

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI



# APOSTOLSKI KOŚCIÓŁ A PISMO APOSTOLSKIE





# Wydawnictwo Academicon

w wykazie wydawców MNiSW [120 pkt]!

Zapraszamy **AUTORÓW** monografii, prac doktorskich, habilitacyjnych i innych prac naukowych, popularnonaukowych i dydaktycznych do wydania książki w **nowoczesnym wydawnictwie**. Zapraszamy także do współpracy wydawniczej **REDAKTORÓW** czasopism, serii wydawniczych i prac zbiorowych.

Publikuj  
z nami  
w open  
access!

DO KUPIENIA | WWW: [ksiegarnia.academicon.pl](http://ksiegarnia.academicon.pl), e-mail: [ksiegarnia@academicon.pl](mailto:ksiegarnia@academicon.pl), tel.: 603 072 530

Wydawnictwo  
**A**  
Academicon

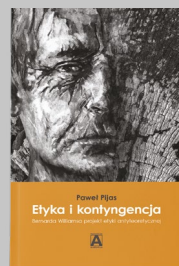
## POLECANE



Formaty:



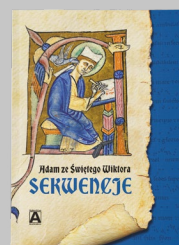
**Sławomir Zatwardnicki**  
Od teologii objawienia do teologii natchnienia: Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera



Formaty:



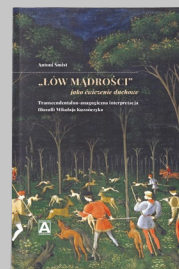
**Paweł Pijas**  
Etyka i kontyngencja. Bernarda Williamsa projekt etyki antyteoretycznej



Formaty:



Red.: T. Gacia,  
Ł. Libowski,  
M.H. Nowak, P. Sicard,  
A. Strycharczuk,  
A. Wilczyński, P. Wilk  
Adam ze Świętego Wiktora „Sekwencje”



Formaty:



**Antoni Śmist**  
„Łów mądrości” jako ćwiczenie duchowe. Transcendentalno-anagogiczna interpretacja filozofii Mikołaja Kuzańczyka

# APOSTOLSKI KOŚCIÓŁ A PISMO APOSTOLSKIE





SŁAWOMIR ZATWARDNICKI



# APOSTOLSKI KOŚCIÓŁ A PISMO APOSTOLSKIE

Lublin 2024

Wyniki badań zrealizowane w ramach projektu „Przymioty Kościoła a przymioty Pisma Świętego” nr 20/2022 zostały sfinansowane z subwencji przyznanej przez MNiSW na rok 2022.

Recenzenci wydawniczy: ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski, UPJPII  
o. dr hab. Waldemar Linke CP, prof. UKSW

Redakcja i korekta: Piotr Królikowski

Przygotowanie wydawnicze: Studio DTP Academicon | [dtp@academicon.pl](mailto:dtp@academicon.pl) |  
[dtp@academicon.pl](mailto:dtp@academicon.pl)

Łamanie: Patrycja Waleszczak

Projekt okładki i stron tytułowych: Patrycja Waleszczak

Na okładce: Obraz apostołów św. Piotra i Pawła z kościoła Iglesia San Juan del Hospital autorstwa Jeronimo Vicenta Vallejo y Cosida, XVI w., fot. Renáta Sedmáková

© Copyright by Wydawnictwo Academicon, Lublin 2024

ISBN: 978-83-67833-13-4

DOI: 10.52097/acapress.9788367833134

Wydawca: Wydawnictwo Academicon  
ul. H. Modrzejewskiej 13, 20-810 Lublin  
tel.: 603 072 530  
e-mail: [wydawnictwo@academicon.pl](mailto:wydawnictwo@academicon.pl)  
www: <http://wydawnictwo.academicon.pl/>

Księgarnia online: [ksiegarnia.academicon.pl](http://ksiegarnia.academicon.pl)

# Spis treści

Wstęp .....	7
<b>1. Apostolski przymiot Kościoła .....</b>	<b>17</b>
<b>2. Kanon a sukcesja apostołska .....</b>	<b>43</b>
2.1. Ukształtowanie się kanonu i struktury Kościoła .....	54
2.2. Urzędowy świadek a „urząd” Pisma .....	70
2.3. Związek kanonu i sukcesji z Objawieniem .....	84
Podsumowanie .....	103
<b>3. Magisterium w służbie słowa Bożego .....</b>	<b>107</b>
3.1. Słowo Boże usłyszane w Kościele .....	115
3.2. Natchnione słowo a <i>viva vox Magisterii</i> .....	132
3.3. Związek słowa zewnętrznego z wewnętrznym .....	146
Podsumowanie .....	153
<b>4. Pismo Święte w misji apostołskiej .....</b>	<b>157</b>
4.1. Apostolskie pisma a misja Kościoła apostołskiego .....	162
4.2. Pismo jako słowo Chrystusa i słowo o Chrystusie .....	173
4.3. Nowotestamentowe księgi a Nowe Przymierze .....	183
Podsumowanie .....	196
<b>5. Eschatologiczny cel pism natchnionych .....</b>	<b>201</b>
5.1. Apostolskie Pismo a zadatek przyszłej chwały .....	203
5.2. Natchnione słowo a <i>reditus per Christum</i> .....	222
5.3. Sakramentalność słowa a eschatologiczna uczta .....	238
Podsumowanie .....	252
<b>6. Pismo Święte a Tradycja apostołska .....</b>	<b>257</b>
6.1. <i>Verbum Dei scriptum vel traditum</i> .....	261
6.2. Objawienie a dwa sposoby jego przekazu .....	270



6 *Spis treści*

6.3. Liturgiczna rola apostołskiego Pisma .....	280
Podsumowanie .....	298
<b>Zakończenie</b> .....	<b>303</b>
1. Pismo Kościoła apostołskiego .....	304
2. Pismo apostołskie a apostołskość Kościoła .....	305
3. Kościół apostołski w służbie apostołskości Pisma .....	308
4. Pismo w Tradycji pochodzącej od apostołów .....	311
<b>Wykaz skrótów</b> .....	<b>315</b>
<b>Bibliografia</b> .....	<b>319</b>
Wydania Pisma Świętego .....	319
Dokumenty Magisterium Kościoła .....	319
Dokumenty papieskich komisji – biblijnej i teologicznej .....	323
Dzieła Roberta Williama Jensaona .....	324
Literatura pomocnicza .....	324
<b>Abstrakt</b> .....	<b>347</b>
<b>Abstract</b> .....	<b>349</b>

# Wstęp

Rozdział czwarty w drugiej części rozprawy *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, którą przedłożyłem jako osiągnięcie naukowe w procesie ubiegania się o nadanie stopnia doktora habilitowanego, dotyczył jednego z przymiotów Pisma Świętego<sup>1</sup>. Wyszędłem w nim od sugestii Telforda Worka, który w swojej monografii zaproponował wykorzystanie refleksji eklezjologicznej do teologicznego namysłu nad Pismem Świętym (ang. *bibliology*). Ponieważ istnieje pewne podobieństwo Pisma i Kościoła – przekonywał autor *Living and Active* – znaki szczególne Kościoła można uznać także za znaki szczególne Pisma Świętego. Ewangelikalny teolog uwypatnił również fakt, że Biblia nie tylko odzwierciedla przymioty Kościoła, ale również, na mocy swojego autorytetu sprawowanego nad Kościołem, sprawia *notae Ecclesiae*<sup>2</sup>. W mojej publikacji ograniczyłem się do przymiotu świętości Biblii widzianej w świetle katolickiej eklezjologii.

Dariusz Kotecki, jeden z recenzentów mojego dorobku naukowego w postępowaniu habilitacyjnym, napisał: „Szkoda, że autor nie poszedł wyznaczonym sobie tropem i nie rozwinął jeszcze bardziej tematu trzech przymiotów Kościoła i Biblii”<sup>3</sup>. Niniejsza monografia, zatytułowana *Apostolski Kościół a Pismo*

<sup>1</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera*, Lublin: Wydawnictwo Academicon 2022, s. 609–681 (rozdział *Świętość Kościoła a świętość Pisma*).

<sup>2</sup> Por. T. Work, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2002, s. 218, 260–261; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 611–612, 614. Kwestię powiązania przymiotów Biblii i Kościoła podjęli również Daniel Castelo i Robert W. Wall w publikacji *The Marks of Scripture: Rethinking the Nature of the Bible*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2019.

<sup>3</sup> D. Kotecki, *Konieczność teologii natchnienia. Kilka uwag na kanwie monografii S. Zatwardnickiego, „Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera”*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 15/4 (2022), s. 157.

*apostolskie*<sup>4</sup>, jest kontynuacją refleksji nad przymiotami Pisma Świętego w ich związku ze znamionami Kościoła, przy czym już sama objętość opracowania stanowić może wystarczające uzasadnienie, dlaczego ani w tamtym, ani w tym dziele nie mogłem zaprezentować wyczerpującego omówienia wszystkich czterech znamion<sup>5</sup>. Tym razem przedmiotem zainteresowania czynię znamię apostołskości, ale tak jak poprzednio, zależy mi będzie na tym, żeby do głosu doszło katolickie pojmowanie tego przymiotu. Tym samym moja próba będzie stanowić katolicki wkład w tzw. doktrynę Pisma Świętego, czyli teologiczną refleksję nad naturą i rolą Pisma Świętego opracowywaną zwłaszcza przez protestanckich uczonych<sup>6</sup>, choć przecież sam teologiczny namysł nad naturą

<sup>4</sup> Janusz Królikowski, jeden z recenzentów wydawniczych, któremu chciałbym podziękować za recenzję i zgłoszone sugestie (recenzja w archiwum autora i wydawcy), zadał pytanie, czy w tytule niniejszej monografii nie byłoby lepiej mówić o „pismach apostołskich”, gdyż w świadomości pierwotnego Kościoła istniały raczej „pisma” niż „Pismo”. Po przemyśleniu pozostawiam jednak tytuł niezmienny z kilku przynajmniej powodów: (1) zależy mi, żeby tytuł wyraźnie odzwierciedlał związek apostołskiego przymiotu Kościoła i Pisma, tak jak Pismo to rozumie Kościół, to znaczy jako pewną kanoniczną całość; (2) choć w treści monografii rzeczywiście akcentuję związek Kościoła pierwotnego z powstającymi pismami apostołskimi, to jednak czynię to w tym celu, żeby wyciągnąć wnioski na temat trwałego związku Pisma z Kościołem (oczywiście pod kątem apostołskiego znamienia), i to jest głównym przedmiotem mojego zainteresowania; (3) liczba mnoga w tytule suponowałaby, jak się mi wydaje, że chodzi raczej o pisma Nowego Testamentu, a przecież nie tylko nowotestamentowe księgi, ale również starotestamentowe można określać apostołskimi – nie w znaczeniu ich autorstwa czy pochodzenia, ale mając na uwadze, że nimi właśnie, odczytywanymi w świetle Nowego Przymierza, posługiwali się w swoim przepowiadaniu apostołowie i zgromadzony wokół nich Kościół.

<sup>5</sup> W Symbolu nicejsko-konstantynopolińskim znajduje się *passus* o wierze: „et unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam” (DH 150), zatem jest mowa o czterech istotnych cechach Kościoła: jedności, świętości, powszechności i apostołskości. Są one ze sobą powiązane i razem ukazują w sposób pełniejszy istotę Kościoła – por. KKK 811; W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2014, s. 273: „W gruncie rzeczy te cztery istotne cechy są identyczne z istotą Kościoła; wyrażają konkretnie istotę Kościoła pod czterema różnymi względami. Dlatego nie można ich od siebie oddzielić, tworzą bowiem jedną całość i uwzględniają się nawzajem”. W literaturze można spotkać jednak próby określenia innych przymiotów Kościoła niż wyżej wymienione – por. np. W. Madges, M.J. Daley (red.), *The Many Marks of the Church*, New London, CT: Twenty-Third Publications 2006.

<sup>6</sup> Por. np. T. Work, *Living and Active*, dz. cyt.; J. Webster, *Holy Scripture. A Dogmatic Sketch*, Cambridge, UK: Cambridge University Press 2003; J. Webster, *The Domain of the Word: Scripture and Theological Reason*, London–New York: Bloomsbury – T & T Clark 2012; J. Gerhard, *On the Nature of Theology and on Scripture*, tłum. R. Dinda, Saint Louis, MO:



i rolę Pisma Świętego jest obecny już od czasów ojców Kościoła. Przyswiecea mi nie tyle polemiczna motywacja<sup>7</sup>, ile raczej przeświadczenie, że ostatecznie – pomimo istotnych podobieństw, które warto wyartykułować – katolickie ujęcie będzie się przecież różnić doktrynalnie od propozycji teologów wpisujących się w tradycję reformacji<sup>8</sup>.

Dla przykładu protestanccy teologowie Daniel Castelo i Robert W. Wall w swojej monografii poświęconej znamionom Pisma Świętego przywołują fragment *Katechizmu Kościoła katolickiego*, w którym wymienione zostały obok miłości (por. Kol 3,14) również widzialne więzy kościelnej komunii: (1) wyznanie jednej wiary otrzymanej od apostołów; (2) wspólna celebrowanie kultu Bożego, zwłaszcza sakramentów; (3) sukcesja apostołska za pośrednictwem sakramentu święceń. Jak przyznają autorzy książki *The Marks of Scripture*, większość chrześcijan-niekatolików przyjęłaby dwa pierwsze punkty, a odrzuciłaby trzeci<sup>9</sup>. To zaś rzutowałoby na rozumienie apostołskiego przymiotu Pisma Świętego.

W związku z tym przyjąłem, że metodologicznie adekwatne będzie rozpoczęcie badań od zestawienia wzorcowego stanowiska katolickiego dotyczącego misterium Kościoła i jego apostołskości z refleksją teologiczną któregoś

---

Concordia 2009; M. Baker, M. Mourachian (red.), *What Is the Bible? The Patristic Doctrine of Scripture*, Minneapolis, MN: Fortress Press 2016; S.J. Nichols, E.T. Brandt, *Ancient Word, Changing Worlds: The Doctrine of Scripture in a Modern Age*, Wheaton, IL: Crossway Books 2009; J. Feinberg, *Light in a Dark Place: The Doctrine of Scripture*, Wheaton, IL: Crossway 2018.

<sup>7</sup> Sobór Watykański II raczej zachęca do uprawiania teologii w duchu ekumenicznym – por. UR 10. Por. także: M. Skierkowski, *Ekumeniczny wymiar metody teologicznej*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2 (2007), s. 301–316.

<sup>8</sup> Można tutaj przywołać stanowisko Ratzingera co do ekumenizmu scharakteryzowane w: J. Szymik, *Syn jako hilasterion. Ekumeniczny wymiar chrystologii J. Ratzingera/Benedykta XVI*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 37/4 (2017), s. 9: „bezdyskusyjna jest równa godność osobowa uczestników ekumenicznego i międzyreligijnego dialogu, ale nie równość statusu treści doktrynalnych, które uczestnicy owi reprezentują bądź głoszą”. Bawarski teolog optował za tzw. ekumenizmem konsensualnym, „którego hermeneutykę określa czworobok: Pismo Święte, symbol wiary, liturgia i episkopat. Na różnice w wierze należy spoglądać poprzez pryzmat tego czworoboku i na jego bazie dążyć do konsensu” (B. Ferdek, *Modele ekumenizmu według Josepha Ratzingera*, „Studia Salvatoriana Polonica” 1 [2007], s. 73). Ten „czworobok” znajdzie odzwierciedlenie na kartach mojej publikacji.

<sup>9</sup> Por. D. Castelo, R.W. Wall, *The Marks of Scripture*, dz. cyt., s. 117–118 (na ile mogłem się zorientować, autorów należy kojarzyć z wyznaniem metodystycznym); KKK 815.

z uczonych protestanckich obeznanych z ujęciem katolickim na tyle, by nie wpadając w niepotrzebne kontrowersje, zidentyfikować istotne rozbieżności. Oczywiście opracowywany materiał dobrałem tak, aby wpisywał się on w nadrzędne założenie o związku refleksji nad apostołskością Pisma z pojmowaniem apostołskości Kościoła.

Uznałem za dobry punkt wyjścia odwołanie się do dokumentów Kongregacji Nauki Wiary<sup>10</sup>. Stanowią one przypomnienie katolickiej nauki, są swego rodzaju kompendium zinterpretowanych wypowiedzi Magisterium Kościoła<sup>11</sup> w danym temacie z uwzględnieniem zwłaszcza kontestowanych czy podawanych w wątpliwość prawd wiary katolickiej<sup>12</sup>. Kongregacja nie proponuje oczywiście własnych teologicznych rozwiązań problemów, nawet jeśli korzysta z dorobku sprawdzonej teologii, ale stawia swego rodzaju kamienie graniczne ortodoksyjnej refleksji teologicznej, a także ocenia w świetle nauki Kościoła formułowane tezy teologiczne, wskazując, w których miejscach odbiegają one od tego nauczania. W pierwszym rozdziale zwrócę uwagę na istotne aspekty misterium Kościoła, jakie wyłaniają się z wybranych opracowań KNW. Stwierdzenia kongregacji poddam następnie refleksji teologicznej i rozwinę w taki sposób, żeby pogłębiona eklezjologia pozwoliła na wyciągnięcie wniosków na temat doktryny Pisma Świętego. Ścisłej mówiąc, chodzić będzie o teologiczne opracowanie przymiotu apostołskości Pisma w świetle apostołskości Kościoła i w związku z nią.

Zrealizowaniu celu może przysłużyć się teologiczna myśl Roberta Williama Jensa (1930–2017), luteranckiego teologa o silnych zainteresowaniach

<sup>10</sup> Dalej określana również jako „kongregacja” lub KNW. Obecna nazwa kongregacji to Dykasteria Nauki Wiary – por. Franciszek, Konstytucja apostołska o Kurii Rzymskiej i jej służbie Kościołowi w świecie *Praedicate Evangelium*, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html) [dostęp: 6.02.2024], art. 69–78.

<sup>11</sup> Stosuję wymiennie określenia: Magisterium, *Magisterium Ecclesiae*, Urząd Nauczycielski Kościoła (lub Urząd Nauczycielski) oraz skrót UNK.

<sup>12</sup> Por. wypowiedź Josepha Ratzingera, wieloletniego prefekta Kongregacji Nauki Wiary, który tak charakteryzował Deklarację o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom *Mysterium Ecclesiae*: „Do kryzysu pragnie się ustosunkować przez pozytywne zaprezentowanie szczególnie kwestionowanych punktów nauczania Kościoła i poprzez określenie tożsamości katolickiej, przez urzędowe określanie granic katolicyzmu – nie zaś przez wykluczanie przedstawicieli błędnych doktryn [...]” (J.Ratzinger, *Ekumenizm w martwym punkcie? Wyjaśnienia dotyczące „Mysterium Ecclesiae”*, JRO 8/2, s. 801).

ekumenicznych<sup>13</sup>, który w swojej twórczości nie tylko podejmował tematykę podobną do tej badanej przez Kongregację Nauki Wiary, ale wręcz się odwoływał do jej dokumentów. Uczony ten sięgał również do innych stwierdzeń *Magisterium Ecclesiae*, korzystał także z teologicznej refleksji Josepha Ratzingera, wieloletniego prefekta KNW i zarazem przewodniczącego Papieskiej Komisji Biblijnej<sup>14</sup>; jednym słowem, był zaznajomiony z katolicką doktryną i refleksją teologiczną. Sięgnięcie do traktatów teologii systematycznej autorstwa Jenson, badacza poszukującego międzychrześcijańskiego konsensusu<sup>15</sup>, pozwoli, jak można się spodziewać, na wyodrębnienie *differentia specifica* katolickiej doktryny eklezjologicznej (i wtórnie – doktryny Pisma Świętego) w myśl przekonania, że im większe są podobieństwa, tym trafniejsze może się okazać stwierdzenie rzeczywistej, nie do przeczwycięzenia, różnicy między teologią katolicką a reformowaną<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Jenson zalicza się do najbardziej znaczących amerykańskich teologów systematycznych drugiej połowy XX wieku. Uzyskał doktorat na Uniwersytecie w Heidelbergu; po powrocie do Stanów Zjednoczonych rozpoczął karierę naukową. Opublikował ponad dwadzieścia książek i setki artykułów. Znany z ekumenicznego zaangażowania, wraz z Carlem E. Bratenem jest współzałożycielem Center for Catholic and Evangelical Theology oraz dwóch czasopism: „Dialog” i „Pro Ecclesia”. Jak podkreśla Brad East, w którymś momencie naukowej kariery Jenson nastąpił „zwrot do Pisma” (*turn to Scripture*), które stało się odąd przedmiotem jego teologicznego zainteresowania – Por. B. East, *Introduction*, w: R.W. Jenson, *The Triune Story: Collected Essays on Scripture*, red. B. East, New York: Oxford University Press 2019, s. xv–xix.

<sup>14</sup> Por. Benedykt XVI, *Międzynarodowa Komisja Teologiczna*, tłum. D. Chodyniecki, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2023, s. 234: „Zgodnie z normami ustanowionymi przez Pawła VI prefekt Kongregacji Nauki Wiary jest jednocześnie przewodniczącym Papieskiej Komisji Biblijnej i Międzynarodowej Komisji Teologicznej, które jednak wybierają swojego sekretarza w obrębie własnych organizacji”.

<sup>15</sup> Por. charakterystykę dokonaną przez Brada Easta, który pisał o Jensonie, że „remained a confessional Lutheran all his life yet exemplified, across his work, a compelling vision of theological catholicity in express resistance to the church’s currently divided state” (B. East, *The Doctrine of Scripture*, Eugene, OR: Cascade Books 2022, s. 6, przyp. 8).

<sup>16</sup> Dokumenty KNW, jako że mają przypominać katolicką doktrynę, nie mają na celu – a przynajmniej nie jest to bezpośrednim zamiarem kongregacji – poszukiwania jedności między chrześcijanami. Por. J. Ratzinger, *Ekumenizm w martwym punkcie?*, dz. cyt., s. 801: „O ekumenicznej celowości można tu mówić co najwyżej pośrednio, w tym sensie, że podziały w Kościele są szkodliwe również dla dialogu ekumenicznego i ekumenizm z pewnością nie mógłby się niczego spodziewać po postępującym rozkładzie katolicyzmu”.



Teologiczne poglądy Jensona posłużą mi do wydobywania teologicznych treści z magisterialnych orzeczeń Kościoła przywoływanych w opracowaniach Kongregacji Nauki Wiary, a także do ukazania wspólnych dla kongregacji i luteranckiego teologa zagadnień z mniej lub bardziej odmiennych punktów widzenia. Będzie to podstawą do poprowadzenia samodzielnej – choć oczywiście podejmowanej w dialogu z myślą teologiczną, zwłaszcza współczesną – refleksji nad apostołskością Pisma Świętego. Niepodobieństwa w znaczącym podobieństwie między stanowiskami kongregacji i Jensona pozwolą na wyraźniejsze zaakcentowanie katolickiego punktu widzenia w doktrynie Pisma Świętego. W końcu, jak pisał Yves Congar, „rozdzielenie pozostaje jedynym sposobem, jaki wynaleziono, żeby nie mylić różnych rzeczy”<sup>17</sup>.

Na parę słów wyjaśnienia zasługuje sposób prowadzenia przeze mnie refleksji w dialogu z przede wszystkim współczesnymi teologami (najczęściej przywoływanymi będą: wspomniany Congar, Guy Mansini oraz – w mniejszym zakresie niż w moich poprzednich publikacjach, stale towarzyszący jednak moim badaniom – Joseph Ratzinger), choć jak się okaże, wiele „usłyszę” także od Tomasza z Akwinu. W pewnym sensie można by mój sposób korzystania z dorobku uznanych uczonych nazwać konwersacją z nimi, tyle że niebezpieczną, gdyż czytelnik otrzymuje nie stenopis rozmowy, ale moje opracowanie głównych wątków w niej poruszonych. Raz wypowiedzi teologów służą mi za punkt wyjścia, innym razem za punkt dojścia, jeszcze innym razem teolodzy są mi towarzyszami w drodze rozumowania. Rozmowa ta może prowadzić do niespodziewanych wniosków lub potwierdzać moje tezy, ale nie to jest w niej najważniejsze – raduje już sam fakt wspólnoty myśli reflektującej nad tą samą wiarą. Jako autor korzystam z prawa do tego, by mieć ostatnie zdanie, ale przecież i ono bez moich rozmówców nie zostałoby sformułowane (nieraz zresztą wypowiadam je myślami tych, z którymi konwersuję). Z kolei wnioski, do jakich rozmowa prowadzi, stają się już na stałe moim dziedzictwem, dlatego w zakończeniu nie rozróżniam, od kogo pochodzi myśl pierwotna. Ten konwersacyjny styl uprawiania refleksji teologicznej sprawia, że tok rozważań raz płynie, a raz się urywa; pewne wątki, jak to w rozmowie, zostają porzucone, do innych znów powracam, gdy nadarza się okazja, by z innej strony spojrzeć na dane zagadnienie. Wszystko to stanowi, taką mam nadzieję, zaproszenie czytelnika do włączenia się w tę „rozmowę”.

<sup>17</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, t. 2: *Esej teologiczny*, tłum. A. Ziernicki, Poznań–Warszawa: W drodze 2022, s. 118.

Naturalnie tematu apostołskości Pisma w jego związku z apostołskością Kościoła bynajmniej nie uważam za wyczerpany. Tym bardziej że przyjęty punkt wyjścia (dokumenty KNW) siłą rzeczy tyleż wyostreza obraz Kościoła, co zawęża pole widzenia do takich, a nie innych aspektów katolickiej eklezjologii. Chciałbym to podkreślić z całą mocą: monografia nie jest punktem dojścia, lecz pierwszym krokiem w odkrywaniu apostołskości Pisma Świętego reflektowanej z katolickiej perspektywy.

Co sprawia, że tego rodzaju zgodność teologicznego myślenia (synchroniczna i diachroniczna) pomiędzy teologami oraz między ich przekonaniami a wiarą Kościoła wyrażaną oficjalnie przez Magisterium jest w ogóle możliwa? Wskazałbym na wagę pozytywnie rozumianej zasady *analogia fidei*. Duch Święty, udzielając swojego namaszczenia, wprowadza wierzącego w wiarę wyznawaną przez cały Lud Boży. Każdy chrześcijanin zostaje wyposażony w nadprzyrodzony *sensus fidei*, tak że może niejako „instynktownie” pojmować misteria wiary i wnikać w słowo Boże spisane i przekazywane przez Tradycję<sup>18</sup>. Teolog jest z kolei tym, który nad Objawieniem Bożym oraz jego recepcją w wierze tak całego Kościoła, jak i poszczególnych wiernych<sup>19</sup> reflektuje i który zrozumienie wiary (*intellectus fidei*) Kościoła wyraża w sposób uporządkowany naukowo (TD 18)<sup>20</sup>. Jak podkreśla KNW, nie jest to możliwe bez wrażliwości teologa na „nadprzyrodzony zmysł wiary», od którego wszystko zależy i w którym znajdzie niezawodną regułę kierującą jego refleksją oraz kryterium oceny poprawności jej wyników<sup>21</sup>.

Temu „oddolnemu” działaniu Ducha towarzyszy też działanie „odgórne”. Kongregacja przypomina za Soborem Watykańskim II „nierozdzielny związek między *sensus fidei* i kierowaniem Ludem Bożym przez Urząd Nauczycielski

<sup>18</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Lublin: Wydawnictwo Academicon 2021, s. 114. Por. SF, passim, zwł. nr 1–2, 44, 49, 54; D. Salamon, *Kościół w służbie Objawienia*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2006, s. 216–218.

<sup>19</sup> Por. O. Rush, *The Eyes of Faith: The Sense of the Faithful and the Church's Reception of Revelation*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2009; TD, nr 36: „Uwzględnienie *sensus fidelium* jest jednym z kryteriów teologii katolickiej”.

<sup>20</sup> Por. FR 65: „Struktura teologii jako nauki wiary ukształtowana jest przez podwójną zasadę metodologiczną: *auditus fidei* i *intellectus fidei*. W świetle pierwszej z nich teologia przyswaja sobie treści Objawienia, w miarę jak są one stopniowo wyjaśniane przez Świętą Tradycję, Pismo Święte i żywy Urząd Nauczycielski Kościoła. Stosując drugą zasadę, teologia stara się spełnić specyficzne wymogi rozumu przez refleksję spekulatywną”.

<sup>21</sup> KNW-DV, s. 428.

Pasterzy: te dwie rzeczywistości nie mogą być od siebie oddzielone”<sup>22</sup>. Dlatego teolog wsłuchuje się również w głos organów magisterialnych, na co zwróciła uwagę Międzynarodowa Komisja Teologiczna: „W teologii katolickiej Urząd Nauczycielski jest integralną częścią samego dzieła teologicznego, gdyż teologia otrzymuje swój przedmiot od Boga przez pośrednictwo Kościoła, którego wiara jest autentycznie interpretowana «tylko przez żywy Urząd Nauczycielski Kościoła», czyli nauczanie papieża i biskupów” (TD 37<sup>23</sup>).

Z kolei tajemnice wiary badane rozumem oświeconym wiara są ze sobą oraz z ostatecznym celem powiązane, co podkreślono w Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius*, dokumencie Soboru Watykańskiego I. Podobnie jak w przypadku mojego dzieła *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, również w prowadzonej w niniejszej monografii refleksji nad przymiotami Pisma Świętego korzystam z tej wskazówki soborowej<sup>24</sup>. Robert Woźniak w recenzji wydawniczej mojej poprzedniej rozprawy podkreślił, że taka metodologia, uwzględniająca *nexus mysteriorum*, wynika z wewnętrznego wymogu teologii dogmatycznej, a jednocześnie odpowiada na potrzebę chwili: „Teologia musi na nowo ofiarować życiu Kościoła refleksję nad całością wiary, wskazać na jedność całej wiary zarówno od strony aktu, jak i samej treści”<sup>25</sup>. W obrazowym języku, rozwijając metaforę Tracey Rowland, można by akt wiary przyrównać do wejścia do katedry gotyckiej, a teologię dogmatyczną do przewodnika po architekturze wiary<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> KNW-DV, s. 441. Por. LG 12.

<sup>23</sup> Wewnętrzny cytat za: DV 10.

<sup>24</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 26–27; DH 3016: „Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo”.

<sup>25</sup> R. Woźniak, *Recenzja wydawnicza monografii S. Zatwardnickiego zatytułowanej Od teologii Objawienia do teologii natchnienia*. Studium inspirowane twórczością Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera, s. 2 (archiwum autora; archiwum Wydawnictwa Academicon).

<sup>26</sup> Por. T. Rowland, *Magnanimity and the Intellectual Life*, w: *Engaging Catholic Doctrine: Essays in Honor of Matthew Levering*, red. R. Barron, S.W. Hahn, J.R.A. Merrick, Steubenville, OH: Emmaus Academic 2023, s. 2: „The Catholic faith is a marvelously architectonic thing. The different elements refract each other like all the features in a Gothic cathedral in which even the humble gargoyles have their structural and symbolic significance. It is a world in which one learns to see «the whole in the fragment», to understand the load that is carried by each component doctrine”.



W teologicznej refleksji nad Pismem Świętym ważna jest dodatkowo cyrkularność, na którą wskazałem już wcześniej za wspomnianym wyżej T. Workiem, a co warto przypomnieć i tutaj: „z jednej strony Pismo ustanawia inne doktryny, z drugiej właściwa doktryna Pisma zależy od tych doktryn. Innymi słowy, jest Pismo zarówno początkiem teologii systematycznej, jak i jej końcem; zasila teologię, ale wtórnie samo jest jej beneficjentem”<sup>27</sup>. W podjętej przeze mnie tytułowej kwestii w pierwszym rzędzie, co oczywiste, da o sobie znać eklezjologia uprawiana w świetle Pisma Świętego, a zarazem na to Pismo rzucająca światło, w drugiej kolejności do głosu dojdą pozostałe traktaty teologiczne, z którymi siłą rzeczy (raz jeszcze: *nexus mysteriorum*) eklezjologia się wiąże.

---

<sup>27</sup> S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 26. Por. T. Work, *Living and Active*, dz. cyt., s. 318.



# 1. Apostolski przymiot Kościoła

Kongregacja Nauki Wiary w Deklaracji o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom *Mysterium Ecclesiae*<sup>1</sup> z 1973 roku uwydatnia ciągłość istnienia Kościoła Chrystusa i w ramach tej ciągłości postrzega również podstawową strukturę nadaną Kościołowi przez Chrystusa. W odwołaniu do soborowej konstytucji *Lumen gentium* kongregacja pisze, że jeśli w jednym Chrystusowym Kościele Zbawiciel ustanowił pasterzem Piotra (por. J 21,17) i jeśli jemu oraz pozostałym apostołom powierzył troskę o rozwój Kościoła i kierowanie nim (por. Mt 18,18n), to „Kościół Chrystusa «ustanowiony i zorganizowany jako społeczność na świecie, istnieje w [*subsistit in*] Kościele katolickim, rządzonym przez następcę Piotra oraz Biskupów w komunii z nim»”<sup>2</sup>. W tych stwierdzeniach daje o sobie znać założenie o istnieniu w Kościele – zorganizowanym jako społeczność – ciągłości urzędów: Piotra w następcach Piotra oraz Dwunastu w kolegium biskupów jako następców apostołów. Ten „Kościół Boga żywego (ἐκκλησία θεοῦ ζώντος)” – taki właśnie Kościół, z konkretną strukturą – został ustanowiony „filarem i podporą prawdy (στῦλος καὶ ἐδραίωμα τῆς ἀληθείας)” (1 Tm 3,15)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> KNW-ME, s. 65–77.

<sup>2</sup> KNW-ME, s. 66. Por. KNW-DI, nr 16, s. 87; LG 8. Jak rozumieć wyrażenie *subsistit in* użyte przez ojców soborowych – por. drugi rozdział monografii: S.A. Hipp, *The One Church of Christ: Understanding Vatican II*, Steubenville, OH: Emmaus Academic 2018. Por. także: G. Mansini, *Ecclesiology*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2021, s. 217–222.

<sup>3</sup> Por. KNW-ME, s. 66; LG 8. Zapisy greckie podają za: *Novum Testamentum Graece et Polonice*. Tekst grecki *Novum Testamentum Graece* na podstawie dzieła Nestle Eberharda i Erwina Nestle; red. B. Aland, K. Aland i in., wyd. 28 poprawione – Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen pod kierownictwem Holgera Strutwolfa; tekst polski *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, red. wydania R. Bogacz, R. Mazur, Poznań: Pallottinum 2017.

O tym, że stwierdzenie, iż Kościół jest „ustanowiony i zorganizowany” (*constituta et ordinata*), należy rozpatrywać z perspektywy teologicznej, świadczą zdaniem kongregacji inne słowa Soboru Watykańskiego II, który stwierdza, że tylko przez Kościół katolicki można dojść do pełnego posiadania środków zbawienia i że właśnie ten Kościół został ubogacony wszelką prawdą objawioną przez Boga i wszelkimi środkami łaski udzielonymi przez Chrystusa wspólnocie mesjańskiej<sup>4</sup>. Jeśli trwałość pierwotnej instytucji wspólnoty założonej przez Chrystusa stanowi o „dzisiejszości” istnienia prawdziwego Kościoła Chrystusa, to dzieje się tak również przez związek hierarchicznego wymiaru Kościoła z nauką apostolską; wybrzmiewa to w słowach wzywających katolików do wyznawania, że „dzięki darowi Bożego miłosierdzia należą do Kościoła założonego przez Chrystusa i kierowanego przez następców Piotra oraz pozostałych Apostołów, w których trwa, nienaruszona i żywa, pierwotna instytucja wspólnoty apostolskiej oraz nauczanie, stanowiące wieczne dziedzictwo prawdy i świętości tegoż Kościoła”<sup>5</sup>. Konsekwentnie należy powiedzieć, że Kościół jest związany z Pismem Świętym, ale nie jest ono ani jedynym, ani wyizolowanym z Kościoła środkiem ustanowionym przez Boga dla realizacji zbawczego celu<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Por. KNW-ME, s. 66; UR 3–4. Z tych długich paragrafów dekretu warto zacytować przynajmniej jeden fragment: „Całą pełnię zbawczych środków można bowiem osiągnąć jedynie za pośrednictwem katolickiego Kościoła Chrystusowego, który stanowi powszechną pomoc do zbawienia. Wierzmy mianowicie, że jednemu Kolegium apostolskiemu, któremu przewodzi Piotr, Pan powierzył wszystkie dobra Nowego Przymierza w celu utworzenia na ziemi jednego Ciała Chrystusowego, do którego powinni się włączyć wszyscy należący już w jakikolwiek sposób do Ludu Bożego” (UR 3).

<sup>5</sup> KNW-ME, s. 66–67. Por. Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, nr 46; KNW-SM, par. 3, nr 2, s. 244: „Apostolskość Kościoła nie oznacza, że wszyscy wierzący są apostołami, nawet w sposób kolektywny; żadna wspólnota nie ma władzy, by nadać urząd apostolski, który w sposób podstawowy jest udzielany przez samego Chrystusa. Gdy więc Kościół w symbolu wiary wyznaje, że jest apostolski, to oprócz tożsamości doktrynalnej swojego nauczania z nauczaniem apostołów, wyraża rzeczywistość kontynuacji zadania zleconego apostołom za pośrednictwem sukcesji apostolskiej, mocą której misja apostolska będzie musiała trwać aż do spełnienia się wieków”.

<sup>6</sup> Por. pytanie zadane przez Yvesa Congara: „czy przyznajemy własną wartość – skoordynowaną z własną wartością Pisma jako najwyższą normą, ale niesprowadzającą się do Pisma – Kościołowi, jego życiu, temu, co w jego historii jest autentycznie z Boga? Oczywiście nie Kościołowi dla niego samego, lecz Kościołowi i temu, co w jego historii jest autentyczne z racji ustanowienia przez Chrystusa i z racji Ducha Świętego, który w nich działa. Innymi słowy, czy Pismo jest jedynym środkiem, jaki Bóg ustanowił, aby nas zjednoczyć ze sobą? Katolicy odpowiadają, że Kościół, związany z Pismem, wchodzi w konstytucję relacji religijnej jako oryginalny element chciany przez Boga” (Y. Congar,

Paweł VI, do którego encykliki odnosi się powyższy cytat, pisał, że w członkach Ciała Mistycznego i legalnych następcach apostołów „trwa nienaruszona i żywa, niejako dziedzicznie przekazywana, pierwotna nauka tychże Apostołów, to znaczy owo ogromne dziedzictwo prawdy i świętości, na którym zasada się po dzień dzisiejszy własne znamię Kościoła katolickiego”<sup>7</sup>. Ten związek daru Objawienia Bożego z Kościołem apostołskim nie jest oczywiście ograniczony do następców Piotra i apostołów. Owszem, ich szczególna rola jawi się dopiero na tle służby całego Ludu Bożego w zachowywaniu Bożego słowa. „W swojej łaskawości Bóg postanowił, by to, co objawił dla zbawienia wszystkich narodów, pozostało na zawsze zachowane w całości”<sup>8</sup>, a skarb słowa Bożego został powierzony Kościołowi – w jego „strzeżeniu, zgłębianiu i stosowaniu w życiu współdziałają Pasterze i Lud święty”<sup>9</sup>.

KNW podkreśla rolę nieomyślności Ludu Bożego–Kościoła, która jest jakimś rodzajem uczestnictwa w absolutnej nieomyślności Boga. Ta nieomyślność ujawnia się, gdy cały lud, prowadzony przez Opatrzność, oświecony i namaszczoney przez Ducha Świętego (por. 1 J 2,20.27) na drodze ku całej prawdzie, dzięki nadprzyrodzonemu zmysłowi wiary (*sensus fidei*) wyraża zgodność w sprawie wiary i moralności (obyczajów)<sup>10</sup>. Ważne jest tutaj dopowiedzenie: jest to możliwe tylko dlatego, że lud ten jest Ciałem Chrystusa, i to zjednoczonym w *communio hierarchica*. Jeśli Lud Boży ma zachować w jednym Ciele Pana komuniję jednej wiary (por. Ef 4,4–5), to nie bez Piotra jako trwałej i widzial-

---

*Tradycja i tradycje*, t. 2: *Esej teologiczny*, tłum. A. Ziernicki, Poznań–Warszawa: W drodze 2022, s. 361).

<sup>7</sup> Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, nr 46.

<sup>8</sup> DV 7, cyt. w KNW-ME, s. 67.

<sup>9</sup> KNW-ME, s. 67. Por. DV 10 oraz KNW-ME, s. 76: „Nie było celem niniejszej Deklaracji pokazanie – przy pomocy dociekań dotyczących podstaw naszej wiary – że Objawienie Boże zostało powierzone Kościołowi, by przez niego było zachowane w sposób nieskażony na świecie. Dogmat ten, z którego wzięła początek wiara katolicka, został przypomniany razem z innymi prawdami dotyczącymi misterium Kościoła, by we współczesnym zamęciu jasno pokazać wiernym wiarę i naukę, którą powinni przyjąć”.

<sup>10</sup> Por. KNW-ME, s. 67; DV 8; LG 12. Fraza „poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich” (*ab episcopis usque ad extremos laicos fideles*) przywołana w LG i powtórzona w KNW-ME pochodzi od Augustyna, choć trzeba przyznać, że pojawia się tam jednak w innym kontekście – por. Aurelius Augustinus, *De Praedestinatione Sanctorum*, PL 44, 980. Por. także: R.A. Kereszty, *The Church of God in Jesus Christ: A Catholic Ecclesiology*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2019, s. 191.



nej zasady oraz fundamentu wiary i komunii<sup>11</sup>. A zatem owa nieomyślność nie wynika z tego, że poszczególni wierni są „napełnieni wiedzą” (1 J 2,20) absolutnie niezależnie od siebie, a zatem bez pośrednictwa innych; owszem, jeśli nie potrzebują „pouczenia przez nikogo” (1 J 2,27), to tylko dlatego, że trwają we wspólnocie przewodzonej przez Ducha Prawdy. To zakłada z kolei uznanie w tym zgromadzeniu przewodnictwa Magisterium, i w tym sensie także potrzebę bycia pouczanym nie tylko bezpośrednio, ale i pośrednio przez ustanowioną przez Ducha instytucję:

Dzięki temu zmysłowi wiary, który jest pobudzany i podtrzymywany przez Ducha Prawdy, Lud Boży pod przewodnictwem świętego Urzędu Nauczycielskiego – za którym idąc wiernie, już nie ludzkie, lecz prawdziwie Boże przyjmuje słowa (por. 1 Tes 2,13) – niezachwianie trwa przy wierze raz przekazanej świętym (por. Jud 3); wnika w nią głębiej z pomocą słusznego osądu i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu<sup>12</sup>.

Wszyscy wierni, choć na różne sposoby, uczestniczą w prorockiej misji Chrystusa. Pochodząca od apostołów Tradycja rozwija się, gdyż wzrasta zrozumienie przekazanych spraw i słów dzięki: kontemplacji i dociekaniu wierzących (por. Łk 2,19.51), głębokiemu pojmowaniu przeżywanych rzeczywistości duchowych oraz nauczaniu na mocy charyzmatu prawdy towarzyszącemu sukcesji biskupiej<sup>13</sup>. W tej integralnej wizji wszystkie członki Chrystusowego Ciała służą sobie nawzajem otrzymanym darem, a zatem również przyjmują służbę

<sup>11</sup> Por. KNW-ME, s. 68; LG 18; Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o Kościele Jezusa Chrystusa *Pastor aeternus*, Prologus, DH 3051: „Ut vero episcopatus ipse unus et indivisus esset, et per cohaerentes sibi invicem sacerdotes credentium multitudo universa in fidei et communionis unitate conservaretur, beatum Petrum ceteris Apostolis praepo-nens in ipso instituit perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum, super cuius fortitudinem aeternum exstrueretur templum, et Ecclesiae coelo inferenda sublimitas in huius fidei firmitate consurgeret”. W polskim wydaniu konstytucji *Pastor aeternus* (por. BF, s. 265–271) brakuje tłumaczenia tego fragmentu.

<sup>12</sup> LG 12. Por. KNW-ME, s. 67–68.

<sup>13</sup> Por. KNW-ME, s. 68; DV 8; LG 35. Yves Congar podkreślał, że podmiotem „tradycji aktywnej jest *ecclesia*” i że „asystencja dana jest *ecclesia* jako takiej, która jest adekwatnym podmiotem darów Przymierza, a szczególnie tradycji”. W ramach tej jednej wspólnoty dopiero należy wyróżnić „charyzmaty magisterium, klasycznie zdefiniowane przez właściwe im zadanie wiernego strzeżenia oraz nieomylnego ogłaszania i wyjaśniania depozytu powierzonego *ecclesia* jako Oblubienicy Chrystusa” (Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 120).

od innych. Oznacza to, że świadectwo pasterzy opierające się na Piśmie i Tradycji jest wspierane życiem całego Ludu Bożego, z którego Urząd Nauczycielski również czerpie, ale jednak w interpretacji i wyjaśnianiu słowa Bożego (spisanego bądź przekazanego) nie ogranicza się do tego, co już zostało usankcjonowane wspólną zgodą<sup>14</sup>. Zatem Urząd Nauczycielski może być „dla wiernych znakiem i drogą do przyjęcia i zrozumienia Słowa Bożego”<sup>15</sup>.

Zadanie autentycznego nauczania wiernych, o którym KNW pisze, że wywodzi się z ustanowienia Bożego, należy tylko do pasterzy jako następców Piotra i pozostałych apostołów. Urzędowi Nauczycielskiemu został udzielony przez Jezusa Chrystusa charyzmat nieomylności w sprawach wiary i moralności<sup>16</sup>. Pomoc Ducha Świętego osiąga swój punkt szczytowy, gdy pasterze nauczają Lud Boży w taki sposób, że „ich nauczanie w sposób konieczny jest wolne od błędu [*doctrinam necessario immunem ab errore tradant*]”<sup>17</sup>. Ma to miejsce w trzech przypadkach: (1) gdy biskupi, choć rozproszeni po świecie, pozostając w komunii z nauczaniem następcy Piotra, uznają daną wypowiedź za definitywną; (2) gdy w akcie kolegialnym (sobór powszechny), zjednoczeni z papieżem, definiują nauczanie, jakie winno zostać przyjęte; (3) gdy sam papież wypowiada się *ex cathedra*, to jest swoją najwyższą władzą apostolską definiuje naukę dotyczącą wiary i obyczajów (*de fide vel moribus*)<sup>18</sup>. W rezultacie dogmatycznie zdefiniowane prawdy wiary stają się niezmienną normą dla wiary i teologii<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> Por. KNW-ME, s. 68; Sobór Watykański I, Konstytucja *Pastor aeternus*, r. 4, DH 3069, 3074. Por. także jedną z modernistycznych tez przywołanych przez Świętą Kongregację Świętego Oficjum w dekrete *Lamentabili*, 6, DH 3406: „In definiendis veritatibus ita collaborant discens et docens Ecclesia, ut docenti Ecclesiae nihil supersit, nisi communes discentis opinionationes sancire” (por. BF, s. 321).

<sup>15</sup> KNW-ME, s. 68 (kongregacja cytuje w tym miejscu adhortację apostolską *Quinque iam anni* Pawła VI). Por. J. Ratzinger, *Ekumenizm w martwym punkcie? Wyjaśnienia dotyczące „Mysterium Ecclesiae”*, JRO 8/2, s. 805.

<sup>16</sup> KNW-ME, s. 68–69. Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 154: „Norma wiary jest immanentna przedmiotowi wiary; magisterium jest normatywne dla wierzących w tym, że jedynie wyraża przedmiot wiary. Autorytet Kościoła, który pochodzi od Boga, interweniuje w procesie komunikowania od Boga do nas, a nie w ruchu idącym od nas do Boga i będącym teologalnym ruchem wiary”.

<sup>17</sup> Por. KNW-ME, s. 69.

<sup>18</sup> Por. KNW-ME, s. 69; KNW-IIP, s. 53–54 (nr 10 wyjaśnienia); LG 22, 25; Sobór Watykański I, Konstytucja *Pastor aeternus*, r. 4, DH 3074. Por. także: JRO 7/1, s. 103–106.

<sup>19</sup> Por. KNW-ME, s. 70. Por. KNW-IIP, s. 48: „Wierzę również mocno w to, co jest zawarte w słowie Bożym, spisany lub przekazany przez Tradycję, a co Kościół, jako objawio-

Dla refleksji nad przymiotami Biblii ważne jest przypomnienie przez KNW, że charyzmat nieomyślności, jakim został obdarowany UNK, „nie pochodzi z nowych objawień, które otrzymałby następca Piotra oraz Kolegium Biskupów”<sup>20</sup>. Dlatego dar ten „nie zwalnia ich z troski o zgłębianie, przy zastosowaniu odpowiednich środków, skarbu Objawienia Bożego zawartego w Świętych Księgach, które w sposób nieskażony nauczają prawdy, którą Bóg zechciał, by została zapisana dla naszego zbawienia oraz żywej Tradycji pochodzącej od Apostołów”<sup>21</sup>. Nauczanie *Magisterium Ecclesiae* albo potwierdza, albo pogłębia

---

ne przez Boga, podaje do wierzenia, tak w Nauczaniu uroczystym, jak i w zwyczajnym nauczaniu powszechnym”. Ten akapit wyznania wiary jest przytoczony w części wyjaśniającej (nr 4) z następującym komentarzem: „Formuła ta stwierdza, że przedmiotem nauczania są te wszystkie prawdy wiary boskiej i katolickiej, które Kościół podaje jako prawdy objawione formalnie przez Boga i – jako takie – niezienne. Te prawdy są zawarte w słowie Bożym spisany lub przekazany przez Tradycję i zostają zdefiniowane w formie uroczystego orzeczenia czy to przez Biskupa Rzymu, gdy naucza *ex cathedra*, czy to przez Kolegium Biskupów zgromadzonych na soborze jako prawdy objawione przez Boga, bądź też zostają nieomyślnie podane do wierzenia przez nauczanie zwyczajne i powszechne” (por. KNW-IIP, s. 51; DH 3074). Kongregacja wprowadza rozróżnienie na prawdy *de fide credenda* (ich uznanie opiera się na wierze w autorytet słowa Bożego) oraz *de fide tenenda* (ich uznanie oparte zostaje na wierze w asystencję Ducha Świętego towarzyszącego Urzędowi Nauczycielskiemu i doktrynie o nieomyślności tegoż urzędu) – por. KNW-IIP, nr 8, s. 52. Przykładem tego drugiego jest „doktryna o prymacie jako prawdzie objawionej przez Boga”, która „została zdefiniowana dopiero na Soborze Watykańskim I”, ale „prawda o nieomyślności i prymacie jurysdykcji Biskupa Rzymu była uznawana za definitywną już przed soborem. Historia pokazuje zatem wyraźnie, że to, co zostało przyjęte w świadomości Kościoła, było uważane od samego początku za doktrynę prawdziwą, potem zostało uznane za definitywną, a dopiero na końcu, na mocy orzeczenia Soboru Watykańskiego I, zostało przyjęte także jako prawda objawiona przez Boga” (KNW-IIP, nr 11, s. 54).

<sup>20</sup> KNW-ME, s. 69. Por. Sobór Watykański I, Konstytucja *Pastor aeternus*, r. 4, DH 3070: „Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut, eo revelante, novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent”; LG 25: „Kiedy zaś czy to Biskup Rzymu, czy kolegium biskupów razem z nim wydają jakieś ostateczne orzeczenie, czynią to zgodnie z samym Objawieniem, przy którym wszyscy mają obowiązek trwać i do którego mają się stosować. [...] nie otrzymują natomiast żadnego nowego objawienia publicznego, które by należało do Boskiego depozytu wiary”; DV 4: „Toteż chrześcijańska ekonomia zbawienia, jako nowe i ostateczne przymierze, nigdy nie przeminie i nie należy już więcej oczekiwać żadnego publicznego objawienia przed chwalebny ukazaniem się Pana naszego, Jezusa Chrystusa [...]”.

<sup>21</sup> KNW-ME, s. 69. Por. DV 9–11.

to, co w jakiś sposób już zawierało się w Piśmie Świętym czy wypowiedziach Tradycji, a także służy wyeliminowaniu błędów lub rozwiązaniu problemów<sup>22</sup>.

I jeszcze jedna sprawa, która będzie miała znaczenie dla teologicznego namysłu nad Pismem Świętym, gdyż wskazuje na konieczność uwzględnienia związku słowa z sakramentem. Otóż Kongregacja Nauki Wiary stwierdza, że Chrystus jako Głowa swego Mistycznego Ciała ustanowił sługami (szafarzami) swojego kapłaństwa apostołów, a przez nich również ich następców, to jest biskupów (a także zależnych od nich i nieposiadających pełni kapłaństwa prezbiterów). W ten sposób została ustanowiona sukcesja apostolska<sup>23</sup>. Mamy do czynienia z wydzieleniem w ramach jednego Ludu Bożego służby dzieła uświęcania, nauczania i rządzenia<sup>24</sup>.

W tym wielowymiarowym dziele charakter zasady ma głoszenie Ewangelii, natomiast charakter szczytu i źródła całego życia chrześcijańskiego posiada Ofiara eucharystyczna, którą kapłani, uobecniając Chrystusa Głowę, w Jego imieniu oraz w imieniu członków Kościoła składają w Duchu Świętym Bogu Ojcu; jest ona złączona ze świętą wieczerzą, w której wierni, uczestnicząc w jednym ciele Chrystusa, stają się wszyscy jednym ciałem (por. 1 Kor 10,16n)<sup>25</sup>.

Jedynie kapłani zostali ustanowieni przez Pana – podkreśla kongregacja za soborami powszechnymi – jako urzędowi słudzy posiadający władzę składania Ofiary eucharystycznej i w ten sposób dopełniający budowania Ciała Chrystusa<sup>26</sup>. Można by dodać, że tak posługa słowu, jak i sakramentom jest posługą wewnątrz jednego Ciała Chrystusa, w którym słowo i sakramenty zostały złożone i które służą temu Ciału.

<sup>22</sup> Por. KNW-ME, s. 71–72.

<sup>23</sup> Por. KNW-ME, s. 74; LG 10, 28; PO 2. Kapłaństwo jest głównym wątkiem całej biblijnej historii, kluczowym elementem nie tylko Starego, ale również Nowego Przymierza – por. J.S. Bergsma, *Jesus and the Old Testament Roots of the Priesthood*, Steubenville, OH: Emmaus Road Publishing 2021.

<sup>24</sup> Por. KNW-ME, s. 74–75; PO 3; LG 24, 27–28.

<sup>25</sup> KNW-ME, s. 75; PO 4; LG 11; Sobór Trydencki, *Doctrina de Missae Sacrificio*, r. 1–2, DH 1739–1743 (pol. wydanie: Sobór Trydencki, *Nauka o najświętszej ofierze Mszy Świętej*, BF, s. 220–221). Eucharystia jest źródłem i szczytem tak życia, jak i misji ewangelizacyjnej Kościoła – por. KKK 1324; SC 3, 70, 77, 84, 93; LG 11; Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, BF, s. 392; EE 1, 13, 22, 31; SCar 64.

<sup>26</sup> Por. KNW-ME, s. 76 (tam też znajdują się odwołania do wcześniejszych wypowiedzi Magisterium); LG 17; PO 1–2.

W wydanej w 1990 roku Instrukcji o powołaniu teologa w Kościele *Donum Veritatis*<sup>27</sup> Kongregacja Nauki Wiary zajęła się jednym z powołań wzbudzanych przez Ducha Świętego w Kościele, jakim jest powołanie teologa. Za zadanie teologa uznane zostało dążenie – w łączności z Urzędem Nauczycielskim Kościoła – do głębszego zrozumienia słowa Bożego zawierającego się w Piśmie Świętym i przekazywanego przez żywą Tradycję Kościoła. Realizując to zadanie, teologia pomaga całemu Ludowi Bożemu uzasadnić nadzieję wobec tych, którzy się tego domagają – zgodnie z poleceniem apostoła zapisanym w 1 P 3,15: „Pana zaś Chrystusa uznajcie w sercach waszych za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest”<sup>28</sup>.

Misja teologii, pozostająca w związku z wewnętrznym życiem Ludu Bożego i jego powołaniem misyjnym, została przez kongregację wpisana w dynamizm samej wiary chrześcijańskiej szukającej zrozumienia. Prawda ze swojej natury domaga się przekazu, a Pan wysłał apostołów, by czynili uczniami wszystkie narody (por. Mt 28,19), co jest możliwe tylko wtedy, gdy prawda zawierająca się w słowie wiary zostanie ludziom ukazana: „Jakże więc mieli wzywać Tego, w którego nie uwierzyli? Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jakże

<sup>27</sup> KNW-DV, s. 425–445.

<sup>28</sup> Por. KNW-DV, nr 6, s. 427. Według LG 10 wszyscy uczniowie Chrystusa mają głosić świadectwo o Chrystusie i uzasadniać nadzieję życia wiecznego. Por. także: J. Słomka, *Teolog katolicki a Tradycja*, w: Domine, Tu scis. *Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Szymikowi w 70. rocznicę urodzin*, red. J. Kempa, P. Sawa, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2023, s. 82: „[...] Tradycja nie należy do warsztatu teologa. Jest najwyższej rangi *locus theologicus*: ojczyzną teologa, jego środowiskiem duchowym, jego więzią z pierwotnym źródłem”. Tomasz z Akwinu uważa, że święcenie Chrystusa w swoim sercu (por. 1 P 3,15) realizuje się przez stałość wiary. Chrześcijańska wiara polega na wyznawaniu Trójcy i chlubieniu się z Krzyża Pańskiego (por. Ga 6,14; 1 Kor 1,18), a nadzieja – na oczekiwaniu życia pośmiertnego oraz Bożego wsparcia w drodze do chwały. Położenie takiego fundamentu w sercu zabezpiecza przed zarzutami i szyderstwami ze strony niewiernych, i wtedy chrześcijanin staje się gotowy do „zadośćuczynienia każdemu, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei i wiary, która w was jest” – por. Thomas Aquinas, *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*, red. H.-F. Dondaine, Opera Omnia 40B, Romae: Editio Leonina 1969, cap. 1. Por. także: Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadniać wiarę?*, w: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij i in., Kęty: Antyk 1999, s. 330, przyp. 8: „W oryginale greckim: *pros apologian*, «do odpowiedzi»; greckie apologia znaczy raczej «odpowiedź» niż «obrona». W cytowanym przez św. Tomasza przekładzie Wulgaty: *ad satisfactionem*, «do zadośćuczynienia». Jan Paweł II uznaje 1 P 3,15 za tekst kluczowy dla teologii fundamentalnej – por. FR 67; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa: Towarzystwo „Więź” 2010, s. 32.

mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił? Jakże mogliby im głosić, jeśli by nie zostali posłani? Jak to jest napisane: Jak piękne stopy tych, którzy zwiastują dobrą nowinę!” (Rz 10,14–15). Teologia rodzi się jednak również z wewnętrznego dynamizmu miłości; jeśli akt wiary daje poznać dobroć Boga, którego człowiek zaczyna kochać, to z kolei miłość dąży do tego, żeby coraz lepiej poznawać umiłowaną osobę<sup>29</sup>.

Kongregacja cytuje fragment soborowej konstytucji *Dei verbum*: „Bóg w niezmiernych łaskawości postanowił, aby to, co dla zbawienia wszystkich narodów objawił, pozostało na zawsze nieuszczerplone i było przekazywane wszystkim pokoleniom” (DV 7). W tym przekazie zbawczego Objawienia Duch Święty daje Kościołowi udział w nieomylności Bożej, z którego to przywileju korzysta wyposażony w *sensus fidei* Lud Boży pod kierownictwem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła<sup>30</sup>. Urząd ten „dzięki władzy sprawowanej w imię Chrystusa jest jedynym autentycznym nauczycielem Słowa Bożego zawartego w Piśmie Świętym i przekazanego przez Tradycję”<sup>31</sup>. Będący następcami apostołów pasterze otrzymali od Pana misję głoszenia Ewangelii i nauczania wszystkich narodów<sup>32</sup>, i „to im właśnie zostało powierzone zadanie zachowania, wykładu i głoszenia Słowa Bożego, którego są sługami”<sup>33</sup>.

KNW wyprowadza misję Urzędu Nauczycielskiego z eschatologicznej natury wydarzenia Jezusa Chrystusa, w którym Bóg zawarł ostateczne Przymierze ze swoim ludem. Urząd Nauczycielski Kościoła ma za zadanie zachować Lud Boży przed zniekształceniami i błędami i zapewnić mu możliwość wyznawania autentycznej wiary. W ten sposób znaczenie i wartość UNK zostają odniesione do prawdy nauki chrześcijańskiej oraz głoszenia prawdziwego słowa<sup>34</sup>. „Urząd Nauczycielski otrzymał w Kościele Boski mandat, mocą którego ma przekazywać naukę Ewangelii, czuwać nad jej integralnością i w ten sposób ochraniać wiarę

<sup>29</sup> Por. KNW-DV, nr 7, s. 428. Por. także: KNW-DI, nr 1, s. 74 oraz nr 22, s. 93. Dla Josepha Ratzingera to powiązanie teologii z miłością jest bardzo ważne – por. udane podsumowanie tego, w jaki sposób bawarski teolog rozumiał teologię: „I to właśnie pójście rozumu za poruszeniem serca przez Boga nazywamy teologią. Jest ona głębią myślenia, które próbuje doścignąć przyzwolenie, które się dokonało w głębi duszy. Jest myślą ścigającą serce” (J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2010, s. 50).

<sup>30</sup> Por. KNW-DV, nr 13, s. 430–431; KNW-ME, s. 67–69.

<sup>31</sup> KNW-DV, nr 13, s. 430–431. Por. DV 10.

<sup>32</sup> Por. KNW-DV, nr 14, s. 431; LG 24.

<sup>33</sup> KNW-DV, nr 14, s. 431. Por. DV 10.

<sup>34</sup> Por. KNW-DV, nr 14, s. 431.



Ludu Bożego”<sup>35</sup>. Nie jest więc instancją „kontrolną” czy „zewnętrzną” względem wiary i prawdy chrześcijańskiej z jednej strony czy Ludu Bożego z drugiej, ale konstytutywnym elementem Chrystusowego Kościoła wezwanego do trwania w objawionej prawdzie:

Funkcja Urzędu Nauczycielskiego nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do chrześcijańskiej prawdy ani czymś nałożonym na wiarę; wyłania się ona wprost z ekonomii wiary, bowiem Urząd Nauczycielski pozostający w służbie Słowa Bożego jest instytucją, której w sposób pozytywny chciał Chrystus jako konstytutywnego elementu Kościoła. Spełniana przez Urząd Nauczycielski służba prawdzie chrześcijańskiej jest służbą całemu ludowi Bożemu, powołanemu do udziału w wolności prawdy, którą Bóg objawił w Chrystusie<sup>36</sup>.

Sam Chrystus miał zdaniem KNW obiecać pasterzom towarzyszenie Ducha Świętego, tak by mogli wypełniać zadanie nauczania Ewangelii i autentycznej interpretacji Objawienia. W sprawach wiary i moralności Pan wyposażył ich w charyzmat nieomylności, który przybiera różne formy, ale szczególnie realizuje się w kolegialnym akcie nauczania spełnianym przez biskupów w łączności z ich widzialną głową (np. sobór powszechny) oraz wtedy, gdy prawda zostaje ogłoszona *ex cathedra* przez papieża pełniącego misję Najwyższego Pasterza i Nauczyciela wszystkich chrześcijan<sup>37</sup>. Boża pomoc jest darowana następ-

<sup>35</sup> KNW-DV, nr 37, s. 441.

<sup>36</sup> KNW-DV, nr 14, s. 431. Por. KNW-NAM, nr 7, s. 61: Prymat to nie „urząd koordynujący ani kierowniczy, nie można go sprowadzić do prymatu honorowego ani też pojmować jako monarchii typu politycznego”. Por. także: P. Artemiuk, *Kim jest papież w Kościele? Szkice z teologii prymatu*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2022, s. 12; J. Nastalek, *Prymat papieski w dialogu ekumenicznym w polskiej literaturze teologicznej*, Świdnica: Świdnicka Kuria Biskupia 2008, s. 47–48. Autor za Józefem Majewskim zauważa, że pod dokumentem brak uroczystej formuły wieńczącej wypowiedzi kongregacji oraz podpisu papieża, dlatego dokument ten nie ma wysokiej rangi doktrynalnej (innymi słowy: wysokiego stopnia zaangażowania autorytetu UNK) – por. tamże, s. 49–50.

<sup>37</sup> Por. KNW-DV, nr 15, s. 431; LG 25; KNW-ME, s. 58. Strzeżenie i ukazywanie depozytu Objawienia Bożego obejmować może również wypowiedanie się Urzędu Nauczycielskiego „w sposób definitywny” w sprawach nienależących do prawd wiary, ale z nimi ściśle związanych; dotyczy to między innymi moralności oraz prawa naturalnego – por. KNW-DV, nr 16, s. 432; LG 25; KNW-ME, s. 69–71; Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, nr 4. Objawienie obejmuje również te pouczenia moralne, które choć mogłyby być poznane przez naturalny rozum, są z powodu grzeszności trudno dostępne; nieomylnie nauczane mogą być zaś przez Urząd Nauczycielski – por. KNW-DV, nr 16, s. 432; Sobór

com apostołów także wtedy, gdy nie wypowiadając się w sposób definitywny, w ramach pełnienia zwyczajnego urzędu nauczycielskiego, głoszą naukę prowadzącą do lepszego pojmowania Objawienia w sprawach wiary i moralności. Także tutaj uzasadnieniem jest pragnienie Chrystusa, by Lud Boży postępował w całej prawdzie<sup>38</sup>. Ten związek Magisterium ze słowem Bożym i Chrystusem jest na tyle istotny, że kongregacja nie zawahała się napisać, iż „oddalenie się od Pasterzy, którzy czuwają nad zachowaniem żywej tradycji apostołskiej, nieuchronnie wystawia na niebezpieczeństwo związek z Chrystusem”<sup>39</sup>.

W charakterystyce dwustronnych relacji między Urzędem Nauczycielskim a teologami kongregacja wyjaśnia, że mimo różnych funkcji i darów, mają ten sam cel, jakim jest zachowanie Ludu Bożego w prawdzie. Urząd Nauczycielski przekazuje autentyczną naukę apostołów oraz dzięki dorobkowi teologii, odrzuca zarzuty względem wiary, poglądy deformujące wiarę i oferuje pogłębienie, wyjaśnienie i zastosowanie nauki objawionej. Teologia zaś stara się o głębsze zrozumienie słowa Bożego oraz o wyjaśnienie i nadanie jednorodnej i systematycznej formy słowu Bożemu zawartemu w Piśmie i przekazywanemu przez żywą Tradycję Kościoła pod przewodnictwem Magisterium<sup>40</sup>. Kongregacja negatywnie ocenia stawianie na jednym poziomie teologicznych poglądów oraz wypowiedzi Magisterium, jakby te miały być jedynie owocem jednej z wielu teologii.

---

Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, r. 2, BF, s. 260 (DH 3005). Potrzebę objawienia również prawd dostępnych rozumowi naturalnemu uzasadniał Tomasz z Akwinu – por. ST I, q. 1, a. 1, resp.; Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, Opera Omnia 13–15, Romae: Editio Leonina 1918, lib. 1, cap. 4 (pol. wyd.: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles: Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzającymi*, t. 1, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań: W drodze – Klub Książki Katolickiej 2015, s. 24–26); Thomas Aquinas, *De rationibus fidei*, cap. 5 (pol. wyd.: Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę?*, dz. cyt., s. 337).

<sup>38</sup> Por. KNW-DV, nr 17, s. 432–433. Por. także: KNW-IIP, nr 3, s. 50.

<sup>39</sup> KNW-DV, nr 38, s. 443. Por. KNW-NAM, nr 15, s. 65: „Wszyscy jesteście wezwani, aby powierzyć się Duchowi Świętemu, aby powierzyć się Chrystusowi, powierzając się Piotrowi”. Por. także: Paweł VI, Adhortacja apostołska *Paterna cum benevolentia*, nr 4: „Nisi enim Ecclesiae magisterium sese interponat, cui Apostoli suum ipsorum magisterium crediderunt, quoque ideo nonnisi quod traditum est docetur, laeditur irreparabiliter tuta illa coniunctio cum Christo per Apostolos, per eos nempe tradentes quod et ipsi acceperunt”.

<sup>40</sup> Por. KNW-DV, nr 21, s. 434; Paweł VI, *Discorso di Paolo VI ai Partecipanti al Congresso Internazionale di Teologia del Concilio*, [https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/speeches/1966/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19661001\\_congresso-teologia.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/speeches/1966/documents/hf_p-vi_spe_19661001_congresso-teologia.html) [dostęp: 26.07.2023].

Dzięki opiece Bożej nauczanie Magisterium przewyższa wartość argumentów czerpanych z określonej teologii, a ta z kolei nie może stanowić „nauczania paralelnego” względem *Magisterium Ecclesiae*<sup>41</sup>.

W przedostatnim numerze instrukcji znalazł się ważny teologicznie *passus*:

Wszyscy muszą pamiętać, że Chrystus jest ostatecznym Słowem Ojca (por. Hbr 1,2), w którym – jak pisze św. Jan od Krzyża – „Bóg powiedział nam wszystko i raz na zawsze”, i dlatego On jest Prawdą, która wyzwala (por. J 8,36; 14,6). Akty przyjęcia i akceptacji Słowa Bożego, powierzonego Kościołowi pod przewodnictwem Urzędu Nauczycielskiego, ostatecznie odnoszą się do Niego i otwierają granice prawdziwej wolności<sup>42</sup>.

Kongregacja przypomina o związku słowa Bożego z żywym Słowem, do którego słowo to się odnosi. Na tym tle jeszcze większej wagi nabierają wezwania do przyjęcia tego słowa pod przewodnictwem Magisterium.

Zagadnienie relacji misji papieża do słowa Bożego poruszyła Kongregacja Nauki Wiary w dokumencie *Nell'attuale momento* poświęconym prymatowi następcy Piotra w misterium Kościoła. Przypomniano tam, że istota i sprawowanie posługi Piotrowej winny być postrzegane w świetle Ewangelii, a zatem w związku ze zbawczą tajemnicą Chrystusa oraz budowaniem Kościoła<sup>43</sup>. Kongregacja w gęstym teologicznie fragmencie tak opisuje służbę słowu Bożemu i Kościołowi sprawowaną przez następcę Piotra:

Tak jak wszyscy wierni Biskup Rzymu musi być uległy słowu Bożemu i wierze katolickiej, jest gwarantem posłuszeństwa Kościoła i – w tym znaczeniu – jest

<sup>41</sup> Por. KNW-DV, nr 34, s. 439. Takie rozdzielanie magisteriów zakłada wcześniejsze zerwanie jedności między Pismem a Kościołem, którą traktowano jako niepodważalną aż do średniowiecza – por. G.H. Tavard, *Holy Church or Holy Writ: A Dilemma of the Fourteenth Century*, „Church History” 23/3 (1954), s. 205: „[...] Scripture cannot be the Catholic faith if it is cut off from the Catholic Church. To the eyes of the great medieval schoolmen, none can be subservient to the other. They form a team. Once separated each of them is maimed: the Church becomes a mere human organization and the Scripture a mere book. The former falls into the hands of administrators, the latter into those of philologists. Both are then opaque to the power of the Word, for in the scholastic synthesis the spiritual sensitiveness of each is provided by its oneness with the other”.

<sup>42</sup> KNW-DV, nr 41, s. 444. Wewnętrzny cytat za: Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II, 22, 3.

<sup>43</sup> Por. KNW-NAM, nr 7, s. 61; Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 94.

*servus servorum*. Nie podejmuje decyzji samowolnie, ale wyraża wolę Boga, który przemawia do człowieka w Piśmie Świętym, przeżywanym i interpretowanym przez Tradycję; innymi słowy, *episkopé* Prymatu ma granice, które wynikają z Bożego prawa i z nienaruszalnej boskiej konstytucji Kościoła, zawartej w Objawieniu. Następca Piotra jest skałą, która przeciwstawiając się samowoli i konformizmowi gwarantuje bezwzględną wierność słowu Bożemu: wynika z tego również charakter męczeński jego Prymatu, który obejmuje także osobiste świadectwo posłuszeństwa krzyżowi<sup>44</sup>.

W cytowanym fragmencie KNW wskazała po pierwsze na uległość (posłuszeństwo) Biskupa Rzymu słowu Bożemu oraz katolickiej wierze, po drugie stwierdziła, że jego służba polega na wyrażaniu woli Bożej. Ta zaś jest znana dzięki temu, że Bóg przemawia w Piśmie Świętym. Przy czym Pismo to nie istnieje „samo”, ale jest przeżywane w Tradycji i interpretowane przez nią. Innymi słowy, następca Piotra przyjmuje również Tradycję, bez której słowo Boże nie mogłoby zostać usłyszane. Po trzecie kongregacja wskazuje, że w Objawieniu Bożym zawarta jest również konstytucja Kościoła pochodząca od Boga – w nią zaś wpisuje się właśnie misja następcy Piotra. Jest on skałą, gdyż gwarantuje wierność słowu Bożemu (to zaś łączy się z pierwszym wnioskiem – darowi odpowiada zadanie).

Sprawowanie prymatu kongregacja poleca postrzegać w świetle dwóch przesłanek: jedności i niepodzielności episkopatu oraz biskupiego charakteru prymatu. Następca Piotra jest wezwany do służenia jedności wszystkich biskupów i w ogóle wszystkich wiernych<sup>45</sup>. W tym celu sprawuje swój prymat „na różnych płaszczynach, czuwając nad głoszeniem słowa, nad sprawowaniem

<sup>44</sup> KNW-NAM, nr 7, s. 61. Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 52: „Ecclesial reality is a part of revealed reality”. Por. także: R. Słupek, *Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga. Kolegialność Kościoła według Yves’a Congara*, Lublin: TN KUL 2004, s. 196 oraz 191: „Papież jest przede wszystkim w Kościele (*in Ecclesia*), a nie ponad Kościołem (*supra Ecclesiam*) w takim znaczeniu, że nie byłby od niego w żaden sposób zależny. Będąc w Kościele, może stanowić dopiero w pewien sposób jego uosobienie i wyrażenie” (streszczenie poglądów Congara).

<sup>45</sup> Por. KNW-NAM, nr 8, s. 61; Sobór Watykański I, Konstytucja *Pastor aeternus*, Prologus, DH 3051. Por. także: W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010, s. 50: „Na podstawie danych NT uzasadnione jest mówienie o Piotrze w kategoriach *primus inter pares* wśród Dwunastu”. Idea pierwszeństwa nie oznacza, zdaniem autora, monarchicznego zwierzchnictwa Piotra – por. tamże, s. 51.

sakramentów i liturgii, nad misją, nad dyscypliną i życiem chrześcijańskim<sup>46</sup>. Jeśli zaś chodzi o biskupi charakter prymatu Biskupa Rzymu, to:

urzeczywistnia się przede wszystkim przez przekazywanie słowa Bożego; zawiera się w nim zatem specyficzna i wyjątkowa odpowiedzialność za misję ewangelizacyjną, jako że wspólnota kościelna jest rzeczywistością ze swej istoty przeznaczoną do tego, aby wzrastać: „Obowiązek ewangelizacji należy uważać za łaskę i właściwe powołanie Kościoła; wyraża on najprawdziwszą jego właściwość<sup>47</sup>”.

Prócz tego wymiaru *ad extra* należące do zadania biskupiego przekazywanie słowa Bożego realizuje się także *ad intra*, wewnątrz Kościoła. Papież sprawuje względem Kościoła najwyższy i powszechny urząd nauczycielski, to zaś zakłada dany mu charyzmat szczególnej asystencji Ducha Świętego, w pewnych przypadkach obejmujący nawet przywilej nieomyłności<sup>48</sup>.

Ważkie stwierdzenia znajdują się w *Informacji dotyczącej niektórych publikacji profesora dra Reinharda Meßnera*<sup>49</sup>. Chociaż ten datowany na 2000 rok

<sup>46</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 94 (cytowane w KNW-NAM, nr 8, s. 61).

<sup>47</sup> KNW-NAM, nr 9, s. 62 (cyt. wewn. z: EN 14). Por. LG 23; Leon XIII, Encyklika *Grande munus*, [https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_30091880\\_grande-munus.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_30091880_grande-munus.html) [dostęp: 26.07.2023]; *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań: Pallottinum 2008, kan. 782, § 1: „Najwyższe kierownictwo (*suprema directio*) oraz koordynacja poczynań i działań, związanych z dziełem misyjnym i współpracą misyjną, należy do Biskupa Rzymskiego oraz Kolegium Biskupów”; J. Nastalek, *Prymat papieski w dialogu ekumenicznym w polskiej literaturze teologicznej*, dz. cyt., s. 45.

<sup>48</sup> Por. KNW-NAM, nr 9, s. 62; Sobór Watykański I, Konstytucja *Pastor aeternus*, r. 4, DH 3065–3074; LG 25; *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 749, § 1: „Infallibilitate in magisterio, vi muneris sui gaudet Summus Pontifex quando ut supremus omnium christifidelium Pastor et Doctor, cuius est fratres suos in fide confirmare, doctrinam de fide vel de moribus tenendam definitivo actus proclamat”. Por. także przestrożę Roberta Jenson przed poszerzaniem zakresu nieomyłności papieskiej w: R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2: *The Works of God*, New York: Oxford University Press 1999, s. 248: „[...] the difficulty in setting the boundaries of papal infallibility obviously pose a temptation. For the bishop of Rome does not cease to teach as a bishop when he descends from the universal cathedra. What of those in the universal church, but not in the diocese of Rome, who for theologically plausible reasons disagree with something he then teaches? Do they thereby dissent from the universal pastor? It must be very easy for the papacy to think that they do. But precisely if the papacy is to fulfill its defining mission of unity, this temptation must be firmly resisted”. Jenson (tamże, s. 248, przyp. 102) wprost przywołuje *Ad tuendam fidem* Jana Pawła II oraz wypowiedzi Kongregacji Nauki Wiary, które uznaje za *very alarming*.

<sup>49</sup> KNW-RM, s. 105–113.

dokument Kongregacji Nauki Wiary ma zgoła okolicznościowy charakter, to przecież znajdują się w nim doniosłe teologiczne wypowiedzi. Zaryzykowałbym wręcz tezę, że należałoby Konstytucję dogmatyczną o Objawieniu Bożym *Dei verbum* czytać w łączności z tą wypowiedzią kongregacji. Ojcowie Vaticanum Secundum ze względu na przyjęty paradygmat ekumeniczny starali się wyrażać w sposób maksymalnie otwarty na protestancką wrażliwość teologiczną, co jednak miało ten skutek uboczny w posoborowej myśli, że *differentia specifica* katolickiej teologii nieco się zatarła. Kongregacja sugeruje wręcz, że na nowo sformułowana (w kontekście dominacji metody historyczno-krytycznej) protestancka zasada *sola Scriptura* rozpowszechniła się dzisiaj szeroko w katolickiej teologii<sup>50</sup>. Dokument KNW jest zatem przypomnieniem katolickiej nauki, a przy okazji może służyć utrzymaniu właściwej interpretacji samej konstytucji *Dei verbum*<sup>51</sup>.

Pisze zatem kongregacja o Reinhardzie Meßnerze, że będąc świadomym sformułowanej w dobie reformacji zasady *sola Scriptura*, uznaje pierwszeństwo Tra-

<sup>50</sup> Por. KNW-RM, s. 107. Zasada *sola Scriptura* jest główną zasadą reformacji wskazującą na prymat Biblii, w której wspólnoty reformowane upatrują najwyższy (albo wręcz jedyny) autorytet w sprawach wiary, doktryny i życia Kościoła – por. np.: A. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, Oxford: Blackwell 2017, s. 50; S.H. Hendrix, *Sola Scriptura*, w: *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, red. I.A. McFarland, D.A.S. Fergusson, K. Kilby, I.R. Torrance, Cambridge: Cambridge University Press 2011, s. 478–479; S. Zatwardnicki, *Biblia „po katolicku”, czyli dlaczego nie sola Scriptura*, Pszennica i Kąkol, Warszawa–Poznań: Dominikańskie Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych – W drodze 2023, s. 14–28.

<sup>51</sup> Waldemar Linke, jeden z recenzentów wydawniczych, któremu niniejszym dziękuję za włożoną pracę i uwagę, uznał mój pogląd o podnoszeniu tej wypowiedzi KNW do rangi wykładni konstytucji soborowej za tezę postawioną na własne ryzyko autora (recenzja w archiwum autora i wydawcy). Oczywiście zdaję sobie sprawę z różnej rangi obu dokumentów, chciałem jednak zwrócić uwagę na to, że zadaniem kongregacji jest wyrażenie obowiązującego nauczania Magisterium w danym temacie, gdy pojawiają się wątpliwości interpretacyjne. Jeśli zatem KNW musi bronić interpretacji Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym, to dlatego, że sam tekst bywał w okresie posoborowym różnie rozumiany. Podtrzymuję zatem przekonanie, że wypowiedź kongregacji na temat relacji Pisma i Tradycji może przysłużyć się odparciu takich wykładni *Dei verbum*, których nie można uznać za ortodoksyjnie katolickie. O wysokiej randze dokumentów KNW – por. KNW-DV, nr 18, s. 433: „W spełnianiu powszechnej misji Biskupowi Rzymu pomagają urzędy Kurii Rzymskiej, a w tym, co odnosi się do spraw wiary i moralności, jest on wspierany szczególnie przez Kongregację Nauki Wiary. Wynika z tego, że dokumenty tej Kongregacji osobiście zatwierdzone przez Papieża wchodzą w zakres zwyczajnego nauczania następcy Piotra”.



dycji przed Pismem Świętym, które jest jej częścią, ale jednak pozostaje przekonany, że „każda autentyczna Tradycja apostolska jest zebrana w Piśmie Świętym, i dlatego Pismo Święte jest jako «bezdyskusyjna norma [...] instancją krytyczną każdej późniejszej Tradycji»<sup>52</sup>. Tak rozumiana Tradycja jest zdaniem Meßnera w coraz to nowy sposób w danej chwili kulturowej realizowanym kerygmatem, który znajduje się w raz na zawsze ważnej formie na kartach świętych pism. W tym ujęciu, jak ocenia kongregacja, następuje redukcja Tradycji do kerygmatycznego przedstawienia Pisma Świętego, a zatem zostaje wprowadzona i chcąc nie chcąc postawiona ponad nauczaniem np. soborów Trydenckiego i Watykańskiego II zasada *sola Scriptura*, której te sobory wyraźnie się przeciwstawiły<sup>53</sup>.

Koncepcja Meßnera prowadzi do przyjęcia prymatu egzegezy naukowej jako instancji najwyższej w interpretacji Pisma Świętego. Zdaniem uczonego Pismo nie powinno być interpretowane w świetle późniejszej Tradycji czy urzędowej decyzji, gdyż prowadzi to do dogmatyzmu. Wprowadzając spójnik „czyli” między Tradycją a teologią (Tradycja, czyli teologia), Meßner albo zrównuje, albo przynajmniej stawia na tym samym poziomie obie rzeczywistości<sup>54</sup>. „Nie widać, w jaki sposób, w tej koncepcji Tradycji i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, Pismo Święte mogłoby być inaczej instancją krytyczną, jak tylko za

<sup>52</sup> KNW-RM, s. 106. Wewnętrzne cytaty za: R. Meßner, *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft*, Innsbruck–Wien: Tyrolia 1989, s. 14. Por. B. Ferdek, *Modele ekumenizmu według Josepha Ratzingera*, „Studia Salvatoriana Polonica” 1 (2007), s. 66: „Znaczenie tej gwarancji ciągłości i jedności wiary, którą jest sukcesja apostolska, można ukazać niejako *sub contrario*. Tam, gdzie pomniejsza się znaczenie służby hierarchicznej na rzecz strzeżenia «świętego źródła», tam to zadanie przejmują np. egzegeci. Ratzinger ukazuje to na przykładzie chrześcijaństwa reformowanego [...]”.

<sup>53</sup> Por. KNW-RM, s. 106. Por. R. Meßner, *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche*, dz. cyt., s. 14. Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 56 (o stanowisku Trydentu): „Gdybyśmy z ich [apostołów – SZ] dziedzictwa zachowywali tylko pisma, nie dochowalibyśmy z niego wszystkiego. Apostołowie bowiem pozostawili nie tylko to”. Na kerygmatyczny wymiar Tradycji zwracał uwagę Jan Paweł II – por. Jan Paweł II, List apostolski *Orientalis lumen*, nr 8: „Tradycja jest dziedzictwem Kościoła Chrystusowego, żywą pamięcią o Zmartwychwstałym, którego spotkali i o którym dali świadectwo Apostołowie; przekazali oni żywą pamięć o Nim swym następcom w nieprzerwanej linii, poręczonej sukcesją apostolską przez nałożenie rąk, aż do Biskupów dzisiejszych. [...] Nie chodzi tu o powtarzanie niezmiennych formuł, ale o dziedzictwo, które zachowuje żywy, pierwotny rdzeń kerygmatyczny”.

<sup>54</sup> Por. KNW-RM, s. 106. Por. R. Meßner, *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche*, dz. cyt., s. 15–16.

pośrednictwem egzegezy naukowej, która w taki sposób zostaje podniesiona do rangi najwyższego autorytetu – wbrew zadeklarowanej intencji autora”<sup>55</sup>.

