi. W oparciu o nie możemy jedynie odczytać treści, które hagiografowie chcieli przekazać ludziom swojej epoki. Pozwalają one dotrzeć do tego „o co chodziło” Janowi lub gminie Jana, Mateuszowi, Łukaszowi, Markowi czy Pawłowi⁷⁰. W aktualnym przepowiadaniu chodzi o to, by treści, które były wtedy przekazywane, uczynić treścią dzisiejszej po-

⁶⁷ Por. M. Czajkowski, *Sens antropologiczny czy teologiczny synop-tycznych cudów Jezusa*, 64.

⁶⁸ Por. B. Dreher, *Kerygmatische Predigt, Lebendige Seelsorge* 14 (1963), 110.

⁶⁹ Por. B. Dreher, *Das Kerygma der Schrift und unsere Verkündigung*, w: *Gotteswort in unsere Zeit*, wyd. E. Hesse i H. Erharter, Wien 1967, 56.

⁷⁰ Por. B. Dreher, *Von der Tradition zur Gegenwart*, *Christlich Pädagogische Blätter*, 82 (1969), 132 n.

sługi słowa. Przeto, jeśli kazanie nie ma być biblicyzmem, tj. przekazem tylko „historycznych faktów dotyczących Jezusa” i „historycznego kerygmatu”, winien kaznodzieja uwzględnić żywą Tradycję Kościoła, która jest pomostem łączącym historyczne świadectwo Pisma św. z aktualnym życiem Kościoła⁷¹. Dreher Tradycję rozumie dynamicznie jako całość życia Kościoła. Jej podstawą jest niezmienna co do swojej istoty Tradycja apostołska, która w przekazie Kościoła jest wciąż na nowo interpretowana i wyjaśniana. „*Traditio viva et activa*” — jest więc „aktualną rzeczywistością” Kościoła, która jest kształtowana przez naukę Soboru, współczesną teologię i liturgię. Tak pojęta Tradycja jest sprawdzianem w jaki sposób wypowiedzi Pisma św. były rozumiane w ciągu dziejów Kościoła i jak należy je dziś rozumieć⁷². Wiara Kościoła jest więc nieodzownym kryterium właściwego rozumienia i przepowiadania Biblii. Przykładem może być tekst o prymacie Piotra (Mt 16, 16—29). Jeśli chcemy odnaleźć kerygmat tego tekstu, wówczas nie możemy go tłumaczyć wyłącznie w oparciu o zasady historyczno-krytycznej egzegezy. I choć są one nieodzowne w analizie tego tekstu, to jednak dla katolickiego egzegety a także dla kaznodziei rzeczą konieczną będzie uwzględnienie tego, jak ów tekst był rozumiany w całej Tradycji katolickiej. Podobnie rzecz się ma z przypowieścią o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 9—14). Gdy będzie głosił kazanie w oparciu o ten tekst kaznodzieja protestancki, wówczas zinterpretuje go w duchu Tradycji swojego Kościoła, akcentując absolutną suwerenność zbawczą Boga względem grzesznika. Da się wówczas odczuć protestancką zasadę, iż usprawiedliwiającym jest „*solus Deus*” Dla katolickiego kaznodziei miarodajne jest katolickie rozumienie usprawiedliwienia, które jest wynikiem współdziałania człowieka ze zbawiającym Bogiem, na co wskazuje zresztą sam kontekst bliższy (Łk 18, 18n.)⁷³.

Pismo św. jest księgą wiary Kościoła i tylko w Kościele może być bezbłędnie rozumiane i głoszone. Kościół bowiem jest jedynym nośnikiem prawdy Chrystusa i gwarantem jego właściwego tłumaczenia. Na konieczność uwzględnienia Tradycji celem właściwego rozumienia i aktualizacji Pisma św. wskazuje Konstytucja o Bożym Objawieniu: „Tradycja święta zatem i Pismo św. ściśle się z sobą łączą i komunikują. Obydwoje bowiem, wypływając z tego samego źródła Bożego, zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu. Albowiem Pismo św. jest mową Bożą, utrwaloną pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie; a święta Tradycja, słowo Boże, przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego powierzone Apostołom, przekazuje w całości ich następcom, by oświeceni Duchem prawdy, wiecznie je w swym nauczaniu zachowywali, wyjaśniali i rozpowszechniali. Stąd to Kościół osiąga pewność swoją co do wszystkich spraw objawionych nie przez samo Pismo święte” (KO 9).

