

Słowa kluczowe: sola Scriptura, Reformacja, Biblia, Luter, teologia

Keywords: sola Scriptura, Reformation, Bible, Luther, theology

Ks. Dariusz Kazimierz Bartoszewicz

Ks. Dariusz Kazimierz Bartoszewicz

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE

COLLEGIUM JOANNEUM

CZY ZASADA „SOLA SCRIPTURA” POMAGA CZY PRZESZKADZA W ZJEDNOCZENIU CHRZEŚCIJAŃSTWA?

W 2017 r., ze względu na pięćsetną rocznicę brzemiennych w skutki wydarzeń wittenberskich, wielu badaczy podjęło na nowo refleksję nad reformacją. Ukazały się liczne okolicznościowe teksty, zarówno naukowe jak i publicystyczno-duszpasterskie, odbyło się wiele spotkań dyskusyjnych różnych gremiów, także ekumenicznych (Küng, 2017, s. 23). Owocem tych wysiłków jest często wysuwana propozycja wspólnego działania katolików i protestantów na rzecz zburzenia murów, które oddzielają od siebie te wspólnoty wiary, i spełnienia Chrystusowego wezwania do jedności uczniów. Obserwacja ruchu ekumenicznego prowadzi jednak do wniosku, że droga do jedności chrześcijan wciąż jest jednak bardzo długa. Co więcej, proces ten nie jest stałą wędrówką w jednym kierunku, lecz że w niektórych obszarach zjednoczenie wydaje się dziś trudniejsze niż było dawniej. Wprawdzie udało się w 2017 r. rozszerzyć grono wspólnot ewangelickich akceptujących katolicko-luterańską *Deklarację o Usprawiedliwieniu* (z 31 października 1999 r.) o Światową Wspólnotę Kościołów Reformowanych, jednak wydarzenie to, choć ważne, nie jest przełomowe.

Jednym z czterech, lub pięciu, sztandarowych haseł reformacji (*sola, solus*), była i jest zasada *sola Scriptura*. W XVI w. jej stosowanie odróżniało wyrażnie społeczność reformowaną od katolickiej przez odrzucenie Tradycji, egzegezy alegorycznej i dowartościowanie roli Pisma w życiu wspólnoty wierzących. Wydaje się, że w dzisiejszych dyskusjach ekumenicznych uczestnicy zbyt łatwo przeszli nad tym hasłem do porządku dziennego (Tatar, 2011, s. 161)¹, być może ulegając złudzeniu, że trwająca od wielu lat współpraca biblistów katolickich i protestanckich w dziedzinie edycji tekstów biblijnych, tworzenia przekładów i komentowania tekstu jest już faktycznym zasypaniem podziałów.

Niniejszy tekst jest przyczynkiem do ewaluacji roli tego hasła w pięćsetletniej historii relacji katolicko - protestanckich i próbą określenia jego znaczenia dla obecnych i przyszłych wysiłków ekumenicznych. W tym celu najpierw zaprezentowany zostanie aspekt hermeneutyczny reformacji oraz próba ukazania znaczenia i konsekwencji głoszenia hasła *sola Scriptura* w XVI w. Kolejnym etapem rozważań będzie zaprezentowanie zasadniczych zmian w dziedzinie interpretacji Pisma Świętego do czasów współczesnych i jako ostatni etap – próba współczesnego zinterpretowania i zrozumienia hasła i jego wpływu na dialog katolicko protestancki.