To, że w ten sposób przeformułowana zasada *sola Scriptura* „nie gwarantuje normatywnego charakteru Pisma Świętego”, widać zdaniem kongregacji w egzegezie przekazów o ustanowieniu Eucharystii. „Hipotezy dotyczące początku tekstów paraliżują słowo biblijne jako takie”. Z kolei oczywistym jest, „że Tradycja w swoim sensie określonym przez Kościół nie oznacza manipulacji w stosunku do Pisma Świętego za pośrednictwem późniejszego nauczania i zastosowania, ale – przeciwnie – stanowi gwarancję, aby słowo Pisma Świętego mogło zachować swoje znaczenie”<sup>56</sup>. W tym akurat przypadku, dotyczącym Najświętszego Sakramentu:

Kościół jest pewny w wierze, że sam Chrystus – jak opowiadają Ewangelie (Mt 26,26–29; Mk 14,22–25; Łk 22,23–25) i święty Paweł w Tradycji apostoelskiej (1 Kor 11,23–25) – w czasie wieczerzy przed swoją męką powierzył uczniom pod postaciami chleba i wina swoje Ciało i swoją Krew oraz ustanowił w ten sposób Eucharystię, która rzeczywiście jest jego własnym darem dla Kościoła wszystkich czasów. [...] Jest wiarą Kościoła, że Chrystus w czasie Ostatniej Wieczerzy ofiarował swoje Ciało i swoją Krew – siebie samego – swemu Ojcu i dał siebie samego do spożywania swoim uczniom pod znakami chleba i wina<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> KNW-RM, s. 106–107. Nie oznacza to oczywiście, że Magisterium mogłoby się wypowiadać, nie biorąc pod uwagę współczesnych badań egzegetycznych – por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 55: „Wykorzystanie charyzmatu, którym cieszy się magisterium, jest nie tylko charyzmatem asystencji, a nie Objawienia, lecz ponadto ze swej istoty jest darem zapobiegawczej opieki, jak gdyby negatywnej: «*assistentia ne erret*». Zabezpiecza on przed błędem decyzję, do której magisterium dochodzi u kresu pewnej pracy ludzkiej (której oczywiście towarzyszy pomoc Boga). Praca ta obejmuje nieodzowne badania «teologii pozytywnej» w tym sensie, w jakim rozumiemy tutaj tę ostatnią i który zawiera w sobie przede wszystkim poważne badania egzegetyczne. Teologia pozytywna w ten sposób reprezentuje w życiu Kościoła instancję krytyczną w służbie teologów, kaznodziejów i samego magisterium; jest ona środkiem do zapewnienia prawdziwości rozwinięć i rozpoznania tego, co w obfitości form historycznych może należeć do treści tradycji. Nie ma ona jednak ostatniego słowa. Jak każda teologia, także ona jest nauczająca i zarazem nauczana. Ostatnie słowo należy do Ducha Świętego i do Jego ludzkiego organu, ustanowionego przez Boga w Jego ludzie, do magisterium ciała biskupiego będącego spadkobiercą ciała apostoelskiego w porządku posługi”.

<sup>56</sup> KNW-RM, s. 107–108.

<sup>57</sup> KNW-RM, s. 112. Por. Sobór Trydencki, *Dekret o sakramencie Eucharystii*, r. 1–4, BF, s. 204–206 (DH 1637–1638, 1640, 1642); Sobór Trydencki, *Nauka o najświętszej ofierze Mszy Świętej*, r. 1, BF, s. 220–221 (DH 1740–1741).

W związku z tym kongregacja przypomina katolicką naukę, zgodnie z którą całość przekazywania Objawienia otrzymanego od apostołów można określić mianem Tradycji w sensie szerokim<sup>58</sup>. Proces ten przebiega dwojako:

w formie spisanej, którą jest Pismo Święte, oraz w formie nie pisanej, którą jest Tradycja w sensie ścisłym. Rzeczywiście, przepowiadanie apostoelskie wyraża się w szczególny sposób w Piśmie Świętym, ale nie wyczerpuje się w nim. Dlatego pojęcie Tradycji apostoelskiej, która pod asystencją Ducha Świętego jest przekazywana w Kościele, jest szersze niż to, co zostało wprost zapisane w Piśmie Świętym. Przepowiadanie apostoelskie i Tradycja, jaka pochodzi od apostołów, nie mogą być po prostu zrównane ze sobą<sup>59</sup>.

Obok Pisma Świętego istnieje zatem Tradycja w sensie ścisłym, dzięki której „poznajemy natchnienie i kanon Pisma Świętego” i bez której „nie jest możliwe pełne wyjaśnienie i aktualizacja Pisma Świętego”. Kościół nie czerpie swojej wiary i „pewności odnośnie do wszystkich rzeczy objawionych tylko z Pisma Świętego”<sup>60</sup>. Normą wiary dla Kościoła katolickiego jest Tradycja będąca „przekazywaniem objawienia, które zostało powierzone przez Chrystusa i Ducha Świętego apostołom, w życiu i w nauczaniu Kościoła katolickiego przez wszystkie pokolenia aż do dzisiaj”<sup>61</sup>. Obok niej w Kościele katolickim istniały pewne zwyczaje (tradycje) będące szczególnymi, ale nie wiążącymi, elementami Tradycji<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> Por. KNW-RM, s. 109.

<sup>59</sup> KNW-RM, s. 109. Por. DV 8: „Itaque praedicatio apostolica, quae in inspiratis libris in speciali modo exprimitur [...]. Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit”.

<sup>60</sup> KNW-RM, s. 110. Por. DV 8–9: „Per eandem Traditionem integer Sacrorum canon Ecclesiae innotescit, ipsaeque Sacrae Litterae in ea penitus intelliguntur et indesinenter actuosae redduntur [...]. Quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat”.

<sup>61</sup> KNW-RM, s. 110. Por. Sobór Trydencki, *Dekret o przyjęciu świętych ksiąg i Tradycji*, BF, s. 181; DH 1501: „Et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt”. Słowa te powtarza Sobór Watykański I w r. 2 konstytucji *Dei Filius* – por. BF, s. 260, DH 3006.

<sup>62</sup> Por. KNW-RM, s. 110–111. Por. DV 7–10 oraz Sobór Watykański I, Konstytucja *Dei Filius*, r. 2, BF, s. 260; DH 3006: „Haec porro supernaturalis revelatio [...] continentur «in libris scriptis et sine scripto traditionibus [...]»”.

Następnie kongregacja przyznaje nauce teologicznej znaczącą, ale ograniczoną rolę w interpretacji słowa Bożego przekazanego w Piśmie i w Tradycji. W tym kontekście zostaje przywołana niezbywalna funkcja Magisterium:

Przekracza możliwości teologii wyjaśnienie słowa Bożego w sposób wiążący dla wiary i życia Kościoła. To zadanie jest powierzone Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła. Urząd Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, ale mu służy. Jest jednak ponad wyjaśnieniami słowa Bożego, o ile osądza, czy jakieś wyjaśnienie odpowiada czy też nie przekazanemu sensowi słowa Bożego<sup>63</sup>.

Tradycja apostołska manifestuje się, jak przypomina KNW, również w uznanych obrzędach liturgicznych będących normatywnymi formami wyrazu wiary. Liturgia, która aktualizuje dzieło odkupienia i jest szczytem oraz źródłem działalności Kościoła, uobecnia „misterium wiary” i jest jego najwznioślejszym świadectwem. Nie zachodzi sprzeczność między urzędowymi formami definicji wiary (takimi jak reguły wiary, symbole czy dogmaty) a ich aktualizacją w liturgii, gdyż zdefiniowana wiara pozostaje wiążąca dla liturgii i jej interpretacji<sup>64</sup>.

Kościół wierzy również, podkreśla w tym samym dokumencie Kongregacja Nauki Wiary, że w powołaniu i posłaniu Dwunastu Chrystus równocześnie ustanowił urząd sukcesji apostołskiej. Realizuje się on w formie pełnej w biskupach będących następcami apostołów<sup>65</sup>.

\* \* \*

<sup>63</sup> KNW-RM, s. 111. Por. DV 10: „Munus autem authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum soli vivo Ecclesiae Magisterio concreditum est, cuius auctoritas in nomine Iesu Christi exercetur. Quod quidem Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat, docens non nisi quod traditum est, quatenus illud, ex divino mandato et Spiritu Sancto assistente, pie audit, sancte custodit et fideliter exponit, ac ea omnia ex hoc uno fidei deposito haurit quae tamquam divinitus revelata credenda proponit”.

<sup>64</sup> Por. KNW-RM, s. 111; SC 2, 10. Por. także: TD 32: „Jednym z kryteriów teologii katolickiej jest wierność Tradycji apostołskiej. Wierność ta wymaga, aby różne świadectwa i wyrazy wciąż trwającej Tradycji apostołskiej były przyjmowane czynnie i z rozeznaniem. Pociąga to za sobą potrzebę studiowania Pisma Świętego, liturgii i pism ojców i doktorów Kościoła, a także uwzględnienia nauczania Urzędu Nauczycielskiego”. O teologicznym znaczeniu liturgii pisał Cipriano Vagaggini, jeden z reprezentantów ruchu liturgicznego i pionierów teologii liturgii – por. C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma: Paoline 1957.

<sup>65</sup> Por. KNW-RM, s. 112; LG 28.

Na podstawie powyższej prezentacji treści wybranych opracowań Kongregacji Nauki Wiary można sformułować następujące kwestie doniosłe dla dalszej refleksji mającej na celu wydobycie apostolskiego przymiotu Pisma Świętego:

## 1. Sukcesja apostolska w Kościele

Na uwagę zasługuje silny akcent postawiony przez Kongregację Nauki Wiary na ciągłość istnienia struktury Kościoła nadanej mu przez Chrystusa. Wybranie Dwunastu, a pośród nich obdarzenie szczególnym powołaniem Piotra, znajduje swoją kontynuację w następcach Piotra i biskupach jako następcach apostołów. Kongregacja przypomina soborową wypowiedź o Kościele Chrystusa ustanowionym i zorganizowanym jako społeczność, i rządzonym przez następcę Piotra oraz pozostających w komunii z nim biskupów. Dopiero taki Kościół, w którym zostały zachowane elementy konstytutywne Eklezji, może być filarem i podporą prawdy (por. 1 Tm 3,15). Z wypowiedzi KNW wynika, że związek z nauką apostolską jest możliwy za pośrednictwem hierarchicznego wymiaru Kościoła. To sam Chrystus zdaniem kongregacji ustanowił sukcesję apostolską w swoim Kościele – jednocześnie z powołaniem i posłaniem Dwunastu. Urząd Nauczycielski jawi się kongregacji jako pozytywnie chciany (a nie jedynie dopuszczony, np. na zasadzie instancji organizującej czy kontrolującej) faktor Kościoła należący do jego istoty i pozostający na służbie słowa Bożego i Ludu Bożego. Ta pochodząca od Boga konstytucja Kościoła, w którą wpisuje się również misja następcy Piotra, jest zawarta w Bożym Objawieniu – stanowi jego niezbywalną część.

## 2. Magisterium w służbie słowa Bożego

Kongregacja Nauki Wiary utrzymuje, że z ustanowienia Bożego wywodzi się należące do pasterzy jako następców Piotra i apostołów autentyczne nauczanie wiernych i interpretowanie Objawienia, które to zadania sprawują na mocy władzy udzielonej im przez Chrystusa oraz dzięki towarzyszeniu Ducha Świętego. Katolicki optymizm co do Kościoła i jego nieomyłności zakorzenia się w wierze w to, że łaskawy Bóg nie tylko postanowił, ale jest też w stanie zrealizować swoją wolę, by to, co ze względu na zbawienie zostało objawione, było przekazywane w całości kolejnym pokoleniom. Ponieważ ten szczególny dar

nieomyślności nie pochodzi z jakiegoś nowego Objawienia, dlatego od następców Piotra i kolegium biskupów wymaga się zgłębiania skarbu Objawienia Bożego zawartego w Piśmie oraz żywej Tradycji pochodzącej od apostołów. Służba Magisterium polega na zachowaniu, wykładaniu i głoszeniu słowa Bożego.

Również misję papieża Kongregacja Nauki Wiary umiejscawia w relacji do słowa Bożego, misterium Chrystusa i tajemnicy Kościoła. Podkreślona została uległość Biskupa Rzymu słowu Bożemu i katolickiej wierze jako odpowiedzi na to słowo. Sprawowana przez papieża posługa jedności Kościoła obejmuje między innymi głoszenie słowa Bożego, co w wymiarze wewnętrznym – skierowanym do Kościoła – oznacza, że sprawuje on najwyższy i powszechny Urząd Nauczycielski, czemu z kolei służy charyzmat szczególnej asystencji Ducha Świętego obejmujący w niektórych przypadkach przywilej nieomyślności. Następca Piotra jest skałą, ponieważ stanowi gwarancję posłuchu danego słowu Bożemu. W przekonaniu kongregacji następca Piotra przeciwstawia się samowoli i konformizmowi w stosunku do słowa Bożego.

KNW z naciskiem przypomina jednak katolicką naukę o tym, że dar Objawienia Bożego wiąże się z całym Kościołem; cały Lud Boży służy zachowaniu słowa Bożego. W strzeżeniu słowa, zgłębianiu go, stosowaniu i przekazywaniu innym współdziałają ze sobą świeccy i pasterze, którzy razem tworzą Lud Boży. Właśnie jako Ciało Chrystusa w jego jedności, a zarazem hierarchiczności (a zatem nigdy bez następcy Piotra i biskupów), Kościół zostaje obdarowany nieomyślnością. Bóg, który postanowił, by całe Objawienie przekazywano kolejnym pokoleniom, pozwala Kościołowi przewodzonemu przez Ducha Świętego na udział w swojej nieomyślności. Kongregacja wiąże tę nieomyślność z faktem, że słowo Boże zostało usłyszane przez Kościół i wciąż musi być przez niego słyszane. Z eschatologiczności „wydarzenia Chrystusa” i nieodwołalności ostatecznego Przymierza wynika zdaniem kongregacji konieczność zachowania Ludu Bożego w całej prawdzie i wyznawaniu autentycznej wiary.

Mimo że każdy wierzący jest oświecony przez Ducha Świętego, od którego otrzymuje namaszczenie sprawiające *sensus fidei* (por. 1 J 2,20.27), to jednak bez pomocy innych – a zwłaszcza bez szczególnej roli pasterzy – nie jest możliwa zgodność w sprawie wiary i obyczajów. Zmysł wiary jest skutkiem działania Ducha Prawdy, który jednocześnie sprawia, że Lud Boży, trwając w wierze apostoelskiej, przyjmuje słowo Boże nie tylko wyrażone w słowie ludzkim w Piśmie, ale również przepowiadane i wykładane przez Urząd Nauczycielski. Ponieważ jest to naprawdę słowo Boga, działa ono w wierzących (por. 1 Tes 2,13). Pasterze opierają się nie tylko na Piśmie i Tradycji, ale również biorą pod uwagę *sensus*



*fidei* Ludu Bożego, choć z drugiej strony ich nauczanie może zostać zaproponowane ludowi do przyjęcia. Zrozumienie przekazanych spraw i słów może wzrastać zarówno dzięki kontemplacji, dociekaniu i głębokiemu pojmowaniu rzeczywistości duchowych wszystkich wiernych, jak i dzięki charyzmatowi prawdy towarzyszącemu biskupiemu nauczaniu. UNK korzysta z duchowego doświadczenia Ludu Bożego, z kolei lud ten przyjmuje i rozumie słowo Boże głoszone i wyjaśniane przez Urząd Nauczycielski.

Do zadań teologa należy dążenie w łączności z Magisterium do głębszego zrozumienia słowa Bożego, jego wyjaśnienia i usystematyzowania. Teolog i Urząd Nauczycielski wykonują inne funkcje i otrzymują inne dary, które jednak służą temu samemu celowi, jakim jest zachowanie Ludu Bożego w prawdzie. Magisterium w pełnieniu swojej funkcji korzysta z refleksji teologów, ale choć teologii przysługuje istotna rola w interpretacji słowa Bożego przekazanego w Piśmie i Tradycji, to jednak tylko UNK w sposób wiążący dla wiary i życia Kościoła wyklada słowo Boże. Kongregacja z całą mocą sprzeciwia się sytuacji, w której nauczanie teologów miałoby stać się „paralelnym” nauczaniem względem tego sprawowanego przez Urząd Nauczycielski. Egzegetyczne hipotezy nie mają mocy wiążącej dla wiary i życia Kościoła, a wręcz mogą paraliżować słowo biblijne. Tylko *Magisterium Ecclesiae* autentycznie wyklada słowo Boże – nie sytuuje się ponad nim, ale temu słowu służy („Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat” – DV 10). Stoi za to ponad wyjaśnieniami słowa Bożego, orzekając, które z nich odpowiadają przekazanemu sensowi słowa Bożego. KNW przypomniiała również, że akt przyjęcia słowa Bożego, które zostało powierzone Kościołowi przewodzonemu przez Urząd Nauczycielski, koniec końców odnosi się do Chrystusa jako żywego Słowa. To On jest bowiem ostatecznym Słowem Ojca (por. Hbr 1,2). Dlatego związek z Chrystusem zostaje wystawiony na niebezpieczeństwo, gdy chrześcijanin oddala się od pasterzy.

### **3. Pismo Święte w misji apostolskiej**

Kongregacja Nauki Wiary uznała, że do zadań tak Urzędu Nauczycielskiego, jak i teologii należy dociekanie głębszego zrozumienia słowa Bożego i zachowanie Ludu Bożego w prawdzie. Pod pojęciem słowa Bożego rozumie się tutaj słowo zawarte w Piśmie i przekazywane przez żywą Tradycję Kościoła. Również teologia na swój sposób dostarcza pomocy Ludowi Bożemu wezwanemu do uzasadniania nadziei chrześcijańskiej (por. 1 P 3,15). Cały Lud Boży niesie

powołanie misyjne, w ramach którego należy zatem sytuować posługę Magisterium. Kongregacja przypomina, że to sam Pan wysłał swoich apostołów i zlecił im misję czynienia uczniami wszystkich narodów (por. Mt 28,19). Zdaniem KNW prawda zawierająca się w słowie wiary winna zostać ludziom ukazana, co jest jednym z zadań teologii (por. Rz 10,14–15).

Poruczeniem papieża jest służba jedności episkopatu i całego Ludu Bożego, a swój prymat sprawuje on przez czuwanie nad głoszeniem słowa i misją, sprawowaniem sakramentów i liturgii, dyscypliną i życiem wierzących. Powołaniem Kościoła, a jednocześnie wyrazem jego natury jest ewangelizacja. Stąd również Biskup Rzymu pozostaje odpowiedzialny za misję ewangelizacyjną. Charakter papieskiej posługi urzeczywistnia się przede wszystkim przez przekazywanie słowa Bożego – zarówno *ad extra*, jak i *ad intra*. Również następcą Piotra pozostaje uległy słowu Bożemu przemawiającemu w Piśmie przeżywanym i interpretowanym przez Tradycję. Sama, ograniczona zresztą, misja następcy Piotra, wpisująca się w konstytucję Kościoła o boskiej genezie, jest zawarta w Objawieniu Bożym.

#### 4. Pismo Święte a Tradycja apostolska

Kongregacja Nauki Wiary sprzeciwia się twierdzeniom, że wszelka autentyczna Tradycja apostolska została zebrana na kartach Pisma Świętego, tak że może ono odtąd pełnić funkcję samodzielnej normy czy tym bardziej instancji krytycznej względem każdej późniejszej tradycji czy np. nauczania soborowego. Kongregacja krytykuje również przeformułowaną zasadę *sola Scriptura* polegającą na przyznaniu najwyższego autorytetu egzegezie naukowej, która z samej swojej natury nie może gwarantować normatywnego charakteru Pisma Świętego.

KNW przypomina, że Kościół nie czerpie wiary i pewności co do tego, co zostało objawione, z samego Pisma Świętego. Normą wiary dla Kościoła katolickiego jest Tradycja w sensie szerokim, która oznacza całość przekazywanego Objawienia otrzymanego od apostołów, a powierzonego im przez Chrystusa i Ducha Świętego. Ten przekaz realizuje się w formie spisanej (Pismo Święte) oraz w formie niespisanej w życiu i nauczaniu Kościoła katolickiego (Tradycja w sensie ścisłym). Choć przepowiadanie apostolskie wyrażone zostało w sposób szczególny na kartach natchnionych pism, to jednak Tradycja apostolska jest rzeczywistością szerszą. Dzięki Tradycji w sensie ścisłym Kościół nie tylko poznaje natchnienie i kanon Pisma Świętego, ale również zyskuje jego pełne

wyjaśnienie i aktualizację. Święta Tradycja stanowi gwarancję zachowania znaczenia słowa biblijnego.

Tradycja apostolska, jak przypomina kongregacja, przejawia się również w ustalonych obrzędach liturgicznych, które jako świadectwo i uobecnienie misterium wiary (przestrzeń aktualizacji dzieła odkupienia), stają się normatywnymi formami wyrazu wiary Kościoła. Chrystus jako Głowa mistycznego Ciała ustanowił następców apostołów (a przez biskupów również kapłanów) podobnie jak wcześniej apostołów – szafarzami swojego kapłaństwa. W imieniu Chrystusa oraz członków Kościoła składają oni Ofiarę eucharystyczną, a przez to służą budowaniu jednego Ciała Chrystusa (por. 1 Kor 10,16–17). Do zadań następców Piotra sprawowanych w ramach służby jedności Kościoła należy prócz przepowiadania również czuwanie nad celebracją sakramentów i liturgii.

\* \* \*

W powyższe cztery punkty podsumowania wpiszę teraz, zgodnie z wcześniejszą zapowiedzią, teologicznosystematyczne refleksje Roberta Jensona. Wprowadzę jednak pewną modyfikację: punkt trzeci zostanie rozbity na dwa paragrafy: „Pismo Święte w misji apostolskiej” oraz „Eschatologiczny cel pism natchnionych”. W trakcie analizowania poglądów luterńskiego teologa okazało się, że zaproponowana przez niego eschatologiczna perspektywa w postrzeganiu urzędu w Kościele, odniesiona do doktryny Pisma Świętego, pozwala uchwycić związek apostolskiego wymiaru Pisma z wymiarem eschatologicznym, bez którego ten pierwszy nie może być w pełni rozpoznany. Po zaprezentowaniu myśli Jensona przejdę w każdym z kolejnych paragrafów do teologicznego opracowania znamienia apostolskości Pisma Świętego w jego związku z apostolskim znamieniem Kościoła.

Jeśli chodzi o twórczość Jensona, będę sięgał głównie do jego dwutomowego dzieła *Systematic Theology*. W *The Norms of Theological Judgement*<sup>66</sup>, jednym z rozdziałów pierwszego tomu, autor zajmuje się normami, na podstawie których teologia wydaje sądy o tym, co jest, a co nie jest zgodne z Ewangelią. Za życia apostołów oni sami mogli odpowiadać na takie pytanie, a po ich odejściu upłynęło kilka wieków, zanim wskazano na trio instytucji wzajemnie od siebie zależnych: kanonu Pisma, wyznania wiary i urzędu, stanowiących zdaniem

<sup>66</sup> R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1: *The Triune God*, New York: Oxford University Press 1997, s. 23–41.

Jensona surogat (*surrogate*) apostołów w erze pomiędzy Zmartwychwstaniem a wypełnieniem (*fulfillment*)<sup>67</sup>. Pośród tych składających się na Tradycję norm, gdy wszystkie one znajdują się na właściwym miejscu, biblijny kanon pełni funkcję *norma normans non normata* – twierdzi luterkański uczonec<sup>68</sup>.

Teologicznosystematycznym uzasadnieniem konstytutywności sukcesji apostoelskiej w Kościele zajął się Jenson w drugim tomie w rozdziale *The Office of Communion*<sup>69</sup>. Treścią urzędu pasterskiego jest zdaniem teologa m.in. troska o tożsamość nauczania Kościoła z nauką apostołów. Uczony stawia na wokandzie kwestię dogmatycznego statusu instytucji święceń i jej związku z Pismem Świętym. Poszukuje on odpowiedzi na pytanie, czy znaczenie urzędu można porównać z tym, które przysługuje słowu i sakramentom<sup>70</sup>. Dla kwestii przymiotów Pisma ważnym zagadnieniem jest pochodzenie *de iure divino* struktury urzędu kościelnego. Choć do wykształcenia się w znanej dziś postaci potrzebowała czasu (podobnie jak decyzja o uznaniu kanoniczności ksiąg natchnionych), Jenson uważa ją za nieodwracalną i konieczną ze względu na Ewangelię<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 23–24. Autor odsyła do: J. Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, t. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*, Chicago, IL: University of Chicago Press 1971, s. 108–120; pol. wyd.: J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1: *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, tłum. M. Höffner, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008, s. 113–126. Również w innej swojej publikacji Jenson wymienia to samo trio (por. R.W. Jenson, *Canon and Creed: Interpretation, Resources for the Use of Scripture in the Church*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2010, s. 71: „In response to the crises of the second century, the church received a trio of institutions to guard its identity through time: canon, creed, and episcopate”), przy czym dwie pierwsze instytucje stają się treścią jego refleksji (por. tamże, s. 5).

<sup>68</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 26. Por. także: R.W. Jenson, *Canon and Creed*, dz. cyt., s. 32: „[...] the canon without the creed will not serve to protect the church against perversion of the gospel, and neither will the creed without the canon. Perhaps even the two together will not finally serve without the third leg, a sacramentally constituted continuity of church governance”.

<sup>69</sup> R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 228–249.

<sup>70</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 229–230.

<sup>71</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 237–238. Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 146: „W ten sposób w ogólnym podmiocie Tradycji, jakim jest *Ecclesia*, rozpoznajemy pewne zróżnicowania. Istnieją zróżnicowania *de facto*, niejako historyczne (teologowie, ojcowie). I istnieje zróżnicowanie *de iure* niejako istotne: hierarchia i lud wierny są w sposób nierówny i różny podmiotami Tradycji w obrębie tego wielkiego i jednego podmiotu, jakim jest *Ecclesia*”.



## 2. Kanon a sukcesja apostołska

Robert Jenson w pierwszym tomie *Systematic Theology* zwrócił uwagę, że już Nowy Testament świadczy o rozpoczęciu procesu przechodzenia od ery apostołów do czasu Kościoła, który ma pozostać Kościołem apostołskim, ale na sposób zapośredniczony, przez uwiecznienie konstytutywnych dla wspólnoty instytucji utrwalających Tradycję apostołską<sup>1</sup>.

Teolog odnotowuje, że w czasie, gdy powstawały Listy pasterskie, były już w Kościele osoby sprawujące urząd, którego udzielenie wiązało się z obrzędem proroczej przemowy oraz nałożenia rąk. Wskazują na to wezwania skierowane do Tymoteusza, adresata dwóch listów Nowego Testamentu: „Nie zaniedbuj w sobie charyzmatu, który został ci dany za sprawą proroctwa i przez nałożenie rąk kolegium prezbiterów” (1 Tm 4,14); oraz „[...] przypominam ci, abys rozpałił na nowo charyzmat Boży, który jest w tobie od nałożenia moich rąk” (2 Tm 1,6). W świetle tych tekstów można powiedzieć, że wprowadzenie na urząd biskupa czy prezbitera dokonywało się w czasie publicznej ceremonii przez słowo Ducha Świętego „ucieleśnione” (*embodied*) w geście nałożenia rąk. Luterański teolog przyjmuje, że ten obrzęd następnie zaczęto nazywać święczeniami<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1: *The Triune God*, New York: Oxford University Press 1997, s. 24. Autor odwołuje się tutaj do artykułu niemieckiego teologa luterańskiego Ernsta Käsemanna (*Paulus und der Frühkatholizismus*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 60 [1963], s. 75–89), który zajmował się w nim kwestią, czy charyzmat może być przekazywany przez obrzęd.

<sup>2</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2: *The Works of God*, New York: Oxford University Press 1999, s. 228–229. Prócz cytowanych w tekście głównym fragmentów zob. również: 1 Tm 1,18; 5,22; 2 Tm 2,1–2, a także Tt 1,5. Por. także: S. Haręzga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 14, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2018, s. 277: „To one bowiem [święcenia] wiązały się ze słowem prorockim albo – mówiąc szerzej – z modlitwą wspólnoty (por. Dz 13,3). Dzięki słowu proroctwa charyzmat urzędu otrzymywał ze strony Ducha potwierdzenie co do obdarowania nim konkretnej osoby, a tym samym potrzebny mu autorytet we



Uczony zauważa pewną modyfikację rozumienia charyzmatu, jaka dokonała się w życiu pierwotnej wspólnoty. Wcześniej, przynajmniej w zgromadzeniach, do których Paweł kierował swoje listy, charyzmaty były w Kościele szczególnymi przejawami rzeczywistości Ducha Świętego, który w sposób wolny i niemożliwy do przewidzenia obdarzał nimi wybrane osoby. W czasie, gdy powstawały Listy pasterskie, charyzmat nadal jawił się jako specyficzna manifestacja Ducha Świętego, tyle że był udzielany przez ustalony rytuał i stanowił stały urząd<sup>3</sup>.

W monografii *Canon and Creed* Jenson dodaje interesującą uwagę o związku między wprowadzaniem nowych członków do wspólnoty Kościoła poprzez obrzęd chrztu a analogicznym obrzędem, który wprowadzał nowych członków do kolegium biskupów. Jak zauważa badacz, charyzmat zawsze jest darem Ducha Świętego i ma na celu budowanie ciała Kościoła; charyzmat powierzony Tymoteuszowi, choć jest darem danym i niesionym przez Ducha, przekazywanym

---

wspólnocie [...]. Prorokowanie dla odkrycia charyzmatu kandydata na przełożonego łączy się ściśle z gestem nakładania rąk”. Szerzej tłumaczy to Hugolin Langkammer: „Tymoteusz otrzymał łaskę (*charisma*) przez nałożenie rąk Pawła i innych prezbiterów na podstawie profetycznych wskazań natchnionych mężów. [...] Przed nałożeniem rąk (1 Tm 4,19; 5,22; 2 Tm 1,6) zastanawiano się nad wyborem odpowiedniego kandydata, badano jego kwalifikacje potrzebne do objęcia urzędowej funkcji następcy apostołów (por. 1 Tm 3,1–7.9–13; Tyt 1,6–9) i dawano posłuch prorockim słowom natchnionych mężów (1 Tm 1,18; 4,14; por. Dz 13,3 z 1 Tm 6,12 oraz 2 Tm 2,2). Widać, że tu nie chodzi o charyzmat prorokowania, o którym mówi św. Paweł w 1 Kor 12–13, lecz o natchniony werdykt, dotyczący przydatności kandydata do przyjęcia funkcji urzędu przełożonego gminy kościelnej” (H. Langkammer, *Listy pasterskie. Pierwszy list do Tymoteusza – Drugi list do Tymoteusza – List do Tytusa. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 58); „Charyzmat prorocki, o którym wspomina 1 Tm 1,18; 4,14, jest darem nadzwyczajnym, niemniej jest darem podporządkowanym charyzmatowi urzędu. Pomaga on w wyborze odpowiedniego kandydata na biskupa. Dlatego też w całej pełni za wybór nowego kandydata, według listów pasterskich, odpowiedzialny jest przełożony Kościoła” (H. Langkammer, *Wiara i wyznanie. Teksty biblijne i ich orędzie*, Wrocław: TUM 2013, s. 84).

<sup>3</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 229. Por. P. Łabuda, *Wiara w listach pasterskich św. Pawła Apostoła*, w: *Wiara i jej przekaz w Piśmie Świętym*, red. R. Bogacz, Kraków: Wydawnictwo i-Press 2014, s. 21: „Tradycja i sukcesja są zatem związane z Kościołem, w którym realizuje się przekaz wiary. Przez urząd i sukcesję zostaje zagwarantowana autentyczność i nieskazitelność prawowitej doktryny wiary apostołskiej. Z zasady tradycji i sukcesji wypływa także zasada urzędu zwierzchnika gminy. Z nim związany jest charyzmat urzędu czy władzy apostołskiej przekazany poprzez włożenie rąk [...], który ujawnia się w strzeżeniu, głoszeniu i przekazywaniu prawowitej nauki”.

przez słyszalne i zrozumiałe proroctwo, to jest już jednak z pewnością także urzędem, twierdzi luterkański uczoney<sup>4</sup>.

Za treść urzędu dającą się wyczytać z nowotestamentowych listów uznaje Jenson pieczę o tożsamość nauczania Kościoła z nauczaniem apostołów. Tego rodzaju urzędowa odpowiedzialność obejmuje również troskę o ustanowienie następców na urzędzie. Dlatego, jak utrzymuje uczoney, można mówić o charyzmacie diachronicznej zgodności z apostołami. Funkcja biskupów i prezbiterów rozpatrywana na szerszym tle Starego i Nowego Testamentu ukazuje się, twierdzi teolog, jako dbałość o jedność wspólnoty zarówno synchroniczną (w obliczu czy to zewnętrznych zagrożeń, czy wewnętrznych sił odśrodkowych), jak i diachroniczną, a więc o pieczę nad Kościołem pojmowanym jako *communio*<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Por. R.W. Jenson, *Canon and Creed: Interpretation, Resources for the Use of Scripture in the Church*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2010, s. 74. Por. także: W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010, s. 38: „Nie pozwalają one [chodzi o 1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6 – SZ] precyzyjnie określić, czy chodzi o akt wprowadzenia w urząd, czy może o udzielenie jakiegoś konkretnego daru łaski”. Jednak ten sam autor pisze na s. 115: „Niewykluczone, że to, co później stało się obligatoryjne, wcześniej istniało jako praktykowany obyczaj. Ryt nakładania rąk na osoby powoływane do urzędów i zadań w Kościele przyjął się naturalnie, stając się obowiązującą zasadą, na co wskazują teksty z pism Łukasza i Pawła” (w przypisie 33 podaje Gajewski: Dz 13,2–3; 14,23; 1 Tm 4,14; 5,22; 2 Tm 1,6). Jenson w nawiązaniu do Augustyna nazywa sakramenty widzialnymi słowami – por. R.W. Jenson, *Visible Words: The Interpretation and Practice of Christian Sacraments*, Philadelphia, PA: Fortress Press 2010; B. East, *The Doctrine of Scripture*, Eugene, OR: Cascade Books 2022, s. 45, przyp. 20. Por. także: S. Hahn, *Moc Słowa w liturgii. Od tekstu pisanego do żywego słowa liturgii*, tłum. P. Blumczyński, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2010, s. 95: „Święty Augustyn każdy z kościelnych sakramentów określa mianem «widzialnego słowa» (*verbum visibile*), słowo zaś mianem «słyszalnego sakramentu» (*sacramentum audibile*)”. Por. także interesujący komentarz Congara, który o protestantach, zwłaszcza reformowanych, pisał, że „definiują sakrament jako *verbum visibile*, słowo odbierane przez zmysły, i przypisują mu wartość z istoty kognitywną. Wykazują w ten sposób tendencję do usuwania ołtarza w cień na korzyść ambony, co tak często nawet odzwierciedlało się w materialnej organizacji kultu” (Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, t. 2: *Esej teologiczny*, tłum. A. Ziernicki, Poznań–Warszawa: W drodze 2022, s. 197).

<sup>5</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 229. Por. także wypowiedzi katolickich teologów: R.A. Kereszty, *The Church of God in Jesus Christ: A Catholic Ecclesiology*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2019, s. 162: „The apostolic succession assures the oneness of the church through time”; B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze 2012, s. 198: „Jedność Ewangelii wymaga posługi jedności wiary, która zachowa uczniów Chrystusa w jedności”; J. Kempa, *Studzy jedności*, w: Domine, Tu scis. *Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu*

Luterański uczoney z jednej strony jest przekonany, że taki urząd był bezwzględnie konieczny, jeśli obietnice Pańskie miały się spełnić i Kościół miał trwać. Z drugiej jednak strony twierdzi, że historyczna przypadkowość sprawiła, iż urząd ten powstał jako adaptacja charyzmatów znanych z Pawłowych wspólnot i że był nadawany przez taki, a nie inny rytuał. Jenson uwydatnia również fakt, że w samych Listach pasterskich nie znajduje się bezpośrednie polecenie kontynuowania takiego właśnie sposobu udzielania święceń. Więcej nawet, obrzęd ten nie był praktykowany we wszystkich Kościołach apostołskich, a przecież były one w pełni ukonstytuowane. Zatem na pytanie, czy należy uznawać, że te konstytucyjne funkcje urzędowe mają być zawsze przypisane posłudze ustanawianej przez tego rodzaju obrzęd, zdaniem Jensona Kościół odpowiedział przez przyjęcie wskazań z Listów pasterskich w sprawie urzędowej posługi jako obowiązujących dla całego Kościoła<sup>6</sup>.

Jak pisze autor, funkcja apostołatu jest o tyle niepowtarzalna, o ile wiąże się z jednorazowym założeniem Kościoła. Jednak ze względu na konieczność budowania wspólnot i kierowania nimi, należy powiedzieć, że posługa apostołska winna być kontynuowana. Nowy Testament ukazuje wyłonienie się specjalnej posługi będącej następstwem apostołskim. W tym sensie podstawowa posługa Kościoła ustanowiona przez Chrystusa w powołaniu i posłaniu apostołów jest trwała<sup>7</sup>. Jenson afirmuje w związku z tym wypowiedź Konstytucji dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II, którą przytaczam w całości:

Boskie posłannictwo powierzone przez Chrystusa Apostołom trwać będzie do końca wieków (por. Mt 28,20). Ponieważ Ewangelia, którą mają przekazywać, jest dla Kościoła po wszystkie czasy źródłem całego jego życia; dlatego w tej hierar-

---

*Szymikowi w 70. rocznicę urodzin*, red. J. Kempa, P. Sawa, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2023, s. 191: „W gąszczu historii rozumienia i ukształtowania *sacramentum ordinis* trzeba dostrzec motyw służby jedności Kościoła jako ważny punkt odniesienia”.

<sup>6</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 230–231. Por. także dokument, do którego odwołuje się autor: World Council of Churches Commission on Faith and Order, *Baptism, Eucharist and Ministry*, Geneva: WCC Publications 1982, s. 21: „The New Testament does not describe a single pattern of ministry which might serve as a blueprint or continuing norm for all future ministry in the church”.

<sup>7</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 234; Commission on Faith and Order, *Baptism, Eucharist and Ministry*, dz. cyt., s. 18; Roman Catholic/Lutheran Joint Commission, *The Ministry in the Church*, 1981, [https://www.prounione.urbe.it/dia-int/l-rc/doc/e\\_l-rc\\_ministry.html](https://www.prounione.urbe.it/dia-int/l-rc/doc/e_l-rc_ministry.html) [dostęp: 6.02.2024], nr 17.

chicznie zorganizowanej społeczności Apostołowie zatroszczyli się o ustanowienie swych następców (LG 20)<sup>8</sup>.

Krótko po napisaniu Listów pasterskich pojawił się monarchiczny episkopat z potrójną posługą. Mimo że same terminy mogłyby sugerować więcej, niż odpowiada to realiom tamtego okresu, rzeczywiście na przełomie wieków zarysowuje się urząd biskupa oraz „chóru” prezbiterów i diakonów wokół niego. Wyraźnym literackim świadectwem tego procesu mogą być listy św. Ignacego z Antiochii, które z kolei odegrały rolę w dalszym wyłanianiu się struktury kościelnej – odnotowuje Jenson<sup>9</sup>.

Wracając do głównego pytania o status dogmatyczny struktury urzędu kościelnego, Jenson twierdzi, że jako instytucja poapostołska powstała ona pod

<sup>8</sup> Jenson cytowany fragment skraca, usuwając z niego siglum, być może zaznaczając w ten sposób, że nie zgadza się z takim odczytaniem tego akurat fragmentu – por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 234. Por. także: Benedykt XVI, *Miłość u źródeł misji*, tłum. A. Błyszcz, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2023, s. 21: „Zmartwychwstały Pan nakazał swoim apostołom, a przez nich uczniom wszystkich czasów, żeby nieśli Jego słowo aż po krańce świata i czynili z ludzi Jego uczniów”.

<sup>9</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 234–235; R.W. Jenson, *Canon and Creed*, dz. cyt., s. 72–73. Por. także: R.A. Kereszty, *The Church of God in Jesus Christ*, dz. cyt., s. 161, 164–165; Benedykt XVI, *Katolickie kapłaństwo*, tłum. R. Skrzypczak, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo?*, dz. cyt., s. 148–149: „Podczas gdy wśród chrześcijan pochodzenia pogańskiego na określenie posług częściej używany jest termin *episkopos*, słowo *presbyteros* jest właściwe dla środowisk judeochrześcijańskich. Żydowska tradycja starców rozumianych jako swego rodzaju organ konstytucyjny w Jerozolimie wkrótce najwyraźniej przekształciła się w pierwszą postać posługi spełnianej wśród chrześcijan. Stąd w Kościele złożonym z Żydów i pogan wyodrębniła się potrójna forma posług nazywanych biskupami, prezbiterami i diakonami, o której istnieniu już w dojrzałym kształcie wspomina pod koniec I wieku św. Ignacy Antiocheński. Do dziś odzwierciedla ona, w sensie znaczeniowym i treściowym, strukturę hierarchiczną Kościoła Chrystusowego”. Por. także: W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, dz. cyt., s. 248–249: „Ignacy jest pierwszym znanym nam przedstawicielem «monarchicznego» biskupstwa. W listach kilkakrotnie odnosił się do trzech urzędów kościelnych nawiązując do obrazu relacji zachodzących między Bogiem Ojcem, Jezusem Chrystusem i Apostołami. Biskup jest w tej ilustracji metaforą Ojca, diakoni reprezentują Chrystusa, a prezbiterzy odwzorowują grono apostołskie. [...] Musimy stwierdzić, że zaprezentowany przez Ignacego kształt organizacyjny wspólnoty nie przedstawia jeszcze formy trójstopniowej hierarchii, choćby ze względu na wyższą pozycję diakonów niż prezbiterów oraz ledwie zarysowany urzędowy charakter starszych. Pod nową szatą wciąż dostrzegalna jest poprzednia forma, z kolegium episkopów i diakonów jako gronem starszych”.

wplywem szeregu uwarunkowań. Pośród nich uczony wymienia: pojawienie się obrzędu zaświadczonego w Listach pasterskich; zastosowanie wezwań tych listów do całego Kościoła; pojawienie się episkopatu monarchicznego; ewolucję urzędu wynikającego ze święceń w posługę biskupią i prezbiterialną. Czy można tutaj, zapytuje teolog, mówić o nieodwracalnie (*irreversibly*) ustanowionej strukturze kościelnego urzędu (i konsekwentnie, w przypadku pozytywnej odpowiedzi, również o nieodwracalnej roli urzędu święceń)?<sup>10</sup>

Pragmatyczny argument, że taka, a nie inna struktura zapewnia formę najlepiej odpowiadającą Kościołowi, nie jest oczywiście wystarczający dla kogoś poszukującego teologicznego uzasadnienia. Należy zatem odpowiedzieć na pytanie, czy episkopat pochodzi z prawa boskiego (*iure divino*), czy ludzkiego (*iure humano*). W przeszłości strony katolicka i reformowana przyjmowały, że w pierwszym przypadku chodzi o taką instytucję, bez której Kościół nie mógłby zachować swojej tożsamości i która była zawsze obecna (zatem najpóźniej od Pięćdziesiątnicy) w Kościele. Zdaniem teologów katolickich episkopat charakteryzował się ustanowieniem Pańskim, co z kolei odrzucali reformatorzy<sup>11</sup>.

Obecny stan wiedzy historycznej każe odrzucić twierdzenie, że instytucja episkopatu istnieje od czasu Pięćdziesiątnicy, a tym bardziej że powstała jeszcze wcześniej. Jenson w tym kontekście czyni interesującą uwagę, że nie oznacza to triumfu dawnego stanowiska protestanckiego, ponieważ ta sama świadomość historyczna podważa z kolei inne reformacyjne przekonania co do pochodzenia

<sup>10</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 237.

<sup>11</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 237–238. Por. R. Porada, *Posługa Piotra i papieżstwo – czy nadal muszą dzielić Kościoły? Perspektywa ekumeniczna*, w: *Wokół posługi Piotrowej*, red. A. Kluczyński, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 2009, s. 73: „Tymczasem amerykański dokument [*Communio sanctorum* – SZ] o wiele wcześniej przypomniał już, że *ius divinum* papieżstwa pozostaje wprawdzie kwestią sporną, ale luteranie nie przeceniają jej znaczenia, traktując ją jako sprawę drugorzędną. Przyznano ponadto, że rozróżnienie na *ius divinum* i *ius humanum* nie jest zbyt pomocną kategorią w wyjaśnianiu tego problemu”. Ioannis Zizioulas „nie widzi możliwości porozumienia co do *ius divinum* w jego klasycznym rozumieniu”, formułuje za to „propozycję funkcjonalnego uzasadnienia konieczności uniwersalnego *protosa* w ramach eklezjologii komunii, odpowiadającego w istocie intencjom wszystkich stron sporu. Przedstawione uzasadnienie brzmi następująco: Bóg pragnie Kościoła jako rzeczywistej komunii. Ponieważ jednak ani Kościół jako *koinonia*, ani żaden synod uniwersalny nie mogą istnieć i funkcjonować bez *protosa*, dlatego funkcjonalna konieczność *protosa* staje się zarazem jego koniecznością teologiczną, czy też koniecznością *iuris divini*” (por. J. Zizioulas, *Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology*, w: *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, red. W. Kasper, Roma: Città Nuova 2004, s. 252–253, 255).

czy to od Pana, czy z ksiąg biblijnych wielu innych rzeczywistości eklezjalnych uznawanych za ustanowione *iure divino*<sup>12</sup>. Przykładem może być kanon Pisma Świętego, który choć pojawił się dopiero w toku historii Kościoła, to uznaje się go za pochodzący od Boga. „Jeśli Biblia należy do fundamentu Kościoła – konkluduje Jenson – to coś może powstać w już założonym Kościele i nadal należeć do jego fundamentu”<sup>13</sup>.

Ponieważ pierwotny sposób decydowania o tym, co ma genezę *iure divino*, został bezpowrotnie utracony, a nie każde zjawisko zaistniałe w życiu Kościoła pochodzi od Boga, trzeba przyjąć inną koncepcję relacji między Boskim nakazem a historycznymi decyzjami Kościoła – wnioskuje Jenson. W dialogu ekumenicznym zarekomendowano dwa warunki, które musiałyby zostać spełnione, by instytucje, które pojawiły się już w trakcie historii Kościoła, można było uznać za ustanowione przez Boga: po pierwsze, muszą te instytucje być naprawdę konieczne ze względu na Ewangelię, a po drugie, ich pojawienie się musi być nieodwracalne (*irreversible*). Jenson ocenia, że to rozwiązanie jest możliwe do zaakceptowania również przez stronę katolicką, skoro istnienie *iure*

<sup>12</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 238.

<sup>13</sup> R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 238. Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 71: „«Tradycja apostołska» istnieje wtedy, gdy idea, która znajduje wyraz w danym ustanowieniu, wiąże się z apostołami. Identyfikacja jest nie tyle zgodnością formy zewnętrznej, ile raczej tożsamością inspiracji lub celu, zachowywanych przez Ducha Świętego na przestrzeni dziejów, który prowadzi wiernych, czuwając, by strzegli depozytu i rozumieli jego znaczenie [...]. Ważne jest tutaj to, że średniowiecze i ojcowie nie widzą najmniejszej trudności w łączeniu absolutności ustanowienia Boskiego lub apostołskiego z relatywnością determinacji historycznych. Nie widzieli oni żadnej cezur między momentem Wcielenia lub apostołów, na którego płaszczyźnie działa łaska Objawienia lub założenia, a jakimkolwiek momentem historii kościelnej, gdzie działa łaska żywej wierności, a więc również łaska wyjaśniania czy rozwijania, pochodząca od tego samego Ducha Świętego”. Jak zauważa George H. Tavard, zerwanie tej bliskiej relacji Pisma i Kościoła nastąpiło w XIV wieku, choć już w ostatnich dekadach XIII stulecia, niedługo po śmierci świętych Tomasza i Bonawentury, pojawiły się próby nowego spojrzenia, niejako antycypujące myśl reformacyjną (np. w pismach Henryka z Gandawy) – por. G.H. Tavard, *Holy Church or Holy Writ: A Dilemma of the Fourteenth Century*, „Church History” 23/3 (1954), s. 195–196. Zerwanie jedności Pisma i Kościoła w XIV wieku pociągało za sobą konieczność wyboru: albo Kościół jest podporządkowany Pismu, albo Pismo pełni pomocniczą rolę względem Kościoła; jak twierdzi Tavard, otworzyło to drzwi do poglądu, że Kościół może mieć Objawienie niezależne od tego, co apostołowie pozostawili w swoich pismach (np. ustny przekaz idący od apostołów) – por. tamże, s. 202–203.



*divino* miałoby oznaczać – uczony przywołuje tutaj wypowiedź Kongregacji Nauki Wiary – coś niezbywalnego (*inalienable*)<sup>14</sup>.

Jenson przypomina, że za nieodwracalny uznaje się taki wybór dotyczący wyznania wiary, liturgii czy kanoniczności, w którym Kościół zdecydował o swojej przyszłości w taki sposób, że gdyby sam ten wybór był niewierny względem Ewangelii, Kościół właściwie przestałby istnieć<sup>15</sup>. Odnosząc to do urzędu pasterskiego, można powiedzieć, że jest on przeznaczony do wykonywania funkcji Magisterium, a zatem biskupi stają się autorytatywnymi nauczycielami w sprawach wiary. W ten sposób Kościół przyjął w ich decyzjach normę swojej wiary. Kościół, jeśli jest Kościołem prowadzonym przez Ducha, nie mógł być w błędzie w ustaleniu normy swojej wiary. Właśnie zjednoczonemu episkopatnie Kościołowi chrześcijanie zawdzięczają wyznania wiary, liturgię i kanon Pisma Świętego; jeśli te pozostają nienaruszalne, to również episkopat taki musi być. Współdziałanie kanonu, wyznania wiary i episkopatu stanowi normę wiary strzegącą apostołskości nauczania Kościoła<sup>16</sup>.

W związku z tym, co do tej pory zostało powiedziane, Jenson zadaje pytanie o status dogmatyczny tak ustanowionej instytucji: Czy urząd ten jest konstytutywny dla Kościoła w taki sam sposób jak słowo i sakrament? Uczony twierdzi, że w poszukiwaniu odpowiedzi najpierw należy zastanowić się nad tym, czy sama ordynacja jest sakramentem. Kwestia ta, choć dzieli chrześcijan różnych wyznań, to jednak – zdaniem Jensona – w bardziej rozwiniętych dialogach ekumenicznych jawi się jako rozstrzygnięta na korzyść uznania, że święcenia są sakramentem. W każdym razie posługa słowu i sakramentom nie może być zredukowana jedynie do kwestii organizacyjnych, lecz musi być uznana za dar Ducha Świętego<sup>17</sup>. Autorytet decydujący dla Kościoła, który nie jest świecką

<sup>14</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 238. Niestety w dostępnym na stronie watykańskiej raporcie nie znajduję tego słowa; podany przez Jensona punkt mówi o tym, że jest dogmatem wiary Kościoła, nawet jeśli z historycznym udowodnieniem tego wiąże się trudności, że sakrament święceń został ustanowiony przez Chrystusa. Kongregacja wyraźnie stawia tutaj kościelną interpretację Pisma ponad pewnością możliwą do uzyskania metodą historyczną – por. Congregation for the Doctrine of the Faith, *Observations on the Final Report of ARCIC*, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19820327\\_animadversiones\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19820327_animadversiones_en.html) [dostęp: 6.02.2024], par. B, II, 2.

<sup>15</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 238–239.

<sup>16</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 239.

<sup>17</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 230–231. Autor, pisząc o panującym wciąż w środowiskach ekumenicznych zamieszaniu, odnosi się do swojej wcześniejszej publikacji, do której nie mam dostępu – por. R.W. Jenson, *Unbaptized God: The Basic*

instytucją, nie może być przekazywany inaczej niż na sposób duchowy, czyli sakramentalny. W obrzędzie święceń – Jenson z aprobatą odwołuje się tutaj do myśli Josepha Ratzingera – wyraża się wiara Kościoła w to, iż jest on stworzeniem Ducha Świętego żyjącym jego darami<sup>18</sup>.

Posługa osób wyświęconych ma charakter głównie duszpasterski, twierdzi luterński uczyony. Chodzi o gromadzenie rozproszonego Ludu Bożego i prowadzenie go. Ponieważ jedność Kościoła jest możliwa jedynie na mocy jego jedności z Chrystusem, sprawujący urząd w Kościele stają się przedstawicielami Chrystusa, wskazując tym samym na fundamentalną zależność Kościoła od Niego. Na mocy tego, że Kościół jest komunią, można przyjąć, że urząd troszczący się o jedność Kościoła musi być konstytutywny dla jego życia<sup>19</sup>.

---

*Flaw in Ecumenical Theology*, Minneapolis, MN: Fortress Press 1992, s. 48–50. Z kolei gdy pisze o konsensusie w kwestii święceń, odwołuje się do następujących dokumentów: Groupe des Dombes, *L'Esprit Saint, l'Église et les Sacrements*, Paris: Les presses de Taizé 1979; Roman Catholic/Lutheran Joint Commission, *The Ministry in the Church*, dz. cyt.; Commission on Faith and Order, *Baptism, Eucharist and Ministry*, dz. cyt.

- <sup>18</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 233–234. Autor odwołuje się do: J. Ratzinger, *Fragen zur Sukzession. Zum Memorandum der sechs ökumenischen Universitätsinstitute*, „KNA. Kritischer Ökumenischer Informationsdienst” 28–29 (1973), s. 5–9 (pol. tłum.: J. Ratzinger, *Uwagi dotyczące kwestii sukcesji apostołskiej*, JRO 8/2, s. 792–799). Cytowany przez Jensona fragment podaję w szerszym kontekście i bez skrótów: „Dla Kościołów katolickich Wschodu i Zachodu podstawowe znaczenie ma przekonanie, że w odróżnieniu od świeckich instytucji Kościół nie przekazuje decydującej dla siebie władzy – duchowego urzędu – na mocy własnego prawa, lecz może to czynić tylko na drodze duchowej, czyli sakramentalnej. Nadawanie urzędu kapłańskiego dokonuje się przez «święcenia», czyli przez przekazany w nowotestamentalnej tradycji znak włożenia rąk i towarzyszącą mu modlitwę o Ducha Świętego. Poprzez tę formę nadawania urzędu Kościół wyraża wiarę, że jest stworzeniem Ducha Świętego i że żyje mocą Jego daru. Jego musi prosić, żeby On sam uzdolnił człowieka do pełnienia swej posługi, ponieważ tylko On może to uczynić. Inaczej mówiąc, kapłaństwo jest posługą udzielaną przez Ducha Świętego na prośbę Kościoła i jako takie jest sakramentem” (JRO 8/2, s. 792). Ten dar należy widzieć w ramach „czworoboku” darów otrzymanych przez Kościół od Pana – por. B. Ferdek, *Modele ekumenizmu według Josepha Ratzingera*, „Studia Salvatoriana Polonica” 1 (2007), s. 67: „Czworobok Pisma Świętego, symbolu, liturgii i episkopatu jest dla J. Ratzingera hermeneutyką jedności. W oparciu o ten czworobok można esencjalizować wiarę, «to znaczy rozpoznawać jej rzeczywiście istotne momenty – które nie są naszym dziełem, lecz czymś, co otrzymaliśmy od Pana – i w tym zwrocie otwierać się ku Panu i ku esencjalnemu centrum, aby mógł nas On dalej prowadzić, tylko On»” (wewn. cyt. za: J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, tłum. G. Sowinski, Kraków: Znak 2005, s. 417).
- <sup>19</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 231. Luterński teolog cytuje w tym kontekście dokument: Groupe des Dombes, *Pour une réconciliation des ministères*, Paris:

Apostolskie fundamenty musiały stać się normą dla Kościoła apostołskiego, a urzędy ustanawiane w Kościele musiały wywodzić się z urzędu apostoła, który jako taki nie mógł być już kontynuowany. Luterński teolog uwydatnia, że Tradycja Kościoła o tyle mogła podtrzymywać tożsamość wspólnoty eklezjalnej, o ile niosła świadectwo szczególnego wydarzenia Zmartwychwstania. Jenson wskazuje, że w Tradycji Kościoła zawierają się treści, które nie są tożsame po prostu z samą historyczną trwałością wspólnoty; innymi słowy, że istnienie grupy przekazującej Tradycję może stanowić zagrożenie dla treści przekazywanej Tradycji<sup>20</sup>.

Jak twierdzi uczony, żadne struktury historycznej ciągłości – ani Pismo, ani wyznanie wiary, ani liturgia, ani urząd nauczycielski, ani nawet ich suma – same w sobie nie byłyby w stanie zagwarantować wierności świadectwu apostołskiemu. Jeśli Kościół jest nadal Kościołem, to dlatego, że Bóg używa wspólnotowych struktur Kościoła, aby zachować tożsamość zarówno samej Ewangelii, jak i wspólnoty Ewangelii<sup>21</sup>. Uczony kontynuuje swój wywód:

Odwołując się do takiego działania Boga, Kościół mówi o Duchu. Tak więc Kościół wierzy, że jego Pismo Święte jest narzędziem Ducha w jego życiu; że jego dogmatyczne decyzje mogą naprawdę zaczynać się od słów: „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my”; i że święcenia udzielają „daru” Ducha pozwalającego zachować ciągłość nauczania apostołskiego. Wiara w to, że Kościół nadal jest Kościołem, jest wiarą w obecność i panowanie Ducha w strukturach i przez struktury historycznej ciągłości Kościoła<sup>22</sup>.

---

Les presses de Taizé 1973. To bycie przedstawicielami Chrystusa, o którym pisze Jenson, winno być postrzegane teologicznie, w tym sakramentalnie – por. P. Blanco, *The Theology of Joseph Ratzinger: Nuclear Ideas*, „Theology Today” 68/2 (2011), s. 165: „Ratzinger also insists on the need for the Word, sacraments and ministry for the construction of the Church, and he recalls the ontological-sacramental dimension of holy orders – which has priority as regards functionality – and the radical dependency on Christ”.

<sup>20</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 25.

<sup>21</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 25. Por. wypowiedź katolickiego teologa Bernarda Sesboüé: „Prawdziwa Tradycja jest bowiem tradycją Ewangelii, czyli przekazywaniem Ewangelii od apostołów aż do nas” (B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, dz. cyt., s. 6).

<sup>22</sup> R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 25. Autor odwołuje się w przypisie kolejno do: 2 Tm 3,16; Dz 15,28; 1 Tm 4,14. Por. także SC 2, gdzie jest mowa o tym, że Kościół jest: „ludzki i jednocześnie Boski; widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i oddany kontemplacji, obecny w świecie, a zarazem pielgrzymujący. To jednak, co w Kościele jest ludzkie, nastawione jest na to, co Boskie, i temu podporządk-

Wyrażenia „sukcesja apostołska” nie powinno się redukować do samego łańcucha kolejnych święceń; ostatecznie chodzi bowiem o apostołskość Kościoła w wierze. Tak rozumiana apostołskość – jako jedna wspólnota wiary i obrzędów w łączności z apostołami i wszystkimi wierzącymi – winna być punktem wyjścia rozważań o urzędzie<sup>23</sup>. Sukcesja na urządzenie jest więc tylko (lub aż) jednym z istotnych aspektów sukcesji apostołskiej, w której podkreślić należy osobowy wymiar *continuum* Kościoła w czasie:

W ramach tej istotnej ciągłości Kościoła z Kościołem Apostołów sukcesja urzędu jest jednym z zasadniczych czynników. Możemy [...] przyjąć stanowisko [...]: sukcesja urzędu jest osobistym aspektem zinstytucjonalizowanej tożsamości Kościoła w czasie. Aspekt osobisty jest niezbędny, ponieważ owa ciągłość jest komunią osobową, a nie zwykłą trwałością prawną czy nawet porozumieniem w sformułowanej doktrynie<sup>24</sup>.

W zakończeniu rozdziału *The Norms of Theological Judgement* Jenson proponuje mówić o „katolickości” Kościoła. Luteranśki teolog twierdzi, że definicje rzymskiego Urzędu Nauczycielskiego należy uznać za precyzyjne. Ma na myśli wypowiedzi mówiące o tym, że sprawujący Urząd Nauczycielski ucieleśniają swoją sukcesją „katolickość w czasie” oraz że ministerialna posługa sukcesji jest koniecznym osobowym aspektem całkowitej diachronicznej jedności Kościoła z apostołami<sup>25</sup>.

---

owane; to, co widzialne, prowadzi do rzeczywistości niewidzialnej; życie czynne wiedzie do kontemplacji, a to, co doczesne, jest drogą do przyszłego miasta, którego szukamy”. Por. R.W. Jenson, *Canon and Creed*, dz. cyt., s. 68–69.

<sup>23</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 233; Roman Catholic/Lutheran Joint Commission, *The Ministry in the Church*, dz. cyt., nr 59–60.

<sup>24</sup> R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 233. Por. A.G. Sertillanges, *The Church: A Comprehensive Study in Ecclesiology*, tłum. A.G. McDougall, Providence, RI: Cluny 2020, s. 100: „A society demands something more than a doctrine or a practice freely chosen in common. A society requires organization, authority, government, and the carrying on in common under that government of the activities which represent the end of the society. In short a society is a life in common, a symbiosis, as a savant might say”.

<sup>25</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 41. W rzeczywistości luteranśki teolog odwołuje się do: Secretariat for Promoting Christian Unity, *Roman Catholic Church, w: Respond to BEM. Official Responses to the “Baptism, Eucharist and Ministry” Text*, t. 6, red. M. Thurian, Geneva: World Council of Churches 1988, s. 31–33 (w przygotowaniu tej katolickiej odpowiedzi brała udział również Kongregacja Nauki Wiary – zob. tamże, s. 1) oraz J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*,

## 2.1. Ukształtowanie się kanonu i struktury Kościoła

Jak zauważył Jenson, ani Listy pasterskie nie rekomendują całemu Kościołowi udokumentowanego w nich sposobu udzielania święceń, ani obrzęd ten nie był praktykowany we wszystkich wspólnotach apostołskich. Ta otwarta z perspektywy egzegetycznej kwestia znalazła swoje rozwiązanie w życiu Kościoła i jego decyzjach. Widać tu jak w soczewce, dlaczego zasada „tylko Pismo” (*sola Scriptura*) jest niewystarczająca. Tylko Kościół jest w mocy orzec, co w Piśmie Świętym pozostaje partykularne, a co ma obowiązywać powszechnie; i podobnie, na czym polega istotna jedność, a w czym może się przejawiać pluralizm doktryn i praktyk religijnych. To w Kościele nastąpiło takie, a nie inne odczytanie „raz jeden” Objawienia w świetle jego trwałej obecności w Kościele. Pismo może być apostołskie w Kościele, który rozpoznaje, co jest istotne i trwałe, a co należy uznać za historycznie uwarunkowane i dlatego przemijające lub podlegające – i w jakim stopniu – zmianie.

Robert Jenson co prawda uznaje urząd kościelny za bezwzględnie konieczny, ale zarazem utrzymuje, że taka, a nie inna forma i sposób wprowadzenia na urząd są wynikiem historycznej przypadkowości. Powstanie instytucji poapostołskiej jawi mu się jako efekt wpływu szeregu uwarunkowań. Stwierdzenia Kongregacji Nauki Wiary odbiegają od wywodów Jensona, który pomimo prób znalezienia uzasadnień teologicznych dla Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, w decydującym momencie argumentacji kieruje się bardziej kategoriami historycznymi niż teologicznymi, gdy wyprowadza swoje wnioski z historyczno-krytycznych badań nad tekstami biblijnymi oraz dziejami Kościoła, aby dopiero następnie stwierdzić, że mimo tego cały proces wykształcania się struktury należy uznać za prowadzony przez Ducha Świętego. W uzasadnieniu tego wniosku przywołuje co prawda *rationes* teologiczne, ale nie jest ich w stanie wywieść z tekstów Biblii pisanych przecież pod natchnieniem tego samego

---

München: E. Wewel 1982, s. 256. Por. podobne wypowiedzi w: W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2014, s. 329: „Tak więc podczas gdy znamiona jedności i katolicykości dotyczą synchronicznej *communio* istniejącej w teraźniejszości Kościoła, zaś świętość oznacza odniesienie transcendentne, to znaczy wspólnotę z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, to w przypadku apostołskości chodzi o diachroniczną tożsamość i ciągłość Kościoła z Kościołem apostołów i Kościołem wszystkich czasów”; R.A. Kereszty, *The Church of God in Jesus Christ*, dz. cyt., s. 192: „The unity of the church is apostolic in the sense that the churches of all times and places are one with the church of the apostles”.

Ducha. Z perspektywy katolickiego rozumienia interpretacji Pisma trzeba powiedzieć, że Jenson rozdzielił dwa nurty metodologiczne – historyczno-krytyczny i teologiczny, których współistnienie decyduje o egzegezie teologicznej odpowiedniej w odniesieniu do Biblii (por. VD 34).

Urząd Nauczycielski Kościoła inaczej interpretuje historię kształtowania się struktury Kościoła – od początku stosuje kategorie zarówno teologiczne, jak i historyczno-krytyczne. Dla przykładu można przywołać, prócz omawianych wcześniej dokumentów Kongregacji Nauki Wiary, list *Sacerdotium ministeriale* i obecne w nim odniesienie do żywej Tradycji w interpretacji stwierdzeń Pisma dotyczących struktury Kościoła: „Sukcesja apostołska, która konstytuuje apostołskość całego Kościoła, stanowi część żywej Tradycji, która od początku stała się dla Kościoła, i nieustannie pozostaje, jego formą życia. Dlatego oddalają się od prawdy ci, którzy przeciwstawiają żywej Tradycji pojedyncze wypowiedzi Pisma Świętego, z których usiłują wyprowadzić prawo do innej struktury”<sup>26</sup>. Warto przywołać również wzmiankowane wcześniej *Observations on the Final Report of ARCIC*, gdzie stwierdza się, iż kwestia ustanowienia sakramentów jest ściśle związana z kwestią interpretacji Pisma Świętego dokonującej się w Kościele i wykraczającej ponad te wnioski, do jakich można by dojść, opierając się na samej metodzie historycznej<sup>27</sup>. (Gwoli ścisłości należałoby jednak dodać, że w dialogu ekumenicznym również katolicka strona uznaje uwarunkowania historyczne, jakie towarzyszyły procesowi odkrywania struktury Kościoła<sup>28</sup>).

<sup>26</sup> KNW-SM, par. 3.2, s. 244.

<sup>27</sup> Por. Congregation for the Doctrine of the Faith, *Observations on the Final Report of ARCIC*, dz. cyt., par. B, II, 2: „It may be noted here that the question bearing on the institution of the sacraments and on the way in which this can be known is intimately linked to the question of the interpretation of Holy Scripture. The fact of institution cannot be considered only within the limits of the certitude arrived at by the historical method; one must take into account the authentic interpretation of the Scriptures which it pertains to the Church to make”. Por. także: R. Porada, *Posługa Piotra i papieżstwo – czy nadal muszą dzielić Kościoły?*, dz. cyt., s. 88–89: „Wyjaśnienie biblijnych tekstów prymacjalnych pozostaje uwarunkowane konfesyjnym podejściem i nie widać możliwości pełnej zgody na tej płaszczyźnie. Także historia rozwoju papieżstwa, nawet jeśli uczestnicy dialogu dostrzegają w niej działanie Ducha Świętego, pozostaje domeną konfesyjnie uwarunkowanej interpretacji”.

<sup>28</sup> Jak pisze Rajmund Porada na temat wniosków *Raportu z Malty*, w których przyznano, że trudno wytyczać granicę między *ius divinum* a *ius humanum*, skoro to pierwsze znamy jedynie w uwarunkowanych historycznie formach pośrednich: „W ten sposób strona katolicka dała wyraz swej świadomości, że na zagadnienie *ius divinum* papieżstwa należy spojrzeć w szerszym kontekście zróżnicowanych czynników, także o charakterze historycz-



Nie muszę tutaj szczegółowo rekonstruować procesu prowadzącego do stwierdzenia ustanowienia urzędu sukcesji apostołskiej już w powołaniu apostołów przez Chrystusa, wystarczy, że uwydatnię najważniejsze momenty i główne zasady, na jakich ten wywód KNW musiał się oprzeć.

Po pierwsze, kongregacja zapewne założyła, że już w samym wyborze apostołów jako „protoplastów” nowego Ludu Bożego kryje się idea ludu Bożego zgromadzonego wokół nich, a zatem posiadającego pewną strukturę. Po drugie, struktura ta nie może być tymczasowa, lecz trwała, co oznacza, że po śmierci apostołów będzie istnieć jakaś forma jej kontynuacji. Jak pisał Yves Congar, nadanie przez Pana struktury wspólnotowej i hierarchicznej zarazem oznacza, że przekaz i głoszenie zbawczej prawdy Bóg „powierzył gronu posłańców, w którym sukcesja upoważnionych, konieczna ze względu na ich śmiertelny charakter, nie przynosi uszczerbku niepowtarzalności ich misji”<sup>29</sup>. Po trzecie, przekonanie o urzędzie i strukturze, jakie utrwaliło się w Kościele, nie musi być obecne od początku, ponieważ w tym czasie, który relacjonują ewangelici, wspólnota była dopiero na etapie wyczekiwania widzialnego królestwa Bożego, którego obecność, jak uważano, nastąpiła wraz z przyjściem Syna Bożego. Wkrótce jednak się okazało, że czasy ostateczne, choć wtargnęły w doczesność (Wcielenie i Pascha), nie kończą biegu historii, lecz działając w niej, prowadzą ją właśnie ku chwalebnemu wypełnieniu<sup>30</sup>. Dopiero gdy uczniowie Chrystusa

---

nym. Innymi słowy pośrednio przyznano, że dla katolików, wbrew stereotypowym osądom, oczywiste jest, iż Jezus Chrystus nie ustanowił bezpośrednio papieżstwa” (por. R. Porada, *Posługa Piotra i papieżstwo – czy nadal muszą dzielić Kościoły?*, dz. cyt., s. 68). Z kolei konkluzje dokumentu *Communio Sanctorum* uwydatniają zdaniem śląskiego dogmatyka, iż „scentralizowanie władzy kościelnej (funkcji Piotrowej) w jednej osobie czy też urzędzie biskupa Rzymu dokonało się w wyniku dłuższego procesu stopniowej ewolucji czy też historycznie uwarunkowanego procesu rozwoju znaczenia biskupa Rzymu jako reprezentanta i kontynuatora posługiwania Piotra. W ramach tego procesu wskazuje się na czynniki wyłącznie świeckie, jak i religijne. [...] Luteranie i katolicy są więc zgodni co do tego, że rzeczywiste uformowanie się posługi Piotra w Kościele nie było wynikiem tylko jednostronnego, linearnego rozwoju tej posługi zapoczątkowanej w Nowym Testamencie, ale wielopłaszczyznowego oddziaływania wspomnianych wcześniej czynników” (por. tamże, s. 70–71). Por. także: W. Beinert, „*Weltweite Gemeinschaft der Christenheit*”. *Zum Dokument „Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*”, „*Stimmen der Zeit*” 219/2 (2001), s. 96.

<sup>29</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 151.

<sup>30</sup> Por. E. de Gaál, „*Exaltation in the Second Adam*”: *Heavenly Mindedness and the Young Joseph Ratzinger in His 1950s Contributions to the Lexikon Für Kirche und Theologie*, w: *Engaging Catholic Doctrine: Essays in Honor of Matthew Levering*, red. R. Barron,

zrozumieli, że Kościół – jak to określił Joseph Ratzinger – „oznacza tymczasową rezygnację z natychmiastowego nadejścia eschatologii”<sup>31</sup>, wydarzenie ustanowienia Dwunastu mogło (czy wręcz musiało) zostać zinterpretowane w świetle tego nowego odkrycia rzeczywistości Kościoła. Kościół ten, „mimo iż w swych istotnych elementach został wcześniej przez Jezusa ukonstytuowany i ustanowiony – w swej konkretnej rzeczywistości jest jednak dopiero dziełem Ducha Świętego, definitywnie powstałym dopiero po odrzuceniu wiary przez Izraela i tymczasowej nieobecności królestwa Bożego (zob. Rz 9n)”<sup>32</sup>. Zatem z perspektywy zesłania Ducha Świętego Kościół w słowach i czynach Jezusa może usłyszeć więcej, niż metoda historyczna jest w stanie wyczytać z kart Ewangelii<sup>33</sup>. I w końcu po czwarte, ewangeliści pisali już oświeceni chwalebniymi

---

S.W. Hahn, J.R.A. Merrick, Steubenville, OH: Emmaus Academic 2023, s. 499: „Acts 1:1–14 is interpreted as tempering the end-time expectations of the disciples. Until the second coming, we live in the age of discipleship, sustained by the glory of ascension. Amid the not-yet-exalted state in which human beings live, the definitive presence of the Lord has begun – albeit veiled behind a cloud (Acts 1:9). The fortieth day unlocks not a historical date, but a theological locus, as the in-between-time of the Church positioned between the resurrection and the definitive onset or breaking in of the *basileia tou Theou*, the Kingdom of God, at the second coming”.

- <sup>31</sup> JRO 8/2, s. 950. Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2021, s. 89: „That the church is not the kingdom is evident if we reflect that the eschaton has not come in its definitive and perfect form [...]”.
- <sup>32</sup> JRO 8/1, s. 193. Por. W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, dz. cyt., s. 72: „Według Pawła Bóg umieścił apostołów w szczególnym miejscu: między istniejącym Kościołem a nadchodzącym Królestwem”.
- <sup>33</sup> Notabene daje się to bez problemu uzgodnić z katolickim tradycyjnym rozumieniem wielości sensów Pisma Świętego; św. Tomasz z Akwinu na przykład tłumaczył, iż ze względu na Boskiego Autora już w samym sensie dosłownym dopuszcza się wielość znaczeń – por. ST I, q. 1, a. 10, corp.: „Skoro zaś sens dosłowny jest tym, który zamierzył autor, a autorem Pisma Świętego jest Bóg (*auctor autem sacrae Scripturae Deus est*), który w pełni pojmuje swoim intelektem wszystko naraz, to nie ma nic nieodpowiedniego w tym, by – jak powiada Augustyn w XII księdze *Wyznań* – według jednego sensu dosłownego w jednej literze Pisma było wiele sensów (*si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus*)”; pol. tłum. za: Tomasz z Akwinu, *Summa teologii*, I, q. 1–26. *O świętym nauczaniu* (q. 1). *Boska istota* (q. 2–26), tłum. M. Olszewski i in., Toruń–Warszawa–Poznań: Fundacja Pro Futuro Theologiae – Instytut Tomistyczny – W drodze 2023, s. 38. Por. także: B.D. Marshall, *Aquinas as Scriptural Theologian*, w: *Engaging Catholic Doctrine*, dz. cyt., s. 95.

wydarzeniami, a Kościół odczytał ich przesłanie całościowo (można powiedzieć, ryzykując anachronizm, że zgodnie z zasadami egzegezy kanonicznej<sup>34</sup>).

Wyraźnie daje to o sobie znać w prologu do Konstytucji dogmatycznej o Kościele Jezusa Chrystusa *Pastor aeternus* Soboru Watykańskiego I. Jest tam mowa o tym, że mając na celu ustawiczne przekazywanie dzieła zbawienia w świętym Kościele, Chrystus modlił się nie tylko za apostołów (por. J 17,20), których posłał tak, jak sam został posłany (por. J 20,21). Pan zechciał, aby w Kościele aż do skończenia świata pozostali pasterze i nauczyciele (por. Mt 28,20). Jedność wiary i komunii uwarunkowana jednością episkopatu miała mieć zgodnie z Jego wolą trwałą zasadę i widzialny fundament w postawionym na czele apostołów Piotrze<sup>35</sup>.

Guy Mansini zwraca uwagę, że Chrystus, poświęcając w ofierze samego siebie, jednocześnie uświęca apostołów (por. J 17,17–19) i daje im władzę kapłańską, by czynili pamiątkę, która im została polecona w czasie Ostatniej Wieczerzy (por. Łk 22,19)<sup>36</sup>. Posłanie apostołów, jak zauważa Mansini, związane było z udzieleniem im (tchnieniem na nich) Ducha Świętego, który dał im sakramentalną władzę (por. J 20,21–22). Teolog dodaje, że tak jak Chrystus udzielał władzy i posyłał (w. 21), tak i apostołowie otrzymali analogiczną misję,

<sup>34</sup> Por. P. Dubovský, *Leggere la Bibbia come unità*, w: *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*, red. P. Dubovský, J.-P. Sonnet, Roma–Milano: GBP – San Paolo 2013, s. 260–268.

<sup>35</sup> Por. P. Artemiuk, *Kim jest papież w Kościele? Szkice z teologii prymatu*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2022, s. 117; J.R. Villar, „Ponowne odczytanie” *Konstytucji Pastor Aeternus po Soborze Watykańskim II*, w: *Wokół postęgi Piotrowej*, red. A. Klupczyński, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 2009, s. 55; DH 3050: „Pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum [cf. 1 Pt 2,25], ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam aedificare Ecclesiam decrevit, in qua veluti in domo Dei viventis fideles omnes unius fidei et caritatis vinculo continerentur. Quapropter, priusquam clarificaretur, rogavit Patrem non pro Apostolis tantum, sed et pro eis, qui credituri erant per verbum eorum in ipsum, ut omnes unum essent, sicut ipse Filius et Pater unum sunt [cf. Io 17,20s]. Quemadmodum igitur Apostolos, quos sibi de mundo elegerat [cf. Io 15,19], misit, sicut ipse missus erat a Patre [cf. Io 20,21]: ita in Ecclesia sua pastores et doctores »usque ad consummationem saeculi« [Mt 28,20] esse voluit. Ut vero episcopatus ipse unus et indivisus esset, et per cohaerentes sibi invicem sacerdotes credentium multitudo universa in fidei et communionis unitate conservaretur, beatum Petrum ceteris Apostolis praeponens in ipso instituit perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum, super cuius fortitudinem aeternum exstrueretur templum, et Ecclesiae caelo inferenda sublimitas in huius fidei firmitate consurgeret”.

<sup>36</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 123–124.

w czym można dopatrywać się antycypacji sukcesji apostołskiej. Z władzą nauczania wszystkich narodów wiązać można zaś posłanie Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy, kiedy to Duch zstępuje na apostołów w językach ognia (por. Dz 2,1–13), a różne narody zgromadzone na jednym miejscu słuchają o tym, o czym Duch Święty pouczył i co przypomniał uczniom Chrystusa (por. J 14,26)<sup>37</sup>. Wolno dopowiedzieć, że właśnie dzięki temu, że apostołowie będą mieli swoich następców, pamiątka będzie sprawowana w całym Kościele zawsze i wszędzie, a także słowo Boże będzie głoszone „aż po krańce ziemi” (Dz 1,8) wszystkim narodom (por. Mt 28,19)<sup>38</sup>.

Benedyktyn przywołuje również podkreślane przez KNW twierdzenie o ontologicznym i czasowym pierwszeństwie Kościoła powszechnego przed partykularnym. O pierwszeństwie Kościoła powszechnego decyduje fakt, że Jezus Chrystus, zakładając jedyny Kościół, ustanowił kolegium apostołskie dla całego Kościoła. Kościoły partykularne zostały zrodzone dopiero w wyniku misji ewangelizacyjnej i nie mogły rozstrzygać spraw dotyczących wiary i dyscypliny kościelnej. O pierwszeństwie Kościoła powszechnego stanowi również misja Ducha Świętego wobec Kościoła; zstąpiwszy w dniu Pięćdziesiątnicy, ukazując pełnię Kościoła (por. Dz 2,5 o wszystkich narodach pod słońcem), w ten sposób niejako objawiając, że tajemnica Kościoła obecna „wcześniej” w zamyśle Boga poprzedza nawet samo stworzenie. Mansini wyciąga z tego wniosek, że w sprawach całego Kościoła decydujący głos należy do kolegium biskupiego i następcy Piotra (Mt 16 stanowi potwierdzenie, że władza apostołska jest konstytutywna dla posługi apostoła), gdyż jedynie oni mogą reprezentować Kościół powszechny<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 246, 249. Por. tamże, s. 207: „Note that it is a community of service – serving the Lord as his ministers, serving the body of the Lord as beloved members thereof – we might say, a ‘diaconal communion.’ And it is one that is to be perpetuated: ‘as the Father has sent me, even so I send you’ (Jn 20:21). That is, the apostles have authority to send men of equal apostolic authority, to preach and to baptize”.

<sup>38</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 248, przyp. 12: „It is of course implausible to suppose that the Lord thought it likely that eleven disciples would be sufficient to make disciples of all nations (Mt 28:19)”.

<sup>39</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 122, 214–215; KNW-CN, nr 9, s. 475–476. Por. także: J. Bujak, *Pierwszeństwo Kościoła powszechnego wobec Kościołów lokalnych*, „Collectanea Theologica” 76/1 (2000), s. 39–42. Można też za Y. Congarem mówić o perychorezie Kościoła powszechnego i lokalnego – por. R. Słupek, *Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga. Kolegialność Kościoła według Yves’a Congara*, Lublin: TN KUL 2004, s. 202–217. Por. także JRO 7/2, s. 577

Można dopowiedzieć, że z pierwszeństwa Kościoła powszechnego wynika, że również ustanowiona przez Pana struktura (Dwunastu i Piotr jako *primus inter pares*<sup>40</sup>) czasowo i ontologicznie poprzedza późniejszą organizację, jaka pojawi się w Kościołach partykularnych – a zatem, że w samej genezie Kościoła powszechnego kryje się przyszła sukcesja apostołska właściwa Kościołom partykularnym<sup>41</sup>. Ta relacja Kościoła powszechnego i sukcesji apostołskiej obowiązuje zresztą, o czym przypomniał Ratzinger, w całym czasie Kościoła. Więcej nawet, zdaniem bawarskiego teologa Tradycja jest obecna w sakramentalnej formie właśnie w episkopacie:

Zgodnie z przekonaniem katolików biskup jest kimś, kto może w swym nauczaniu wyrażać głos Kościoła powszechnego, albo inaczej mówiąc, episkopat jest ostatnią instancją w nauczaniu i podejmowaniu decyzji w Kościele, ponieważ stanowi żywy głos Kościoła powszechnego. Pojedynczy biskup jest więc mającym władzę pasterzem partykularnego Kościoła, ponieważ i jeśli reprezentuje w nim Kościół powszechny. «Sukcesja apostołska» stanowi sakramentalną formę wiążącej obecności Tradycji<sup>42</sup>.

Warto dodać uwagę dotyczącą słowa Bożego, jakie ma być proklamowane – w tym przypadku również Kościoły zrodzone z misji pozostają dłużnikami apostołskiego przepowiadania leżącego u podstaw ich powstania. Jeśli w adhortacji *Sacramentum caritatis* Benedykt XVI podkreśla, że „właśnie rzeczywistość jednej Eucharystii, sprawowanej w każdej diecezji wokół własnego biskupa, pozwala zrozumieć, jak Kościoły partykularne trwają *in* i *ex* Ecclesia” (SCar 15),

---

i komentarz Ratzingera do LG 26 w JRO 7/2, s. 616 („Wspólnota każdego Kościoła lokalnego jest związana z Kościołem powszechnym, ale także w Kościele lokalnym jest obecny Kościół powszechny, i to w taki sposób, że może się on sam nazywać bezpośrednio «Kościołem»”).

<sup>40</sup> To określenie należy dobrze rozumieć, w świetle rozwoju doktryny. Congar podkreślał, że papież jest kimś więcej niż *primus inter pares* – por. R. Słupek, *Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga*, dz. cyt., s. 187.

<sup>41</sup> Por. R.A. Kereszty, *The Church of God in Jesus Christ*, dz. cyt., s. 185: „This college is of divine institution. It cannot be abolished by any human authority, because it was established during the constitutive phase of church history”.

<sup>42</sup> JRO 8/2, s. 922 (Jest to fragment tekstu *Problemy i nadzieje dialogu anglikańsko-katolickiego*, w którym Ratzinger komentuje i wyjaśnia stanowisko KNW wobec dokumentów ekumenicznego porozumienia obu stron). Por. B. Ferdek, *Modele ekumenizmu według Josepha Ratzingera*, art. cyt., s. 65–66; A. Proniewski, *Ermeneutica teologica di Joseph Ratzinger*, Lugano: Eupress FTL 2014, s. 62.

to przecież coś podobnego można powiedzieć o jednym słowie Bożym, nad którego przekazem pieczę sprawuje biskup. Roch A. Kereszty twierdzi, że Kościół powszechny objawia się w każdym Kościele lokalnym, bo sam Chrystus jest obecny w każdym z nich w eucharystycznym Ciele i w swoim słowie<sup>43</sup>. Z drugiej strony, słowo Boże służy nie tylko jedności, ale i różnorodności w tej jedności, a także tę jedność i różnorodność zaświadcza<sup>44</sup>.

Nie będzie nadinterpretacją, gdy napiszę, że Jezus uwielbiony posługuje się teraz tym, co uczynił słowami i czynami za życia ziemskiego, a co w tamtej chwili nie miało jeszcze tego znaczenia, jakie ma w czasie Kościoła, czyli po zesłaniu Ducha Świętego, a przed powtórny przyjsciem Pana<sup>45</sup>. Z kolei jeśli zbawcze wydarzenia wywarły zamierzony skutek, to w tym „nowym eonie” otwartym Paschą Chrystusa i jej zwieńczeniem w posłaniu Ducha musi się znaleźć miejsce również dla głosu Kościoła w głosie Chrystusa. Odwołam się raz jeszcze do bawarskiego teologa. Według niego, ze względu na znamię tymczasowości Kościoła, które jest związane z tym, że jest on „oparty na tymczasowej rezygnacji z bezpośredniej interwencji czynnika eschatologicznego”, dokonuje się „pewne przeobrażenie czy określenie od początku już na to otwartego orędzia przedpaschalnego”. Dlatego „w swym konkretnym kształcie Kościół jest zbudowany nie tylko na słowach historycznego Jezusa, lecz także na zainspirowanej przez Ducha Świętego decyzji apostołów. Dlatego władza rozstrzygania, dogmat, stanowi jeden z elementów rzeczywistości Kościoła, zaczyna on w ogóle dopiero istnieć dzięki wierze w tę władzę”<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Por. R.A. Kereszty, *The Church of God in Jesus Christ*, dz. cyt., s. 186.