Mając na uwadze powyższe stwierdzenie uważa Dreher, że Tradycy-

⁷¹ Por. Dreher, *Das Kerygma*, 57.

⁷² Tamże, 57 n.

⁷³ Por. Dreher, *Biblich predigen*, 49; tenże, *Von der Tradition zur Gegenwart*, 133 n; por. też W. Hryniewicz, *Rola Tradycji i interpretacji teologicznej. Analiza współczesnych poglądów dogmatyczno-ekumenicznych*, Lublin 1976, 89—106.

cja nie jest tylko jakimś przechowaniem i przekazywaniem Objawienia w niezmiennej szacie. Byłoby to zubożeniem pojęcia Tradycji. Jest ona wyrazem żywotności Kościoła, który zgodnie z obietnicą Chrystusa dąży do pełni prawdy (J 16, 13). Posługa słowa winna być wprzęgnięta w ten dynamizm Tradycji, przyczyniając się do głębszego rozumienia Pisma św., uwzględniając aktualne życie Kościoła⁷⁴. Tak więc „żywy Kościół” tj. jego samoświadomość, aktualna nauka i rozumienie Prawdy Objawionej wyznacza kierunek aktualizacji przepowiadania, czyli to „co” i „jak” należy dziś przepowiadać, celem dalszego budowania Kościoła, aż dojdzie On do swej eschatologicznej pełni⁷⁵. Powyższą tezę homiletyczną Drehera potwierdzają zasady hermeneutyczne, które ukazały, iż redaktorom obu Testamentów chodziło zawsze o aktualizację zbawczych wydarzeń w zależności od potrzeb i sytuacji gminy. Jednocześnie ich sposób przekazywania kerygmatu nie jest już miarodajny dla nas. Hagiografowie mieli na uwadze aktualne potrzeby, które dyktowały im takie czy inne ujęcie i wyrażenie Prawdy Objawionej. Wyrazem aktualnego życia Kościoła są dokumenty II Soboru Watykańskiego, które odzwierciedlają nowe spojrzenie na cały Kościół, ale zarazem stawiają też nowe wymagania, które winny być uwzględnione przez kaznodzieję, jeśli posługa słowa ma być przepowiadaniem na czasie⁷⁶.

Przepowiadając np. perykopę 1 Kor 12, 1—11, której kerygmat mówi o wielości posług jako wyrazie działania tego samego Ducha we wspólnocie, trzeba uwzględnić w aktualizacji tych treści przede wszystkim Konstytucję Dogmatyczną o Kościele (rozdział 3). Dekret o apostołstwie świeckich (rozdział 4) oraz Dekret o pasterskich zadaniach biskupów (zwłaszcza rozdział pierwszy), z którego wynika, że owa jedność Kościoła, która jest owocem działania Ducha św., wyraża się przede wszystkim w kolegalności biskupów. Ich posługa, jak i posługa kapłańska, jest jednak tylko jedną z wielorakich funkcji służebnych dla dobra całego Kościoła (KK 19). Cały Lud Boży jest objęty tą różnorodnością posług. Każdy stosownie do udzielonego mu daru ma do spełnienia jemu właściwą funkcję wobec wspólnoty wierzących (DB 4—7). Ta korelacja — Biblia i nauka Soboru jest — zdaniem Drehera — konieczna, by tekstów biblijnych nie tłumaczyć szablonowo, według dawnej orientacji i dawnego ich rozumienia, ale by uwypuklić w nich nowe aspekty. W tym świetle winny być przepowiadane wszystkie inne teksty Pisma św., które odnoszą się do Kościoła, Ludu Bożego, oraz różnych posług Kościoła⁷⁷. W perykopie Dz 8, 26—40 (Filip nawraca dworzana etiopskiego) jest mowa o głoszeniu orędzia Chrystusa. Możemy łatwo w oparciu o ten tekst i dekret o działalności misyjnej Kościoła, wskazać w kazaniu na obowiązek głoszenia Chrystusa tak świadectwem życia, jak i słowem w swoim środowisku, kierując się zawsze zasadą braterskiej miłości. Ponieważ cały Kościół jest misyjny (DM 2), zatem nie tylko kapłan, ale wszyscy ochrzczeni są powołani do ewangelizacji. Na ten moment zwraca Dreher uwagę w wielu kazaniach,

⁷⁴ Por. Dreher, *Biblich predigen*, 43.