GENEZA SOLA SCRIPTURA I JEGO ROZUMIENIE W CZASACH REFORMACJI

Sformułowanie *sola Scriptura* pochodzi z listu Marcina Lutra z 1520 r., będącego odpowiedzią papieżowi Leonowi X. Poglądy Lutra na rolę Biblii w życiu Kościoła ukształtowały się, jak się wydaje, wcześniej. Wyraźne różnice między Lutrem i przedstawicielami Kościoła katolickiego zarysowały się już w czasie tzw. Dysputy lipskiej, która odbyła się na przełomie czerwca i lipca 1519 r. W *Artykułach szmalkaldzkich* (1537) Marcin Luter stwierdził:

Na podstawie słów i działań ojców [Kościoła] nie można ustanawiać artykułów wiary, w przeciwnym bowiem razie artykułami wiary musiałyby stać się także to, co dotyczy pożywienia, odzieży, domu itd., jak to zabawnie uczynili [zwolennicy papieża] w przypadku relikwii świętych. My zaś mamy inną regułę, mianowicie, że artykuły wiary ustala Słowo Boże, a poza tym nikt, nawet anioł (cyt za: Uglorz, 2008, s. 45).

1 Należy też przypomnieć, że głoszenie słowa było jedną z przyczyn podjęcia dialogu ekumenicznego.

Nie jest łatwym zadaniem uchwycenie istoty hasła *sola Scriptura* w XVI w. Współcześni autorzy opracowań unikają historycznych rozważań i koncentrują się na dzisiejszym rozumieniu tego postulat, jego uprawomocnieniu i interpretacji (Milerski, 1996, s. 12). Wydaje się więc, że uprawnione metodologicznie jest wyjaśnianie tej zasady przez pryzmat praktyki jej stosowania w czasach reformacji i owoców, jakie przyniosła. Od strony pozytywnej jest to postawienie Biblii w centrum objawienia zaś w wersji skrajnej traktowanie jej jako jedyne źródła objawienia. Od strony negatywnej jest to odrzucenie Tradycji² i stosowanie Biblii wprost jako zwerbalizowanej normy postępowania. Używając aparatu pojęciowego współczesnej hermeneutyki można stwierdzić, że aprobowano interpretowanie tekstów przy nadaniu im funkcji instruktazowej. W tym działaniu twórców reformacji można dostrzec nawiązanie do tradycji judaistycznej, w której teksty biblijne przez długi czas pełniły rolę przepisów prawnych, rytuałów liturgicznych lub instrukcji działania w codziennych sprawach. Przykładem może być sprawa postów, których sensowność Zwingli podał w wątpliwość, negując ich biblijną proveniencję. „Zwingli wyraził pragnienie, aby skorygowano jego sądy na podstawie Biblii” (Potter, 1994, s. 89). Podobna sytuacja dotyczyła kultu obrazów. Ten spór, rozpalający umysły wiele wieków wcześniej powrócił (zwłaszcza w reformacji szwajcarskiej) jako konsekwencja przyjęcia słowa w sposób bezpośredni, w jego funkcji instruktazowej³.

Autorytet Biblii nie wynikał więc z ustanowienia jej w tej funkcji przez człowieka ale wynikał z mówienia-działania Autora, miał być przyjęty dla samego słowa. Jest to sposób rozumienia natchnienia biblijnego, w którym dominuje podejście osobowe a nie przedmiotowe. Twórcom reformacji nie można imputować przekonania o tzw. werbalnym natchnieniu Biblii, mimo że w późniejszym czasie takie przekonanie było czasem traktowane jako konsekwencja zasady *sola Scriptura* (Jeanrond, 1999, s. 45). Takie traktowanie Biblii jako relacji jest nowością, która w XVI w. nie spotkała się z aprobatywnym przyjęciem, a nawet zrozumieniem, zapewne z tego powodu, że wyprzedziła swoją epokę. Uwagę większości zwolenników i krytyków reformacji przyciągały przede wszystkim praktyczne konsekwencje a nie teoretyczne założenia.

2 Stosunek reformatorów do Tradycji nie jest jednakowy. Przykładowo Jan Kalwin postulował nie tyle zerwanie z Tradycją, ile raczej powrót do autentycznej Tradycji pierwotnego Kościoła (Piwko, 1995, s. 133). W swoim nauczaniu Kalwin odwoływał się do czterech pierwszych soborów, które oceniał jako wierne słowu, czyli takie, w których autorytet Ewangelii dominował nad autorytetem eklezjalnym.