<sup>44</sup> Por. Pontificia Commissione Biblica, *Unità e diversità nella Chiesa*, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19880411\\_unita-diversita\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19880411_unita-diversita_it.html) [dostęp: 6.02.2024]; por. P. Beauchamp, *Is a Biblical Theology Possible?*, tłum. P. Gadenz, w: *Opening Up the Scriptures: Joseph Ratzinger and the Foundations of Biblical Interpretation*, red. C. Granados, J. Granados, L. Sánchez-Navarro, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2008, s. 66 (autor podkreśla, że jednym z zadań nauk biblijnych jest uszanowanie tej różnorodności).

<sup>45</sup> Por. BC, par. 2.2.2.1, punkt b: „W świetle paschalnym niektóre słowa Jezusa, które początkowo wydawały się zbyt ciemne, stały się jasne [...], a tak samo niektóre Jego czyny [...]”.

<sup>46</sup> JRO 8/1, s. 193. Por. interesującą uwagę dotyczącą związku Jezusa ziemskiego z Chrystusem chwalebny w najstarszych wyznaniach wiary: „[...] warto zwrócić uwagę na istotną sprawę dla najstarszych wyznań wiary: skupiają się one wkoło śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W ten sposób wiążą one ziemskiego Jezusa z Chrystusem zmartwychwstałym. W dobie współczesnych dociekań naukowych na temat chrystologii NT to stwierdzenie odgrywa zasadniczą rolę. Najstarsze wyznania wiary, które czerpały swoje wiadomości chrystologiczne z kerygmatu apostoelskiego utożsamiają Jezusa ziemskiego z Chrystusem



Tłumaczy to, dlaczego metoda historyczno-krytyczna sama z siebie nie będzie w stanie wykazać, że między świadectwami Nowego Testamentu a konkretną postacią wykształconej struktury Kościoła istnieje na tyle istotny związek, że można powiedzieć, iż już za ziemskiego życia Pan ustanawiał taki Kościół<sup>47</sup>. Rajmund Porada odnotowuje zarówno podobieństwa, jak i różnice między stroną luterańską i katolicką, jakie pojawiły się w czasie prac komisji przygotowującej dokument *Communio Sanctorum*<sup>48</sup>. Nie było co prawda wątpliwości co do tego, że „posługa Piotra w okresie przedwielkanocnym wynikała z inicjatywy

---

zmarłychwstałym” (H. Langkammer, *Credo pierwotnych Kościołów. Najstarsze chrystologiczne wyznanie wiary*, „Collectanea Theologica” 46/3 [1976], s. 49). Międzynarodowa Komisja Teologiczna podkreśla różne etapy, które widziane łącznie, ujawniają dynamiczne ukierunkowanie prowadzące do założenia Kościoła – por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985), tłum. A. Michalik, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków: SCJ 2000, par. 1.4. Por. także: M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin: TN KUL 1994, s. 239: „[...] dziś należy uwzględniać całość życia Jezusa – od Wcielenia po zmartwychwstanie i wniebowzięcie jako eklezjotwórczą”.

<sup>47</sup> Zwłaszcza jeśli uwzględnić pewną cechę metody historyczno-krytycznej, na którą wskazywał Ratzinger. Otóż w jego ocenie, co odnotował Matthew Levering, ta metoda ujmuje historię jako ciąg doczesnych momentów, bez ich opatrnościowego związku z Bogiem – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2014, s. 80. Jednak autorzy Pisma Świętego postrzegali historię inaczej niż dzisiejsi uczeni – por. tamże, s. 220; M. Levering, *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 2008. Zdaniem amerykańskiego teologa należałoby rzucić wyzwanie panującej we współczesnej biblistyce koncepcji historii, która usuwa Boga z historii i jest sprzeczna z przesłaniem Biblii – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, dz. cyt., s. 232–233, 244. Por. także: M. Levering, *The Scriptures and Their Interpretation*, w: *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, red. L. Ayres, M.A. Volpe, Oxford: Oxford University Press 2019, s. 48: „Because the Holy Spirit works in history, what constitutes historical reality includes not simply the linear progression of moments but also transhistorical dimensions”; W. Kurz, *Dei Verbum: Sacred Scripture since Vatican II*, w: *After Forty Years: Vatican Council II's Diverse Legacy*, red. K.D. Whitehead, South Bend, IN: St. Augustine's Press 2007, s. 185; C.R. Seitz, *The Character of Christian Scripture: The Significance of a Two-Testament Bible*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2011, s. 154–155; J. Webster, *The Domain of the Word: Scripture and Theological Reason*, London–New York: Bloomsbury – T & T Clark 2012, s. 14.

<sup>48</sup> Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum, Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn: Bonifatius 2000.

samego Jezusa, z kolei po Wielkanocy ugruntowana została dzięki przekazaniu Piotrowi szczególnych pełnomocnictw przez zmartwychwstałego Pana<sup>49</sup>. Jednak chociaż katolicy byli gotowi przyznać, iż w Nowym Testamencie brakuje wyraźnego i bezpośredniego potwierdzenia papieństwa, to ich zdaniem można wskazać „teksty, które wyraźnie w kierunku papieństwa prowadzą i to jest już wystarczającą podstawą do przyjęcia, że *papieska i biskupia forma postugiwania, nawet jako skutek rozwoju historycznego, są z woli Bożej następstwem funkcji spełnianych przez Piotra i innych apostołów, zgodnie z treścią zapisu nowotestamentalnego*”. Jak słusznie zauważa opolski dogmatyk, „wypowiedź ta ukazała odmienność podejścia do danych, zapisanych w Nowym Testamencie”<sup>50</sup>.

Jeśli powiemy, że Pan nie tylko dopuszcza, ale w sposób pozytywny chce Kościoła jako odnowionego Ludu Bożego<sup>51</sup> pielgrzymującego dopiero do ostatecznego celu, wtedy możemy konsekwentnie powiedzieć, że chce również następców apostołów. Jak nie ma królestwa Chrystusa bez apostołów, tak nie ma Kościoła bez ich następców. Kościół musiał tylko określić, co w przypadku apostołów było ich szczególnym powołaniem, a w czym reprezentowali oni całość Ludu, oraz co z apostołskiego powołania przechodzi na następców apostołów, a co dotyczy całego Kościoła (wszak Dwunastu żyło tym, co Chrystus przyniósł całemu Kościołowi).

Warto przy okazji zauważyć, że coś podobnego można by powiedzieć o pismach Nowego Testamentu. Również dla nich nie byłoby możliwe – i metoda historyczno-krytyczna pozostawałaby w tej sytuacji równie bezradna – znalezienie uzasadnienia w słowach i czynach ziemskiego Jezusa. Natchnione teksty mogły się pojawić dopiero w wyniku wskazanych wyżej przyczyn: koniec czasów nie nadszedł, królestwo Boże nie nastąpiło, choć jest już w tajemniczy sposób obecne w Kościele<sup>52</sup>. Właśnie istnienie Kościoła stanowiło tutaj decy-

<sup>49</sup> R. Porada, *Postuga Piotra i papieństwo – czy nadal muszą dzielić Kościoły?*, dz. cyt., s. 69. Por. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum*, dz. cyt., nr 163 oraz omówienie dokumentu w: W. Beinert, „Weltweite Gemeinschaft der Christenheit”, art. cyt., s. 89–98.

<sup>50</sup> R. Porada, *Postuga Piotra i papieństwo – czy nadal muszą dzielić Kościoły?*, dz. cyt., s. 73. Teksty Nowego Testamentu, które dla katolików stanowią biblijny fundament prymatu, podaje Przemysław Artemiuk – por. P. Artemiuk, *Kim jest papież w Kościele?*, dz. cyt., s. 9–14.

<sup>51</sup> Por. N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis, MN: Fortress Press 1996, s. 300: „He [Jezus obdarzający szczególną misją Dwunastu – SZ] was thinking in terms of eschatological restoration of Israel”.

<sup>52</sup> Por. KNW-DI, nr 18, s. 89; LG 3, 9.

dujący warunek genezy pism Nowego Testamentu; jak twierdzi Jenson, gdyby nie to, że Pan nie powrócił, jak tego oczekiwano, wystarczyłyby uczniom Chrystusa pisma izraelskie<sup>53</sup>. Natchnione pisma Nowego Testamentu wpisały się w zleconą apostołom posługę *praedicatio evangelii*, która z perspektywy czasu została odczytana również jako konieczność przekazywania spisane słowa. Jeśli nowy Lud Boży zbudowany na Dwunastu jak Izrael na swoich protoplastach miał trwać w czasie, potrzebował wykształcenia się apostołskiej Tradycji, a w niej – sukcesji apostołskiej i apostołskich pism.

Jest wymowne, że właśnie nowotestamentowi hagiografowie udokumentowali ten proces przechodzenia od ery apostołów do Kościoła apostołskiego. W ramach tego tranzytu powstawały nowe pisma, które następnie weszły do kanonu, oraz nowe instytucje urzędowe, które zostały potem uznane za konstytutywne dla Kościoła. Równie wyraźne jawią się dążenie do tego, by Kościół pozostawał „apostołski”, jak i dążenie do odróżnienia tego Kościoła od wspólnoty zgromadzonej wokół apostołów czy tym bardziej od tej, która skupiła się wokół Chrystusa za Jego życia. Należałoby uznać, że próba scharakteryzowania apostołskości Pisma nie może zostać zawężona do poszukiwania tego, co w nim apostołskie, lecz winna obejmować również ten czas „pomiędzy” apostołami a Kościołem apostołskim, jaki wtedy się kształtuje. Do samej apostołskości Pism należy to, co legło u jego powstania, a zatem również to samookreślenie Kościoła w stosunku do swoich apostołskich początków.

Czy zatem powstanie Nowego Testamentu wieńczy ten proces i odtąd Kościół jest apostołski tylko poprzez swoje Pisma? Congar wskazywał na interwencję autorytetu oraz wcześniejszy od niej i bliżej nieokreślony wpływ całego Kościoła w uznaniu (nie mylić ze stworzeniu) normatywnej wartości świętych pism<sup>54</sup>. Mimo że nie wolno mówić, iż Pismo bierze od Kościoła swój autorytet czy kanoniczność, to jednak

ustanowienie kanonu, to znaczy zastosowanie do pewnych określonych pism z wykluczeniem innych cechy normatywności, jest aktem Kościoła, dokonanym dzięki charyzmatowi innemu niż apostołski charyzmat natchnienia, ale pozostającemu w ciągłości z nim i mającemu na celu uwieńczenie jego dzieła na korzyść ludzi.

<sup>53</sup> Por. R.W. Jenson, *Canon and Creed*, dz. cyt., s. 14: „If the Lord had returned as quickly as was first expected, the church would never have depended or been thought to depend on Scripture other than Israel's. We will encounter this difference and its implications throughout this study”.

<sup>54</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 266.

To od Kościoła wierni dowiadują się, jakie są księgi Starego i Nowego Testamentu. Listę pism natchnionych otrzymujemy za pośrednictwem czegoś innego niż samo Pismo, a podmiotem tego „czegoś innego” jest Kościół<sup>55</sup>.

Zatem w przekonaniu dominikańskiego teologa konstytuowanie się kanonu jest procesem, „w którym łączą się te trzy rzeczywistości: Pismo, Tradycja i Kościół”, a „akt, który ukonstytuował Pismo, domaga się drugiego aktu Bożego, który dokonuje się poza Pismem i zarazem w ciągłości z nim”<sup>56</sup>. Skoro ustalenie, które z ksiąg są natchnione, i uznanie ich za kanoniczne mogło być decyzją Kościoła podjętą dopiero wtedy, gdy kościelne instytucje urzędowe zostały ukształtowane, należy udzielić odpowiedzi negatywnej na pytanie o to, czy apostołskość Kościoła można sprowadzić do apostołskości Pisma. Apostołskość Pisma służy apostołskości Kościoła, ale nie wyczerpuje tej apostołskości. Nie ma bowiem teologicznego uzasadnienia – a w każdym razie Pismo nie zna takiego – cezura między Kościołem zbierającym natchnione Pisma w kanon a późniejszym Kościołem, w którym kanon ten już funkcjonuje.

Apostołska misja Pisma domaga się Kościoła apostołskiego, a zatem następców apostołów. Nie jest ona jednak również możliwa bez odniesienia Magisterium do działania słowa Bożego w całym Ludzie Bożym. Trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że hagiografami Nowego Testamentu kierował Duch Święty dany całemu Ciału Chrystusa. Autorem Pisma jest Kościół za pośrednictwem swoich członków<sup>57</sup>. Autorzy natchnieni czerpali z Ducha Świętego bezpośrednio i pośrednio, przez dary innych członków Chrystusa. Nawet jeśli w ramach tych różnych obdarowań dar apostołski należy umieścić na pierwszym miejscu (por. Ef 2,20; 4,11; 1 Kor 12,28), z pewnością nie był to jedyny dar, jakim cieszyło się pierwotne chrześcijaństwo<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 266. Por. D. Salamon, *Kościół w służbie Objawienia*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2006, s. 47 (autor za Stanisławem Łachem i Pawłem Leksem uznaje, że rozpoznanie natchnienia nastąpiło na bazie Objawienia danego Kościołowi).

<sup>56</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 266.

<sup>57</sup> Por. JRO 7/1, s. 180–181.

<sup>58</sup> Np. Dzieje Apostolskie prezentują „obraz Kościoła, w którym charyzmatyczne posługi współistnieją z jak najbardziej hierarchicznymi i instytucjonalnymi strukturami apostołskimi”, a „instytucja nie jest przeciwstawiana charyzmatowi”, bo „jedno i drugie pochodzi od Boga” (por. 1 Kor 12,28). Jak piszą autorzy cytowanej publikacji, „bez ujawniania się w ludzie Bożym charyzmatycznych darów apostołskie instytucje Kościoła okazałyby się mniej owocne, niż oczekuje tego Bóg. Z kolei bez apostołskiej i hierarchicznej pieczęci

Bóg oznajmił tajemnicę swojej woli (por. Ef 1,9), którą jest Chrystus; ta tajemnica wcześniej była ukryta, a teraz została „objawiona przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom” (Ef 3,5). W Ef 2,20 apostołowie i prorocy nie oznaczają już zapewne Dwunastu. Autor Listu do Efezjan prawdopodobnie ma na myśli mężów Kościoła obdarzonych charyzmatami służącymi szerzeniu Ewangelii dla powszechnego dobra. Hugolin Langkammer uważa, że w 1 Kor 12,28 apostołowie, prorocy i nauczyciele stanowią grupę wyróżnioną z szeregu innych obdarowań, i niosącą mandat przekazu Ewangelii i objawiania tajemnic wiary. Podobnie w Ef 4,11 wymienieni na pierwszym miejscu apostołowie zostali zestawieni z prorokami i ewangelistami, a także pasterzami i nauczycielami (być może chodziło o prezbiterów i biskupów). Lista charyzmatów ograniczona jest do tzw. charyzmatów funkcyjnych (dawniej nazywanych urzędowymi), zorientowanych na głoszenie kerygmatu oraz nauczanie i odpowiadających za życie Kościoła w jednoś<sup>59</sup>. Oczywiście proklamacja Dobrej Nowiny i objawianie planu Bożego przez „apostołów i proroków” pozostawały zależne od przepowiadania apostołów posłanych przez Tego, który został posłany przez Ojca (por. wypowiedzi apostoła Pawła w Ef 3,1–9), ale nie polegało przecież na powtarzaniu słów tamtych<sup>60</sup>.

---

duchowe ruchy i wewnętrzne natchnienia mogłyby prowadzić do niepokoju i zamętu” (A. Siemieniewski, M. Kiwka, *Chrześcijańskie ruchy charyzmatyczne: nowość czy kontynuacja Tradycji?*, Poznań: Pallottinum 2019, s. 29).

<sup>59</sup> Por. H. Langkammer, *List do Efezjan. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2001, s. 64, 68, 83; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera*, Lublin: Wydawnictwo Academicon 2022, s. 400. Por. także tabelę z katalogami charyzmatów w *Corpus Paulinum* i komentarz przedstawiony w: W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, dz. cyt., s. 76–87. Szczególnie ważny jest wniosek na s. 87: „W katalogach charyzmatów mogliśmy dostrzec szczególną rolę trzech służb: apostołów, proroków i nauczycieli”, które „nie opisują wyłącznie duchowych doświadczeń, ale stanowią istotny element określający specyficznie ujętą władzę we Wspólnocie”. Por. tamże, s. 100: „Jak możemy się przekonać, triada apostołowie-prorocy-nauczyciele należała do misyjnego establishmentu wczesnego Kościoła”; oraz tamże, s. 108: „Oprócz hierarchii misyjnej już u samych początków zaistniała hierarchia lokalna”.

<sup>60</sup> Por. LG 17–18; H. Langkammer, *List do Efezjan*, dz. cyt., s. 66–67; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 400–401. Por. także: G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo WAM 2015, s. 632: „Człowiek może być [...] pośrednikiem słowa Bożego wtedy jedynie, gdy działa jako uprawniony i posłany przez Jezusa (por. Mk 3,14; 6,7) i w swej osobie reprezentuje autorytet Chrystusa we wspólnocie, jak również autorytet całego Kościoła”. Por. także: *Apostle*, w: *Catholic Bible Dictionary*, red. H. Scott, New York: Doubleday 2009, s. 58: „The exis-

Walter Kasper poleca w wyborze Dwunastu postrzegać kryterium horyzontalno-czasowe oraz wertrykarno-eschatologiczne. To drugie wskazuje na to, że Dwunastu reprezentują eschatologiczny Lud Boży oraz uczestniczą w pełnomocnictwie wywyższonego na prawicę Ojca Chrystusa, który ustanawia urząd apostoła (por. Ef 4,11). Wywyższony Kyrios jako Głowa Kościoła, działając w Duchu Świętym, jest niejako uobecniany w apostołach i ich następcach<sup>61</sup>. Zważywszy, że „apostołowie” w Liście do Efezjan odnoszą się nie do Dwunastu, ale do grupy szerszej, można dopowiedzieć, że uwielbiony Pan działa przez wszystkich obdarowanych charyzmatem proklamacji i wyjaśniania słowa Bożego. W Kościele pierwotnym oczekiwano, że cały lud będzie prorokował (por. 1 Kor 14,5), w ten sposób wypełniając pragnienie Mojżesza (por. Lb 11,29). W zesłaniu Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy upatrywano zrealizowania się obietnicy proroka Joela, zgodnie z którą Duch miał zostać wylany na wszystkich (por. Jl 3,1–5 a Dz 2,17–21). Dlatego Paweł uznawał, że Kościół zbudowany jest nie tylko na apostołach, ale i prorokach, i właśnie spośród darów duchowych najbardziej cenił charyzmat proroctwa (por. 1 Kor 14,1)<sup>62</sup>.

Słusznie podkreślona przez pierwotny Kościół nowość związana z wylaniem Ducha Świętego w praktyce nie oznaczała jednak, że wszyscy chrześcijanie prorokowali (por. retoryczne pytanie w 1 Kor 12,29). Jednak cała wspólnota objęta działaniem Ducha Świętego mogła żywo reagować na proroctwo i je roztrząsać (tamże). W ramach tej wspólnoty wyróżniała się funkcja apostołów, którzy zajmowali wyższe miejsce niż prorocy (por. 1 Kor 12,28: „I tak ustanowił Bóg w Kościele naprzód apostołów, po wtóre proroków”). Zatem lud może być

---

tence of other apostles, however, in no way denigrated or compromised the unique place of the Twelve as the disciples whom Christ chose to be witnesses of the Resurrection, and who were solemnly commissioned by the risen Jesus to proclaim the Gospel and to organize the Kingdom of God on earth (CCC 765)”.

<sup>61</sup> Por. W. Kasper, *Kościół katolicki*, dz. cyt., s. 331; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 405–406. Również Henryk Witczyk uważa, że grono Dwunastu „reprezentowało w Jego [Jezusa – SZ] zamiarze Izraela eschatologicznego, odnowionego na końcu czasów” (por. H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2020, s. 160).

<sup>62</sup> Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 7, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009, s. 445; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 406, 588, 596. Por. także: BC 2.2.2.2, punkt a. Inaczej rozumie to *Katechizm* – por. KKK 702: „Przez pojęcie «prorocy» wiara Kościoła rozumie tych wszystkich, których Duch Święty natchnął do żywego głoszenia i redagowania ksiąg świętych, zarówno Starego, jak Nowego Testamentu”.



prorocki dopiero przez związek daru prorockiego z apostołskim, a nawet więcej: przez wypełnienie się misji proroka w misji apostoła jako tego, który niesie konstytutywne dla Nowego Przymierza Objawienie dane całej wspólnoty<sup>63</sup>.

Celem funkcji apostołów i proroków, kontynuowanych następnie przez ewangelistów, pasterzy i nauczycieli, było przysposobienie „świętych do wykonywania posługi dla budowania Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4,12–13). W Ciele Chrystusa każdy członek otrzymuje swój charyzmat, ale niektórzy zostają powołani do szczególniejszej służby pozostałym członkom i całemu Ciału. Świadectwem kontynuacji tego procesu wykształcania się struktury kościelnej mogą być Listy pasterskie, w których jest mowa o nakładaniu rąk i udzieleniu szczególnego, „urzędowego” daru Ducha Świętego (por. 1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6). Razem z tym do głosu dochodzi również refleksja nad normatywnością nauki apostołskiej i pierwotnej Tradycji, zaznaczają się też pierwsze próby tworzenia kanonu Nowego Testamentu. Na tym szerokim tle staje się widoczne, że rolą powstających pod natchnieniem pism nowotestamentowych było również przygotowanie wierzących do budowania Ciała Chrystusa, zabezpieczenie jedności wiary oraz prowadzenie do Chrystusowej pełni; pisma te służą ewangelizacji, pasterzowaniu i nauczaniu, a zarazem, jako owoc długiego czasu formowania się ksiąg Nowego Przymierza i struktury nowotestamentowego Kościoła, odzwierciedlają te wymiary: ewangelizacyjny, pasterski i nauczycielski<sup>64</sup>. Stawiając kropkę nad „i”, pisma nowotestamentowe odzwierciedlają szeroko rozumianą apostołskość i jako takie sprzyjają szerokiemu pojmowaniu apostołskości Kościoła.

Konsekwentnie należy przyjąć, że związek Nowego Testamentu „z Apostołami może być także pośredni, przez spadkobierców niesionego przez nich przesłania”<sup>65</sup>. W fenomenie natchnienia należy uwzględnić wzajemną służbę, gdyż Ducha Świętego otrzymuje się w Kościele jako Ciele Chrystusa złożonym

<sup>63</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 597; P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą” (J 17,17). *Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice: Księgarnia Świętego Jacka 1997, s. 43, 45.

<sup>64</sup> Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 605, 607; W. Kasper, *Kościół katolicki*, dz. cyt., s. 255; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 421–422, 588.

<sup>65</sup> S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 422. Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2010, s. 47.

z różnorodnie obdarowanych członków. Nowotestamentowi autorzy korzystali z udzielonego na skutek wylania Ducha Świętego zmysłu wiary; nie tylko sami posiadali *sensus fidei*, ale również korzystali z tego nadnaturalnego zmysłu obecnego w innych wierzących zgromadzonych w apostołskim Kościele<sup>66</sup>. Dla apostołskości Pisma oznacza to, że sama apostołskość jest czymś więcej niż przepowiadaniem apostołów. Tym, co apostołowie przekazali biskupom, była nie tylko nauka, ale także Kościoły pozostawione przez apostołów ich następcom<sup>67</sup>. Apostołskość jest również owocem przepowiadania apostołskiego, które zadecydowało o zgromadzeniu się Kościoła wokół apostołów, i w tym sensie można powiedzieć, iż jest bardziej dziełem Ducha Świętego niż samych apostołów.

Zatem podobnie jak hagiografowie nie są stenografami apostołów, ale otrzymują Ducha danego całemu Ciału Chrystusa i dlatego korzystają z darów danych wszystkim członkom, tak i służba Magisterium słowu Bożemu nie może nie brać pod uwagę tego, w jaki sposób słowo to jest słuchane przez tych, którzy mają namaszczenie Ducha Świętego i nie potrzebują pouczenia od nikogo (por. 1 J 2,27). Uwzględniając, że „*sensus fidei* Kościoła jest zdolnością rozumienia jeszcze niewyjaśnionych implikacji pewnej już posiadanej rzeczywistości”<sup>68</sup>, można by wręcz powiedzieć, że Urząd Nauczycielski jedynie pozwala określić tę wiedzę, którą „wszyscy jesteście napełnieni” (1 J 2,20). Nie wolno, jak przypomina Międzynarodowa Komisja Teologiczna, oddzielać osobistego od wspólnotowego *sensus fidei*<sup>69</sup>. Apostolski przymiot Pisma Świętego wynika

<sup>66</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 568–570; P. Leks, „*Słowo Twoje jest prawdą...*”, dz. cyt., s. 40; SF 2; G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Sensus fidelium*, w: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, red. G. O’Collins, E.G. Farrugia, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków: Wydawnictwo WAM 2002, s. 296.

<sup>67</sup> Por. R.A. Kereszty, *The Church of God in Jesus Christ*, dz. cyt., s. 163. Autor odwołuje się do wypowiedzi Ireneusza z Lyonu, którą warto zacytować w szerszym kontekście: „Prawdziwą wiedzą jest nauka Apostołów i starożytna struktura Kościoła na całym świecie, mająca kształt Ciała Chrystusowego odpowiednio do sukcesji biskupów, poprzez których tamci pozostawili po sobie Kościół wszędzie tam, gdziekolwiek na świecie się on znajduje, a który przetrwał aż do naszych czasów, strzegąc opracowania Pism w całej ich rozciągłości bez żadnych wymysłów, nie pozwalając też do nich niczego dodać, ani niczego z nich ująć, czytając je bez jakiegokolwiek fałszowania i wykładając je należycie z całą starannością [...]” (Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, tłum. J. Bryłowski, Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum 2018, IV,33.8, s. 391).

<sup>68</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 141.

<sup>69</sup> Por. SF 1, 7, 48–49, 54; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 570.

nie tylko ze związku hagiografów z apostołami, ale także z całym Kościołem pierwotnym, którego są oni fundamentem. Nie można apostołskiego fundamentu utożsamiać z Piśmem Świętym rozumianym jako świadectwo apostołskie, gdyż w samym Piśmie Świętym jest obecny już odnowiony w Ciele Chrystusa i zesłaniu Ducha Świętego Lud Boży, czyli apostołski Kościół żyjący tym, co zostało mu przekazane przez apostołów<sup>70</sup>.

## 2.2. Urzędowy świadek a „urząd” Pisma

Jenson zwrócił uwagę na zaświadczoną w Nowym Testamencie modyfikację rozumienia charyzmatu, przejście od niespodziewanych manifestacji Ducha Świętego we wspólnocie do charyzmatu urzędowego udzielanego w ramach obrzędu. Można by powiedzieć: od nadzwyczajnych łask pozainstytucjonalnych do „zwykłych” urzędów kościelnych, od epizodycznych impulsów Ducha Świętego do trwałego oddziaływania Ducha poprzez strukturę kościelną. Już Paweł Apostoł, skądinąd orędownik charyzmatów, proponował chrystologiczno-eklezyjologiczne przeobrażenie charyzmatów przez włączenie ich razem z innymi posługami we wzajemną diakonię członków Chrystusowego Ciała (por. 1 Kor 12,4–6; 14,12). Podstawową strukturę Kościoła w Liście do Efezjan uznaje się wręcz za „miarę” charyzmatycznej posługi (por. 1 Kor 12,8–10 z Ef 4,11)<sup>71</sup>. W każdym razie nadzwyczajne charyzmaty zostają odsunięte na dalszy plan, bo na pierwszy wysuwają się posługi apostołów, proroków, ewangelistów, pasterzy i nauczycieli (por. Ef 4,11–13). Walter Kasper odnotowuje, że w Listach pasterskich jest mowa już jedynie o charyzmacie przekazanym Tymoteuszowi przez nałożenie rąk (1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6), a zatem o urzędzie kościelnym rozumianym jako szczególny dar

<sup>70</sup> Pogląd, że Tradycja oraz Pismo Święte są wytworami *sensus fidelium* i że natchnienie winno być postrzegane w kategoriach aktywności Ducha Świętego poprzez *sensus fidelium*, głosi Ormond Rush – por. O. Rush, *The Eyes of Faith: The Sense of the Faithful and the Church's Reception of Revelation*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2009, s. 153: „[...] I propose, as an explanatory model, that the continuous interpretative and evaluative activity of the *sensus fidei/fidelium* throughout the production, canonical selection, and ongoing reception/traditioning of the set canonical text constitutes its inspiration by the Holy Spirit”.

<sup>71</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 420; JRO 8/1, s. 319–326; C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, s. 186; S. Pié-Ninot, *Wierzyć w Kościół. „Wierzę w święty Kościół powszechny”*, tłum. K. Stopa, Wyznanie Wiary 8, Kielce: Jedność 2004, s. 28.

Ducha Świętego<sup>72</sup>. „Połączenie charyzmatu z rytmem nałożenia rąk wskazuje na akt ordynacji związany z powierzeniem apostołskiego mandatu do sprawowania władzy w Kościele”<sup>73</sup> – pisze Stanisław Hareźga. Piotr Łabuda uważa, że

Listy pasterskie są świadectwem, iż dotychczasowy charyzmatyczny profil Kościoła wszedł w okres stabilizacji. Stąd też nastąpiła konieczność uporządkowania najważniejszych spraw doktrynalnych, dyscyplinarnych oraz określenie norm dotyczących sprawowania urzędów. Dlatego listy pastoralne podają te zasady. W skład ogólnej nauki listów wchodzi określenie urzędów i ich struktura. Listy pasterskie podają także ważne wskazówki dla życia wiernych w Kościele. Wszystkie te tematy: tradycja i sukcesja apostołska, urząd i eklezjologia oraz wskazania dotyczące zasad chrześcijańskiej egzystencji wiernych otrzymują motywację teologiczną<sup>74</sup>.

Podobnie pisze Hugolin Langkammer, który jednak podkreśla charyzmatyczną naturę urzędu:

Zmienił się dotychczasowy charyzmatyczny profil Kościoła i nastąpiła era stabilizacji i uporządkowania najważniejszych spraw doktrynalnych, dyscyplinarnych i urzędów. [...] Okres szamotania i walki w Kościele minął. Kościół wkracza w epokę stabilizacji, a autonomiczny i charyzmatyczny charakter urzędu stabilizacji tej pomaga, gdyż gwarantuje jedność i trwałość apostołskiej tradycji. [...] Przez urząd i sukcesję zostaje zagwarantowana autentyczność i nieskazitelność prawowitej doktryny wiary apostołskiej. Z zasady tradycji i sukcesji wypływa zasada urzędu zwierzchnika gminy. Z nim związany jest charyzmat urzędu czy władzy apostołskiej przekazany przez włożenie rąk (1 Tm 4,14; 5,22; 2 Tm 1,5; por. 1,14), który ujawnia się w strzeżeniu, głoszeniu i przekazywaniu prawowitej nauki<sup>75</sup>.

<sup>72</sup> Por. W. Kasper, *Kościół katolicki*, dz. cyt., s. 255; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 421.

<sup>73</sup> S. Hareźga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza*, dz. cyt., s. 377.

<sup>74</sup> P. Łabuda, *Wiara w listach pasterskich św. Pawła Apostoła*, dz. cyt., s. 15. Podobna opinia wyrażona przez teologa dogmatycznego – por. R. Rogowski, *Charyzmat teologa*, „Collectanea Theologica” 48/3 (1978), s. 9: „Z biegiem czasu funkcje hierarchiczne brały górę w Kościele nad innymi funkcjami, element instytucjonalny wypierał element charyzmatyczny, a wszystko to działo się ze szkodą duchową wspólnoty kościelnej”. Również Jenson wydaje się nazbyt akcentować charyzmatyczny wymiar wspólnot Pawłowych – por. R.W. Jenson, *Canon and Creed*, dz. cyt., s. 72.

<sup>75</sup> H. Langkammer, *Wiara i wyznanie*, dz. cyt., s. 82, 84.

To jednak nazbyt uproszczone (wyglądzone) ujęcie wydaje się sugerować dokonane już w tym czasie, w którym Listy pasterskie były pisane, przejście od charyzmatów do urzędów (ew. charyzmatycznych urzędów). Jednak po pierwsze, już wcześniej w wielości charyzmatów dawały się wyróżnić te bardziej „urzędowe”, z kolei ordynowanie na „urząd” (cudzysłów, bo nie należy ulegać anachronizmowi i dzisiejszego rozumienia przekładać na tamten czas) było jednocześnie związane z udzieleniem charyzmatu. Od początku obecne były w Kościele oba bieguny, charyzmatyczny i „urzędowy”, można mówić jednak o wyraźnym przesunięciu od charyzmatu niosącego znamiona urzędu do charyzmatycznego urzędu. Po drugie zaś, Listy pasterskie nie powstały w okresie stabilizacji, tylko w pełnym napięciu czasie kształtowania się struktury Kościoła.

Na obie kwestie wskazał Wojciech Gajewski w swojej godnej polecenia monografii *Charyzmat, urząd, hierarchia*. Z jego badań wynika, że nigdy nie było Kościoła pozbawionego jakiejś formy instytucji urzędowych. W apostołstwie uczony wyróżnił walor charyzmatyczny związany z darem Ducha Świętego oraz walor instytucjonalny wynikający z pełnomocnictwa zmartwychwstałego Chrystusa. Ale nawet w tak charyzmatycznej wspólnoty jak koryncka pewna grupa osób miała większe uprawnienia od pozostałych, i to tej grupie zresztą święty Paweł (charyzmatyk i apostoł) udzielał wskazówek; nigdy zatem nie było czegoś takiego jak pozbawiona porządku społeczność charyzmatyczna. Już w latach pięćdziesiątych I wieku dają się zauważyć pewne struktury organizacyjne, które z biegiem czasu nabiorą cech przypisywanych oficjalnym urządóm<sup>76</sup>. Gajewski pisze o „stanach charyzmatycznych” (w odróżnieniu od darów charyzmatycznych), do których zalicza następujące kategorie charyzmatyków: apostołowie, prorocy, nauczyciele, posiadający dar rządzenia, nadzorowania, pełnienia funkcji diakonów<sup>77</sup>. Organizację wspólnot na innym poziomie prezentują Listy pasterskie, w których już wcześniej mniej lub bardziej wyraźnie sygnalizowane idee czy tytuły (prezbiterzy, biskupi, diakoni) zostały rozwinięte<sup>78</sup>.

Proces przejścia od struktury kolegialnej do monarchicznej (ustrój monopiskopalny z trójstopniową hierarchią) nabiera przyspieszenia na przełomie I i II wieku. Ale, jak ocenia Gajewski, można mówić o „brakującym ogniwie”

<sup>76</sup> Por. W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, dz. cyt., s. 19, 23, 25, 46, 146, 184. Por. tamże, s. 134: „Poprawniej jest w tym przypadku [apostołów – SZ] mówić o statusie niż o urzędzie. Przejście od statusu do urzędu dokona się stopniowo i zakończy wraz z przyjęciem trójstopniowej hierarchii”.

<sup>77</sup> Por. W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, dz. cyt., s. 38–39, 78, 246.

<sup>78</sup> Por. W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, dz. cyt., s. 190–191.

w procesie tych przekształceń od struktury opisanej w Listach pasterskich do tego, co wyłania się z pism Ignacego Antiocheńskiego<sup>79</sup>. Historyk stawia tezę, że „dominacja jednego episkopa nad pozostałymi doprowadziła do przekształcenia dotychczasowego kolegialnego zarządu w postać zhierarchizowaną. Dotychczasowi współ-episkopi stali się radą prezbiterów, diakoni zaś pomocnikami monoepiskopa”<sup>80</sup>. Jednak nawet w tej wersji trudno jeszcze mówić o trójstopniowej hierarchii, skoro pozycja diakonów jest wyższa niż prezbiterów z ich ledwie rysującym się urzędowym charakterem. Ostatecznie dopiero w drugiej połowie II wieku upowszechniać się zaczął powoli model trójstopniowej hierarchii<sup>81</sup>.

Wracając do Pierwszego Listu do Tymoteusza, według Hugolina Langkammera udzielony Tymoteuszowi charyzmat posiada znaczenie „święceń” (por. 1 Tm 4,14) i jak chrzest wyciska nieodwracalne piętno, a zatem apostołski urząd to nie sprawa przejściowa. Biblista podkreśla, że charyzmaty są jednocześnie łaską, czyli darem (por. „dar łaski Boga – τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ” z 2 Tm 1,6) danym ze względu na dobro otrzymującego i zbudowanie wiernych (użytek indywidualny i powszechny). Charyzmat ten, choć „jest w tobie” (2 Tm 1,6), ma być wciąż na nowo rozpalany ogniem Bożej łaski i apostołskim zaangażowaniem<sup>82</sup>. Również Stanisław Haręzga uznaje, że choć zasadniczo Paweł terminem *χάρισμα* określa sposób, „w jaki łaska Boża ujawnia się wśród ludzi, oraz pewnych działań Ducha będących «darami duchowymi» dla dobra wspólnoty Kościoła”, to w 2 Tm 1,6 termin ten „odnosi się do charyzmatu urzędu pasterskiego, który zobowiązuje i uzdalnia do kierowania wspólnotą oraz do realizowania posługi duszpasterskiej [...]”<sup>83</sup>. Choć ten Boży dar został udzielony, obdarowany nim nie zostaje zwolniony z osobistego, wewnętrznego przyjmowania i przeżywania tego daru w sobie<sup>84</sup>. Autor natchniony „zwraca uwagę na dynamiczny charakter pasterskiego urzędu, który domaga się ciągłej troski i energii, by w pełni go wykorzystać dla dobra wspólnoty. Nie chodzi przy tym o czysto ludzkie zabiegi, ale o nieustanne otwieranie się na Ducha Świętego”<sup>85</sup>.

<sup>79</sup> Por. W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, dz. cyt., s. 202, 210, 224–225.

<sup>80</sup> Por. W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, dz. cyt., s. 248.

<sup>81</sup> Por. W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, dz. cyt., s. 249.

<sup>82</sup> H. Langkammer, *Listy pasterskie*, dz. cyt., s. 58, 95.

<sup>83</sup> S. Haręzga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza*, dz. cyt., s. 277.

<sup>84</sup> Por. S. Haręzga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza*, dz. cyt., s. 277.

<sup>85</sup> S. Haręzga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza*, dz. cyt., s. 377.



W listach adresowanych do Tymoteusza, co odnotowuje Hareźga, mamy do czynienia z pewną sprzecznością: w 1 Tm 4,14 jest mowa o kolegium starszych nakładających ręce, z kolei w 2 Tm 1,6 wskazuje się na autorytet Pawła i apostołski początek charyzmatu urzędu<sup>86</sup>. Oba teksty próbuje uzgodnić ze sobą polski biblista, przyjmując, że w pierwszym przypadku „mamy do czynienia z pewną ogólną normą, regułą wspólnotową (por. 1,18)”, natomiast w drugim, „a więc w piśmie o bardziej osobistym i testamentalnym charakterze, podkreśla się apostołski początek praktyki przekazywania charyzmatu urzędu w Kościele”. Hareźga twierdzi, że „w przypadku Tymoteusza sprawdzają się oba elementy, gdyż jego ordynacja dokonana się za sprawą Pawła Apostoła, ale także przy udziale kolegium starszych [...]”<sup>87</sup>.

Ważna jest również zachęta wyrażona w dalszej części listu. Nadawca poleca Tymoteuszowi, by to, co przejął, przekazywał innym, aby także oni byli zdolni nauczać kolejne osoby: „Ty więc, moje dziecko, nabieraj mocy dzięki łasce, która jest w Chrystusie Jezusie, a to, co usłyszałeś ode mnie za pośrednictwem wielu świadków, przekaz wiarygodnym ludziom, którzy będą zdolni nauczać też innych” (2 Tm 2,1–2). „Każdorazowy przełożony gminy (jak np. Tymoteusz) nie ponosi odpowiedzialności tylko za naukę, którą aktualnie głosi wiernym, lecz także za odpowiednie przekazanie jej właściwym mężom (por. 1 Tm 5,22)” – zauważa Langkammer<sup>88</sup>. Mansini twierdzi, że można mówić już o czterech pokoleniach przywódców: Pawle Apostole, mianowanym przez niego Tymoteuszu, tych, na których duchowy syn Pawła nałoży ręce (por. 1 Tm 5,22), oraz „innych”. W każdym razie kontynuacja urzędu apostołskiego ma charakter sakramentalny, podkreśla Mansini<sup>89</sup>.

Warto te spostrzeżenia uzupełnić, by wyciągnąć wnioski dla doktryny Pisma Świętego. Jeśli przepowiadanie apostołskie ma znaleźć swoją kontynuację, to w postaci „następców” oraz świętych pism. Wolno powiedzieć, że udzielenie Ducha Świętego apostołom zostaje dopełnione charyzmatem natchnienia danym hagiografom, których pisma stają na służbie apostołskiego fundamentu Kościoła. Powstałe wcześniej pisma Nowego Testamentu zaczynają być uznawane za kanoniczne w czasie, gdy dokonuje się zmiana w organizacji Kościoła. Papieska Komisja Biblijna zauważa, że w Drugim Liście do Tymoteusza oraz Drugim

<sup>86</sup> Por. S. Hareźga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza*, dz. cyt., s. 278, 377.

<sup>87</sup> S. Hareźga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza*, dz. cyt., s. 278.

<sup>88</sup> H. Langkammer, *Wiara i wyznanie*, dz. cyt., s. 83.

<sup>89</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 247–248.

Liście św. Piotra znajdują się tego rodzaju nawiązania do zamknięcia zbioru listów Pawła i Piotra, że późniejsze dodatki nie są możliwe<sup>90</sup>. Jak konstatuje Gerhard Ludwig Müller, w czasie gdy podejmowane są pierwsze próby tworzenia kanonu pism Nowego Testamentu, prowadzona jest też refleksja nad normatywnym charakterem nauki apostoelskiej oraz Tradycji<sup>91</sup>. Przy czym, w świetle tego, co powiedziałem wyżej o wylaniu Ducha na całe Ciało Chrystusa, trzeba podkreślić, że apostoelskość Pisma niejako od wewnątrz (zakładając rozróżnienie charyzmatu natchnienia od daru apostołstwa) obejmuje również związek apostołów i ich następców z całym Ludem Bożym – apostoelskim Kościołem.

Paweł Leks pisze o Piśmie Świętym jako charyzmatycznym „urzędowym” zapisie słów i dzieł Boga<sup>92</sup>. Luis Alonso Schökel twierdzi, iż uznanie natchnienia za charyzmat „pociąga za sobą poważne następstwa: obecność Pisma w Kościele jest obecnością Ducha, a więc aktywnością, jest jedną z dróg instytucjonalnych oddziaływania Ducha; równocześnie pozostaje otwarta i gotowa na nowe, niespodziewane działania Ducha”<sup>93</sup>. Zdaniem Telforda Worka z charyzmatu skrypturystycznego wynika, że spisane słowo Boże jest trwałym narzędziem zbawienia<sup>94</sup>. Biorąc pod uwagę stałość posługi Pisma w Kościele, można powiedzieć, że „powstałe pod wpływem natchnienia pisma są darem dla Kościoła porównywalnym z darem urzędu, a nie charyzmatu”<sup>95</sup>.

„Urząd” Pisma potrzebuje jednak osoby urzędowego świadka, w przeciwnym razie nastąpiłoby zerwanie ciągłości między Kościołem apostołów a Kościołem apostoelskim: od wspólnoty z wyraźną strukturą przeszlibyśmy do amorficznej struktury, w której zamiast głoszonego z apostoelskim autorytetem słowa, mielibyśmy do czynienia ze słowem spisanim i niejednoznacznym. Jak zauważył Ratzinger: „Pierwotną postacią obecności słowa nie był zestaw niezapisanych przekazów apostoelskich, lecz osobowa obecność w postaci świadka, czyli Apo-

<sup>90</sup> Por. NPP, nr 58; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 420; D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation*, dz. cyt., s. 32–33; S. Pié-Ninot, *Wierzyć w Kościół*, dz. cyt., s. 28–29; D. Szojda, *Listy katolickie*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań: Pallottinum 1996, s. 438.

<sup>91</sup> Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 607; por. S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 422.

<sup>92</sup> Por. P. Leks, „*Słowo Twoje jest prawdą...*”, dz. cyt., s. 30.

<sup>93</sup> L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku*, tłum. A. Malewski, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1983, s. 14.

<sup>94</sup> Por. T. Work, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2002, s. 125–167.

<sup>95</sup> S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 422.

stołowie, a następnie biskupi w linii *successio apostolica*. To urzędowy świadek zabezpieczał dane słowo przed arbitralnością gnostycznych interpretacji, głosząc je i interpretując<sup>96</sup>. Do tej swoistej wzajemności słowa i osoby wrócił Ratzinger już jako Benedykt XVI: „z jednej strony słowo potrzebuje osoby, z drugiej strony osoba, świadek jest związany słowem, które nie jest jego wynalazkiem, lecz zostało mu powierzone<sup>97</sup>. Echo tego przekonania daje się posłyszeć również w podpisanej przez papieża Franciszka, ale napisanej w dużej mierze przez jego poprzednika, encyklice *Lumen fidei*: „Gwarancję łączności ze źródłem dają [...] osoby żywe, a odpowiada to żywej wierze, którą Kościół przekazuje. Opiera się ona na wierności świadków, wybranych przez Pana do tego zadania” (LF 49)<sup>98</sup>.

Piotr Łabuda utrzymuje, że „odpowiedzialność za przekazywanie depozytu wiary spoczywa na osobach godnych zaufania”, i przywołuje wyżej cytowany, a istotny dla pojmowania sukcesji *passus* z listu pasterskiego (por. 2 Tm 2,2). Przełożeni gminy ponoszą „odpowiedzialność tak za głoszoną wiernym naukę, jak i za odpowiednie przekazanie jej właściwym mężom (por. 1 Tm 5,22)”. Właśnie na tej drodze „prawdziwa Ewangelia dociera do nauczycieli w Kościele i przez nich staje się w nim żywa i obecna<sup>99</sup>. Jest znamienne, że przejście od Kościoła apostołów do apostołskiego Kościoła dokonuje się właśnie w ten sposób: od osoby do osoby, a zatem od żywego słowa do słowa żywego, a nie spisane. Polski biblista zauważa jeszcze jedną rzecz. Otóż jeśli nadawca listu pisze o Kościele, że jest on „filarem i podporą prawdy” (por. 1 Tm 3,15), to określenia te można odnosić zarówno do Kościoła, jak i do osoby adresata listu, Tymoteusza. W innym liście (por. Ga 2,9) terminem „filar” (gr. *στύλος*) opisuje

<sup>96</sup> JRO 9/1, s. 386. Por. Z. Chromy, *Teologia Słowa Bożego Benedykta XVI*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła. Wokół adhortacji apostołskiej Benedykta XVI „Verbum Domini”*, red. D. Ostrowski, Świdnica: Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej 2012, s. 57.

<sup>97</sup> Benedykt XVI, *Blisko, najbliższej Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie*, tłum. W. Szymona, Poznań: W drodze 2008, s. 38. Por. S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 422–423. Z pewną przesadą o związku Pisma z żywym słowem pisze Dariusz Salamon: „Można by powiedzieć, że z tych powodów Biblia jest bardziej «utrwalonym żywym słowem» niż słowem «pisanym». Ma ona zupełnie inny charakter niż późniejsze formy piśmiennicze, od początku tworzone jako dzieła pisane. W takim rozumieniu Biblia jest właśnie utrwaleniem żywej Tradycji, żywego słowa” (por. D. Salamon, *Kościół w służbie Objawienia*, dz. cyt., s. 25).

<sup>98</sup> Por. także: J. Słomka, *Teolog katolicki a Tradycja*, w: Domine, Tu scis. *Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Szymikowi w 70. rocznicę urodzin*, red. J. Kempa, P. Sawa, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2023, s. 76.

<sup>99</sup> P. Łabuda, *Wiara w listach pasterskich św. Pawła Apostoła*, dz. cyt., s. 20–21.

się apostołów Jakuba, Kefasa i Jana, na których wspiera się powaga Kościoła jerozolimskiego. Jeśli „objawiona Boża prawda zapewnia całej budowli Kościoła trwałość i niewzruszoność, a w konsekwencji i wiarygodność”, to „filarami i podporami są w równej mierze Kościół (interpretacja eklezjologiczna) i jego pasterze (interpretacja personalna)”<sup>100</sup>.

Dla rozumienia znamienia apostołskości ważne jest również związane z upływającym czasem coraz większe napięcie między zachowaniem słowa a jego uobecnieniem. Zwracał na to uwagę Ratzinger, według którego słowo Boże, jeśli ma być wiernie zachowane, to tylko wtedy, gdy jest przyswojone w teraźniejszości<sup>101</sup>. Apostołskość Pisma polega na tym, że tak Pismo, jak i wszelkie późniejsze przepowiadanie kościelne opierające się na Piśmie mają charakter wykładni pierwotnego wydarzenia; przepowiadanie Kościoła dodatkowo zobowiązane jest wobec skrypturalnego świadectwa tego wydarzenia. Przy czym, co trzeba podkreślić, wykładni dokonującej się w Kościele nie można sprowadzić do samej egzegezy, musi obejmować Tradycję, gdyż raz jeden wydarzeń rewelatywno-zbawczych pozostaje trwałe w Kościele i nie może zostać sprowadzone do księgi bez zanegowania rzeczywistości Nowego Przymierza, jaka nastąpiła. Z tego, że ten sam Duch Święty, który stoi za powstaniem Pisma, jest obecny również w Kościele, wynika, że urząd Kościoła współlistnieje z urzędem natchnionego świadectwa Pisma<sup>102</sup>. Pismo jest apostołskie dzięki następcom apostołów, a dokładniej dzięki apostołskiemu Kościołowi, w ramach którego specjalna misja przynależy do biskupów.

Misja apostołatu ma w sobie elementy niepowtarzalne, związane z jednorazowością wydarzenia Chrystusa i założenia Kościoła, oraz stałe, wynikające z konieczności budowania Kościoła i kierowania nim. Dlatego można powiedzieć, uważa Jenson, że podstawowa apostołska posługa winna być kontynuowana w następcach apostołów. Luterkański uczoney podpisuje się pod stwierdzeniami konstytucji *Lumen gentium*, w której jest mowa o trwałości boskiego posłannictwa powierzonego przez Chrystusa apostołom w całym czasie Kościoła. W cytowanym przez niego (w skrócie) numerze 20 konstytucji uwypukla przede wszystkim związek tej posługi z Ewangelią jako źródłem życia

<sup>100</sup> P. Łabuda, *Wiara w listach pasterskich św. Pawła Apostoła*, dz. cyt., s. 19–20. Por. także: W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, dz. cyt., s. 127.

<sup>101</sup> Por. JRO 9/1, s. 386; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 423.

<sup>102</sup> Por. JRO 9/1, s. 366; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 423–424.

Kościół po wszystkie czasy. Uczony pomija jednak ważne dla wyprowadzenia wniosków w interesującej dla niniejszej monografii kwestii polecenie Jezusa, do którego nawiązali ojcowie soborowi: „Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20).

Cytat w kontekście brzmi w tłumaczeniu Antoniego Paciorka następująco: „Dana Mi została wszelka władza na niebie i na ziemi. Idąc przeto, czyńcie uczniami wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam nakazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (w. 18–20)<sup>103</sup>. Jezus mówi najpierw o władzy, jaka została Mu przekazana. Władza ta, jak tłumaczy Antoni Paciorek, pozostaje nieograniczona intensywnie (wszelka – *πάσα*) i ekstensywnie (na niebie i na ziemi – *ἐν οὐρανῶ καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς*). Choć Ukrzyżowany został wywyższony i ustanowiony Panem wszechświata (por. np. Rz 1,4; Flp 2,9–11), to przecież już wcześniej posiadał władzę, jak o tym świadczy ewangelista Mateusz (por. np. 7,29 o władzy nauczania czy 11,27 o przekazaniu wszystkiego przez Ojca)<sup>104</sup>. Przypomnienie tej władzy przed wypowiedzeniem centralnych dla omawianej perykopy słów nakazu misyjnego jest ważne, gdyż właśnie owa władza stanowi podstawę ewangelizacji dla zbawienia ludzi. Chrystusowy nakaz obejmuje główną czynność czynienia uczniami (imperatyw *μαθητεύσατε*), której podporządkowane są: wyruszenie w drogę, udzielanie chrztu (*βαπτίζοντες*) i nauczanie (*διδάσκοντες*). Misyjna wędrówka jest warunkiem czynienia uczniami, chrzest i nauczanie realizują zaś owo stawanie się uczniami<sup>105</sup>.

Wyrażenie „wszystkie narody” (*πάντα τὰ ἔθνη*) oznacza, że działalność ma wykroczyć poza Izrael, to znaczy że jest nieograniczona terytorialnie czy osobowo; z kolei fraza „wszystko, co wam nakazałem” (*πάντα ὅσα ἐνετειλάμην*) obejmuje nie tylko naukę Jezusa, ale również *Revelatio Dei* nieoddzielne od całego Jego życia<sup>106</sup>. Jak podkreśla specyficzność zleconej misji Paciorek, zadanie czynienia uczniami „nie jest [...] jedynie głoszeniem Ewangelii. Samo głoszenie

<sup>103</sup> A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza. Rozdziały 14–28. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 1/2, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008, s. 715.

<sup>104</sup> Por. A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 719–720.

<sup>105</sup> Por. A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 715, 720–721.

<sup>106</sup> Por. A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 721–722; F.D. Bruner, *Matthew: A Commentary*, t. 2: *The Churchbook. Matthew 13–28*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2007, s. 812–819.

Ewangelii wydaje się niewystarczające. Idzie o budowanie Kościoła, włączenie człowieka pozyskanego dla Ewangelii w życie sakramentalne, które dokonuje się przez chrzest i odpowiednie pouczenie<sup>107</sup>. Nie należy z porządku słów wyrokować o porządku czynności: ewangeliście nie chodzi o to, że najpierw miałyby następować pouczenie przedchrzcielne, a następnie chrzest włączający do wspólnoty. Czynienie uczniami nie jest początkowym ogniwem, ale generalnym nakazem wyrażającym się w chrzcie, pouczeniu i zachowywaniu życia ucznia Pańskiego<sup>108</sup>.

Towarzyszy temu obietnica wygłoszona w czasie terażniejszym („Oto ja jestem z wami”), przywodząca na myśl starotestamentowe zapewnienia Jahwe, który obiecuje swoją obecność posłańcom czy całemu ludowi wybranemu. Teraz to jednak Jezus jako Bóg z nami (por. Mt 1,23) „jest”, i to na trwałe („po wszystkie dni”), ze swoimi uczniami czy – szerzej – z nowym Ludem Bożym<sup>109</sup>. Paciorek upatruje w ostatnich słowach Ewangelii św. Mateusza podsumowanie całego dzieła, które można rozpatrywać z kilku punktów widzenia: chrystologicznego, eklezjologicznego i etycznego. Pierwszy ukazuje, że „zmartwychwstały i wywyższony Jezus jest tym samym ziemskim Jezusem, o którym opowiada cała Ewangelia”, i „przez Niego Bóg jest trwale obecny w swoim Kościele”. Drugi – że „Kościół jest niczym innym jak wspólnotą uczniów Jezusa i szkołą naśladowania Jezusa”. Trzeci zaś – że „pójście za Jezusem oznacza posłuszeństwo wobec Niego, oznacza drogę doskonałości, u której szczytu znajduje się przykazanie miłości”<sup>110</sup>. We wszystkim tym centrum stanowi Chrystus jako Pan świata, opiekun i współzyciel Kościoła oraz model dla realizowania drogi ucznia. W Jego autorytecie i w Jego imieniu, podejmując zleconą przez Chrystusa misję, która przekracza ludzkie siły, uczniowie będą mogli iść na cały świat<sup>111</sup>.

Bibliści zauważa ponadto, że „nakaz misyjny Chrystusa poprzez sukcesję papieską i biskupią dotyczy całego Kościoła. Takie też jest stanowisko *Katechizmu Kościoła katolickiego* (nr 849–851)”<sup>112</sup>. Do tego stwierdzenia należałoby

<sup>107</sup> A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 722.

<sup>108</sup> Por. A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 722.

<sup>109</sup> Por. A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 722.

<sup>110</sup> A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 722.

<sup>111</sup> Por. A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 722–723. Por. F.D. Bruner, *Matthew*, dz. cyt., s. 806: „[...] Matthew sees Jesus commanding a defective eleven. The church that Jesus sends into the world is ‘elevenish,’ imperfect, fallible. Yet Jesus uses this imperfect church to do his perfect work”.

<sup>112</sup> A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 723.



jednak dodać, również za *Katechizmem*, że w tym jednym Kościele istnieją różne powołania oraz sposoby partycypacji w misji zleconej całemu Kościołowi: „cały Kościół jest apostołski, ponieważ jest «posłany» na cały świat”, a „wszyscy członkowie Kościoła, choć na różne sposoby, uczestniczą w tym posłaniu”, które „jest ze swojej natury powołaniem do apostołstwa” (KKK 863; por. AA 2).

Z powyższej przedstawionych wywodów egzegety wynika, że Chrystusowa władza realizuje się w obecnym czasie w dziele apostołstwa pojmanego szeroko: od ewangelizacji przez formację i włączenie w sakramentalne życie Kościoła aż po kształtowanie życia ucznia Chrystusa. Apostołstwo jest powołaniem całego Kościoła, któremu została zapewniona obecność Chrystusa wywyższonego, tożsamego z ziemskim Jezusem, który zgromadził wokół siebie apostołów. Polecenie Jezusa jest możliwe do realizacji dzięki temu, że apostołowie mają swoich następców w sukcesji papieskiej i biskupiej.

Interesującą uwagę czyni Patrick Lee, który przypomina, że Jezus twierdził zarówno, iż został posłany przez Ojca (por. np. J 6,38), jak i że Ojciec jest razem z Nim (por. J 8,29). Zgodnie z tym należy powiedzieć, że Ojciec, posyłając Syna, jest jednak obecny w Nim, tak że to, co Jezus czyni, stanowi jedno dzieło Ojca i Syna. Można założyć, że analogicznie Jezus, posyłając apostołów tak jak Ojciec posłał Jego (por. J 17,18: „Jak Ty Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem”), nadal pozostaje razem z nimi. W takim razie również ich czyny kontynuujące dzieło Jezusa, a zatem wymagające boskiej mocy, są możliwe dlatego że nie są jedynie ich dziełami, ale jednym dziełem ich i Jezusa (por. Mt 28,20)<sup>113</sup>.

Słowa Ewangelii wskazują, jeśli czytać je już z perspektywy Kościoła w czasie po śmierci apostołów, na obecność Chrystusa „z wami”, czyli ze wszystkimi uczniami oraz w sposób szczególny z następcami apostołów. Tak czy owak, słowa te przeczą tezie, jakoby posługa apostołska mogła być sprowadzona jedynie czy nawet przede wszystkim do Pisma Świętego. Chrystus nie mówi, że będzie działał przez natchnione Pisma (co oczywiście nie znaczy, że nie będzie), ale że pozostanie z tymi, którzy będą nauczali tego, co przykazał Kościołowi. Dopiero w tę misję należy włączyć Nowy Testament jako świadectwo apostołskiego przekazu, do którego następcy apostołów będą się odwoływali, by pozostawać w wierności Ewangelii przekazanej tamtym. Warto zauważyć ponadto, że w cytowanym passusie z konstytucji *Lumen gentium* jest mowa nie o Piśmie,

<sup>113</sup> Por. P. Lee, *The Eucharist and the Ministerial Priesthood a Reply to Kenneth Collins and Jerry Walls*, „Perichoresis” 18/5 (2020), s. 16.

lecz o Ewangelii – i to również pokazuje, że chodzi o rzeczywistość szerszą niż święte pisma (czy też wszelka nauka, również ta niespisana), nawet jeśli w tej rzeczywistości odgrywać będą one rolę szczególną<sup>114</sup>. Ewangelia domaga się sług Ewangelii, bo Ewangelię przyjmują i przekazują osoby, a nie książka; Pismo Święte, co oczywiste, nie może stać się apostołem. Ale jest słowem żywego Słowa Boga, które „stało się żywym słowem człowieka, słowem pierwszego i w pewnym sensie jedynego apostoła Ojca, którym był Jezus Chrystus”<sup>115</sup> – Apostoł i Arcykapłan naszego wyznania (por. Hbr 3,1). Z kolei Apostoł ten wybrał apostołów, a w nich – ich następców, którzy czynią z tego Pisma użytek, ale też sprawują sakramenty i przede wszystkim głoszą żywe Słowo, któremu Pisma niosą świadectwo (J 5,39); w ten sposób może się ujawniać trwały wymiar apostołskości Pisma.

Artur Malina tłumaczy Hbr 3,1 następująco: „Stąd, bracia święci, wezwania niebieskiego współuczestnicy, zwróćcie uwagę na apostoła i arcykapłana naszego wyznania, Jezusa”<sup>116</sup>. Biblista wskazuje na częściowy, asymetryczny paralelizm między Jezusem a Mojżeszem. Ten drugi stanowi jedynie tło dla pierwszego, wyższość pierwszego jest paralelna do wyższości budowniczego względem domu (w. 2–3). Nadawca wzywa do skierowania uwagi nie ku nauczaniu, lecz osobie określonej jako „apostoł” i „arcykapłan”<sup>117</sup>. To złączenie funkcji kapłańskiej i apostołskiej odpowiada zdaniem Maliny „przypominanym przez proroków w ST zadaniom kapłanów” (por. np. Ml 2,1–4.6–7). W Księdze Malachiasza wysłannik Pana Zastępów został określony terminem „anioł” (tak w Septuagincie), jednak autor Listu do Hebrajczyków już wcześniej wykazał, że „imię Syna różni się zasadniczo od imienia aniołów, dlatego posłużył się rzeczownikiem

<sup>114</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 58: „[...] Pismo jest tylko znakiem Ewangelii, dokumentem, który składa świadectwo o niej. Ewangelia zasadniczo nie jest napisanym tekstem, lecz mocą, która sprawia zbawienie, okazaniem i wyrazem łaski; jest ona nowym prawem, wlanym w serca na chrzcie przez Ducha Świętego”. Jak pisze dominikanin, na Soborze Trydenckim pojmowano Ewangelię „jako źródło, którego zbawcze wody są następnie przekazywane dwiema różnymi drogami: pism i tradycji” (tamże, s. 59).

<sup>115</sup> B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, dz. cyt., s. 21.

<sup>116</sup> A. Malina, *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 15, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2018, s. 223.

<sup>117</sup> Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 225, 228. Por. tamże, s. 237: „Chrystus jest nad domem Boga jako budowniczy (również w 10,21: *kapłan wielki nad domem Boga*), podczas gdy Mojżesz nim nie był. Budowniczym wszystkiego jest Bóg, dlatego w budowaniu domu Bożego przez Chrystusa objawia się Jego Boska godność”.

*apostol (apostolos)*”. W spełnieniu funkcji posłannictwa aniołowie posyłani są do wypełnienia poruczonych im zadań, „zaś On jest cały czas posłańcem dzięki tożsamości doskonałego pośrednika między Bogiem a ludźmi [...]”<sup>118</sup>.

Malina utrzymuje, że zestawienie dwóch tytułów – apostoła i arcykapłana – ukazujących Chrystusa jako posłańca i kapłana, odpowiada zadaniu kapłanów z rodu Aarona. Mieli oni wiarygodnie przekazywać autentyczną naukę i wolę Boga. Przy czym, co ważne, zdaniem autora natchnionego Chrystusowa wierność nie wyczerpuje się w przekazaniu słów Boga i Jego woli, ale – w odróżnieniu od Mojżesza – polega na odwzorowaniu Boga<sup>119</sup>. „Autor występuje z mocnym apelem o kontemplację Chrystusa uwielbionego, który jest wierny w tym sensie, że jest prawdziwym obrazem Boga Ojca”, i to właśnie „relacja do Niego tworzy tożsamość Jego wyznawcy, a nie uznanie teoretycznych prawd czy identyfikowanie się z ważną postacią historyczną. W Synu dokładnie objawia się bytowanie samego Boga” (por. Hbr 1,3)<sup>120</sup>.

Roman Bogacz, analizując ten sam fragment, podkreśla, że w Hbr 3,1 mamy do czynienia z jedynym przypadkiem zastosowania określenia „apostol” do Chrystusa. Zdaniem biblisty użycie tego terminu „na określenie Jezusa w zestawieniu Go z Mojżeszem wskazuje, że misja Jezusa pochodziła od Boga. Jest On założycielem nowego wyznania, podobnie jak Mojżesz był założycielem religii opartej na Synajskim Przymierzu”. Celem religii założonej przez Mojżesza było przygotowanie nadejścia „nowych czasów zapoczątkowanych przez Jezusa. Cały Stary Testament jest ukierunkowany na spełnienie w czasach Nowego Przymierza”<sup>121</sup>. Różnica między Mojżeszem a Chrystusem wybrzmiewa również w wersie 3, w którym autor natchniony miałby zdaniem Bogacza ukazać, że

Mojżeszowi przysługuje jedynie określenie stworzenia, a Jezus jest Synem Bożym, równym Ojcu we wszystkim. Jemu przysługuje określenie stwórcy. Mojżesz jest tylko godnym czci sługą, a Jezus jest Panem. [...] Tak więc Mojżesz jest tylko zwiastunem nowej ekonomii zbawczej, którą przez swoją posługę zrealizował Chrystus. Mojżesz tylko wyprowadził Lud z niewoli egipskiej i doprowadził go do Ziemi Obiecanej. Chrystus wyzwolił Swoj Lud z niewoli grzechu i odkupił go dając mu zbawienie<sup>122</sup>.

<sup>118</sup> A. Malina, *List do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 229.

<sup>119</sup> Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 230, 236.

<sup>120</sup> A. Malina, *List do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 236–237.

<sup>121</sup> R. Bogacz, *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 2006, s. 151.

<sup>122</sup> R. Bogacz, *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów*, dz. cyt., s. 151–152.

Biblista twierdzi, że w Liście do Hebrajczyków Mojżesz jest ukazany jako typ Chrystusa. Wyższość Jezusa i Jego wiarygodności wynika z Jego synostwa. Jako Syn jest budowniczym domu Bożego<sup>123</sup>.

Z analizy Hbr 3,1 wynika, że analogicznie do relacji między pierwszym Mojżeszem jako zwiastunem a drugim Mojżeszem jako realizatorem ekonomii zbawczej należy postrzegać związek Starego Przymierza z Nowym, stanowiącym spełnienie starotestamentowych oczekiwań. W tych ramach należy również lokować więź między oboma testamentami oraz relację starotestamentowego kapłaństwa do kapłaństwa Nowego Przymierza. Pismo może być apostołskie tylko dlatego, że jest częścią owego „odwzorowania Boga”, jakiego dokonuje Wcielone Słowo. Dlatego Kościół pierwotny tak chętnie i w tak „naturalnie nadprzyrodzony” sposób dokonywał chrystologicznej interpretacji Starego Testamentu. Dlatego też słowo we wspólnocie chrześcijańskiej zawsze było łączone ze sprawowaniem sakramentów, a nowotestamentowe księgi pełniły rolę świadectwa tej rzeczywistości Nowego Przymierza, która wykraczała poza święte pisma.

Apostolskie dziedzictwo było niesione przez jakiś czas bez natchnionych pism, a nawet, warto pamiętać, bez w pełni wykształconej struktury apostołskiego Kościoła, co każe rozumieć apostołstwo szerzej niż jedynie urzędową posługę. Jenson, odwołując się do jednego z dokumentów ekumenicznych, twierdzi wprost, że ze względu na wierność istotnej apostołskości Kościoła nie dało się w dobie reformacji zapobiec sytuacji, w której pewne wspólnoty kościelne zostały pozbawione sukcesji biskupiej. Wspólnoty te zachowały jednak apostołską Ewangelię za pośrednictwem innego rodzaju posługi<sup>124</sup>. To, czy rzeczywiście zachowały i ewentualnie, w jakim stopniu, pozostawiam na boku, porzostając na tym, że luterański teolog dodaje za Kongregacją Nauki Wiary, iż wspólnoty pozbawione sukcesji pozostają ranne w podstawowej strukturze<sup>125</sup>. Kongregacja wyraża katolicką naukę, że z ustanowienia Bożego „prymat

<sup>123</sup> Por. R. Bogacz, *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów*, dz. cyt., s. 151–152.

<sup>124</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 242.

<sup>125</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 242; KNW-CN, nr 17, s. 481: „Ponieważ jednak komunია z Kościołem powszechnym, reprezentowanym przez następcę Piotra, nie jest zewnętrznym uzupełnieniem Kościoła partykularnego, ale jednym z jego wewnętrznych i konstytutywnych elementów, oznacza to, że te czcigodne wspólnoty chrześcijańskie noszą także ranę na swoim byciu Kościołem partykularnym. Rana jest jeszcze głębsza we wspólnotach kościelnych, które nie zachowały sukcesji apostołskiej i ważnie sprawowanej Eucharystii. Sytuacja ta jest również raną dla Kościoła katolickiego,

Piotra trwa w jego następcach, Biskupach Rzymu”, a „posługa Piotrowa jest realizowana tak, jak chciał tego Pan – jako powszechna służba apostołska, obecna we wszystkich Kościołach *od wewnątrz*”<sup>126</sup>. Jednak – i w tym Jenson ma rację – również z katolickiego punktu widzenia należy w sukcesji apostołskiej uwzględnić wszystko to, co w Kościele służy Ewangelii, a zatem również działania niewynikające z urzędu, lecz z charyzmatu. „Jeśli chcemy mieć pełny obraz sukcesji apostołskiej, musimy poszerzyć i pogłębić jej pojęcie”<sup>127</sup> – pisał Ratzinger. Ograniczenie sukcesji jedynie do urzędu biskupiego czy Piotrowego sprawia, że rdzeń Kościoła staje się „zubożony, a nawet karłowacieje”. Przerzucenie całej odpowiedzialności za „realizację powszechnego wymiaru sukcesji apostołskiej” na Piotra czyni z jego misji „szkaradny wyjątek”. Teolog z Bawarii tłumaczył, że „w Kościele muszą zawsze istnieć posługi i misje, które [...] służą zadaniom dotyczącym całości i szerzeniu Ewangelii. Te dwie misje – papieża i owych posług – muszą pozostawać we wzajemnej relacji”<sup>128</sup>.

### 2.3. Związek kanonu i sukcesji z Objawieniem

Jenson zastanawiał się nad tym, czy episkopat może pochodzić z prawa boskiego (*iure divino*), skoro instytucja ta pojawiła się dopiero w którymś momencie historii Kościoła (nie da się dowiedzieć, że w obecnie przyjmowanej postaci sięga ona ziemskiego Chrystusa czy nawet Pięćdziesiątnicy). Udzielając pozytywnej

---

powołanego przez Pana, by stać się dla wszystkich «jedną owczarnią i jednym pasterzem», jeśli przeszkadza w pełnym urzeczywistnieniu się jego powszechności w historii” (wewn. cyt. pochodzi z J 10,16). Por. także: EE 28: „Sukcesja ta jest niezbędna, aby Kościół istniał w sensie właściwym i pełnym”.

<sup>126</sup> KNW-CN, nr 18, s. 482. Por. J. Nastałek, *Prymat papieski w dialogu ekumenicznym w polskiej literaturze teologicznej*, Świdnica: Świdnicka Kuria Biskupia 2008, s. 129: „Kościół katolicki świadomy, że w duchu wierności tradycji apostołskiej zachował posługę Następcy Piotra w osobie Biskupa Rzymu, widzi potrzebę otwartego dialogu, ale wskazuje też niebezpieczeństwo istotnego zniekształcenia prawdy i posługi prymacjalnej”.

<sup>127</sup> JRO 8/1, s. 351–352.

<sup>128</sup> JRO 8/1, s. 352. Również poprzednik i następca Benedykta XVI zwracali uwagę na związek ruchów kościelnych z dynamizmem misyjnym i nową ewangelizacją – por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, nr 72; EG 29. Por. także: Kongregacja Nauki Wiary, List *Iuvenescit Ecclesia* do Biskupów Kościoła katolickiego na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła, <https://episkopat.pl/relacja-miedzy-darami-hierarchicznymi-a-charyzmatycznymi-list-kongregacji-nauki-wiary/> [dostęp: 11.01.2024].

odpowiedzi, wskazał, że kolegium biskupów, podobnie jak Biblia, może należeć do fundamentu Kościoła, choć pojawiło się w już założonym Kościele. Wyżej wykazałem, że z perspektywy egzegezy katolickiej można mówić o „otwartości” ziemskiego orędzia Jezusa na późniejsze wypełnienie. Tutaj należałoby dokonać uściślenia stwierdzeń luterńskiego teologa, gdyż wbrew temu, co sugeruje, ani Pismo Święte nie jest fundamentem Kościoła, ani nie są nim następcy apostołów, lecz są nim właśnie apostołowie i prorocy (por. Ap 21,14; Ef 2,20)<sup>129</sup> przez ich związek z objawieniem się Boga w Chrystusie. Ten związek wymiarów horyzontalnego i wertykalnego podkreśla Janusz Królikowski. Dogmatyk pisze o tym, że podstawę przepowiadania apostołowskiego stanowiło bezpośrednie spotkanie z Chrystusem (por. Dz 10,39), którego szczytem było doświadczenie Zmartwychwstałego w czasie Jego ukazywania się apostołom. Właśnie z tego faktu pierwotny Kościół apostołowski czerpie swoje znaczenie i odrębność od Kościoła późniejszego<sup>130</sup>.

Fundamentem dla Kościoła wszystkich czasów jest dane Kościołowi pierwotnemu objawienie się Boga w Chrystusie – podkreślał Karl Rahner. Dopiero wtórnie można powiedzieć, że rola Kościoła pierwotnego wynikająca z kulminacyjnego samo-objawienia Bożego może być odgrywana dzięki zapisowi przepowiadania apostołowskiego, co do którego to przeświadczeniem tego Kościoła było, iż należy do elementów konstytuujących Kościół pierwotny w funkcji źródła i nieomyłnej normy wiary Kościoła przyszłych wieków. W stosunku do Kościoła pierwotnego mamy zatem do czynienia z wolą Bożą i Bożym działaniem różniącymi się od tych, które wystąpią w stosunku do Kościoła późniejszego<sup>131</sup>. Święte

<sup>129</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 136: „Bóg jest w swoich wysłannikach prorokach, Ojciec jest w Chrystusie, który może powiedzieć: «Moja nauka nie jest moja, lecz pochodzi od Tego, który mnie posłał» (J 7,16); Chrystus jest ze swoimi apostołami, i to aż do końca świata (por. Mt 28,20). Misja, czy też posłannictwo, płynie jednym i tym samym strumieniem od Ojca, absolutnego Początku, Zasady bez zasady, pierwszego Podmiotu *agapé*, która jest duszą komunikacji i misji. W ten sposób Bóg (Ojciec) jest zawsze ostatecznym podmiotem (*auctor*) Tradycji, ponieważ jest ostatecznym podmiotem apostołstwa”.

<sup>130</sup> Por. J. Królikowski, *Przepowiadanie apostołskie w tajemnicy Objawienia Bożego*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 25 (2018), s. 29–30. Por. także: J. Perszon, *Eklezjologia św. Tomasza z Akwinu w świetle tradycji Pawłowej*, „Teologia w Polsce” 10/1 (2016), s. 28. Autor streszcza myśl Akwinaty: „Kościół jest apostołowski; jego fundamentem jest Chrystus, fundamentem wtórnym są Jego apostołowie. Od Pana Kościół otrzymał obietnicę niezawodności i oparcie w skałe-Piotrze”.

<sup>131</sup> Por. K. Rahner, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, tłum. A. Morawska, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków: Znak 1969, s. 192–194; S. Stasiak, *Czy Kościół może obawiać*



pisma zawierają się zatem – kontynuował w charakterystycznym dla siebie stylu niemiecki jezuita – już w tym „formalnym przedokreśleniu, w którym Bóg chciał Kościół pierwotny jako źródło i normę”<sup>132</sup>. Również Gerhard Ludwig Müller nie wyobraża sobie apostołskości Kościoła bez natchnienia, dzięki któremu hagiografowie pozostawili świadectwo apostołskiego przepowiadania i praktyki Kościoła apostołskiego, w ten sposób zapewniając Kościołowi dostęp do Objawienia Bożego<sup>133</sup>. Ten związek apostołów i świadectwa apostołskiego z Objawieniem Bożym tak z kolei określił Walter Kasper: „apostołowie i świadectwo apostołskie [...] są fundamentem, na którym stoi Kościół, co więcej – od którego wyłącznie zależy. [...] U podstaw wyznania wiary w apostołskość leży więc idea, że Kościół opiera się na raz tylko przekazanym Objawieniu i w ten sposób jest jeden i ten sam przez wszystkie wieki”<sup>134</sup>.

Chodzi zatem raczej o rzeczywistość Objawienia fundacyjnego<sup>135</sup>, które przyjęli i w którym trwali apostołowie, i która to rzeczywistość istniała już wtedy, mimo że nie było jeszcze kanonu biblijnego i sukcesji apostołskiej. Należy zauważyć, że apostołowie, jak podkreślają ojcowie Vaticanum II, „po wniebowstąpieniu Pana to, co On mówił i czynił, przekazali słuchaczom w pełniejszym zrozumieniu [...], którym cieszyli się pouczeni chwalebnyymi wydarzeniami Chrystusa i oświeceni światłem Ducha prawdy (por. J 14,26; 16,13)” (DV 19; por. LG 59). Jak pisze Henryk Seweryniak, Ewangelie zostały stworzone w świetle misterium paschalnego i dlatego nie są jedynie wspomnieniem (relacja),

---

*się odkrycia nieznanych dotąd pism natchnionych?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 21/2 (2013), s. 60–61; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 372–373.

<sup>132</sup> K. Rahner, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, dz. cyt., s. 193–194.

<sup>133</sup> Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 603; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 373–374.

<sup>134</sup> W. Kasper, *Kościół katolicki*, dz. cyt., s. 328–329. Por. S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 374.

<sup>135</sup> Objawienie fundacyjne wiąże się z „raz na zawsze” Wcielenia, zesłania Ducha Świętego i powstania Kościoła zgromadzonego wokół apostołów; w tym apostołskim okresie ukształtowała się normatywna odpowiedź na Boże Objawienie – por. G. O’Collins, *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford: Oxford University Press 2016, s. 103, 108, 111–113, 115–117, 122, 143, 164; G. O’Collins, *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford: Oxford University Press 2018, s. 93–95, 127. Por. także: D. Castelo, R.W. Wall, *The Marks of Scripture: Rethinking the Nature of the Bible*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2019, s. 126–127; R.A. Kereszty, *The Church of God in Jesus Christ*, dz. cyt., s. 159, 168.

ale przede wszystkim świadectwem o żywym Chrystusie (kerygmat)<sup>136</sup>. Ten uwielbiony i żyjący Chrystus jest oczywiście tożsamy z Jezusem ziemskim, choć pomiędzy Jezusem historycznym a Chrystusem wiary dokonał się jakościowy skok poznawczy, co zostało uwydatnione w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Biblia i chrystologia*:

Z jednej strony należy odróżniać sposób, w jaki Jezus się *okazywał oczom współczesnych* (rodziny, przeciwników, uczniów) i *mógł być rozumiany*, z drugiej strony – sposób, w jaki rozumieeli Jego życie i osobę wierzący w Niego *po Jego ukazywaniach się jako zmartwychwstałego*. Nie zachodzi wprawdzie żadna przerwa między jednym a drugim czasem, to jednak daje się zauważyć jakiś doniosły postęp, zgodny z poglądami pierwotnymi, który należy uznać za konstytutywny pierwiastek samej chrystologii. Ona zaś, o ile winna brać pod uwagę ograniczenia ludzkiej natury „Jezusa z Nazaretu”, o tyleż samo winna w Nim uznać „Chrystusa wiary”, w pełni objawionego przez swoje zmartwychwstanie pod działaniem światła Ducha Świętego (BC 1.1.11.1, punkt a).

Apostołowie nie mogliby otrzymać tego pouczenia, które podkreśla konstytucja *Dei verbum*, gdyby nie ich związek z Jezusem ziemskim, gdyż Bóg w swoim Synu naprawdę się zaangażował, wchodząc w historię Ludu Bożego<sup>137</sup>. Można było już znajdować się w rzeczywistości Objawienia, ale nie mieć pełnego jego zrozumienia. Można było nawet być apostołem, a nie pojmować w pełni tego, kim się jest i czym jest zlecona przez Chrystusa posługa. Wyższość czy raczej „fundamentowość” apostołów polega na tym, że zostali wybrani przez Pana

<sup>136</sup> Por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2001, s. 190–193 (zwł. 193).

<sup>137</sup> Por. J. Królikowski, *Przepowiadanie apostoelskie w tajemnicy Objawienia Bożego*, art. cyt., s. 29–30: „Częstotliwość spotkań z Chrystusem ziemskim ma przede wszystkim na celu zapewnienie ciągłości między służą Bożym objawionym w dziejach i Panem, który się zjawia. Pan, o którym świadczą apostołowie, jest tożsamy z Synem Człowieczym, który, znany przez wielu, został ukrzyżowany pod Poncjuszem Piłatem. Jest to podstawowy schemat przepowiadania apostoelskiego, który bardzo szybko przeszedł do wyznania wiary i stanowi jego pryncypium”. Por. także: H. Langkammer, *Wiara i wyznanie*, dz. cyt., s. 38: „Dla zagadnień wiary pierwotnego Kościoła ważne jest, że od samego jego zarania utożsamiano zmartwychwstałego Pana z ziemskim Jezusem. Dzięki zmartwychwstaniu jakby na nowo odżyła sprawa Jezusa ziemskiego i jej ważność dla Kościołów popaschalnych. W ten sposób nauczający i ukrzyżowany Jezus staje się głoszonym w kerygmacie Chrystusem i Panem. Trzeba jednak dodać, ażeby mógł dalej i na nowo do nas przemawiać”.

(prymat łaski Bożej!), któremu uwierzyli; można powiedzieć to samo inaczej: usłyszeli słowo Boga wypowiedziane w żywym Słowie, a ponieważ przyjęli to Słowo, przejęli od Niego również słowo Jego nauki. W Ewangelii św. Marka wybranie apostołów jest wolną decyzją Pana, który wzywa ich, by Mu towarzyszyli i by następnie mogli głosić naukę: „Potem wyszedł na górę i przywołał do siebie tych, których sam chciał, a oni przyszli do Niego. I ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać ich na głoszenie nauki [...]” (Mk 3,13–14). Przemysław Sawa pisze w związku z tym za Ratzingerem, że „Kościół jako nowy lud nie tworzy się przez fizyczne pochodzenie, ale przez bycie z Jezusem, zgodnie z zadaniem Dwunastu [...]”<sup>138</sup>.

W tym względzie pierwiej zaistniał Kościół apostołski – jako owoc posłuchu danego słowu przez wiarę – niż apostołskie Pisma i urząd sukcesji apostołskiej. Jeszcze głębiej teologicznie należałoby mówić o związku apostołów z Synem dialogującym z Ojcem, bo zanim Jezus wybrał apostołów – taką informację dodaje ewangelista Łukasz, w którego pismach, jak uważa Roch A. Kereszty, mamy do czynienia z najbardziej rozwiniętą formą teologii apostołstwa<sup>139</sup> – „całą noc trwał na modlitwie do Boga” (Łk 6,12). Zatem – komentuje Ratzinger – „Kościół narodził się na modlitwie, w której Jezus oddaje się swemu Ojcu, a Ojciec wszystko przekazuje Synowi. W tej najgłębszej komunikacji Syna z Ojcem kryje się prawdziwe i zawsze nowe źródło Kościoła, będące jednocześnie jego niezawodnym fundamentem”<sup>140</sup>. Nie wolno przeoczyć tego faktu, że całonocny dialog Syna z Ojcem nie skutkuje powstaniem pism autorstwa Jezusowego czy

<sup>138</sup> Por. P. Sawa, *Chrystus i Kościół. Wybrane elementy nauczania Josepha Ratzingera/Benedykta XVI i ich pastoralne przełożenie*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 37/4 (2017), s. 34.

<sup>139</sup> Por. R.A. Kereszty, *The Church of God in Jesus Christ*, dz. cyt., s. 158.

<sup>140</sup> JRO 6/2, s. 635–636. Por. S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 405; A.G. Sertillanges, *The Church*, dz. cyt., s. 98 (autor podkreśla również słowa Jezusa wyrażające powagę Jego intencji – por. np. J 15,16: „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem”). Por. także prowokujące do dyskusji stwierdzenie w: B. Zbroja, *Zjawisko modlitwy, jako istotny czynnik wiary w Nowym Testamencie*, w: *Wiara i jej przekaz w Piśmie Świętym*, red. R. Bogacz, Kraków: Wydawnictwo i-Press 2014, s. 54–55: „Jako pierwszy i to jeszcze przed Jego ustanowieniem Jezus uwierzył w Kościół apostołski – we wspólnotę dwunastu ludzi, których wybrał w sposób świadomy i dobrowolny po całonocnej modlitwie”. Autor w dalszej części artykułu zauważa, że również apostołowie poświęcili się modlitwie i posłudze słowa (por. Dz 6,4) – por. tamże, s. 65. Por. także: W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, dz. cyt., s. 33: „Wybierając i ustanawiając Dwunastu oraz udzielając im władzy nad duchami nieczystymi, Jezus uczynił kolegium przedłużeniem własnej misji, którą przyjął od Ojca”.

przyszłych apostołów, ale właśnie ustanowieniem „posłanych” w Jego imię. Fundamentem Kościoła są żywe osoby apostołów w ich związku z fundamentalną relacją synowsko-ojcowską, i dopiero w ramach tego fundamentu należy z perspektywy teologicznej umiejscawiać pisma zawierające naukę apostołską i zestawione razem z pismami żydowskimi („apostołowie i prorocy”), w związku tych pism ze Słowem żywym, a przez Słowo z Ojcem<sup>141</sup>. W metaforyce biblijnej, do której zresztą odwołali się ojcowie Vaticanum II, można mówić o Chrystusie jako kamieniu węgielnym budowli wzniesionej na apostołach i Piotrze: „Głosząc zaś wszędzie Ewangelię (por. Mk 16,20), przyjmowaną przez słuchających dzięki działaniu Ducha Świętego, Apostołowie gromadzą Kościół powszechny, który Pan założył w Apostołach i zbudował na św. Piotrze, pierwszym spośród nich, podczas gdy kamieniem węgielnym tej budowli jest sam Jezus Chrystus (por. Ap 21,14; Mt 16,18; Ef 2,20)” (LG 20).