⁷⁵ Tenże, *Das Kerygma der Schrift*, 57.

⁷⁶ Tenże, *Biblich predigen*, 80.

⁷⁷ Tenże, w: *Biblische Pfingstpredigten*, wyd. B. Dreher i H. Leroy, Freiburg 1965, 7.

a zwłaszcza w swoich kazaniach na Zielone Świąta, kiedy mówi o mocy Ducha św. udzielonej wszystkim dla budowania i wzrostu Kościoła⁷⁸. W tych kazaniach tekst biblijny jest rozpatrywany w świetle odpowiednich dokumentów soborowych (KO, KL, DM, DA, DE). Dokumenty te są dla Drehera zasadą interpretującą kerygmat Pisma św. Otwierają one szersze perspektywy przepowiadaniu. Wskazują w relacji do aktualnych problemów i potrzeb świata na nowe aspekty treściowe Biblii⁷⁹.

W świetle Konstytucji *Gaudium et Spes*, należy rozumieć perykopę Ef 4, 7—16, a zwłaszcza wiersze, które mówią o wzroście ku pełni Chrystusa (w. 13—15). Zdaniem Drehera nie odnoszą się one tylko do Kościoła, który ma wzrastać w upodobnieniu się do Chrystusa, ale odnoszą się także do całej rzeczywistości świata. Chrześcijaństwo nie może być jakimś *gettem*; nie może ograniczać się tylko do oczekiwania przyszłego życia bez uwzględnienia terażniejszości. Chrześcijaństwo winno być bardziej pojmowane jako „zaangażowanie się w doskonalenie świata”, który też ma zdążyć ku swojej pełni w Chrystusie (Rz 8, 22)⁸⁰. W swoich kazaniach łączy Dreher pełnię odkupienia w przyszłości z realizmem terażniejszości. Teksty biblijne o stworzeniu i pojednaniu odnoszą się nie tylko do człowieka, ale także do świata. Tak np. w kazaniach na Uroczystość Chrystusa Króla (Kol 1, 12—20) mówi Dreher o kosmicznym tryumfie Chrystusa, który nie może być rozumiany tylko jako tryumf w „zaświatach”, ale jako wejście Chrystusa w aktualną rzeczywistość celem jej doskonalenia przez współpracę człowieka⁸¹.

Uwzględniając w kazaniu aktualne życie Kościoła winniśmy pamiętać także o jego łączności z przeszłością. Nie można zresztą w pełni zrozumieć aktualnej sytuacji bez uwzględnienia historycznego procesu, z którego ona wyrosła. Stąd zgodnie z postulatem Piusa XII uważa Dreher, iż wielką i nieodzowną pomocą w rozumieniu i właściwym wykładzie Biblii są dla kaznodziei nauki Ojców Kościoła⁸². Cenną pomocą służy także historia Kościoła, która ukazuje rozwój życia kościelnego, a tym samym rozwój rozumienia prawd zawartych w Biblii. W historii Kościoła znajdują swój wyraz dzieje ludzkich zmaganiań w odkrywaniu głębi Chrystusowej Prawdy⁸³.

Mówiąc o życiu Kościoła, warunkującym aktualizację kerygmatu biblijnego, nie można pominąć Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, „który ma od Boga polecenie i posłannictwo strzeżenia i wyjaśniania Słowa Bożego” (KO 12). Dla homilety wypowiedzi *Magisterium Ecclesiae* są szczególnie ważne, zwłaszcza dziś, w dobie relatywizmu wartości i różnych światopoglądów. Zadaniem tegoż Urzędu nie jest ograniczanie wolności poszukiwań teologii, ale troska by Kościół był zawsze wierny powierzonej mu prawdzie⁸⁴.

⁷⁸ Tenże, *Biblich predigen*, 79.

⁷⁹ Tamże, 82.

⁸⁰ Por. Kazania B. Drehera na perykopę Kol 1, 12—20, *Neues Predigtwerk. Lukas II; Episteln*, 272.

⁸¹ Tenże, *Biblich predigen*, 41.

⁸² Tenże, *Das Kerygma der Schrift*, 59.

⁸³ Tenże, *Biblich predigen*, 41; Por. też S. Moysa, *Słowo zbawienia*, Kraków 1976, 157 n.