3 Jak pisze w odniesieniu do tego zagadnienia biograf Zwinglego: „Słowo Boże [...] nie mogło być sformułowane jaśniej” (Potter, 1994, s. 106). Można wyrazić wątpliwość, czy gdyby chrześcijanie w czasach powstawania Nowego Testamentu kierowali się taką argumentacją, tzw. Sobór Jerozolimski byłby potrzebny?

Działający w Genewie reformator, Jan Kalwin, podkreślał fundamentalne znaczenie Biblii dla Kościoła. Jego zdaniem, wspólnota wierzących ma być posłuszna słowu Bożemu i kierować się jego nauką. *Nullam esse ecclesiam, quæ non subicitur verbo et regitur*⁴. Zwingli sam określał wspólnotę wiary, która się wokół niego utworzyła mianem „religii Biblii” (Potter, 1994, s. 450). Katolicy zazwyczaj unikają lokowania swojej religii wśród „religii Księgi”, chociaż obecność Biblii w życiu Kościoła mogłaby pod pewnymi warunkami upoważniać do takiego klasyfikowania.

ZMIANY W DZIEDZINIE BIBLISTYKI POD WPLYWEM REFORMACJI I KONTRREFORMACJI

Najczęściej opisywane są skutki reformacji na płaszczyźnie polityczno-społecznej i teologicznej. Zaczęły powstawać nowe wspólnoty wiary nieuznające prymatu papieża w tradycyjnym znaczeniu. Kwestie teologiczne nałożyły się na starsze problemy polityczne i łatwo prowadziły do wybuchu konfliktów także o charakterze militarnym.

Pozytywnym skutkiem reformacji, z biblijnego punktu widzenia, było ożywienie zainteresowania Pismem Świętym. Znacznie zwiększyła się dostępność tekstu, głównie dzięki wynalezieniu druku w połowie XV w. Dla wielu chrześcijan, zarówno we wspólnotach powstałych na skutek reformacji jak i w Kościele katolickim Biblia stała się codziennym pokarmem duchowym. Częściej tłumaczono Pismo Święte na języki narodowe. Nie bez racji wiek XVI nazywany jest „złotym wiekiem” Biblii polskiej (protestanckie translacje z oryginału jak *Biblia Brzeska* czy *Biblia Budnego* i katolickie przekłady z *Wulgaty* z największym niewątpliwie osiągnięciem – *Biblią Wujka*), a w odniesieniu do krajów gdzie reformacja ogarnęła większą społeczność określenie podobne jest jeszcze bardziej właściwe. Biblia odgrywała dużą rolę w życiu większości inspiratorów ruchu reformacyjnego. Marcin Luter z racji swojego kapłaństwa oraz sprawowanej funkcji profesora Pisma Świętego na Uniwersytecie w Wittenberdze żył w „bliskości słowa”. Zwingli przez wiele lat był zaangażowanym kapłanem katolickim, znanym także z pasji kaznodziejskiej (Thulin, red. 1967, s. 70).

Kościół katolicki, z dominującą w jego proforystyce alegoryczną interpretacją Pisma Świętego, wydawał się wielu chrześcijanom anachroniczny. Popular-

4 Ta słynna maksyma zawarta jest w: *Ioannis Calvini Opera quæ supersunt omnia* (G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, wyd., t. 43, s. 343). Wydaje się, że Kalwin utożsamia *verbum* z Biblią, co w świetle hermeneutyki nowożytnej jest uproszczeniem. Do tego zagadnienia warto powrócić w kontekście współczesnego rozumienia *sola Scriptura*.

na percepcja Biblii odbywała się przede wszystkim przez obrazy, zarówno malowane farbami w średniowiecznych kościołach, jak i kreślone słowem przez interpretatorów, zwłaszcza w ludowej praktyce kaznodziejskiej. Alegoria doszła do wszechwładzy (Friedenthal, 1991, s. 71). Odwołania do Biblii często były bardzo dowolne, sposób interpretowania nie był oparty na niezależnej, rzetelnej metodologii, choćby dlatego, że ówczesny stan wiedzy teologicznej i krytyki literackiej nie pozwalał na sformułowanie metod interpretacji w takim znaczeniu, jak uczynili to w późniejszych wiekach twórcy hermeneutyki biblijnej.