Różnie interpretuje się słowa Jezusa zapisane w Mt 16,18: „Otóż i Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr (σὺ εἶ Πέτρος) [czyli Opoka] i na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemożą”. Antoni Paciorek odnotowuje, że sam obraz kamienia jako fundamentu często występuje w księgach Nowego Testamentu. „Chrystus jest kamieniem odrzuconym przez budujących (Mk 12,10n), fundamentem, na którym Paweł zakładał wspólnotę kościelną (1 Kor 3,10). W nowotestamentalnej refleksji podwalinami stają się apostołowie i prorocy (Ef 2,20). Fundamenty murów świętego miasta Jeruzalem noszą imiona dwunastu apostołów (Ap 21,14)”<sup>142</sup>.

Jak zauważa polski biblista, „tekst obietnicy prymacjalnej (16,17–19) znajduje się u podstaw wszelkich debat teologicznych na temat posługi Piotra”<sup>143</sup>. Próbowano uciekać się do różnych objaśnień wyrażenia „na tej skale/opoce”: jedni, motywowani według Paciorka „presupozycjami konfesyjnymi”, tłumaczyli, że „skałą jest wyznanie wiary, nie zaś Piotr”, inni – że „skałą jest albo urząd

<sup>141</sup> Por. interesujące spostrzeżenie w: R.W. Jenson, *Canon and Creed*, dz. cyt., s. 95: „For the Father’s eternal conversation partner, ‘his only Son’ is himself a creature, ‘Jesus Christ.’ In John’s Gospel, God’s word to us is a series of conversations of the Son Jesus with the Father, which disciples are allowed to overhear (at length, John 17). And the book of Hebrews often explicitly cites Scripture as a dialogue between the Father and the Son (as in 1:1–9)”.

<sup>142</sup> A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 126.

<sup>143</sup> A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 131. Por. P. Łabuda, *Królestwo Boże wśród was jest. Ty jesteś Piotr*, w: *Kościół. Narodziny Kościoła i rozwój eklezjologii chrześcijańskiej*, red. P. Łabuda, Kraków: Wydział Teologiczny. Sekcja w Tarnowie (Papiaska Akademia Teologiczna) 2018, s. 73–74.

głosiciela, albo objawiona Piotrowi prawda, albo dwunastu Apostołów”, jeszcze inni twierdzili, że skałą jest „Jezus, nauczanie Jezusa, a nawet sam Bóg”. Paciorek uznaje, że „najbardziej oczywistym znaczeniem wypowiedzi jest to, że skałą, na której ma być zbudowany Kościół, jest Szymon Piotr. Zarówno gra słów, jak i cała struktura wypowiedzi domaga się, aby wypowiedź Jezusa dotyczyła Piotra, podobnie jak w w. 16 spotykamy wypowiedź Piotra dotyczącą Jezusa [...]”<sup>144</sup>.

Na nim zatem ma być zbudowany Kościół Chrystusa, to jest Mesjasza („Kościół mój” – *μου τὴν ἐκκλησίαν*), będący wspólnotą mesjańską, a zatem eschatologiczną. W zgromadzeniu tym znajdują się wszyscy wyznający, podobnie jak Piotr, wiarę w Mesjasza i Syna Bożego. Dla Kościoła budowanego pracą apostołów (por. Ef 2,20) Piotr jest, mówiąc obrazowo, fundamentem<sup>145</sup>. Biorąc zaś pod uwagę, że Piotr już nie żył w chwili powstania Ewangelii Mateusza, obietnica Chrystusa wyrażona tajemniczymi słowami „bramy piekielne go nie przemogą” musi mieć w ujęciu ewangelisty również na uwadze następców Piotra, „innymi słowy, obietnica została skierowana nie do Piotra jako takiego, ale Piotra jako sprawującego urząd”<sup>146</sup>. Z przeprowadzonej analizy wynika, że Piotrowa posługa i urząd „znajdują uzasadnienie w tradycji przedmateuszowej i że chrześcijaństwo lat osiemdziesiątych, blisko 30 lat po śmierci Piotra, uznało pierwszeństwo Piotra”<sup>147</sup>.

Kanon biblijny oraz sukcesja apostołska o tyle należą do fundamentu apostołskiego, o ile służą tej rzeczywistości, którą apostołowie jako fundament Kościoła przyjęli i przekazali Kościołowi. Dlatego jest możliwe, że urząd kościelny oraz „urząd” Pisma wyłaniają się w późniejszym momencie historii Kościoła, ale urzędy te pozostają na tyle istotnie związane z jego fundamentem – przez związek z „raz” Objawienia Bożego – że na tym fundamencie poza nimi Kościół apostołski nie mógłby trwać. Zarówno pojawienie się chrześcijańskiego kanonu, jak i urzędu pasterskiego jest – wracając do Jensona – nieodwracalne i konieczne ze względu na Ewangelię, a w świetle wypowiedzi Kongregacji Nauki Wiary – chciane przez Boga. W tym sensie prawdziwe będzie stwierdzenie, że Pismo

<sup>144</sup> A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 127. Por. P. Łabuda, *Królestwo Boże wśród was jest*, dz. cyt., s. 77–78.

<sup>145</sup> Por. A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 127–128.

<sup>146</sup> A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 128. Polski biblista odsyła do artykułu, z którego korzystał: B.P. Robinson, *Peter and His Successors: Tradition and Redaction in Matthew 16:17–19*, „Journal for the Study of the New Testament” 21/6 (1984), s. 85–104.

<sup>147</sup> A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 131.

jest apostołskie, gdyż bez niego nie jest możliwe budowanie na fundamencie apostołskim. Rozumiana na tym tle funkcja Magisterium także jawi się jako apostołska, gdyż bez niej nie jest już możliwa wierność Ewangelii przekazanej przez apostołów. Jak tłumaczył to Jenson, Kościół, uznając w biskupach autoritatywnych nauczycieli, przyjął w ich decyzjach normę wiary apostołskiej.

Należy mieć w pamięci, że również ich decyzji zawdzięczają wierni kanon Pisma Świętego, nawet jeśli cały Lud Boży odegrał rolę w ustaleniu kanonu<sup>148</sup>. Kościół nie otrzymał od apostołów żadnych informacji na temat listy ksiąg kanonicznych, a mimo to wyznaje apostołskie pochodzenie Nowego Testamentu. Rozpoznawanie natchnienia danej księgi polegało na wsłuchiwaniu się już istniejącego Kościoła apostołskiego w obecnego w nim (obiecane przez Pana i faktycznie zesłanego) Ducha Świętego i pytaniu o to, w których pismach daje się rozpoznać ten Duch i które z nich wyrażają istotę Kościoła, i dlatego mogą stanowić miarę jego wiary (Pismo byłoby głosem Boga mówiącego, czym Kościół jest). W tym procesie dała więc o sobie znać Tradycja (Ratzinger mówił o „plus” Tradycji)<sup>149</sup>. Gdyby nie już istniejąca wiara i jedność starożytnego Kościoła, nie istniałby chrześcijański kanon – nowotestamentowe księgi w ich jedności z księgami Starego Testamentu. To hermeneutyka starożytnego Kościoła i jego wiara tworzą z tak różnych pism jedną księgę, i w ten sposób stają się – na trwałe – istotną częścią tego kanonu<sup>150</sup>. Kościół nie przychodzi jedynie z zewnątrz do już gotowego kanonu, ale jest obecny w nim od wewnątrz.

Jeśli jest prawdą, że do istoty posługi osób wyświęconych należy gromadzenie Ludu Bożego i prowadzenie go oraz dbałość o jedność Kościoła, to trzeba powiedzieć, że samo Pismo nie jest w stanie tego zagwarantować. Nie znaczy to, że Magisterium działa „zamiast” ksiąg natchnionych czy poza nimi, owszem, jego rola polega na służbie tej jedności, która już od wewnątrz jest zapisana w kanonie, jako że istniała przed powstaniem pism natchnionych. Apostołskie Pismo w łączności z Urzędem Nauczycielskim, a więc nie samo Pismo, lecz poprzez

<sup>148</sup> Por. SF 26: „W pierwszych pięciu wiekach wiara Kościoła pojmowanego jako całość pełniła decydującą rolę w określaniu kanonu Pisma Świętego oraz w ustalaniu głównych doktryn [...]”.

<sup>149</sup> Por. JRO 7/1, s. 144; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 305. Por. również: K. Rahner, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, dz. cyt., s. 196.

<sup>150</sup> Por. JRO 9/1, s. 168–169; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 305.



osobowy wymiar sukcesji apostołskiej, pozwala zachować Kościół apostołski w jedności już Kościołowi подарowanej i dlatego mu zadanej<sup>151</sup>.

O nieprzerwanym istnieniu Kościoła Chrystusowego (tj. Kościoła apostołskiego) decyduje następstwo struktury personalnej. Nie oznacza to bynajmniej lekceważenia świadectwa nauki i życia apostołskiego w księgach Nowego Testamentu. Jednak z drugiej strony trudno znaleźć w wypowiedziach Kongregacji Nauki Wiary wskazanie, że Pismo miałoby stanowić o apostołskości Kościoła; bynajmniej „samo Pismo” nie mogłoby tego uczynić. Dopiero dzięki takiej, a nie innej strukturze Kościoła – również pochodzącej od Ducha Świętego – Kościół może być „filarem” oraz „podporą prawdy”. Użyte terminy ujawniają swoje znaczenie na tle 1 Tm 3,15: „Gdybym zaś się opóźniał, [piszę,] byś wiedział, jak należy postępować w domu Bożym, który jest Kościołem Boga żywego (ἐκκλησία θεοῦ ζώντος), filarem i podporą prawdy (στῦλος καὶ ἐδραίωμα τῆς ἀληθείας)”.

Harężga w swoim komentarzu do tego fragmentu podkreśla, że „Kościół należy do Boga, bo On jest jego twórcą, gromadząc go słowem powołania w Jezusie Chrystusie (por. 1 Kor 1,2; 1 Tes 2,14; 2 Tes 1,4)”. W tym Kościele „nieustannie pulsuje źródło życia Bożego”, a „zbawcza działalność Boga w świecie może najskuteczniej realizować się poprzez nową ekonomię zbawczą w Kościele”<sup>152</sup>. Biblista zwraca uwagę na związek wyrazów „filar” i „podpora” z prawdą, i przypomina, że dla Pawła taką prawdą, którą zachowuje i której broni Kościół, jest „słowo prawdy” (Ef 1,13), czyli Ewangelia o zbawieniu w Chrystusie (por. 2 Kor 4,2). W Listach pasterskich termin ἀληθεια „oznacza misterium zbawczego planu Boga objawionego w historii w Chrystusie i przez Chrystusa” i realizującego się „nadal w Kościele, który nie tylko żyje prawdą obecnej w nim Chrystusowej Ewangelii, ale ją przekazuje, chroni ją i broni w obliczu licznych zagrożeń, na jakie jest narażona w świecie”<sup>153</sup>.

W obrazie domu, jak uważa Hugolin Langkammer, zostało wyrażone przekonanie o zorganizowanej społeczności kościelnej, w której jednak pulsuje życie pochodzące od Boga żywego. O istocie Kościoła decyduje życiodajny

<sup>151</sup> Por. KKK 811, 820–822; W. Kasper, *Kościół katolicki*, dz. cyt., s. 274–275. Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa: Towarzystwo „Więź” 2010, s. 25, 28–29. Por. R.A. Kereszty, *The Church of God in Jesus Christ*, dz. cyt., s. 192: „The four marks of the church are always both an existing gift and a task or challenge to work for throughout the entire course of human history”.

<sup>152</sup> Por. S. Harężga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza*, dz. cyt., s. 241.

<sup>153</sup> Por. S. Harężga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza*, dz. cyt., s. 242 (dot. cytatu i parafrazy).

Bóg, a nie struktura, która z kolei jest konieczna, by zabezpieczyć wspólnotę przed niebezpieczeństwem herezji i by umożliwić chrześcijanom trwanie w jedności z Kościołem apostołskim i zachowanie tajemnicy wiary i pobożności (por. 1 Tm 3,9.16)<sup>154</sup>. Zdaniem polskiego biblisty metafory filaru i fundamentu (podpory) oznaczają „dwie zasadnicze funkcje Kościoła. Kościół «niesie» prawdę, czyli w nim ona jest i ogarnia wierzących, oraz Kościół chroni prawdę, stanowi jej ostoję, gdyż sam jest mocny i trwały, ponieważ swoje korzenie ma w Bogu żywym”<sup>155</sup>. Podkreślić należy tę perspektywę teologiczną – działania Bożego ze strukturą posług i urzędów w Kościele.

Za Jensonem można zadeklarować nawet więcej: nie tylko struktura pochodzi od Ducha, ale również panowanie Ducha przez te struktury historycznej ciągłości z apostołami sprawia, że Kościół jest apostołski i że jest Kościołem Boga żywego, a zatem teraźniejszego. Apostolskość Kościoła nie może zostać sprowadzona do wierności nauce apostołskiej zaświadczonej w Piśmie. Po pierwsze, wierność domaga się czegoś więcej niż jedynie związku z przeszłością i ewentualnego powtarzania wypowiedzianej w przeszłości nauki w nowym kontekście, co zresztą zauważał sam Jenson<sup>156</sup>. Jak pisał z kolei Congar, „o wiele bardziej mamy tu do czynienia z obecnością przeszłości w teraźniejszości, obecnością konstytutywnych wydarzeń relacji religijnej w każdej chwili czasu, który one zainaugurowały, usytuowały i ukonstytuowały, obecnością Zasady w każdym jej rozwinięciu”<sup>157</sup>. Po drugie, Kościół nie daje się sprowadzić do Pisma jako jedyne go środka łaski i jedności z Kościołem apostołskim. Również apostołska posługa ma być „aktualizowana” w każdym czasie.

Istnieje związek między pełnią prawdy objawionej przez Boga a hierarchicznym wymiarem Kościoła. Z perspektywy minimalistycznego postrzegania ich związku trzeba orzec, że nauka apostołska, jeśli nie ma pozostawać reliktem przeszłości, wymaga głoszenia i wyjaśniania dzisiejszemu odbiorcy Dobrej Nowiny. Maksymalnie należałoby zwrócić uwagę na pamięć Kościoła, w której raz dane Objawienie (por. Jud 3) może być obecne *hic et nunc*, przyswajane w jego niezgłębionym bogactwie i przeżywane oraz przekazywane. W tym procesie

<sup>154</sup> Por. H. Langkammer, *Listy pasterskie*, dz. cyt., s. 46–47.

<sup>155</sup> H. Langkammer, *Listy pasterskie*, dz. cyt., s. 47.

<sup>156</sup> Por. R.W. Jenson, *Canon and Creed*, dz. cyt., s. 4: „In the case of the church, the threat is made especially severe by the need repeatedly so to shape the message as to make it comprehensible for new sorts of hearers, by the need not merely to recite the gospel but to interpret it as its messengers enter new cultural or historical situations”.

<sup>157</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 50.

właściwą sobie rolę odgrywa właśnie Urząd Nauczycielski Kościoła wyposażony w niezawodny charyzmat prawdy (por. DV 8). W dokonującym się w *memoria Ecclesiae* procesie przypomnienia uczestniczą żywe osoby i jedynie dzięki nim, posługującym się świętymi tekstami, jest możliwe prowadzące ku pełni prawdy słuchanie słowa Bożego w Duchu Świętym (por. J 16,13). W każdym razie kongregacja, o czym wyżej była mowa, nieprzypadkowo łączy objawioną prawdę ze środkami łaski udzielonymi mesjańskiej wspólnotcie<sup>158</sup>. Jak pisał Hans Urs von Balthasar, „Objawienie Ducha dokonuje się w ramach utworzonych i strzeżonych przez Niego struktur: w Kościele wraz z przynależącymi do niego Pismem św. i Tradycją, wraz z charakterystycznym dla niego rozróżnieniem «Pasterza» i «Owczarni» [...]»<sup>159</sup>. Słowo spisane nie jest jedynym medium Objawienia, i dopiero wraz z innymi darami spełnia swoją funkcję w Kościele. To pierwotna instytucja wspólnoty apostołskiej oraz apostołskie nauczanie wzięte razem i trwające w Ciele Chrystusa decydują o istotnym znamieniu Kościoła katolickiego, podobnie jak słowo apostołskie nigdy nie istniało poza apostołami, których wcześniej żywe *Verbum Incarnatum* zgromadziło wokół siebie.

Cała Biblia jest historią mesjańską, pisze Mansini. W Starym Testamencie mesjanizm wiązał się z powołaniem Izraela do bycia znakiem powszechnego powołania, skierowanego do wszystkich narodów (por. np. Iz 11,10–11; 55,3–5; Ez 37,24)<sup>160</sup>. „Lud Boży Starego Testamentu był ludem mesjańskim, ale bardziej w nadziei niż rzeczywistości: to wyczekiwanie Mesjasza uczyniło go mesjańskim w działaniu”<sup>161</sup>. Izrael właśnie przez to, że nie może spełnić misji powszechnej, jawi się znakiem, przygotowaniem i obietnicą zgromadzenia mesjańskiego, które ma nadejść. Pierwsze przepowiadanie zanotowane w Dziejach Apostołów ukazuje to, co Mesjasz uczynił dla swojego ludu, wypełniając obietnice Starego Przymierza (por. Dz 13,32–33). Wskrzyszony przez Boga Jezus jest Chrystusem, namaszczonego (por. Dz 4,26 a Ps 2,2 oraz Dz 10,38 a Iz 61,1), w którym

<sup>158</sup> Również w Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* Sobór Watykański II naucza, że tylko w Kościele katolickim chrześcijanie mogą w pełni korzystać ze środków zbawienia, a dobra Nowego Przymierza zostały przekazane kolegium apostołskiemu, którego głową jest Piotr. Zatem zarówno kolegium, jak i urząd Piotrowy są czymś istotnym dla Kościoła ustanowionego przez Chrystusa – por. UR 2–3; G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 217–218.

<sup>159</sup> H.U. von Balthasar, *Bóg jest swym własnym egzegetą*, tłum. Z. Hanas, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6/3 (1986), s. 63.

<sup>160</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 66, 80.

<sup>161</sup> G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 82.

narody są błogosławione: „Wy jesteście synami proroków i przymierza, które Bóg zawarł z waszymi ojcami, kiedy rzekł do Abrahama: *Błogosławione będą w potomstwie twoim wszystkie narody ziemi*” (Dz 3,25). Zatem teraz to Kościół jest obiecany staremu Izraelowi światłem narodów (por. Dz 13,47 a Iz 49,6), prawdziwym Izraelem Bożym, eschatologicznym ludem Bożym zapowiadany, ale nieureczywistnionym w ludzie izraelskim<sup>162</sup>.

Zbawienie zostaje rozciągnięte na pogan (por. Dz 10,34 a Pwt 10,17), a duch mesjański wylany na wszelkie ciało. Ten sam Duch, który czyni Jezusa Chrystusem, zostaje w dniu Pięćdziesiątnicy wylany na wierzących w Niego (por. Dz 2,17–21 a Jł 3,1–5). Wyczekiwany Mesjasz, „namaszczony” („Chrystus”) przez Ducha Świętego, dzieli się swoim namaszczeniem, czyniąc z chrześcijan prawdziwy lud mesjański. W ten sposób, dzięki Duchowi Świętemu udzielającemu przybrania za synów (por. Ga 4,4–6), może zaistnieć komunია z Bogiem jako udział w zażyłości Syna z Ojcem. W ten sposób również potrójny urząd, królewski, proroczy i kapłański, staje się udziałem wierzących w Chrystusa<sup>163</sup>. „Wy zaś jesteście *wybrany m plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Bogu] na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali chwalebne dzieła Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła [...]*” (1 P 2,9)<sup>164</sup>.

Dla zrozumienia różnicy między ludem Starego a ludem Nowego Przymierza ważne jest zwrócenie uwagi na kategoryalną odmienną ofiar obu przymierzy.

<sup>162</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 80.

<sup>163</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 66–67, 80–83. Por. także: R. Słupek, *Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga*, dz. cyt., s. 114–149. Mansini odsyła do publikacji, która opierając się na wzorcu mesjańskim, prezentuje ekonomię zbawienia i jedność chrześcijańskiego kanonu biblijnego: A. Nichols, *Lovely, Like Jerusalem: The Fulfillment of the Old Testament in Christ and the Church*, San Francisco: Ignatius Press 2007. Por. np. wypowiedź Aidana Nicholasa w: tamże, s. 87: „If we can find the theme giving the two Testaments their unity, then that theme can be called, surely, the central theme of the Bible. And in fact it is not far to seek. It is the messianic hope, not taken narrowly, as is often the case, but when seen in its broadest perspective, its full diversity of manifestations. That is not the only Old Testament theme of concern to New Testament Christians, not the only feature of the Old Testament revelation that has entered into the doctrine of the Church. [...] But if there is a pattern to revelation, then in all likelihood that pattern has a central, recurring motif, around which other motifs can be arranged – as is the way with patterns. And that claim entered, the suggestion is that ‘messianic hope’ – as I say, broadly defined – is it”.

<sup>164</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 83: „Just because they are anointed with the same Spirit with which Jesus was anointed, the people of God share in his mission”.

W Nowym Przymierzu to ofiarowana w czasie Ostatniej Wieczerzy, a przelana na krzyżu krew Chrystusa jako Wcielonego Logosu, udzielana następnie w sakramencie Eucharystii, czyni z wierzących Lud Boży przez to, że jednoczy ich z Chrystusem oraz między sobą (por. 1 Kor 11,17–12,31). W Ciele Chrystusa działa natomiast Duch Święty udzielając swoich darów. Tylko w ten sposób, na drodze Przymierza „we krwi Mojej” (por. Łk 22,20), Kościół staje się eschatologicznym ludem Bożym<sup>165</sup>.

Podsumowując refleksje Mansiniego, należy podkreślić, że Pismo Święte świadczy o spełniającej się w Kościele historii mesjańskiej. Lud Starego Przymierza, który nie mógł być ludem mesjańskim, stanowił jego przygotowanie. Dopiero przyjście namaszczonego Mesjasza i udzielenie przez Niego namaszczenia ustanowiło prawdziwy lud mesjański i eschatologiczny. Należy łączyć ustanowienie mesjańskiego Ludu Bożego z ustanowieniem Nowego Przymierza we krwi Chrystusa. To sakrament Ciała Pańskiego tworzy z wierzących jedno Ciało Chrystusa, w którym działa Duch Święty, udzielając swoich darów, w tym daru apostołskiego decydującego o hierarchicznej strukturze Ciała. Krótko mówiąc, zwołanie mesjańskiego Ludu Bożego dokonuje się za sprawą Ducha Świętego działającego już nie tylko przez słowo Pisma, ale również przez sakramentalnie obecne Słowo i urzędowe posługi; inaczej mówiąc, przez słowo związane z sakramentem oraz posługą słowu i sakramentom.

Tomasz z Akwinu tłumaczył szczególną naturę Izraela faktem jego ustanowienia przez Boże Prawo oraz jego celem, jakim było wypełnienie prawa Bożego. Innymi słowy, Akwinata utrzymywał, że w planie Bożym nie można izolować prawa Bożego od jego wypełnienia, i z tego wyciągał wniosek, że Izrael został wywyższony ze względu na obietnicę Chrystusa, który miał wypełnić prawo nie jako odizolowana jednostka, lecz jako ucieleśnienie wspólnoty. Starotestamentowa wspólnota osiąga swój cel w męce Chrystusa, w której sakramentalne uczestnictwo stanowi z kolei o Kościele – zatem Pascha Chrystusa jest punktem, w którym jednoczą się obie wspólnoty<sup>166</sup>. Wypełniając prawo, Chrystus czyni to jako członek ludu utworzonego przez prawo, ale Izrael jako wspólnota nie jest w stanie wypełnić prawa. Kult Izraela zostaje przejęty i przekształcony w Chrystusowej ofierze, w efekcie czego powstaje nowy kult wspólnotowy.

<sup>165</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 86–87.

<sup>166</sup> Por. ST I–II, q. 90, a. 3; I–II, q. 98, a. 1 oraz a. 4; M. Levering, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple: Salvation according to Thomas Aquinas*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 2002, s. 117.

Właśnie Kościół jako „Nowy Izrael” ucieleśnia zjednoczenie z ofiarą Chrystusa. Dlatego usprawiedliwienie polegające na zjednoczeniu z wypełnieniem prawa przez Chrystusa stanowi o nowej wspólnotcie. Przyjaźń z Chrystusem jest czymś innym niż członkostwo we wspólnotcie, która przygotowała się na przyjście Chrystusa. Komunia wewnętrzna jest związana ze sprawowaniem sakramentów i głoszeniem słowa Bożego oraz artykułowaniem treści wiary, a zatem także z sakramentem święceń udzielającym łaski do pełnienia tej misji<sup>167</sup>.

Jak się wydaje, protestancka tożsamość Jensonu wyostreza jego postrzeganie rozróżnienia między trwałym istnieniem Kościoła jako grupy przekazującej Tradycję a treścią przekazywanej Tradycji; uczony pisze o zagrożeniu dla tej treści ze strony Kościoła. Ryzyko oczywiście istnieje, ale można zachować ufność w prowadzenie Ducha, który tak jak udzielił daru Pisma Świętego, tak również udziela gwarancji wiernego głoszenia przez Kościół treści nauczanej przez Pismo<sup>168</sup>. Dokonane przez Jensonu rozróżnienie może jednak przysłużyć się uchwyceniu apostołskiemu wymiaru Pisma, pozwala bowiem uwydatnić fakt, iż niesie ono świadectwo szczególnych wydarzeń rewelatywno-zbawczych, których treściowo nie da się wyczerpać w żadnej epoce. Jean-Yves Lacoste zwrócił uwagę, że w teologii współczesnej, akcentującej historyczny wymiar Objawienia Bożego, pierwszym skojarzeniem z Pismem Świętym jest „zamknięcie”, gdyż księgi biblijne mówią o faktach już zaistniałych i faktycznie już nieistniejących poza pamięcią o nich<sup>169</sup>. Jednak, jak podkreśla francuski myśliciel:

Zamknięcie nie jest [...] wyłączeniem: albowiem przeszłość, której pamięć przekazuje nam Biblia, jest dostępna w ustawicznej czy też wciąż odnawianej bezpośredniości stanowiącej paradoksalne dzieło Ducha w Kościele. Wszystko się wypełniło, a ostatnie słowo Boga zostało już wypowiedziane (Jan od Krzyża). Jednak terazniejszość jest tym obszarem, na którym – eklezjologicznie i pneumatologicznie – przeszłość naszego bezwzględnego początku zostaje ujęta na nowo w pamięci<sup>170</sup>.

<sup>167</sup> Por. M. Levering, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple*, dz. cyt., s. 118–119, 124–125.

<sup>168</sup> Por. D. Castelo, R.W. Wall, *The Marks of Scripture*, dz. cyt., s. 123: „The basis of possibility for belief during a post-apostolic age is the ongoing self-presentation of the triune God. The presence and work of God is what maintains continuity between apostolic and post-apostolic eras; it is what constitutes apostolicity, what makes for the true and proper ethos or culture of a professing and believing community”.

<sup>169</sup> Por. J.-Y. Lacoste, *Pismo Święte a terazniejszość*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6/3 (1986), s. 86.

<sup>170</sup> J.-Y. Lacoste, *Pismo Święte a terazniejszość*, art. cyt., s. 87.



Owo „raz jeden” zawsze winno być brane pod uwagę, jednak nie tyle przeszłość ma pozostać normą, i nawet nie samo Pismo, ile słowo Boże zaświadczone w przeszłości, a obecne w teraźniejszości. Raz jeszcze okazuje się, że apostołski wymiar Pisma siłą rzeczy otwiera się na Kościół, a w jego ramach – w kierunku Magisterium, które pozwala zachować związek „raz jeden” z „raz na zawsze”, to znaczy również z „dziś” Kościoła. Apostołski Kościół rozpoznaje tę rzeczywistość, która została podarowana za pośrednictwem Kościoła apostołskiego, Pismo apostołskie, świadcząc o niej, niesie zaś w sobie treści, które pozwalają Kościołowi zachować istotne elementy Kościoła apostołskiego i w ten sposób stanowić przestrzeń dla słowa Bożego.

Jenson sprzeciwia się redukowaniu „sukcesji apostołskiej” jedynie do kolejnych ogniw łańcucha święceń. Zwraca uwagę na to, że apostołskość Kościoła polega na jedności wiary i obrzędów z apostołami i wszystkimi wiernymi. Dodałbym do tego, że wiara i obrzędy nie wyczerpują jeszcze katolickiego rozumienia Tradycji, która winna być raczej pojmowana jako pewna żywa rzeczywistość chrześcijańska<sup>171</sup>. Z drugiej strony luterański uczyony, akcentując osobowy wymiar sukcesji, sprzeciwia się temu, by komunie Kościoła sprowadzać do zwykłej zgody w doktrynie. To samo można by powiedzieć również o Piśmie Świętym: konsensus co do kanonu czy nawet doktrynalnej treści Pisma Świętego nie decyduje o pełni *communio* z apostołami<sup>172</sup>. Tym bardziej że taka zgoda nie byłaby możliwa bez uwzględnienia związku Pisma z wyznaniem wiary i liturgią<sup>173</sup>, poza którymi Pismo wręcz nie może być apostołskie (przynajmniej w pełnym rozumieniu tego słowa). Niezbędny jest aspekt osobowy, ale przecież i on nie pozwala jeszcze dotrzeć do istoty sprawy. Jedność z apostołami ani nie jest zgodą rzeczową, ani nie jest tylko komunią osobową – chodzi raczej o trwa-  
nie w jednym Objawieniu obecnym w Kościele i dlatego również w świadkach

<sup>171</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 194: „Jednakże wiara Kościoła, podobnie jak jego życie, jest normowana w sposób najbardziej bezpośredni przez rzeczywistość chrześcijańską zawartą w całościowej Tradycji; w sposób bezpośredni jeszcze, ale już drugorzędnie, jest ona normowana przez pisma apostołskie”.

<sup>172</sup> Por. także: D. Castelo, R.W. Wall, *The Marks of Scripture*, dz. cyt., s. 119: „The difficulty here is that the apostles, their witness, and their work collectively involve more than simply the New Testament. Yet for Protestants, given the way they typically understand the church, the New Testament is largely all that ‘is left’ of the apostolic witness”.

<sup>173</sup> O związku Biblii z liturgią zob. J. Daniélou, *Bible et liturgie: La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d’après les Pères de l’Église*, Paris: Éditions du Cerf 1951.

osobowych (por. Hbr 12,1), w świadectwie Ducha Świętego w sercach chrześcijan (por. Hbr 10,15–16), na piśmie i w niepisanej Tradycji.

Warto w tym miejscu przywołać proponowany przez Ratzingera model ekumenizmu, który został dobrze scharakteryzowany przez Bogdana Ferdka. Zgodnie z tym modelem Pismo winno być postrzegane jako jeden z boków tworzących jedność „czworoboku”, który z kolei decyduje o jedności Kościoła:

Jedności chrześcijan nie można budować na samym tylko Piśmie Świętym, lecz także na symbolu wiary, liturgii i episkopacie. Samo Pismo Święte a nawet wspólny symbol wiary nie usuwa w wierze i sakramentach rysy, która dzieli chrześcijan. Można nawet zauważyć, że tam, gdzie jest uznawany autorytet Pisma Świętego i autorytet Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego, ale nie jest uznawany autorytet liturgii i episkopatu, tam różnice są zdecydowanie większe niż w przypadku uznawania autorytetu całego czworoboku, czyli Pisma Świętego, symbolu, liturgii i episkopatu. Aby osiągnąć konsens w wierze, nie wystarczy więc samo Pismo Święte, a nawet wspólny symbol wiary, lecz trzeba skupić ekumeniczne wysiłki na odkryciu autorytetu liturgii i episkopatu. Uznanie zatem autorytetu całego czworoboku może zaowocować konsensem<sup>174</sup>.

Congar, dominikański uczony, który poświęcił się m.in. badaniom Tradycji i jej związku z Pismem Świętym, podkreślił, że rewelatywno-zbawczego działania Bożego nie można sprowadzać jedynie do przeszłości. Pismo Święte jest zarazem świadectwem dokonanego Objawienia, jak i ustanowionym przez Boga środkiem Objawienia. Jednak to Objawienie, które Bóg chce wciąż czynić, jest w pełni Objawieniem tylko wtedy, gdy jest ono uczynione komuś, gdy jest ono aktualnie przyjęte przez żywy umysł w akcie wiary, który angażuje działanie w nas żywego Boga, dającego świadectwo o sobie samym: „Kto wierzy w Syna Bożego, ten ma w sobie świadectwo Boga, które dał o swoim Synu” (1 J 5,10). Chodzi zatem o dwa momenty aktywności Boga, który objawia sam siebie: „akt, którego dokonał On raz na zawsze w *ephapax* proroków, Chrystusa i apostołów, oraz działanie, które obiecał nieustannie spełniać w Kościele przez wieki”. Pierwszy z tych aktów wiąże się z tym, co już zostało określone raz na zawsze, w drugim zaś chodzi o moment narodzin Ewangelii w podmiocie ludzkim

<sup>174</sup> B. Ferdek, *Modele ekumenizmu według Josepha Ratzingera*, art. cyt., s. 66–67.

żyjącym w danym momencie historii<sup>175</sup>. Z tej perspektywy postrzegać można relację Pisma i Tradycji:

Pismo Święte reprezentuje to, co zostało dokonane raz na zawsze dla wszystkich, reprezentuje ono to, co w słowie Bożym jest dokonane. Tradycja Kościoła, pojęta nie jako przekazywanie bezwładnego przedmiotu, lecz jako aktualność Objawienia w żywym podmiocie przez moc Ducha Świętego, reprezentuje to, co w słowie jest niedokonane, progresywne, mające się dopiero zrealizować i nieustannie spełniać<sup>176</sup>.

Z tego wynika, że Pismo żyje w Tradycji i do istotnych jej zadań należy stanowienie przestrzeni dla słowa Bożego. Innymi słowy, z Pismem w sposób nierozdzielny związana jest Tradycja, bez której słowo Boże nie mogłoby być tym, o czym świadczy słowo spisane<sup>177</sup>.

Congar ocenia, że jeśli protestantyzm obawia się, iż „nowinki” Kościoła uniezależniającego się od słowa mogą zająć miejsce raz na zawsze złożonego depozytu<sup>178</sup>, to z kolei protestantyzm „nadmiernie izoluje *ephapax* Chrystusa od jego promieniowania w ludzkości, które za bardzo zaniża, by, jak sądzi, tym bardziej wywyższyć suwerenność Pana”. Dlatego właśnie „deprecjonuje rzeczywistość i wartość Tradycji, sądząc, że nie może w inny sposób ocalić rzeczywistości i wartości słowa Bożego przekazanego na piśmie”<sup>179</sup>. Do tych słusznych uwag można dodać, że samo rozumienie owego ἐφάπαξ jest niewłaściwe, bo zgodnie z Listem do Hebrajczyków, chodzi o wydarzenie dokonane „raz na zawsze” – co należy rozumieć w sensie trwałości („uwiecznienia”) tego, co się dokonało w przeszłości<sup>180</sup>. Słusznie pisze Bernard Sesboüé, że „Ewangelia

<sup>175</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 250.

<sup>176</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 250.

<sup>177</sup> Do tej relacji Pisma i Tradycji wróć w ostatnim rozdziale.

<sup>178</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 250.

<sup>179</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 257.

<sup>180</sup> Por. komentarz Scotta Hahna dotyczący rozumienia ἐφάπαξ w Hbr 7,27; 9,26.28; 10,10: „[...] you cannot repeat that which never ends. And ‘as s priest forever,’ the sacrifice of Christ is ‘once for all’ – not simply in the sense of termination but rather as the perpetuation of his self-offering, as well as its prolongation (extension) to us on earth, ‘through the eternal Spirit’ (Heb 9:14)” (S. Hahn, *The Sacrifice of the New Covenant: The Priesthood of Christ and the Eucharist in Hebrews*, w: *Engaging Catholic Doctrine*, dz. cyt., s. 270). Por. także: R. Popowski, ἐφάπαξ, w: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa: Vocatio 1995, s. 247–248; B. Zaborowski,

Chrystusa jest dla nas terazniejszością, zasadzoną na przeszłości, która jednocześnie i paradoksalnie stanowi przyszłość i nas na nią otwiera”<sup>181</sup>.

Temu zadaniu trwania w zawsze terazniejszej Ewangelii podporządkowana jest posługa Magisterium. Sprawujący Urząd Nauczycielski ucieleśniają „kato-lickość w czasie”, pisze Jenson. Jest to możliwe także dlatego, że ich posługa jest podporządkowana słowu Bożemu. Sięgając do Pisma Świętego, pozwalają „ucieleśnić” w dzisiaj apostołskie słowo wypowiedziane „wczoraj”. Słowo to jest przekazywane w Tradycji, można powiedzieć, że interpretowane Tradycją, a nie interpretowane jedynie przez egzegetów; Tradycji nie da się sprowadzić do organu autoryzującego egzegezę. Z kolei dzięki następcom apostołów sami apostołowie mogą się wypowiedzieć pełniej, bo za pośrednictwem głosu wyrażającego Tradycję, którą oni ukształtowali, a która podlegała potem wzrostowi. Należy również założyć, że w ramach świętych obcowania „Apostołowie oraz hagiografowie Nowego Testamentu przyczyniają się do genezy i wpływu świętych pism Nowego Przymierza”, a „Duch Święty, który działał przez hagiografów w czasie tworzenia Pisma, nie przestał tego czynić, gdy pisma natchnione są głoszone i interpretowane w Kościele. W ten sposób Słowo Boże wciąż dociera do nas przez pośrednictwo ludzkie, eklezjalne – tyle że nieograniczone do Kościoła ziemskiego”<sup>182</sup>.

To świętych obcowanie wiąże się również z królowaniem apostołów jako męczenników z Chrytusem uwielbionym. Roch A. Kereszty przypomina, że zgodnie z teologią patrystyczną nie tyle jest tak, że następcy apostołów otrzymali urząd nauczania po apostołach, ile raczej kolegium apostołów jest obecne

---

*Biblia i liturgia w świetle teologii czasu*, w: *Biblia w liturgii – liturgia w Biblii. Materiały pokonferencyjne ze Studenckiej Sesji Naukowej*, red. K. Porosło, S. Hałas, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów 2011, s. 73, 75. Denis Chardonens w swoim artykule poświęconym twórczości Tomasza z Akwinu wykazał korelację między wiecznym kapłaństwem Chrystusa a Eucharystią oraz podkreślił eschatologiczny charakter skutku sakramentu Eucharystii – por. D. Chardonens, *Éternité du sacerdoce du Christ et effet eschatologique de l'eucharistie: La contribution de saint Thomas d'Aquin à un thème de théologie sacramentaire*, „Revue Thomiste” 99/1 (1999), s. 159–180.

<sup>181</sup> B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, dz. cyt., s. 10.

<sup>182</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 582–583. Por. także stwierdzenie kongregacji potwierdzające postawioną przeze mnie tezę: KNW-CN, nr 6, s. 473: „[...] między Kościołem pielgrzymującym na ziemi i Kościołem niebieskim istnieje pewien wzajemny związek w misji historiozobawczej. Wynika z tego eklezjologiczne znaczenie nie tylko wstawiennictwa Chrystusa za członkami swojego ciała, ale także wstawiennictwa świętych i, w sposób specjalny, Najświętszej Maryi Panny”.

i aktywne w kolegium biskupów. Rolę sukcesorów apostołów należy postrzegać z perspektywy teologii królestwa Bożego oraz Ducha Świętego jako najwyższej transcendentnej zasady zapewniającej obecność królestwa Bożego w Kościele i tożsamość Kościoła z Kościołem apostołów. Należy uznać, twierdzi autor monografii *The Church of God in Jesus Christ*, że po swojej męczeńskiej śmierci apostołowie weszli do królestwa Bożego i pełnią teraz rolę eschatologicznych sędziów (por. Mt 19,28). A ponieważ królestwo Boże jest już obecne w Kościele, to apostołowie również. Jednym ze sposobów sprawowania ich przywódczej roli jest posługa biskupia. Można powiedzieć, że to sam Chrystus za sprawą Ducha Świętego kontynuuje rządy nad Kościołem przez apostołów, którzy pozostają obecni w Kościele przez swoich następców<sup>183</sup>.

Apostolskie Pismo jest rzeczywistością niezglębioną, bogatszą od tego, w jaki sposób Kościół jako pochodzący od Trójcy Świętej przeżywa i odzwierciedla swoje misterium, i dlatego może stanowić miarę dla Kościoła apostolskiego – razem z apostołami, wolno napisać, króluje w Kościele apostolskim. Ten sam Kościół, który ustalił kanon chrześcijański, właśnie w tej decyzji przyjął wchodzące w skład kanonu księgi. Zadecydowała o tym ta sama wiara obecna i w świętych pismach, i w Kościele. Tak tłumaczył to Ratzinger: „Nowy Testament musi być czytany w Kościele, a Kościół musi być wciąż na nowo przeżywany w świetle jego pełni. Tylko wówczas sprawdza się to, że orzeczenie starożytnego Kościoła nie zostało po prostu narzucone pismom Nowego Testamentu od zewnątrz, lecz wypływa z ich własnej wewnętrznej perspektywy”<sup>184</sup>. Od tej strony patrząc, Kościół może być apostolski dopiero wtedy, gdy przyjmuje powstałe w okresie apostołskim Pismo i żyje nim, dorastając do tego, czym Bóg go zamierzył. Jest to możliwe dzięki Duchowi Świętemu, który sprawia, że powstałe z Jego natchnienia Pisma są wciąż inspirujące<sup>185</sup>. Od apostołskości

<sup>183</sup> Por. R.A. Kereszty, *The Church of God in Jesus Christ*, dz. cyt., s. 163–164, 167. Jak zauważa Kereszty, królowanie apostołów razem z Chrystusem ma związek z teologią męczeństwa rozwijaną we wczesnym Kościele, a obecną już w Księdze Apokalipsy – wizjoner ukazuje męczenników jako królujących z nieba razem z Chrystusem (por. 20,4–6) – por. tamże, s. 179.

<sup>184</sup> JRO 9/1, s. 169. Warto tutaj dodać, że tzw. egzegeza kanoniczna polega nie tylko na czytaniu poszczególnych perykopy czy księgi w świetle całości kanonu, ale też na uszanowaniu całego kanonu i każdej jego części właśnie w tej postaci, w jakiej do nas dotarły – por. J.J. Collins, *Introduction to the Hebrew Bible and Deutero-Canonical Books*, Minneapolis, MN Fortress Press 2018, s. 310; C.R. Seitz, *The Character of Christian Scripture*, dz. cyt., s. 49–50, 81.

<sup>185</sup> Por. NPP 50, w którym to numerze Papieska Komisja Biblijna pisze o biblijnych tekstach, że są natchnione i inspirujące (*inspirato e ispirante*).

Kościola jako daru Bożego przechodzi się w ten sposób do realizacji tej apostołskości w praktyce<sup>186</sup>.

## Podsumowanie

Kościół rozpoznał, co w „raz jeden” wydarzeń rewelatywno-zbawczych zaświadczonych w Piśmie jest istotne i trwałe, a co przemijające lub podlegające zmianie; co ma jedynie partykularne, a co powszechne zastosowanie, i co w konsekwencji może być uznane za trwałe dziedzictwo apostołskie. Przykładem może być przyjęcie opisanego w listach pasterskich i odpowiednio zaadaptowanego sposobu udzielania święceń przez cały Kościół.

*Magisterium Ecclesiae* interpretuje zaświadczoną w Piśmie historię kształtowania się struktury Kościoła z uwzględnieniem zarówno teologicznych, jak i historyczno-krytycznych kategorii. Innymi słowy, stosuje egzegezę teologiczną uwzględniającą jedność Pisma, żywą Tradycję całego Kościoła i analogię wiary. Rozumienie zagadnienia ustanowienia sakramentu święceń jest uwarunkowane koncepcją interpretacji Pisma Świętego, dlatego sama metoda historyczno-krytyczna nie umożliwia dojścia do katolickich przekonań w tej kwestii.

Z objawionego w dniu Pięćdziesiątnicy pierwszeństwa Kościoła powszechnego przed partykularnym wynika, że struktura nadana Kościołowi przez Pana (Dwunastu i Piotr na ich czele) ontologicznie i czasowo poprzedza organizację Kościołów partykularnych. Innymi słowy, w genezie Kościoła powszechnego jest już obecna idea sukcesji apostołskiej oraz apostołskiego słowa, jakie ma być głoszone również przez następców apostołów.

Pisma nowotestamentowe mogły powstać dopiero, gdy uwielbiony Jezus posłużył się swoimi ziemskimi *gesta et verba*, nadając im znaczenie, jakie mogło zostać odkryte dopiero po zesłaniu Ducha Świętego. W takim razie w samej genezie Pisma należy przyznać również głos Kościołowi, który powstały ze względu na tymczasową nieobecność eschatologicznego królestwa Bożego, w osobach apostołów i „mężów apostołskich” miał udział w odczytaniu w Duchu Świętym orędzia przedpaschalnego już wcześniej otwartego na takie „relektury”.

<sup>186</sup> Przymioty Kościoła można rozpatrywać w aspekcie daru, znaku i zadania – por. H. Severyniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, dz. cyt., s. 25; KKK 811. Marian Rusecki stawia tezę, że znamiona (noty, przymioty) Kościoła ujmowane w kategorii znaku pozwalają na szersze rozumienie wiarygodności Kościoła, co ma znaczenie w teologii fundamentalnej – por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 250.



Podobnie Nowy Testament mógł powstać tylko dlatego, że koniec czasów nie nadszedł, a zaistniał Kościół. Wezwanie do głoszenia słowa musiało objąć również spisanie tego słowa. Nowy Lud Boży potrzebował trwać w apostołskiej Tradycji, czemu służyła sukcesja apostołska i apostołskie pisma. Uznanie, że Pan w sposób pozytywny zechciał Kościoła jako odnowionego Ludu Bożego, musi prowadzić do przyjęcia, że przewidział On również następców apostołów. Rolą Kościoła było określenie tego, co stanowiło szczególne i niepowtarzalne powołanie apostołów, a w czym reprezentowali cały apostołski Kościół i tym samym, co przynależy do powołania wszystkich wiernych.

Proces przejścia od ery apostołów do Kościoła apostołskiego został udokumentowany w Nowym Testamencie, dlatego apostołskość Pisma musi oznaczać również ten czas „pomiędzy”, kiedy Kościół dokonywał samookreślenia siebie w stosunku do apostołskich początków. Spisanie Nowego Testamentu nie oznacza, że Kościół miałby być apostołski jedynie przez obecne w nim apostołskie Pisma. Zdefiniowanie, które Pisma są kanoniczne i jako takie normatywne dla Kościoła, domagało się odrębnego od charyzmatu natchnienia (a zarazem związanego z nim) działania Bożego poprzez Kościół, w tym przez jego instytucje urzędowe. Siłą rzeczy apostołskość Pisma nie wyczerpuje apostołskości Kościoła.

Apostołskość zyskuje Pismo nie tylko przez niesienie apostołskiego przepowiadania, ale również przez to, że jest owocem działania Ducha w powstałym wokół apostołów zgromadzeniu. Nowy Testament jest bardziej dziełem Ducha Świętego działającego w apostołskiej wspólnoty niż samych apostołów. Jako że księgi nowotestamentowe pisane były przez członków Ciała Chrystusa, na które został wylany Duch Święty, hagiografów należy widzieć w łączności nie tylko z apostołami, ale i całym apostołskim Kościołem. Przepowiadanie apostołskie znajduje swoją kontynuację tak w postaci urzędowych następców, jak i świętych pism. Misja Pisma apostołskiego domaga się apostołskiego Kościoła, któremu zostało powierzone słowo Boże. Urząd Kościoła współlistnieje z „urzędem” natchnionego świadectwa Pisma. Dlatego Pismo nie może być apostołskie bez następców apostołów.

„Urząd” Pisma domaga się osoby urzędowego świadka, w czym wyraża się ciągłość między Kościołem apostołów a Kościołem apostołskim. Podobnie jak słowo Boże winno być aktualizowane, tak również „aktualizowana” musi być sukcesja apostołska. Proces dokonujący się w pamięci Kościoła domaga się żywych osób w łańcuchu sukcesji, posługujących się apostołskimi tekstami. Konieczność żywej osoby odpowiada zarówno naturze słowa, które choć związane z pisaniem pod natchnieniem słowem, chce pozostać żywe, jak i żywej wierze

przekazywanej przez Kościół. Odnotowane na kartach Nowego Testamentu przejście od Kościoła apostołów do apostołskiego Kościoła jest przejściem od słowa żywego do słowa żywego, któremu towarzyszyć odtąd będzie – ale go nie zastąpi – spisane słowo.

Z obietnicy Chrystusowej obecności pozostania z apostołami do końca świata wynika, że nie tyle Pismo Świète pełni posługę apostołską, ile następcy apostołów kontynuują misję, której realizowanie oczywiście zakłada również odwoływanie się do apostołskiego Pisma. Fundamentem Kościoła nie jest jednak ani Pismo, ani następcy apostołów, lecz prorocy i apostołowie przez swój związek z objawieniem się Boga w Chrystusie. Apostołowie zostają włączeni w fundamentalną dla Kościoła relację synowsko-ojcowską przeżywaną przez Wcielone Słowo. To apostołowie, a nie Pisma, powstają jako owoc modlitewnego dialogu Syna z Ojcem. Dopiero w drugiej kolejności fundamentem Kościoła apostołskiego są Pisma apostołskie, łączące go z raz tylko przekazanym Objawieniem.

Najpierw zaistniał Kościół apostołski, a dopiero później apostołskie Pisma i urząd sukcesji apostołskiej. Kanon i sukcesja o tyle należą do apostołskiego fundamentu, o ile służą rzeczywistości przekazanej Kościołowi przez apostołów. Z tego punktu widzenia zasadne jest uznanie, że urząd kościelny i „urząd” Pisma, choć pojawiły się dopiero w pewnym momencie historii Kościoła, pozostają związane z jego fundamentem w takim stopniu, że stanowią warunek istnienia Kościoła apostołskiego.

W Kościele będącym domem Boga żywego sam Bóg posługuje się strukturą, by zachowywana była ciągłość z apostołami i by konstytutywna relacja religijna Nowego Przymierza trwała w Kościele. To Kościół jako zorganizowana społeczność jest filarem i podporą prawdy. Dlatego nie „samo Pismo” stanowi o apostołskości Kościoła, lecz widziane we wzajemnej łączności z nim nauczanie apostołskie (czy szerzej: cały depozyt) i instytucja wspólnoty apostołskiej.

Normą dla Kościoła apostołskiego nie są ani przeszłe wydarzenia, ani samo Pismo, lecz słowo Boże zaświadczone w przeszłości, a obecne w teraźniejszości. Dlatego Pismo domaga się „dopełnienia” przez Kościół, pozostaje otwarte w kierunku Tradycji i Magisterium, którego zadaniem jest łączyć „raz na zawsze” z „dziś” Kościoła. O *communio* Kościoła z apostołami nie decyduje konsensus co do kanonu czy doktrynalnej nauki ani nawet łańcuch sukcesji osobowej, lecz trwanie w jednym i tym samym Objawieniu.

Magisterium pozwala „udziśnić” apostołskie słowo z „wczoraj” między innymi dzięki temu, że słowo to zyskuje swoją interpretację w Tradycji pochodzącej od apostołów, a rozwijającej się w czasie. W tej perspektywie rozwija się

również apostolskie Pismo, jako że za pośrednictwem głosu UNK hagiografowie, a przez nich również sami apostołowie, wypowiadają się pełniej.

Apostolskie Pismo jako pochodzące od Ducha Świętego, a zatem natchnione i inspirujące, pozwala Kościołowi odkrywać swoje misterium i w ten sposób, prowadząc do jego pełniejszego przeżywania, przechodzić od apostolskości Kościoła jako daru do wcielania tego znamienia w praktyce.

### 3. Magisterium w służbie słowa Bożego

Choć Robert William Jenson pisze, że można na różne sposoby wyjaśniać potrzebę sukcesji urzędu nauczycielskiego, proponuje jednak, by wyjść od zwrócenia uwagi na pewne wymogi dotyczące tekstów w ogóle. W przypadku komunikacji międzyludzkiej jedna ze stron może sprostować błędne rozumienie jej wypowiedzi przedstawione przez drugą stronę. To zaś otwiera przestrzeń docierania do właściwej intencji, tak że druga strona może z kolei zgodzić się lub nie z wyartykułowanym stwierdzeniem, wyrażonym przez stronę pierwszą. W przypadku tekstu nie istnieje możliwość zapytania o to, co rzeczywiście chce on powiedzieć; tekst nie może się obronić przed „wszechmocą” użytkownika. Jest konieczne, uważa Jenson, żeby „jakaś żywa, osobowa rzeczywistość” (*living, personal reality*) zachowywała niezależność tekstu<sup>1</sup>. Napisany tekst jest jak gdyby „porzucony” przez autora, ale za to zyskuje jakiś rodzaj niezależności od interpretacji użytkownika, gdyż pewne fakty dotyczące tego tekstu nie mogą być przez odbiorcę zignorowane, a sam tekst przeformułowany<sup>2</sup>.

Kto zatem miałby bronić tekstu biblijnego przed niewłaściwymi interpretacjami pojawiającymi się w Kościele, wskazując właśnie na fakty dotyczące tego tekstu? Jenson odpowiada, że ostatecznie musi to zrobić Duch Święty, ale zaraz dopowiada, jaki podmiot jest zobowiązany do czynienia tego na niższym poziomie. Jeśli tekst ma być broniony przed grupą członków zrzeszonych w Kościele, to jedynie przez wspólnotę interpretatorów; Jensonowi idzie tutaj o Kościół jako Kościół przeciwstawiony Kościołowi rozumianemu jako pewna liczba połączonych osób. Tekst domaga się nie jakiegoś specjalnego interpretatora czy zespołu takich interpretatorów, lecz prawdziwej wspólnoty interpretującej ten

<sup>1</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1: *The Triune God*, New York: Oxford University Press 1997, s. 39 (dot. cytatu i parafrazy).

<sup>2</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 39–40.

tekst<sup>3</sup>. Żeby tekst natchniony został „obroniony” przed niewłaściwą interpretacją, Kościół „musi mieć głos, którym mógłby przemawiać we własnym imieniu do swoich członków”<sup>4</sup>. Biblia, obrzędy i dogmaty nie mogą pełnić funkcji autorytetu poza tym głosem Kościoła, który w nomenklaturze kościelnej określa się mianem Magisterium lub Urzędu Nauczycielskiego<sup>5</sup>.

Poprzez Urząd Nauczycielski Kościół przemawia jako jedna diachronicznie wspólnotowa rzeczywistość i jest strzeżony w tej jedności właśnie przez to przemawianie; dlatego sam Urząd Nauczycielski musi być zasadniczo charakteryzowany przez diachroniczną jedność. W tradycyjnym języku Kościoła nazywa się to „sukcesją”: mają nauczać ci, którzy tworzą jedną wspólnotę z byłymi nauczycielami<sup>6</sup>.

W tym miejscu pojawia się oczywiście problem polegający na tym, że Magisterium ogłasza dogmaty i mówi w imieniu Kościoła do jego członków, a jego nauczanie musi być weryfikowane pod kątem Pisma Świętego i już istniejących dogmatów. Z kolei teksty natchnione i dogmatyczne mogą się potwierdzać nie inaczej jak przez Urząd Nauczycielski. Jak ocenia Jenson, właśnie ryzyko, że Magisterium uzna za Ewangelię to, co się spodoba aktualnie pełniącym funkcje Urzędu Nauczycielskiego, było przyczyną rezerwy protestantyzmu względem autorytatywnego Magisterium<sup>7</sup>. Sam Jenson pisze jednak bez ogródek, że „Urząd Nauczycielski jest konieczny, jeśli to Pismo Święte lub dogmaty mają sprawować władzę”. Przy czym, jeśli „Magisterium może być raczej niezbędnym zwiastunem (*necessary enunciator*) diachronicznej tożsamości Ewangelii niż jej zagrożeniem” i jeśli „może być raczej obroną Pisma Świętego i istniejących dogmatów niż niebezpieczeństwem dla nich”, to tylko wtedy, gdy „Urząd Nauczycielski jest narzędziem Boga Ducha”<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 40.

<sup>4</sup> R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 40.

<sup>5</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 40.

<sup>6</sup> R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 40.

<sup>7</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 40.

<sup>8</sup> R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 40–41. Ostatecznie chodzi o nadzieję na wysłuchanie modlitw o to, by Bóg rzeczywiście używał kościelnych struktur w ich historycznej ciągłości – por. tamże, s. 41. Por. R.W. Jenson, *Canon and Creed: Interpretation, Resources for the Use of Scripture in the Church*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2010, s. 115: „[...] we must note the difference between creed and dogma, as critical theory for reading Scripture. Dogma, such as that of Chalcedon or Constantinople III, is not like creed immediately founded in the church’s initial communal consciousness. To

Prawem osób wyświęconych jest poleganie na Duchu Świętym, a ich obowiązkiem określanie, co należy, a czego nie należy nauczać w Kościele. Jak za Francisem A. Sullivanem pisze Jenson, ponoszą one odpowiedzialność za wspólne wyznanie wiary, stąd w przypadku konfliktu dotyczącego treści wyznania wiary, mają władzę osądzania, które z interpretacji pozostają w sprzeczności z wiarą Kościoła<sup>9</sup>.

Jenson zauważa, że na pytanie, czy biskupi i prezbiterzy sprawują jeden czy dwa różne urzędy, zarówno katolicy, jak i protestanci odpowiadają, że chodzi o jeden urząd. Według Soboru Watykańskiego II „kościelne posługiwanie, ustanowione przez Boga, jest sprawowane na różnych stopniach święceń przez tych, którzy już od starożytności noszą nazwę biskupów, prezbiterów i diakonów”<sup>10</sup>. Mimo że tylko biskupi posiadają „pełnię sakramentu kapłaństwa” (LG 26), to ponieważ urząd biskupa ma charakter duszpasterski (podobnie urząd kościelny rozumieją protestanci), doktryna katolicka o różnych stopniach święceń – w opinii Jensona – nie stanowi problemu ekumenicznego<sup>11</sup>.

- 
- know that proposed dogma is in fact dogma, we must identify it as enabled by the Spirit's continuing guidance of the church's magisterium”. W istocie zarówno stanowisko katolickie, jak i protestanckie opierają się na ufności w prowadzenie Ducha Świętego; można ewentualnie za Ratzingerem pytać, która z alternatyw domaga się mniejszego cudu dla ochrony zagrożonego przez ludzki czynnik słowa Bożego. Bawarski teolog, polemizując z Adolfem Harnackiem, pisał: „Niezależnie od wszelkich sporów jasny pozostaje fakt, że żadna z dwu stron nie może się obejść bez zaufania do chroniącej i prowadzącej mocy Ducha Świętego. Autorytet kościelny może stać się arbitralny, jeśli nie chroni go Duch. Ale arbitralność pozostawionej sobie samej interpretacji ze wszystkimi jej odmianami stanowi z pewnością – o czym świadczy historia – nie mniejsze zagrożenie. Co więcej, cud, którego potrzeba do utrzymania jedności i do zachowania wymagającej wielkości słowa, jest znacznie mniej prawdopodobny niż cud, który jest potrzebny do utrzymania w granicach i nadania słusznej miary służbie następstwa apostołów” (JRO 9/1, s. 332–333).
- <sup>9</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2: *The Works of God*, New York: Oxford University Press 1999, s. 232; F.A. Sullivan, *Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church*, New York: Paulist Press 1983, s. 30.
- <sup>10</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 236–237. Wewnętrzny cytat pochodzi z LG 28. Por. dalszą część tego samego numeru: „Prezbiterzy, chociaż nie posiadają pełni kapłaństwa i w wykonywaniu swej władzy są zależni od biskupów, związani są jednak z nimi godnością kapłańską i na mocy sakramentu kapłaństwa [...] są wyświęceni, aby głosić Ewangelię, być pasterzami wiernych i sprawować kult Boży jako prawdziwi kapłani Nowego Testamentu”.
- <sup>11</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 237; R.W. Jenson, *Unbaptized God: The Basic Flaw in Ecumenical Theology*, Minneapolis, MN: Fortress Press 1992, s. 68. Rajmund Porada za najistotniejsze dokumenty dialogu luterańsko-rzymskokatolickiego



Jeśli chodzi o papieżstwo, nie jest ono sakramentem ani nawet stopniem sakramentu święceń, lecz raczej szczególnym, jak uznaje Jenson, sposobem wcielania w życie charyzmatu wspólnego wszystkim biskupom. Zgodnie z nauką Vaticanum II pełnia urzędu pasterskiego ulokowana jest w episkopacie. Papież jest biskupem lokalnym, który ponosi powszechną odpowiedzialność za Kościół<sup>12</sup>. Następnie teolog cytuje ustęp Konstytucji dogmatycznej *Pastor aeternus* Soboru Watykańskiego I mówiący o nieomyślności papieskiej i jej warunkach:

Biskup Rzymski, gdy mówi *ex cathedra* [*cum ex cathedra loquitur*] – to znaczy gdy sprawując urząd pasterza i nauczyciela wszystkich wiernych, swą najwyższą apostołską władzą określa zobowiązującą cały Kościół naukę w sprawach wiary i moralności [*doctrinam de fide vel moribus*] – dzięki asystencji Bożej [*per assistentiam divinam*] przyrzeczonej mu w osobie świętego Piotra Apostoła posiada tę nieomyślność [*infallibilitate*], w jaką Boski Zbawiciel chciał wyposażyc swój Kościół w definiowaniu nauki wiary i moralności [*in definienda doctrina de fide vel moribus*]. Toteż takie definicje [*definitiones*] Biskupa Rzymskiego są niezienne [*irreformabiles*] same z siebie [*ex sese*], a nie na mocy zgody Kościoła [*non autem ex consensu Ecclesiae*]<sup>13</sup>.

dotyczące problemu posługi Piotrowej i papieżstwa uznaje: *Raport z Malty (Ewangelia a Kościół)* z 1972 r., *Drogi do wspólnoty* z 1980 r. oraz *Urząd duchowny w Kościele* z 1981 r. – por. R. Porada, *Posługa Piotra i papieżstwo – czy nadal muszą dzielić Kościoły? Perspektywa ekumeniczna*, w: *Wokół posługi Piotrowej*, red. A. Klupczyński, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 2009, s. 67 (wraz z przyp. 4).

- <sup>12</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 243. Por. także: J.R. Villar, „*Ponowne odczytanie*” *Konstytucji Pastor Aeternus po Soborze Watykańskim II*, w: *Wokół posługi Piotrowej*, red. A. Klupczyński, dz. cyt., s. 49–50. W czasie prac Vaticanum Primum wyrażano przekonanie, że władza papieża jest władzą „biskupią”, nie w rozumieniu „biskupstwa powszechnego”, „lecz dlatego, że jego władza powszechna jest formą pierwszeństwa, które zawiera w tym przypadku tę samą władzę biskupią, którą mają w swoich diecezjach pozostali biskupi, hierarchicznie podporządkowani Papieżowi. Sobór nie zamierzał ograniczać tradycyjnej doktryny o «boskich prawach» Episkopatu; również nie pretendował do określenia prymatu papieskiego jako władzy absolutnej i zanegowania granic, jakie posiada prymat na podstawie ustanowienia Kościoła, który pochodzi z samego słowa Bożego” (tamże).
- <sup>13</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 243–244. Cytuję za: Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Jezusa Chrystusa Pastor aeternus*, r. 4, BF, nr 675, s. 271. Pełna wersja łacińska w DH 3074: „*Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infalli-*

Jest jednak znamienne, że protestancki uczyony pominął akurat te fragmenty, w których biskupi zgromadzeni na Soborze Watykańskim I mówią o „najwyższej apostołskiej władzy” Biskupa Rzymu oraz o „asystencji Bożej przyrzeczonej mu w osobie świętego Piotra Apostoła”. W passusie poprzedzającym dogmatyczne stwierdzenie ojcowie soborowi podkreślili dodatkowo, że trzymają się „wiernie Tradycji otrzymanej od początku wiary chrześcijańskiej”<sup>14</sup>. Tak jak wyjaśniałem to w poprzednim rozdziale, Magisterium widzi misję Biskupa Rzymu na linii sukcesji szczególnego powołania Piotra, a zatem jako należącą do struktury Kościoła z ustanowienia Chrystusa.

Jenson stwierdza, że trudno jest ustalić zakres tej papieskiej nieomyślności. Nie jest tak, uważa luterański uczyony, żeby papież, definiując doktrynę, nigdy nie błędził (przykład Honoriusza I)<sup>15</sup>. Na pewno do warunków nieomyślności

---

bilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse”. Por. także: R. Słupek, *Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga. Kolegialność Kościoła według Yves’a Congara*, Lublin: TN KUL 2004, s. 196.

<sup>14</sup> Sobór Watykański I, Konstytucja *Pastor aeternus*, r. 4, BF, nr 675, s. 271 (DH 3073). Stwierdzenia Vaticanum Primum należy oczywiście odczytywać, biorąc pod uwagę kontekst, w którym one powstawały – por. K. Schatz, *Idee politiche e „plenitudo potestatis” dall’età gregoriana fino al Settecento*, w: *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica. Atti del Colloquio, Milano, 16–18 aprile 1998*, red. A. Acerbi, Milano: Vita e pensiero 1999, s. 99–110. Nie zmienia to faktu, iż konstytucja *Pastor aeternus* „oznajmia, że Piotr z mocy *iure divino* ma następców w prymacie, i że jest nim Biskup Rzymu” (por. J.R. Villar, „Ponowne odczytanie” *Konstytucji Pastor Aeternus po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., s. 41). Por. także: H.J. Pottmeyer, *Recent discussions on Primacy in relation to Vatican I*, w: *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, red. W. Kasper, Roma: Città Nuova 2004, s. 227–247.

<sup>15</sup> Ocenę tę należy zniuansować, czego niestety Jenson w tej publikacji nie czyni. W tym względzie warto sięgnąć do: J. Salij, *Po co Kościołowi papież?*, Poznań: W drodze 2011, s. 88–93 (fragment rozdziału *Na czym polegał błąd papieża Honoriusza*). Polski dominikanin, przedstawivszy fakty, konkluduje: „Czy zgrzeszył on brakiem nauczycielskiej czujności? Niestety, tak. Czy sprzyjał monoteletyzmowi? Na pewno nie” (tamże, s. 93). Jest jednak znamienne, że Jenson w innej monografii (R.W. Jenson, *Canon and Creed*, dz. cyt., s. 69), przywołując przypadek Honoriusza, twierdzi: „The pope, according to Catholic conviction, is doctrinally infallible when he speaks ex cathedra, that is, specifically and directly in his role as ecumenical pastor. That Honorius was later found to have decreed wrongly in the monothelite matter only proves that he was not speaking ex cathedra”. W literaturze istnieją oczywiście mocniejsze zarzuty względem roli papieżstwa, tak jak ją widzi Kościół katolicki – por. np. J.R. Walls, *The Problem of Bad Popes: the Argument from Conspicuous Corruption*, „Perichoresis” 18/5 (2020), s. 87–104. Autor z perspektywy

należy to, iż decyzja papieża musi być podjęta *ex cathedra*, gdy działa on jako powszechny pasterz. Gdzie określa się warunki, dopuszczona jest jednak możliwość, że nie zostaną one spełnione. Skąd można mieć pewność, że wszystkie one w konkretnym przypadku zostały spełnione? Zgoda Kościoła nie jest takim warunkiem, ale może być znakiem ich spełnienia<sup>16</sup> – twierdzi uczony. Jego zdaniem nauczanie Soboru Watykańskiego II wydaje się uprawdopodobniać tę tezę stwierdzeniem, że nieomylnym orzeczeniom „nie może nigdy zabraknąć uznania ze strony Kościoła, a to z powodu działania tego samego Ducha, dzięki któremu to działaniu cała trzoda Chrystusa utrzymuje się w jedności wiary i czyni w niej postępy” (LG 25)<sup>17</sup>. Wyraźnie zostaje odróżniony Kościół od papieża czy soboru, a zgoda tego Kościoła jest czymś innym niż roszczenie papieskie lub soborowe. Gdyby orzeczenia były przez dłuższy czas ignorowane lub zaprzeczałyby im zwyczajne nauczanie Kościoła, oznaczałoby to, że orzeczenie w rzeczywistości nie było niereformowalne – wnioskuje teolog<sup>18</sup>. Za właściwą pozytywną interpretację nieomyślności papieskiej uznaje Jenson tę podaną przez Ratzingera:

Sobór Watykański I powiedział, że papież może podejmować ostateczne decyzje nie tylko na podstawie zgody Kościoła, lecz także sam z siebie (*ex sese*). Mimo iż na Soborze Watykańskim II podejmowano wiele wysiłków w celu wyjaśnienia tej lakonicznej i podatnej na błędne interpretacje formuły w taki sposób, aby wyrażonej ukazała się jej właściwa treść, w ówczesnej polemice stronnictw nie udało się tego osiągnąć. Wydaje mi się, że tutaj podjęto próbę spełnienia tego, co wówczas pozostało życzeniem. Nie mówi się już po prostu, że Magisterium może decydować samo z siebie – *ex sese*. Bardziej poprawnie oznacza to, że praca Urzędu Nauczycielskiego ma zawsze oparcie w wierze i modlitwie całego Kościoła, nie może jednak być ograniczana wyłącznie do wyrażania już istniejących poglądów, lecz musi także, stosownie do istniejącej sytuacji, wysuwać inicjatywy oraz – w powiązaniu

---

doktryny Opatrzności Bożej rozpatruje fakt istnienia papieży niegodnie pełniących urząd, niespełniających nawet minimalnych standardów moralności i pobożności. Dochodzi do wniosku, że nie sposób uzasadnić wagi papieżstwa przyznawanej mu przez rzymskich katolików.

<sup>16</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 244.

<sup>17</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 245 – autor cytuje tylko fragment tej wypowiedzi.

<sup>18</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 245.

z „pisanym i przekazywanym słowem Bożym” i w sytuacji zamętu w Kościele bez braku zgody – głosić słowo i wszystkich zobowiązywać do konsensusu<sup>19</sup>.

Podczas gdy Ratzinger wskazuje, że to, co nie udało się jeszcze na Soborze Watykańskim II, zostało uwzględnione dopiero przez Kongregację Nauki Wiary w *Deklaracji o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom*, Jenson utożsamia ten zwrot z nauczaniem Vaticanum Secundum<sup>20</sup>. Co jeszcze ważniejsze, luterkański teolog opuszcza kilka ważnych, a pochodzących z dokumentu Kongregacji Nauki Wiary słów, które przywołuje Ratzinger w swoich wyjaśnieniach do *Mysterium Ecclesiae*, a które wskazują, że Magisterium musi uwzględniać nie tylko już istniejący konsensus wśród wiernych, ale tę zgodę również może uprzedzać, opierając się na słowie Bożym spisanim lub przekazanym: „Chociaż więc Urząd Nauczycielski Kościoła czerpie owoce z kontemplacji, życia i refleksji wiernych, to jednak jego zadanie nie sprowadza się do usankcjonowania wyrażonej już przez nich zgody. Co więcej, interpretując i wyjaśniając Słowo Boże spisane lub przekazane, może uprzedzać tę zgodę i wymagać jej”<sup>21</sup>. Zresztą w tym miejscu kongregacja odwołuje się w przypisie m.in. do cytowanej wyżej wypowiedzi Vaticanum Primum<sup>22</sup>. To jednak jest

<sup>19</sup> JRO 8/2, s. 806–807. Por. także: J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań: W drodze 2009, s. 318 (Jenson korzysta z wydania: J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München: E. Wewel 1982, s. 247). Por. J.R. Villar, „Ponowne odczytanie” *Konstytucji Pastor Aeternus po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., s. 59: „Jednakże eklezjologia komunii zarazem dostrzega całą teologiczną siłę racji istnienia i celowości prymatu. Dlatego też Papież, «który wszystko może» w porządku prawnym, w rzeczywistości «nie może wszystkiego» w porządku teologicznym zależnym od wewnętrznych ograniczeń urzędu prymatu, to znaczy tych, które pochodzą z jego znaczenia i celu: służenie jedności wiary i wspólnoty. Papież, właśnie przez bycie Papieżem, może wszystko i tylko tyle, czego będzie wymagała służba jedności wiary i wspólnoty Kościoła posłanego, by ewangelizować świat. Prymat papieski, który nie jest prawnie ograniczony, jest ograniczony teologicznie poprzez cel, któremu służy”.

<sup>20</sup> Czyni to, skracając cytaty i wstawiając w nawiasie kwadratowym mylną informację, która prawdopodobnie pochodzi z błędnego tłumaczenia – por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 245: „Now what then remained a wish has been accomplished [by the second Vatican Council]”.

<sup>21</sup> KNW-ME, s. 68. Por. SF 40: „[...] co wcale jednak nie świadczy o zbędności *consensus Ecclesiae*”.

<sup>22</sup> Por. Sobór Watykański I, Konstytucja *Pastor aeternus*, r. 4; DH 3069, 3074.

coś więcej, niż sugeruje Jenson, akcentując zgodę całego Kościoła jako znak niereformowalnego orzeczenia Magisterium.

W dalszej części wywodu Jenson nadmienia również, że to, co powiedziano o wzbudzającym większe kontrowersje (rozumiem, że chodzi o odbiór w środowiskach reformowanych) magisterium papieskim<sup>23</sup>, jest też prawdą w odniesieniu do soborów powszechnych (ekumenicznych). Autor odwołuje się znów do konstytucji *Lumen gentium*:

Chociaż poszczególni biskupi nie posiadają szczególnego prawa nieomyślności (*infallibilitatis praerogativa*), to jednak głoszą oni nieomyślnie naukę Chrystusa wówczas, gdy nawet będąc rozproszeni po świecie, ale z zachowaniem więzów komunii między sobą i z Następcą Piotra, nauczając autentycznie o sprawach wiary i moralności (*authentice res fidei et morum docentes*), dochodzą wspólnie do przekonania, że jakieś zdanie powinno być definitywnie uznane. A zachodzi to w sposób bardziej oczywisty wtedy, gdy zebrani na soborze powszechnym są dla całego Kościoła nauczycielami i sędziami w sprawach wiary i moralności (*fidei et morum doctores et iudices sunt*), i orzeczenia ich należy przyjąć z posłuszeństwem wiary (LG 25)<sup>24</sup>.

Jenson utrzymuje, że *mutatis mutandis* to samo, co o nieomyślnym nauczaniu papieskim, można mówić o nauczaniu biskupów i prezbiterów. Przekazują oni naukę Kościoła oczywiście nie w sposób rozstrzygający (chyba że w przypadku już zdefiniowanego nauczania), ale mogą przemawiać z taką nieomyślnością, jakiej Odkupiciel i Duch chcą dla swojego Kościoła, gdy sprawują tę swoją misję w zgodzie z całym Kościołem. To jednak można stwierdzić z pewnością dopiero wtedy, gdy Kościół przemówi przez właściwe mu organa jedności<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Por. C.E. Braaten, R.W. Jenson (red.), *Church Unity and the Papal Office: An Ecumenical Dialogue on John Paul II's Encyclical Ut Unum Sint (That All May Be One)*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2001. Por. także: J. Nastalek, *Prymat papieski w dialogu ekumenicznym w polskiej literaturze teologicznej*, Świdnica: Świdnicka Kuria Biskupia 2008 (zwł. rozdział 2: *Ewolucja poglądów na posługę Piotra w różnych wyznaniach chrześcijańskich* – s. 53–91); R. Małecki, *Prymat papieski we współczesnych dyskusjach ekumenicznych*, „Studia Włocławskie” 9 (2006), s. 123–141; J. Bujak, *Prymat papieża w dialogu katolicko-luterańskim*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 8 (2003), s. 9–31.

<sup>24</sup> Cytowane w wersji skróconej przez Jenson, który jednak mylnie podaje, że chodzi o nr 28 – por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 246.

<sup>25</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 245–246.

### 3.1. Słowo Boże usłyszane w Kościele

Kongregacja Nauki Wiary przypomina, że to, co Bóg objawił, zostaje zachowane w Kościele rozumianym jako całość. Cały Lud Boży, a nie sami pasterze, strzeże słowa Bożego, wnika w nie, stosuje i przekazuje innym. Swoistym wyrazem współdziałania wszystkich wierzących jest geneza ksiąg Nowego Testamentu. Odbarzeni szczególnym charyzmatem natchnienia, spisywali naukę apostołską nie tylko apostołowie<sup>26</sup>, ale w dużej mierze inni członkowie Ciała Chrystusowego (por. DV 7 i 18 o „mężach apostołskich”<sup>27</sup>), w ramach którego wszystkie członki służą sobie nawzajem. Apostołskość kanonu, jak tłumaczy Denis

<sup>26</sup> Z apostołami można być może kojarzyć autorów: Ewangelii św. Mateusza, Pierwszego Listu św. Piotra (za pośrednictwem Sylwana – por. 1 P 5,12) i – co bardziej wątpliwe – Drugiego Listu św. Piotra. Natomiast nie jest oczywiste bezpośrednie autorstwo Ewangelii i listów Jana Apostoła. Inną kategorię stanowi autorstwo tzw. listów Pawłowych – ich nadawca nie należał oczywiście do grona Dwunastu, lecz do szerszej pojętej kategorii apostołów. Scott Hahn pisze co prawda, że „Paul, too, was an apostle, on an equal footing with the Twelve. He too had seen the risen Jesus (1 Cor 9:1) and was commissioned by Jesus to lay the foundations of the Church in the world (Acts 9:15; 1 Cor 3:10)”, ale wcześniej odnotowuje, że „the mission divinely given to Paul and Barnabas (Acts 9:15; 13:2–4) qualifies them as apostles in a second sense, and the Bible twice identifies them as apostles (Acts 14:4, 13). Thus Acts uses the term «apostle» in two senses, one restricted to the Twelve and one more general that includes others sent in the service of Christ” (por. *Apostle*, w: *Catholic Bible Dictionary*, red. H. Scott, New York: Doubleday 2009, s. 59–60). Co do autorstwa Pierwszego Listu św. Piotra – por. D. Szojda, *Listy katolickie*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań: Pallottinum 1996, s. 435: „Skąpe wskazówki Listu pozwalają jednak bez trudności zidentyfikować jego autora: jest nim Piotr, apostoł Jezusa Chrystusa (1,1), świadek cierpień i chwały Chrystusa (5,1), mający przy sobie Marka jako syna (5,13)”. Co do autorstwa Janowego – por. F. Gryglewicz, S. Mędała, J. Chmiel, *Tradycja św. Jana*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań: Pallottinum 1996, s. 481: „Obecnie zwraca się uwagę, że autor nie musiał osobiście pisać tego dzieła, które pod jego imieniem zostało opublikowane. Wskazuje się natomiast na wiarygodną tradycję apostołską u podstaw czwartej Ewangelii”. Por. także: W. Pikor, *Jak powstało Pismo Święte? Historia tekstu Biblii*, Kielce: Jedność 2010, s. 33–42.

<sup>27</sup> Por. pełne wypowiedzi w języku łac.: „Quod quidem fideliter factum est, tum ab Apostolis, qui in praedicatione orali, exemplis et institutionibus ea tradiderunt quae sive ex ore, conversatione et operibus Christi acceperant, sive a Spiritu Sancto suggerente didicerant, tum ab illis Apostolis virisque apostolicis, qui, sub inspiratione eiusdem Spiritus Sancti, nuntium salutis scriptis mandaverunt” (DV 7); „Quae enim Apostoli ex mandato Christi praedicaverunt, postea divino afflante Spiritu, in scriptis, ipsi et apostolici viri nobis tradiderunt, fidei fundamentum, quadriforme nempe Evangelium, secundum Matthaeum, Marcum, Lucam et Ioannem” (DV 18).



Farkasfalvy, należy rozumieć teologicznie, a nie *stricte* historycznie – chodzi o *theologoumenon*, czyli konstrukt teologiczny zachowujący pewien związek z podstawami historycznymi, które jednak nie mają decydującego znaczenia, tak że nie ma potrzeby historycznego weryfikowania apostołskiego pochodzenia danej księgi. W kościelnym rozumieniu chodzi o analogiczne pojmowanie terminu „apostołski”, którego istota polega na tym, że natchnione pisma zawierają pierwotne i fundamentalne (apostołskie właśnie) nauczanie Kościoła<sup>28</sup>. Pismo apostołskie jest nie do pomyślenia bez apostołskiego Kościoła, gdyż słowo Boże „powierzyło” się całemu Kościołowi, a nie jedynie apostołom<sup>29</sup>.

Przywołana przez kongregację nauka o nieomyślności Kościoła jest wprost związana ze słowem Bożym – chodzi właśnie o potwierdzenie, że słowo to mogło zostać, i rzeczywiście zostało przez Kościół usłyszane. Mamy tutaj do czynienia z taką wizją, w której zarówno Biblia, jak i Kościół pochodzą od tego samego, skutecznie działającego Boga. *Revelatio Dei* zostało przyjęte, w przeciwnym razie trudno by mówić o Objawieniu. Zwracał na to uwagę Gerald O’Collins, według którego „Boskie samoobjawienie dokonuje się jako żywe, międzyludzkie wydarzenie. Bóg inicjuje [...] jakąś formę samo-odśłonięcia się. Ta boska inicjatywa osiąga swój cel, a objawienie wydarza się, gdy istoty ludzkie z wiarą odpowiadają na Boże samo-odśłonięcie”<sup>30</sup>. Australijski teolog twierdzi, iż mówienie Boga (*locutio Dei*) oraz słuchanie wiary (*fides ex auditu*) przynależą do siebie. Zatem akt Objawienia wydarza się wtedy, gdy osiąga swój cel, jakim

<sup>28</sup> Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2010, s. 47. Inne rozumienie autorstwa w starożytności pozwalało autorów Ewangelii określać mianem *viri apostolici*, nawet jeśli nie byli oni apostołami – por. tamże, s. 27–30. Por. także: D. Castelo, R.W. Wall, *The Marks of Scripture: Rethinking the Nature of the Bible*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2019, s. 129–130, 135–136; R.W. Jenson, *Canon and Creed*, dz. cyt., s. 39–40; W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2014, s. 333: „apostołskość rozumie się w szerokim znaczeniu i w analogiczny sposób”.

<sup>29</sup> Por. w tym względzie również VD 17: „Skoro bowiem Bóg <tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał> (J 3,16), to wypowiedziane w czasie Słowo Boże oddało się i «powierzyło» Kościołowi w sposób ostateczny, aby orędzie zbawienia mogło być skutecznie przekazywane w każdym czasie i w każdym miejscu”.

<sup>30</sup> G. O’Collins, *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford: Oxford University Press 2018, s. 102. Ratzinger wiązał nieomyślność Kościoła z tym, że słowo objawienia jest obecne w świecie nie inaczej niż przez pośrednictwo Kościoła, a Bóg wypowiedział definitywne „tak” wobec świata, wiążąc się nieodwołalnie z ludźmi – por. JRO 7/1, s. 84–85.

jest odpowiedź wiary. Dlatego nierozpoznane i nieprzyjęte Objawienie zalicza uczony do kategorii oksymoronu<sup>31</sup>.

Janusz Królikowski idzie krok dalej i podkreśla, że już w samym Piśmie Świętym kwestia zaufania Bogu (*fides fiducialis*) zawsze i w sposób zasadniczy wiąże się z wyznaniem wiary (*fides dogmatica*); osobisty i egzystencjalny akt wiary nie jest zatem oddzielony od dogmatycznego wyznania wiary, i *vice versa*, dogmatyczne wyznanie nie jest oddzielone od egzystencjalnego aktu wiary<sup>32</sup>. W takim razie w Piśmie apostołskim niejako od wewnątrz jest już obecny Kościół składający tego rodzaju wyznanie dogmatyczne. W swojej rozprawie habilitacyjnej Królikowski zwrócił uwagę na wpływ przedmiotu wiary, czyli tego, co chrześcijanin wyznaje w wyznaniu wiary (treści doktrynalne), na sam akt wiary – jego naturę i przymioty – oraz konkretne formy jej wyrażania się (aktualizowania) w życiu. Polski dogmatyk sprzeciwia się dychotomicznemu rozdzielaniu *fides qua* i *fides quae* (nawet jeśli z punktu widzenia metodologii rozróżnienie takie może być zasadne). Z przyjęcia ich rozłączności mogłoby wynikać, że treści wiary są jedynie czymś drugorzędym wobec osobistej i osobowej wiary człowieka, na której kształt nie miałyby wpływu<sup>33</sup>. Gra toczy

<sup>31</sup> Por. G. O'Collins, *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God's Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford: Oxford University Press 2016, s. 76–77. Por. także: J. Królikowski, *Credo – Credimus. Wymiary przedmiotowe aktu wiary*, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe 2018, s. 9: „Jak więc objawienie Boże jest podstawową rzeczywistością chrześcijańską, to w taki sam sposób podstawową dla chrześcijanina pozostaje rzeczywistość wiary, poprzez którą przyjmuje to objawienie”. Por. także: J.E. Martins Terra, *Czytanie Pisma świętego dawniej a dziś*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6/3 (1986), s. 23: „Tego pierwotnego i wzorcowego Słowa, jakim jest Jezus, nie da się przecież oddzielić od wzorcowego doświadczenia, jakie ono wywołało w gronie Jego uczniów”.