⁸⁴ Por. Dreher, *Biblich predigen*, 43, Por. też V. Schurr, *Kerygmat*

Rozumienie tekstu Pisma św. tak jak rozumie go aktualnie Kościół, nadaje przepowiadaniu wymiar eklezjalny, który nie może być pominięty w aktualizacji kerygmatu biblijnego.

2. Konieczność współczesnej teologii w przepowiadaniu

Aktualne życie Kościoła znajduje swój wyraz również w teologii. W prawdach wiary określonych przez Kościół jest niejako zakodowane jego życie i rozumienie Objawienia, które jest najwyższą normą teologii. Ale zarazem uwidacznia się i odwrotny kierunek działania: prawda, dogmat oddziałują na życie Kościoła. Innymi słowy możemy powiedzieć, że Kościół określa, definiuje prawdy wiary czerpiąc inspirację z Tradycji i Pisma św., z drugiej jednak strony teologia jest ciągłą interpretacją Bożego Objawienia. Czyni ona bowiem Pismo św. bardziej zrozumiałym i kieruje właściwym jego wykładem w duchu wiary całego Kościoła⁸⁵. To stwierdzenie Drehera jest bardzo istotne dla przepowiadania. Ma ono bowiem za cel przekazać prawdy objawione po to, by budziły wiarę i kształtowały życie słuchacza. Chodzi o to, by przepowiadane treści teologiczne były wyrażone w języku zrozumiałym dla współczesnego człowieka. Trzeba bowiem mieć na uwadze to, że dogmaty wyrażające prawdy objawione muszą być ciągle w nowy sposób ujmowane i wyrażane, aby nie straciły nic ze swej historyczno-eschatologicznej głębi⁸⁶. Dogmatyczne określenia prawd objawionych, podobnie zresztą jak Pismo św., są wyrażone językiem swojej epoki, który często jest już nieaktualny w innej. Dlatego Bruno Dreher w trosce o właściwe rozumienie prawdy zawartej w sformułowaniu dogmatycznym, zaleca stosowanie zasad hermeneutycznych we wszystkich dziedzinach życia Kościoła, a zwłaszcza w teologii systematycznej⁸⁷.

W dzisiejszym przepowiadaniu chodzi przede wszystkim o to, by uczyć, jak być chrześcijaninem, jak żyć. Dlatego wszystkie problemy teoretyczne, choć są ważne i nie mogą być pominięte, muszą jednak bardziej rzutować na życie. Chrystianizm nie jest bowiem tylko Prawdą, ale przede wszystkim świadectwem i życiem. Poruszając w posłudze słowa tematy naszego credo, trzeba uczynić je bardziej egzystencjalnymi. Winny one być apelem skierowanym do człowieka. Aby kaznodzieja mógł podołać temu zadaniu nie wystarczy by był on obeznany w literaturze kaznodziejskiej, w komentarzach biblijnych i literaturze egzegetycznej, ale winien też znać współczesną literaturę teologiczną. Ona to ukazując nowe aspekty niezmiennych prawd wiary, jest źródłem nowego sposobu ich przepowiadania. Przepowiadając Chrystusa winniśmy przesunąć nieco akcenty, uwzględniając aktualne opracowania na ten temat. Mówić dziś o Chrystusie, tak jak ujmowała to teologia Soboru Chalcedońskiego w połowie V w., byłoby mówieniem „ponad głowami”, choć prawda tam wyrażona, że Jezus jest prawdziwym Bo-

i dogmat, Concilium 1—10 (1965/66) (edycja polska), 178—183.

⁸⁵ Por. Dreher, *Biblich predigen*, 44.

⁸⁶ Por. B. Dreher, *Verkündigung*, w: Herders Theologischer Taschenlexikon 1—8, wyd. K. Rahner, Freiburg 1972—73, t. 8, 48.