Czas życia i działalności reformatorów przypadła na renesans, którego ważnym elementem było zwrócenie uwagi na dziedzictwo antyku także w sferze literackiej (Pesch, 1982, s. 297). Wzrosło zainteresowanie językami starożytnymi, w tym również hebrajskim i aramejskim (Pietkiewicz, 2011, s. 254). W tym samym czasie, po wielowiekowej przerwie od czasów Hieronima i Orygenesusa, pojawiła się ponownie hebraistyka uprawiana przez chrześcijan. Na szczególną uwagę zasługuje działalność Konrada Pellican, początkowo franciszkańskiego zakonnika a później zwolennika reformacji. Pellican opanował języki hebrajski i aramejski, mimo że wymagało to długotrwałych poszukiwań nauczycieli a na początku opierało się na samokształceniu (tamże, s. 264). Po zdobyciu wiedzy filologicznej zajął się przekładaniem na łacinę zarówno tekstów biblijnych jak i dzieł rabinów napisanych w języku aramejskim.

Zwrot w kierunku Biblii dokonany w czasach reformacji był więc oparty na znajomości języków biblijnych. Uważano za oczywisty prymat tekstu oryginalnego nad tłumaczeniami⁵. Zaczęto przykładać duże znaczenie do ustalenia poprawnej wersji tekstu. Podobnie jak w zakresie zmian życia kościelnego czy dyscypliny reformatorzy uważali za konieczne sięgnięcie do wzorów życia pierwotnego Kościoła, tak w podejściu do Pisma Świętego postulowali oczyszczenie polegające na ustaleniu jakiegoś pierwotnego, przykrytego warstwami tradycji, znaczenia.

Wydaje się, że przemodelowanie sposobu rozumienia Pisma Świętego w czasach reformacji jest powtórzeniem zmiany traktowania *Tanach* przez Żydów w efekcie tzw. rabinicznej przebudowy judaizmu. W obu przypadkach mamy do czynienia z paradygmatem czystości tekstu jako warunku czystości wiary. Judaizm rabiniczny nie kontynuował sposobu traktowania słowa charakterystycznego dla poprzednich etapów ewolucji wspólnoty, którego sztandarowym efektem była

5 Wydaje się, że wartościowanie jest tu zbędne. Tłumaczenie nie powstałoby bez oryginału a tekst oryginalny, nie tłumaczony, nie zawierałby w sobie świadectwa wiary kolejnych pokoleń. Można tu dostrzec analogię do słynnego Pawłowego sformułowania z Kol 1,24 o dopełnianiu „braków udręk Chrystusa”.

Septuaginta (Shanks, red., 2016, s. 18). Pozostawiono także poza głównym nurtem egzegetycznym saduceuszów, których hermeneutyka była w dużym stopniu oddzielona od nomologii (Dohmen, Stemberger, 2008, s. 44). Istniały wprawdzie szkoły egzegetyczne pozarabiniczne, jednak ich znaczenie dla całości wspólnoty było niewielkie (Instone Brewer, 1992, s. 162). Z kolei dla chrześcijan pierwszych wieków, chętnie korzystających z aleksandryjskiego przekładu, bardzo często taka rola słowa w życiu wspólnoty, jaką postulował judaizm rabiniczny, była nie do przyjęcia. Znamienny jest fakt, że ewangeliści nie przykładali fundamentalnego znaczenia do filologicznej zgodności przekazu nowotestamentalnego o nauczaniu i działalności Chrystusa, gdyż nie przekazali większości Jego słów w ich językowym oryginale. Uczni bibliści protestanccy powtórzyli w pewnym sensie dzieło masoretów, pieczołowicie ustalających i wokalizujących Stary Testament, zwracając się w kierunku słowa, jednak raczej rozumianego jako tekst⁶. Komentarze biblijne powstające w środowisku ewangelickim charakteryzują się często wielką dbałością o wyraz, jako nośnik znaczenia i sensu⁷, zwłaszcza wyraz w językach biblijnych pierwotnie użyty przez autora natchnionego. Te opracowania służą doskonale czytelnikom i badaczom Pisma Świętego niezależnie od przynależności konfesyjnej.