<sup>32</sup> Por. J. Królikowski, *The Symbol of Faith in Theology and in Preaching*, „Teologia w Polsce” 14/1 (2020), s. 61. Por. tamże, s. 62: „In the light of the biblical concept of faith it is therefore unacceptable to juxtapose the object of faith with an act of faith, as well as juxtapose the «fides fiducialis» and «fides dogmatica.» The dichotomy in this regard, which is particularly present in Luther's concept, is an expression of a lack of consideration of what faith is in its biblical sources”. Por. B. Sesbouïé, *Ewangelia i Tradycja*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze 2012, s. 24: „Słowo Objawienia i słowo wiary zawsze więc są wewnętrzne wobec siebie nawzajem w obrębie żywej relacji, cierpliwie tkanej w historii Boga z ludźmi. Nigdy się nie da odizolować jednego od drugiego. Tylko w świetle Ducha Świętego możemy bowiem pojąć wydarzenie Jezusa i wyznać: Jezus jest Panem. To właśnie w wyznaniu wiary ewangeliczne objawienie staje się wydarzeniem, wyłonieniem absolutnej nowości, którą stanowi dar Jezusa dla ludzi”.

<sup>33</sup> Por. J. Królikowski, *Credo – Credimus*, dz. cyt., s. 12, 15–16, 283.

się tutaj o dużą stawkę, gdyż dotyczy wprost pojmowania Objawienia Bożego: „Objawienie, w swoim znaczeniu teologiczno-zbawczym, zawiera bowiem treści, które nie są dodawane po prostu z zewnątrz do *fides qua*, ale stanowią samą wewnętrzną rzeczywistość, która konstytuuje każdą *fides qua* i wyznacza jej wymiary”<sup>34</sup>.

Rewelatywno-zbawcze działanie Boga nie ogranicza się do apostoelskich początków, kiedy to nauczali apostołowie, a potem powstawały nowotestamentowe księgi odzwierciedlające naukę apostoelską. Słowo Boże, jako żywa rzeczywistość, domaga się również trwania tego podmiotu, w którym słowo to uzyskuje adekwatną – na tyle, by ciągłość trwania w Objawieniu nie została zerwana – odpowiedź w całych jego dziejach i w którym jest możliwe określenie, co słowo to znaczyło w Kościele pierwotnym i co oznacza również dzisiaj. Wierność dogmatycznie określonym początkom nie oznacza oczywiście zatrzymania rozwoju dogmatycznego wymiaru wiary. Stwierdzenia kongregacji afirmujące rolę Kościoła, a w jego ramach urzędowych organów, w posłudze słowu Bożemu wyrażają tradycyjne katolickie stanowisko, podzielane na przykład przez św. Tomasza z Akwinu.

Według tego mistrza *in sacra pagina* „Kościół powszechny nie może błędzić, bo jest rządzony Duchem Świętym [*Ecclesia universalis non potest errare, quia spiritu sancto gubernatur*], który jest Duchem Prawdy; obiecał to przecież Pan uczniom, mówiąc: «Gdy przyjdzie ów Duch Prawdy nauczy was wszelkiej prawdy»»<sup>35</sup>. W dalszej części swoich wywodów pisze Akwinata, że „[...] punktem wyjścia i ujmowania przedmiotu wiary jest prawda pierwsza, o ile ujawnia się w Piśmie św. i nauce Kościoła [*quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae*], która pochodzi od prawdy pierwszej”. Dlatego mógł twierdzić, że jeśli ktoś „nie uznaje nauki Kościoła za nieomylną i Boskie prawidło nauki [*infallibili et divinae regulae*], która pochodzi od prawdy pierwszej i zawiera się w Piśmie św. [*quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata*], ten nie ma sprawności wiary”. Według Doktora powszechnego „oczywistym jest, że kto uznaje naukę Kościoła za nieomylną prawidło [*infallibili regulae*], ten jest przekonany do wszystkiego, co Kościół uczy; i na odwrót, jeśli kto z pomiędzy prawd głoszonych przez Kościół, przyjmuje co chce, a odrzuca co

<sup>34</sup> J. Królikowski, *Credo – Credimus*, dz. cyt., s. 284. Warto nadmienić, że również Tomasz z Akwinu uznawał, że wyznanie wiary jest niezbędną częścią wiary – por. ST II–II, q. 3.

<sup>35</sup> ST II–II, q. 1, a. 9, sed contra. Por. B.D. Marshall, *Aquinas as Scriptural Theologian*, w: *Engaging Catholic Doctrine: Essays in Honor of Matthew Levering*, red. R. Barron, S.W. Hahn, J.R.A. Merrick, Steubenville, OH: Emmaus Academic 2023, s. 101.

nie chce, ten wcale nie uznaje nauki Kościoła za nieomyłne prawidło [*infallibili regulae*]<sup>36</sup>. Odpowiadając na jeden z zarzutów, dodał autor *Sumy teologicznej*, że „wiera uznaje wszystkie artykuły dla jednej racji, mianowicie dla prawdy pierwszej, podanej nam w Piśmie św. według nauki trzeźwo myślącego Kościoła [*propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intellectis sane*]<sup>37</sup>.

Zarówno kongregacja, jak i Robert Jenson zwrócili uwagę na rolę osobowego świadka w przekazie Ewangelii. Ten osobowy świadek, jeśli ma być wierny powierzonemu mu słowu Bożemu, będzie opierał się na Piśmie Świętym zawierającym świadectwo Objawienia Bożego i odpowiedzi Kościoła na nie. W słowie biblijnym spotka się ze słowem Boga w formie natchnionego „świadectwa świadków”<sup>38</sup>. Tomasz z Akwinu postrzegał biskupów, głównych nauczycieli Kościoła i następców proroków i apostołów, jako tych, dzięki którym Objawienie Boże dane prorokom i apostołom osiąga wierzących w teraźniejszości. Jak zauważył Bruce D. Marshall, dla Akwinaty biskupi byli z woli Bożej „środkiem” (*medium*) między katolicką wiarą a owczarnią, dzięki któremu to medium wiara mogła docierać do umysłów i serc chrześcijan w każdym pokoleniu. *Magister in sacra pagina* wskazywał na odpowiedzialność biskupów za zgodność ich nauczania z Pismem Świętym jako najwyższą regułą prawdy. Bóg dał świadectwo prorokom i apostołom, a ich następcom wierzy się o tyle, o ile głoszą oni to, co tamci pozostawili w świętych pismach. Tomaszowi w tych wypowiedziach chodzi o podkreślenie, że wszystkie środki, którymi wiara dociera do wierzących, są pozbawione podejrzeń<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> ST II–II, q. 5, a. 3, resp. Por. B.D. Marshall, *Aquinas as Scriptural Theologian*, dz. cyt., s. 101.

<sup>37</sup> ST II–II, q. 5, a. 3, ad. 2. Por. B.D. Marshall, *Aquinas as Scriptural Theologian*, dz. cyt., s. 101.

<sup>38</sup> Por. L. Scheffczyk, *Sacred Scripture: God's Word and the Church's Word*, „Communio: International Catholic Review” 28/1 (2001), s. 39–40; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera*, Lublin: Wydawnictwo Academicon 2022, s. 423.

<sup>39</sup> Por. B.D. Marshall, *Aquinas as Scriptural Theologian*, dz. cyt., s. 99–100; Sancti Thomae de Aquino, *In librum B. Dionysii De divinis nominibus exposition*, cap. 2, lectio 1, par. 125: „Quia nos, a sacra Scriptura recipientes manifestationem Dei, ea quae in sacra Scriptura sunt posita, oportet nos custodire sicut quamdam optimam regulam veritatis, ita quod neque multiplicemus, addentes; neque minoremus, subtrahentes; neque pervertamus, male exponentes; quia dum nos custodimus sancta ab ipsis custodimur et ab ipsis confirmamur ad custodiendum eos qui custodiunt sancta. Oportet enim non solum conservare ea quae in sanctis Scripturis sunt tradita, sed et ea quae dicta sunt a sacris doctoribus, qui sacram Scripturam illibatam conservaverunt” (<https://aquinas.cc/la/en/~DeDivNom> [dostęp:

Mozna zatem powiedzieć, że następcy apostołów muszą głosić to, co jest obecne w biblijnych księgach, chociaż lepiej może byłoby napisać, że chcą to czynić, gdyż natchnione pisma mówią o tej rzeczywistości, którą oni żyją. Podobnie adresaci, do których jest skierowane ich nauczanie, również tkwią w rzeczywistości objawionej i dlatego pragną przyjmować słowo Boże za pośrednictwem w ich ludzkim słowie<sup>40</sup>. Przypomnę, że KNW za Soborem Watykańskim II podkreśliła, iż to dzięki pobudzanemu i podtrzymywanemu przez Ducha Świętego zmysłowi wiary Lud Boży przyjmuje słowa Boże (por. 1 Tes 2,13) pod przewodnictwem UNK i niezachwianie trwa przy wierze raz przekazanej świętym (por. Jud 3).

Fragment Pierwszego Listu do Tesaloniczan, do którego słowa konstytucji *Lumen gentium* się odnoszą, Michał Bednarz tłumaczy następująco: „Dlatego i my nieustannie dziękujemy Bogu, ponieważ przyjąwszy usłyszane od nas słowo Boga, zaakceptowaliście je nie jako słowo ludzkie, ale – jak jest naprawdę – jako słowo Boga, które działa w was, wierzących”<sup>41</sup>. W opinii biblisty autor

---

16.01.2024]); Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14, a. 10, ad 11: „Ad undecimum dicendum, quod omnia media per quae ad nos fides venit, susceptione carent. Prophetis enim et apostolis credimus ex hoc quod Deus eis testimonium perhibuit miracula faciendo, ut dicitur Marc., cap. XVI, 20: sermonem confirmante sequentibus signis. Successoribus autem apostolorum et prophetarum non credimus nisi in quantum nobis ea annuntiant quae illi in scriptis reliquerunt” (<https://aquinas.cc/la/la/~QDeVer.Q14> [dostęp: 16.01.2024]). Tomasz, który wahał się co do sakramentalnego charakteru godności biskupiej, widział podobnie zadanie uczonego, jak i zadanie biskupa; obaj mieli udział w nauczaniu Pisma Świętego i prowadzeniu ludzi – tak jak to czynią autorzy natchnieni – do życia wiecznego. *Cathedra pontificalis* działa z upoważnienia, na mocy *officium praelationis*, *cathedra magistralis* zaś na sposób nauczania mistrzów teologii, a zatem na mocy *officium magisterii* – por. J.-P. Torrell, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu. Osoba i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Dominikańska Biblioteka Teologii 10, Poznań–Warszawa: W drodze 2021, s. 302–303; Thomas Aquinas, *Quaestiones de Quolibet*, Opera Omnia 25/1–2, Roma–Paris: Commissio Leonina 1996, III, q. 4, a. 1. Por. także: B. Blankenhorn, *Locating a Theology of Revelation in the Works of Saint Thomas Aquinas*, w: *Engaging Catholic Doctrine*, dz. cyt., s. 61.

<sup>40</sup> Por. SF 44. Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, t. 2: *Esej teologiczny*, tłum. A. Ziernicki, Poznań–Warszawa: W drodze 2022, s. 148–149: „[...] fakt zależności wiernych od magisterium hierarchicznego, od którego otrzymują obiektywne określenia wiary, nie przekreśla ich jako podmiotu niesprowadzalnego do magisterium, czy też, jak to się mówi (od kiedy?), do Kościoła nauczającego. Zasiana roślina ma swoje własne korzenie w nowym, oryginalnym gruncie i wydaje swoje owoce”.

<sup>41</sup> M. Bednarz, *1–2 List do Tesaloniczan. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 13, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2007,

natchniony użył synonimów „przyjąć” oraz „zaakceptować” różniących się nieco odcieniem znaczeniowym. Pierwszy miałby wskazywać na fakt, że orędzie zostało przekazane adresatom za pośrednictwem misjonarzy, którzy to słowo pochodzące od Boga, a usłyszane przez nich wcześniej, głoszą w swoim języku. Drugi termin podkreślałby osobistą inicjatywę odbiorcy w przyjęciu tego słowa, co wienczyłoby proces przejścia od Boga poprzez misjonarzy do adresatów<sup>42</sup>. Użycie pierwszego czasownika, jak twierdzi Bednarz, „sugeruje sam zewnętrzny akt przyjęcia, drugi natomiast radosną akceptację”. Innymi słowy: „pierwszy dotyczy faktu obiektywnego i biernego, drugi faktu subiektywnego, czynnego”. Ostatecznie chodzi jednak „o to samo: moment zewnętrzny przyjęcia nauki Bożej oraz jej akceptację przez wiarę”<sup>43</sup>.

Jeśli zaś chodzi o trzeci werset Listu św. Judy („Umiłowani, dokładając wszelkich starań w pisaniu wam o wspólnym naszym zbawieniu, uznałem za konieczne napisać do was z zachętą do walki o wiarę raz tylko przekazaną świętym”), powstał on zdaniem Hugolina Langkammera w reakcji na sytuację odstąpienia od Ewangelii Chrystusa przez byłych członków Kościoła, którzy stali się na swoją zgubę heretykami (por. w. 4–7). Nadawca listu w obliczu zaistniałej sytuacji pisze list upominający, by wzmocnić wiernych w wierze i stanąć w jej obronie<sup>44</sup>. „Jest to wiara przekazana od samego początku nie tylko adresatom, ale wszystkim wiernym – i trwać będzie nienaruszona do skończenia się świata”. Biblista utożsamia tę wiarę z Ewangelią Chrystusa przekazywaną przez apostołów i św. Pawła. „Jest tylko jedna wiara, jedna Ewangelia, jedna prawda Chrystusowa nienaruszalna i niezmienna”<sup>45</sup>.

Franciszek Mickiewicz pisze podobnie, ale wyraźniej odnotowuje związek wiary i Tradycji chrześcijańskiej. Chrześcijanie na wzór zapaśników walczących o uzyskanie nagrody winni „zмагаć się ze swym przeciwnikiem o czystość wiary. Przedmiotem tej usilnej walki jest właśnie wiara, która raz została przekazana świętym”. Jak twierdzi biblista, użyty przez hagiografa termin *ἁπαξ* „można

s. 181. Por. tłumaczenie w *Biblii Tysiąclecia*: „Dlatego nieustannie dziękujemy Bogu, bo gdy przejęliście słowo Boże, usłyszane od nas, przyjęliście je nie jako słowo ludzkie, ale jako to, czym jest naprawdę – jako słowo Boga, który działa w was, wierzących”.

<sup>42</sup> Por. M. Bednarz, *1–2 List do Tesaloniczan*, dz. cyt., s. 184–185.

<sup>43</sup> M. Bednarz, *1–2 List do Tesaloniczan*, dz. cyt., s. 184.

<sup>44</sup> Por. H. Langkammer, *Listy katolickie. List św. Jakuba – Pierwszy List św. Piotra – Drugi list św. Piotra – List św. Judy. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016, s. 215.

<sup>45</sup> H. Langkammer, *Listy katolickie*, dz. cyt., s. 215–216.



tłumaczyć jako *tylko raz* lub *raz na zawsze*, gdyż w takim kontekście wyraża on ideę pełni i doskonałości (podobnie jak w Hbr 6,4; 9,26–28; 1 P 3,18)<sup>46</sup>. Mickiewicz wyjaśnia, że wiara ta ma jedno źródło w Ewangelii Chrystusa, którą apostołowie, uwierzywszy w nią, przekazują innym, tak że wiara ta staje się przedmiotem Tradycji chrześcijańskiej<sup>47</sup>. Zdaniem Mickiewicza „Juda pisze, że wiara, którą wyznaje jego wspólnota, została *przekazana świętym*, czyli chrześcijanom (por. Dz 9,32.41; 26,10), *tylko raz*, aby tym sposobem podkreślić, że ona nie podlega zmianom, lecz wprost przeciwnie – powinna stać się przedmiotem ich największej troski, a nawet walki ze względu na duchowe dobro Kościoła”<sup>48</sup>.

W katolickim ujęciu roli Magisterium należy dostrzegać kontynuację tej wzajemnej zależności, jaka istniała między słowem apostołskim i później słowem natchnionym a odbiorcami przesłania apostołów i hagiografów. Prowadzi to do zidentyfikowania rozróżnienia na słowo Boże, które już zostało usłyszane i przyjęte, i słowne wyrażenie przekazanego Kościołowi słowa Bożego. Urzędowe przepowiadanie nie jest narzucone od zewnątrz, lecz jest wyrazem słowa, jakie Bóg już wypowiedział. Ojcowie soborowi nie przypadkiem wskazują na to, że pochodząca od Apostołów Tradycja rozwija się (*proficit*) w Kościele pod opieką Ducha Świętego (*sub assistentia Spiritus Sancti*), gdyż może wzrastać pojmowanie tego, co już zostało przekazane:

Wzrasta [*crescit*] bowiem zrozumienie [*perceptio*] zarówno przekazanych spraw, jak i słów [*rerum quam verborum*] czy to dzięki kontemplacji i dociekaniu wierzących, którzy rozważają je w swoich sercach (por. Łk 2,19.51), czy też dzięki głębokiemu pojmowaniu przeżywanych rzeczywistości duchowych, czy wreszcie dzięki przepowiadaniu [*ex praeconio*] tych, co wraz z sukcesją biskupią [*cum episcopatus successione*] otrzymali niezawodny charyzmat prawdy [*charisma veritatis certum acceperunt*] (DV 8)<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> F. Mickiewicz, *List św. Judy. Drugi List św. Piotra*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 18, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2018, s. 77.

<sup>47</sup> Por. F. Mickiewicz, *List św. Judy*, dz. cyt., s. 77.

<sup>48</sup> F. Mickiewicz, *List św. Judy*, dz. cyt., s. 77–78.

<sup>49</sup> Por. JRO 7/2, s. 672, 674–675, 990–991; M. McCaughey, *Through the Lens of the Pure in Heart: Ratzinger's Theological Approach and the Interpretation of Revelation*, „Annales Theologici” 32/1 (2018), s. 127. Międzynarodowa Komisja Teologiczna w SF 46 zauważa, że choć „w tym fragmencie nie użyto terminu *sensus fidei*, to kontemplacja, dociekania i doświadczenie wierzących, o których mowa, w sposób jasny odsyłają do pojęcia *sensus fidei* [...]”.

Dalej w tym samym numerze ojcowie soborowi piszą, że „Kościół nieustannie zdąży ku pełni Bożej prawdy, aż w nim samym wypełnią się słowa Bożej obietnicy”<sup>50</sup>. Można zatem mówić o eschatologicznym dynamizmie Pisma Świętego i jego pojmowania<sup>51</sup>. Wzrastające zrozumienie dokonuje się według cytowanej konstytucji między innymi „dzięki głębokiemu pojmowaniu przeżywanych rzeczywistości duchowych”. Łaciński tekst: „ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia”, sugeruje – jak zauważa Guy Mansini – że ojcom soboru chodziło nie tyle o doświadczenie rzeczy duchowych, ile o doświadczenie ich zrozumienia. Chodzić miałyby zatem o taki sposób rozumienia, który ma podstawę w stawaniu się podobnym do tego, co się miłuje. Interpretacja słowa Bożego bazuje tutaj na wiedzy dostępnej na drodze jedności natur (*connatural knowledge*)<sup>52</sup>. O tego rodzaju poznaniu pisała również Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie poświęconym zmysłowi wiary:

*Sensus fidei fidelis* wyrasta przede wszystkim z jedności natur, którą cnota wiary ustanawia pomiędzy wierzącym podmiotem a autentycznym przedmiotem wiary, jakim jest Prawda Boża objawiona w Jezusie Chrystusie. [...] Jedność natur umożliwia szczególną, dogłębną formę wiedzy. [...] Innymi słowy, to wiedza z innego porządku niż wiedza obiektywna, która rozwija się w drodze konceptualizacji i rozumowania. To wiedza wynikająca z empatii – wiedza serca (SF 50).

Wracając do Mansiniego, podkreśla on, że słowo Boże dociera do ludzi zawsze w określonym ludzkim języku, pierwotnie w hebrajskim i greckim, ale wtórnie również w innych, na które jest tłumaczone. Już w samym tym fakcie, że słowo Boże można przekładać na różne języki, ujawnia się prawda, że chrześcijaństwo nie jest religią księgi (słowa spisane), ale Słowa żywego. Mansini utrzymuje, że zrozumienie tego jest ważne dla uzasadnienia zarówno argumentacji teologicznej (prowadzonej w językach niebiblijnych) i rozwoju doktryny, jak i roli Urzędu

<sup>50</sup> Tekst łac.: „Ecclesia scilicet, volventibus saeculis, ad plenitudinem divinae veritatis iugiter tendit, donec in ipsa consummentur verba Dei”. Por. ST I, q. 75, a. 5, corp.: „Otóż jasną jest zasada: cokolwiek bywa w czymś przyjmowane, jest w nim przyjmowane na sposób przyjmującego”. Congar pisze w związku z tym, że cechą ludzkiego umysłu jest historyczność – por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 43.

<sup>51</sup> Por. M. Levering, *The Scriptures and Their Interpretation*, w: *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, red. L. Ayres, M.A. Volpe, Oxford: Oxford University Press 2019, s. 47.

<sup>52</sup> G. Mansini, *Ecclesiology*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2021, s. 261 (wraz z przyp. 65); ST II–II, q. 45, a. 2.

Nauczycielskiego Kościoła. Jak każde tłumaczenie jest już interpretacją, tak również interpretacja słowa Bożego jest jego tłumaczeniem<sup>53</sup>. Z kolei zarówno przekazywanie słowa Bożego, jak i jego interpretacja domagają się darów Ducha Świętego i – jak za Tomaszem z Akwinu uważa teolog – proroczego światła. Pochodzące od Ducha dary mądrości i poznania (por. 1 Kor 12,8) są udzielane w sakramentach chrztu, bierzmowania oraz w sakramencie święceń – w tym ostatnim przypadku w takiej pełni, że umożliwia to posługę nauczania ku dobru wspólnemu Kościoła. Apostołowie właśnie dzięki proroczemu światłu udzielonemu im przez Chrystusa (por. Łk 24,45) mogli objaśniać sens Starego Testamentu. Dzięki temu światłu jest możliwe wykładanie Pisma w tym Duchu, w którym zostało napisane. Dlatego biskupi głoszący Pismo Święte, głoszą słowo Boże nie tylko w autorytecie pochodzącym z natchnienia, ale i płynącym z sakramentu (w ten sposób realizuje się obietnica z J 15,26; 16,12)<sup>54</sup>.

Oczywiście należy zastrzec, że w ten sposób nie znika problem pośrednictwa, owszem, różnica między autorem natchnionym a wyświęconą osobą interpretującą musi zostać zachowana. Jeśli w hagiografii wolno postrzegać przyczynę instrumentalną, dzięki której Boże przesłanie dociera do wierzących, to z kolei pojedynczy biskup nie jest tego rodzaju przyczyną w prawidłowej interpretacji. Należy mieć na uwadze posłannictwo Ducha Świętego w całym Kościele będącym Oblubienicą i Ciałem Chrystusa, a zwłaszcza komunie biskupów w jedności z papieżem w zachowywaniu Kościoła w prawdzie Ewangelii<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 262; VD 8. Paul J. Griffiths w swoim – dającym do myślenia i w pewnym stopniu idącym pod prąd egzegetycznemu „aksjomatowi” pracowania na jedynie oryginalnych językach biblijnych – artykule dowodzi, że z praktyki liturgicznej Kościoła wynika, iż tłumaczone wersje ksiąg natchnionych są w takim samym stopniu słowem Bożym jak te nietłumaczone. Przy okazji autor zaznacza potrzebę zatwierdzenia tłumaczenia do publicznego czytania, którego dokonuje zgromadzenie biskupów. Tym samym dopiero urzędowe organa Kościoła stwierdzają, że pewna sekwencja słów w danym tłumaczeniu należy do kanonu Pisma Świętego. Amerykański teolog podkreśla również, że sam kanon jest dostępny nie inaczej jak w wersji spisanej w językach naturalnych – P.J. Griffiths, *Which are the Words of Scripture?*, „Theological Studies” 72/4 (2011), s. 703, 710.

<sup>54</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 263; ST II–II, q. 45, a. 5; q. 173, a. 2; q. 177, a. 2; *In I Cor.*, cap. 14, lect. 1, § 813 (pol. wyd.: Tomasz z Akwinu, *Wykład Pierwszego Listu do Koryntian / Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, ed. P. Roszak, E. Alarcón, red. J. Marszałek, M.J. Janecki, tłum. J. Marszałek, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2022, s. 818–821).

<sup>55</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 263–264. Tomasz z Akwinu uważał, że Bóg może dokonywać czegoś za pośrednictwem przyczyn niższych (tak np. w przypadku dzieł naturalnych – por. Hi 10,8) albo „bezpośrednio, jako własne dzieło, jak cuda”.

Ważne jest, żeby Nowego Przymierza nie rozpatrywać jako kolejnego przymierza przychodzącego po Starym, ale uznać w nim wypełnienie się obietnicy Starego Przymierza, a zarazem wyczekiwanie na ostateczne spełnienie już zainaugurowanego Nowego Przymierza (DV 8). Oznacza to, że po pierwsze należy uwzględnić naturę odnowionego Ludu Bożego, który, jeśli Chrystusowe przyjście, a zwłaszcza Jego Pascha, oraz zesłanie Ducha Świętego mają być owocne, musi już istnieć, a nie dopiero być gromadzony. Słowo Boże zostało usłyszane i przyjęte właśnie przez ten Kościół. Z drugiej jednak strony to słowo oraz sam Pan jako żywe Słowo wciąż pozostają skierowani do tego Ludu Bożego. Urząd Nauczycielski Kościoła pozostaje na służbie tej skuteczności „wydarzenia Chrystusa” przez to, że określa, co należy do słowa Bożego i słowo to wykląda, broniąc przed jego przeinaczeniami, a zarazem temu słowu się poddając. W tę misję wpisana jest wierność temu, co przekazali apostołowie, jako warunek trwania w usłyszonym przez nich słowie i jego natchnionym świadectwie w Piśmie. Pismo zresztą nie jest tylko świadectwem „wtedy” usłyszanego słowa, ale wciąż jest słowem Bożym, słowem *hic et nunc* wypowiedianym przez Pana. Zatem następcy apostołów służą też samemu Panu i pośrednio apostołom, pozwalając pełniej i w sposób dostosowany do nowych realiów wybrzmieć już wypowiedzianemu i zapisanemu słowu. Można tutaj mówić o diachronicznej służbie członków Chrystusowego Ciała:

[...] Apostołowie służą autorom natchnionym tym, co przekazali im oraz całemu Kościołowi, a hagiografowie służą Apostołom przez to, że ich przepowiadanie zachowują dla poapostolskiego Kościoła. Razem zaś Apostołowie i hagiografowie służą z kolei całemu Ciału, zaś Ciało to dzięki nieustannemu przypominaniu Ducha Świętego rozwija apostolską Tradycję, tym samym w jakiś sposób służąc również

---

W związku z tym Akwinata tłumaczył różnicę między natchnioną i nienatchnioną literaturą następująco: umysł ludzki jest kształtowany „bezpośrednio przez święte Pisma” (*immediate per sacras litteras*), ale „pośrednio przez innego rodzaju pisma” (*mediate per alias scripturas*) – *In II Tim.*, cap. 3, lect. 3., § 126 (pol. wyd.: Tomasz z Akwinu, *Wykład Drugiego Listu do Tymoteusza / Super Secundam Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura*, ed. P. Roszak, E. Alarcón, red. i tłum. M.J. Janecki, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2022, s. 192–193). Por. R.F. Martin, *Sacra Doctrina and the Authority of Its Sacra Scriptura According to St. Thomas Aquinas*, „Pro Ecclesia” 10/1 (2001), s. 95–96.

Apostołom i hagiografom – pozwalając im przemówić pełniej, niż mogli to zrobić w danym momencie historii zbawienia i objawienia<sup>56</sup>.

Kongregacja wiąże nieomylnie Kościół właśnie z jego misterium jako Ciała Chrystusa; Ciała zjednoczonego w komunii hierarchicznej i będącego miejscem obecności Ducha Świętego namaszczonego wszystkie członki Chrystusa. We fragmencie Listu do Efezjan, do którego kongregacja odsyła, jest mowa o jednym Ciele i jednym Duchu (Ef 4,4), a także o jednym Panu, jednej wierze i jednym chrzcie (4,5). Zaś w kolejnym wersecie, przy którym warto się zatrzymać dłużej, autor natchniony pisze, że „Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który [jest i działa] ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich” (4,6).

„Kościół ma jednego Boga”, a „Jego ojcostwo obejmuje wszystko, co należy do Kościoła i z nim się wiąże”. Autor Listu do Efezjan nakreślił obraz Kościoła pojmującego siebie „jako jedność przez Boga powołaną do bytu” i reprezentującą „świat i ludzi zjednoczonych przez Chrystusa [...]”<sup>57</sup> – tłumaczy Hugolin Langkammer. Prymat zmartwychwstałego, „kosmicznego” i „powszechnego” Chrystusa obejmuje cały wszechświat, zatem podległy Chrystusowi jako Głowie tego wszechświata Kościół charakteryzuje się uniwersalnością i jawi się znakiem zjednoczenia świata i pojednania z Bogiem. Biblista zwraca uwagę na zbieżność między treścią listu a Pawłową doktryną o charyzmatkach (por. listy darów w 1 Kor 12 i Rz 12). Autor natchniony podkreśla jedność kosmicznego, uwielbionego Ciała Chrystusa z ziemskim, ukrzyżowanym Ciałem Jezusa. Jeden Chrystus w jednym Ciele, ukrzyżowanym i wywyższonym, spaja Kościół. Wywyższony Chrystus pozostaje złączony z Kościołem, wzbudzając różne funkcje i dary charyzmatyczne (por. Ef 4,11) służące budowie Ciała Chrystusa (4,12) i wzrostowi do Tego, który jest Głową (por. 4,8–16)<sup>58</sup>.

Dary służą dziełu posługiwania w Kościele „aż wszyscy dojdziemy do jedności wiary i poznania Syna Bożego, do męskiej dojrzałości i dorośniemy do wymiarów pełni Chrystusowej” (4,13). [...] Chrystus jest więc ostatecznym celem Kościoła, ale stoi także u jego podstaw. Kościół żyje dzięki Chrystusowi-Głowie: „Z Niego to całe Ciało spójne i związane przez wszystkie wzajemnie się zasilające stawy,

<sup>56</sup> S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 390.

<sup>57</sup> H. Langkammer, *List do Efezjan. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2001, s. 80–81.

<sup>58</sup> Por. H. Langkammer, *List do Efezjan*, dz. cyt., s. 19, 24–25, 28, 81.

według zgodnego z przeznaczeniem działania każdego poszczególnego członka rośnie i buduje siebie samo w miłości” (4,16; por. Kol 2,19)<sup>59</sup>.

Ważne uwagi dodaje Guy Mansini, który zauważa, że w jednym Ciele Chrystusa niektóre działania członków mają charakter bardziej wewnętrzny, ukierunkowany na dobro poszczególnych członków czy całego Ciała, a inne aktywności skierowane są bardziej na zewnątrz; do tej drugiej kategorii należy dzieło apostołów i ewangelistów (por. 1 Kor 12,28; Ef 4,11). Wszyscy pracują na rzecz wspólnoty miłości, ale wspólnota ta nie może realizować swej istoty, jeśli nie podejmuje misji polegającej na włączaniu w siebie całej ludzkości oraz reprezentowaniu tej ludzkości przed Bogiem. Jak podkreśla teolog, formowanie nadprzyrodzonej wspólnoty Kościoła polega na zjednoczeniu z Chrystusem oraz pozostałymi członkami w taki sposób, że powstała jedność jest czymś więcej niż jednością moralną (rozumianą jako wyznawanie tych samych prawd i miłowanie tych samych dóbr). Chodzi tutaj o jedność w Duchu Chrystusowym, jedność tworzoną na drodze sakramentów jednoczących z Chrystusem powstałym z martwych i uwielbionym w Duchu Świętym (por. Rz 8,11; 1 Kor 12,13)<sup>60</sup>. Upodobnienie wierzących do Chrystusa i dojście Kościoła do pełni Chrystusa (por. Ef 4,13.15–16) jest możliwe tylko na drodze nadprzyrodzonej, dzięki miłości rozlanej w sercach przez Ducha Świętego (por. Rz 5,5)<sup>61</sup>.

Powyższe egzegetyczno-dogmatyczne analizy potwierdzają, że komunია kościelna jest możliwa tylko dlatego, że Ojciec przez Chrystusa działa we wszystkich chrześcijanach i przez wszystkich, to znaczy, że jedność ta jest zapośredniczona przez wzajemną służbę. Przy czym ważna jest tutaj kolejność: zjednoczeni z Chrystusem stanowią jedno Ciało i dlatego służą sobie wzajemnie, i w ten sposób to ciało budują ku Chrystusowej pełni. Wzajemna służba znajduje swoją podstawę w wierze i sakramentach (w Ef 4,5 wymieniony jest chrzest włączający w Chrystusa, ale przecież trzeba uwzględnić również Eucharystię jako sakrament budujący Jego Ciało), i należałoby dodać, w głoszeniu słowa Bożego, bez którego nie można mówić ani o wierze, ani o sprawowaniu sakramentów, ani o misji głoszenia Ewangelii.

Tomasz z Akwinu w swoim komentarzu do wyżej przytoczonego fragmentu Listu do Efezjan (4,4–6) zwrócił uwagę na wiarę, którą można rozumieć

<sup>59</sup> H. Langkammer, *List do Efezjan*, dz. cyt., s. 24.

<sup>60</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 149–150.

<sup>61</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 149–150, 153, 155.



dwojako: jako rzecz, w którą się wierzy, albo jako sprawność, przez którą wierzy się w sercu. W obu tych znaczeniach wiara jest jedna: wierzą chrześcijanie w to samo i postępują tak samo, gdyż wierzą w jedną i tę samą wiarę powszechną (katolicką). Sprawność wiary, złożona w sercach jako dar, jest zaś jedna nie ilościowo, lecz gatunkowo, tak że wierzący chcą tego samego<sup>62</sup>. Tym samym zostaje potwierdzona – o czym pisałem wcześniej – jedność między słowem przychodzącym niejako od zewnątrz, przez apostołów i ich następców, niosącym treści wiary, a słowem już przyjętym w wierze rozumianej jako sprawność. Akwinata przyrównuje Kościół do miasta złożonego z wielu części, a zatem posiadającego zarazem jedność, jak i różnorodność. Jego zdaniem o tym, co jest różne w Kościele, pisał autor listu w wersecie siódmym: „Każdemu zaś z nas została dana łaska według miary daru Chrystusowego”. Z kolei zachowanie jedności domaga się, „by istniały cztery rzeczy wspólne: mianowicie jeden zarządzający, jedno prawo, te same symbole i wspólny cel”, i wszystkie te „elementy są w Kościele”<sup>63</sup>. Kościół ma jednego przywódcę, którym jest Chrystus („jeden Pan”), oraz jedno prawo, które jest prawem wiary (por. Rz 3,27); rzeczą wspólną Kościoła są sakramenty Chrystusa jako znaki wyróżniające Kościół (*insignia Ecclesiae*), w tym przywołany przez Pawła „jeden chrzest” stanowiący bramę dla pozostałych sakramentów. O jedności Kościoła decyduje również „ten sam cel, którym jest Bóg” (por. 1 Kor 15,24)<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Por. *In Eph.*, cap. 4, lect. 2, § 197 (pol. wyd.: Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Efezjan / Super Epistolam B. Pauli Ad Ephesios lectura*, ed. P. Roszak, E. Alarcón, tłum. P. Roszak, A. Kubanowski, J. Marszałek, Scholastica Thorunensia 3, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2017, s. 287, 289; w dalszej części numery stron w nawiasach odnoszą się do tego dzieła). Analizy tekstów Tomasza odnoszących się do Kościoła (rozumianego jako „obecność misterium”) dokonał Piotr Roszak – por. P. Roszak, «Christus transformat se in Ecclesia» (*In Ps. 21, n. 1. Ecclesiology de santo Tomás de Aquino en la perspectiva del Misterium*, „Scripta Theologica” 42 (2010), s. 31–55.

<sup>63</sup> *In Eph.*, cap. 4, lect. 2, § 199 (s. 287).

<sup>64</sup> Por. *In Eph.*, cap. 4, lect. 2, § 198, 200–201 (s. 287, 289, 291). Tomasz z Akwinu tłumaczył, że rządy Głowy Kościoła i rządzenie hierarchii nie są sprzeczne. Owszem Ciało Mistyczne Chrystusa jako wspólnota Ducha Świętego, choć jest komunią wewnętrzną, potrzebuje sprawowania sakramentów i głoszenia słowa, do czego uzdalnia sakrament święceń, a raczej Duch Święty udzielający w tym sakramencie odpowiedniej ku temu łaski. Nauczanie Kościoła należy do ekonomii sakramentalnej, której celem jest uszczęśliwiająca komunია z Trójcą Świętą – por. M. Levering, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple: Salvation according to Thomas Aquinas*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 2002, s. 124–125.

Mansini odwołał się do Jana Pawła II, który w encyklice poświęconej Eucharystii przypominał, iż Kościół żyje dzięki Eucharystii. Obietnica pozostania Chrystusa z wierzącymi do końca świata (por. Mt 28,20) dotyczy w sposób szczególny, zauważał papież, obecności Chrystusa w Najświętszej Eucharystii. W sakramencie tym zawiera się Chrystus, żywy Chleb będący Ciałem ożywionym przez Ducha Świętego, a zarazem ożywiający<sup>65</sup>. Ten związek pomiędzy Eucharystią a Kościołem wynika z tego, że Kościół zrodzony został z misterium paschalnego, którego Eucharystia jest sakramentem<sup>66</sup>. Ze ściślego związku między Eucharystią budującą Kościół a Kościołem sprawującym Eucharystię Jan Paweł II wyprowadził wniosek, że do tajemnicy Eucharystii wolno zastosować przymioty Kościoła: Eucharystia jest jedna, powszechna, święta i posiada apostołski charakter<sup>67</sup>.

Według *Katechizmu* o apostołskości Kościoła decyduje po pierwsze to, że został on założony na fundamencie apostołów (por. Ef 2,20), po drugie, że zachowuje i przekazuje z pomocą Ducha Świętego otrzymany depozyt i zasady przekazane przez apostołów. I po trzecie, że jest nauczany, uświęcany i prowadzony przez apostołów poprzez kolegium biskupów jako ich następców w misji pasterskiej w jedności z następcą Piotra; sukcesja apostołska w rozumieniu katolickim zakłada sakrament święceń<sup>68</sup>. Odnosząc apostołskości Kościoła

<sup>65</sup> Por. EE 1; PO 5; G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 165. Autor cytuje EE 21: „Istnieje związek przyczynowy pomiędzy Eucharystią a samym początkiem Kościoła (Sub ipsius Ecclesiae originibus subest *causalis Eucharistiae impulsus*)”. Jan Paweł II wiązał też obietnicę pozostawania Chrystusa z Kościołem z misterium Kościoła jako Ciała Chrystusa – por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 25: „Nauczyciel, który naucza Bożych przykazań, wzywa do pójścia za sobą i udziela łaski na nowe życie, jest zawsze obecny i działa wśród nas, zgodnie z obietnicą: «A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata» (Mt 28,20). *Stała obecność Chrystusa przy człowieku każdej epoki urzeczywistnia się w jego ciele, którym jest Kościół*. Dlatego Chrystus obiecał swoim uczniom Ducha Świętego, który miał im «przypomnieć» i wyjaśnić Jego przykazania (por. J 14,26), i stać się źródłem nowego życia w świecie (por. J 3, 5–8; Rz 8, 1–13)”.

<sup>66</sup> Por. EE 3; G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 165.

<sup>67</sup> Por. EE 26; G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 166.

<sup>68</sup> Por. KKK 857; EE 27–28; KNW-SM, par. 3.3, s. 244; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa: Towarzystwo „Więź” 2010, s. 36–37. Por. także: KNW-SM, par. 3.2, s. 244: „Apostołskości Kościoła nie oznacza, że wszyscy wierzący są apostołami, nawet w sposób kolektywny; żadna wspólnota nie ma władzy, by nadać urząd apostołski, który w sposób podstawowy jest udzielany przez samego Chrystusa. Gdy więc Kościół w symbolu wiary wyznaje, że jest apostołski, to oprócz tożsamości doktrynalnej swojego nauczania z nauczaniem apostołów, wyraża rzeczywistość kontynuacji zadania zleconego

do sakramentu Eucharystii, Jan Paweł II wskazywał, że po pierwsze, apostołowie stoją u podstaw sakramentu Eucharystii, który został im powierzony przez Jezusa i przez nich oraz ich następców przekazany kolejnym generacjom. Jak pisze papież, „Kościół, sprawując Eucharystię na przestrzeni wieków, nieustannie zachowuje ciągłość działania Apostołów, posłusznych zaleceniu Pana” (EE 27). Po drugie, „Eucharystia jest apostołska, ponieważ jest sprawowana zgodnie z wiarą Apostołów”, i w celu zachowania tej nieziennej wiary apostołskiej „Magisterium Kościoła przy różnych okazjach określiło dokładnie doktrynę eucharystyczną” (EE 27). Po trzecie zaś, „Eucharystia wyraża także ten sens apostołskiego charakteru”, gdyż kapłan „na mocy swoich święceń jest tym, który «w osobie Chrystusa [*in persona Christi*] sprawuje Ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego ludu»” (EE 28; wewn. cytata pochodzi z LG 10). To sakramentalne utożsamienie z Wiecznym Kapłanem, możliwe jedynie w przypadku osób, które otrzymały sakrament święceń, ukazuje, że „Eucharystia przez nich sprawowana jest darem, który przewyższa zdecydowanie władzę zgromadzenia, i w gruncie rzeczy posługa ta jest niezbędną dla ważnego zjednoczenia konsekracji eucharystycznej z ofiarą Krzyża i z Ostatnią Wieczerzą”. Kapłan na mocy święceń jest „darem, który wspólnota otrzymuje dzięki sukcesji biskupiej pochodzącej od Apostołów”, gdyż „to biskup, za sprawą sakramentu Święceń, ustanawia nowego kapłana, udzielając mu władzy konsekracji Eucharystii” (EE 29).

Wypowiedzi te mogą stanowić uzupełnienie wywodów dotyczących służby następców apostołów słowu Bożemu. U podstaw ich przepowiadania stoją apostołowie oraz misyjny nakaz Jezusa, a samo głoszenie słowa Bożego także wynika z tajemnicy Paschy i do niej się odnosi. Posługa UNK ma na celu zachowanie nieziennej wiary apostołskiej, a zarazem określenie doktryny chrześcijańskiej. Jak doktryna eucharystyczna domagała się obrony oraz ściślejszego określenia wynikającego z głębszego pojęcia misterium Eucharystii, tak również wszelka doktryna kościelna potrzebuje ochrony i nowych sformułowań. To zaś jest możliwe tylko dzięki darowi sakramentu święceń towarzyszącemu darowi słowa Bożego – jeden i drugi pochodzi od Pana, a nie jest wytworem zgromadzenia.

Zatem o apostołstwie Kościoła decyduje nie tylko słowo, ale i sakrament. Autorytet apostołski jest autorytetem świadectwa i nauczania, ale także autorytetem uświęcania, a zatem autorytetem sakramentalnym. Apostołom powie-

---

apostołom za pośrednictwem sukcesji apostołskiej, mocą której misja apostołska będzie musiała trwać aż do spełnienia się wieków”.

rzony zostały nie tylko słowo, ale i sakramenty chrztu (por. Mt 28,19), pokuty (por. J 20,22–23) oraz Eucharystii (por. Łk 22,19). Apostolskość gwarantowana jest nie tylko przez słowa następców apostołów, ale i przez czyny – sprawowanie sakramentów. Więcej nawet, jak słusznie twierdzi Mansini, to właśnie sakramenty udzielają łaski potrzebnej do wyrażenia zgody na naukę Chrystusa i trwanie w kościelnej dyscyplinie<sup>69</sup>. Kościół jest stworzeniem Ducha Świętego, jak za Ratzingerem powtarza Jenson. Jako taki żyje darami Ducha Świętego. Pośród tych darów znajdują się słowo Boże i sakramenty, w tym również sakrament święceń. Sakrament ten pozostaje na służbie sprawowania sakramentów, w tym zwłaszcza Eucharystii, oraz głoszenia słowa Bożego. Stoi on zatem w funkcji pozostawiania słowa i sakramentów narzędziami Ducha Świętego i jako taki może być uznany za konstytutywny dla Kościoła.

Uwzględnienie liturgii jest ważne dla szerokiego pojmowania apostolskości Kościoła i apostolskości Pisma. „Liturgia przekazuje relację religijną w jej rzeczywistości i całości”, pisał Yves Congar, a to wykracza ponad „to, co może z niej poznać, a zwłaszcza wydobyć z całą jasnością umysł”<sup>70</sup>. Także z tej perspektywy dzięki sakramentowi święceń jest możliwe zachowanie żywego słowa Bożego. Urząd w Kościele reprezentujący Chrystusa i ukazujący zależność od Niego pozwala uwielbionemu Panu na posługiwanie się spisaniem słowem biblijnym „tu i teraz”, zwłaszcza w liturgicznym *hodie*, poprzez anamnetyczne rozpamiętywanie słowa uobecniającego i aktualizującego w pewien sposób przeszłe słowa i wydarzenia<sup>71</sup>. Ale przede wszystkim sama „relacja religijna”, jak ją określa Congar, która staje się dostępna w liturgicznej celebracji, stanowi słowo Boże wykraczające poza to, co może zostać wyrażone słowami. Pismo Święte jest częścią tego apostolskiego dziedzictwa, bo nawet jeśli jest pisane przez umysły oświecone specjalnym charyzmatem natchnienia, nie wystawia całej rzeczywistości Nowego Przymierza.

<sup>69</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 123, 244. Por. P. Lee, *The Eucharist and the Ministerial Priesthood a Reply to Kenneth Collins and Jerry Walls*, „Perichoresis” 18/5 (2020), s. 13: „The Catholic belief is that God’s plan or strategy also includes enlisting our own active cooperation in handing on not only the words of Jesus describing his plan, but also his deeds—the saving actions themselves—so that we can participate in those actions, unite our wills to them, and integrate our whole lives with them”.

<sup>70</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 306.

<sup>71</sup> Kwestię tę podejmę w rozdziale *Pismo Święte a Tradycja apostolska*.

### 3.2. Natchnione słowo a *viva vox Magisterii*

Zmartwychwstały, również jako uwielbiony człowiek, transcenduje wszystkich ludzi i historię, a Jego słowa transcendują Pismo Święte, choć właśnie przez nie, zgodnie z konsekwencjami Wcielenia, będzie się wypowiadał<sup>72</sup>. „Jezus, który panuje nad czasem”, jak pisał Congar, „w swojej świadomości scala wszystko co «chrześcijańskie», co Jego mistyczne ciało jest wezwane przeżyć i poznać w następstwie, poprzez które sprawia On jego wzrost (Ef 4,11–13)”<sup>73</sup>. Jest godne podkreślenia, że zależność Jezus ziemski – apostołowie znajduje swoją kontynuację w więzi Jezusa uwielbionego i następców apostołów, bo przecież to właśnie przez jednych i drugich Pan będący Duchem (por. 2 Kor 3,17: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν) kieruje słowo do Kościoła<sup>74</sup>. Jeśli prócz treści historycznej ważne jest również to, co Pan mówił do apostołów po tym, jak zasiadł po prawicy Ojca, to znaczy, jak trafnie zauważył Janusz Królikowski, że „pośredniczenie apostołskie należy więc konstytutywnie do objawienia, aby mogła urzeczywistniać się w dziejach tajemnica zbawienia wypełniona w Chrystusie”<sup>75</sup>. Jeśli słusznie nie można pozwolić na mieszanie charyzmatu natchnienia udzielonego hagiografom z niezawodnym charyzmatem prawdy, jakim cieszą się następcy apostołów (*charisma veritatis certum*), to nie wolno też dopuścić do ich separacji.

Pierwsza odpowiedź na słowo Boże, czyli wiążąca odpowiedź apostołska zaświadczona pod natchnieniem (i już, notabene, rozwijana w pewnym stopniu) w księgach nowotestamentowych, jest wystarczająca, by móc powiedzieć, że słowo Boże znalazło posłuch w Kościele. Jednak nie zostało jeszcze usłyszane

<sup>72</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Teologia natchnienia z perspektywy postania Syna i Ducha Świętego*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 30/2 (2022), s. 94; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), tłum. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków: SCJ 2000, par. II, 5. Słowo Boże jest zarazem transcendentne i immanentne wobec słowa biblijnego – por. L. Scheffczyk, *Sacred Scripture*, art. cyt., s. 37. Por. także: G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 152: „For though Christ is certainly a man, ‘the whole fullness of deity dwells bodily’ in him (2:9), and this puts him, even as a man, over all worldly and even over all superworldly but created power”.

<sup>73</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 53.

<sup>74</sup> Por. J. Królikowski, *Przepowiadanie apostołskie w tajemnicy Objawienia Bożego*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 25 (2018), s. 30–31: „«Zasiadanie po prawicy Ojca» stanowiło centrum i pryncypium wyznania pierwotnej wiary w Jezusa Chrystusa. [...] W żywej Tradycji (*paradosis*) apostołskiej, w przepowiadaniu, w świadectwie i w nauczaniu, sam Pan mówi i działa”.

<sup>75</sup> J. Królikowski, *Przepowiadanie apostołskie w tajemnicy Objawienia Bożego*, art. cyt., s. 31.

wszystko. Słowo Boże pozostaje zawsze większe od słów biblijnych oraz jego pojmowania w Kościele. Ostatecznie „objawieniem jest sam Chrystus” będący „Logosem, wszechogarniającym Słowem, w którym Bóg wypowiada samego siebie” i który „ukazał się nam wprawdzie w normatywnych słowach, w których ukazuje nam, kim właściwie jest”, jednak przecież „Słowo jest zawsze większe niż słowa i w tych słowach nigdy nie wypowiada się wyczerpująco”. Z drugiej strony wszystkie „słowa uczestniczą w niewyczerpalności Słowa, odsłaniają coś z Niego i wzrastają niejako w spotkaniu z wszystkimi pokoleniami” oraz „z tymi, którzy je czytają – mówi Grzegorz Wielki”<sup>76</sup>. Dlatego zrozumienie przekazanych spraw i słów będzie się rozwijało i pogłębiało. Hans Urs von Balthasar podkreślał, że pełnia Objawienia nie tyle jest końcem, ile początkiem nieskończonego wylewania się pełni Chrystusa do Kościoła czy też, z drugiej strony, wzrostu Kościoła do pełni Chrystusa i Boga. W ramach tego procesu lokować należy również Pismo Święte, którego bogactwo nie daje się wyczerpać w historii. Jako słowo Boże, posiada boskie gabaryty i można do niego odnieść wezwanie z Listu do Efezjan, by mocą Ducha Świętego próbować ze wszystkimi świętymi „ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość, i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę, abyście zostali napełnieni całą Pełnią Boga” (Ef 3,18–19)<sup>77</sup>.

Również w tym procesie słuchania i głoszenia słowa Bożego da o sobie znać interakcja wszystkich członków Chrystusowego Ciała. Kontemplacja, dociekanie i głębokie przeżywanie rzeczywistości duchowych z jednej strony oraz charyzmat prawdy asystujący nauczaniu Magisterium z drugiej, to dwie strony jednego medalu. Urząd Nauczycielski sprawuje swoją misję, sięgając do doświadczenia całego Ludu Bożego, ten zaś przyjmuje słowo przepowiadane i wyjaśniane przez Urząd Nauczycielski. Pismo apostoelskie, jako owoc nauczania apostołów oraz charyzmatu udzielonego członkom Ludu Bożego, stanowi już

<sup>76</sup> JRO 6/2, s. 681. Ratzinger odwołuje się tutaj do słynnego stwierdzenia papieża Grzegorza – por. Gregorius Magnus, *Homiliae in Ezechielem*, I, VII, 8 (PL 76, 843 D), cytowane również w VD 30. Por. komentarz do słów Ratzingera akcentujący nierozdzielność Logosu od słów: M. Wahlberg, *Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2014, s. 16–17. Por. także: ST III, q. 42, a. 4 oraz komentarz w: B. Blankenhorn, *Locating a Theology of Revelation in the Works of Saint Thomas Aquinas*, dz. cyt., s. 86: „Christ’s doctrine is so rich that it could not be enclosed in written letters, and so, instead of writing anything down, he inscribed his oral teaching onto the hearts of his hearers”.

<sup>77</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Explorations in Theology*, t. 1: *The Word Made Flesh*, San Francisco: Ignatius Press 1989, s. 26.



pierwszy owoc tej obopólnej służby, która rozciąga się na całe dzieje Kościoła. Jednak w świetle tego, co powiedziałem, apostołskość Pisma, jako że centralnym jego przesłaniem jest właśnie Dobra Nowina o Słowie Wcielonym, nie może wyczerpywać się w uznaniu tej pierwszej wiążącej odpowiedzi na słowo Boże, lecz pośrednio wskazuje na konieczność kontynuowania wnikania w nie.

Jak pisał autor natchniony utożsamiany w tradycji z Janem Apostołem: „cośmy ujrzeli i usłyszeli, oznajmiamy także wam, abyście i wy mieli współczestnictwo z nami. A mieć z nami współczestnictwo, znaczy: mieć je z Ojcem i z Jego Synem, Jezusem Chrystusem” (1 J 1,3). W słowach tych wybrzmiewa przekonanie o tym, że wejście w rzeczywistość Objawienia Bożego, to jest we współczestnictwo z Ojcem i Synem, jest możliwe we współczestnictwie z apostołami jako tymi, którzy przekazują to, co sami otrzymali – na mocy kontaktu z Jezusem ziemskim i chwalebny. „Rozróżnienie między przepowiadaniem apostołskim i późniejszym przepowiadaniem w Kościele [...] ma swój początek i swoje źródło w naocznym i bezpośrednim świadectwie zmartwychwstałego Jezusa. Ta bezpośredniość chciana przez Boga nadaje «jedyny» charakter przepowiadaniu apostołów” – podkreśla Królikowski<sup>78</sup>. O’Collins pisze w związku z tym o przejściu od Objawienia fundacyjnego do Objawienia zależnego, zależnego m.in. właśnie od świadectwa tych, którzy wybrani i powołani przez Chrystusa „ujrzeli i usłyszeli”. W okresie Objawienia zależnego Objawienie jest przekazywane przez Kościół apostołski i Pismo Święte; jest to czas tych błogosławionych, „którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20,29)<sup>79</sup>.

Jeśli z jednej strony „przepowiadanie i całe dzieje Kościoła spoczywają w sposób trwały na objawieniu historycznym (zewnątrznym i minionym), którego Kościół apostołski daje nam świadectwo w swoich pismach i w swoim życiu”, to jednak z drugiej strony – kontynuuje Królikowski – „Kościół także obecnie rozumie żywe słowo Pana i w ten sposób jest istotnie ukierunkowany na wypełnienie eschatologiczne”<sup>80</sup>. Dlatego związek z żywym Słowem, który nie jest możliwy bez akceptacji słowa Bożego, jest wystawiony na ryzyko, jak uważa Kongregacja Nauki Wiary, również wtedy, gdy chrześcijanin oddziela się od następców apostołów. Nie wystarczy samo spisane słowo Boże, żeby trwać w żywym Słowie jako Objawieniu Bożym oraz w prawdzie Pisma Świętego. Jeśli

<sup>78</sup> J. Królikowski, *Przepowiadanie apostołskie w tajemnicy Objawienia Bożego*, art. cyt., s. 33.

<sup>79</sup> Por. G. O’Collins, *Revelation*, dz. cyt., s. 112, 117; G. O’Collins, *Rethinking Fundamental Theology: Toward a New Fundamental Theology*, Oxford: Oxford University Press 2011, s. 150–151, 167.

<sup>80</sup> J. Królikowski, *Przepowiadanie apostołskie w tajemnicy Objawienia Bożego*, art. cyt., s. 33.

natchnione teksty „w sposób nieskażony nauczają prawdy, którą Bóg zechciał, by została zapisana dla naszego zbawienia”<sup>81</sup>, to mogą to czynić jedynie dzięki nieomyślnej wykładni Urzędu Nauczycielskiego możliwej dzięki specjalnemu charyzmatowi<sup>82</sup>. Z drugiej strony trzeba podkreślić, że również następcy apostołów współuczestniczą w Objawieniu Bożym jedynie dzięki temu, że wchodzą we współuczestnictwo z apostołami. W ramach tego współuczestnictwa Pismo odgrywa swoją niezastąpioną rolę. Magisterium zatem, chcąc trwać w Objawieniu Bożym, zgłębia skarb Objawienia zawarty tak w Piśmie jako świadectwie tego Objawienia, po którym nie jest możliwe inne, „nowsze” objawienie, jak i w żywej Tradycji. Magisterium winno pozostawać wierne Objawieniu Bożemu i w związku z tym również jego natchnionemu świadectwu, ale wierności tej nie można sprowadzać do wierności samemu Pismu Świętemu.

Jedno wydarzenie Objawienia w Chrystusie, tłumaczy Robert Woźniak, zostało dane „szeroko rozumianej pamięci Kościoła (Tradycja)”, a „pierwotnym dokumentem owej pamięci jest właśnie Pismo”, stąd mamy „jedno wydarzenie Objawienia w Chrystusie, które trwa w pamięci Kościoła (Tradycja) i którego uprzywilejowanym wyrazem jest Pismo Święte. Właśnie jako takie stanowi ono normę normującą teologii i aktualizującego nauczania Magisterium poapostolskiego”<sup>83</sup>. Jednak Objawienie jest zawarte nie tylko w Piśmie, ale i w Tradycji, między którymi istnieje organiczny związek. Dogmat jest wyrazem prawdy Objawienia zawartej albo *explicite*, albo *implicite* w Piśmie Świętym. W tym drugim przypadku nie byłby możliwy do zdefiniowania, gdyby nie Tradycja Kościoła<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> KNW-ME, s. 69. Por. DV 11: „Cum ergo omne id, quod auctores inspirati seu hagiographi asserunt, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto, inde Scripturae libri veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit, firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt”.

<sup>82</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, s. 237: „Znaczenie Pisma musi być komunikowane przez Ducha Bożego, w akcie, który także jest Objawieniem i którego owocem w nas jest poznanie chrześcijańskie, *gnosis*”.

<sup>83</sup> R.J. Woźniak, *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*, Myśl Teologiczna 105, Kraków: Wydawnictwo WAM 2022, s. 39. Już Augustyn uważał, że pamięć nie jest wyłącznie przywoływaniem przeszłych wydarzeń, ale jest konstytutywna również dla aktualnego życia duszy, gdyż pamięć jest terażniejszością przeszłości. Paul Ricoeur przeniósł te rozważania na grunt pamięci zbiorowej – por. J. Słomka, *Teolog katolicki a Tradycja*, w: Domine, Tu scis. *Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Szymikowi w 70. rocznicę urodzin*, red. J. Kempa, P. Sawa, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2023, s. 79–81.

<sup>84</sup> Por. R.J. Woźniak, *Praca nad dogmatem*, dz. cyt., s. 39–40. Por. także: B. East, *The Doctrine of Scripture*, Eugene, OR: Cascade Books 2022, s. 162: „Between biblicism and

Jak pisze autor *Pracy nad dogmatem*, w zdefiniowanym przez Magisterium „dogmacie zawsze chodzi [...] o Objawienie, jego rozumienie i adekwatny przekaz. Dogmat pomaga określić treść Objawienia i przekazywać ją we właściwy sposób”<sup>85</sup>. Za Międzynarodową Komisją Teologiczną polski uczyony przyjmuje, iż w dogmacie „chodzi o poprawną interpretację Pisma Świętego”, a w zgodzie z Ratzingerem, że dogmatyczne orzeczenia wielkich soborów ekumenicznych stają się regułami interpretacji danych Pisma Świętego i jego wykładnią zgodną z tradycją nauczania apostołów<sup>86</sup>. „Wypada jednak dokonać pewnej ekstrapolacji i przyjąć założeniowo, że każdy z uroczyste proklamowanych dogmatów odnosi się do tegoż świadectwa” Pisma Świętego – twierdzi polski dogmatyk<sup>87</sup>.

Jeśli wziąć pod uwagę, że Objawienie jest podarowaniem się Trójcy ludziom, to dogmaty jako świadkowie tegoż pełnią funkcję doksolologiczną, a przez ich włączenie w cel Objawienia, czyli w kontekst spotkania Boga z ludźmi, są zorientowane również soteriologicznie, i choć nie zastępują działania Bożego, to rozciągają Jego sprawczą moc na życie Kościoła<sup>88</sup>. Woźniak nie boi się posądzenia o emfazę, gdy pisze, iż dogmaty „są sposobami obecności zbawczej mocy trynitarnego działania Boga ucieleśnionego w Chrystusie w dziejach”<sup>89</sup>. Ze względu na związek między przyswojeniem prawdy Objawienia Bożego (dogmatem) a sakramentalną praktyką Kościoła (celebracją) można w dogmatach postrzegać formuły „quasi-sakramentalne”. Liturgia i dogmat tworzyłyby zdaniem autora środowisko wiary, w którym zbawiałby Bóg, podarowując siebie<sup>90</sup>. Można z kolei napisać za Jensonem, że razem z Pismem Świętym słu-

---

dogma there is finally no third way”. O obustronnej relacji między Pismem i dogmatem por. D. Salamon, *Kościół w służbie Objawienia*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2006, s. 64–66.

<sup>85</sup> R.J. Woźniak, *Praca nad dogmatem*, dz. cyt., s. 32.

<sup>86</sup> Por. R.J. Woźniak, *Praca nad dogmatem*, dz. cyt., s. 40; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów* (1988), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków: SCJ 2000, par. C, I, 3; JRO 6/2, s. 760–765; J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 204–256. Prawdą jest również zależność odwrotna – także dogmaty winny być interpretowane w świetle Pisma Świętego – por. S. Zatwardnicki, *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2017, s. 234.

<sup>87</sup> Por. R.J. Woźniak, *Praca nad dogmatem*, dz. cyt., s. 41.

<sup>88</sup> Por. R.J. Woźniak, *Praca nad dogmatem*, dz. cyt., s. 33–35.

<sup>89</sup> R.J. Woźniak, *Praca nad dogmatem*, dz. cyt., s. 36.

<sup>90</sup> Por. R.J. Woźniak, *Praca nad dogmatem*, dz. cyt., s. 36–37. Polski dogmatyk zdaje się zgadzać z poglądem Jacka Salija, według którego dogmaty, czerpiąc ze słowa Bożego, są

żyłyby one ciągłości Kościoła z wiarą apostołską<sup>91</sup>, bo pozostawałyby w funkcji trwania w Nowym Przymierzu i przeżywania jego rzeczywistości.

Partycypacja Kościoła w nieomylności samego Boga wynika, jak na to wskazują wypowiedzi Kongregacji Nauki Wiary, ze skutecznej realizacji przez Niego zamiaru udzielenia zbawczego Objawienia nie jednej generacji apostołskiej, lecz wszystkim pokoleniom. Słowo Boże zawarte w Piśmie i przekazywane przez Tradycję ma być za sprawą Ducha Świętego i w imię Chrystusa zachowane, głoszone, wykładane (co obejmuje również usuwanie błędnych poglądów i orzekanie, które z wyjaśnień odpowiadają rzeczywistości sensowi słowa Bożego) i stosowane (także w celu rozwiązania bieżących problemów). Brad East zwrócił uwagę, że Pismo milczy na pewne tematy, na które Kościół nie może milczeć, i dlatego musi mieć głos wypowiedziany się na nie w teraźniejszości<sup>92</sup>. Warto dodać, że wyjaśnianie słowa Bożego to coś wykraczającego poza interpretację, tym bardziej jeśli ta miałaby być sprowadzona do egzegezy tekstu biblijnego. Także akceptacja tłumaczeń Biblii, jakkolwiek dokonywanych przez egzegetów, oddana jest urzędowej władzy Kościoła, co już samo w sobie ma znaczenie dla rozumienia tak natury Pisma Świętego, jak i zadania egzegezy<sup>93</sup>.

Jak przypominał Congar, dla ojców Kościoła i średniowiecznych teologów było oczywiste, że choć „w Pismach Bóg raz na zawsze złożył wszelką mądrość”, to jednak „to, co powiedział Bóg, tylko Bóg może zrozumieć i tylko Bóg może nam objawić”. W związku z tym „Pismo powinno być czytane przez (dar) tego samego Ducha, który natchnął tekst. Dokonanemu raz na zawsze doskonałemu aktowi, w którym Bóg dał ludziom Pisma, musi odpowiadać [...] aktywność, w której Bóg stopniowo daje im coraz lepsze zrozumienie znaczenia i treści swojego słowa”. Dlatego ojcowie i ludzie średniowiecza nie utożsamiali Pism z Objawieniem: „Objawienie (czy też natchnienie) w ich terminologii nie oznacza czystego obiektywnego depozytu, lecz akt: akt, w którym Bóg komunikuje

---

„niejako sakramentami” wprowadzającymi w rzeczywistość przez nie wyrażaną – por. tamże, s. 36, przyp. 21; J. Salij, *Wierność dogmatom i odrzucenie dogmatyzmu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 12/1 (1974), s. 222.

<sup>91</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 38–39: „Together, the liturgical institutions taken for irreversible and the total dogmatic corpus to date are believed by the church to define the matter of her continuity in faith with the apostles”. Do kwestii tej wróć w rozdziale *Pismo Święte a Tradycja apostołska*.

<sup>92</sup> Por. B. East, *The Doctrine of Scripture*, dz. cyt., s. 158–159.

<sup>93</sup> Por. P.J. Griffiths, *Which are the Words of Scripture?*, art. cyt., *passim* (zwł. s. 703, 714–715, 717–718).

nam poznanie tego, co On myśli lub czego chce”<sup>94</sup>. Fakt, że normatywną wartość może mieć również to, co nie jest wprost napisane w świętych księgach, uzasadniał dominikanin tym, że w Kościele jest

obecne inne działanie, inna interwencja Boga niż Jego działanie i Jego objawiająca interwencja w Piśmie, a mianowicie działanie, w którym komunikuje On treść i znaczenie tego Pisma żywym umysłem poprzez swojego Ducha. Działanie to określa się niekiedy jako „natchnienie” czy nawet „objawienie”, „odsłonięcie”, w szerokim sensie tych słów, [...], a niekiedy „Ewangelią napisaną w sercach”. Aktywnym podmiotem tego działania jest Bóg, przez swojego Ducha Świętego. A jego naczyniem czy też beneficjentem jest umysł religijnych dusz lub Kościół<sup>95</sup>.

Manuel Isidro Alves dodaje, że wspólnota wierzących nie jest amorficzna, lecz organiczna, dlatego w ramach całej wspólnoty, w której działa Duch Święty, wyróżniony zostaje urząd służący autorytatywnemu wykładowi słowa Bożego: „Funkcja wyjaśniania Biblii przynależy zatem do wspólnoty chrześcijańskiej, w której Duch Święty działa jako Zasada Wewnętrzna. Albowiem wspólnota ta nie jest nieokreślona, ale organiczna, z żywym Magisterium na czele, któremu zostało powierzone zadanie autentycznego wyjaśniania słowa Bożego [...]”<sup>96</sup>. Dlatego ostatnie słowo w interpretacji Pisma nie należy do egzegetów czy teologów, ale do Magisterium dbającego nie tylko o tekst, ale o całokształt życia kościelnego jako środowiska, w którym słowo Boże znajduje swoją odpowiedź. Nie zostałoby ono wysłuchane bez Tradycji, w której jest ono przyswajane, przeżywane i w ten sposób również interpretowane.

Pismo pozostaje apostołskie również na mocy tego, że mówi o gronie apostołów i szczególnej roli Piotra. Zgodnie z powyżej uzasadnianym stanowiskiem katolickim, w ten sposób Pismo ukazuje również stałą strukturę Kościoła,

<sup>94</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 237–238. Por. H. Boersma, *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*, New York: Oxford University Press 2009, s. 228.

<sup>95</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 381. Por. B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, dz. cyt., s. 9–10.

<sup>96</sup> M. Isidro Alves, *Egzegeza dla Kościoła*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 15/2 (1995), s. 49. Por. B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, dz. cyt., s. 197: „Ewangelia została powierzona całemu Kościołowi i to właśnie w Kościele znajduje się właściwa papieżowi i biskupom funkcja Urzędu Nauczycielskiego”, która „służy komunii i jedności wszystkich, służy także prawdzie Ewangelii”.

w której specjalna rola przypada następcom Piotra i komunii biskupów jako następców apostołów. Apostolskie Pismo prezentuje również wiarę apostołów, w których imieniu wypowiada się Piotr. Z Ewangelii św. Mateusza wynika, że sam Bóg dał objawienie Szymonowi, które następnie zostało wypowiedziane przez niego: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (16,16). Jego wyznanie stało się podstawą chrystologicznej tradycji wspólnoty<sup>97</sup> (albo jeszcze mocniej, za Ratzingerem: właśnie podział na Stary i Nowy Testament będący chrystologicznym wyjaśnieniem Starego, stanowi o Tradycji<sup>98</sup>). Bernard Sesboüé słusznie podkreśla ten fakt, że decydujące słowo Objawienia nie przyszło bezpośrednio od Pana, ale za pośrednictwem wyznania Piotrowego:

Jezus uwierzytelnia więc wyznanie wiary Piotra jako decydujące słowo Bożego Objawienia na temat Jego tożsamości. Związek między słowem Objawienia a słowem wiary nie odpowiada płaskiemu nieco schematowi, jakiego można by się spodziewać: Jezus mówi i zapowiada, Piotr odpowiada swoim przyłgnięciem. Nie, u kresu ewangelicznej drogi Jezus zadaje pytanie, Piotr wyraża swoją wiarę nowym wyznaniem, a Jezus rozpoznaje w tym ludzkim słowie słowo pochodzące od Ojca<sup>99</sup>.

Cały zresztą Nowy Testament, jak pisze francuski jezuita, jest nie książką Jezusowego autorstwa, lecz świadectwem wiary w Jezusa danym przez apostołów i ewangelistów<sup>100</sup>. Urząd Nauczycielski Kościoła odczytuje swoją misję z natchnionych pism, w nich też poszukuje istoty Piotrowej posługi, z nich też – choć nie tylko z nich – czerpie słowo Boże, któremu ma służyć, oraz te elementy apostolskiej Tradycji, które dla świętej Tradycji pozostają konstytutywne. Biskup

<sup>97</sup> Por. A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza. Rozdziały 14–28. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 1/2, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008, s. 126. Por. także: J. Salij, *Czy w Kościele musi być papież?*, w: *Wokół posługi Piotrowej*, red. A. Klupczyński, dz. cyt., s. 93: „Zapytajmy retorycznie: Czy może być w Bożym planie zbawienia faktem mało ważnym to, że właśnie Piotr jest pierwszym z grona Apostołów świadkiem tych dwóch najbardziej fundamentalnych prawd wiary chrześcijańskiej: że Jezus Chrystus jest Jednorodzonym Synem Bożym i że po swojej śmierci na krzyżu prawdziwie zmartwychwstał?”.

<sup>98</sup> Por. A. Proniewski, *Ermeneutica teologica di Joseph Ratzinger*, Lugano: Eupress FTL 2014, s. 62: „La tradizione si fonda – spiega Ratzinger – «sulla bipartizione della Scrittura in Vecchio e Nuovo Testamento, in modo tale che il Nuovo appare come spiegazione cristologica del Vecchio, come ‘tradizione’ che conferisce alla ‘Scrittura’ il suo senso proprio»”.

<sup>99</sup> B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, dz. cyt., s. 23.

<sup>100</sup> Por. B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, dz. cyt., s. 24.



Rzymu oraz inni biskupi pozostają ulegli słowu Bożemu, mają je przyjmować ze czcią i w duchu wiary, podobnie zresztą jak Piotr, który otrzymał objawienie i tylko dzięki temu mógł wyrazić wiarę w Chrystusa: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie” (Mt 16,17).

Kongregacja definiuje misję Piotrową również jako przeciwstawianie się samowoli i konformizmowi w stosunku do słowa Bożego. Jenson, przypominając, podpisywał się pod przekonaniem, że dla autorytetu Pisma Świętego konieczny jest Urząd Nauczycielski jako narzędzie Ducha Świętego. Słuszne spostrzeżenie Jensona co do natury tekstu, który sam siebie nie może obronić przed „wszechmocą” czytelnika, a z drugiej strony charakteryzuje się pewnego rodzaju niezależnością względem interpretacji użytkownika, warto podjąć i pogłębić teologicznie.

Niezależność świętych pism wiązałyby się z intencją autora ludzkiego (hagiografa) wyrażoną na kartach świętych pism oraz przede wszystkim z zamiarem ich głównego Autora, czyli Boga<sup>101</sup>. Ludzki autor chciał coś wyrazić, a Boski

<sup>101</sup> Por. I. de la Potterie, *Biblical Exegesis: A Science of Faith*, tłum. M. Borrás, w: *Opening Up the Scriptures: Joseph Ratzinger and the Foundations of Biblical Interpretation*, red. C. Granados, J. Granados, L. Sánchez-Navarro, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2008, s. 43: „Precisely because of inspiration, it remains perennially true that the sacred books ‘have God as their author.’ The *Deus auctor* cannot simply be reduced to the *hagiographus auctor*; the intention of the first exceeds that of the second”. Utożsamienie zamiaru Boga jako Autora z tekstem ludzkiego autora oznaczałoby, że wystarczające byłoby przeanalizowanie tekstu ludzkiego autora, by poznać zamiar Boży – por. tamże, s. 40. William M. Wright IV zauważa pewnego rodzaju napięcie w soborowej Konstytucji o Objawieniu Bożym dotyczące głównego przedmiotu interpretacji biblijnej. Z jednej strony w DV 12 mówi się o dociekaniu tego, co hagiograf zamierzał powiedzieć (koncentracja na tekście jako wyrazie *intentio auctoris*), z drugiej w DV 2 w duchu sakramentalnej teologii historii mówi się o rzeczywistości historii zbawienia objawiającej tajemnicę Boga (uwaga interpretatora skierowana zatem zostaje na historię zbawienia przedstawioną w słowie biblijnym i niosącą tajemnicę Boga) – por. W.M. Wright IV, *Dei Verbum*, w: *The Reception of Vatican II*, red. M.L. Lamb, M. Levering, New York: Oxford University Press 2017, s. 83–85. Por. także artykuł, do którego Wright się odnosi, a którego autor twierdzi, iż teoria duchowego sensu Pisma opiera się nie na teorii tekstu, lecz na teologii historii – F. Martin, *Election, Covenant, and Law*, „Nova et Vetera”. English Edition 4/4 (2006), s. 867. Por. także podobną myśl w kontekście doktryny o natchnieniu: P. Dubovský, *Storia, fantasia e ideologia: Il metodo storico interroga l’ispirazione*, w: *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull’ispirazione biblica*, red. P. Dubovský, J.-P. Sonnet, Roma–Milano: GBP – San Paolo 2013, s. 151: „Traducendo questa conclusione in termini d’ispirazione, possiamo dire che non il singolo dato storico è oggetto dell’ispirazione ma la teologia

poprzez jego wypowiedź wciąż coś wypowiada. Za Tomaszem z Akwinu należy akcentować przede wszystkim autorstwo Boga: „Skoro zaś sens dosłowny jest tym, który zamierzył autor, a autorem Pisma Świętego jest Bóg, który w pełni pojmuje swoim intelektem wszystko naraz, to nie ma nic nieodpowiedniego w tym, by [...] według jednego sensu dosłownego w jednej literze Pisma było wiele sensów”<sup>102</sup>. Apostolskość Pisma mieści w sobie również fakt, że Pisma zawierają to, co apostołowie – a przez nich sam Bóg – chcieli przekazać całemu Kościołowi. Mówimy tutaj o tekstach pisanych pod natchnieniem, i jako takich będących słowem Boga. To słowo już zostało wypowiedziane, dlatego ta odboska niezależność przechodzi również na tekst spisany (analogia inkarnacyjna). To wypowiedziane w przeszłości słowo jest jednak wciąż aktualne, a nawet przez to słowo uwielbiony Pan, powtórzę, może wypowiadać się wciąż w nowy, choć już nie niezależny od tamtego słowa, sposób. Jest to zatem słowo otwarte, nie niezależne od litery, ale wolne, gdyż Słowo Wcielone jest Duchem. Hans Urs von Balthasar akcentował, że owocem natchnienia nie jest przede wszystkim wolność od błędów, ale fakt, że „Duch Święty jako *auctor primarius* stoi zawsze za Słowem, stale gotowy do prowadzenia na głębsze poziomy Bożej prawdy tych, którzy pragną zrozumieć Jego słowo w Duchu Kościoła, Duchu, który on posiada jako oblubienica Chrystusa”<sup>103</sup>.

Apostolskie Pismo nie może się ochronić w taki sposób, w jaki głoszone przez nich słowo Boże mogli „tłumaczyć” żywi jeszcze apostołowie (czy głębiej, jak Pan mógł się przez nich „wytłumaczyć” ze swoich *gesta et verba*). Dlatego należy uznać, że *ab intrinseco* słowo Boże zapisane w Piśmie domaga się osobowego głosiciela i obrońcy. Takiego, który z całą powagą potraktuje sam tekst i stojącego „za nim” Ducha, za sprawą którego Pismo to zrodziło się w łonie Kościoła (VD 19), bo sam przez Niego został ustanowiony. I zarazem takiego, który weźmie pod uwagę również wspólnotę, do której słowo Boże zostało skierowane i która również pochodzi od tegoż Ducha. Taki osobowy „advokat”

---

della storia, i principi interpretativi del passato ecc. Così si parla della storia della salvezza, della storia sacra, della storia come fonte di ispirazione, o perfino della Bibbia riscritta [...]” (tłum. pol. w: W. Linke, *Co po dokumencie „Natchnienie i prawda Pisma Świętego”?*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 16/3 [2023], s. 257).

<sup>102</sup> ST I, q. 1, a. 10, resp. Tłumaczenie za: Tomasz z Akwinu, *Summa teologii*, I, q. 1–26. *O świętym nauczaniu* (q. 1). *Boska istota* (q. 2–26), tłum. M. Olszewski i in., Toruń–Warszawa–Poznań: Fundacja Pro Futuro Theologiae – Instytut Tomistyczny – W drodze 2023, s. 38.

<sup>103</sup> H.U. von Balthasar, *The Word Made Flesh*, dz. cyt., s. 21.

i interpretator musi być głosem Kościoła jako całości, i poza nim Pismo nie może pozostać apostołskie. Apostolskie Pismo powstało zresztą w ten sam sposób, jako wypowiedź „apostołska” pochodząca od apostołów jako fundamentów Kościoła i jako zbiorczy głos wypowiadający wiarę całego Kościoła, który usłyszał słowo Boga i zareagował na nie. Ta pierwsza wypowiedź Kościoła, idąca od apostołów przez napełnionych Duchem hagiografów, stanowi głos tamtego Kościoła i zarazem przesłanie do całego późniejszego Kościoła; a jeśli ma stać się również jego głosem, to nie bez żywego głosu Magisterium.

To prawda, że słowo Boże zostało „zarejestrowane” na piśmie i jako takie – spisane, stabilne – może być w każdej chwili przywołane i cytowane, a nawet, jak za Robertem Sokolowskim pisze Mansini, może uobecniać autorytet mówiącego. Jednak ani nie oznacza to, że w przekazie słowa Bożego może chodzić jedynie o powtarzanie tego słowa, ani że słowo Boże będzie zawsze właściwie odczytywane i rozumiane. Problemy mogą się pojawiać nawet, gdy słowo to pojmowane jest w Tradycji Kościoła obejmującej również to, co niespisane (modlitwy, kult, sakramenty, wyznania wiary, sztuka i muzyka sakralna)<sup>104</sup>. Nawet przekaz zwykłej ludzkiej mowy w czysto ludzkiej tradycji stwarza trudności. Jak zauważał Alasdair MacIntyre (do którego odwołuje się Mansini), już Platon ukazywał wyższość żywej rozmowy i dyskursu zapisanego w duszy nad słowem spisanym. To ostatnie nie „wytłumaczy” się wobec pytań, które prowokuje (zawsze mówi to samo), może wpaść w niepowołane ręce, nie wyjaśnia również, co zapisane słowa znaczą w ludzkiej duszy. Można słusznie zakładać, że jeśli Bóg zdecydował się, by jego słowo zostało przelane na papier, to tylko pod warunkiem, że towarzyszy temu odpowiednie, niedosięgle nawet dla wyobraźni filozofa, zabezpieczenie przed wymienionymi wyżej niebezpieczeństwami czy limitacjami słowa spisanego<sup>105</sup>.

Osoby sprawujące urząd w ramach sukcesji apostołskiej pielęgnują diachroniczną jedność Kościoła nie tylko przez więź z apostołami, ale i z ich

<sup>104</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 257–258; R. Sokolowski, *Phenomenology of the Human Person*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, s. 76.

<sup>105</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 258–259; A. MacIntyre, *Some Enlightenment Projects Reconsidered*, w: A. MacIntyre, *Ethics and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press 2006, s. 172–185. Por. także: R.A. Kereszty, *The Church of God in Jesus Christ: A Catholic Ecclesiology*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2019, s. 188: „God intends to reveal himself effectively. Even human communicators want to make sure that what they say or write is correctly understood. How much effective God must be when he reveals himself and our ultimate destiny to us”.

następcami – choć oczywiście w pierwszym i drugim przypadku inaczej się ten związek definiuje i realizuje. Jak twierdzi Mansini, Kościół lokalny właśnie przez obecność członka kolegium biskupiego pozostaje otwarty na Kościół powszechny albo – patrząc z drugiej strony – kolegium następców apostołów jest reprezentowane w Kościele lokalnym. W ten sposób zabezpieczona zostaje diachroniczna i synchroniczna jedność<sup>106</sup>. Apostolskie Pismo jest jednym z najważniejszych elementów pozwalających zachować wspólnotę z apostołami (czy szerzej: ze wspólnotą apostołską), z kolei Pismo wraz z żywym głosem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła ustanawia możliwość aktualizacji czy wypowiedzenia słowa Bożego w każdym czasie, a zatem zabezpiecza diachroniczność słowa Bożego, o którym można powiedzieć to, co o Chrystusie: wczoraj i dziś, to samo także na wieki (por. Hbr 13,8). Jako narzędzie w rękach Ducha Świętego i konstytutywny element Kościoła, Urząd Nauczycielski będzie odnosił się do wcześniejszych magisterialnych wypowiedzi w ramach hermeneutyki ciągłości i reformy (a nie zerwania) umożliwiającej *relectures*<sup>107</sup>. Biorąc pod uwagę związek dogmatycznych orzeczeń z Pismem Świętym, taka hermeneutyka oznacza również wzięcie w rachubę dotychczasowych urzędowych wykładni przesłania tekstów natchnionych. Apostolskie Pismo dopomina się o diachroniczne odczytanie przez kolejne ogniwa sukcesji apostołskiej, a tym samym wyklucza bezpośrednio „ponad czasem” sięgnięcie do Pisma wyrwanego z kontekstu Kościoła jako rzeczywistości o tyle przekraczającej czas, o ile właśnie idącej przez wieki.

Jak pisał Jenson, Magisterium, polegając na Duchu Świętym, ponosi odpowiedzialność za wyznanie wiary, dlatego ma również władzę osądzania, czy dane

<sup>106</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 214. Por. także: A.G. Sertillanges, *The Church: A Comprehensive Study in Ecclesiology*, tłum. A.G. McDougall, Providence, RI: Cluny 2020, s. 99: „To call the Church apostolic, then, is simply to call it divine, Christian, traditional, in a word, one, in God, in relation to time, as we have already called it one, in God, in relation to space”. Kolegialność episkopatu, co podkreślał Congar, jest jedną z form apostołskości – por. R. Słupek, *Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga*, dz. cyt., s. 179.

<sup>107</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka reformy czy zerwania? Benedykta XVI (Joseph Ratzingera) troska o poprawną interpretację Vaticanum Secundum*, „Communio: Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 37/4 (2017), s. 110–142; S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary*, „Teologia w Polsce” 10/2 (2016), s. 141–164 (drugi z podanych artykułów stanowi próbę przeniesienia postulowanej przez Benedykta XVI hermeneutyki reformy na pole hermeneutyki Pisma Świętego). Por. także: A. Proniewski, *Ermeneutica teologica di Joseph Ratzinger*, dz. cyt., s. 64.

interpretacje są zgodne, czy sprzeczne z wiarą Kościoła. Ten głos protestanckiego uczonego wybrzmiewa mocniej, gdy weźmie się pod uwagę, że reformacyjne rozumienie stawia samodzielnie istniejące słowo ponad urzędem, którego chce być miarą. W miejsce odrzuconego urzędu, jak opisywał katolicko-protestanckie różnice Ratzinger, reformatorzy postawili kryterium słowa zredukowanego do rzekomo samointerpretującego się Pisma jako jedynej postaci słowa nietole-rującego obok siebie elementu Tradycji. Katolicy przyjmują, że słowo zostało przekazane Kościołowi i nie stanowi samodzielnej rzeczywistości, dlatego Tradycję mogą uznawać za zasadę formalną<sup>108</sup>. Przy czym nie jest tak, tłumaczył Ratzinger, że to Urząd Nauczycielski miałby być taką zasadą formalną, jest on bowiem wyrazem więzi materialnej z *Credo* i Pismem czytany w jego świetle:

Urząd Nauczycielski wyraża się najpierw w materialnej więzi z *Credo* całego Kościoła i z Pismem czytany w świetle *Credo*. Tylko to *Credo* ustanawia Kościół jako odrębny podmiot. Urząd Nauczycielski jest autentycznym wyrazem tego podmiotu, gdyż w mocy Ducha Świętego, który umożliwia przyjęcie *Credo*, wyraża je i właśnie to *Credo* zachowuje. Urząd Nauczycielski nie jest zasadą formalną [*ist kein rein formales Prinzip*], lecz wyrazem więzi materialnej [*materialen Bindung*]: nie ma żadnej władzy nad *Credo*, lecz wszelka jego władza jest zakorzeniona w *Credo* i z niego wypływa<sup>109</sup>.