⁸⁷ Por. B. Dreher, *Hoffnung verkünden*, w: *Hoffnung für alle*, wyd. H. Erharter i H. J. Schramm, Wien 1970, 132.

giem i człowiekiem jest i pozostanie podstawą i punktem szczytowym katolickiej chrystologii. Trzeba jednak sobie uświadomić, że „godzina” takiego ujęcia chrystologii już minęła. Nie co do istoty swych wypowiedzi, ale co do aktualności i potrzeb dzisiejszego człowieka, który szuka w kazaniu odpowiedzi na swoje pytania. Kazania mają być przekazem nie tyle wiedzy, ile raczej budzeniem nadziei i drogowskazem życia. Zresztą w samym Piśmie św. Nowego Testamentu Chrystus jest ukazany bardzo egzystencjalnie. Jest On znakiem miłości Ojca do człowieka. Jest tym, który przynosi zbawienie. Dzisiejszego człowieka, zwłaszcza młodzież, nie interesuje tyle dogmat o Chrystusie, że jest On współistotny z Ojcem i że Bóstwo z człowieczeństwem jest w Nim „bez pomieszania” i „bez rozłączenia”. Raczej trzeba mówić o tym, kim jest Chrystus dla mnie, dla mojego życia, czy dla wspólnoty. Takie podejście do zagadnienia domaga się powrotu do biblijnego przedstawienia osoby Chrystusa jako sługi Bożego (por. Iz 53), który wchodzi całkowicie w nasze życie, by służyć człowiekowi i pociągnąć go do Ojca. W tym „wejściu” w nasze życie trzeba bardziej zaakcentować w kazaniach Jego zupełne oddanie się swemu Ojcu, które jest zarazem pełnym oddaniem się człowiekowi. Pełnią tego oddania jest Jego śmierć i nierozdzielnie z nią związane zwartwychwstanie, przez co zostaliśmy doprowadzeni do jedności z Bogiem⁸⁸.

Głosząc orędzie o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa nie możemy dziś tkwić w dawnym apologetyczno-moralnym schemacie kazań. Ciągłe musimy mieć na uwadze to, że ilekroć głosimy zbawcze wydarzenia, tylekroć je uobecniamy⁸⁹. Zbawcze wydarzenia, które obchodzimy w cyklu świąt liturgicznych, tj. Wcielenie, Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha św., Uroczystości Maryjne i świętych, śmierć chrześcijanina i jego uczestnictwo w chwale zbawionych winny być rozpatrywane w relacji do Paschy Chrystusa; w niej bowiem mają one swoje źródło⁹⁰.

W swoich opracowaniach homiletycznych na Wielkanoc koncentruje się Dreher na kilku zasadniczych momentach: 1) Podkreśla jedność krzyża i Zmartwychwstania⁹¹; 2) Chrystus przez wydarzenia wielkanocne dokonał zbawienia, które mocą swego Ducha wciąż aktualizuje w zbawczym posłannictwie Kościoła⁹²; 3) Pascha Chrystusa, choć jest ostatnim aktem ziemskiej historii Jezusa, to jednak jest równocześnie pierwszym aktem naszej nadprzyrodzonej historii zapoczątkowanej na chrzcie św.⁹³; 4) Zainicjowane w chrzcie przymierze z Chrystusem domaga się ciągłego zespalania z Nim w Eucharystii. Od tej łączności, której fundamentem jest wiara i miłość, w tym życiu zależy nasz udział w „chwale zbawionych”; 5) Teraźniejszość i wieczność tworzą jedną, nierozdzieloną rzeczywistość. Zmartwychwstanie wierzących nie jest zatem aktem zupeł-

⁸⁸ Por. B. Dreher, *Die Osterpredigt von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg 1951, 171; tenże, *Biblische Osterpredigten*, Freiburg 1965, 5—7.

⁸⁹ Tenże, *Biblische Pfingstpredigten*, 5; tenże, *Vorwort*, w: *Weihnachtspredigten*, wyd. U. Plotzke — R. Kliem, Freiburg 1964, 6.

⁹⁰ Por. B. Dreher, *Osternacht*. Exodus 14, 15—15, 1, w: *Neues Predigtwerk. Lukas I: Altes Testament*, 213—216.

⁹¹ Por. Dreher, II. Predigt: *Ewige Erlösung*, Hebräerbrief 9, 11—15, w: *Osterpredigten*, 20.

⁹² Tamże, VI. Predigt: *Das Wasser der Weisheit*, Erster Petrusbrief 3, 18—22, 60—68.