ROZUMIENIE ZASADY *SOLA SCRIPTURA* W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNEJ HERMENEUTYKI

Zasada *sola Scriptura* nie wyklucza istnienia innych norm wiary i nauczania luteranckiego. Ustala ona jednak jasną relację między Pismem Świętym a pozostałymi normami. To pierwsze jest normą ostateczną i nadrzędną – tzw. normą normującą (*norma normans*), zaś wszystkie pozostałe normy są mu podporządkowane – tzw. normy unormowane (*norma normata*). (http://luteranie.pl/files/wcowierzymy/01_norma_wiary.pdf dostęp 19.03.2018 r.).

Wydaje się, że zamierzenia twórców reformacji stały się bardziej czytelne wraz z rozwojem hermeneutyki. F. Schleiermacher, filozof i protestancki teolog, żyjący na przełomie XVIII i XIX w. nadał *ars interpretandi* uniwersalne reguły metodologiczne. Jest znamienne, że Schleiermacher ujmował teologię hi-

6 Oczywiście nie oznacza to, że uprawiana w środowisku rabinicznym hermeneutyka jest filologią (Rosen, 1998, s. 91).

7 Zróżnicowanie sensu i znaczenia, powszechnie przyjmowane we współczesnej hermeneutyce zaproponował w XIX w. G. Frege. Późniejsze koncepcje zob. Gibson, 2001, s. 207.

storycznie, akcentując rolę wydarzenia (Warzeszak, 1995, s. 251). W jego ujęciu działalność hermeneutyczna nie jest zwykłą analizą rozumowania czy drogą od tekstu do sensu (jak to czasem bywa określane w nadmiernym uproszczeniu), ale opisem całej relacji między mówiącym i słuchającym (tamże, s. 258) – a więc także pewnego wydarzenia. Schleiermacher stworzył *sui generis* system totalny, w którym samo życie stało się zasadą hermeneutyczną, gdyż z niego wynikała ludzka komunikacja za pośrednictwem mowy czy tekstu pisanego. W odniesieniu do Pisma Świętego zabiegi komparatystyczne (związane z filologią czy uświadamianiem sobie *Sitz im Leben*) musiały zostać uzupełnione tzw. dywinacją, czyli odkrywaniem tego, co niedostępne dla poznania naturalnego, przez odtworzenie intencji mówiącego i swoistego momentu poczęcia myśli (Gadamer, 1975, s. 180). W hermeneutyce biblijnej wyraźnie dostrzec można potrzebę klasycznego koła hermeneutycznego, w którym poznanie sensu jest efektem wielokrotnego przechodzenia od całości do części i z powrotem. Przy interpretacji teologicznej rolę „spojrzenia na całość” pełni teologia (zwłaszcza dogmatyczna), a analiza szczegółów jest domeną egzegezy biblijnej (także tej, która wychodzi od zagadnień ściśle językowych).

Współczesna hermeneutyka pozwala na stawianie pytań o drogę prowadzącą od tekstu do normy. Wydaje się, że ogromne różnice w traktowaniu Biblii między katolikami a ewangelikami, ale także wewnątrz społeczności poreformacyjnej, wynikają właśnie z rozbieżności w metodyce stosowanej przy abstrahowaniu normy. Dla niektórych wspólnot może to być tylko prosta aplikacja – zastosowanie tekstu biblijnego wprost jako instrukcji działania czy źródła wiedzy o rzeczywistości. Jako nieuchronna konsekwencja takiego zabiegu pojawia się problem granic takiego postępowania. Dla niektórych wiernych zajmujących takie stanowisko granic nie ma⁸.