Z dogmatycznej definicji Soboru Watykańskiego I o nieomyślności następców świętego Piotra Apostoła określających *ex cathedra* zobowiązującą cały Kościół naukę dotyczącą wiary i moralności można wyprowadzić wniosek o związku apostołskości z całym Kościołem, a zatem z jego powszechnością. Jeśli apostołska nauka dotyczy całego Kościoła, to apostołskie pismo również jest dane całemu Kościołowi; musi też świadczyć o tym, co apostołskie, a zarazem obowiązujące cały Kościół. Jednak nie wszystko, co znajduje się w Piśmie Świętym, nie każda nawet nauka zawarta na kartach Pisma Świętego, obowiązuje całe Ciało Chrystusa. To zaś oznacza, że Pismo jest apostołskie tylko w łączności z Kościołem rozpoznającym to, co apostołskie, i tym żyjącym. Bez życia Kościoła i bez jego magisterialnych urzędów trudno o wytyczenie linii demarkacyjnej między tym,

<sup>108</sup> Por. JRO 9/1, s. 351–352. Por. także: VD 47; DV 10; G.L. Müller *Tradycja jako zasada katolickiej teologii*, „Teologia w Polsce” 12/2 (2018), s. 14–15; P. Blanco Sarto, *Mysł teologiczna Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce” 7/2 (2013), s. 27.

<sup>109</sup> JRO 9/1, s. 171. Por. S. Zatwardnicki, *Regula Fidei in the Light of Joseph Ratzinger's Writings*, „Verbum Vitae” 42 (Special issue) (2024) [w druku].

co apostołskie a tym, co tymczasowe i lokalne albo nieobowiązujące zawsze i wszędzie cały Kościół, albo też skierowane do pewnych grup<sup>110</sup>.

Congar zwrócił uwagę na okazjonalny charakter pism apostołskich, zwłaszcza listów, w których nawet najważniejsze prawdy wiary i życia chrześcijańskiego (np. Eucharystia) poruszane są niejako „przy okazji”. To rodzi pytania m.in. o to, czy odpowiedzi udzielane w takich uwarunkowaniach pozostają ważne i normatywne dla wszystkich czasów, a przede wszystkim, czy przesłanie nowotestamentowych autorów obejmuje wszystkie możliwe sprawy ważne dla wiary i życia kościelnego. Co prawda apostołowie sprowadzali wszystkie problemy do centrum i istoty wiary chrześcijańskiej, „jednak mimo to jest mało prawdopodobne, by wyrazili w swych listach całe nauczanie, jakie przekazali Kościołowi”<sup>111</sup> – twierdzi francuski teolog. Patrząc jednak od strony bogactwa treści, trzeba przyznać, że nie jest tak, iż Kościół zawsze realizuje pełnię apostołskości, owszem w różnych okresach może coś zostać zaniedbane, gdyż „każdy okres historii ma [...] swoje «ślepe plamki» wobec Ewangelii”<sup>112</sup>, z kolei w innych mogą pewne elementy ze skarbca Objawienia apostołskiego dopiero zostać wydobyte.

Dominikański teolog podkreśla, że choć wymóg czystości apostołskiego depozytu domaga się, by Magisterium pozostawało wierne wobec Tradycji pierwotnej i krytyczne względem niepotrzebnych „narośli”, to z kolei wymóg pełni domaga się prócz Pisma dodatkowo właśnie Tradycji, a w niej głosu Urzędu Nauczycielskiego. Przy czym również interwencje Magisterium noszą na sobie znamię czasu i mogą okazać się związane z partykularyzmem i ograniczeniami danego okresu, a w efekcie pozostawić na boku istotne aspekty Tradycji<sup>113</sup>. Zarysowuje się tutaj ciekawe zagadnienie różnicy między natchnieniem a apostołskością; całe Pismo jest natchnione, ale nie wszystko w nim jest apostołskie, i nie cała apostołskość Kościoła znajduje swój wyraz w Piśmie. Z drugiej zaś strony, choć Kościół już jest apostołski, nie oznacza to, że *hic et nunc* realizuje wszystkie bogactwa, jakie przewidział dla niego Pan, i które skrywają się w natchnionych pismach. Kto twierdziłby, że pojął już w Piśmie wszystko, co

<sup>110</sup> Dla przykładu można wymienić następujące pytania: Czy charyzmatyczny charakter wspólnoty w Koryncie, do której Paweł pisał swoje listy, stanowi obowiązujący model dla całego Kościoła, a jeśli tak, to w jakim stopniu należy oczekiwać jego wcielenia? Jak ma się przejawiać praktykowanie tzw. rad ewangelicznych w różnych stanach życia (por. LG 39)?

<sup>111</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 262–263 (cyt. ze s. 263).

<sup>112</sup> B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, dz. cyt., s. 100.

<sup>113</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 156.



Bóg miał na myśli, ten zaprzeczyłby, uważa Balthasar, faktowi, że Pismo jest słowem Bożym natchnionym przez Niego<sup>114</sup>.

Ponieważ następcy św. Piotra, definiując naukę objawioną, czynią to zawsze w odniesieniu do słowa Bożego spisane go i przekazywanego w Tradycji, ich orzeczenia nie są jedynie potwierdzeniem już istniejącego konsensusu, ale mogą zgodę uprzedzać i jej się domagać<sup>115</sup>. Jak już powiedziano, definicje Magisterium są zawsze aktami interpretacji Pisma Świętego, dlatego o apostołskości Pisma można mówić tam, gdzie Kościół gromadzi się wokół następców apostołów, by razem z nimi trwać w rzeczywistości Nowego Przymierza. Jest potrzeba, powtórzę po raz kolejny, Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i asystencji Ducha Świętego (Congar pisze o „asystowanym magisterium”<sup>116</sup>), by zdefiniować naukę dotyczącą wiary i moralności, a zatem by określić, co jest obecne w Objawieniu Bożym, czyli innymi słowy, co należy do apostołskiej Tradycji i jako takie zostało przekazane całemu Kościołowi. Zatem w „darze Ducha Świętego istnieją różnice stopnia i sposobu”, ten sam Duch Święty, który mówił przez proroków i hagiografów, jest obecny w Kościele i „stanowi podstawę homogeniczności kościelnej interpretacji”, „o ile jednak tam udzielał natchnienia, tutaj asystuje: to wprowadza jakościową różnicę między oboma momentami oraz związany z tym obowiązek uznania Pisma za normę, przynajmniej negatywną, wszelkiej interpretacji i wszelkiego przekazu”<sup>117</sup>.

### 3.3. Związek słowa zewnętrznego z wewnętrznym

Jenson, moim zdaniem nie bez pewnego przeakcentowania, zapewne powodowanego luteranśkim dziedzictwem, podkreśla rolę Kościoła w przyjmowaniu

<sup>114</sup> Por. H.U. von Balthasar, *The Word Made Flesh*, dz. cyt., s. 21.

<sup>115</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 265: „As to its content, such teaching is nothing more than an expression or interpretation of the original word of God, and does nothing but make it present once again in circumstances other than that of the time when revelation was closed. Thus, it shares the authority of that original word. It is not a new word of revelation, but something old brought forth in new light. Because it shares the authority of the old, it is said by both Vatican councils to be ‘irreformable,’ which means nothing except that its authority is that of the original word of God and therefore does not depend on the agreement of those who hear it, or the consent of the church as a whole subsequently responding to it”.

<sup>116</sup> Por. np. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 121, 209.

<sup>117</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 138.

orzeczeń papieskich. Co prawda nieomylnie wypowiedzi Biskupa Rzymu nie wymagają zgody ze strony Kościoła, ale taka zgoda też nie jest bez znaczenia. Może ona zdaniem uczonego stanowić znak, że rzeczywiście zostały spełnione warunki zdefiniowania nauki wiary i moralności *ex cathedra*<sup>118</sup>. Jenson twierdzi wręcz, że ignorowanie lub sprzeciwianie się papieskiej promulgacji świadczyć miałyby o tym, że orzeczenie nie było niezmienne. To, co w tych konstatacjach jest pozytywnego i możliwego do przeniesienia na grunt doktryny Pisma Świętego, to fakt, że odróżnienie Biskupa Rzymu od reszty Kościoła nie może stać się ich przeciwstawieniem. Należy zakładać, że cały Kościół będący nosicielem apostołskiej Tradycji trwa w tej samej przestrzeni Bożego Objawienia, dlatego pozostaje otwarty na głos Urzędu Nauczycielskiego, który nie jest dla niego słowem obcym, nawet jeśli stanowi wyraz poglądów, które do tej pory nie były powszechne czy ustalone dogmatycznie. „Te dwie jakości: Kościół uczący i Kościół nauczany, idą w parze, stanowiąc jedno podwójne świadectwo, tłumaczą się wzajemnie i na zawsze pozostaną nierozdzielne”<sup>119</sup> – pisał John Henry Newman.

W celu rozwinięcia zasygnalizowanej kwestii związku słowa zewnętrznego z wewnętrznym w Kościele apostołów i w Kościele apostołskim warto się odwołać do Najświętszej Maryji Panny będącej ikoną Kościoła słuchającego słowa Bożego ze czcią i tylko dlatego mogącego słowo to głosić (por. DV 1).

W pewien sposób Maryja jest Kościołem, a Kościół Maryją, w każdym razie to, co Pismo twierdzi o Kościele, w szczególny sposób dotyczy Dziewicy Maryi,

<sup>118</sup> Oczywiście należy rozróżnić sprawy wiary i moralności, ale jednocześnie nie zgadzać się na twierdzenie, jakoby Magisterium przysługiwała nieomylnie jedynie w sprawach wiary. Tak wyjaśniał to emerytowany papież Benedykt XVI: „W twierdzeniu tym jest bez wątpienia coś słusznego, co zasługuje na dalszą dyskusję i omówienie. Istnieje jednak moralne minimum, które jest nierozzerwalnie związane z fundamentalnym wyborem wiary i którego należy bronić, jeśli nie chce się wiary sprowadzić do teorii. Dlatego należy uznać jej wymagania w odniesieniu do konkretnego życia. Wszystko to ukazuje jasno, że autorytet Kościoła w sprawach moralności został całkowicie podważony. Ten, kto odmawia Kościołowi ostatecznej kompetencji doktrynalnej w tej dziedzinie, zmusza go do milczenia właśnie tam, gdzie w grę wchodzi granica między prawdą a kłamstwem” (Benedykt XVI, *Kościół a skandal nadużyć seksualnych*, tłum. D. Chodyniecki, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2023, s. 212).

<sup>119</sup> J.H. Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, red. J. Coulson, London: Geoffrey Chapman 1961, s. 71, tłum. za: SF 38. Mansini wiąże zadanie Magisterium spełniane wobec całego Kościoła z jednością Kościoła będącą czymś więcej niż tylko jednością moralną – chodzi bowiem o jedność jako pewien rodzaj jednej osobowości – por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 264–265.

a to, co mówi się o Niej, może być odniesione do Kościoła jako dziewiczej Matki – utrzymuje Mansini za św. Izaakiem ze Stelli (zm. ok. 1169), dodając jednak uwagę o tym, że nie należy przeoczyć różnicy między Maryją a Kościołem. Ta reguła katolickiego dyskursu o Kościele i Maryi jawi się Mansiniemu jako podobna do wymiany przymiotów w refleksji chrystologicznej. Oczywiście *communicatio idiomatum* między dwoma naturami Chrystusa ma swój fundament w jednej hipostazie i jako takie jest czymś wyjątkowym; w odróżnieniu od tego *communicatio maternitatis* jest relacją w porządku reprezentacji i przyczynowości (*in the order both of representation and causality*). Według Mansiniego Maryja jawi się jako figura Kościoła, a w Kościele przejawia się etos maryjny. Czy też, za Josephem Ratzingerem: macierzyństwo Maryi jest osobową konkretyzacją Kościoła<sup>120</sup>. Macierzyństwo Kościoła, kontynuuje wywód Mansini, zależy od macierzyństwa Maryi, gdyż Kościół może charakteryzować się cnotami i być adresatem Bożych darów jedynie dzięki temu, że Syn Maryi wysłużył to przez swoją Paschę, w której z kolei również Matka Zbawiciela uczestniczyła. Matka Boża nie dzieli się co prawda z Kościołem zrodzeniem Chrystusa, ale z kolei dzieli macierzyństwo z Kościołem w ten sposób, że ten może rodzić chrześcijan. Kościół rodzi członki tego Ciała, którego Głowę wydała na świat Dziewica z Nazaretu<sup>121</sup>.

Otóż Matka Pana, zgodnie z relacją ewangelisty, przechowuje i strzeże wierne (*diatereo*) w sercu (por. Łk 2,51; LG 57–58) „tajemnic, które na razie przerażają możliwości zrozumienia, aby je ujawnić światu później, kiedy moc Ducha Świętego, działającego w apostołach i przez apostołów, pozwoli wreszcie zgłębić ich sens w świetle zmartwychwstania Chrystusa”<sup>122</sup> – komentuje Łukaszową Ewangelię Franciszek Mickiewicz. W ten sposób „Dziewica Maryja, Matka i doskonały obraz Kościoła”, jak pisze Kongregacja Nauki Wiary, ukazuje Ludowi Bożemu „sposób, w jaki należy przyjmować Słowo Boże i jak mu służyć”<sup>123</sup>. Wolno napisać, że ten proces słuchania słowa Bożego uwzględnia związek między słowem działającym od wewnątrz, pisany na sercu (por. 2 Kor 3,2–3), a słowem, jakie przychodzi niejako od zewnątrz, przez apostołskie głoszenie i nauczanie będące zarazem reлектurą Starego Testamentu z perspektywy wyda-

<sup>120</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 141–142; J. Ratzinger, *Wzniosta Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, tłum. J. Królikowski, Poznań: Pallottinum 2002, s. 25–26, 63.

<sup>121</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 142.

<sup>122</sup> F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały I–II. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2011, s. 206.

<sup>123</sup> KNW-DV, nr 42, s. 444.

rzenia Chrystusa. Serce oczywiście należy tutaj rozumieć w biblijnym tego słowa znaczeniu, jako siedzibę „życia intelektualnego, uczuciowego, moralnego i religijnego; jest ono miejscem, w którym na poziomie pewnej głębokiej predyspozycji jest przyjmowana lub odrzucana skierowana ku nam inicjatywa Boga”<sup>124</sup>.

Kościół przegląda się w Maryi, ale nie mógłby tego czynić bez rozwoju Tradycji odkrywającej Osobę i dzieło Matki Bożej. Dopiero w świetle Tradycji jest zatem możliwe pełniejsze odkrycie Objawienia Bożego, tak że można powiedzieć, że apostołski wymiar Pisma nie mógłby być rozpoznany w całym swoim bogactwie bez doktryny i pobożności maryjnej. Jak twierdził Ratzinger w *Raporcie o stanie wiary*, mariologia „utrwała nierozzerwalny związek między Biblią i Tradycją”, a „dogmaty maryjne tkwią w Piśmie jak ziarno, które wzrasta i daje owoc w dojrzewającym cieple Tradycji, co uwidacznia się w liturgii, intuicji ludu wierzącego oraz refleksji teologicznej, kierowanej przez Magisterium”<sup>125</sup>. Ze związku refleksji mariologicznej z eklezjologiczną wynika, iż Kościół jako całość idzie drogą relacji Matki Pana do słowa Bożego, a Lud Boży naśladuje również stosunek Najświętszej Dziewicy do słowa głoszonego przez apostołów. (Przy czym, co ważne, słowo Boże obejmuje nie tylko słowo spisane, ale również „wszystkie sprawy”, czyli także wydarzenia inspirowane przez Boga czy Jego bezpośrednie interwencje). Analogicznie należałoby mówić o związku słowa Bożego (w tym również Pisma) ze świętą Tradycją (i Urzędem Nauczycielskim), w której słowo to może być głębiej pojmowane, a co za tym idzie, może powiedzieć więcej, niż apostołowie i hagiografowie byli tego świadomi<sup>126</sup>.

Ten sam Duch Święty, który obdarza biskupów charyzmatem prawdy, czyniąc ich sędziami spraw wiary i moralności, wzbudza wśród wiernych *sensus fidei*, dzięki któremu rozpoznają oni i przyjmują magisterialne nauczanie<sup>127</sup>. Mówiąc

<sup>124</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 213–214. Por. tamże, s. 375: „W stylu biblijnym to właśnie «serce» oznacza głęboką dyspozycję człowieka, siedzibę uczuć i myśli, organ tego, co wewnętrzne”.

<sup>125</sup> J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Orszyn, J. Chrapek, Kraków–Warszawa: Michalium 1986, s. 90–91. Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 3, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2015, s. 227; Benedykt XVI, *Mystagogia Benedicti. Wprowadzenie w tajemnice roku liturgicznego. Wielki Tydzień*, red. A. Demitrów, Biskupów: „Ordo et Pax” Fundacja Benedyktynów w Biskupowie 2021, s. 275.

<sup>126</sup> Szerzej rozwijam ten temat w: S. Zatwardnicki, *Wniebowzięta a Pismo Święte w Kościele pielgrzymującym do celu*, w: *Jest nadzieja, bo jest Niepokalana*, red. B. Kulik, Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum 2023, s. 59–60.

<sup>127</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 196.

językiem bardziej biblijnym, prawo nowego Ludu Bożego jest prawem zapisanym nie literami na kamieniu, ale na żywych tablicach serc (por. 2 Kor 3,3.7), i tym samym stanowi wypełnienie prorocstwa Jeremiasza (por. Jr 31,33). Nowe Prawo jest czymś zewnętrznym dopiero w drugiej kolejności, w widzialności sakramentów udzielających łaski czy w dobrych uczynkach i wyznaniu wiary<sup>128</sup>. Skuteczność prawa Nowego Przymierza opiera się na łasce Ducha Świętego, wręcz Nowe Prawo jest pierwszorzędnie łaską Ducha Świętego, choć – Mansini przytacza refleksje Tomasza z Akwinu – wierzący w drugiej kolejności potrzebują również pouczenia „słowem i pismem”<sup>129</sup>. Duch Święty zatem

pisze zarówno od wewnątrz, jak i z zewnątrz. Pisanie od wewnątrz, łaska i miłość oraz towarzyszące im dary, służą właściwemu słuchaniu i interpretacji zewnętrznego słowa przepowiadania, a później właściwej lekturze Nowego Testamentu, którego „wtórny” charakter w stosunku do łaski i miłości nie oznacza, że nie należy go zachować w integralności jego prawdy. Sakramentalne pośrednictwo łaski zapewnia zatem autentyczność pośrednictwa prawdy Chrystusowej, gdyż wyżej wspomniany zapis w sercu dokonuje się poprzez sakramenty. Mamy zatem do czynienia z kołem. „Drugorzędne” pisanie przykazań, przypowieści i czynów Chrystusa usposabia nas do łaski, a łaska sakramentów pozwala nam zrozumieć i potwierdzić słowa i nauczanie Chrystusa<sup>130</sup>.

Kresem prorockich zapowiedzi jest „Bóg żywy”. Chodzi zatem o centralną dla planu Bożego i toczącej się historii zbawienia prawdziwą relację przymierza. Ta relacja może zostać zrealizowana jedynie przez Ducha Bożego na najgłębszym poziomie dyspozycji w człowieku (biblijne serce). Dlatego, jak o tym przypominał Congar, jeszcze św. Tomasz za Augustynem uznawał, że całe Pismo Święte, nie wyłączając Nowego Testamentu, pozostaje literą zewnętrzną wobec ludzkiego serca; innymi słowy, spisane słowo należy do środków zewnętrznych służących wewnętrznej łasce Ducha Świętego. Nowe Prawo, prawo Ducha i życia, może być pisane jedynie przez żywego Boga<sup>131</sup>. Jest to stwierdzenie dużej wagi

<sup>128</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 84–85, 259.

<sup>129</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 259; ST I–II, q. 106, a. 1; III, q. 42, a. 4, corp. i ad 2.

<sup>130</sup> G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 260. Por. J.M. Armitage, *Why Didn't Jesus Write a Book? Aquinas on the Teaching of Christ*, „New Blackfriars” 89/1021 (2008), s. 337–353.

<sup>131</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 375, 377; ST I–II, q. 106, a. 2, ad 3; III, q. 72, a. 11; *In II Cor.*, cap. 3, lect. 1, par. 82–83 (pol. wyd.: Tomasz z Akwinu, *Wykład Drugiego*

dla doktryny Pisma Świętego. Im większą się przyznaje rolę Pismu, tym bardziej trzeba podkreślać – zresztą w zgodzie z przesłaniem Nowego Testamentu – że Nowe Przymierze domaga się pisania na ludzkim sercu.

Congar dostrzega w tego typu twierdzeniach „uznanie jako normatywnej zasady wiary, poza literą Pisma lub w dodatku do niej, aktualnego działania żywego Boga w żywym umyśle człowieka”. Zgodnie z katolickim rozumieniem, odmiennym od protestanckiego, redukującego ten akt Boży do jego związku z Pismem, przekazywanie napisanej w sercach Ewangelii wykracza „poza to, co z niej zostało utrwalone pisemnie na papierze (martwa litera)”, i „tym właśnie była Tradycja”<sup>132</sup>. Na dużo późniejszym etapie dziejów refleksji teologicznej zwrócono uwagę na to, że Duch Święty tworzy Kościół będący rzeczywistością żywą, nadprzyrodzoną i duchową, a Jego oddziaływanie w sercu całego Kościoła obejmuje również charyzmat asystencji udzielany Magisterium i służący komunii całego Ciała<sup>133</sup>. Mimo że nie jest to charyzmat Objawienia, pozostaje w funkcji rewelatywnego działania Ducha Bożego.

Biskupi służą zachowaniu apostołskości Kościoła słowem i czynem. Można powiedzieć, że posługa uświęcania jako sprawiająca komunię miłości i ją podtrzymująca jest celem nauczania apostołskiego. Wyznanie wiary jest możliwe dzięki łasce sakramentalnej, z kolei sakramenty, jak podkreśla Mansini, zakładają wyznanie wiary i w tym sensie zakładają wiarę. Dlatego z tego punktu widzenia trzeba by uznać, uważa benedyktyn, odwołując się w tym miejscu do myśli Roberta Sokolowskiego, że nauczanie jest bardziej fundamentalne od uświęcania i rządzenia (to ostatnie służy także zapewnieniu odpowiedniego porządku, by Ewangelia była głoszona, a sakramenty owocnie przyjmowane), których możliwość ustanawia<sup>134</sup>. Posługa sakramentalna jawi się jako ważniejsza od posługi słowa, bo stanowi warunek pisania słowa na sercu, jak i działania przez słowo

---

*Listu do Koryntian / Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, ed. P. Roszak, E. Alarcón, red. M.J. Janecki, tłum. J. Marszałek, Scholastica Thorunensia 12, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2022, s. 162–165). Por. także: Aurelius Augustinus, *De Spiritu et littera*, XIV,23 i XVII,30 (PL 44, 215 i 219).

<sup>132</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 381–382.

<sup>133</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 382–384.

<sup>134</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 254; R. Sokolowski, *The Identity of the Bishop: A Study in the Theology of Disclosure*, w: R. Sokolowski, *Christian Faith and Human Understanding: Studies on the Eucharist, Trinity, and the Human Person*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2006, s. 118: „The office of teaching shows that sanctification is possible, and it also shows how and why the governance is authorized. The truth revealed by God has to be declared and preserved, and the Eucharist



zewnątrzne, głoszone i spisane. Z kolei posługa słowa staje wyżej od posługi sakramentalnej, gdyż rodzi wiarę, bez której nie byłoby życia sakramentalnego.

Jest znamienne, że w świadectwach Pisma Świętego urząd Piotra jest związany z Eucharystią. Mansini zwraca uwagę, że w szóstym rozdziale Ewangelii Janowej jest mowa nie tylko o sakramencie Eucharystii, ale również o wyznaniu Piotra wypowiedzianym w reakcji na tzw. mowę eucharystyczną: „Panie, do kogoż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego” (J 6,68). To samo powiązanie urzędu Piotrowego z Eucharystią wybrzmiewa w Ewangelii św. Łukasza. W czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus zwraca się do Piotra słowami: „Szymonie, Szymonie, oto szatan domagał się, żeby was przesiał jak pszenicę; ale Ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara. Ty ze swej strony utwierdzaj swoich braci” (Łk 22,31–32). To Piotrowi i jego następcom powierzono obowiązek troski o jedność Kościoła i zachowanie prawdziwej nauki o Eucharystii. Piekielne moce z Mt 16,18 nie przemogą Kościoła budowanego na wierze Piotra powołanego do umacniania braci<sup>135</sup>. Kongregacja Nauki Wiary widzi w ustanowieniu Eucharystii i episkopatu rzeczywistości połączone istotowo – o jedności Kościoła decyduje nie tylko jedność Eucharystii, ale i jedność episkopatu<sup>136</sup>.

W przekonaniu Benedykta XVI „fakt, że różne kluczowe teksty dotyczące Piotra można odnieść do kontekstu Ostatniej Wieczerzy [...] pokazuje, że powierzona Piotrowi posługa jest jednym z elementów konstytutywnych Kościoła rodzącego się z celebrowanej w Eucharystii pamiętki paschalnej”<sup>137</sup>. I konsekwentnie, Piotrowe ministerium służy w sposób ciągły pamiętce Nowej Paschy i tym samym apostołskiemu Kościołowi, który dzięki tej posłudze może trwać w tradycji wiary:

---

and sanctification of men are to be achieved, and therefore the apostles and bishops are invested with authority to provide for the good order of the Church”.

<sup>135</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 269–270.

<sup>136</sup> KNW-CN, nr 14, s. 479. Por. P. McPartlan, *A Service of Love: Papal Primacy, the Eucharist, and Church Unity*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2013, s. 22–23. Teolog ten przywołuje również pogląd Henriego de Lubaca, który właśnie z kontekstu powierzenia specjalnej roli Piotrowi w kontekście Eucharystii argumentował, że powszechny prymat Piotra jest możliwy do przekazywania i ma trwać w Kościele, skoro Chrystusowym pragnieniem jest trwanie Eucharystii (a jej tajemnicy ma służyć Piotr) do paruzji – por. tamże, s. 17–18.

<sup>137</sup> Benedykt XVI, *Katecheza podczas audiencji generalnej* Piotr – skała, na której Chrystus zbudował Kościół (7.06.2006), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_07062006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_07062006.html) [dostęp: 1.12.2023]. (Do tej katechezy odnosi się również Mansini, ale cytuje inny fragment).

Rzeczywiście Eucharystia jest *Sacramentum caritatis Christi*, przez który nadal przyciąga On nas wszystkich do Siebie, jak to czynił z wysokości krzyża (por. J 12,32). Dlatego też „przewodniczenie w miłości” oznacza przyciągnięcie ludzi w uścisku eucharystycznym – uścisku Chrystusa – który przekracza wszelkie przeszkody i wszelką obcość i tworzy komunie z wielu różnic. Posługa Piotrowa jest zatem prymatem w miłości w sensie eucharystycznym, czyli troską o powszechną komunie Kościoła w Chrystusie. Eucharystia jest formą i miarą tej komunii, jest gwarancją, że pozostanie ona wierna kryterium tradycji wiary<sup>138</sup>.

Apostolski autorytet jest konstytutywny dla Kościoła jako odnowionego Ludu Bożego, dlatego znajduje swoją kontynuację w wyświęconych następcach apostołów. *Magisterium Ecclesiae* na czele z Piotrem strzeże przekazanego depozytu w jego całości: dotyczy to tak sakramentów, jak i słowa. I podobnie jak sakramenty Nowego Prawa są czymś większym od sakramentów Starego Prawa, tak słowo Chrystusa wypełniające słowo Starego Przymierza jest słowem, które nie może już przeminąć (por. Mt 24,35) i które będzie w Duchu Świętym nieomylnie głoszone i strzeżone przez tych „stróżów”, którym zlecono troskę o nie (por. 2 Tm 1,14) – wyraża katolickie przekonanie Mansini<sup>139</sup>.

## Podsumowanie

Apostolskie Pismo ukazuje szczególną rolę Piotra w kolegium apostołów i w ten sposób odsłania trwałą strukturę Kościoła. Prezentuje również wiarę apostołów, w imieniu których wypowiada się obdarowany Bożym Objawieniem Piotr, ustanawiając w ten sposób fundament ortodoksyjnej (chrystologicznej) Tradycji Kościoła. Biblijne teksty mówiące o misji Piotra mają za kontekst Ostatnią Wieczerzę. Oznacza to, że posługa Piotrowa jest konstytutywna dla Kościoła, który rodzi się z Paschy celebrowanej w Eucharystii, i że zadaniem następców Piotra jest służba tej pamiętce Nowej Paschy i tym samym apostolskiemu Kościołowi oraz – pośrednio, biorąc pod uwagę zwłaszcza rolę słowa Bożego w liturgii – Pismu apostolskiemu.

<sup>138</sup> Benedykt XVI, *Homilia Benedykta XVI podczas Mszy św. sprawowanej w bazylice watykańskiej z 22. nowymi kardynałami* (19.02.2012), [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/homilies/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20120219\\_nuovi-cardinali.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120219_nuovi-cardinali.html) [dostęp: 16.01.2024].

<sup>139</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 122.

Naukę o nieomyślności Kościoła należy wiązać z działaniem Boga, który nie tylko wypowiada słowo Boże, ale i sprawia skuteczne jego wysłuchanie. Nie można by mówić o Objawieniu Bożym, gdyby nie znalazło ono recepcji w Kościele. Urząd Nauczycielski nie jest zasadą formalną dla słowa Bożego, ale stanowi wyraz więzi materialnej z *Credo* i Pismem odczytywanym w świetle tegoż. Jeśli wyznanie wiary ustanawia Kościół jako odrębny podmiot, to UNK jest wyrazem tego podmiotu. Magisterium nie ma władzy nad *Credo*, ale swój autorytet czerpie właśnie z tego *Credo*.

Nieomyślność łączy się również z misterium Kościoła jako Ciała Chrystusa i miejsca obecności Ducha Świętego. Wywyższony Chrystus wzbudza funkcje i udziela darów, których celem jest budowa Ciała i jego wzrost ku Głowie. Tak Pismo, jak i sukcesja apostołowa są środkami, którymi słowo Boże ma docierać do wiernych. Słowo Boże domaga się podmiotu, który poprzez swoje urzędowe organy jest w stanie określić, co jest słowem Boga i co ono znaczy w obecnym kontekście. Partycypacja Kościoła w nieomyślności samego Boga znajduje swoje uzasadnienie w skutecznie realizowanej woli Boga, który pragnie udzielić zbawczego Objawienia wszystkim pokoleniom. Słowo Boże ma być zachowywane, głoszone, wykładane, chronione i stosowane.

Czytanie Pisma w tym samym Duchu, który udzielił natchnienia, domaga się nowej interwencji Boga polegającej na komunikowaniu treści i znaczenia (pisanie w ludzkim sercu). Następcy apostołów nie tyle muszą, ile chcą głosić rzeczywistość zaświadczoną w natchnionych tekstach, gdyż rzeczywistością tą żyją. Podobnie dlatego adresaci ich nauczania przyjmują w ludzkim słowie słowo Boże, że nim żyją. Daje w tym o sobie znać rozróżnienie na słowo Boże już usłyszane przez Kościół i jego słowne wyrażenie przez Kościół. Urzędowe przepowiadanie jest wyrazem wypowiedzianego przez Boga słowa. Ponieważ cały Kościół jest nosicielem apostołowskiej Tradycji, gdyż trwa w przestrzeni jednego Bożego Objawienia, głos Urzędu Nauczycielskiego nie jest dla wiernych słowem obcym, bo choć przychodzi z zewnątrz, odpowiada wewnętrznej recepcji słowa Bożego. Ten sam Duch Święty wzbudza *sensus fidei* i obdarza charyzmatem prawdy.

Przekazywanie słowa Bożego i jego eksplikacja domagają się pochodzącego od Ducha Świętego proroczego światła. Jest ono udzielane w sakramentach chrztu i bierzmowania oraz w szczególny sposób w sakramencie święceń. Następcy apostołów głoszą słowo Boże z autorytetem pochodzącym z sakramentu oraz pośrednio z natchnienia (Pismo Święte). Jednak różnica między obdarowaniem autora natchnionego a osoby ordynowanej winna zostać zachowana – co tłuma-

czy z kolei, dlaczego przepowiadanie i wyjaśnianie słowa nie odbywa się „poza Pismem”. Zależność między Jezusem ziemskim i apostołami jest kontynuowana w związku Jezusa niebiańskiego z następcami apostołów; przez jednych i drugich Pan mówi do Kościoła. Charyzmat natchnienia odróżnia się od charyzmatu prawdy, ale jednocześnie pozostaje w związku z nim.

Nowe Przymierze już zostało zainaugurowane, ale nie jest jeszcze ostatecznie spełnione. Owocem Wcielenia i Paschy Słowa oraz zesłania Ducha Świętego jest odnowiony Lud Boży, w którym słowo Boże już zostało usłyszane. Jednak słowo Boże (i żywe Słowo) pozostaje wciąż skierowane do tego ludu. Apostolska odpowiedź na słowo Boże zaświadczona w Nowym Testamencie jest wystarczająca, by słowo to znalazło posłuch w Kościele. Jednak nie wszystko zostało jeszcze usłyszane i tym bardziej wypowiedziane. Pełnia Objawienia Bożego wzywa do wzrostu ku pełni Chrystusa i zarazem wzrost ten powoduje.

Objawienie w Chrystusie zostało подарowane pamięci Kościoła. Urząd Nauczycielski, wypełniając swoje zadanie, odwołuje się do przyjmowania słowa przez cały Lud Boży, któremu służy. Natchnione pisma nauczają nieskażonej prawdy zapisanej dla zbawienia dzięki nieomyłnej wykładni Magisterium, z kolei ono zgłębia skarb Objawienia zawarty w Piśmie i świętej Tradycji. Magisterium pełni funkcję gwarancji skuteczności „wydarzenia Chrystusa”, określając, co należy do słowa Bożego, wyjaśniając je i broniąc przed przeinaczeniami. Warunkiem realizowania tej posługi jest poddanie się słowu Bożemu przekazanemu przez apostołów.

Ponieważ przez słowa Pisma przemawia żywe Słowo, to następcy apostołów służą również Panu i apostołom, pozwalając w nowym kontekście pełniej wypowiedzieć się już zapisanemu słowu. W ten sposób dokonuje się diachroniczna służba członków Chrystusowego Ciała: apostołowie służą hagiografom, ci zaś apostołom oraz apostolskiemu Kościołowi, z kolei rozwijająca się Tradycja (i UNK w jej ramach) służy apostołom i hagiografom oraz całemu Ciału.

Autorytet następców apostołów jest autorytetem świadectwa i nauczania, ale także autorytetem uświęcania. Kościół jako stworzenie Ducha Świętego żyje Jego darami, pośród których znajdują się słowo Boże i sakramenty, w tym również sakrament święceń. Pozostaje on na służbie sprawowania sakramentów i głoszenia słowa. W pojmowaniu apostolskości Kościoła i Pisma Świętego winna zostać uwzględniona liturgia jako przestrzeń doświadczania i przekazywania niemożliwej do wysłowienia rzeczywistości Nowego Przymierza. Sakrament święceń umożliwia słowu Bożemu działanie w liturgicznym *hodie* oraz chroni słowo Boże przed sprowadzeniem do tego, co zostało spisane pod natchnieniem Ducha Świętego.

Spisane słowo Boże charakteryzuje się pewną niezależnością od ludzkich interpretacji; wynika ona przede wszystkim z zamiaru Boga jako głównego Autora Pisma. Z drugiej strony przez już wypowiedziane słowo wciąż mówi uwielbiony Pan, który jest Duchem. Ponieważ apostołskie Pismo nie może się jednak ani ochronić przed niewłaściwym odczytaniem, ani „wytłumaczyć” ze swojego przesłania czy odpowiedzieć na pytania, które wzbudza, domaga się ono osobowego głosiciela, interpretatora i obrońcy, którego otrzymuje z woli Bożej w żywym głosie Magisterium.

By apostołskie Pismo było darem dla całego Kościoła, musi nauczać tego, co apostołskie i zatem zobowiązujące cały Kościół. Nie jest to możliwe bez Magisterium określającego, które nauki obowiązują całe Ciało Chrystusa. Trudno też przyjąć, że w Nowym Testamencie z jego okazjonalnym charakterem zostało przekazane całe apostołskie przesłanie. Ostatnie słowo na temat interpretacji słowa Bożego spisanego należy nie do egzegetów, lecz do Magisterium czytającego teksty w całokształcie życia kościelnego, w jakim słowo Boże znalazło odpowiedź. Słowo to jest przyswajane, przeżywane i w ten sposób interpretowane (wysłuchane) w Tradycji.

Do zadań sukcesji apostołskiej należy dbanie o diachroniczną jedność Kościoła nie tylko przez więź z apostołami, ale i z ich następcami. Wyklucza to bezpośrednie sięganie do Pisma z pomijaniem jego oddziaływania i odczytania w czasie. Apostołskie Pismo pozwala zachować wspólnotę ze wspólnotą apostołską, żywy głos UNK umożliwia diachronię słowa Bożego, które żeby wczoraj i dziś było to samo, musi mieć możliwość wypowiedzenia się na nowo w każdym czasie.

Ikona Kościoła słuchającego słowa Bożego jest Matka Boża. Maryja z Nazaretu dała posłuch słowom Pisma, wydarzeniom dokonującym się z inspiracji Boga lub będącym Jego bezpośrednimi ingerencjami, a także głoszonemu apostołskiemu słowu. W ten sposób stanowi wzór tak dla całego Kościoła, jak i dla Ludu Bożego w jego stosunku do Magisterium. Jeśli odkrycie Osoby i misji Najświętszej Maryi Panny stało się możliwe dzięki Tradycji, wtórnie refleksja mariologiczna rzuca również światło na rozumienie Pisma i Tradycji, a zatem pozwala na pełniejsze uchwycenie treści apostołskiego Pisma.

## 4. Pismo Święte w misji apostołskiej

Z daniem Roberta Williama Jensona kanon Pisma Świętego może być *norma non normata* dla teologii jedynie pośrednio, bowiem nie jest bezpośrednio nadrzędną normą ani dla wiary w Ewangelię, ani dla teologii Ewangelii. Według teologa kanon jest normą dla kościelnego przepowiadania Dobrej Nowiny, a kryterium wiary to nie Pismo jako zbiór ksiąg, lecz Bóg w żywym słowie Ewangelii<sup>1</sup>. Luterkański uczony uważa, że:

Pismo naprawdę staje się normatywnym przedmiotem wiary w jego liturgicznym użyciu lub gdy czytanie czy studiowanie Pisma w inny sposób staje się żywą proklamacją lub adoracją. Kiedy Pismo objawia się z taką mocą, jego autorytet jest autorytetem przepowiadania, sakramentu i ogólnie modlitwy: jest to autorytet obecności samego Boga w Jego słowie, dzięki czemu rodzi się i jest pielęgnowana wiara<sup>2</sup>.

W nawiązaniu do starej protestanckiej doktryny wprowadza Jenson „rozdzielenie pomiędzy autorytetem Pisma Świętego jako żywego słowa Bożego i jego autorytetem jako normy stosowanej w teologicznych wysiłkach Kościoła zmie-

---

<sup>1</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1: *The Triune God*, New York: Oxford University Press 1997, s. 28–29.

<sup>2</sup> R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 28. Por. inne tłumaczenie w: S. Hahn, *Moc Słowa w liturgii. Od tekstu pisanego do żywego słowa liturgii*, tłum. P. Blumczyński, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2010, s. 95, przyp. 110: „W rzeczy samej Pismo staje się normatywnym przedmiotem wiary, gdy wykorzystywane jest w liturgii lub wówczas, gdy lektura lub studium Pisma zamienia się w żywe zwiastowanie bądź adorację. Gdy Pismo objawia się w takiej mocy, ma w sobie ogólny autorytet przynależny zwiastowaniu, sakramentowi i modlitwie: autorytet obecności Boga w swoim słowie – władzę wzbudzania i odżywiania wiary”.



rzających do tego, aby głosić to żywe słowo”<sup>3</sup>. Autorytet Pisma Świętego jest zdaniem uczonego wieloraki i nie można zakładać, iż ma ono jeden tylko regulujący związek z dyskursem Kościoła. Nawet reformacyjna zasada „wyłącznie Pismo” (*solely Scripture*) nie była łączona z zaleceniem „jedynego” (*sole*) sposobu sprawowania autorytetu Pisma<sup>4</sup>.

Jedną z głównych przyczyn tej różnorodności autorytetu jest fakt, że części Pisma są jednym Pismem na różne sposoby. Zwłaszcza należy tutaj wskazać na fakt istnienia Starego i Nowego Testamentu. Nowy Testament ujawnia zależność apostołskiego przesłania od świętych ksiąg judaizmu, a sami apostołowie nie posiadali oczywiście odrębnej księgi chrześcijańskiej. Głosili Tego, który stał się interpretatorem pism żydowskich. Z kolei autorytet tych pism pozwolił apostołom związać się z Chrystusem. Apostołskie przepowiadanie było interpretacją zarówno Biblii Izraela z perspektywy tego, co stało się z Jezusem, jak i wydarzenia Chrystusa z perspektywy świętych ksiąg żydowskich. Jenson wyciąga z tego wniosek, że kościelne *praedicatio evangelii* musi być tym samym aktem interpretacji. Nie jest nawet zgodne z prawdą, że Kościół „otrzymał” izraelskie Pismo, skoro ono już wcześniej stało się konstytutywne dla jego istnienia<sup>5</sup>. „Tak

<sup>3</sup> R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 28–29. Por. B. East, *The Doctrine of Scripture*, Eugene, OR: Cascade Books 2022, s. 150–151. Z różnicy tej wynika, że Pismo jako słowo Boże ma pierwszeństwo przed Kościołem, natomiast jako zapisane na piśmie, jest późniejsze od Kościoła i zależne od niego. Jenson twierdzi, że wprowadzone rozróżnienie próbowano następnie w teologii protestanckiej ominąć i oprzeć regulatywne użycie Pisma bezpośrednio na mocy Pisma jako żywego słowa Bożego (albo – na zasadzie trzeciej drogi – uznawano Pismo jednocześnie za zapis i słowo Boże) – por. tamże, s. 29. Luterański autor twierdzi, iż Tomasz z Akwinu miał rację, gdy utrzymywał, iż w nauce teologicznej można argumentować jedynie na podstawie dosłownego sensu Pisma (por. ST I, q. 1, a. 10, ad. 1 – Jenson podaje błędnie, że chodzi o ST I, q. 8., a. 8); teolog dodaje, że to duchowe sensy sprawiają, że Pismo ma moc w życiu Kościoła. Takie odczytanie Tomasza pozostaje w moim przekonaniu dyskusyjne, ale kwestia ta domagałaby się dłuższej polemiki. W kwestii sensów Pisma Świętego por. Thomas Aquinas, *Quaestiones de Quolibet*, Opera Omnia 25/1–2, Roma–Paris: Commissio Leonina 1996, VII, q. 6.

<sup>4</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 29–30.

<sup>5</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 30. Por. R.W. Jenson, *Canon and Creed: Interpretation, Resources for the Use of Scripture in the Church*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2010, s. 20: „The church initially could not ask and still should not ask: ‘Why should/did we adopt Israel’s Scripture?’ ‘What do we need it for?’ The Law, the Prophets, and the Writings were Scripture for those who first believed the resurrection, and in that role they were antecedent to and indeed independent of this new conviction. The real question was and is this: ‘Can Israel’s Scripture accept this

jak apostołowie są nieodzownym warunkiem istnienia Kościoła, tak księga Izraela jest niepodważalnym warunkiem istnienia apostołatu<sup>6</sup>.

Jeśli zaś chodzi o konieczność Nowego Testamentu dla apostołowości Kościoła, stanowisko luterńskiego teologa dobrze podsumowuje Brad East, redaktor zbioru tekstów Jenson, gdy pisze, iż dla niego Nowy Testament jawi się jako istniejący z woli Bożej dodatek do Pisma Izraela, niezbędny w sytuacji braku żywego głosu apostołów<sup>7</sup>. Jenson uznaje, że księgi Ewangelii są dłuższymi wersjami krótkiej prezentacji Dobrej Nowiny zapisanej w Dz 2,22–24 i jako takie zaliczyć je można do gatunku „przepowiadania narracyjnego” (*narrative proclamation*) stworzonego na wzór samego przesłania Ewangelii<sup>8</sup>. Choć Ewangelie służą wielu celom (np. dyscyplinie, napomnieniu i zachęcie, regulacji teologicznej czy spekulacji, a nawet nostalgii za dawnymi czasami przebywania z Panem), to przede wszystkim są bardzo długim twierdzeniem (*very long proposition*) w formie: „Jezus, ten który..., zmartwychwstał”. Ich szczególnie autorytet pochodzi z apostołowskiego określenia tego, kto zmartwychwstał<sup>9</sup>.

Kwestię tę rozwija Jenson w monografii *Canon and Creed*. Za cel napisania Ewangelii uznaje ich logiczny związek z samym przesłaniem Ewangelii, który

---

proclamation of Jesus' resurrection and this new movement within Israel?' 'Why does Israel's Scripture need Jesus and his disciples?' And that question is real”.

<sup>6</sup> R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 30. Por. C. Seitz, *Canonical Approach: Features and Challenges*, w: *Canon and Biblical Interpretation*, red. C.G. Bartholomew i in., Scripture and Hermeneutics Series 7, Grand Rapids, MI: Zondervan 2006, s. 94: „The authority of both the New Testament and the Christian Scripture as a twofold witness is derived from the claims of the Old Testament – claims presupposed in the New Testament and asserting themselves in the milieu from which its own composition, as ‘the apostles’ half of ‘prophets and apostles’, is coming about”.

<sup>7</sup> Por. B. East, *The Doctrine of Scripture*, dz. cyt., s. 70–71; R.W. Jenson, *The Triune Story: Collected Essays on Scripture*, red. B. East, New York: Oxford University Press 2019, s. 122: „The Apostles had Scripture and we have the same Scripture; that is the first establishment of our communion with them as one diachronically extended community. Unexpectedly the Apostles died before the Lord completed his coming, precipitating the church into reliance on memory of their message. The New Testament is one part of a structure of institutional memory the church built when this became apparent; bluntly, the New Testament is an aide memoire. If the Lord had returned as expected, or if the Apostles had proven immortal, the church would have needed no New Testament; but she would still have needed the Old—which, to be sure, would then have been known in the church by some other name. Just so, if we cannot read the Old Testament we cannot read the New either”.

<sup>8</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 31.

<sup>9</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 31–32.

zdecydował o ich roli kanonicznej. Najkrótszym zaś twierdzeniem Ewangelii jest: „Jezus zmartwychwstał”. Uczony twierdzi, że kanoniczne Ewangelie są logicznie rzecz biorąc długim twierdzeniem (*a long proposition*) w formie: „Jezus z Nazaretu, Ten, który... i który... i który... zmartwychwstał”. W twierdzeniu tym „Jezus” jest zidentyfikowany jako ten, który powstał z martwych, przy czym identyfikacja ta jest istotna dla samego charakteru przesłania, zwłaszcza gdy odbiorcami przesłania byli ludzie, którzy potrzebowali takiej „identyfikacji narracyjnej” (*narrative identification*). Z kolei orzeczenie „zmartwychwstał” przypisuje Jezusowi zbawcze znaczenie zgodnie z proroczą tradycją Izraela (i większości judaizmu Drugiej Świątyni), znaczenie ważne pod względem duchowym i moralnym dla słuchaczy/czytelników<sup>10</sup>. Luteriański uczone podkreśla:

Tym, co nas interesuje [...], jest forma logiczna: Ewangelie przedstawiają się jako Pismo Święte właśnie dlatego, że jako rozbudowane identyfikacje narracyjne Zmartwychwstałego i jako autorytatywne proklamacje Jego powstania z martwych, nie są związane z bezpośrednimi potrzebami katechetycznymi, polemicznymi czy misyjnymi, na użytek których ich autorzy mogli je skomponować<sup>11</sup>.

Kościół apostołowski, kontynuując autor cytowanej publikacji, będzie zwracał się ku Ewangelii, by od niej uzyskać odpowiedź apostołowską na pytanie, kto zmartwychwstał, a same Ewangelie będą dla niego najlepszym przypomnieniem, że podstawowym orzecznikiem zbawczym jest, iż „...zmartwychwstał”<sup>12</sup>.

Jenson – także w tym przypadku zgodnie z duchem tradycji luteriańskiej – stawia akcent przede wszystkim na Ewangelię w całokształcie przepowiadania apostołów. Jak twierdzi, nie ma gwarancji, że wszystkie – jak je, zresztą dyskusyjnie, nazywa – teologumeny apostołowskie<sup>13</sup> (*apostolic theologoumena*)

<sup>10</sup> Por. R.W. Jenson, *Canon and Creed*, dz. cyt., s. 37, 56.

<sup>11</sup> R.W. Jenson, *Canon and Creed*, dz. cyt., s. 38.

<sup>12</sup> Por. R.W. Jenson, *Canon and Creed*, dz. cyt., s. 38.

<sup>13</sup> O ile dobrze odczytuję myśl autora, chodzi po prostu o konstrukty teologiczne (por. R.W. Jenson, *Canon and Creed*, dz. cyt., s. 17, 36) mniej lub bardziej ważne dla życia Kościoła (np. Jenson również dogmaty uznaje za teologumeny, których rola jest analogiczna do wyznań wiary – por. tamże, s. 65), z czym można by się zgodzić, gdyby nie to, że Jenson odróżnia Ewangelię (czy Objawienie) od tych „teologumenów” w taki sposób, że rodzi to pytania, czy pozostają one miarodajne dla przyszłej teologii i czy w takim razie nie należy ich stawiać w jednym rzędzie z teologią późniejszą, która siłą rzeczy nie znalazła odzwierciedlenia w Piśmie (skądinąd ten pogląd byłby osobliwy jak na teologa protestanckiego). Kwestia ta dotyczy zatem również doktryny natchnienia. W obronie Jensaona

będą najtrafniejsze. Jego zdaniem w teologii jako myśleniu o tym, co należy mówić, by głosić Ewangelię, zwracamy się do apostołskiego Kościoła nie po „najlepiej przemyślane przypadki głoszenia Ewangelii, ale po przykłady nie do podważenia”. Jest dyskusyjne, czy np. Paweł Apostoł przemyślał Ewangelię lepiej niż Ireneusz z Lyonu. Z kolei Apostoł Narodów rzeczywiście w precyzji i głębi myślenia może konkurować z największymi świętymi i myślicielami epoki Kościoła. Jednak „świadkowie Nowego Testamentu niekoniecznie są najbardziej wnikliwymi, krytycznymi czy kreatywnymi głosicielami Ewangelii; to są ci, o których musimy przypuszczać, że nie czynili niczego innego niż głoszenie Ewangelii. To, że niektórzy pisarze Nowego Testamentu byli również genialnymi myślicielami, jest dodatkową bonifikatą”<sup>14</sup>.

W Jensonu koncepcji teologii jako dyskusji i debaty (*discussion and debate*) dotyczącej misji Ewangelii teologia apostołska jest jej założycielskim początkiem (*the founding beginning*), udokumentowanym w pismach nowotestamentowych. Księgi Nowego Testamentu pozwalają sprawdzić, czy obecny dyskurs teologiczny jest rzeczywiście tym, który chciałoby się utrwalić. Taka perspektywa pozwala Jensonowi nie tylko nie kłopotać się różnorodnością teologiczną czy nawet niespójnością „teologumenów” Nowego Testamentu, ale wręcz widzieć w tym dogodny punkt wyjścia dla wciąż trwającej dyskusji w interakcji z niejednością, a przez to bardziej dostępną (*available*) dzisiejszym wierzącym teologią Kościoła apostołskiego – uważa teolog. Gdy w wyniku refleksji teologicznej zostaną sformułowane teologumeny jako pomoce do kierowania przepowiadaniem i modlitwą, wtedy pojawia się bardziej materialny model normatywności teologicznej Pisma, który pozwala na sprawdzenie konkretnych stwierdzeń. Nie chodzi tutaj o proste pytanie: „Czy tak mówi Biblia?” (zwykle odpowiedź nie może być inna niż „tak” lub „nie”), lecz o biblijny sprawdzian teologumenu jako zasady hermeneutycznej, a więc stwierdzenia, czy prowadzi do egzegetycznego powodzenia, czy do niepowodzenia w nakazanym Kościołowi homiletycznym, liturgicznym i katechetycznym stosowaniu Pisma Świętego<sup>15</sup>.

---

można z kolei napisać, że poważnie traktuje on egzegezę kanoniczną oraz związek Pisma z wyznaniem wiary czy też po prostu z Kościołem, i ten punkt widzenia pozwala mu np. napisać, że Paweł Apostoł jako autor teologumenów trącających nieraz gnostycyzmem musi być interpretowany w szerszym kontekście apostołskim – por. tamże, s. 36.

<sup>14</sup> R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 32 (dot. cytatów i parafraz w bieżącym akapicie).

<sup>15</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 32–33.

System teologiczny musi być przetestowany również pod kątem bycia zasadą hermeneutyczną dla Pisma jako całości. Pismo o złożonej strukturze wewnętrznej jest jedną księgą określoną na mocy decyzji kanonizacyjnej, ale nie jest jednorodnie epistemicznie. Dlatego sprawdzianem systemu teologicznego będzie zdolność odnajdywania struktury, porządkowania ustrukturyzowanej całości Biblii zgodnie z jej własnymi systematycznymi i argumentacyjnymi celami; w ten sposób weryfikowana teologia wykaże (lub zawiedzie w tym względzie) spójny sens, który – jak się zakłada – charakteryzuje Biblię. Jednak „ostateczna biblijna weryfikacja systemu teologicznego odbywa się poza systemem”, chodzi bowiem o to, czy „sprawdza się, czy nie jako zasada hermeneutyczna dla ogólnego używania Pisma Świętego przez Kościół”<sup>16</sup>.

#### 4.1. Apostolskie pisma a misja Kościoła apostołskiego

Kongregacja uznała za sprzeczną z wiarą Kościoła tezę „o ograniczonym, niekompletnym i niedoskonałym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa” i przypomniała twierdzenie wiary katolickiej, że „w Jezusie Chrystusie dokonało się pełne i ostateczne objawienie zbawczej tajemnicy Boga”. Choć „słowa, czyny i całe historyczne wydarzenie Jezusa [...] są ograniczone jako rzeczywistość ludzka, mają jednak jako podmiot Osobę Bożą wcielonego Słowa”, a „prawda o Bogu nie zostaje przekreślona ani uszczuplona przez to, że jest wypowiedziana ludzkim językiem”<sup>17</sup>. W Słowie Wcielonym, pisał Franz König w tekście ukazującym katolickie rozumienie Pisma: „Boże oddanie się staje się w sposób niedościgniony konkretne, ponieważ nie dokonuje się już ono tylko w słowach i czynach Boga, ale przybiera swój kształt w osobie Jezusa Chrystusa, a więc uosabia się”<sup>18</sup>. Ostateczne przymierze – z samej swojej natury, można by powiedzieć, jako realizacja Bożego odwiecznego zamiaru w czasie – musi być trwałe w całych dziejach Kościoła. Wypowiedziane słowo Boże uzyskuje swoją adekwatną i wystarczającą odpowiedź w formie świadectwa oraz wykładni tak, żeby Lud Boży mógł trwać w Objawieniu Bożym.

<sup>16</sup> R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 33 (dot. cytatu i parafrazy).

<sup>17</sup> KNW-DI, nr 6, s. 78.

<sup>18</sup> F. König, *Katolicy a Pismo Święte*, tłum. E. Mendyk, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 15/2 (1995), s. 9.

Napełnieni Duchem Świętym apostołowie głoszą Ewangelię, a niesieni przez Ducha Świętego hagiografowie (ὕπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι z 2 P 1,21) zaświadczają w swoich pismach nie tylko słowo Boże, ale również odpowiedź na nie, która przybiera postać pierwotnej Tradycji, a spisana pod natchnieniem też jest słowem Bożym. Apostolskie Pismo jest słowem Bożym na różne sposoby, także przez zaświadczenie o odpowiedzi na słowo Boże, bo również ta odpowiedź jest słowem Boga czy też ściślej, słowem Ducha lub Pana. Jak można przeczytać w adhortacji *Verbum Domini*, Pisma „natchnione przez Boga i spisane raz na zawsze, niezmiennie przekazują Boże słowo i sprawiają, że w wypowiedziach Apostołów i proroków rozbrzmiewa głos Ducha Świętego” (VD 21); albo z tego samego dokumentu: Pismo jest dziełem Ducha Świętego, „w którym możemy usłyszeć głos Pana” (VD 19)<sup>19</sup>.

O pierwszych wierzących mówi się, że „trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie (τῆ διδασχῆ τῶν ἀποστόλων καὶ τῆ κοινωνίᾳ), w łamaniu chleba i w modlitwach (τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς)” (Dz 2,42), a „trwanie przy tych czterech jakościach – twierdzi Międzynarodowa Komisja Teologiczna – w sposób dobitny wyraża wiarę apostolską” (SF 16)<sup>20</sup>.

Waldemar Rakocy zidentyfikował trzy *summaria* w Dziejach Apostolskich, w których odmalowano ideał życia pierwszych chrześcijan zgromadzonych w idealnej wspólnocie. Pierwsze *summarius* (2,41–47) „ukazuje jedność wspólnoty jerozolimskiej w wierze, kulcie i modlitwie”, kolejne (4,32–37) „opisuje wspólnotę dóbr, która zakłada jedność duchową i materialną”, a trzecie (5,12–16) „przedstawia działalność cudotwórczą i dobroczynną apostołów”<sup>21</sup>. Pierw-

<sup>19</sup> Por. W. Linke, *Co po dokumencie „Natchnienie i prawda Pisma Świętego”?*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 16/3 (2023), s. 248.

<sup>20</sup> W trwaniu w nauce apostołów jest już, uważał Ratzinger, zawarta perspektywa sukcesji apostolskiej, urzędu świadka następców apostołów – por. A. Michalik, *Kościół w nauczaniu Josepha Ratzingera*, w: *Kościół. Narodziny Kościoła i rozwój eklezjologii chrześcijańskiej*, red. P. Łabuda, Tarnów: Biblos 2018, s. 232.

<sup>21</sup> W. Rakocy, „Będziecie moimi świadkami...” (Dz 1,8) (*Dzieje apostolskie*), w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, oprac. A.S. Jasiński i in., Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej 1997, s. 56. Uczony przyznaje, że w Dziejach Apostolskich nie ma jeszcze mowy o wyraźnie wykształconej organizacji Kościoła, jednak daje się uchwycić jego podstawowa struktura. W jej skład wchodzi apostołowie, diakoni, starsi, biskupi, nauczyciele i prorocy. Jeśli chodzi o znaczenie terminu „biskup” (por. Dz 20,28: „προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ἡμεῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου”), na tym etapie nie określa on jeszcze urzędu kościelnego, ale raczej przywódczą odpowiedzialność za Lud Boży – por. tamże, s. 60.



sze z tych podsumowań – „dotyczące życia pierwotnej gminy jerozolimskiej, ukazanej tutaj jako Kościół macierzysty”, w której realizowane ideały „miały z pewnością zachęcić do naśladowania” – Hugolin Langkammer dzieli na dwie części. „Część pierwsza, doktrynalno-kościelna, podkreśla życie wspólnotowe gminy opierające się na nauce apostołów”, ukazując w ten sposób „wierność wspólnoty tradycji apostołskiej, którą to tradycję Kościół przechowuje i wiernie przekazuje”. Część druga „ma charakter liturgiczny”, gdyż „do tradycji apostołskiej należała również liturgia, której centrum stanowiła celebrowanie Eucharystii («codziennie» – w. 46), zwanej tutaj «łamanie chleba» (por. w. 46; 20,7.11)”. Jak tłumaczy wspólną modlitwę biblista, Kościół Chrystusa wyrosły z ludu Izraela „nie zerwał z tym, co Boże i zbawcze w Starym Testamencie”<sup>22</sup>.

Rakocy podkreśla, że „oprócz nadzorowania i aprobaty rozwijającej się ewangelizacji apostołowie spełniają podstawowe zadanie powierzone im przez Jezusa [...], tj. przepowiadanie Dobrej Nowiny”<sup>23</sup> (por. Dz 1,8; 6,2). Wojciech Gajewski tłumaczy, że „służba słowa związana była z proklamowaniem ewangelii (*kerygmat*), nauczaniem nawróconych (*didache*) oraz z zachęcaniem i napominaniem wiernych (*paraklesis*), umocnieniem ich wiary i miłości, pouczaniem i wygłaszaniem homilii. Suma tych wszystkich elementów stanowi *naukę apostołską* [...], która jest załącznikiem chrześcijańskiej teologii”<sup>24</sup>. To, co Langkammer dzieli na dwie części, stanowi, jak uczony sam przyznał, jedną tradycję apostołską. Od nauki apostołów nieodłączne jest sprawowanie sakramentów, jedno nie istnieje bez drugiego, gdyż oba odpowiadają Nowemu Przymierzu, czego świadectwem są pisma nowotestamentowe.

Matthew Levering, komentując Dz 2,42, podkreślił, że kościelna wspólnota nie może trwać w nauce apostołskiej przekazywanej w Piśmie i Tradycji (a zatem nie mogłaby przyjąć Objawienia) poza kontekstem liturgicznym (łamanie chleba i modlitwa). Wynika z tego, twierdzi amerykański teolog, że Magisterium Kościoła jest powiązane od wewnątrz, a nie z zewnątrz z Pismem Świętym, którego interpretacja ma na celu „zbawienie dusz” (DV 10)<sup>25</sup>. Apostolskie Pismo

<sup>22</sup> H. Langkammer, *Dzieje Apostolskie. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008, s. 52.

<sup>23</sup> Por. W. Rakocy, „Bądźcie moimi świadkami...” (Dz 1,8) (*Dzieje apostołskie*), dz. cyt., s. 56.

<sup>24</sup> Por. W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010, s. 44.

<sup>25</sup> Por. M. Levering, *The Scriptures and Their Interpretation*, w: *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, red. L. Ayres, M.A. Volpe, Oxford: Oxford University Press 2019, s. 47.

będzie przekazywało Ewangelię, naukę i to, co przynależy do szerzej pojętej Tradycji apostolskiej, a nawet więcej – będzie również *viva vox Christi* do swojego Ludu. Hans Urs von Balthasar tłumaczył to, odwołując się do analogii między sakramentem a słowem: jak Eucharystia nie jest jedynie pamiątką przeszłego wydarzenia, lecz sprawia, że żywe Ciało i ofiara Pana stają się „zawsze obecne”, tak Pismo nie jest jedynie historią, lecz stanowi nośnik słowa Bożego kierowanego do ludzi *hic et nunc*<sup>26</sup>. Wróć do tego tematu w ostatnim rozdziale.

Apostolski wymiar Pisma sprawia, że wychyla się ono zarazem w przeszłość, jak i w przyszłość. Już w samym Piśmie, choć jak wyżej twierdziłem, powstało ono nie bez oddziaływania zmysłu wiary hagiografów i *congregatio fidelium*, kluczowy jest niesiony przez nie apostolski przekaz. Z kolei w historii Kościoła odwołującego się do kanonu biblijnego będą odgrywać rolę następcy apostołów jako głoszący Ewangelię i autentyczną naukę apostolską. Pismo Święte jest jednym z najistotniejszych czynników pozwalających na trwanie w apostolskiej wierze, jednak rolę tę pełni w łączności z sakramentami i sukcesją.

Kongregacja Nauki Wiary w tzw. ostatnim rozkazie Jezusa polecającego apostołom czynienie uczniów ze wszystkich narodów i udzielanie chrztu (por. Mt 28,19) postrzega powołanie misyjne dane całemu Ludowi Bożemu, w ramach którego szczególna rola przypada Magisterium. W to posłannictwo wpisuje się również Pismo Święte, i to na różne sposoby, spośród których wymienić warto przynajmniej kilka. Po pierwsze, jako podstawowe źródło dla przepowiadania kościelnego i magisterialnych orzeczeń, a także refleksji teologicznej. Po drugie, jako świadectwo Objawienia Bożego, które relacjonuje historię zbawienia oraz jej szczytowe wydarzenia i które jest związane z tym, co Chrystus mówił i czynił. Po trzecie, jako odpowiedź na samoudzielenie się Boga, dokument mający potencjał wzbudzania wiary także przez ukazywanie przemienionego życia uczniów i pełnego Ducha Świętego życia pierwotnego Kościoła. Po czwarte, jako *organon*, którym posługuje się Duch Święty i który w ten sposób udziela głosu Zmartwychwstałemu. Po piąte, jako nauczyciel w rękach Pedagoga pośredniczący zbawczą naukę udzielaną uczniom Chrystusa<sup>27</sup>. Po szóste, jako

<sup>26</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Explorations in Theology*, t. 1: *The Word Made Flesh*, San Francisco: Ignatius Press 1989, s. 24.

<sup>27</sup> Brad East uważa, że Jezus i posłany przez Niego Duch są pedagogami posługującymi się głównie Pismem Świętym, które jest jak gdyby korelatem sakramentu: jeśli chrzest włącza w życie Chrystusa, to Pismo prowadzi drogą nowego życia – por. B. East, *The Doctrine of Scripture*, dz. cyt., s. 89, 96–101; S. Zatwardnicki, *Wniebowzięta a Pismo Święte w Kościele pielgrzymującym do celu*, w: *Jest nadzieja, bo jest Niepokalana*, red. B. Kulik, Pelplin:

wezwanie do podjęcia tej misji ewangelizacyjnej, z której Pismo się zrodziło i któremu służy. Po siódme zaś, jako ukazujące nierozdzielność misji apostołskiej od życia sakramentalnego.

Prawdą jest, że ze względu na to, iż Pismo jest słowem Bożym, Kościół włącza się w misję przewidzianą w Bożym planie dla Pisma. Ale prawdą jest również relacja odwrotna: ze względu na to, że to Kościół jest odwiecznie chciany owocem Paschy Baranka niepokalanego przewidzianego przed stworzeniem świata (por. 1 P 1,19–20), w misję Kościoła włączona została misja Pisma. Tej zaś służy misja Biskupa Rzymu, na co zwróciła uwagę Kongregacja Nauki Wiary oraz Jan Paweł II. Ten ostatni tłumaczył w swojej encyklice *Ut unum sint*, że papież „ma «czuwać» (*episkopein*) niczym strażnik, aby dzięki Pasterzom we wszystkich Kościołach partykularnych słyszano prawdziwy głos Chrystusa-Pasterza”, dzięki czemu „w każdym z powierzonych im Kościołów partykularnych urzeczywistnia się jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół”. Poszczególne Kościoły pozostają „w pełnej i widzialnej komunii, bo wszyscy Pasterze są w jedności z Piotrem, a tym samym w jedności Chrystusa” (*Ut unum sint*, nr 94). Oczywiście Jan Paweł II idzie za wskazaniem Soboru Watykańskiego II, który „wyraźnie potwierdza, że racją istnienia prymatu Biskupa Rzymu jest przede wszystkim służba spójności, spoistości, komunii Ciała episkopalnemu”. Jak podkreśla José Ramón Villar, w istocie to „biskupi, a nie wierni, są przedmiotem *bezpośrednim* prymatu Papieża”, ponieważ „episkopat, który ontologicznie jest *unus et indivisus* na mocy swego pochodzenia sakramentalnego, które utwierdza Kolegium biskupów, jak stwierdza Sobór Watykański II, trwa *unus et indivisus* w wyznawaniu wiary i w posłudze pasterskiej dzięki komunii z pierwszym z Biskupów, i dzięki działaniom wynikającym z prymatu”<sup>28</sup>.

Przypomnę, że KNW wiąże misję teologii i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła z powołaniem misyjnym całego Ludu Bożego. Czynienie uczniów ze wszystkich narodów (por. Mt 28,19) jest możliwe tylko wtedy, gdy głoszone jest słowo wiary, a prawda, która się w nim zawiera, zostaje ludziom ukazana. Choć słowa Pawła Apostoła, do których odniosła się kongregacja (por. Rz 10,14–15),

Wydawnictwo Bernardinum 2023, s. 67–68. O Bożej pedagogii por. także: S. Jankowski, D. Sztuk, *Historia zbawienia*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2018, s. 199–203.

<sup>28</sup> Por. J.R. Villar, „Ponowne odczytanie” *Konstytucji Pastor Aeternus po Soborze Watykańskim II*, w: *Wokół posługi Piotrowej*, red. A. Klupczyński, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 2009, s. 56–57. Por. także: P. McPartlan, *A Service of Love: Papal Primacy, the Eucharist, and Church Unity*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2013, s. 21.

dotyczą przede wszystkim słowa Bożego głoszonym przez świadków, to przecież nie tylko przepowiadane, ale również spisane słowo Boże może wywoływać taką wiarę u czytelnika. Tak właśnie rozumie to autor czwartej Ewangelii, gdy pisze w tzw. pierwszym epilogu: „I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej księdze, uczynił Jezus wobec uczniów. Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego” (J 20,30–31). Francis Martin i William M. Wright IV w swojej monografii zapoznają czytelnika ze świadectwami Starego i Nowego Testamentu prezentującymi słowo Boże jako pośrednika Objawienia Bożego. Natchnione teksty mogą, wnioskuje autorzy, prowadzić „do żywego i życiodajnego spotkania z Boskimi rzeczywistościami pośredniczonymi przez święty tekst (*mediated by the sacred text*)”<sup>29</sup>. Twierdzą wręcz, że dzięki natchnionym tekstom jest możliwe wejście w osobową relację z żywym Słowem: „Słowo Pisma Świętego przekazuje ludziom Słowo Boże, tak aby ludzie mogli spotykać i doświadczać Słowa i Jego życiodajnej mocy w pełnym wiary czytaniu Pisma”<sup>30</sup>.

W dokumentach kongregacji uwypatniony zostaje moment usłyszenia słowa Bożego przez apostołów oraz jego adekwatnego rozumienia i głoszenia przez ich następców. Jest to bardzo ważny motyw, wyraźnie odróżniający teologię katolicką od protestanckiej, w której słowo Boże czy wprost Pismo, jak gdyby nie było zapośredniczone w Kościele, stawia się niejako naprzeciw Kościoła czy nawet przeciw niemu (słynne stwierdzenie Marcina Lutera o tym, że Pismo to *adversarius noster*<sup>31</sup>). Stanowiska protestanckie różnią się między sobą, ale można je sprowadzić do wspólnego mianownika, o którym Yves Congar, ekumenicznie przecież nastawiony teolog, pisał: „W protestanckiej eklezjologii między Bogiem a wspólnotą chrześcijańską (*ecclesia congregata*) nie ma posługi ustanowionej przez Boga dla głoszenia słowa (*ecclesia congregans*): jest słowo, które, jeśli jest przyjęte, konstytuuje Kościół, określa jego wielkość i go sądzi”<sup>32</sup>. Często przy

<sup>29</sup> W.M. Wright IV, F. Martin, *Encountering the Living God in Scripture: Theological and Philosophical Principles for Interpretation*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2019, s. 99. Por. F. Martin, *Introduction to the Acts of Apostles*, w: *Acts*, red. F. Martin, Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament 5, Downers Grove, IL: IVP Books 2006, s. xxiii; W.M. Wright IV, *Dei Verbum*, w: *The Reception of Vatican II*, red. M.L. Lamb, M. Levering, New York: Oxford University Press 2017, s. 92, 94, 103.

<sup>30</sup> W.M. Wright IV, F. Martin, *Encountering the Living God in Scripture*, dz. cyt., s. 104.

<sup>31</sup> Podaję za: C. Seitz, *Canonical Approach*, dz. cyt., s. 84.

<sup>32</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, t. 2: *Esej teologiczny*, tłum. A. Ziernicki, Poznań–Warszawa: W drodze 2022, s. 364–365.

tym redukuje się słowo Boże do tekstu<sup>33</sup>, a ten z kolei – do jedynego środka działania łaski Bożej<sup>34</sup>. Ma to znaczenie dla rozumienia tego, co apostołskie w Kościele. W przekonaniu francuskiego teologa

W takiej perspektywie apostołskość i działanie Ducha Świętego nie są tylko związane z Pismem, lecz również ograniczone do niego. Nawet nie stawia się pytania – z góry się je wyklucza – o apostołskość posługi wywodzącej się od posługi apostołów i powiązanej z odpowiednimi charyzmatami, które także stanowiłyby drogę działania Boga i element konstytutywny relacji religijnej, którą lud Przymierza jest wezwany żyć<sup>35</sup>.

Inne stanowisko prezentuje Jenson, który dowartościowuje posługę Magisterium, ale za to z jego poglądów zdaje się wynikać, że apostołowie nie przyjęli w wystarczającym stopniu słowa Bożego, które wciąż w takim razie byłoby bardziej naprzeciw Kościoła niż wysłuchane w nim. Dla luterańskiego teologa nie tyle sam kanon jako zbiór ksiąg, lecz dopiero Bóg w przepowiadaniu żywego słowa Ewangelii stanowi kryterium wiary. Uczony odróżnia autorytet Pisma jako żywego słowa Bożego od autorytetu Pisma jako normy dla teologicznej refleksji zorientowanej na głoszenie żywego słowa. Na tej drodze szuka swego rodzaju „kanonu w kanonie”, Ewangelii jak gdyby niewystarczająco albo nieadekwatnie wcielonej w apostołskie głoszenie, które jego zdaniem jawi się jako mniej lub bardziej trafny teologumen i właściwie stanowi jedynie bezdyskusyjny przykład tego, że należy głosić Ewangelię. To w tak rozumianą koncepcję wpisana jest funkcja Magisterium, a w takim razie należałoby dopowiedzieć, że UNK bardziej służy w tym ujęciu Ewangelii niż samemu tekstowi biblijnemu.

Wyraźniej to, o czym pisał Congar, daje o sobie znać w poglądach Johna Webstera. Ten anglikański teolog czerpiący z tradycji kalwińskiej, mimo iż uznawał Kościół za stworzenie słowa Bożego (*creatura verbi divini*), w którym słowo to może być usłyszane, podkreślał jednak, że kanon jest przede wszyst-

<sup>33</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 362: „Zgadza się, że pismo ujmowane jako tekst jest słowem Bożym w tym sensie, że Bóg powziął jego inicjatywę i wziął za nie odpowiedzialność. Jednakże nie jest ono dla nas tak po prostu słowem Bożym, jeśli przez słowo Boże rozumiemy akt spełniany obecnie przez Boga w żywym umyśle, krótką mówiąc, słowo, które mówi On aktywnie i aktualnie”.

<sup>34</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 362.

<sup>35</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 365.

kim „nożem w sercu Kościoła”<sup>36</sup>, Pismo – mieczem Bożym wychodzącym z ust Zmartwychwstałego, a przez teksty natchnione Chrystus „rózgą swoich ust” (Iz 11,4) uderza w Kościół<sup>37</sup> (mimo że w Apokalipsie różgą żelazną posługuje się Pan wobec wrogich narodów – por. np. Ap 19,15). Stabilność Kościoła autor monografii *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch* postrzegał jako ugruntowaną poza Kościołem, w słowie Bożym, którego służą jest zewnętrzne względem Kościoła Pismo Święte przekształcające czy wręcz rewolucjonizujące życie Kościoła<sup>38</sup>.

W ujęciu Webstera, jak pisałem w innej publikacji<sup>39</sup>, słowo Boże gromadzi tych, do których jest skierowane, ale proces ten nigdy nie zostaje ukoronowany rzeczywistym zgromadzeniem. Trudno wyobrazić sobie, że Kościół apostolski mógł usłyszeć słowo Boże i zaświadczyć o nim adekwatnie. Webster zdaje się nie brać pod uwagę tego, że słowo Boże może oddziaływać na Kościół także wtedy, gdy przychodzi z wnętrza wspólnoty, która słowo to już przyjęła, i nie pomimo tego, lecz właśnie dzięki temu słowo to może stanowić dla niej *extra nos*. Tak właśnie Nowy Testament jest słowem Bożym dla Kościoła wszystkich wieków nie dlatego, że Kościół pierwotny nie usłyszał słowa Bożego, lecz właśnie dlatego, że przyjął Objawienie fundacyjne i zaświadczył nie tylko o nim, ale również o kościelnej odpowiedzi na nie, która także należy do słowa Bożego. Słowo spisane w Nowym Testamencie przychodzi z „zewnątrz” właśnie dlatego, że oznajmia to, co już jest obecne „wewnątrz” Kościoła, a co pochodzi od Boga<sup>40</sup>. Nie sposób przyjąć, że Pismo miałoby stanowić kryterium oceny dla życia Kościoła, jeśli słowo Boże pozostałoby bez odpowiedzi, czyli bez Tradycji. Ratzinger wiązał tę względną uprzedniość Kościoła wobec Pisma, a zarazem związek między nimi, z zaistnieniem Kościoła powszechnego:

<sup>36</sup> Por. J. Webster, *Word and Church: Essays in Christian Dogmatics*, Edinburgh–New York: T & T Clark 2001, s. 46; S. Zatwardnicki, *Relacja Kościoła do Pisma Świętego według Johna Webstera*, „Verbum Vitae” 41/1 (2023), s. 119.

<sup>37</sup> Por. J. Webster, *The Domain of the Word: Scripture and Theological Reason*, London–New York: Bloomsbury – T & T Clark 2012, s. 45; J. Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, Cambridge, UK: Cambridge University Press 2003, s. 50, 52; S. Zatwardnicki, *Relacja Kościoła do Pisma Świętego według Johna Webstera*, art. cyt., s. 119.

<sup>38</sup> Por. J. Webster, *Holy Scripture*, dz. cyt., s. 47, 52; J. Webster, *Reading Scripture Eschatologically (1)*, w: *Reading Texts, Seeking Wisdom: Scripture and Theology*, red. D.F. Ford, G. Stanton, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2003, s. 249; S. Zatwardnicki, *Relacja Kościoła do Pisma Świętego według Johna Webstera*, art. cyt., s. 119.

<sup>39</sup> S. Zatwardnicki, *Relacja Kościoła do Pisma Świętego według Johna Webstera*, art. cyt.

<sup>40</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Relacja Kościoła do Pisma Świętego według Johna Webstera*, art. cyt., s. 130–131, 134.



Uprzedniość Pisma jako świadectwa i uprzedniość Kościoła jako przestrzeni życia tego świadectwa pozostają [...] ze sobą w nierozłącznej wzajemnej relacji, w której jedno jest nie do pomyślenia bez drugiego. Ta względna uprzedniość Kościoła wobec Pisma zakłada jednak równocześnie istnienie Kościoła powszechnego jako konkretnej i zdolnej do działania rzeczywistości, ponieważ tylko Kościół jako całość może w ten sposób stanowić przestrzeń życia Pisma Świętego<sup>41</sup>.

W eklezjologii Webstera brakuje rozróżnienia między już zaistniałym misterium Kościoła, będącym owocem eschatologicznego udzielenia się Boga, a jego realizacją w życiu Kościoła<sup>42</sup>. Jeśli misterium nigdy nie będzie w pełni urzeczywistnione historycznie, to oba wymiary pozostaną zawsze nierozdzielne, co podkreślono w jednym z opracowań Międzynarodowej Komisji Teologicznej<sup>43</sup>. Hagiografom dzięki natchnieniu udało się uchwycić zarówno misterium, jak i jego konkretną realizację w Kościele pierwotnym. Nie wszystko zostało usłyszane od razu, bo nie mogło być, ale słowo Boże znalazło posłuch w takim stopniu, żeby tajemnica misterium mogła zostać zaświadczona w pisanych pod natchnieniem pismach Nowego Testamentu dokumentujących wyraz tego misterium na tym etapie, który miał pozostać już na zawsze normą dla przyszłych pokoleń<sup>44</sup>. Oznacza to

<sup>41</sup> JRO 8/2, s. 92o.

<sup>42</sup> Staje się to wyraźne w przypadku przymiotu świętości Kościoła. Otóż anglikański uczyony nie uznaje tej świętości jako własności posiadanej przez Kościół *in se*. Jego zdaniem świętość może być dostępna jedynie na mocy jednającego z Bogiem dzieła Syna oczyszczającego Kościół oraz w rezultacie działania Ducha Świętego. Jest to więc świętość obca (*an alien sanctity*). Święty jest Kościół również o tyle, o ile słucha słowa Bożego i głosi je w Duchu Świętym. Jak zauważył Matthew Levering, Webster odrzuca partycypacyjną i przebóstwiałającą jedność bytu („ontologia Kościoła”) na rzecz relacyjnej społeczności („ontologia łaski”) – por. M. Levering, *Webster's Theological Exegesis of Christian Scripture*, w: *A Companion to the Theology of John Webster*, red. M. Allen, R.D. Nelson, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2021, s. 112–114. Protestantkie rozumienie świętości Kościoła związane jest z pochodzącą od Lutra formułą *simul iustus et peccator* – por. S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera*, Lublin: Wydawnictwo Academicon 2022, s. 643–649.

<sup>43</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985), tłum. A. Michalik, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków: SCJ 2000, par. 3.1, 8.1.

<sup>44</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Relacja Kościoła do Pisma Świętego według Johna Webstera*, art. cyt., s. 134–135; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 376–377. Według Papieskiej Komisji Biblijnej ustalenie kanonu stanowi zarazem określenie tożsamości Kościoła, dla którego Pismo staje się zwierciadłem, w którym może on się przeglądać i weryfikować swoją odpowiedź na Ewangelię – por. R. Rubinkiewicz (tłum.

konieczność odróżnienia tego, co w historii Kościoła pierwotnego było przemijające lub podlegające zmianie, od tego, co pozostaje stałe właśnie poprzez to historyczne „wcielenie” misterium umożliwiające Kościołowi trwanie w tym podarowaniu się Boga, które je zrodziło. W tym miejscu apostołski przymiot Pisma i apostołski przymiot Kościoła wiążą się ze sobą i w ten sposób Pismo umożliwia Kościołowi trwanie w podarowanym darze apostołskości.

Dodałbym do tego, że gdyby słowo Boże (tym bardziej jeśli uznałoby się, że jest ono dostępne tylko poprzez Pismo) pozostawało wciąż jedynie *vis-à-vis* Kościoła, wtedy niemożliwa byłaby ewangelizacja, bo Kościół nie umiałby powiedzieć i pokazać, czym jest słowo Boże i co oznacza jego przyjęcie.

Analogicznie, z zachowaniem oczywiście koniecznej różnicy między apostołami i hagiografami z jednej strony, a następcami apostołów wspieranymi pracą teologów-egzegetów z drugiej, trzeba zaakceptować również rolę Magisterium jako organu, przez który Kościół orzeka, co jest słowem Bożym<sup>45</sup>, tłumaczy je oraz wciela w życie, w czasie różnym od tego, w którym słowo Boże znalazło swój wyraz na kartach Pisma Świętego. To „wcielanie” Ewangelii w różne konteksty czy kultury, ukazane już na kartach Pisma Świętego w swoim początkowym i decydującym dla całej dalszej historii stadium („pojednanie” Żydów i Greków), będzie kontynuowane przez Pismo za pośrednictwem Kościoła przy zastrzeżeniu, że nie ma czegoś takiego jak „niewcielona” Ewangelia, owszem Kościół i Pismo jako nierozdzielnie złączone z jedynym Wcieleniem Logosu, dzielą z Nim tę jednorazowość, która domaga się trwałości. Jeśli protestancka teologia słusznie zwraca uwagę na wykraczanie Pisma ponad Kościół w tym względzie, że jest ono słowem Bożym, to katolicka teologia nie pozwala na zredukowanie Kościoła do podmiotu, w którym słowa Pisma miałyby być jedynie powtarzane.

---

i red.), *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Rozprawy i Studia Biblijne 4, Warszawa: Vocatio 1999, par. III, B, 1.

<sup>45</sup> John Henry Newman uważał, że bez instancji autorytatywnie określającej to, co zostało objawione, nie może być objawienia – por. J.H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London: Longmans & Green 1920, s. 89: „A revelation is not given, if there be no authority to decide what it is that is given”. Por. także: R.A. Kereszty, *The Church of God in Jesus Christ: A Catholic Ecclesiology*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2019, s. 190: „Since the Bible is a collection of books written by different authors who were separated by time and culture, it cannot effectively teach us without a divinely guaranteed interpretive agency”.

Congar pisał o dostojenstwie (czy godności)<sup>46</sup> Pisma Świętego jako tekstu pisanego, który powstał z woli Pana i jest stworzony jego łaską. Tekst pisany może zapewnić tożsamość – samego w sobie nieskończenie bogatego – depozytu mającego trafiać do ludzi wszystkich pokoleń i wszystkich zakątków świata. Spisane słowo ułatwia pokonanie przestrzeni i czasu oraz zapobiega niebezpieczeństwu degradacji słowa Bożego. Do zalet tego przekazu należy po pierwsze, jawny charakter będący istotną właściwością Objawienia; po drugie, niezmienność i solidność, czyli też pewność. Pismo Święte umożliwia zachowanie Ewangelii i doktryny apostołowskiej w całej jej czystości i prostocie. Tradycja może pochodzić od apostołów, ale wyłącznie Pismo jest takie, jakie zostało stworzone u początku, w okresie kulminacyjnego Objawienia; i po trzecie, weryfikacja lub bezdyskusyjne odniesienie (por. Łk 1,1–4; J 20,31), jakie Pisma stanowią dla ustnego głoszenia Dobrej Nowiny czy też wykładu wiary chrześcijańskiej (i teologii), jeśli nie mają być pomieszane z osobistymi ideami osób posługujących się Pismem. Właśnie stałość i wyraźna ekspresja Pisma jawią się jako lepsze kryterium niż tradycja niespisana, której normatywną treść jest trudniej sprecyzować. Z drugiej strony również niepisany przekaz posiada silne atuty. Po pierwsze, pozwala docierać do pełni, w przeciwieństwie do niewychodzącego poza granice swojej wypowiedzi słowa spisanego. Po drugie, podczas gdy tekst może być czytany indywidualnie, żywy przekaz jest ze swojej istoty wspólnotowy, adekwatny do komunijnej natury Kościoła. Ta zaś nie polega jedynie na wspólnocie myśli, ale jest komunią życia nadprzyrodzonego dostępnego na drodze sprawowania tajemnic zbawienia<sup>47</sup>.