⁹³ Tamże, VII Predigt: *Lasst uns ein Festmahl halten* (1 Kor 5, 8), 69—78.

nie nowym, którego oczekiwać mamy w przyszłości. Ono dzięki Chrystusowi już jest obecne, bowiem Jego Zmartwychwstanie jest początkiem nowej, odkupionej rzeczywistości, w której już teraz uczestniczymy. Chwila śmierci jest zarazem początkiem zmartwychwstania, które będzie dopełnione w Paruzji⁹⁴; 6) Wniebowstąpienie Chrystusa jest tylko innym aspektem Zmartwychwstania. Rozważając w liturgii „odejście do Ojca” jako akt Jego ostatecznego uwielbienia, trzeba również w przepowiadaniu uwypuklić fakt głębszego, ponad czasowo-przestrzennego wejścia Chrystusa w historię człowieka i świata⁹⁵.

W kazaniach o Duchu św. nie powinniśmy, podobnie jak w kazaniach o Chrystusie, dawać pouczenia katechizmowego w ujęciu scholastycznym. Dziś bowiem wywody o relacjach wewnątrztrynitarnych, przenikaniu się Osób Boskich, o pochodzeniu Ducha św. od Ojca i Syna są niezrozumiałe dla współczesnego człowieka. Dla życia chrześcijańskiego są to problemy z pewnością drugorzędne. Dlatego Dreher uważa, co zresztą potwierdza swoją praktyką, że ważniejsze od pouczenia o Duchu Św. jest ukazanie Jego działania w Kościele i w życiu poszczególnego człowieka. Duch Św. będąc Duchem uwielbionego Pana jest posłany przede wszystkim po to, by budować i umacniać wspólnotę wierzących — Kościół. On napełnia swoimi darami wszystkich wierzących, choć każdego na inny sposób, dla wspólnego dobra i wzrostu Kościoła⁹⁶. Duch Św. jest nam dany nie tylko do budowania siebie w miłości we wspólnocie Kościoła, ale także po to, by pozyskiwać innych dla Chrystusa i kształtować oblicze świata w duchu Ewangelii, aby wszyscy ludzie i całe stworzenie wielbili Stwórcę. W swoich kazaniach akcentuje Dreher dzieła Ducha Św. Są nimi: nawrócenie, wiara, miłość, świadectwo, braterska służba i chrześcijańska radość⁹⁷. W liturgicznym obchodzie Zielonych Świąt, podkreśla Dreher, winny być zawarte wezwania do dojrzałego chrześcijaństwa. Zesłanie Ducha Św. ma bowiem znamię Joelowego „Dnia Pana”, dnia decyzji i opowiedzenia się po stronie Chrystusa. Nasza odpowiedź wyrażona świadectwem życia będzie znakiem prawdziwej dojrzałości chrześcijańskiej⁹⁸. Dynamiczne a nie statyczne przepowiadanie prawdy o Duchu Św. jest dziś nieodzowne. Ono ukazuje nam kim naprawdę jest Duch Św., że jest osobową, wszechogarniającą i ciągle obecną miłością Boga, dzięki której wciąż trwa i odnawia się przy mierze Boga ze swoim ludem⁹⁹.

W duchu nowej teologii trzeba przepowiadać niemal wszystkie prawdy Kościoła. I tak, wymieniając choćby tylko najważniejsze: w kazaniach o Eucharystii, bardziej niż dotychczas trzeba podkreślać jej Paschalny i wspólnotowy charakter. Bardziej biblijnego ujęcia w przepowiadaniu domagają się prawdy o grzechu pierworodnym, śmierci, zbawieniu. W dzisiejszym przepowiadaniu na tematy eschatologiczne trzeba

⁹⁴ Tamże, VIII. Predigt: Er wird regieren von Ewigkeit zur Ewigkeit, Apokalypse 11, 15—19, 79—99; tenże, 32. Sonntag im Kirchenjahr — Lukas 20, 27—38, w: *Neues Predigtwerk. Lukas II: Evangelien*, 269.

⁹⁵ Por. B. Dreher, Christi Himmelfahrt — Epheserbrief 1, 17—23, w *Neues Predigtwerk, Lukas I: Episteln*, 244—250.

⁹⁶ Por. Dreher, X. Predigt: Wachstum der Kirche, Ephesusbrief 4, 11—16, w: *Biblische Pfingstpredigten*, 83—95.

⁹⁷ Tamże, XII. Predigt: Wandelt im Geiste, Galatärbrief 5, 16—26, 103—111.

⁹⁸ Tamże, VIII. Predigt: Die letzten Tage, Apostelgeschichte 2, 14—21, 68—73.