Magisterialne, tradycyjne wspólnoty protestanckie uwzględniają swego rodzaju czynnik pośredniczący. Często w tej roli występuje podmiot czytający, człowiek obarczony swoistym doświadczeniem egzystencjalnym. Interpretacja jest więc rozumieniem siebie przez czytelnika przez tekst lub w hermeneutycznym dialogu z tekstem (Milerski, 1996, s. 14–16). Doceniają również znaczenie wspólnoty (zbiorowy osąd Kościoła według Lutera) do właściwego rozumienia słowa (Coggins, Houlden, 2005, s. 739). Jednak jak wspomniano, nowością interpretacji proponowanej Lutera i biblistów pozostających pod jego wpływem była właśnie bezpośredniość odnoszenia Biblii do życia jednostki lub wspólnoty. Czy zatem

8 Z tego wynikają pojawiające się wciąż żądania modyfikacji programów szkolnych w dziedzinie nauk przyrodniczych, aby uzgodnić je np. z tekstem opisu stworzenia w Księdze Rodzaju.

dla wspólnot ewangelickich koherencja ze współczesną hermeneutyką nie pociąga za sobą konieczności częściowego sprzeniewierzenia się ortodoksji? Wybitny protestancki filozof i hermeneuta francuski, Paul Ricœur, pisze: „Mój problem jest więc następujący: jak mogę myśleć wychodząc od symbolu, a nie powracając do dawnej interpretacji alegorycznej i nie wpadając w pułapkę gnozy? (...) Jak myślenie może być zarazem związane i wolne?” (Ricœur, 2003, s. 95). Współczesna hermeneutyka protestancka kwestionuje możliwość absolutyzowania roszczenia „tylko”. Współczesny biblista i egzegeta pisze:

Człowiek zdobywa swoją tożsamość, również religijną, kontaktując się ze światem w całym jego bogactwie i różnorodności. Żyje on nie tylko w świecie tekstów, a szerzej kultury, lecz także w świecie ludzi, z którymi się spotyka i wśród których działa. [...] Powyższe oznacza, że hermeneutyka tekstu musi zostać uzupełniona przez inne rodzaje hermeneutyk (Milerski, 1996, s. 25).

Istotnym problemem, nie tylko leksykalnym, jest ustalenie pola semantycznego wyrazu *scriptura*. Czy jest to synonim rzeczownika „Biblia” (zob.przyp. 3), czy też pod tym pojęciem należy postrzegać słowo z całym bogactwem znaczeń? Tożsamość słowa Bożego i Pisma Świętego wydaje się odrzucać *Confessio Augustana* (Napiórkowski, 1979, s. 95). Wydaje się, że przy rozszerzeniu rozumienia słowa⁹ łatwiej można by osiągnąć porozumienie ekumeniczne.

Biblia nie jest jednakowa we wszystkich wspólnotach wiary. Warto jednak zwrócić uwagę, że najczęściej odpowiadający na to pytanie myśli o stronie zewnętrznej – różnice można wskazać na płaszczyźnie składu kanonu biblijnego. W tej dziedzinie różnica między katolicyzmem i protestantyzmem polega na liczbie ksiąg w Starym Testamencie. Luter nie zaaprobował kanonu aleksandryjskiego i uznał za kanoniczne 39 ksiąg. W Nowym Testamencie, po początkowych wahaniach¹⁰ zwolennicy reformacji pozostali na ogół przy tym składzie kanonu co i Kościół katolicki. Ale tożsamość materialna zbioru ksiąg nie oznacza jeszcze tożsamości funkcjonalnej. Czym jest Biblia dla katolików a czym dla protestantów? Wydaje się, że rozumienie protestanckie jest pochodną hasła *sola Scriptura*.