Jak widać, Congar sprowadza zalety Pisma i Tradycji do zagwarantowania z jednej strony pełni, a z drugiej czystości daru: „o ile Tradycja pozwala Kościołowi w głównej mierze strzec pełni apostołowskiego depozytu, to Pismo

<sup>46</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 65, 73. Por. tamże, s. 119: „To, że pisma prorockie i apostołskie należą do Objawienia, oznacza, że Bóg bierze za nie odpowiedzialność, zadziaławszy przez charyzmaty natchnienia w taki sposób, że może On i powinien być uważany za prawdziwego autora (*auctor*: podmiot odpowiedzialny, ponieważ jest u źródła) danego Pisma, które mimo to ma redaktora ludzkiego, historycznego. Z tego względu Pisma te mają absolutną wartość normatywną. Nazywamy je Pismami kanonicznymi”.

<sup>47</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 72–74. Por. ciekawe spostrzeżenie w: S.M. Schneiders, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, Collegeville, MN: Liturgical Press 1999, s. 88: „The gradually achieved priority of scripture to tradition was due to its being written, that is, in Ricoeur’s terms, to the priority of event as meaning over meaning as event”.

pozwała przede wszystkim w nim bronić jego czystości<sup>48</sup>. Ostatecznie jednak, „nie popadając w puryzm, poprzez który poświęcałoby się coś z pełni na korzyść dość intelektualnej i szkolarskiej czystości, przyznajemy, że nic nie dorówna wartości pism apostołskich jako koniecznego, krytycznego odniesienia dla naszego pragnienia wierności apostołskiemu dziedzictwu<sup>49</sup>. To ujęcie wyraźnie odbiega od stwierdzeń Jenson’a o niekoniecznie najbardziej trafnych czy przemyślanych wypowiedziach apostołów.

## 4.2. Pismo jako słowo Chrystusa i słowo o Chrystusie

Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* poświęconej kwestii ewangelizacji w świecie współczesnym zwrócił uwagę na to, że Kościół wziął swój początek z ewangelizacji prowadzonej przez Jezusa i Dwunastu. Kościół jako zamierzony owoc dzieła tej ewangelizacji, zrodzony z misji, jest posłany przez Jezusa, by kultywował Jego własną misję i dzieło ewangelizacyjne (EN 15). W „czasie Kościoła” to właśnie Kościół „posiada powierzony sobie urząd ewangelizowania” (EN 16). W nim właśnie, to jest w Kościele Chrystusowym

[...] został złożony depozyt Dobrej Nowiny, celem głoszenia jej ludziom. Obietnice Nowego Przymierza, spełnione w Jezusie Chrystusie, nauka Pana i Apostołów, Słowo życia, źródło łaski i dobroci Bożej, droga zbawienia: to wszystko zostało powierzone Kościołowi. Tych dóbr, zawartych w Ewangelii, a zatem i w ewangelizacji, strzeże on jako żywy i drogocenny depozyt, nie po to, aby on pozostał w ukryciu, ale żeby zaność go do ludzi (EN 15).

Papież wyróżnił w dziele ewangelizacji najważniejsze elementy i aspekty decydujące o niej. Chodzi o ukazywanie Chrystusa tym, którzy Go nie znają, ale też o kaznodziejstwo, katechizację, chrzest i udzielanie sakramentów (EN 17). Całe życie wewnętrzne wspólnoty chrześcijan – modlitwa, słuchanie słowa i nauki apostołów, miłość braterska i łamanie chleba – staje się świadectwem i obwieszczeniem Ewangelii, a zatem cały Kościół podejmuje misję ewangelizacji (EN 15). W ten sposób Kościół głosi światu to, o czym Pismo Święte świadczy; wierząc słowu Bożemu i żyjąc tym słowem, także spisany, na tej drodze moż-

<sup>48</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 74.

<sup>49</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 195.

liwia Pismu pośrednie oddziaływanie na innych; ukazuje również rolę Pisma w całości życia chrześcijańskiego – indywidualnego i wspólnotowego. Jednak dzieło ewangelizacji domaga się również głosiceli Ewangelii, których Kościół posyła, wkładając „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”. Paweł VI podkreśla, że nie jest to „przepowiadanie siebie samych, ani swoich własnych pomysłów, ale Ewangelii”, której ewangelizatorzy i sam Kościół nie są „absolutnymi panami i nie mają władzy dowolnego jej używania, ale są tylko sługami, którzy mają ją szerzyć z zachowaniem najwyższej wierności” (EN 15. Por. 2 Kor 4,5)<sup>50</sup>.

Papieska adhortacja dużo uwagi poświęca wielostronności i dynamiczności ewangelizacji (EN 17). Chodzi o to, by zanieść Ewangelię w najbardziej odległe zakątki ziemi ludziom, którzy jej nie znają, ale również o to, by moc Ewangelii przepoiła całe kultury od wewnątrz (EN 19–20), ze względu na związek człowieka z kulturą<sup>51</sup>. (Papież Franciszek, odwołując się do słów Pawła VI o bogatej rzeczywistości ewangelizacji, pisze o społecznym wymiarze ewangelizacji, bez której ewangelizacja nie byłaby pełna – EG 176). Ważne jest, by pamiętać, iż ewangelizacja dotyczy również samego Kościoła, a nie jedynie ludzi pozostających poza nim:

Kościół jako głosiciel Ewangelii, zaczyna swe dzieło od ewangelizowania samego siebie. Jako wspólnota wierzących, jako wspólnota nadziei wyrażanej życiem i dzielonej z innymi oraz wspólnota braterskiej miłości, musi ciągle słuchać tego, w co wierzy, i motywów swej nadziei, i nowego przykazania miłości. [...] Mówiąc krócej, Kościół zawsze winien być ewangelizowany, żeby mógł zachować swą świeżość, żarliwość i moc w głoszeniu Ewangelii (EN 15)<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Por. K. Zilverberg, S. Carl (red.), *The Revelation of Your Words: The New Evangelization and the Role of the Seminary Professor of Sacred Scripture*, Saint Paul, MN: Saint Paul Seminary Press 2021. Publikacja traktuje o roli profesorów wykładających Pismo Święte w kontekście dzieła nowej ewangelizacji.

<sup>51</sup> Por. także: Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 53: „Do istoty człowieka należy to, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi on jedynie poprzez kulturę [...]. Gdziekolwiek więc chodzi o życie ludzkie, natura i kultura łączą się ze sobą jak najściślej”.

<sup>52</sup> Por. Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, nr 1, 11, 12.

W całym procesie ewangelizacji *ad extra* i *ad intra* (dziś włączyć należałoby jeszcze trzeci element – nową ewangelizację<sup>53</sup>) swoją rolę odgrywa Pismo Święte. Zarówno jako żywe słowo Boże (jak tego chciał Jenson) mające moc wzbudzania wiary i jej zasilania, jak i jako „podręcznik” zawierający podstawowe przesłanie Ewangelii, a nawet sposoby (nie jedyne, ale istotne) jej głoszenia<sup>54</sup>. Przede wszystkim należy uwypuklić, że Pismo jest tego rodzaju świadectwem objawieniowo-zbawczej inicjatywy Boga, które wciąż temu pierwszeństwu działania Boga się przysługuje. Paweł VI przypomniał, że to „sam Jezus, Ewangelia Boga, był pierwszym i największym głosicielem Ewangelii” (EN 7), a papież Franciszek, podejmując te słowa, tłumaczy, że „w każdej formie ewangelizacji prymat należy zawsze do Boga, który zechciał nas powołać do współpracy z Nim i pobudzać nas mocą swego Ducha. Prawdziwa nowość to ta, którą sam Bóg chce w sposób tajemniczy wprowadzić, którą On inspiruje, którą On prowokuje, którą On kieruje i której towarzyszy na tysiąc sposobów” (EG 12). To, co tutaj zostało odniesione do relacji ewangelizator – Duch Święty, warto przenieść na więź Ducha z Pismem Świętym. To ono staje się zasadniczym środkiem, poprzez który Bóg prowadzi nadal dzieło ewangelizacji. W tym względzie Kościół współdziała ze słowem jedynie w tym sensie, że je głosi, ewentualnie broni radykalizmu Ewangelii, jej czystości i wyjaśnia, odwołując się do soborów pierwszych wieków, jego istotne przesłanie dotyczące Chrystusa Pana i Trójcy Świętej. Z kolei Pismo skierowane do wewnątrz Kościoła oraz do kultur już zewangelizowanych domaga się od Kościoła dbałości o pełnię przesłania, jego integralność i przenikalność w głębię (biblijny obraz gleby) egzystencji indywidualnej i społecznej.

Z apostołskością Pisma, co podkreślał również Jenson, wiąże się jego autorytet. Wynika on z tego, że Pismo jest spisany słowem Bożym<sup>55</sup>. „Chociaż słowo Boże (wł. *il Verbo di Dio*) poprzedza i przewyższa Pismo święte (wł. *preceda ed*

<sup>53</sup> Por. B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze 2012, s. 161 (nagłówek: „Od misji wewnętrznej do nowej ewangelizacji”) oraz 205 (odwołanie do ogłoszenia przez Jana Pawła II „nowej ewangelizacji”).

<sup>54</sup> Próba odczytania z kart Nowego Testamentu różnych podejść i modeli głoszenia Dobrej Nowiny, jakie mogłyby być zdaniem autora stosowane w dzisiejszych czasach – por. M. Dumais, *After Emmaus: Biblical Models for the New Evangelization*, Collegeville, MN: Liturgical Press 2014.

<sup>55</sup> Por. VD 69: „żaden tekst z zakresu duchowości czy literatury nie może równać się co do wartości i bogactwa z Pismem świętym, które jest słowem Bożym (wł. *che è Parola di Dio*)”.



*ecceda la sacra Scrittura*), to jednak, jako natchnione przez Boga, Pismo zawiera słowo Boże (wł. *contiene la Parola divina*) (por. 2 Tm 3,16) «w sposób absolutnie wyjątkowy» (VD 17)<sup>56</sup>. Ten autorytet Pisma jest zarazem bezpośredni, jak i pośredni. W pierwszym przypadku chodzi o to, że natchnione pisma naprawdę są słowem Boga, a zatem Bóg może prowadzić przez Pismo dialog z adresatem słowa również niejako „poza” Kościołem, przynajmniej jeśli chodzi o fenomenologię inicjalnego aktu objawieniowo-zbawczego (ontologicznie Pismo zawsze jest związane z Kościołem, bo wszelkie łaski są zapośredniczone w Kościele<sup>57</sup>, zatem również użycie Pisma przez Boga w jakiś sposób włącza w ten proces Kościół „znanymi sobie drogami”<sup>58</sup>). Jednak takie sytuacje należą do rzadkości i nawet jeśli się zdarzają, to na dłuższą metę nie jest oczywiście możliwe, żeby Pismo obeszło się bez Kościoła i świętej Tradycji. Autorytet pośredni polega po pierwsze na tym, że „słowo Boże (wł. *la Parola di Dio*) przemawia [...] do nas w Piśmie świętym jako natchnione świadectwo Objawienia (wł. *quale testimonianza ispirata della Rivelazione*)” (VD 18). A po drugie, słowo Boże w Piśmie Świętym potrzebuje Kościoła i Tradycji oraz Magisterium jako urzędu głoszącego zawierającą się w Piśmie Świętym Dobrą Nowinę i nauczającego tego, co zostało w nim objawione. Jeśli Biblia jest dziełem Ducha Świętego, które umożliwi usłyszenie głosu Pana i rozpoznanie Jego obecności w historii (por. VD 19), to z kolei „Duch Święty, dzięki któremu żywy głos Ewangelii rozbrzmiewa w Kościele, a przez Kościół w świecie, doprowadza wierzących do całej prawdy i sprawia, że słowo Chrystusa przebywa w nich obficie (por. Kol 3,16)” (DV 8, cyt. w VD 51).

Z samej natury (by nawiązać do tytułu monografii Christophera Seitza<sup>59</sup>) chrześcijańskiego kanonu – składającego się ze Starego i Nowego Testamentu w ich wcale nieoczywistej z perspektywy Starego Testamentu wzajemnej

<sup>56</sup> Por. VD 68, gdzie jest mowa o tym, że Biblia to „księga zawierająca słowo Boże” (wł. *il libro che contiene la Parola di Dio*).

<sup>57</sup> Por. np. KNW-DI, nr 20, s. 91: Kościół, „będąc zawsze w tajemniczy sposób złączony z Jezusem Chrystusem Zbawicielem i podporządkowany Mu jako Głowie, w planie Bożym ma nieodzowny związek ze zbawieniem każdego człowieka”. Mansini dodaje, że zbawienie według KNW jest zawsze chrystologiczne (KNW-DI, nr 11–12, 14) i eklezjologiczne (KNW-DI, nr 20) – por. G. Mansini, *Ecclesiology*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2021, s. 272.

<sup>58</sup> Sobór Watykański II, Dekret *Ad gentes*, nr 7. Por. KNW-DI, nr 21, s. 91.

<sup>59</sup> C.R. Seitz, *The Character of Christian Scripture: The Significance of a Two-Testament Bible*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2011.

łączności<sup>60</sup> – wynikają wnioski w temacie apostołskości Pisma. Apostołskość ta, choć obejmuje całe Pismo, wyraża się w różny sposób w przypadku Starego i Nowego Testamentu. Stary Testament może być apostołski, ponieważ posługiwali się nim sami apostołowie, a zarazem pozostawili Kościołowi apostołskiemu, w tym następcom apostołów, coś więcej niż przykład, bo wręcz model chrześcijańskiego stosunku do Starego Testamentu i wzorzec wiążącej chrystologicznej jego interpretacji<sup>61</sup>. Nigdy dość podkreślania, że proklamacja apostołska opierała się na pismach starotestamentowych jako na czymś więcej niż jedynie „dowodzie z Pisma”, skoro natchnione teksty posłużyły w rozpoznaniu i wyrażeniu tożsamości Chrystusa, a wcześniej w ujawnieniu swojej tożsamości przez Wcielonego. Tym samym odegrały rolę również w wypowiedzeniu tajemnicy Trójcy Świętej, czyli nowotestamentowego Objawienia, bez którego nie byłoby możliwe wyczekiwane w Starym Przymierzu poznanie Boga<sup>62</sup>. Oznacza to, że w postrzeganiu relacji między obu testamentami należy zachować trudny do słownego określenia balans pomiędzy oboma biegunami: samodzielnością pism starotestamentowych i ich roli w Bożym Objawieniu z jednej strony i chrystologiczną interpretacją tych pism z drugiej<sup>63</sup>.

Wchodząc jeszcze głębiej, całe Pismo należy pojmować jako słowo Chrystusa, odrzuciwszy za Balthasarem ideę paralelizmu między żywym Słowem

<sup>60</sup> Por. C. Seitz, *Canonical Approach*, dz. cyt., s. 83: „There will always remain space between the New’s hearing of the Old and the Old’s plain sense. What is at issue is not the elimination of that space, but the careful appreciation of its character”.

<sup>61</sup> Por. D. Castelo, R.W. Wall, *The Marks of Scripture: Rethinking the Nature of the Bible*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2019, s. 126: „It may even be true that the apostles demonstrate how to receive, rely upon, and read the synagogue’s scripture through a Christological lens as an essential witness to the redemptive ways of God”.

<sup>62</sup> Thomas Joseph White, omawiając wewnętrzne napięcia lub paradoksy Starego Testamentu, które znalazły swoje rozwiązanie w nowotestamentowym Objawieniu, na pierwszym miejscu wskazuje właśnie poznanie Boga – por. T.J. White, *One God in Two Testaments: On the Biblical Ontology of Trinitarian Monotheism*, w: *Engaging Catholic Doctrine: Essays in Honor of Matthew Levering*, red. R. Barron, S.W. Hahn, J.R.A. Merrick, Steubenville, OH: Emmaus Academic 2023, s. 193–198.

<sup>63</sup> Por. B.S. Childs, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2004, s. 308, 312: „The very fact that the church received the Jewish scriptures without serious editorial revision testifies to their enduring role as the source of divine revelation in their own right. Clearly the Old Testament is not to be fused with the New, but they are also not to be separated. [...] Neither testament is subordinated in principle to the other, but each has its particular function within the one divine economy, such as prophecy and fulfillment”.

Bożym a słowem Bożym spisany. *Verbum Incarnatum* jest centralnym Słowem wypowiedzianym przez Boga i nadającym jedność oraz cel wszystkim słowom Boga. Jednak – jak tłumaczył bazylejczyk – Chrystus w swoim posłuszeństwie przystał na to, by ziemskie życie Słowa było kształtowane przez słowa Prawa i Proroków. W ten sposób, na drodze przyswojenia słów świętych pism Izraela, życie Wcielonego stało się wypełnieniem Pisma. Z jednej strony Słowo stawało się coraz bardziej ciałem, z drugiej ciało – coraz bardziej Słowem, gdy Wcielony jednoczył w sobie słowa pism natchnionych i wyrażał swoim życiem wcześniejsze objawienia Boże, będąc ich komentarzem i autentycznym wyjaśnieniem. Żywe Słowo, które stało się człowiekiem, wypełniło słowa i tradycję Pisma, podobnie jak przez Wcielenie wypełniło wolę Ojca. Jako że jest Chrystus żywą Osobą, jest nie tylko spełnieniem, ale i stopniowym spełnianiem Pisma, dlatego również po „wydarzeniu Chrystusa” Pismo będzie istniało, choć w innym już charakterze<sup>64</sup>.

Szwajcarski myśliciel, rozpatrując patrystyczną ideę Pisma jako ciała Logosu, wskazał na wiele znaczeń wyrażenia „ciało Chrystusa”. Jeśli podstawowym znaczeniem jest historyczne, ziemskie ciało Logosu przyjęte z Maryi, a następnie wyniesione do nieba, to z kolei celem przyjęcia tego Ciała jest Kościół jako mistyczne Ciało Chrystusa, powstałe przez włączenie w historyczne ciało Chrystusa i tym samym w Ducha Chrystusa i Boga. Teolog wymienił następnie dwa sposoby inkorporacji, czyli przejścia od jednej do drugiej formy cielesnej. W procesie „wcielania” Logosu w wiernych pośredniczy Eucharystia jako Boże życie (*vita*) oraz Pismo Święte jako Boża prawda (*veritas*)<sup>65</sup>.

Jak słowo, które wypowiedział jako człowiek, jest natchnione przez Ducha Świętego, tak też jest ze słowem pisany; jego natchnienie nie jest czymś przeszłym i zakończonym, ale stałą, żywotną cechą, obecną w nim przez cały czas. To właśnie ta cecha pozwala Panu przytoczyć słowo na dowód, że w Jego wypełnieniu tego

<sup>64</sup> Por. H.U. von Balthasar, *The Word Made Flesh*, dz. cyt., s. 13; J. Driscoll, *The Eucharist and Fundamental Theology*, „Ecclesia Orans” 13 (1996), s. 410. Por. także: N. Capizzi, *Dei Verbum. Storia / Commento / Recezione*, Roma: Edizioni Studium 2015, s. 111: „De Lubac conclude la sua ricerca sull’analogia tra il *Verbum Dei incarnatum* e il *Verbum Dei scriptum* nel pensiero patristico e in quello medievale, con l’incisiva affermazione secondo cui «il cristianesimo non è ‘la religione biblica’: è la religione di Gesù Cristo». Nel contesto, si chiede se la sottolineatura non porti a un deprezzamento della Parola scritta. A riguardo, dà una risposta che ruota intorno alla centralità di Gesù Cristo, alla Parola che illumina la Parola nella sua forma scritta: la Parola scritta rimane sempre profondamente legata al *Verbum incarnatum*, alla Parola detta nelle parole scritte”.

<sup>65</sup> Por. H.U. von Balthasar, *The Word Made Flesh*, dz. cyt., s. 15.

słowa w Duchu Świętym, Pan przekracza wszelkie granice, wszelkie ograniczenia werbalne, w swej obfitości życia i mocy<sup>66</sup>.

Refleksje Balthasara są istotne dla doktryny Pisma przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, dlatego że Pismo jest tutaj obok Eucharystii medium pozwalającym realizować Boży zamysł przechodzenia od Ciała Chrystusa do mistycznego Ciała Chrystusa. Po drugie, dlatego że – jak uzasadnia myśliciel – biblijne słowa zostają przekroczone w Duchu uwielbionego Pana, a tym samym, stale natchnione, pozostają nieustannie na służbie żywego Słowa kontynuującego misję, dla której Bóg stał się człowiekiem.

Nauczający z autorytetem spadkobierca Starego Testamentu „wykładał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24,27), a Kościół zgromadzony wokół apostołów, wyznając Jezusa jako Chrystusa, wyrażał przekonanie, że w Nim spełniło się przesłanie Starego Testamentu. Można by powiedzieć, że dlatego wyłącznie reinterpretacja chrystologiczna (dokonywana już przez samego Chrystusa i kontynuowana przez idący Jego śladem Kościół<sup>67</sup>) pozwala uznawać chrześcijanom Stary Testament za Pismo<sup>68</sup> zmierzające do Chrystusa i odsłonięte przez Niego jak zasłona (por. 2 Kor 3,12–18)<sup>69</sup>. Ale byłby to anachronizm, raczej należałoby powiedzieć, że dla pierwszych chrześcijan pochodzenia żydowskiego Stary Testament, już traktowany bezdyskusyjnie jako słowo Boga, teraz, wraz z wypełnieniem się w Chrystusie pism otwartych na to wypełnienie, doznał swego rodzaju przeobrażenia<sup>70</sup>, tak że okazało się, jak to ujął Paweł Leks, iż „dotychczasowe Boże ingerencje były jedynie przygotowaniem i «przedobrażeniem» (typem) tajemnicy Chrystusa”<sup>71</sup>. Chrystologiczna

<sup>66</sup> H.U. von Balthasar, *The Word Made Flesh*, dz. cyt., s. 14–15.

<sup>67</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 29.

<sup>68</sup> Por. VD 39; JRO 9/2, s. 727–728; JRO 9/1, s. 358–359, 385; Benedykt XVI, *Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów* Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga (12.09.2008), „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.] 29/10–11 (2008), s. 14; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 216.

<sup>69</sup> Por. JRO 7/1, s. 129, 153.

<sup>70</sup> Por. B.S. Childs, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, dz. cyt., s. 302 oraz 312 („The New Testament's witness to the gospel has been made by means of a transformed Old Testament”).

<sup>71</sup> P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą” (J 17,17). *Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice: Księgarnia Świętego Jacka 1997, s. 39. Por. J. Carreira das Neves, *Racjonalność a fundamentalizm w interpretacji Pisma Świętego*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 15/2 (1995), s. 71: „Jeżeli cały Stary Testament, zgodnie z chrześci-

relektura świętych pism nie była owocem konceptualizacji, lecz niejako spontanicznym (choć w Duchu Świętym – *sensus fidei*) odczytaniem w świetle doświadczenia kulminacyjnej ingerencji Boga<sup>72</sup>. Papińska Komisja Biblijna pisze w związku z tym o „przyroście sensu” biblijnych tekstów, którego „nie można przypisywać wtórnej *spekulacji* teologicznej, lecz ma ona początek w *osobie* samego Jezusa, którego cechy własne lepiej naświetla” (BC 1.1.11.2, punkt b). „Dla chrześcijan było oczywiste – pisał Benedykt XVI – że nauczanie Jezusa Chrystusa, Jego śmierć i zmartwychwstanie wyznaczały epokowy przełom spowodowany przez samego Boga i w związku z tym to sam Bóg, począwszy od Chrystusa, nadał właściwe znaczenie Pismu Świętemu”<sup>73</sup>.

W tym miejscu chciałbym odnotować znakomity artykuł Johna C. Cavadiniego, znawcy teologii ojców Kościoła, który przekonująco wykazuje, że patrystyczna egzegeza figuratywna (*figurative exegesis*) była wyrazem uprzedniego względem teorii literackich przekonania współdzielonego przez starożytnych pisarzy z Kościołem: w świetle męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa dotychczasowe Objawienie dane Izraelowi zostało ujrzane w nowym świetle. Wraz z „nowością” Nowego Przymierza nastąpiło takiego rodzaju wypełnienie poprzedniego Objawienia, którego nie można było oczekiwać na podstawie samego poprzedniego Objawienia. W rezultacie nie tylko święte pisma Izraela

---

jańskim tego odczytywaniem, wiąże się z osobą Jezusa Chrystusa, to wszystkie ludzkie postacie historyczne, podobnie jak wszystkie instytucje, muszą się także wiązać z Jezusem; a zatem cały Stary Testament winien być odczytywany jako *proroctwo* lub jako *prototyp* w odniesieniu do *rzeczywistości* lub *typu*. W tym właśnie duchu św. Piotr stwierdza, że Dawid był prorokiem i że zapowiadał proroczo zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa (por. Dz 2, 29–31)”.

<sup>72</sup> Por. J. Carreira das Neves, *Racjonalność a fundamentalizm w interpretacji Pisma Świętego*, art. cyt., s. 75–76: „Chrześcijańska wiara w tajemnicę paschalną określa i wyznacza śmiertelny skok w chrześcijańskim rozumieniu Pism. Tak więc nie dziwi to, że alegoria jawi się jako system hermeneutyczny bardziej odpowiedni do zrozumienia w całości historii zbawienia. Komentatorów Nowego Testamentu, poczynając od patrystyki i Średniowiecza, interesuje historia tylko jako historia według planu Bożego”.

<sup>73</sup> Benedykt XVI, *Łaska i powołanie bez nawrócenia*, tłum. R. Skrzypczak, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2023, s. 78. Por. S.M. Schneiders, *The Revelatory Text*, dz. cyt., s. 88: „[...] the Christological meaning of the Old Testament for the Christian is not an extraneous meaning ‘read into’ the Old Testament by Christian piety but the effect of the inclusion of the Jewish scriptures in the Christian Bible, part of which is the witness to the historical occurrence of the Christ-event in Jesus of Nazareth that the Jewish scriptures in themselves (i.e., prior to their inclusion in the Christian Bible) viewed as unfulfilled promise”.

były reinterpretowane, ale powstawały również nowe pisma – chrześcijańskie. Co wydaje się ważne, zwłaszcza w kontekście współczesnego definiowania sensu dosłownego, dla ojców Kościoła dosłowny sens Pisma był ukierunkowany na sens duchowy, który nie był przez nich postrzegany jako umysłowy konstrukt opcjonalnie dodawany do sensu dosłownego (jak to się nierzadko przyjmuje dzisiaj). Owszem, sens duchowy traktowali jako niezbędny i nieodłączny od figuratywnego charakteru samego Objawienia<sup>74</sup>.

Cavadini twierdzi, że księgi Starego i Nowego Testamentu nie tylko wykorzystują egzegezę figuratywną, ale że tego rodzaju egzegezę implikuje wręcz samo Pismo rozumiane jako spójna całość<sup>75</sup>. Innymi słowy, egzegeza figuratywna nie jest metodą literacką istniejącą uprzednio względem analizy tekstów niebiblijnych i zastosowaną następnie do Biblii, lecz cechą wynikającą z samej natury chrześcijańskiego Pisma. Patrząc z jeszcze innej strony, można powiedzieć, że egzegeza figuratywna jest tym, co Kościół nazywa Tradycją – jeśli pod tym pojęciem rozumie się zdolność Kościoła do uchwycenia hipotezy świętych ksiąg i ich spójności, a szerzej – również innych dzieł Kościoła przekazujących Objawienie (np. liturgii, dogmatów czy ikon). Nie metoda czy intelektualny akt interpretatora, ale dar widzenia w Duchu Świętym pozwala dostrzec współzależność figur i tego, czego są one figurą<sup>76</sup>.

Egzegeza figuratywna praktykowana przez ojców Kościoła przyznaje znaczenie historii ze względu na to, że jest to historia stworzenia Bożego zorientowanego na spełnienie, które historia „figuruje” (*history figures*). Sama historia nie jest w stanie doprowadzić do tego spełnienia, a figury można postrzegać jedynie

<sup>74</sup> Por. J.C. Cavadini, *From Letter to Spirit: The Multiple Senses of Scripture*, w: *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, red. P.M. Blowers, P.W. Martens, Oxford: Oxford University Press 2019, s. 127–128. Rozumienie sensu figuratywnego przez Cavadinię odbiega zatem w sposób istotny od definicji, którą podaje polski biblista: „Wyrażenie *sens figuratywny* wskazuje na to, że motywy literackie Pisma Świętego – poza swoim znaczeniem historycznym – mogą stanowić znaki lub figury, które w procesie interpretacji symbolicznej czytelnik wypełnia nowym znaczeniem” (K. Bardski, *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków: Wydawnictwo Petrus 2016, s. 177).

<sup>75</sup> Por. J.C. Cavadini, *From Letter to Spirit*, dz. cyt., s. 126. Por. tamże, s. 140: „Figurative exegesis represents the claim that there exists a biblical idiom and that the deployment of this idiom constitutes the Bible as such. Figuration is constitutive of this idiom”.

<sup>76</sup> Por. J.C. Cavadini, *From Letter to Spirit*, dz. cyt., s. 127–128. Cavadini odwołuje się m.in. do: R.B. Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels*, Waco, TX: Baylor University Press 2016; L. Ouspensky, V. Lossky, *The Meaning of Icons*, Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press 1982.



w świetle objawienia Bożego planu w wydarzeniu Chrystusa. Zanegowanie wartości egzegezy figuratywnej nie tylko zaprzeczałoby istnieniu Biblii, ale i znaczeniu historii, w którą to, co „duchowe”, zostało „wcielone” (przeciwnie do gnostycznej pokusy poszukiwania tego, co duchowe, co ponad materią i czasem). Figuratywny sens Pisma Świętego nie jest pogwałceniem sensu dosłownego, gdyż zgodnie z idiomem biblijnym (*biblical idiom*), sens dosłowny opisuje rzeczywistą relację Boga ze światem, której owocem jest historia zaświadczonej w Biblii; ta historia nie jest możliwa do odkrycia niezależnie od samej Biblii, gdyż nie może być historycznie, empirycznie zweryfikowana. Dlatego już dosłowne znaczenie Pisma Świętego – w całości natchnionego przez Ducha Świętego – pozostaje otwarte na sens figuratywny. Z kolei sam sens dosłowny nie jest możliwy do ustalenia przez zwykłe wskazanie na kontekst literacki i historyczny. Należy uznać, że metody historyczne i literackie, jakkolwiek przydatne, nie są wystarczające w określeniu dosłownego sensu Pisma Świętego, w przeciwnym razie literę Pisma dałoby się oddzielić od sensów duchowych<sup>77</sup>.

Należy przyznać rację Jensonowi, który twierdzi, że księgi Izraela są nieodzownym warunkiem istnienia apostołatu. Wraz z pojawieniem się Kościoła i pism Nowego Przymierza apostołat jest możliwy dzięki całemu Pismu oraz następcom apostołów. Mogą oni podpisać się pod słowami Pawła, który wyznaje, że została mu dana łaska: „ogłosić poganom jako Dobrą Nowinę niezgłębione bogactwo Chrystusa” (Ef 3,8). Odkrywaniu Tego, w którym „wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte” (Kol 2,3), towarzyszy nigdy nie kończące się poszukiwanie Chrystusa jako skarbu obecnego również w Starym Testamencie<sup>78</sup>. Apostolskie pisma Nowego Testamentu w dużej mierze są właśnie tym odkrywaniem Chrystusa i kierowaniem ku Niemu, także w takim, a nie innym odczytaniu świętych pism Izraela powołanego przecież do tego, by być błogosławieństwem wszystkich narodów. Nie byłoby to możliwe bez pism Kościoła i samego Kościoła zrodzonego w wyniku tego nowego otwarcia w Chrystusowym Przymierzu.

<sup>77</sup> Por. J.C. Cavadini, *From Letter to Spirit*, dz. cyt., s. 140–141, 146.

<sup>78</sup> Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, tłum. J. Bryłowski, Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum 2018, IV,26.1, s. 368: „To On bowiem jest owym skarbem ukrytym w roli, czyli na tym świecie, rolą bowiem jest świat, skarbem zaś ukrytym w Pismach jest Chrystus, gdyż to na Niego wskazują wyobrażenia i przypowieści”.

### 4.3. Nowotestamentowe księgi a Nowe Przymierze

Można zatem powiedzieć, że stosunek chrześcijan do pism żydowskich jest zapośredniczony przez Nowy Testament albo ściślej, przez Nowe Przymierze, w którym pisma nowotestamentowe pełnią właściwą temu przymierzu funkcję. Od ujęcia relacji Nowego Przymierza do Starego zależy rozumienie nie tylko więzi między Nowym i Starym Testamentem, ale również samo pojmowanie tego, czym są pisma Nowego Testamentu. Z teologicznej perspektywy trzeba powiedzieć, że nie są to ani kolejne księgi dodane do poprzednich i razem z nimi tworzące pewien szereg (co może sugerować zebranie ich w jeden kanoniczny zbiór), ani nowe pisma paralelne do starych czy tym bardziej zastępujące je. Kościół jako odnowiony Lud Boży jest kontynuacją tej samej historii zbawienia, ale decydujące jest właśnie rozumienie owego odnowienia związanego z przyjściem Chrystusa i wypełnieniem się Starego Przymierza. Nowy Testament jest wyrazem oraz elementem tego przymierza w Chrystusie, które jako takie nigdy nie może być sprowadzone do samych ksiąg.

Wraz z apostołskim odczytaniem Starego Testamentu i powstaniem pism apostołskich Nowego Testamentu pojawia się potrzeba „trzeciego elementu”, który mógłby wyrazić to przejście od Starego do Nowego Przymierza przez wpisanie ich obu w nadrzędny kontekst obejmujący zarówno Stary, jak i Nowy Testament, jeśli ten nie ma być sprowadzony do spisanego słowa Bożego. Tego samo Pismo nie może uczynić, nawet jeśli dostarcza treści potrzebnych do uczynienia tego kroku (odpowiedź na pytanie, czy są one wystarczające, jest pokrewne zagadnieniu materialnej wystarczalności Pisma). Tym kontekstem, o którym sam Nowy Testament już coś mówi, ale który potrzebuje czegoś wychodzącego poza Pismo, jest ekonomia Boża (gr. οἰκονομία). Jak zauważyła Frances Young, tocząca się u początków Kościoła debata nad statusem i chrześcijańskim rozumieniem żydowskich pism, a także nad stosunkiem Prawa i Proroków do Ewangelii upłynęła pod znakiem poszukiwania właściwej strategii interpretacyjnej, której odnalezienie domagało się właśnie odniesienia do Bożej ekonomii<sup>79</sup>.

<sup>79</sup> Por. F. Young, *Divine Discourse: Scripture in the Economy of Revelation*, w: *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, red. P.M. Blowers, P.W. Martens, dz. cyt., s. 75. Paul Beauchamp podkreśla trudności w ustaleniu jednej „teologii biblijnej”, która łączyłaby oba testamenty – por. P. Beauchamp, *Is a Biblical Theology Possible?*, tłum. P. Gadenz, w: *Opening Up the Scriptures: Joseph Ratzinger and the Foundations of Biblical*

Pojęcie ekonomii Bożej oznacza, jak wyjaśnia Rafał Pokrywiński, „Boży plan obejmujący swym zasięgiem stworzenie, a także wydarzenia przymierza Starego i Nowego Testamentu oraz eschatologię”<sup>80</sup>. Teolog fundamentalny opisuje również „przejście od ekonomii Bożej do historii zbawienia” jako realizacji Bożej ekonomii w czasie, która włącza – prócz Boga jako głównego działającego – również tych, na rzecz których On działa. Jak pisze Pokrywiński, „dzięki aktywnemu współdziałaniu człowieka ekonomia Boża przybiera konkretny kształt historii zbawienia”<sup>81</sup>. W związku z tym można przywołać słowa Congara, który pisał o Kościele mającym „jako czas własny czas Historii świętej”. Historia ta jest zarazem boska i ludzka i urzeczywistnia się „na dwa sposoby, które odpowiednio korespondują z dwoma następującymi po sobie momentami: ze stopniowym konstytuowaniem się przymierza czy też relacji religijnej oraz z momentem wchodzenia ludzi w przymierze w miarę, jak rodzą się i żyją w ciągu historii”<sup>82</sup>.

Historia zbawienia, jak Papieska Komisja Biblijna wzmiankuje w jednym ze swoich dokumentów, choć „obejmuje [...] wspólne wszystkim doświadczenie”, to jednak „suponuje pewne *rozumienie*, do którego dochodzi się tylko przez rozumienie wiary” (BC 1.2.6.1). Rolę wpisania treści Pisma w ekonomię Bożą spełniała w Kościele pierwotnym niesprowadzalna do słownych wyrażań *regula fidei*<sup>83</sup>, i jako taka wciąż pozostaje czymś decydującym o apostołskości

---

*Interpretation*, red. C. Granados, J. Granados, L. Sánchez-Navarro, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2008, s. 66.

<sup>80</sup> R. Pokrywiński, *Objawienie Boże a praxis*, Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum 2022, s. 170. Por. P.M. Blowers, *Drama of the Divine Economy: Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*, Oxford: Oxford University Press 2012. Autor monografii ukazuje przekonanie teologii i pobożności patrystycznej co do tego, że Stwórca umieścił „koniec” świata już na jego początku, a następnie poprzez dzieło Chrystusa i Ducha Świętego urzeczywistnia nowe stworzenie.

<sup>81</sup> R. Pokrywiński, *Objawienie Boże a praxis*, dz. cyt., s. 171. Por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin: TN KUL 1994, s. 323–324; Raphael (Bishop), *The Economy of Salvation According to the Early Church: A Biblical, Patristic, Liturgical, and Canonical Study*, Sandia, TX: Saint Mary & Saint Moses Abbey 2023; S. Jankowski, D. Sztuk, *Historia zbawienia*, dz. cyt., s. 33.

<sup>82</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 43–44. Por. C.G. Bartholomew, M.W. Goheen, *The Drama of Scripture: Finding Our Place in the Biblical Story*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2014. Autorzy roztaczają wielką narrację biblijną jako podstawę chrześcijańskiego światopoglądu, a nawet więcej, jako historię, w którą winna się włączyć osobista historia czytelnika.

<sup>83</sup> Por. R.W. Jenson, *Canon and Creed*, dz. cyt., s. 23. Por. S. Jankowski, D. Sztuk, *Historia zbawienia*, dz. cyt., s. 28: „Dzisiaj historię zbawienia rozumie się na ogół jako odczytywaną

Pisma, Pisma nieodłącznego zatem od Kościoła jako owocu ekonomii Bożej i współrealizatora historii zbawienia. Przypomnę, że odwołanie się do reguły wiary było kluczowe w argumentacji św. Ireneusza w polemice z gnostykami. Spór z reprezentantami heterodoksyjnych poglądów rzekomo wyprowadzanych z Pisma był zderzeniem dwóch metanarracji, spośród których tylko jedna, kościelna, zgadzała się z *ὑπόθεσις* (łac. *argumentum*) Pisma należącego do tej samej ekonomii Bożej, w ramach której nie tylko Pismo, ale i Kościół pojawiły się jako owoc rewelatywno-zbawczych wydarzeń (zbawienie zaś należało widzieć w jedności ze stworzeniem)<sup>84</sup>. Kościół ten nie jest zaś biernym, ale czynnym uczestnikiem toczącej się dalej historii zbawienia.

Mansini podkreśla, że reguła wiary jest kluczowym elementem ustanawiającym ramę dla czytania Pisma Świętego, swego rodzaju uprzednim stwierdzeniem tego, czego Pismo naucza. Ponieważ klucz ten zostaje „dostarczony”, jest zatem częścią Tradycji. Teolog twierdzi, że reguła wiary (czy *Credo*) jest podsumowaniem Pisma Świętego rozumianego całościowo, a zatem umożliwia prawidłową interpretację całości (jest to zgodne – jak uważa Mansini – z DV 12)<sup>85</sup>. Można

---

na kartach Pisma Świętego realizację planu zbawienia. Chodzi w tym wypadku o rozumienie jej w sensie ścisłym, bowiem istnieje również rozumienie jej w sensie szerszym jako historię powszechną, w obszarze której Bóg również działa zbawczo”. Jest wymowne, że autorzy przechodzą następnie do terminologii biblijnej i omawiają kolejno: zbawienie, historię i plan zbawienia (a nie historię zbawienia, o której traktuje cała książka autorów), bo „zbawienie wypełnia historię według pewnego porządku objawiającego się na zewnątrz w postaci ciągu wydarzeń przemyślanych i zamierzonych, stąd mówimy o *planie/zamyśle/ekonomii* zbawienia, który Bóg konsekwentnie realizuje w czasie” (tamże, s. 31). Potwierdza to przyjętą przeze mnie tezę o tym, że Pismo potrzebuje *regula fidei*, żeby samo mogło zostać wpisane w historię zbawienia, o której świadczy.

<sup>84</sup> Por. P.M. Blowers, *The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith*, „Pro Ecclesia” 6/2 (1997), s. 211; F. Young, *Divine Discourse*, dz. cyt., s. 75–76, 79; R.W. Jenson, *Canon and Creed*, dz. cyt., s. 28–29 (autor podkreśla znaczenie *regula fidei* dla utrzymania wiary w stworzenie oraz odrzucenia pokusy marcejońskiej); G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 61; J.C. Cavadini, *From Letter to Spirit*, dz. cyt., s. 142–143. Por. także: S.E. Fowl, *Theological Interpretation of Scripture*, Eugene, OR: Cascade Books 2009, s. 29–30: „[...] what is so striking about Irenaeus’s account of the divine economy and the Rule of Faith is that it is so clearly derived from Scripture”. Por. S. Zatwardnicki, *The Rule of Faith, the Scripture and Tradition: A Voice in the Discussion on the Doctrine of the Holy Scripture*, „Collectanea Theologica” 93/3 (2023), s. 63, przyp. 44 i 45.

<sup>85</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 61. Por. także: BC 2.2.3.1. Augustyn uważał, że należy wykorzystywać bardziej zrozumiałe fragmenty do interpretacji tych niejasnych, a za bardziej zrozumiałe uważał te, które są zgodne z regułą wiary pochodzącą właśnie od tych prostszych fragmentów oraz od autorytetu Kościoła; w przypadku niejasności

się z tym zgodzić, ale należy dodać do tego dwie uwagi. Po pierwsze, reguły wiary nie można sprowadzać do samej formuły słownej, co podkreślił również Jenson. Jego zdaniem w początkach Kościoła reguła wiary nie była zapisana i mogła przybierać postać różnych wypowiedzi językowych, ponieważ ówczesni pasterze i teologowie żyli we wspólnocie doświadczanej jako żywa i tożsama ze wspólną pierwszych świadków Pana. Regułę wiary lokowali oni we wspólnotowej samoświadomości (od wewnątrz zakorzenionej przeciw w Duchu Świętym); to wierność wspólnoty samej sobie konstytuowała jedną regułę wiary, która mogła być wyrażana w różnych sformułowaniach<sup>86</sup>. Po drugie, nie należy w *regula fidei*, jak podkreśla Frances Young po zbadaniu Ireneuszowej reguły wiary, postrzegać li streszczenia Pisma Świętego. Jest to raczej wyciąg z chrześcijańskiej doktryny czy nakreślenie planu zbawienia (*plan of salvation*)<sup>87</sup>. Jeśli tak się sprawy mają, wtedy reguła wiary wyraża zarówno relację między Pismem i Tradycją, jak i wpisuje Pismo w kategorię ekonomii zbawienia.

W pierwotnym Kościele, jak zauważał Joseph Ratzinger, święte pisma interpretowano „zgodnie z wiarą”, to znaczy wykładano je w świetle wyznania chrzcielnego albo związanej z tym wyznaniem reguły wiary. Stanowiła ona krótki zbiór istotnych treści wiary o określonej strukturze, przybierającą w chrzcielnych wyznaniach wiary konkretną liturgiczną postać. Reguła wiary nie posiadała do końca ustalonej terminologii, a nawet przez długi czas w ogóle jej nie zapisywano, gdyż uznawano, iż to wiara Kościoła wyrażana i przeżywana w jego życiu jest regułą wiary. Dopiero wtórnie można mówić o słownej formule *regula fidei*. Ważne jest postrzeganie reguły wiary w związku z Nowym Przy-

---

trzeba odwołać się do reguły wiary, która podobnie jak Pismo, pochodzi z przepowiadania apostołskiego – por. J.C. Cavadini, *From Letter to Spirit*, dz. cyt., s. 145.

<sup>86</sup> Por. R.W. Jenson, *Canon and Creed*, dz. cyt., s. 15–16.

<sup>87</sup> Por. F. Young, *Virtuoso Theology: The Bible and Interpretation*, Eugene, MI: Wipf & Stock 2002, s. 49–53; P.M. Blowers, *The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith*, art. cyt., s. 209. Dobre podsumowanie daje Brevard S. Childs: „The great strength of Irenaeus, in spite of certain ambiguities in his approach, was in providing a rule of faith (*regula fidei*) as a framework for Christian interpretation that emphasized the theological content of scripture. He did not impose a rigid dogmatic system on the biblical material; rather, he offered a holistic summary of the apostolic faith of the church from its beginning for preserving the truth of the faith according to a biblical order. It also served to test the rival claims of various new teachings being offered as Spiritfilled construals of the gospel” (B.S. Childs, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, dz. cyt., s. 303). Por. także: tamże, s. 316–317; M. Levering, *Retrievals in Contemporary Christian Theology*, w: *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, red. P.M. Blowers, P.W. Martens, dz. cyt., s. 735.

mierzem urzeczywistnianym i doświadczanym w liturgiczno-sakramentalnym życiu Kościoła<sup>88</sup>. To właśnie „liturgia sprawia, że wierzący wkracza w dramat boskiej ekonomii – jednak nie jako widz, ale jako uczestnik”<sup>89</sup>. W tym zaś raz jeszcze ukazuje się nierozzerwalny związek apostołowskiego Pisma z sakramentami oraz z Kościołem ustalającym wyraz wiary.

Ratzinger uwypuklił fakt, że najstarsze wyznania wiary są zapisane „od wewnątrz” w Piśmie Świętym, co jego zdaniem świadczy o tym, że to Kościół poprzez Symbol jest już obecny w Piśmie i tym samym staje się warunkiem (choć nie przyczyną) Pisma Świętego. Poprzez ten Symbol autorytet mówiącego Kościoła (a zatem i następców apostołów) został zapisany na kartach Pisma Świętego i na trwale jest z nim złączony. Zdaniem bawarskiego teologa ukonstytuowanie się kanonu i ukonstytuowanie się Kościoła są dwoma stronami jednego procesu, gdyż Duch Święty, tworząc Kościół, jednocześnie kształtował centralny wyraz istoty tego Kościoła<sup>90</sup>. Na tej drodze ukształtowane zostały zarówno *κανὼν τῆς πίστεως*, jak i *κανὼν τῶν γραφῶν*. W obu tych kanonach należy postrzeżać samowyznaczenie się całego Kościoła.

<sup>88</sup> W tym oraz w dwóch kolejnych akapitach korzystam z treści podsumowania artykułu, w którym omawiam Josepha Ratzingera rozumienie reguły wiary (S. Zatwardnicki, *Regula Fidei in the Light of Joseph Ratzinger's Writings*, „Verbum Vitae” 42 [Special issue] [2024] [w druku]). Por. także: B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, dz. cyt., s. 31. Antoni Żurek akcentuje doktrynalny wymiar reguły wiary jako zespołu najważniejszych prawd chrześcijańskich (por. A. Żurek, „*Jeden, święty, powszechny i apostołowski Kościół*”, w: *Kościół*, red. P. Łabuda, dz. cyt., s. 163), ale w moim przekonaniu tego wymiaru reguły wiary nie można nie widzieć w szerszym kontekście.

<sup>89</sup> S. Hahn, *Moc Słowa w liturgii*, dz. cyt., s. 110.

<sup>90</sup> Por. A. Proniewski, *Ermeneutica teologica di Joseph Ratzinger*, Lugano: Eupress FTL 2014, s. 83. Langkammer wskazuje, że pierwotne wyznania wiary odnotowane w Nowym Testamencie koncentrują się wokół osoby Jezusa Chrystusa i związane są z doświadczaniem Chrystusa w gminie kościelnej. Te krótkie wyznania dotyczące najbardziej elementarnych prawd chrystologicznych zostały ujęte w pewne formy literackie, a posługiwano się nimi w życiu liturgicznym (por. 1 Kor 15,3–5; Rz 1,3–4). Polski uczyony odnotowuje, że oprócz formuł wiary, skupionych bardziej na treści, na kartach Nowego Testamentu znalazły się również aklamacje i doksologie. W aklamacjach do głosu dochodzi przede wszystkim sam akt wyznania pierwotnych zgromadzeń liturgicznych (1 Kor 8,6; Rz 10,9), które w różnych tytułach chrystologicznych wyrażały zasadnicze prawdy wiary dotyczące tego, że powstały z martwych Pan żyje, jest obecny i działa w Kościele. Od aklamacji bardziej rozwinięte są doksologie, w których przeważają treści dotyczące zbawczego działania Boga względem Chrystusa – por. H. Langkammer, *Credo pierwotnych Kościołów. Najstarsze chrystologiczne wyznanie wiary*, „Collectanea Theologica” 46/3 (1976), s. 43–44.



To wiara Kościoła, twierdził Ratzinger, w tej samej podstawowej decyzji przyjęcia Pisma jednocześnie wyznaczyła oś tego Pisma w regule wiary. *Regula fidei* stanowiła swego rodzaju „kanon w kanonie”, a choć zaczerpnięto ją z Pisma, to jednak autorytet Kościoła musiał ustalić ją jako wyraz wiary całego Kościoła; relatywizuje to zasadę *scriptura sui ipsius interpres*. Duch Święty umożliwił Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła wyrażenie wyznania wiary i zachowanie go. Ostatecznie to właśnie *Credo* ustanawia Kościół jako odrębny podmiot i z niego wypływa władza UNK. Zatem zarówno *Credo*, jak i Pismo czytane w jego świetle stanowią miarę i granicę UNK. Z kolei autorytet Pisma i jego jednoznaczność (*perspicuitas*) zostają zabezpieczone przez *viva vox* urzędu następców apostołów<sup>91</sup>.

Langkammer pisze, że najstarsze wyznania wiary Kościoła pierwotnego, które znalazły się na kartach Nowego Testamentu, są „bezpośrednim nawiązaniem do kerygmatu apostoelskiego i jego echem”<sup>92</sup>. Jak podkreślił z kolei Janusz Królikowski, to powiązanie z pierwotnym przepowiadaniem apostołów, które wynikało z osobistego spotkania z Chrystusem i związanego z tym doświadczenia wiary, charakteryzuje również późniejsze symbole wiary. Choć sam Symbol nie został ułożony przez apostołów, można go określać „apostoelskim”, gdyż stanowi pierwszą i obowiązującą syntezę apostoelskiego kerygmatu i katechezy. Mimo że w czasie symbol ten podlegał rozwojowi, jego pierwotne centrum pozostało zachowane. Jak uważa polski dogmatyk, Symbol apostoelski genetycznie wywodzący się z symbolu chrzcielnego jest symbolem kerygmatyczno-dogmatycznym<sup>93</sup>.

Podsumowując związek pochodzącej od apostołów, jak twierdzili pisarze wczesnochrześcijańscy<sup>94</sup>, reguły wiary z Nowym Przymierzem i apostoelskim Pismem, trzeba podkreślić:

<sup>91</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Regula Fidei in the Light of Joseph Ratzinger's Writings*, art. cyt.; A. Proniewski, *Ermeneutica teologica di Joseph Ratzinger*, dz. cyt., s. 64.

<sup>92</sup> H. Langkammer, *Credo pierwotnych Kościołów*, art. cyt., s. 44.

<sup>93</sup> Por. J. Królikowski, *The Symbol of Faith in Theology and in Preaching*, „Teologia w Polsce” 14/1 (2020), s. 55. Por. także cytowany w tym artykule nr 194 *Katechizmu Kościoła katolickiego*: „Symbol Apostolski został nazwany w ten sposób, ponieważ słusznie jest uważany za wierne streszczenie wiary Apostołów”.

<sup>94</sup> Oczywiście nie może reguła wiary pochodzić bezpośrednio od apostołów w swoim słownym wyrażeniu, potrzeba tutaj szerszego rozumienia apostoelskich korzeni – por. T. Bokedal, *The Rule of Faith: Tracing Its Origins*, „Journal of Theological Interpretation” 7/2 (2013), s. 233–255.

Zarówno swoją treścią, jak i odpowiadającą jej strukturą reguła wiary chroniła wiarę w autora i reżysera ekonomii zbawienia, w której podarował się ludzkości sam Bóg (przejście od Trójcy ekonomicznej do Trójcy immanentnej). Reguła wiary służy przechodzeniu od Księgi do rzeczywistości, gdyż wskazuje na kontynuowanie działania Bożego w Kościele. Stanowi *regula fidei* konstrukcję całościowej wizji, przez to, że wskazuje na syntezę stworzenia, odkupienia i chwalebного spełnienia, a wieczność Boga łączy z Jego działaniem w czasie i eschatologią<sup>95</sup>.

Z faktu spełnienia się pism Izraela w Chrystusie wynika, że nowotestamentowego świadectwa nie można traktować jako drugiej „księgi” dodanej do Biblii żydowskiej i pełniącej jedynie podobną do niej funkcję. Stosunek Nowego Przymierza do Starego nie daje się sprowadzić do relacji między pismami, zasada Pisma została tutaj przekroczona, co oczywiście nie oznacza, że nie można określać relacji pomiędzy Starym a Nowym Testamentem. Na przykład dla św. Ireneusza reguła wiary, co odnotowują badacze, pozwalała na zidentyfikowanie porządku (τάξις), wzajemnych powiązań oraz kolejności (εἰρμός) wszystkich pism<sup>96</sup>. Ale jednocześnie *κανὼν τῆς πίστεως* nie pozwalał zredukować Nowego Testamentu do księgi. Dla pierwotnego Kościoła „Pismem” były jedynie księgi Starego Testamentu (por. np. Rz 4,3; 1 P 2,6), Nowy Testament stanowił zasadę duchową odsłaniającą stojącego za literą ksiąg natchnionych ducha, ich prawdziwy sens. Jak zauważył Ratzinger, Objawienie Nowego Przymierza stało się *Πνεῦμα* wobec starotestamentowego *γράμμα*. Nie pismo, ale sam Pan jawił się „Duchem” – prawdziwą treścią Starego Testamentu i jego sensem (por. 2 Kor 3,14–18). Już z tego „naddatku” rzeczywistości Objawienia nad słowem poświadczających je pism wynika konieczność przyjęcia Tradycji, tak że wolno powiedzieć, iż to Tradycja warunkuje istnienie Pisma apostołskiego. Pismo trwa w nowej duchowej rzeczywistości Chrystusa pozostającego

<sup>95</sup> S. Zatwardnicki, *The Rule of Faith, the Scripture and Tradition*, art. cyt., s. 83–84 (cytat w tłumaczeniu na język polski). Por. R. Pokrywiński, *Objawienie Boże a praxis*, dz. cyt., s. 211: „Jedność ekonomii Objawienia i zbawienia odpowiada niezmienności działania podmiotu boskiego oraz spina hermeneutycznie działanie kreacyjne oraz wszystkie czyny soteryczne”.

<sup>96</sup> Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, dz. cyt., II,28.3; T. Bokedal, *The Rule of Faith*, art. cyt., s. 239; C.R. Seitz, *The Character of Christian Scripture*, dz. cyt., s. 195; S. Zatwardnicki, *The Rule of Faith, the Scripture and Tradition*, art. cyt., s. 64.

z Kościołem (por. Mt 28,20) i wciąż na nowo przychodzącego w Duchu Świętym prowadzącym ten Kościół ku pełni prawdy (por. J 16,12–13)<sup>97</sup>.

Również Balthasar uzasadniał związek Tradycji z Pismem charakterem Nowego Przymierza. Przedmiotem wiary Izraelitów było objawienie zapisane w świętych pismach, w związku z czym nie było mowy o Tradycji jako źródle wiary. W tym sensie, pisze szwajcarski teolog, można mówić o zasadzie Pisma Świętego podobnej do późniejszej protestanckiej zasady. O specyfice Nowego Przymierza decyduje wyjątkowość osoby Chrystusa i Jego związek z Kościołem jako Jego mistycznym Ciałem. Zakłada to Tradycję jako źródło wiary, bez której pisma Nowego Przymierza przypominałyby pisma starotestamentowe. W przeciwieństwie do pojmowania Pisma z perspektywy Starego Przymierza w świętych pismach należy teraz upatrywać, twierdzi Balthasar, ciało–słowo Tego, który jest obecny i aktywny w Kościele jako żywym eucharystycznym Ciele Chrystusa, czego Stare Przymierze oczywiście nie znało<sup>98</sup>.

Apostolski wymiar Nowego Testamentu, a przez niego również i Starego odczytanego chrystologicznie, wiąże się z apostolskim kerygmatem. Jenson, przypomnę, podkreślał przede wszystkim ten wymiar Ewangelii i innych pism

<sup>97</sup> Por. JRO 7/1, s. 417; JRO 9/1, s. 155, 358–359, 361, 364, 370–371, 385, 504; VD 39; A. Proniewski, *Ermeneutica teologica di Joseph Ratzinger*, dz. cyt., s. 108; S. Hahn, *Przymierze i komunია. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Krupińska, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2021, s. 65; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 216. Z tego wszystkiego wynika, że Kościół jest żywym hermeneutycznym kontekstem dla trwającej interpretacji wydarzenia Chrystusa w Duchu Świętym – por. M. McCaughey, *Through the Lens of the Pure in Heart: Ratzinger's Theological Approach and the Interpretation of Revelation*, „Annales Theologici” 32/1 (2018), s. 131; M. McCaughey, *The Church as Hermeneutical Community and Embodied Faith in Joseph Ratzinger and Lewis S. Mudge*, Bern: Peter Lang 2015. Por. także: H.U. von Balthasar, *The Word Made Flesh*, dz. cyt., s. 25–26: „The Spirit lives through the centuries in the Church as the inspired author of the scriptures, and is ever at work in interpreting the revealed word, leading the Church deeper ‘into all truth’ (Jn 16:13); and it continues to act in the ‘prophets’ of the New Testament—those who, along with the apostles, Paul considered foundations of the Church (Eph 2:10; 3:5; 4:11), in the same manner that he included the prophets of the Old Testament. Admittedly their writings are not sacred scripture in the biblical sense, but only because, with the Lord and with his eyewitnesses, God’s revelation had already reached its completion; and therefore scripture, as the form of the word testifying to this revelation, had likewise been completed”. Por. również: H.U. von Balthasar, *Bóg jest swym własnym egzegetą*, tłum. Z. Hanas, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6/3 (1986), s. 62: „Duch nie jest drugim Objawieniem Boga, lecz tylko wypełnieniem pierwszego i jedyne Objawienia [...]”.

<sup>98</sup> Por. H.U. von Balthasar, *The Word Made Flesh*, dz. cyt., s. 18.

Nowego Testamentu, który bezpośrednio wiąże się z proklamacją Ewangelii. Również po katolickiej stronie pojawiają się podobne twierdzenia o nadrzędnej roli świadectwa apostołów. Przykładowo Jean-Noël Aletti stosuje kryterium analizy retorycznej w badaniu prawdziwości nowotestamentowych pism, a co za tym idzie, ich natchnienia. Francuski egzegeta wychodzi od świadectwa (będącego fundamentalnym zadaniem uczniów Chrystusa) wyrażonego za pomocą środków retorycznych i wspomaganego przez Ducha Świętego. Natchnienie polegałoby na tym, że Duch Święty pozwalałby wyrazić to świadectwo w możliwie najmniej niedoskonały sposób, jeśli wziąć pod uwagę język, kulturę, społeczeństwo i epokę (wraz z ich ograniczeniami). Były członek Papieskiej Komisji Biblijnej uważa, że można lepiej opisywać prawdziwość tekstów Nowego Testamentu, jeśli wychodzi się od kategorii świadectwa apostołskiego, i uznaje, że tekst biblijny przekazuje różnego rodzaju prawdę, w zależności od celu, w jakim został napisany, i przyjętego przez autora gatunku literackiego<sup>99</sup>.

Jenson ma rację, że sam fakt natchnienia nie sprawia, że wszystko od początku zostało już dogłębnie przemyślane i wyrażone najbardziej kreatywnie. Rzeczywiście apostołowie nie zostali wyniesieni ponad swoje zdolności<sup>100</sup>, bo nie na tym charyzmat natchnienia polegał. Musieli jednak otrzymać specjalną łaskę takiego przekazania Ewangelii i zinterpretowania Objawienia, żeby na podstawie ich głoszenia i nauczania Kościół mógł się budować w przyszłości, nie wracając do „nagiej”, niezinterpretowanej teologicznie Ewangelii, gdyż takiej zwyczajnie nie ma<sup>101</sup>. Zatem Ewangelia i natchnienie zadecydowały, że Pismo jest apostołskie, a Kościół musi się wmyślać w słowo Boże wciąż na

<sup>99</sup> Por. J.-N. Aletti, *Approccio retorico e verità biblica. Il caso del Nuovo Testamento*, w: *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*, red. P. Dubovský, J.-P. Sonnet, Roma–Milano: GBP – San Paolo 2013, s. 186, 202–203. Uwagi krytyczne do tego stanowiska podaje Waldemar Linke, według którego Aletti na pierwszym miejscu stawia charakter funkcjonalny prawdy oraz odwraca tradycyjny porządek, zgodnie z którym tekst biblijny miałby być prawdziwy, bo jest natchniony – por. W. Linke, *Co po dokumencie „Natchnienie i prawda Pisma Świętego”?*, art. cyt., s. 258–259.

<sup>100</sup> Por. G. O’Collins, *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford: Oxford University Press 2018, s. 113–114; G. O’Collins, *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford: Oxford University Press 2016, s. 159.

<sup>101</sup> Por. zdanie Congara o Maurisie Blondelu: „Za mało rozpatrywał świadectwo apostołskie w tym aspekcie, w którym świadectwo to jest nie tylko opowiadaniem i daną historyczną, lecz również zawiera i komunikuje teologiczną interpretację faktów, interpretację, która jako wpływająca od ludzi natchnionych do odegrania roli założycieli Kościoła, sama ma wartość danej, i to danej normatywnej. Skarb powierzony Kościołowi to nie tylko

nowo, nigdy jednak nie oddalając się od pierwszego trwałego jego wysłuchania. Oczywiście jeśli będzie się pamiętać, że apostoelskie życie i budowanie się Kościoła na fundamencie apostołów nie ograniczało się do samego słowa czy nauk głoszonych przez nich, wtedy znów należy wpisać apostoelskie Pismo w całą Tradycję pochodzącą od apostołów.

Istota i istotne elementy Objawienia nie mogły zostać wyczerpane przez apostołów, ale musiały zostać właściwie uchwycone przez nich i przez hagiografów, skoro: „wszystko to, co autorzy natchnieni, czyli hagiografowie, twierdzą, należy uznać za stwierdzone przez Ducha Świętego [*Cum ergo omne id, quod auctores inspirati seu hagiographi asserunt, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto*]”, a „księgi Pisma w sposób pewny, wiernie i bez błędu [*firmiter, fideliter et sine errore*] uczą prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w księgach świętych dla naszego zbawienia” (DV 11). Oczywiście trzeba zastrzec, że nie neguje to potrzeby interpretacji wypowiedzi hagiografów, żeby było można podpisać się pod tym stwierdzeniem ojców soborowych<sup>102</sup>, i w takim i tylko w takim sensie można by mówić za Jensonem o nie najlepiej przemyślanych „teologumenach” apostoelskich.

Otwiera się tutaj pole dla aktywności apostoelskiego Kościoła poddanego kierownictwu Ducha, a także dla teologicznej refleksji, bo szczególnie w tej dziedzinie Duch Święty nie może wykonać „za człowieka” tej pracy, która do niego należy. Wolno napisać, że z apostoelskości Pisma wynika możliwość i konieczność teologii, że teologia apostoelska jest założycielskim początkiem czy wręcz *anima theologiae* Kościoła. Bez teologii Kościoła trudno mówić o tym, że Objawienie znalazło w człowieku swoje miejsce odpowiadające jego stworzonej przecież przez Boga rozumnej naturze (jeden jest Stwórca i Zbawca). Objawieniu idącemu „drogą z góry” od Boga ku człowiekowi odpowiada teologiczna „droga od dołu”, będąca syntezą myślenia spekulatyw-

---

rzeczywistość, lecz również depozyt Objawienia o naturze już dogmatycznej” (Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 209).

<sup>102</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Czy wszystko, co twierdzą autorzy natchnieni, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego? Konieczność pogłębionej interpretacji nr 11 Dei verbum*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 30/1 (2022), s. 83–118. Por. także: D. Farkasfalvy, *A Theology of the Christian Bible: Revelation – Inspiration – Canon*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2018, s. 94: „Paragraph no. 11 sounded extremely simplistic [...]. By itself, this sentence sounds extremely severe, but the Council could not afford to skip it, for, after all, it had been pronounced on the highest level of authority. However, the Council tried and succeeded in softening its apparent harshness (the implication that in every biblical statement human and divine authority coincide)”.

nego (filozoficznego) i historycznego<sup>103</sup>. Nie jest to jakiegoś rodzaju zabawa czy gra, ale wręcz konieczność, zwłaszcza jeśli zdać sobie sprawę, że język biblijny, obrazowy i ludzki, jest pełen metafor. Ratzinger jako młody teolog uwydatniał, że Biblia przedstawia rzeczywistość religijną, ale definitywne wyjaśnienie treści terminów w niej obecnych jest raczej zadaniem myślenia teologicznego<sup>104</sup>. Zatrzymanie się przy biblijnych metaforach mogłoby oznaczać wręcz, jak twierdzą inni teologowie, pewną formę idolatrii<sup>105</sup>. W każdym razie teologia zdaniem Kongregacji Nauki Wiary stara się o głębsze zrozumienie słowa Bożego oraz jego wyjaśnianie i nadanie mu systematycznej formy<sup>106</sup>.

Refleksja nad tym, co objawione, nie kończy się na Nowym Testamencie; Kościół jest wezwany w Duchu Świętym do odkrywania, wzorem apostołów i mężów apostoelskich (DV 7 i 18), niewypowiedzianego w wypowiedzianym<sup>107</sup>. W ten sposób głębia słowa, wcześniej ukryta niejako w apofatycznym cieniu, zostanie „ucieleśniona” katafaticznie, umożliwiając z kolei jeszcze głębsze wnikanie w pełne wymowy milczenie (*silentium sacrum*). Bowiem im bardziej Bóg się objawia, tym większe są katafaza i apofaza słowa Bożego (pełnia Objawienia

<sup>103</sup> Por. JRO 9/1, s. 581–582.

<sup>104</sup> Por. E. de Gaál, „*Exaltation in the Second Adam*”: *Heavenly Mindedness and the Young Joseph Ratzinger in His 1950s Contributions to the Lexikon Für Kirche und Theologie*, w: *Engaging Catholic Doctrine*, dz. cyt., s. 505.

<sup>105</sup> Piotr Roszak twierdzi, że metafizyka włączona przez Tomasza z Akwinu do *sacra doctrina* stanowi „ostrzeżenie przed pojęciowym bałwochwalstwem języka biblijnego (*a warning against the conceptual idolatry of biblical language*)” (por. P. Roszak, *Text, Method, or Goal?: On What Really Matters in Biblical Thomism*, „Religions” 14/1 [2023], artykuł nr 3, s. 4). Podobnie pisze Levering, według którego „Święty Tomasz zaprzęga metafizykę do służby Bożemu poleceniu danemu Izraelowi w celu uniknięcia wszelkich form bałwochwalstwa” (por. M. Levering, *Pismo Święte i metafizyka: Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarnej*, tłum. M. Romanek, Poznań: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii” 2016, s. 276).

<sup>106</sup> Por. KNW-DV, nr 21, s. 434.

<sup>107</sup> Por. JRO 7/2, s. 667, 672–673. Por. także: A. Nichols, *The Thought of Pope Benedict XVI: An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*, London: Burns & Oates 2007, s. 60; T. Rowland, *Ratzinger’s Faith: The Theology of Pope Benedict XVI*, Oxford: Oxford University Press 2008, s. 52; M. Wahlberg, *Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2014, s. 14; I. de la Potterie, *Biblical Exegesis: A Science of Faith*, tłum. M. Borrás, w: *Opening Up the Scriptures*, red. C. Granados, J. Granados, L. Sánchez-Navarro, dz. cyt., s. 61. Ostatni z wymienionych autorów, odwołując się do hermeneutyki filozoficznej (m.in. do Heideggera), zwraca uwagę, że interpretacja (związana z „nadwyżką sensu” tekstu) polega na powiedzeniu tego, co niewypowiedziane o rzeczach już wypowiedzianych.



w Chrystusie odsłania zarazem w sposób maksymalny tak transcendencję, jak i immanencję Słowa). Wraz z rozwojem Tradycji wzrasta słowo natchnione w wymiarze katafatycznym, a dzięki temu otwiera się droga do pogłębionego przeżywania apofatycznego wymiaru chrześcijańskiego misterium<sup>108</sup>.

Misja teologów musi wpisywać się w tę misję Pisma Świętego, której służy Kościół jako całość. W przemówieniu *Was ist Theologie?* (Czym jest teologia?) Ratzinger przypominał za św. Bonawenturą (ten zaś odnosił się do myśli Pseudo-Dionizego), że o szczególnym charakterze Pisma określanego mianem *theologia* decyduje to, że hagiografowie są *theologoi*, tymi, przez których w ludzkim języku mówi sam Bóg. Jako tacy autorzy natchnieni stają się wzorami teologów powołanych do tego, by przez ich sposób myślenia i mówienia wypowiadał się Bóg jako jedyny podmiot teologii<sup>109</sup>. Zdaniem Ratzingera istnieje starotestamentowa teologia Starego Testamentu (kolejne releksje interpretujące wcześniejsze wydarzenia w nowym świetle i stanowiące o rozwoju Objawienia), nowotestamentowa teologia Starego Testamentu (nie tyle pokrywa się ona z wewnętrzną teologią starotestamentową, ile pozostaje z nią w jedności analogii wiary; z kolei o różnicy decyduje oczywiście „wydarzenie Chrystusa”, z perspektywy którego reinterpretowany jest Stary Testament) oraz nowotestamentowa teologia Nowego Testamentu (swego rodzaju odpowiednik starotestamentowej teologii Starego Testamentu, gdyż również w tym przypadku chodzi o wzrost i nowe rozumienie w nowej sytuacji inicjujące proces kościelnej interpretacji tego, co zostało przekazane)<sup>110</sup>. Na przedłużeniu tej linii można sytuować kościelną teologię Nowego Testamentu, o której bawarski teolog pisał tak:

Do nowotestamentalnej teologii Nowego Testamentu ma się ona tak jak nowotestamentalna teologia Starego Testamentu do starotestamentalnej teologii Starego Testamentu. Swoiste „więcej”, które odróżnia dogmatykę od teologii biblijnej, w ścisłym sensie nazywamy Tradycją. Również w tym przypadku należałoby zresztą zauważyć, że kościelna teologia Nowego Testamentu nie jest tożsama z wewnętrzną, historycznie daną nowotestamentalną teologią Nowego Testamentu i wykracza poza nią, ale nie jest wobec niej całkowicie zewnętrzna<sup>111</sup>.

<sup>108</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Katafatyczność i apofatyczność słowa Bożego w świetle misterium Wcielenia*, „Collectanea Theologica” 92/4 (2022), s. 85.

<sup>109</sup> Por. JRO 9/1, s. 259–261.

<sup>110</sup> Por. JRO 9/1, s. 362–363.

<sup>111</sup> JRO 9/1, s. 363. Por. Z. Chromy, *Teologia Słowa Bożego Benedykta XVI*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła. Wokół adhortacji apostołskiej Benedykta XVI „Verbum Domini”*,

Tak rozumiana teologia stanowi wręcz niezbędny warunek apostołowości Pisma Świętego, które będąc duszą teologii, dzięki niej spełnia zadanie misyjnej inkulturacji w każdym czasie. Uprawianie teologii w Kościele zakłada również egzegezę sytuującą się na wysokim poziomie, co również jest warunkiem inkulturacji wiary we współczesnym świecie ceniącym badania naukowe<sup>112</sup>. W ten sposób egzegeza i teologia stają się znakami apostołowskiej misji Pisma Świętego<sup>113</sup>. Jak w tym świetle ocenić uwagi Jensona, według którego weryfikacja systemu teologicznego odbywa się poza tym systemem, w kościelnym posługiwaniu się Pismem Świętym, dla którego system ten może pełnić funkcję zasady hermeneutycznej? Luterzańskiemu teologowi chodzi o to, żeby teologia wpisywała się w strukturę, treść i sposób argumentowania charakteryzujący samo Pismo jako duszę teologii, a także żeby teologiczne refleksje współgrały z misją Pisma w całokształcie życia kościelnego (np. wiązały się z liturgią). Trudno powiedzieć, czy luterński uczoney dopuszcza owo „więcej” kościelnej teologii; na pewno jednak ma rację, twierdząc, że powinna ona mniej lub bardziej bezpośrednio służyć Kościołowi i – dodam – Pismu Świętemu w jego apostołskim wymiarze. Zdaje mi się jednak, że perspektywa Jensona jest nieco zawężona, nie jestem przekonany, czy dopuszcza on następujące sprzężenie zwrotne: jeśli Pismo jest *anima theologiae*, to z kolei dzięki posłudze UNK i teologii jest możliwy wzrost pierwotnego słowa czy wręcz stanowią one warunek jego zachowania.

---

red. D. Ostrowski, Świdnica: Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej 2012, s. 55. Por. także uwagę dotyczącą okresu patrystycznego w: F. Young, *Divine Discourse*, dz. cyt., s. 71: „[...] scriptural hermeneutics shaped theology but only insofar as the sacred texts were read as pointing beyond themselves”.

<sup>112</sup> Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 20.

<sup>113</sup> Warto tutaj przypomnieć, że cztery istotne przymioty Kościoła stanowią zarazem dar (Kościół już jest nimi obdarowany), znak (jako że objawiają się na obliczu Kościoła) i zadanie (winny być realizowane w życiu Kościoła) – por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa: Towarzystwo „Więź” 2010, s. 25; KKK 811. Por. także: R. Rogowski, *Charyzmat teologa*, „Collectanea Theologica” 48/3 (1978), s. 9–10: „Charyzmaty teologiczne należy zaliczyć do funkcji przepowiadania, istniejącej obok charyzmatycznej funkcji służebnej i charyzmatycznej funkcji kierowania. Funkcją tę spełniają apostołowie, prorocy, ewangelisci, nauczyciele i inni (1 Kor 12,28; Rz 12,6–8; Ef 4,11). Wydaje się, że teologów należy zaliczyć do nauczycieli [...], a przynajmniej uważać ich za wywodzących się z tej grupy charyzmatycznej”. Autor dodaje: „Na usługach wspólnoty ewangelizującej siebie i świat pozostają dwa zazębiające się i współpracujące ze sobą charyzmaty, konstytutywne dla apostołowskiego świadectwa wiary, a mianowicie charyzmat autorytetu Urzędu Nauczycielskiego i charyzmat wiedzy teologa” (tamże, s. 11).

## Podsumowanie

W posłannictwo misyjne zlecone całemu Ludowi Bożemu, w którego ramach szczególna rola przypada Magisterium, wpisuje się na wiele sposobów Pismo Święte. Stanowi ono podstawowe źródło dla proklamacji i wykładu magisterialnego, a jednocześnie wezwanie do podjęcia misji ewangelizacyjnej, z której samo się zrodziło. W apostołskim Piśmie można postrzegać *organon*, którym w Duchu Świętym posługuje się Zmartwychwstały, kontynuując rewelatywno-zbawcze dzieło, oraz pewnego rodzaju podręcznik w rękach Boskiego Pedagoga czyniącego uczniów ze wszystkich narodów (por. Mt 28,19). Jako słowo Boże Pismo ma moc wzbudzania wiary i jej karmienia, jest również kompendium zawierającym przesłanie Ewangelii i sposoby jej głoszenia.

Katolicka teologia słowa Bożego nie pozwala jednak na zredukowanie słowa Bożego do tekstu spisane go, tym bardziej sprzeciwia się widzeniu w nim jedyne go środka działania łaski Bożej. W ujęciu protestanckim apostołskość i aktywność Ducha Świętego zostają właściwie zredukowane do Pisma, nie mówi się ani o apostołskości posługi wywodzącej się od apostołów, której towarzyszyć miałyby odpowiednie charyzmat, ani o Tradycji transmitującej słowo Boże. Na tym tle refleksje Roberta Jenson a są znacznie bliższe katolickiemu stanowisku.

Kościół zrodzony z ewangelizacji prowadzonej przez Jezusa i Dwunastu jest wezwany przez Jezusa do kultywowania Chrystusowej i apostołskiej misji. Ewangelizacja jest rozumiana w Kościele katolickim bardzo szeroko. Chodzi o ukazywanie Chrystusa tym, którzy Go nie znają, ale też o świadectwo i zwiastowanie Ewangelii poprzez życie kościelne i chrześcijańskie. W tym sensie cały Kościół ewangelizuje, głosząc światu to, o czym świadczy apostołskie Pismo. Dzieło ewangelizacji domaga się również posłanych w imieniu Kościoła głosicieli Ewangelii. W ten sposób, przez wiarę daną słowu Bożemu i życie według tegoż, Kościół umożliwia Pismu oddziaływanie na innych; ukazuje również miejsce i rolę Pisma w całokształcie życia chrześcijańskiego.

Ewangelizacja dotyczy również Kościoła, a nie tylko pozostających poza nim. Pismo apostołskie odgrywa rolę nie tylko w ewangelizacji *ad extra*, ale również *ad intra*. W eklezjologii należy rozróżniać między już istniejącym misterium Kościoła jako owocu eschatologicznego udzielenia się Boga a jego realizacją w konkretnym życiu Kościoła. Te wymiary pozostają nierozdzielne, a choć misterium nie może się w pełni urzeczywistnić w historii, to między innymi dzięki apostołskiemu Pismu jest możliwe przechodzenie od daru do jego realizacji w praktyce.

Pismo apostołskie zapewnia tożsamość depozytu skierowanego do wszystkich ludzi wszystkich pokoleń, chroni słowo Boże przed degradacją, jaka mogłaby mieć miejsce w czasie przekazu nieposiłkującego się tekstem. Pismo pozwala zachować Ewangelię i doktrynę apostołską w ich czystości, radykalizmie i prostocie, stanowi niezawodne odniesienie dla głoszenia Dobrej Nowiny i wykładu wiary chrześcijańskiej. Z kolei Tradycja jako niespisany przekaz pozwala docierać do pełni słowa Bożego oraz włącza go w całokształt życia i wiary pochodzących od apostołów, z którymi jedność nie wyczerpuje się we wspólnocie myśli. Pismo apostołskie domaga się od Kościoła dbałości o pełnię przesłania, jego integralność oraz inkulturację tego słowa w życie osobiste i społeczne.

Pismo apostołskie cechuje się autorytetem bezpośrednim, gdyż natchnione pisma są słowem Boga, którym Ten się może posługiwać w relacji z ludźmi, oraz pośrednim, ponieważ Pismo domaga się Kościoła i Tradycji, a także magisterialnego urzędu głoszącego i wykładającego to, co zostało w Piśmie apostołskim objawione. Patrząc z perspektywy Pisma jako słowa Bożego, Kościół włącza się w misję Pisma przewidzianą dla niego przez Boga, a z perspektywy Kościoła jako realizacji odwiecznego planu Boga to misja Pisma zostaje włączona w misję Kościoła. Z kolei misja Biskupa Rzymu służy misji Pisma i Kościoła. Papież jest wezwany do czuwania nad tym, by we wszystkich Kościołach partykularnych głos Chrystusa–Pasterza był słyszany, dzięki czemu będzie mógł urzeczywistniać się apostołski Kościół. Racją istnienia prymatu Biskupa Rzymu jest służba komunii Ciała episkopalnego. W tym sensie biskupi są bezpośrednim przedmiotem prymatu papieża. Kolegium biskupów trwa *unus et indivisus* dzięki komunii z papieżem.

Choć Nowy Testament nie powstałby bez aktywności Ducha Świętego w całej *congregatio fidelium*, kluczowe jest to, że niesie on apostołski przekaz. Pismo Święte (Nowy Testament i Stary odczytywany zgodnie z duchem Nowego Przymierza) jest jednym z najważniejszych czynników decydujących o trwaniu w *fides et vita apostolica*. Apostołskość Pisma wyraża się jednak w różny sposób w przypadku Starego i Nowego Testamentu. Stary Testament jest apostołskim, bo apostołowie traktowali go jako słowo Boga i dokonali jego chrystologicznej interpretacji jako koniecznej reлектury związanej z wydarzeniem Chrystusa. Wraz z wypełnieniem się w Chrystusie świętych pism Izraela otwartych na to wypełnienie, Stary Testament uległ przeobrażeniu. Wcielony wypowiedział tajemnicę Trójjedynego, posługując się starotestamentowym słowem, które z kolei przyswajając, wypełnił swoim życiem i w ten sposób nadał mu nowe znaczenie. Całe Pismo jest słowem Chrystusa, dlatego nie można wprowadzać

paralelizmu między żywym Słowem Bożym a słowem Bożym spisany. Za Jensonem można utrzymywać, że księgi Izraela wciąż są nieodzownym warunkiem istnienia apostołatu.

Jako że Chrystus jest żywą Osobą, można mówić o ciągłym spełnianiu się Pisma, dlatego również po „wydarzeniu Chrystusa” pozostaje ono, choć już w innym charakterze, istotne dla życia Kościoła. Apostolskie pisma Nowego Testamentu w dużej mierze są odkrywaniem Chrystusa w świętych tekstach Izraela i Jego przepowiadaniem w tego rodzaju releksurze Starego Testamentu, dzięki której dana Izraelowi obietnica bycia błogosławieństwem dla wszystkich narodów może zostać wypełniona. Zatem bez Kościoła i jego pism nie byłoby możliwe zrealizowanie się Bożej woli, która została zapowiedziana w świętych pismach.

Stosunek chrześcijan do pism żydowskich jest zapośredniczony przez Nowe Przymierze. Rozumienie relacji Nowego Przymierza do Starego decyduje o pojmowaniu tak więzi między obu testamentami, jak i specyfiki pism Nowego Testamentu. Zebranie ich w kanon nie oznacza, jeśli bieg historii zbawienia nie ma zostać cofnięty do Starego Testamentu, że pisma nowotestamentowe są chrześcijańskim odpowiednikiem pism starotestamentowych czy dodatkiem do nich. Nowy Testament jest wyrazem niesprowadzalnego do samych ksiąg przymierza w Chrystusie; jest raczej duchową zasadą odsłaniającą prawdziwego ducha ksiąg natchnionych (Πνεῦμα wobec γραμμά); z tego „naddatku” Objawienia nad poświadczającym jego rzeczywistość słowem wynika konieczność przyjęcia Tradycji – która w takim razie warunkuje istnienie apostołskiego Pisma.

W uchwyceniu przejścia od Starego do Nowego Przymierza, a zatem także w rozumieniu apostołskości Pisma, pomaga uwzględnienie reguły wiary. *Regula fidei* pozwala na wpisanie obu testamentów w nadrzędny kontekst οἰκονομία, ekonomii Bożej. Dlatego należy powiedzieć, że niesprowadzalna do formuł słownych, choć wyrażana w nich reguła wiary decyduje o apostołskości Pisma. Tak κανὼν τῆς πίστεως, jak i κανὼν τῶν γραφῶν pozostają nieodłączne od Kościoła jako owocu ekonomii Bożej i współrealizatora historii zbawienia. Reguła wiary nie jest po prostu streszczeniem Pisma, stanowi raczej *résumé* doktryny chrześcijańskiej wyrażającej plan zbawienia i wiąże się z liturgiczno-sakramentalnym życiem Kościoła. Dlatego reguła wiary wyraża również relację między Pismem i Tradycją, a samo Pismo wpisuje w kategorię ekonomii zbawienia i w Nowe Przymierze.

Apostolski wymiar Nowego Testamentu, a przez niego również i Starego odczytanego w kluczu chrystologicznym, łączy się z apostołskim kerygmatem oraz pierwszą, wiążącą teologiczną interpretacją Ewangelii dokonaną przez

hagiografów (czy głębiej: przez Kościół pierwotny). O tym, że Pismo jest apostołskie, zdecydowały zatem nie tylko nauka apostołska, ale i udzielone autorom Nowego Testamentu natchnienie, dzięki któremu to, co oni twierdzą, należy uznać za stwierdzone przez Ducha Świętego. Dlatego teologia okresu apostołskiego zapisana w Nowym Testamencie pozostaje na zawsze *anima theologiae*, teologii koniecznej w życiu apostołskiego Kościoła, gdyż refleksja nad Objawieniem nie kończy się na Nowym Testamencie.

Misja teologów wpisuje się w misję apostołskiego Pisma. Hagiografowie jako *theologoi* stanowią wzór teologów pozwalających Bogu jako jedynemu podmiotowi teologii wypowiadać się w ludzkim dyskursie. Kościelna teologia nie utożsamia się z nowotestamentową teologią Nowego Testamentu, analogicznie do tego, jak nowotestamentowa teologia Starego Testamentu odróżnia się od starotestamentowej teologii Starego Testamentu. Teologia jest niezbędnym warunkiem i znakiem urzeczywistniania się apostołskiej misji Pisma Świętego będącego duszą tej teologii. Tylko wtedy słowo Boże może być inkulturowane, gdy jest adekwatnie interpretowane (egzegeza) i wyjaśniane (UNK i teologia), co we współczesnym świecie oznacza dbałość o naukowy poziom zarówno egzegezy, jak i teologii.