⁹⁹ Tamże, IX. Predigt, Der Beistand, Johannes 14, 23—31, 74—82.

przesunąć akcent z „indywidualnej eschatologii” w kierunku „eschatologii kosmicznej” czy „totalnej”. Dawniejsze kazania o „rzeczach ostatecznych” miały bardziej posmak kary, sądu sprawiedliwości Bożej, odpłaty za grzech, a za mało było w tych prawdach „Radosnej Nowiny” oraz budzenia ufności¹⁰⁰. Te kazania winien bardziej przenikać duch zmartwychwstania i nadziei na spotkanie z Panem we wspólnocie wierzących. Nie strach i groźba mają być motywem postępowania w naszym życiu, ale miłość i wspólnota w Bogu¹⁰¹. W kazaniach trzeba się wystrzegać przed lokalizacją nieba, piekła, czyśćca, ale należy mówić o nich, podobnie jak o śmierci, sędzie osobistym i powszechnym jako o „nowej relacji do Chrystusa”¹⁰². Uwzględnienie dzisiejszej teologii jest, według Drehera, nieodzowne, jeśli prawdy Pisma św. głoszone przez usta dzisiejszego Kościoła mają być ciągle aktualne dla współczesnego człowieka¹⁰³.

Na podstawie przedstawionych poglądów B. Drehera możemy stwierdzić, że jego wielką zasługą w dziele odnowy kaznodziejstwa biblijnego było to, iż włączył zasady współczesnej hermeneutyki biblijnej do przepowiadania, czyniąc je integralną częścią posługi słowa. Wskazując na potrzebę tych zasad w przepowiadaniu nie wymienia ich tylko za podręcznikami egzegezy, ale w oparciu o nie daje konkretne wskazówki dla praktyki kaznodziejskiej. To jest jego *novum*. Tym też różni się od innych autorów, którzy domagali się zespolenia egzegezy z przepowiadaniem. Ich głosy były bowiem najczęściej tylko teoretycznymi postulatami. Pomoce kaznodziejskie i gotowe kazania jakie zostawił po sobie Dreher są tego najlepszym dowodem. W swoich licznych analizach perykop dał przykład, że współczesna hermeneutyka biblijna, choć wymaga niekiedy pewnego wysiłku kaznodziei, pomaga odkryć te treści perykopy, które bez jej zastosowania nie byłyby odkryte. Jeśli kaznodziejstwo katolickie ma być przepowiadaniem na czasie, wówczas musimy — stwierdza Dreher — przeżyć na gruncie katolickiego przepowiadania swego rodzaju „szok”, który pozwoli nam przejść od dogmatycznego myślenia do myślenia biblijnego. Temu przejściu służy właśnie egzegeza. Ona bynajmniej nie sieje „niepokoju i zamętu w wierze”, ale przeciwnie „wiarę tę strzeże i ją pogłębia”¹⁰⁴. Zasady historyczno-krytycznej egzegezy w łączności z zasadami teologicznymi w świetle których należy interpretować tekst biblijny są zatem gwarantem treściowego pogłębienia kazania, a zarazem szansą by przepowiadać autentyzm treści Biblii, a nie własne poglądy.

¹⁰⁰ Por. B. Dreher, *Verkündigung von den „Letzten Dingen“*, *Theologische Quartalschrift* 116 (1968) 297—307; tenże; *Die gewandelte theologische Sicht in der Verkündigung der „Letzten Dinge“*, *Christlich Pädagogische Blätter* 84 (1971), 275—280.

¹⁰¹ Por. Kazania B. Drehera: *Bittere Wirklichkeit, aber Gottes Wirklichkeit*, w: *Begräbnisreden. Predigtvorlagen zur neuen Totenliturgie*, wyd. B. Dreher, Graz 1973, 58—60.

¹⁰² Por. B. Dreher, *Praktische Predigtarbeit*, w: *Handbuch der Verkündigung*, t. 2, wyd. B. Dreher, N. Greinahrer i F. Klostermann, Freiburg 1970, 227.

¹⁰³ Myśli te zawarł Dreher w recenzji książki G. Reina, *Dialog mit dem Zweifel*, Stuttgart 1968, *Dienst am Wort* 4 (1969), 224.

¹⁰⁴ Por. B. Dreher, *Glaube und Alltagwirklichkeit müssen eins werden*, *St. Hedwigsblatt. Kath. Kirchenblatt im Bistum Berlin* 16 (1969) 1 i 3.