9 Zwraca na to uwagę Benedykt XVI w encyklice *Verbum Domini*, gdzie podkreśla, że słowo Boże jest pojęciem szerszym niż Biblia (Linke, 2005, s. 117).

10 Wątpliwość budził u Lutra List św. Jakuba ze względu na brak odniesień do Chrystusa. Kryterium kanoniczności stanowiło: „Treibt es Christus oder nicht?” (Coggins, Houlden, 2005, s. 739).

Reformacja jest niewątpliwie fenomenem bardzo złożonym i trudno wszystkie jej aspekty sprowadzić do jednego elementu. Impuls, którym było wystąpienie Marcina Lutra, znalazł kontynuację w wielopłaszczyznowych działaniach reformatorów. Reformacja niewątpliwie zmieniła historię Kościoła i świata. W znalezieniu odpowiedzi na pytanie o istotę reformacji posługujemy się słowem, a ono domaga się interpretacji. W pewien sposób metody pozwalające znaleźć sens tekstu biblijnego mogą też pomóc w odnalezieniu tożsamości wspólnoty, która uzewnętrznia się w słowie. Zatem, w zależności od przyjętego sposobu opisu, reformacja jest rzeczywistością dokonaną i już zakończoną bądź też rozpoczętą i ciągle trwającą. Może być działaniem, zmianą bądź celem do osiągnięcia.

Jak wykazano, reformacja nie wprowadziła całkowicie nowej praktyki interpretacyjnej. Jej atrakcyjność dla wielu wykształconych w kulturze odrodzenia chrześcijan wynikała w dużym stopniu z postrzegania swoistego rozdźwięku między praktyką życia a wymaganiami moralnymi formułowanymi przez Kościół. Biblia miała więc, w programie reformatorów, być remedium na eklezjalne problemy, gdyż jej autorytet miał być wyższy, niepodważalny. Pismo Święte mogło zbliżyć człowieka do Chrystusa ponad wielowiekowym murem powstającym na skutek ludzkich słabości. Istotą reformacji jest więc, jak się wydaje, wydarzenie, którym jest także słowo utożsamiane z działającym Bogiem.

Reformacja jest także wydarzeniem znaczącym, wpływającym na społeczność, człowieka, słowo (Boże i ludzkie) i jego percepcję. Może więc największe *novum* wprowadzone przez reformację to nie metodologiczna modyfikacja na poziomie poematycznym, ale różnica w postrzeganiu siebie, jako podmiotu interpretującego (Jeanrond, 1999, s. 44). Reformacja dała jednostce odwagę do podważania przyjętych przez wspólnotę reguł. Działanie jednostki na wspólnotę wysunięte zostało na pierwszy plan, a działanie wspólnoty na jednostkę ograniczono do niezbędnego minimum. Wydaje się, że hasło *sola Scriptura* to właśnie zachęta do indywidualizmu w interpretacji. Paradoksalnie, siła magisterialnych wspólnot protestanckich wynika raczej z ograniczania tego paradygmatu niż z jego realizacji. Zasada *sola Scriptura*, stawiająca Biblię bezpośrednio w centrum życia wspólnoty, wymaga interpretacji tak jak każde słowo. Wydaje się, że wspólne uzgodnienie rozumienia tej zasady przez katolików i protestantów, w którym uznano by rolę wspólnoty w procesie interpretacji, może otworzyć nowy rozdział w dążeniu do zjednoczenia chrześcijaństwa.

Bibliografia:

- Baum, G., Cunitz, E., Reuss, E. (wyd.). (1863–1900). *Corpus Reformatorum*. Brunsviagae.
- Coggins, R., Houlden, J. (2005). *Słownik hermeneutyki biblijnej*. Tłum. B. Widła. Warszawa.
- Dohmen, C., Stemberger, G. (2008). *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*. Tłum. M. Szczepaniak. Kraków.
- Frege, G. (1892). Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (100), 25–50.
- Friedenthal, R. (1991). *Marcin Luter Jego życie i czasy*. Tłum. C. Tarnogórski. Warszawa.
- Gadamer, H. (1975). *Wahrheit und Methode*. Tübingen.
- Günther, H. (1978). Das Schriftverständnis der Konkordienformel. W: *Bekennnis zur Wahrheit. Aufsätze über die Konkordienformel* (s. 25–34). Erlangen.
- Gibson, A. (2001). *Biblical Semantic Logic*. London–New York.
- Instone Brewer, D. (1992). *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*. Tübingen.
- Jeanrod, W. (1999). *Hermeneutyka teologiczna Rozwój i znaczenie*. Tłum. M. Borowska. Kraków.
- Küng, H. (2017). 500 years after the Reformation: End the Schism! *National Catholic Reporter* (10–23), 23.
- Linke, W. (2005). Logos Wcielony i Słowo przepowiadane Teologia Słowa Bożego i praktyka przepowiadania Słowa Bożego w *Vebum Domini, Lumen Fidei i Evangelii Gaudium*. *WST* (X), 104–123.
- Milerski, B. (1996). *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*. Łódź.
- Napiórkowski, S. (1979), *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według Księgi Zgody*. Lublin.
- Pesch, O. (1982). *Hinführung zu Luther*. Mainz.
- Pietkiewicz, R. (2011). *Początki nowożytnej hebraistyki chrześcijańskiej*. *Studia Judaica* 14 (s. 253–278). Wrocław.
- Piwko, S. (1995). *Jan Kalwin*. Warszawa.
- Potter, G. (1994). *Zwingli*. Tłum. T. Szafranski. Warszawa.
- Ricœur, P. (2003). Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna I. Tłum. H. Bortnowska. W: tenże. *Egzystencja i hermeneutyka* (s. 81–111). Warszawa.
- Rosen, S. (1998). *Hermeneutyka jako polityka*. Tłum. P. Maciejko. Warszawa.
- Shanks, H. (red.). (2016). *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny historia początków oraz wczesnego rozwoju*. Tłum. W. Chrostowski. Warszawa.

- Tatar, M. (2011). Autorytet Pisma Świętego w duchowym dialogu ekumenicznym. *WST* (2), 161–174.
- Thulin, O. (red.). (1967). *Reformation in Europa*. Leipzig.
- Uglorz, M. (2008). Autorytet Pisma Świętego w Kościele ewangelicko-augsburskim. W: W. Hanc, J. Aptacy (red.), *Autorytet Pisma Świętego w Kościele* (s. 41–51). Warszawa.
- Warzeszak, S. (1995). *Hermeneutyka w teologii według Friedricha D.E. Schleiermachera*. *WST* (VIII), 247–268.

DOES THE PRINCIPLE „SOLA SCRIPTURA” HELP OR PREVENT THE REUNIFICATION OF CHRISTIANITY?

SUMMARY

The principle of *sola Scriptura* is one of the four rules of the Reformation movement. Its meaning, however, is not precisely determined. Protestants consider the Bible the only source of Revelation. This is not only a source of knowledge but also source of faith. Contemporary hermeneutics was initiated by Protestant philosophers and theologians. But nowadays it has been accepted and is also being developed by the Catholic theologian. The greatest novelty introduced by the Reformation is not a methodological modification at the noematic level but a difference in the perception of oneself as an interpreting person. The Reformation gave the individual the courage to undermine the rules accepted by the community. The personal activity on the community was put to the fore, and the community's action on the individual was limited to the necessary minimum. It seems that the slogan *sola Scriptura* is just an invitation to individualism in interpretation. The principle that puts the Bible directly in the center of community life requires interpretation as every word. It seems that a common agreement on the understanding of this principle by Catholics and Protestants, in which the role of the community in the process of interpretation would be recognized, could open a new chapter in the pursuit of the reunification of Christianity.

Article submitted: 3.02.2018; accepted: 7.03.2018.

Ks. Dariusz Kazimierz Bartoszewicz