## 5. Eschatologiczny cel pism natchnionych

Do tej pory prezentowane tezy Roberta Jensona pozwalały, jego zdaniem, uzasadniać wiarę w to, że Duch Święty rzeczywiście kierował Kościołem, również w kwestii wyłonienia się urzędowej posługi w Kościele. Ale dotychczasowe wnioski, jak uznaje teolog, nie są jeszcze dogmatycznie satysfakcjonujące. Uczony twierdzi, że to nie początki Kościoła, ale dopiero cel Kościoła może dostarczyć paradygmatu do dokonania osądu, że coś w dziejach Kościoła zostało ustanowione na mocy prowadzenia Kościoła przez Ducha Świętego. „Kościół jest tym, czym jest jako antycypacja swojej przemiany w Boga”<sup>1</sup> – pisze Jenson. Innymi słowy, swoją nieodwracalną decyzją Kościół stawia również na swoją przyszłą tożsamość. Luterański teolog właśnie w tym kierunku proponuje szukać rozwiązania zagadnienia urzędu kościelnego – w świetle przyszłego spełnienia Kościoła, którego Duch Święty jest zadatkiem czy poręką (gr. ἀρραβών) w obecnym eonie<sup>2</sup>.

Jenson uważa, że z faktu, iż to Bóg–Duch podtrzymuje tożsamość Ewangelii, a zatem również tożsamość Kościoła w czasie, wynika, że tożsamości tej nie wolno sprowadzić do zwykłej historycznej ciągłości z pochodzącym z przeszłości początkiem Kościoła. Duch Święty jest, uznaje Jenson, Bogiem jako moc przyszłości (*God as the power of the future*), Bogiem jako Jego (sic!) i nasz przemieniający rezultat (*God as his own and our transforming outcome*), tak że tożsamość Ewangelii i Kościoła jest antycypacją końca i dlatego utrwaleniem początku. Chodzi o „antycypację «wiecznej Ewangelii» i dlatego właśnie powtarzanie historycznego przesłania”<sup>3</sup>. W związku z tym, jak stwierdza Jenson,

<sup>1</sup> R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2: *The Works of God*, New York: Oxford University Press 1999, s. 239 (dot. cytatu i poprzedzającej go parafrazy).

<sup>2</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 238–239.

<sup>3</sup> R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1: *The Triune God*, New York: Oxford University Press 1997, s. 26 (dot. cytatu i parafrazy w całym akapicie). Termin „wieczna/odwieczna Ewangelia” (*eternal gospel*) pochodzi z Ap 14,6.

bez pełniejszej trynitarnej wizji Boga nie można w sposób pełny rozumieć Tradycji Kościoła, a co za tym idzie także autorytetów Pisma, wyznań wiary, liturgii czy urzędu.

Z tego spojrzenia w przyszłość wynika również właściwe rozumienie misji urzędu w Kościele: „Osoby są wyświęcane do pielęgnowania diachronicznej ciągłości nauczania z jednym Kościołem Apostołów i do pielęgnowania diachronicznej ciągłości przyszłego Kościoła z jednym Kościołem ich czasów”<sup>4</sup>. Ze święceniami związana jest także troska „o synchroniczną komunie, która stanowi dokładnie jedno Ciało Chrystusa, ciało, które nie staje się mnogie przez identyfikację z Kościołami lokalnymi”<sup>5</sup>. Dlatego, jak utrzymuje Jenson, święcenia przyporządkowują nie do lokalnego (autor rozumie tutaj albo lokalność terytorialną, albo wyznaniową), ale do jednego Kościoła powszechnego, ten zaś jego zdaniem zgromadzi się dopiero na końcu, a teraz nie ma swojego „miejsca” (stąd święcenia przypisuje się osobie, która może być „przenoszona” z jednego miejsca duszpasterskiego na drugie)<sup>6</sup>.

Perspektywa przyszłości, a przede wszystkim ostatecznego spełnienia, nie relatywizuje przeszłości, ale pozwala dostrzec w historii Kościoła ciągłość przewodnictwa Ducha Świętego oraz zidentyfikować sposoby, w jakie przeszłość może pozostawać autorytatywna dla przyszłych decyzji i w jaki sposób to, co pojawiło się w przeszłości, kieruje przyszłymi wyborami i zamyka pewne drogi<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 232–233.

<sup>5</sup> R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 233.

<sup>6</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 233. Oczywiście takie stanowisko różni się od katolickiego rozumienia już istniejącej powszechności Kościoła; por. np. refleksje Ratzingera podsumowane przez Pablo Blanco Sarto: „At the same time, the Church is also catholic and apostolic and, that is why she has the complementary elements of primacy and collegiality, universal Church and local churches” (P. Blanco, *The Theology of Joseph Ratzinger: Nuclear Ideas*, „Theology Today” 68/2 [2011], s. 158). O słynnej debacie Ratzingera z Kasperem na temat tego, czy Kościołowi powszechnemu należy przyznać pierwszeństwo przed partykularnym, pisał: J. Majewski, *Ecclesia „in” et „ex” ecclesiis. Teologiczna debata między Walterem Kasperem i Josephem Ratzingerem o relację między Kościołem powszechnym i Kościołem lokalnym*, „Forum Teologiczne” 8 (2007), s. 31–44. Por. także: J. Bujak, *Pierwszeństwo Kościoła powszechnego wobec Kościołów lokalnych*, „Collectanea Theologica” 76/1 (2000), s. 39–43.

<sup>7</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 239–240. Autor odnotowuje, że Jürgen Moltmann w swoim dziele *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer Christlichen Eschatologie* (München: Kaiser 1966) podkreślał sprzeczność przyszłości z tym, co już istnieje. Jenson ocenia ten pogląd następująco: „This is an important insight about the relation of Christian hope to the orders of the world. But

Choć z obietnicy spełnienia Kościoła nie daje się wyczytać jeden obowiązujący wzorzec urzędu kościelnego i struktury Kościoła, to jednak pozwala ona po fakcie ocenić, czy dramatyczne zwroty w historii Kościoła były odpowiednie czy nieodpowiednie ze względu na spełnienie się Kościoła, a tym samym pozwala rozeznaczyć przewodnictwo Ducha Świętego. Ustanowienie episkopatu zalicza Jenson właśnie do tego prowadzenia Ducha Świętego i dlatego uznaje tę decyzję za właściwą i nieodwracalną<sup>8</sup>.

Ponieważ celem Kościoła jest bycie włączonym w życie Trójjedynego Boga, właściwy porządek w Kościele winien „pasować” do tego Bożego życia. Można oczekiwać, że ustanowiona przez Ducha Świętego struktura będzie zróżnicowana, perychoretyczna i wzajemnie hierarchiczna (*differentiated, perichoretic, and reciprocally hierarchical*) – twierdzi Jenson. Urzędy kościelne obejmą różne role, będą sprawowane we wzajemnej interakcji i hierarchicznie nierówne w taki sposób, że kierunek podporządkowania będzie zależny od kontekstu. Mimo że teolog dopuszcza możliwość pojawienia się innych struktur spełniających takie wymagania, to jednak zaistniała właśnie – opisana wyżej – „potrójna służba” (biskup – prezbiter – diakon) jako mieszcząca się w zamiarze Ducha Świętego prowadzącego Kościół ku jego przeznaczeniu<sup>9</sup>.

## 5.1. Apostolskie Pismo a zadatek przyszłej chwały

Podobnie jak Kościół jawi się jako antycypacja swojej przemiany w Boga i w związku z tym nosi na sobie znamię tej eschatologicznej przyszłości, również apostolskie Pismo jest w pewien sposób antycypacją eschatologicznego słowa Bożego, ostatecznego wypowiedzenia się Boga, które nie będzie już znajdowa-

---

applied to the history of the church it is false, and its falsity is of a peculiarly destructive sort” (R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 240, przyp. 62).

<sup>8</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 240.

<sup>9</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2, dz. cyt., s. 240. Jenson pisze, że obrazy wiecznego kultu opisane w Apokalipsie wydają się harmonizować z obrazem biskupa z towarzyszącymi mu prezbiterami i diakonami, jaki znamy już z piśmiennictwa Ignacego z Antiochii – por. tamże, s. 241. Por. także: W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010, s. 224: „Z pism Ignacego wyłania się obraz jednego biskupa, rady starszych (dwunastu?) i grona diakonów. Lokalna wspólnota oparta była na schemacie: biskup – diakoni – prezbiterzy, odzwierciedlającym porządek: Bóg Ojciec – Jezus Chrystus – Apostołowie. W biskupie Ignacy widział nie tyle monarchę, co raczej ojca i opiekuna”.

ło się „poza” człowiekiem, ale które jak gdyby weźmie go w posiadanie, stając się jednym z odpowiedzią na nie. Za Johnem Milbankiem możemy w taki sposób podsumować refleksje Henry’ego de Lubaca na temat natury i łaski: dar przebóstwienia związany z *visio beatifica* sprawi, że cała ludzka stworzona istota stanie się recepcją boskiego niestworzonego światła, tak że nie będzie już „naturalnego” odbiorcy działania Bożego<sup>10</sup>.

Chwalebna wizja istoty Boga, jeśli ma być prawdziwa (to znaczy, jeśli w ogóle ma dojść do tej uszczęśliwiającej wizji), nie może dokonywać się przez stworzone pojęcie, formę poznawczą czy podobiznę (jak w rzeczach cielesnych, gdy rzecz widziana jest przez obserwatora nie przez istotę, lecz podobiznę). Zdaniem Tomasza z Akwinu Bóg jest sprawcą władzy intelektualnej i może być widziany przez intelekt, bo sama władza intelektualna, choć nie jest istotą Boga, jest uczestniczącym podobieństwem Boga jako pierwszego intelektu<sup>11</sup>. „Należy więc stwierdzić, że do widzenia istoty Boga wymagane jest jakieś podobieństwo po stronie władzy widzenia, mianowicie światło chwały wzmacniające intelekt, aby mógł widzieć Boga”<sup>12</sup> (por. Ps 36,10b: „W Twej światłości oglądamy światłość”). Oczywiście również Bóg poznawany w chwale pozostaje tajemnicą<sup>13</sup>, i nawet w stanie chwały, jak podkreśla Matthew Levering, Wcielenie Syna Bożego

<sup>10</sup> Por. J. Milbank, *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology*, Grand Rapids, MI–Cambridge: Eerdmans 2014, s. 51–51, 97–98.

<sup>11</sup> Por. ST I, q. 12, a. 2, corp.; M. Levering, *Christ’s Fulfillment of Torah and Temple: Salvation according to Thomas Aquinas*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 2002, s. 138. Por. także: ST I, q. 12, a. 2, ad 3: „Stąd jak inne formy intelektualne niebędące swoim istnieniem jednoczą się z intelektem według jakiegoś bytu, którym nadają formę temu intelektowi oraz sprawiają, że jest on w akcie, tak też istota Boga jednoczy się z intelektem stworzonym jako to, co poznane intelektualnie w akcie, sama przez się sprawiając, że intelekt jest w akcie” (cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Summa teologii*, I, q. 1–26. *O świętym nauczaniu* (q. 1). *Boska istota* (q. 2–26), tłum. M. Olszewski i in., Toruń–Warszawa–Poznań: Fundacja Pro Futuro Theologiae – Instytut Tomistyczny – W drodze 2023, s. 147).

<sup>12</sup> ST I, q. 12, a. 2, corp. (cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Summa teologii*, I, q. 1–26, dz. cyt., s. 147). Por.: Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis Christi*, nr 80: „Qua quidem visione, modo prorsus ineffabili fas erit Patrem, Filium Divinumque Spiritum mentis oculis superno lumine auctis contemplari, divinarum Personarum processionibus aeternum per aevum proxime adsistere, ac simillimo illi gaudio beari, quo beata est sanctissima et indivisa Trinitas” (cyt. za: [https://www.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_29061943\\_mystici-corporis-christi.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html) [dostęp: 20.02.2024]).

<sup>13</sup> Por. ST I, q. 12, a. 7, ad 2: „Mówi się, że Bóg jest niepojmowalny, nie dlatego, że jest w Nim coś, co nie jest widzialne, ale dlatego, że nie widzi się Go tak doskonale, jak jest On widzialny” (cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Summa teologii*, I, q. 1–26, dz. cyt., s. 158).

nie staje się zbyteczne, a Chrystus pozostaje Pośrednikiem między ludźmi a Bogiem<sup>14</sup>. To zaś oznacza, że również w chwale widzenie Boga dokonuje się przez żywe Słowo Wcielone. Dlatego widzenie Boga wolno łączyć również z ostatecznym wypełnieniem się dialogu Boga z człowiekiem – widzi się Boga przez Słowo i nieodłączne od niego słowo.

W dialogu tym, jak podkreślał Hans Urs von Balthasar, ważniejsze jest słowo Boga skierowane do człowieka. Słowo ludzkie może być jedynie odpowiedzią na to słowo, a odpowiedź ta domaga się słuchania słowa Bożego. Wszystko, co Bóg miał do powiedzenia człowiekowi, zakomunikował mu w Chrystusie (por. Hbr 1,1–2), a Pismo Święte jest boskim świadectwem uczynionym przez Chrystusa. Pismo jest środkiem czy nośnikiem słowa Bożego kierowanego w terażniejszości przez żywe Słowo. Staje się jasne, twierdzi bazylejczyk, że czytanie i kontemplacja Pisma w Duchu i pod przewodem Kościoła warunkuje odczytanie Bożej woli względem życia i przeznaczenia człowieka, a także staje się pokarmem na drogę (por. Mt 4,4)<sup>15</sup>.

Balthasar zauważa ponadto, że choć istnieje zgodność wyrazu i treści w Słowie Wcielonym, to jednak treść, w swojej istocie będąca samym Bogiem, przewyższa to, co może być wyrażone w języku stworzenia. Dlatego tak jak Boskości Chrystusa nie można pojąć w pełni przez człowieczeństwo – nawet jeśli w nim właśnie jest nam dany Syn – tak również sensu Pisma Świętego nie można zgłębić w samej literze. Jest to możliwe dopiero dzięki słuchaniu w wierze i w prowadzeniu przez Ducha Świętego, umysłem partycypującym w zamysle Boga (por. 1 Kor 2,16)<sup>16</sup>. Mamy zatem do czynienia z paradoksem pochodnym od paradoksu „wydarzenia Jezusa Chrystusa, które z wyprzedzeniem przynosi pełnię końca czasów. Samo to wydarzenie z kolei wpisuje się w czas, historia zaś wciąż posuwa się do przodu”. Podobnie również – jak pisze Bernard Sesboüé – „Pismo Święte, w którym zebrana jest całość świadectwa wydarzenia paschalnego, uczestniczy w eschatologicznej pełni, a jednak pozostaje słowem usytuowanym w czasie. Powiedziało wszystko, a przecież wszystko pozostaje do powiedzenia”<sup>17</sup>. Słowo, trzeba dodać, w pełni zostanie usłyszane nie wcześniej niż w chwale.

<sup>14</sup> Por. M. Levering, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple*, dz. cyt., s. 138–139; ST III, q. 26.

<sup>15</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Explorations in Theology*, t. 1: *The Word Made Flesh*, San Francisco: Ignatius Press 1989, s. 24.

<sup>16</sup> Por. H.U. von Balthasar, *The Word Made Flesh*, dz. cyt., s. 21.

<sup>17</sup> B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze 2012, s. 99.



Już teraz jednak apostołskie Pismo głosi, na sposób apofatyczny, podobnie jak czynił to święty Paweł, „to, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć” (1 Kor 2,9). Słowo „usłyszane” przez Kościół, a w nim przez apostołów i hagiografów, nie jest jeszcze słowem ostatnim, jakie „przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (w. 9). Apostoł głosił „tajemnicę mądrości Bożej, mądrość ukrytą, tę, którą Bóg przed wiekami przeznaczył ku chwale naszej” (w. 7), mądrość, która gdyby była pojęta, nie doprowadziłaby do ukrzyżowania „Pana chwały” (w. 8). „Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha. Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego” (w. 10). Tego Ducha otrzymał apostoł „dla poznania darów Bożych” (w. 12), tak że „nie uczonymi słowami ludzkiej mądrości”, lecz pouczony przez Ducha, może przedkładać „duchowe sprawy tym, którzy są z Ducha” (w. 13).

Apostołskie Pismo, zgodnie z powyższymi słowami, należy uważać za słowo uniżone, mówiące (katafaza) o mądrości ukrytej (apofaza), ale zarazem już teraz pełne mocy, otwierające uszy na sprawy duchowe; a zatem jako zadatek Ducha Świętego pozwalający posiadającym „pierwsze dary Ducha” (Rz 8,23) na poznawanie Boga, zamysłu Chrystusowego (por. 1 Kor 2,16) oraz „tego, co jest z Bożego Ducha” (w. 14), a także umożliwiający pojmowanie udzielonego przez Boga obdarowania chrześcijan. Apostoł modlił się za Efezjan, aby Bóg udzielił im „ducha mądrości i objawienia w głębszym poznaniu Jego samego” i dał im „światłe oczy serca, byście wiedzieli, czym jest nadzieja, do której On wzywa, czym bogactwo chwały Jego dziedzictwa wśród świętych i czym przegromna Jego moc względem nas wierzących [...]” (Ef 1,17–19).

Hugolin Langkammer wyjaśnia, że w powyżej cytowanym fragmencie chwała jest Bożą mocą, która tak jak wskrzesiła Jezusa, tak teraz otwiera drogę do życia wierzącym w Niego (por. Ef 3,16–19; Rz 6,4; 1 Kor 6,14). Jeśli Paweł Apostoł modlił się o Ducha mądrości i objawienia dla tych, którzy już przecież zostali naznaczeni pieczęcią Ducha (por. Ef 1,13), to zdaniem Langkammera wynika to z tego, iż czym innym jest czynność dokonana przez samego Ducha, a czym innym potrzeba wsparcia i pomocy tego Ducha w życiu zdążających do wieczności chrześcijan<sup>18</sup>. Tak tę kwestię tłumaczy polski biblista:

Bóg, który w swojej mądrości objawił wiernym swoje odwieczne postanowienia, wysłał Ducha Świętego, aby ta mądrość Boża stała się udziałem wiernych, kiero-

<sup>18</sup> Por. H. Langkammer, *List do Efezjan. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2001, s. 44.

wała ich życiem chrześcijańskim (por. 1 Kor 2,10–12) i pozwalała im coraz lepiej i głębiej poznać Boga oraz Jego zbawczą wolę. Doświadczenie Ducha Bożego nie jest więc jednorazowym aktem, lecz procesem, pozwalającym wiernym zdążyć do ostatecznego celu, jakim jest Bóg w swojej chwale. Bez „poznania” wspartego oświeceniem Ducha Świętego nie jesteśmy zdolni wierzyć i wiare uczynić w miłości. W niej bowiem oświecone są „oczy serca”<sup>19</sup>.

Nadzieja ukazuje bogactwo chwały dziedzictwa Bożego przeznaczonego dla „świętych”. Ośrodkiem nadziei chrześcijańskiej jest Kościół jako Ciało Chrystusa, w którym nadzieja jest przeżywana jako dar łączący wszystkich spadkobierców przyszłej chwały. Choć już teraz w niej partycypują dzięki mocy Bożej, która wcześniej wzbudziła Jezusa z martwych, a teraz jest mocą historiozbawczą, to jednak przedmiotem i celem nadziei chrześcijańskiej (por. Kol 1,5) jest moc Boża, która ich przeniesie z ziemi na wyżyny niebieskie (por. Ef 2,5–7)<sup>20</sup>. Apostolskie słowo jest tylko i aż głoszeniem tej mocy już okazanej w zmartwychwstaniu Chrystusa (jest w takim razie też potwierdzeniem wypełnienia się starotestamentowych pism i przekazem pełniejszego poznania Boga<sup>21</sup>) i wzywaniem do pokładania nadziei na przemienione życie w chwale. Reszta należy do Ducha Świętego i adresatów słowa Bożego.

Sam Bóg w Chrystusie umacnia i namaszcza św. Pawła i poleconych mu chrześcijan (por. 2 Kor 1,21). „On też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek (gr. ἀρραβών<sup>22</sup>) Ducha w sercach naszych” (w. 22). Z tego wynika, iż Apostoł

<sup>19</sup> H. Langkammer, *List do Efezjan*, dz. cyt., s. 44.

<sup>20</sup> Por. H. Langkammer, *List do Efezjan*, dz. cyt., s. 45.

<sup>21</sup> Por. T.J. White, *One God in Two Testaments: On the Biblical Ontology of Trinitarian Monotheism*, w: *Engaging Catholic Doctrine: Essays in Honor of Matthew Levering*, red. R. Barron, S.W. Hahn, J.R.A. Merrick, Steubenville, OH: Emmaus Academic 2023, s. 193, 201–205. Autor zauważa, że Objawienie Boże w Nowym Testamencie stanowi rozwiązanie kwestii eschatologicznego zbawienia zapowiadanego w Starym Testamencie, a tym samym doskonali starotestamentowe poznanie Boga. Dzieje prorocत्व izraelskich ujawniają stopniową ewolucję nauczania o pośmiertnym losie człowieka, aż do oczekiwania na powstanie ze śmierci jako wyniku definitywnej Bożej ingerencji. Nowy Testament rozpoczyna się od kerygmy apostołów i ich uczniów jako rezultatu eschatologicznego wydarzenia – cielesnego zmartwychwstania Chrystusa inaugurującego nowe stworzenie. Innymi słowy, to, co było nadzieją judaizmu, jest fundamentem chrześcijańskiej Dobrej Nowiny. Ponieważ Bóg naprawdę wskrzesił Jezusa ze śmierci, eschatologiczne proroctwa Starego Testamentu wypełniły się.

<sup>22</sup> Por. R. Popowski, ἀρραβών, w: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa: Vocatio 1995, s. 74.

Narodów głosi słowo Boże mocą tego zadatku Ducha Świętego, co można chyba ekstrapolować również na hagiografów: także oni przecież nie otrzymali jeszcze Ducha w pełni, lecz jedynie czy aż jako porękę przyszłych dóbr – wystarczającą do tego, by o nich pisać i ku nim pociągać. Już z tego wynika, że do istotnych właściwości spisane słowa Bożego należy wychylenie eschatologiczne, pewnego rodzaju wewnętrzne dążenie, które każe z jednej strony trzymać się tego słowa, a z drugiej – pozwalać słowu temu „wypychać” wierzącego ku ostatecznemu spełnieniu<sup>23</sup> (a zatem również ku głównemu Autorowi tekstów natchnionych). Brevard S. Childs podkreśla, że perspektywa eschatologiczna dotyczy obu testamentów wskazujących na ostateczny *telos* historii<sup>24</sup>. Jean-Yves Lacoste twierdzi, że Pismo Święte domaga się interpretacji eschatologicznej, bo „Słowo Boże wyrasta ponad słowa ludzkie tak, jak eschaton wykracza poza historię”<sup>25</sup>. Powiedziałbym wręcz, że wraz z nastaniem czasów eschatologicznych w Chrystusie Pismo jeszcze wyraźniej wyraża pragnienie celu.

Wprost o tym pisze św. Paweł w dalszej części swojego listu, we fragmencie, który należy przytoczyć w całości, by uchwycić związek zadatku Ducha Świętego z przyszłą chwałą:

Wiemy bowiem, że kiedy nawet zniszczy nasz przybytek doczesnego zamieszkania, będziemy mieli mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwałe w niebie. Tak przeto teraz wdychamy, pragnąc przydziać się w nasz niebieski przybytek, jeśli tylko odziani, a nie nadzy będziemy. Dlatego właśnie udęczeni wdychamy, pozostając w tym przybytku, bo nie chcielibyśmy go utracić, lecz przywdziać nań nowe odzienie, aby to, co śmiertelne, wchłonięte zostało przez życie. A Bóg, który nas do tego przeznaczył, daje nam Ducha jako zadatek. Tak więc, mając tę ufność, wiemy, że jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana. Albowiem według wiary, a nie dzięki widzeniu postępujemy.

<sup>23</sup> Por. J.C. Cavadini, *From Letter to Spirit: The Multiple Senses of Scripture*, w: *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, red. P.M. Blowers, P.W. Martens, Oxford: Oxford University Press 2019, s. 142: „The ‘divine words’ carry an invitation to realize that, ironically, the plainest sense of Scripture is not the historically past sense, but the eschatological reference, when all human history will come to its fruition and the literal texts of Scripture will be even ‘more’ literally true”.

<sup>24</sup> B.S. Childs, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2004, s. 304.

<sup>25</sup> J.-Y. Lacoste, *Pismo Święte a terażniejszość*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6/3 (1986), s. 89.

Mamy jednak nadzieję... i chcielibyśmy raczej opuścić nasze ciało i stanąć w obliczu Pana (2 Kor 5,1–8).

Warto zapoznać się z wyjaśnieniem św. Tomasza do 2 Kor 5,4–5<sup>26</sup>. Akwinata pisze, że zgodnie z naturalnym pragnieniem, człowiek chciałby przejść do życia w chwale bez zaznania śmierci (dla duszy, która pragnie połączenia z ciałem, śmierć jest karą), tak aby chwała zabrała zepsucie z ciała bez niszczenia tego ciała (por. 1 Kor 15,54). Z kolei Bóg, dając zadatek Ducha Świętego, a razem z nim pewność osiągnięcia celu, wzbudza pragnienie odziania się w mieszkanie niebieskie. Ponieważ te dwa pragnienia, jedno pochodzące z natury, a drugie z łaski Bożej, nie mogą się wypełnić równocześnie, wierzący stawia to drugie nad pierwszym<sup>27</sup>. Ostatecznie „pragnienie łaski przewyższa pragnienie natury”<sup>28</sup>, a żarliwość tego pragnienia dowodzi, uważa Doktor anielski, domu nie ręką ludzką uczynionego, „bo jeśli pragnienie natury nie jest daremne, to tym bardziej nie jest daremne pragnienie łaski”<sup>29</sup>. Dla Tomasza jest oczywiste, że przybytek doczesny oznacza zniszczalne ciało, a domem wiecznie trwałym w niebie jest „sam Bóg, w którego się ludzie odziewają, a nawet Go zamieszkują, kiedy stają przed Nim obecni, oglądając Go i widząc Go, jaki jest”<sup>30</sup>.

Pismo apostolskie przekazuje słowo apostołów (i zgromadzonego wokół nich Kościoła) oraz doświadczenie ich i wspólnoty apostolskiej, w ten sposób

<sup>26</sup> Korzystam tutaj z: S. Zatwardnicki, *What Place Does Scripture Have in Thomas Aquinas's Reasoning?*, „Collectanea Theologica” 94/1 (2024), s. 146–150.

<sup>27</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę? De rationibus fidei*, w: Święty Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, red. J. Salij, tłum. J. Salij i in., Kęty: Antyk 1999, cap. 9, s. 350; *In II Cor.*, cap. 5, lect. 1, par. 158–159 (pol. wyd.: Tomasz z Akwinu, *Wykład Drugiego Listu do Koryntian / Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, ed. P. Roszak, E. Alarcón, red. M.J. Janecki, tłum. J. Marszałek, Scholastica Thorunensia 12, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2022, s. 233; w dalszej części numery stron w nawiasach odnoszą się do tego dzieła). Zdaniem Akwinaty gdyby dusza mogła odziać się w mieszkanie niebieskie nie wyzbywając się przybytku doczesnego zamieszkania, można by mówić o przyodzianiu; jednak apostoł pisze o odzianiu, wskazując przez to, uważa Tomasz, na konieczność wyzbycia się ciała w śmierci – por. Tomasz z Akwinu, *De rationibus fidei*, dz. cyt., cap. 9, s. 350; *In II Cor.*, cap. 5, lect. 1, par. 157 (s. 231).

<sup>28</sup> *In II Cor.*, cap. 5, lect. 1, par. 155 (s. 229).

<sup>29</sup> *In II Cor.*, cap. 5, lect. 1, par. 156 (s. 231).

<sup>30</sup> Tomasz z Akwinu, *De rationibus fidei*, dz. cyt., cap. 9, s. 350–351. Dom ten nie jest uczyniony ludzkimi rękami, bo jak tłumaczy Tomasz, chwałą otrzymaną po śmierci jest wieczny Bóg (por. Ps 31,2) – por. *In II Cor.*, cap. 5, lect. 1, par. 154 (s. 229).

zaświadczać o pragnieniu życia chwalebego i wywołując w słuchaczach czy czytelnikach podobne pragnienia. Święte pisma są też zapowiedzią tej przyszłej chwały oraz ukazują drogę do niej. Stawiają również przed oczyma wierzących dobra nadprzyrodzone i wieczne jako te, które należy cenić ponad dobro przyrodzone i doczesne. Pisma mogą być apostołskie, bo same, powstałe pod natchnieniem Ducha Świętego, gdy są przyjmowane przez tych, którzy posiadają już zadatek Ducha, wzbudzają w nich apostołskie pragnienia, o których świadczą. W tym względzie Pismo Święte należałoby rozpatrywać w jedności z zadatkami Ducha Świętego. Będzie Pismo nie tylko świadectwem takiego przeżywania doczesnej pielgrzymki w drodze do celu, ale również słowem rodzącym wiarę w tę rzeczywistość, w kierunku której postępujemy nie dzięki widzeniu (por. 2 Kor 5,7). Tego rodzaju wiara nierozzerwalnie „rozwija” się w nadzieję, skoro jeszcze nie oglądamy Boga takim, jaki jest, i jeszcze Go nie zamieszkujemy (w. 8)<sup>31</sup>.

Można by powiedzieć, że jeśli widzenie jest zarezerwowane dla *revelatio gloriae*, to czas teraźniejszy stoi pod znakiem słuchania słowa mówiącego o tym, czego jeszcze się nie ogląda. Ale lepiej byłoby nie zrywać związku jednego z drugim, słuchania z widzeniem, słowa z *visio beatifica*<sup>32</sup>. Jeśli „wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy (Ἔστιν δὲ πίστις ἐπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων)” (Hbr 11,1), to należałoby w wierze zrodzonej ze słowa (*fides ex auditu* – por. Rz 10,17) postrzegać nie tyle nieobecność rzeczywistości, ile raczej ten rodzaj jej obecności, jaki musi ona przybrać w czasie doczesnym.

<sup>31</sup> Tradycyjny porządek cnót wskazuje, że zdrowa miłość jest możliwa wtedy, gdy jest właściwy cel nadziei, ta zaś nie jest możliwa bez poznania prawdy – por. J.-P. Torrell, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu. Osoba i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Dominikańska Biblioteka Teologii 10, Poznań–Warszawa: W drodze 2021, s. 191. Torrell cytuje zachętę Tomasza z jego *Compendium Theologiae*: „najpierw więc konieczna jest wiara, przez którą poznasz prawdę; następnie – nadzieja, przez którą zwrócisz się ku właściwemu celowi; i po trzecie – miłość, która całkowicie uporządkuje twój osobowy dynamizm” (Tomasz z Akwinu, *Compendium theologiae*, r. 1; cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, w: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij i in., Kęty: Antyk 1999, s. 14).

<sup>32</sup> Por. B. Blankenhorn, *Locating a Theology of Revelation in the Works of Saint Thomas Aquinas*, w: *Engaging Catholic Doctrine: Essays in Honor of Matthew Levering*, red. R. Barron, S.W. Hahn, J.R.A. Merrick, Steubenville, OH: Emmaus Academic 2023, s. 58: „[...] revelation is a participation in the beatific knowledge enjoyed by the saints, a foretaste of the eschatological, face-to-face vision of God, which points to revelation as God’s self-manifestation and communion of friendship”.

Benedykt XVI w encyklice o nadziei chrześcijańskiej zwrócił uwagę na to, że w swego rodzaju definicji wiary w jedenastym rozdziale Listu do Hebrajczyków cnota ta łączy się z nadzieją. W łacińskim przekładzie greckie słowo *ὑπόστασις* zostało oddane jako „substancja” (*Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*), w związku z czym Tomasz z Akwinu w terminologii filozoficznej wyjaśniał, że wiara jest stałym nastawieniem duszy (*habitus*), dzięki któremu rozum przystaje na to, czego nie widzi, a życie wieczne już bierze początek w wierzącym<sup>33</sup>.

Tak więc pojęcie «substancji» zostało zmodyfikowane w takim sensie, że przez wiarę są w nas już obecne, na sposób inicjalny, możemy powiedzieć «w zarodku» – «*substantia*» – te rzeczy, których się spodziewamy – a więc wszystko, życie prawdziwe. Właśnie dlatego, że ta rzecz jest już obecna, obecność tego, co ma nastąpić, daje również pewność: «rzecz», która ma nastąpić, nie jest jeszcze widoczna w świecie zewnętrznym (nie «jawi się»), ale z faktu, że jest w nas w zarodku jako rzeczywistość dynamiczna, już teraz rodzi się jakieś pojęcie o niej (SSal 7).

Chrześcijanin skłania się zatem nie ku rzeczom, które miałyby być całkowicie nieobecne. W ten sposób wiara już teraz daje coś z tej rzeczywistości, która jest oczekiwana. Można zatem mówić o obecności tej rzeczywistości jako „dowódzie” tego, czego jeszcze nie widać. Przyszła rzeczywistość nie jest samym „jeszcze nie”, lecz zostaje włączona w obecny czas. Jak pisze papież, „teraźniejszość styka się z przyszłą rzeczywistością, i tak rzeczy przyszłe wpływają na obecne i obecne na przyszłe” (SSal 7)<sup>34</sup>. Wiara zatem nie może nie spowodować zmiany w postrzeganiu obecnej rzeczywistości, z kolei jeśli wiara może to czynić, to tylko dlatego że wiara ta – i związana z nią nadzieja<sup>35</sup> – ma związek z przyszłością i celem. W ten sposób, jak można przeczytać z kolei w encyklice *Lumen fidei*:

<sup>33</sup> SSal 7. Por. ST II–II, q. 4, a 1.

<sup>34</sup> Chrześcijańskie orędzie jest performatywne (sprawiające), a nie jedynie informujące – por. SSal 2, 4, 10; R. Millare, *A Living Sacrifice: Liturgy and Eschatology in Joseph Ratzinger*, Steubenville, OH: Emmaus Academic 2022, s. 155, 159 (na s. 155 autor błędnie odwołuje się do SSal 22).

<sup>35</sup> Por. SSal 2: „«Nadzieja» rzeczywiście stanowi centralne słowo wiary biblijnej – do tego stopnia, że w niektórych tekstach słowa «wiara» i «nadzieja» wydają się być używane zamiennie i tak *List do Hebrajczyków* z «wiarą pełną» ściśle łączy «niewzruszone wyznanie nadziei» (por. 10,22.23). Również gdy *Pierwszy List św. Piotra* wzywa chrześcijan, by byli zawsze gotowi do dawania odpowiedzi na temat *logosu* – sensu i racji ich nadziei (por. 3,15), «nadzieja» odpowiada «wierze»”.



Wiara, którą przyjmujemy od Boga jako dar nadprzyrodzony, jawi się jako światło na drodze, wskazujące kierunek naszej wędrówki w czasie. Z jednej strony pochodzi ona z przeszłości, jest światłem pamięci o Założycielu, o życiu Jezusa, gdzie objawiła się Jego w pełni wiarygodna miłość, zdolna zwyciężyć śmierć. Lecz jednocześnie, ze względu na to, że Chrystus zmartwychwstał i przeprowadza nas poza próg śmierci, wiara jest światłem bijącym z przyszłości, które otwiera przed nami wielkie horyzonty i kieruje nas poza nasze odosobnione „ja” ku szerokiej komunii (LF 4).

Wiara będąca odpowiedzią na słowo, które ją uprzedza, pozostaje zarówno aktem pamięci, jak i ze względu na związek słowa z obietnicą (*casus* Abrahama i jego „dzieci”), otwiera się na przyszłość, jest wręcz *memoria futuri*, i dlatego pozostaje związana z nadzieją (LF 9).

Biblijnie rozumiane poznanie wiary wskazuje na połączenie słuchania z widzeniem. Bóg z miłości do człowieka kieruje do niego swoje słowo, a człowiek zostaje wezwany do dania odpowiedzi wiary („posłuszeństwo wiary” – por. Rz 1,5; 16,26), co z kolei wymaga czasu, w którym prawda może zostać objawiona (LF 29; DV 5). Słuchanie słowa wzbudza pragnienie oglądania oblicza Bożego. Widzenie jako drugie z narzędzi poznania wiary umożliwia ogląd całej drogi, a przez to wpisanie jej w Boży plan (LF 29–30). Można powiedzieć, że w świetle przyszłego ujrzania Boga „twarzą w twarz” (1 Kor 13,12) widzi się *hic et nunc* uniżone Słowo Boże (a w Nim Ojca), także w Jego słowie. W czwartej Ewangelii wiara i widzenie wręcz splatają się ze sobą: „Ten, kto we Mnie wierzy, wierzy nie we Mnie, lecz w Tego, który Mnie posłał. A kto Mnie widzi, widzi Tego, który Mnie posłał” (J 12,44–45). Wcielone Słowo daje się słyszeć i widzieć, tak że można oglądać Jego chwałę (por. J 1,14; LF 30). Ale należy podkreślić, że chodzi tutaj cały czas o widzenie przez wiarę czy widzenie wiary. W to widzenie wiary należy włączać słuchanie wiary, bo słuchanie Słowa w biblijnym słowie jest możliwe tylko w wierze.

Tomasz z Akwinu, który został przywołany w encyklice *Lumen fidei* (por. nr 30), zapytywał, czy „byłoby właściwe dokonanie się Zmartwychwstania Chrystusa na oczach uczniów?”<sup>36</sup>. W odpowiedzi wskazał, że nie było potrzebne bezpośrednio widzenie powstania z martwych, ale raczej otrzymanie wiadomości (przez aniołów, jak za świadectwami Ewangelii oraz w zgodzie z myślą

<sup>36</sup> ST III, q. 55, a. 2.

Pseudo-Dionizego Areopagity pisze Akwinata) o tym, co się wydarzyło<sup>37</sup>. Co prawda „Apostołowie mogli dawać świadectwo o Zmartwychwstaniu Chrystusa także jako świadkowie naoczni, bo Chrystusa, o którym wiedzieli, że umarł, po Zmartwychwstaniu ujrzeli wiarą z oglądania (*oculata fide viderunt*)”, przyznaje Tomasz, jednak zaraz dodaje uwagę: „Ale widzenie uszczęśliwiająca zostaje osiągnięte przez «wiarę ze słyszenia (*per auditum fidei*)», podobnie też widzenie zmartwychwstałego Chrystusa (*ad visionem Christi resurgentis*) ludzie osiągają przez uprzednio słyszane słowa aniołów (*pervenerunt homines per ea quae prius ab Angelis audierunt*)”<sup>38</sup>. Jak dalej tłumaczy autor *Sumy teologicznej*, w przypadku Zmartwychwstania zarówno punkt wyjścia (powrót duszy do ciała i powstanie z grobu), jak i kres (zapoczątkowanie życia w chwale) przekraczają „zakres zwykłego poznania (*transcendebat communem notitiam*)”, „toteż nie było potrzeby, aby Zmartwychwstanie dokonało się na oczach ludzi (*ab homine videretur*)”<sup>39</sup>.

Dzięki udziałowi Wcielonego w człowieczeństwie jest możliwe poznanie właściwe miłości. „Światło miłości rodzi się bowiem, kiedy zostaje poruszone nasze serce i przyjmujemy tym samym wewnętrzną obecność umiłowanego w nas, pozwalającą nam poznać Jego tajemnicę”. To dlatego, jak można przeczytać w *Lumen fidei*, Jan mógł pisać, że „wraz ze słuchaniem i patrzeniem [...] wiara jest dotykaniem” (por. 1 J 1,1). Jeśli w encyklice podkreślono, iż Jezus „dotyka również dzisiaj poprzez sakramenty”, a „przemieniając nasze serce” sprawia, że „dzięki wierze także i my możemy Go dotknąć” (LF 31), należałoby do tego dodać, że analogicznie również czytanie i słuchanie słowa Bożego służy tej bliskiej relacji, w której słuchanie łączy się z widzeniem i nawet dotykaniem przez wiarę. Kwestia

<sup>37</sup> Por. ST III, q. 55, a. 2, resp. Por. także ciekawą uwagę w: E. Voegelin, *Lud Boży*, tłum. M. Umińska, Kraków: Znak 1994, s. 48–49: „Pisma Pseudo-Dionizego nie tylko wywarły głęboki wpływ na ruchy średniowieczne, lecz także przesiąknęły ortodoksyjną filozofię i to tak gruntownie, że, jak już powiedziano, gdyby pisma Areopagity zaginęły, można by je było praktycznie zrekonstruować na podstawie dzieł św. Tomasza”.

<sup>38</sup> ST III, q. 55, a. 2, ad. 1.

<sup>39</sup> ST III, q. 55, a. 2, ad. 2 (dot. cytatu i poprzedzającej go parafrazy). Por. LF 30: „W tym sensie św. Tomasz z Akwinu mówi o *oculata fides* Apostołów – wierze, która widzi! – wobec Zmartwychwstałego widzianego w ciele. Zobaczyli zmartwychwstałego Jezusa na własne oczy i uwierzyli, to znaczy mogli przeniknąć w głębię tego, co widzieli, by wyznać Syna Bożego, siedzącego po prawicy Ojca”. Por. JRO 6/1, s. 565 (o tym, w jaki sposób uczniowie rozpoznali Zmartwychwstałego): „Jest to niejako poznanie od wewnątrz, które jednak nadal pozostaje osnute tajemnicą. [...] Wiedzieli w głębi serca – a nie po Jego wyglądzie i swojej obserwacji”.

ta domaga się doprecyzowania przez uwzględnienie wzajemnego związku słowa z sakramentem, do czego wróć w kolejnym rozdziale. W każdym razie w obecnym eonie „widzi” się Zmartwychwstałego jedynie w słowie i sakramentach.

W 2 Kor 5,7 jest mowa o postępowaniu według wiary, „a nie dzięki widzeniu”. W tym względzie słowo Boże jest tym, co pozwala właśnie przez to, że mówi o rzeczywistościach, „których nie widzimy” (Hbr 11,1), „spoglądać” przez zasłonę na to, co należy do ostatecznej, wyczekiwanej rzeczywistości<sup>40</sup>. Słowo Boże okazuje się pełnić rolę niezastąpioną, jest swego rodzaju łącznikiem między czasem a wiecznością, doczesnością a eschatologią, pielgrzymką z daleka od Pana a stanięciem w Jego obliczu (por. 2 Kor 5,6.8). „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [ujrzymy] twarzą w twarz: Teraz poznaję po części, wtedy zaś będę poznawał tak, jak sam zostałem poznany” (1 Kor 13,12). Jest słowo tym, co rodzi wiarę będącą „poręką tych dóbr, których się spodziewamy” (Hbr 11,1), wiarę należącą do obecnego eonu, ale wychyloną w kierunku przyszłości, a zatem związaną z nadzieją, a także z towarzyszącą wierze i nadziei miłością, która nie przemienie (por. 1 Kor 13,8.13), miłością ze względu na to, że całe Pismo mówi o Bogu jako o kresie życia ludzkiego. A nawet więcej, że w Piśmie sam Bóg wychodzi na spotkanie idących ku niemu: „W świętych bowiem księgach Ojciec, który jest w niebie, z wielką miłością wychodzi swoim dzieciom naprzeciw i rozmawia z nimi” (DV 21). W ten sposób Pismo zostaje wpisane w uprzedniość Bożej miłości, a zatem również w *κῆρυγμα* apostołów.

Należałoby do tego dodać jednak – wciąż pamiętając o związku Pisma z Tradycją – że widzenie Boga związane jest ze słuchaniem słowa Bożego obecnego nie tylko na kartach Pisma Świętego, ale i przekazywanego w Tradycji. Ojcowie Vaticanum II wprost piszą o kontemplacji Boga możliwej już w doczesności za pośrednictwem tak Pisma, jak i Tradycji: „Ta przeto święta Tradycja i Pismo święte obydwu Testamentów są jakby zwierciadłem [*veluti speculum*]; w nim Kościół pielgrzymujący na ziemi [*Ecclesia in terris peregrinans*] kontempluje Boga [*contemplatur Deum*], od którego otrzymuje wszystko, aż zostanie doprowadzony do oglądania Go twarzą w twarz [*ad Eum videndum facie ad faciem*], takim, jaki jest (por. 1 J 3,2)” (DV 7)<sup>41</sup>. Jeśli Chrystus jest „obrazem Boga

<sup>40</sup> Por. S. Jankowski, D. Sztuk, *Historia zbawienia*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2018, s. 193: „[...] zbawienie «na dziś» pozostaje nadal rzeczywistością z porządku nadziei, która jest – jak ją rozumie List do Hebrajczyków – córką wiary, pewnością dóbr, których się spodziewamy, ale jeszcze nie oglądamy (Hbr 11,1)”.

<sup>41</sup> Por. D. Salamon, *Kościół w służbie Objawienia*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2006, s. 104: „Samo Pismo [...] stanowi swego rodzaju «zwierciadło», które nie daje jed-

niewidzialnego” (Kol 1,15), „odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ)” (Hbr 1,3), to nie bez słowa Bożego, zarówno spisane, jak i niespisane.

Roman Bogacz tłumaczy Hbr 1,3 następująco: „On (Syn) będąc promieniowaniem chwały i wizerunkiem Jego istoty, podtrzymując też wszystko słowem Jego potęgi, dokonawszy oczyszczenia z grzechów, zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach<sup>42</sup>. Pierwsze określenie („promieniowanie chwały”) można rozumieć w znaczeniu czynnym (promieniowanie, błyszczenie) lub biernym (odblask, odbicie, refleks). Określenie w znaczeniu czynnym mogłoby stanowić aluzję do preegzystencji Syna Bożego i wyrażać związek Syna z Ojcem jeszcze przed Wcieleniem; w znaczeniu biernym podkreślałoby, że z samej natury Syna ukazuje On splendor Boga, ukazuje w swojej Osobie Jego majestat, chwałę i pełnię Bożej doskonałości<sup>43</sup>. Drugie określenie („wizerunek Jego istoty”), oddane terminami oznaczającymi obraz, pieczęć, odbicie czy odcisk,

nie tylko wyraża prawdę, że Syn posiada Bożą chwałę samą w sobie, ale również, że otwiera tę rzeczywistość na kosmos. Jako sprawujący władzę nad kosmosem, wspiera On wszystkie rzeczy poprzez Swoje Słowo Boskiej wszechmocy. Objawia się to szczególnie w relacji do ludzi. Zwłaszcza od momentu upokorzenia i wywyższenia stał się On dla ludzi przyczyną wiecznego zbawienia (Hbr 5,9)<sup>44</sup>.

Określenie drugie odnosiłoby się zatem do zbawczej działalności Chrystusa. Zbawienie ukazane jest przez autora Listu do Hebrajczyków jako zjednoczenie z Chrystusem i upodobnienie do Niego. Odkupieni ludzie przynależeliby do Niego, a przez Niego Bóg przygarniałby ich jako synów do swojej chwały (por. Hbr 2,10)<sup>45</sup>.

Artur Malina uwydatnia, że Syn nie jest tylko odblaskiem (tzn. światłem odbijanym), jak w przypadku Mądrości (por. Mdr 7,26) nieutożsamiającej się ze źródłem światła. Dlatego „nie wystarczy powiedzieć, iż jest On doskonałym

---

nak pełnego obrazu Boga. Stąd właśnie miejsce dla wiary Kościoła wyrażonej w żywej Tradycji, która nieustannie wydobywa z jego warstwy literackiej, historycznej i kulturowej właściwe znaczenie tekstu biblijnego”.

<sup>42</sup> Por. R. Bogacz, *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 2006, s. 22.

<sup>43</sup> Por. R. Bogacz, *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów*, dz. cyt., s. 25–26.

<sup>44</sup> R. Bogacz, *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów*, dz. cyt., s. 31.

<sup>45</sup> Por. R. Bogacz, *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów*, dz. cyt., s. 31–32.

przedstawieniem Boga”, lecz należy podkreślić, że „Syn i Bóg są ze sobą ściśle zjednoczeni”, choć zarazem pozostają „wyraźnie rozróżnieni: promieniowaniem chwały Boga jest Syn, a nie na odwrót; Ojciec jest źródłem promieniującej chwały, a nie Syn<sup>46</sup>. Jeśli pierwszy rzeczownik wskazywał na promieniowanie pochodzące bezpośrednio od źródła światła, to drugi (charakter, odbicie) sugeruje odwzorowanie zachodzące przez bezpośredni kontakt ze wzorem. Syn jest zatem kimś więcej niż Mądrość jako obraz dobroci Boga (por. Mdr 7,26), nie przedstawia wybranego przymiotu Boga, lecz całą Jego egzystencję we wszystkich jej aspektach<sup>47</sup>. „Metaforze promieniowania i odbicia odpowiadają wypowiedzi o poznawaniu przez ludzi dzięki Ojcu jako źródle objawienia (Mt 11,25–27; Łk 10,21–22; J 14,9–10)<sup>48</sup>.”

W interpretacji Artura Maliny hagiograf, pisząc „po raz pierwszy o Synu [...] rozpoczyna od przedstawienia promieniowania, czyli tego, co może być widziane z większej odległości i ze wszystkich stron, a następnie ukazuje odbicie, czyli treść, którą można dostrzec poprawnie tylko z bliska i z odpowiedniej strony”. Według biblisty „choć Syn działa wszędzie i zawsze, to jednak rozpoznanie Jego relacji do Ojca wymaga właściwych warunków, które można znaleźć w słowie Bożym, sakramentach oraz dziełach miłości. Tam można najpełniej kontemplować Jezusa jako wiernego arcykapłana” (por. Hbr 3,1)<sup>49</sup>.

Teologiczne wnioski, jakie można wyciągnąć z tych egzegetycznych badań, są następujące: Słowo Ojca w swojej naturze wyrażające Ojca, również po Wcieleniu czyni to w sposób niezrównany (ta sama Osoba Syna), w ten sposób umożliwiając poznanie Ojca (Objawienie) i otwierając ludziom drogę zbawienia. Bóg naprawdę wypowiedział się w Słowie, a ta wypowiedź obejmuje również słowo Boże, w którym można kontemplować Słowo Wcielone będące Słowem Ojca, drugą Osobą Trójcy Świętej.

Tomasz z Akwinu na podstawie słów autora natchnionego zapisanych w Hbr 11,1 stwierdził, że jeśli wiara dotyczy przede wszystkim tych rzeczy, które spodziewamy się widzieć w niebie, to przedmiotem wiary jest to, co prowadzi do życia wiecznego i przez co człowiek osiąga szczęście (to jest trzy Osoby Boskie, czyli tajniki Bóstwa, tajemnicę Wcielenia i człowieczeństwa Chrystusa oraz Jego męki, zgodnie np. z J 17,3: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie,

<sup>46</sup> A. Malina, *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 15, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2018, s. 113.

<sup>47</sup> Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 113–114.

<sup>48</sup> A. Malina, *List do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 114.

<sup>49</sup> A. Malina, *List do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 237.

jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa”). Stanowią one o podziale na artykuły wiary i należy w nie wierzyć w sposób wyraźny, a nie jedynie domyślny. Akwinata twierdził, że poza tymi prawdami Pismo Święte podaje do wierzenia inne sprawy objawione, które mają na celu ułatwić poznanie majestatu Bożego i misterium Wcielenia Chrystusa. Tych nie trzeba znać, ale gdy stanie się komuś wiadome, że zawierają się one w nauce wiary, również je winien przyjąć<sup>50</sup>.

Jeśli „właściwym i istotnym (*proprie et per se*) przedmiotem wiary jest to, czym człowiek osiąga szczęście (*per quod homo beatitudinem consequitur*)”, a jedynie „tajemnica wcielenia i męki Chrystusa jest drogą do szczęścia ludzkiego” (autor *Sumy teologicznej* powoływał się tutaj na Dz 4,12: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, przez które moglibyśmy być zbawieni”), to zdaniem Doktora powszechnego znaczy, że „wszyscy, w każdym wieku, musieli jakoś wierzyć w tajemnicę wcielenia Chrystusowego (*mysterium incarnationis Christi*); rozmaicie jednak, zależnie od różnaitości czasów i osób (*secundum diversitatem temporum et personarum*)”<sup>51</sup>. Nie sposób tych słów nie odnieść do Pisma Świętego, które w całości, a zatem również w Starym Testamencie, choć oczywiście inaczej niż w Nowym, jest nieoddzielne od Wcielenia Logosu. Jak podkreślał to Joseph Ratzinger, Wcielenie rozciąga się na całe dzieje dialogu Boga z człowiekiem i dlatego obejmuje również słowa starotestamentowych hagiografów<sup>52</sup>. Ten punkt widzenia pozwala dobrze uchwycić zarówno jedność obu testamentów, jak i różnicę między nimi: wypowiedzenie przez Boga słowa jest pierwszym aktem misterium Wcielenia, a zarazem stanowi dopiero wyczekiwanie na kulminacyjny punkt historii rewelatywno-zbawczej.

Święty Paweł, jako sługa Nowego Przymierza, tłumaczy, że jeśli posługiwanie Staremu Przymierzu litery, która zabija, dokonywało się w chwale (znakiem tego była jasność na obliczu Mojżesza), to tym bardziej posługa Nowemu Przymierzu, posługiwanie Ducha, jest pełne chwały (por. 2 Kor 3,6–11). Apostoł stwierdza, że umysły synów Izraela stępiały, a na ich sercach spoczywa zasłona, gdy czytają Stare Przymierze. Dopiero gdy ktoś zwraca się do Pana, który jest Duchem, zasłona opada (w. 14–17). Paweł zachęcał swoich uczniów, tak

<sup>50</sup> Por. ST II–II, q. 1, a. 6, ad. 1; ST II–II, q. 1, a. 8, corp.; ST II–II, q. 2, a. 5, corp. Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, t. 2: *Esej teologiczny*, tłum. A. Ziernicki, Poznań–Warszawa: W drodze 2022, s. 28–29 (w przypisie 5 znajdują się odwołania do tych fragmentów).

<sup>51</sup> ST II–II, q. 2, a. 7.

<sup>52</sup> Por. JRO 9/1, s. 627.



przynajmniej twierdzą Andrzej Siemieniewski i Mirosław Kiwka, „do osobistej modlitwy medytacyjnej prawdziwie ekstatycznymi słowami”<sup>53</sup>: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu” (por. 2 Kor 3,18)<sup>54</sup>. Autorzy monografii poświęconej chrześcijańskiej modlitwie podsumowują wywód Pawłowy następująco: „to wpatrywanie się jest modlitewną lekturą Biblii; to Pismo Święte jest zwierciadłem, z którego bije blask. Jeśli ktoś ma twarz zakrytą welonem niewiary, sam pozostanie w mroku. Jeśli ktoś wierzy w Jezusa, wówczas blask Bożego słowa będzie go wewnętrznie rozjaśniać”<sup>55</sup>. Raz jeszcze odsłania się prawda o tym, że słowo biblijne jest jak gdyby rewersem przyszłej chwały, a ze względu na zjednoczenie tego słowa z aktywnością Ducha Świętego, również jej zadatkem.

Oprócz wyżej przywołanych przeze mnie *passusów* termin „zadatek” występuje również w Liście do Efezjan. Jego autor przypomina, że adresaci usłyszeli „w Nim”, to jest w Chrystusie, słowo prawdy, czyli Dobrą Nowinę o zbawieniu, i zostali naznaczeni pieczęcią Ducha Świętego (por. Ef 1,13). „On jest zadatkem naszego dziedzictwa w oczekiwaniu na odkupienie, które nas uczyni własnością [Boga], ku chwale Jego majestatu” (w. 14). Cały hymn wychwala

<sup>53</sup> A. Siemieniewski, M. Kiwka, *Chrześcijańska medytacja monologiczna. Źródła i aktualne pytania*, Wrocław: TUM 2013, s. 17.

<sup>54</sup> Por. inne tłumaczenie w: A. Paciorek, *Drugi List do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 8, Częstochowa Edycja Świętego Pawła 2017, s. 201: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą spoglądając na chwałę Pana jakby w zwierciadle, przemieniamy się w Jego obraz, postępując w chwale przekazanej przez Ducha Pana”.

<sup>55</sup> A. Siemieniewski, M. Kiwka, *Chrześcijańska medytacja monologiczna*, dz. cyt., s. 17. Czy taka interpretacja jest uzasadniona? Langkammer (por. H. Langkammer, *Pierwszy i drugi List do Koryntian. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1998) niczego podobnego nie sugeruje, z kolei Paciorek, odpowiadając na pytanie, co oznacza widzenie w zwierciadle, twierdzi, że „zwierciadłem jest Ewangelia”, albo „zwierciadło może wskazywać na samego Chrystusa”, w którym wierzący „ogłądają [...] prawdziwe odbicie natury Bożej”. Polski biblista zwraca uwagę na to, że chodzi o pośrednie widzenie Chrystusa, o swego rodzaju chrześcijański odpowiednik chwały dostrzegalnej na obliczu Mojżesza. „W rozumieniu Pawła istnieją dwie formy «widzialne» obecności Chrystusa. Postrzegał on własne posługiwanie jako powtórzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa (1,10n), podczas gdy w Eucharystii chleb i wino widzialnie jednoczą wierzących w osobie Chrystusa (1 Kor 10,16) [...]” (por. A. Paciorek, *Drugi List do Koryntian*, dz. cyt., s. 213). Co prawda zostało wskazane jedynie pośrednictwo sakramentalne, ale przecież również słowo może być „widzialną” (w sensie: dostępną człowiekowi) chwałą odbijającą się na obliczu Wcielonego.

realizację planu Boga i Ojca Pana Jezusa Chrystusa, który pragnie „wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (w. 10).

Tomasz z Akwinu w swoim komentarzu do tej epistoły wyjaśnia, że wierzący usłyszeli słowo przepowiadania przez Chrystusa, który posłał głosicieli tego słowa. Usłyszane słowo rodzi wiarę (por. Rz 10,14,17), a odbiorcy słowa słyszą o dobrodziejstwach Bożych (por. Łk 11,28)<sup>56</sup>. Z dobrodziejstwem usprawiedliwienia związane jest naznaczenie przez Ducha Świętego. Akwinata wyjaśnia, że jest ono znakiem, duchem obietnicy i zapowiedzią dziedzictwa. Znakiem jest o tyle, o ile serce wierzącego naznaczone jest miłością (por. Rz 5,5) jako znakiem odróżniającym (por. J 13,35) synów Bożych od stada diabła. Duch Święty jest Duchem obietnicy, bo został obiecany wierzącym (por. Ez 36,26; 37,6) i jest udzielany w związku z obietnicą dziedzictwa wiecznego dla synów Bożych (por. Rz 8,9,17)<sup>57</sup>. „Po trzecie nazywamy Ducha rękojmią ze względu na pewność obietnicy dziedzictwa. Duch Święty bowiem jako czyniący przybrany synami Bożymi jest duchem obietnicy i w ten sposób staje się znakiem osiągnięcia obietnicy”<sup>58</sup>. Tomasz przywołuje za będącą wtedy w użyciu głośną do

<sup>56</sup> Por. *In Eph.*, cap. 1, lect. 5, § 37 (pol. wyd.: Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Efezjan / Super Epistolam B. Pauli Ad Ephesios lectura*, ed. P. Roszak, E. Alarcón, tłum. P. Roszak, A. Kubanowski, J. Marszałek, Scholastica Thorunensia 3, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2017, s. 121; w dalszej części numery stron w nawiasach odnoszą się do tego dzieła).

<sup>57</sup> Por. *In Eph.*, cap. 1, lect. 5, § 40–42 (s. 123, 125). Por. S. Stasiak, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 6, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2020, s. 295: „Pytanie: Czy mamy tu [w Rz 5,5 – SZ] *genetivus subiectivus* (Bóg jest podmiotem działania), czy też *genetivus obiectivus* (Bóg jest przedmiotem miłości)? Nie chodzi tu raczej o drugi przypadek (jak chciał np. Augustyn), lecz mowa raczej o miłości, która wypływa od Boga i jest skierowana ku człowiekowi [...]”. Wrocławski biblista pisze na tej samej stronie o wyraźnym rozróżnieniu jakościowym między usprawiedliwiającym a usprawiedliwianym, po czym dodaje: „To rozróżnienie nie jest tak wyraźne w przypadku tematu miłości, w której zarówno udzielający jej, jak i przyjmujący ją mają swoisty, mistyczny, wspólny udział w niej. Właśnie dlatego Paweł wskazuje, że sprawiedliwość otrzymana przez łaskę odpowiada miłości, która *rozlana jest w naszych sercach* [...]”. Por. także: tamże, s. 296: „Paweł podkreśla nie tylko to, że jesteśmy świadomi miłości, jaką Bóg ma względem nas, lecz również, że doświadczenie to jest równocześnie gwarancją trwałości miłości Boga do nas, miłości, która staje się centralnym motywem naszego życia moralnego [...]. Należy [...] przyjąć, że działanie Ducha Świętego jest pełnym i właściwym wyrazem obecności Boga w usprawiedliwionym chrześcijaństwie”.

<sup>58</sup> *In Eph.*, cap. 1, lect. 5, § 43 (s. 124–125).

Pisma Świętego zdecydowanie lepszy jego zdaniem wariant tekstu, w którym jest mowa nie o rękojmi (zastawie), lecz o zadatku dziedzictwa:

Rękojmia (zastaw) jest różna od rzeczy (*pignus est aliud a re*), z powodu której jest dana, a potem zwracana, gdy osoba, która otrzymała rękojmię (*pignus*) otrzyma już samą rzecz (*rem sibi debitam recipit*). Zadatek (*arra*) natomiast nie jest czymś innym od rzeczy (*autem non est aliud a re*), za którą jest wydawany, ani nie zwraca się go później; daje się go jako część, której się nie odbiera, lecz uzupełnia (*quod non est auferendum, sed complendum*). Bóg dał nam zaś miłość jako rękojmię (*pignus*), przez Ducha Świętego, który jest Duchem prawdy i miłości. Stąd w pewien sposób ten dar nie jest niczym innym jak pewnym szczególnym i niedoskonałym uczestnictwem w miłości Bożej (*particularis et imperfecta participatio divinae charitatis et dilectionis*), której nie można odebrać, lecz uskuteczyć (*perficienda*), stąd lepiej trzeba powiedzieć 'zadatek' (*arra*) niż 'rękojmia' (*pignus*)<sup>59</sup>.

*Doctor communis* dopuszcza używanie obu określeń, co uzasadnia faktem, że Bóg udziela chrześcijanom zarówno darów, które pozostaną trwałe również w ojczyźnie niebieskiej, jak i tych, które przeminą. Do pierwszych należy miłość, która nigdy nie ustanie (por. 1 Kor 13,8), do drugich wiara i nadzieja, które się skończą. Ze względu na miłość można mówić o zadatku, ze względu na to, co nie przetrwa, o rękojmi Ducha Świętego<sup>60</sup>. Odnosząc to do spisanej słowa Bożego, należałoby mówić o tym, że stanowi ono zarazem rękojmię i zadatek; rękojmię, gdyż w tej formie, w której jest dane ludziom na ziemi, przeminie; zadatek ze względu na to, że pozostaje ono złączone z uczestnictwem w miłości Bożej. Wziąwszy to pod uwagę, przestaje dziwić zasada hermeneutyczna sformułowana przez św. Augustyna, zgodnie z którą każdy fragment Pisma niesie miłość Boga i bliźniego jako swój cel i znaczenie<sup>61</sup>.

Apostolskie Pismo jest jednym z podstawowych narzędzi, przez które Bóg realizuje swój zamiar powzięty względem ludzkości, a w niej zwłaszcza wobec Kościoła. Oznacza to, że Pismo pozostaje w istotnym związku z samym Chrystusem, w którym jako Głowie ma dokonać się zjednoczenie wszystkiego.

<sup>59</sup> *In Eph.*, cap. 1, lect. 5, § 43 (s. 124–125).

<sup>60</sup> Por. *In Eph.*, cap. 1, lect. 5, § 43 (s. 125, 127).

<sup>61</sup> Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, dz. cyt., s. 245; J.C. Cavadini, *From Letter to Spirit*, dz. cyt., s. 145; J. Yocum, *Scripture, Clarity of*, w: *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, red. K.J. Vanhoozer, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2005, s. 728.

Ponieważ Pismo zawiera apostolską naukę, jest razem z apostołami głoszącymi słowo prawdy, to jest Dobrą Nowiną o zbawieniu, wysłannikiem Chrystusa, Jego samego słowem. Może rodzić wiarę, wzbudzać miłość i świadczyć o dobrodziejstwach Bożych, samemu będąc jednym z nich. Jako rodzące wiarę wpisane jest w zapowiedź dziedziczenia i tym samym związane z nadzieją. O tyle zatem może Pismo być wręcz przyczyną naznaczenia przez Ducha Świętego, a mówiąc ściślej, Pismo może zostać włączone w działanie Ducha Świętego w ludzkim sercu zmierzające do tego, by to „autentyczne sanktuarium człowieka” zostało „otwarte przez łaskę, która umożliwia głębsze spojrzenie i zrozumienie, że to, co zostało ogłoszone, jest Słowem Bożym”<sup>62</sup>. Pismo stanowi znak chwały przez to, że jest pisane przez tych, w których sercach rozlał się Duch Święty, a Duch Święty przez Pismo udziela obietnicy dziedzictwa wiecznego oraz w jakimś stopniu zaświadcza czy zapowiada tę przyszłą chwałę przeznaczoną dla synów Bożych.

W końcu wolno widzieć w Piśmie również rękojmię i zadatek przyszłego dziedzictwa oraz jeszcze niedoskonałe, ale już rzeczywiste uczestnictwo w Bożej miłości. Staje się zrozumiałe, dlaczego słowo Boże, rodząc wiarę, jednocześnie udziela również nadziei, ukazując, jak to ujął Christopher Rowland, historię brzemiennej w eschatologiczne możliwości<sup>63</sup>. Bóg, który do swojego ludu kieruje słowo, czyni to przecież w celu osiągnięcia przez ten lud kresu pielgrzymki ziemskiej, który nastąpi w ojczyźnie niebieskiej wraz ze zjednoczeniem z Bogiem przez Chrystusa i wypełnieniem się planu Bożego. Z kolei miłość, jako że nigdy nie ustanie, gdyż jest już zadatkim przyszłego zjednoczenia z Bogiem, każe myśleć o jakiejś formie trwania słowa Bożego – a konsekwentnie również spisane słowa Bożego (jako złączonego z cielesnością Chrystusa) – w chwale<sup>64</sup>. Być może właściwsze byłoby spojrzenie od drugiej strony: Pismo jest zadatkim tej wypowiedzi Boga w Chrystusie, jaka w pełni zostanie przez zbawionych przyjęta w chwale.

<sup>62</sup> Benedykt XVI, List apostolski w formie „motu proprio” *Porta fidei*, nr 10. Papież odniósł się tutaj do przykładu Lidii: „Pan otworzył jej serce, tak że uważnie słuchała słów Pawła” (Dz 16, 14).

<sup>63</sup> Por. C. Rowland, *Reading Scripture Eschatologically* (2), w: *Reading Texts, Seeking Wisdom: Scripture and Theology*, red. D.F. Ford, G. Stanton, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2003, s. 267–268.

<sup>64</sup> W literaturze zdania w tej kwestii są podzielone. Brad East na przykład utrzymuje, że podobnie jak wiara, a inaczej niż miłość, Pismo przeminie – por. B. East, *The Doctrine of Scripture*, Eugene, OR: Cascade Books 2022, s. 94. Z kolei Telford Work dokonuje apologii pewnej formy trwania Biblii również w chwale – por. T. Work, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2002, s. 310–313.

## 5.2. Natchnione słowo a *reditus per Christum*

Jenson proponuje postrzegać Kościół oraz jego teraźniejszą strukturę w świetle przyszłości i spełnienia Kościoła. Również ten punkt widzenia może okazać się cenny w refleksji nad apostołską misją Pisma Świętego. Zaproponowana przez Jensona perspektywa przyszłości czy też ściślej – raczej eschatologii w namyśle nad misterium Kościoła oraz autorytetem Pisma jest nośna teologicznie. Ukazuje Pismo jako należące do struktury Kościoła apostołskiego będącego antycypacją swojej przyszłości wiecznej. Luterański uczyony wskazuje, że ze względu na ostateczny cel, Duch Święty zachowuje tożsamość Kościoła i Ewangelii. Zgodnie z tym punktem widzenia Pismo Święte musi służyć temu celowi, ku któremu Bóg prowadzi swój Kościół, a zarazem już w samym Piśmie Świętym musi być obecna ta antycypowana przyszłość, obok zapowiedzi jej realizacji w obrazach przemienionego w chwale Kościoła. W Piśmie musi też być zaświadczony ten Kościół, który w swoim istnieniu będzie przez cały czas przyjmował słowo Boga. Siłą rzeczy taka dynamiczna perspektywa każe analogicznie postrzegać również apostołskość Pisma jako zmieniającą się (rozwijającą) wraz z Kościołem, w którym Pan, także poprzez Pisma, dokonał już przemiany nie tylko w osobistym życiu, ale i w Kościele oraz świecie (np. casus niewolnictwa). Ta przemiana jest owocem żywego słowa Bożego, ale nie należy jej rozpatrywać z perspektywy ewolucyjnego postępu ku punktowi Omega, gdyż bez „skoku eschatologicznego” nie jest możliwe ostateczne spełnienie<sup>65</sup>.

<sup>65</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna optuje za tym, żeby z jednej strony nie rozdzielać rzeczywistości świata ziemskiego i przyszłego życia, z drugiej jednak przestrzega przed „optymizmem ewolucjonistycznym” utożsamiającym panowanie Boga z ludzkimi wysiłkami na rzecz budowania świata. Zdaniem komisji eschatologiczne wypełnienie będące przedmiotem oczekiwania („rezerwa eschatologiczna”) sprawia, że nie można relacji królestwa Bożego do historii wyrazić ani w formie monizmu, ani w formie dualizmu – por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie* (1977), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów SCJ 2000, par. 4, b). Por. również stanowisko Ratzingera, które trafnie podsumowuje (w kontrze do poglądów Johanna Baptista Metza i Jürgena Moltmanna) Roland Millare: eschaton nie może się w pełni urzeczywistnić w historii na mocy wyłącznych wysiłków osoby ludzkiej, eschaton realizuje się w świętej liturgii i w życiu wierzącego w odpowiedzi na łaskę Bożą; należy odróżniać postęp ludzki od wzrostu królestwa Bożego; urzeczywistnianie się królestwa Bożego nie jest politycznym procesem, a oczekiwanie tego po polityce zaciemnia zarówno naturę samej polityki, jak i naturę nadziei, która jest nadprzyrodzoną cnotą, a nie przyrodzoną nadzieją – por. R. Millare, *A Living Sacrifice*,

Można powiedzieć, że Pismo kieruje ku przyszłej chwale i jest – obok sakramentu czy raczej razem z nim – „pokarmem” wyzwolonych w wodach chrztu w ich wędrówce ku wieczności<sup>66</sup> (por. DV 21 o „chlebie życia ze stołu Bożego słowa i Ciała Chrystusowego”<sup>67</sup>). Jest również pewnego rodzaju zwierciadłem, w którym niejasno (por. 1 Kor 13,12), ale odbija się przyszłość nie tylko chrześcijanina, lecz i całej wspólnoty, a zarazem nakreślona zostaje droga ku temu celowi. Apostolskie Pismo domaga się zatem „eschatologicznego czytania”, jak określił to John Webster. Optował on za lekturą świętych pism dokonującą się w odpowiedzi na nową rzeczywistość, jaka została w Chrystusie ustanowiona i jaka w Duchu Świętym jest urzeczywistniana. Słuchanie słowa Bożego wpisane zostaje w całość chrześcijańskiego życia rozumianego jako odrzucenie starego porządku na rzecz egzystencji nowego stworzenia wyglądającego paruzji<sup>68</sup>. Musi to dotyczyć również całej wspólnoty wierzących, nie tylko jej poszczególnych członków.

W tym względzie warto przywołać Brada Easta, który w *The Doctrine of Scripture* z ontologii Pisma (*ontology of Scripture*) wyprowadza jego funkcję i wskazuje na τέλος Pisma. Według niego Chrystus może w Duchu Świętym działać za pośrednictwem Pisma jako zbawiciel, nauczyciel, archetyp oraz

---

dz. cyt., s. 137, 140, 151–152. Congar podkreślał, że eschatologiczne królestwo Boże będzie czymś więcej niż ujawnieniem rzeczywistości, która w obecnym eonie istnieje *in mysterio* – por. Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków: Znak 1968, s. 137. Z kolei Louis Bouyer zwracał uwagę na antagonizm (a nie tylko różnicę) między obecnym światem a światem nadchodzącym – por. L. Bouyer, *Misterium Paschalne*, tłum. A. Zuberbier, Kraków: Znak 1973, s. 35. Zob. również szersze omówienie tego zagadnienia w: S. Zatwardnicki, *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2017, s. 188–195.

<sup>66</sup> Por. Benedykt XVI, *Łaska i powołanie bez nawrócenia*, tłum. R. Skrzypczak, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2023, s. 93–95: „Kościół («czasy pogan») nie osiągnął jeszcze pełni prawdy (Iz 2 i Mi 4). Stanowi wciąż *imago*, czyli okres przejściowy, choć już w warunkach nowego otwarcia. [...] Toteż teologia duchowości od zawsze podkreślała, że czas Kościoła nie oznacza już, dla przykładu, wstąpienia do nieba, ale w perspektywie całego świata odpowiada czterdziestoletniemu wychodzeniu Izraela z Egiptu. Jest wędrówką wyzwolonych”.

<sup>67</sup> Por. KKK 103, 141, 1346; W.M. Wright IV, *Dei Verbum*, w: *The Reception of Vatican II*, red. M.L. Lamb, M. Levering, New York: Oxford University Press 2017, s. 94. Por. M. Levering, *The Scriptures and Their Interpretation*, w: *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, red. L. Ayres, M.A. Volpe, Oxford: Oxford University Press 2019, s. 48; B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, dz. cyt., s. 114.

<sup>68</sup> Por. J. Webster, *Reading Scripture Eschatologically (1)*, w: *Reading Texts, Seeking Wisdom*, red. D.F. Ford, G. Stanton, dz. cyt., s. 247–248.



miłujący<sup>69</sup>. Dla moich rozważań istotne są te fragmenty monografii, w których East wskazuje na eschatologiczny cel Pisma, wiążąc go z Duchem Świętym jako zadatkami przyszłej chwały. Teolog utrzymuje, że Pismo pozostaje na służbie wewnętrznej przemiany chrześcijanina w czasie od jego nawrócenia do dotarcia do celu, żeby mógł stać się obywatelem królestwa niebieskiego. Natchnione pisma wzbudzają miłość i przyczyniają się do wytrwania do dnia ostatecznego również pośród cierpień (por. Ap 1,9–11; 14,1–13). Ponieważ Nowe Przymierze już ustanowione nie jest jeszcze spełnione, woli Bożej wypisanej w sercach (por. Jer 31,31–34; 2 Kor 3,3) asystuje słowo spisane dla pouczenia i oświecenia (por. 1 Kor 10, 11; Rz 15,4). East twierdzi, że tak jak Duch jest zastawem (*pledge*) w oczekiwaniu na odkupienie (por. Ef 1,12–14), tak jest nim i Pismo, którym Duch się posługuje (por. Hbr 11,1–29; 12,1)<sup>70</sup>.

Autor *The Doctrine of Scripture* przyznaje Pismu również funkcję w szczególnym poznaniu Chrystusa, na wzór tego dokonującego się w relacji między kochającym i kochanym (Pieśń nad Pieśniami); figurą takiego bliskiego poznania jest poznanie małżeńskie (por. 1 Kor 6, 17). East przekonuje, że celem świętych pism jest komunია z Trójjedynym Bogiem i że mogą one prowadzić do poszukiwania ukochanego, a nawet wręcz do kontemplacyjnego, ekstazyjnego rozkoszowania się Panem (por. Ps 34,9; por. 1 P 2,3). Jeśli Chrystus jest zarazem drogą i kresem, to prorocy i apostołowie umożliwiają smakowanie przyszłej chwały, a Pismo jawi się rozmiłowanemu w nim uczoneму jako „sakramentalna antycypacja” (*sacramental anticipation*) przyszłego miasta (por. Ap 22,1–5)<sup>71</sup>. Oczywiście tego rodzaju przekonania trzeba niuansować, przypominając, że zjednoczenie z Synem na ziemi będzie się realizować raczej bardziej przez „ciemną noc wiary”<sup>72</sup>

<sup>69</sup> Por. B. East, *The Doctrine of Scripture*, dz. cyt., s. 88–90. Por. S. Fowl, *Historical Criticism, Theological Interpretation, and the Ends of the Christian Life*, w: *Conception, Reception, and the Spirit: Essays in Honour of Andrew T. Lincoln*, red. J.G. McConville, L.K. Pietersen, Cambridge: James Clarke 2016, s. 179: „Scripture is to be interpreted in the light of the larger ends of the Christian life”.

<sup>70</sup> Por. B. East, *The Doctrine of Scripture*, dz. cyt., s. 89, 101–106; S. Zatwardnicki, *Wniebowzięta a Pismo Święte w Kościele pielgrzymującym do celu*, w: *Jest nadzieja, bo jest Niepokalana*, red. B. Kulik, Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum 2023, s. 68.

<sup>71</sup> Por. B. East, *The Doctrine of Scripture*, dz. cyt., s. 88–89, 106–109; S. Zatwardnicki, *Wniebowzięta a Pismo Święte w Kościele pielgrzymującym do celu*, dz. cyt., s. 69.

<sup>72</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, nr 17; SSal 50 (o współistnieniu radości i mroku); S. Zatwardnicki, *Wniebowzięta a Pismo Święte w Kościele pielgrzymującym do celu*, dz. cyt., s. 70.

niż przez ekstatyczną radość, jednak zwrócenie uwagi na pośrednictwo Pisma w uczestniczeniu już teraz w przyszłej chwale jest godne uwagi<sup>73</sup>.

Zasadne w tym miejscu będzie odwołanie się do Tomasza z Akwinu i jego rozumienia związku Nowego Prawa jako łaski przede wszystkim wewnętrznej z „zewnętrznym” Pismem i sakramentami. System sakramentalny, przez który Kościół przyjmuje Chrystusa, w stanie chwały zostanie zastąpiony bezpośrednio komunią. Nie będą już potrzebne sakramenty i struktury kościelne, gdyż samo Ciało Mistyczne będzie doskonałą Świątynią<sup>74</sup> – tak Matthew Levering podsumowuje myśl Akwinaty. Doktor powszechny, podejmując zagadnienie konieczności sakramentów, podkreślał, że obecnie żyjemy w „stanie nowego prawa”, który „leży w środku między stanem starego prawa, którego symbole ziściły się w nowym prawie, a między stanem chwały, w której każda prawda jawić się będzie bez osłonek i doskonale”, i dlatego „nie będą tam istnieć żadne sakramenty”<sup>75</sup>. W obecnym stanie sakramenty Nowego Prawa są potrzebne – zawierają i powodują łaskę, bo Nowe Prawo jest łaską Ducha Świętego. Sakramenty mają tego rodzaju moc ze względu na ich powiązanie z człowieczeństwem Chrystusa i Jego męką<sup>76</sup>.

Tomasz z Akwinu wyjaśniał, że jeśli do doskonałości prawa ludzkiego wystarczy, by zakazywało grzechów i nakładało kary, to do doskonałości prawa Bożego potrzeba tego, by ono uzdolniło człowieka do udziału w wiecznej szczęśliwości. Tego może dokonać zaś jedynie łaska Ducha Świętego rozlewającego w sercach miłość, dzięki której jest możliwe wypełnienie prawa (por. Rz 5,5). Łaską Bożą jest życie wieczne w Chrystusie (por. Rz 6,23): „Podczas gdy Prawo zostało dane za pośrednictwem Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa” (J 1,17). Jak komentuje to Levering, miłość jako partycypacja w miłości samego Boga może być udzielona jedynie przez samego Boga, a nie przez

<sup>73</sup> Por. B. Blankenhorn, *Locating a Theology of Revelation in the Works of Saint Thomas Aquinas*, dz. cyt., s. 65: „Thomas’s Albertian eschatology fused with his own trademark accentuation of divine actuality and the *ipsum esse per se subsistens* helps to draw out the limits of the biblical word, while also seeing that word as a foretaste of glory”.

<sup>74</sup> Por. M. Levering, *Christ’s Fulfillment of Torah and Temple*, dz. cyt., s. 129–130.

<sup>75</sup> Por. ST III, q. 61, a. 4, ad. 1; M. Levering, *Christ’s Fulfillment of Torah and Temple*, dz. cyt., s. 110. Tomasz powołuje się na wypowiedź autora *Hierarchii kościelnej* – por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, c. V, p. 1, § 2 (tłum. pol.: Pseudo-Dionizy, *Hierarchia kościelna*, w: *Corpus Dionysiacum*, tłum. M. Dzielska, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2021, s. 139–141).

<sup>76</sup> Por. M. Levering, *Christ’s Fulfillment of Torah and Temple*, dz. cyt., s. 122.

prawo spisane. Oznacza to, że prawo Izraela, jeśli miało się wypełnić, musiało zostać przekształcone w prawo wewnętrzne<sup>77</sup>.

Oczywiście Akwinata odwoływał się, podobnie jak cytowany wyżej East, do proroctwa Jeremiaszowego: „Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana – kiedy zawrę z domem Izraela <i z domem Judy> nowe przymierze. [...] Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercach” (Jer 31,31.33). Społeczność Izraela opierała się na prawie pisanim, a nowa wspólnota – na prawie Nowego Przymierza (*lex nova est lex novi testamenti*), wszczepionym w serca (*indita in corde*), to jest na komunii wewnętrznej ustanawianej przez łaskę Ducha Świętego obdarzającego cnotami wlanymi (wiarą, nadzieją, miłością)<sup>78</sup>.

Tym, co najważniejsze (*quod est potissimum*) i pierwszorzędne w Nowym Prawie, jest łaska Ducha Świętego (*gratia spiritus sancti*) udzielana wiernym Chrystusowi<sup>79</sup>. Jednak w drugim rzędzie należy w przekonaniu Tomasza wyróżnić pewne składniki przygotowujące (skłaniające) do przyjęcia łaski Ducha Świętego i pozwalające na korzystanie z niej. Dlatego wierni muszą być pouczeni słowem i pismem odnośnie do tego, w co należy wierzyć i co czynić<sup>80</sup>. Odpowiadając na zarzut, że Nowym Prawem jest Ewangelia jako pismo, tłumaczy Tomasz, że w spisanej Ewangelii wszystko łączy się z łaską Ducha Świętego albo na zasadzie przygotowania, albo norm określających, w jaki sposób z tej łaski korzystać. Spisana Ewangelia ukazuje Bóstwo i człowieczeństwo Chrystusowe oraz wskazuje na pogardę dla świata jako warunek przyjęcia łaski Ducha Świętego (por. J 14,17). Z kolei wykorzystanie łaski Ducha Świętego polega na uczynkach, do których święte pisma zachęcają<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> Por. ST I–II, q. 98, a. 1; M. Levering, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple*, dz. cyt., s. 116.

<sup>78</sup> Por. ST I–II, q. 106, a. 1, *sed contra*; M. Levering, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple*, dz. cyt., s. 120. O zapowiedziach Nowego Przymierza w prorockich pismach Jeremiasza, Ezechiela i Ozeasza – zob. M. Rosik, *Eucharystia w tradycji biblijnej. Zapowiedzi – ustanowienie – ku teologii*, Wrocław: Chronicon 2022, s. 477–522. Por. także: S. Jankowski, D. Sztuk, *Historia zbawienia*, dz. cyt., s. 141–142.

<sup>79</sup> Por. ST I–II, q. 106, a. 1, corp.

<sup>80</sup> Por. całą wypowiedź w ST I–II, q. 106, a. 1, corp.: „Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam spiritus sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda. Et ideo dicendum est quod principaliter nova lex est lex indita, secundario autem est lex scripta”.

<sup>81</sup> Por. ST I–II, q. 106, a. 1, ad. 1; w oryginale: „ergo dicendum quod in Scriptura Evangelii non continentur nisi ea quae pertinent ad gratiam spiritus sancti vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum huius gratiae. Sicut dispositiva quidem quantum ad intellec-

Jenson wskazał na antycypację wiecznej czy też odwiecznej Ewangelii decydującej o tożsamości Ewangelii i Kościoła w obecnym eonie. Użyte przez badacza wyrażenie pochodzi z Księgi Apokalipsy: „Potem ujrzałem lecącego przez środek nieba innego anioła, mającego ogłosić odwieczną Dobrą Nowinę (εὐαγγέλιον αἰώνιον) wśród tych, którzy siedzą na ziemi, wśród każdego narodu, szczepu, języka i ludu” (14,6)<sup>82</sup>. Czy ostatnia księga chrześcijańskiego kanonu może coś powiedzieć na temat istoty słowa Bożego w chwale, a tym samym rzucić jakieś światło na rolę Pisma w drodze ku eschatologicznemu spełnieniu? W początkowych słowach księgi wizjoner przekonuje czytelników, że oznajmione mu zostało przez anioła „Objawienie Jezusa Chrystusa, które dał Mu Bóg” (Ap 1,1). Zatem mimo że chodzi o Objawienie Słowa Wcielonego, twórcą tego Objawienia jest Bóg (NPP 45, 96). Autor natchniony „poświadczaj, że słowem Bożym i świadectwem Jezusa Chrystusa jest wszystko, co widział” (w. 2), a ten, kto odczytuje i słucha słów prorocstwa i strzeże tego, co napisane, jest błogosławiony (w. 3). W rozdziale dziewiętnastym wizjoner usłyszał zaś „Alleluja” mieszkańców nieba, radujących się z królowania Wszechmogącego Boga (w. 6): „Weselmy się i radujmy, i dajmy Mu chwałę, bo nadeszły Gody Baranka, a Jego Małżonka się przystroiła” (w. 7). Autorowi księgi zostało polecone: „«Napisz: Błogosławieni, którzy są wezwani na ucztę Godów Baranka!» I mówi mi: «To są prawdziwe słowa Boże»” (w. 9). Można powiedzieć, że natchniony tekst jest prawdziwym słowem Bożym danym Kościołowi pielgrzymującemu właśnie ze względu na to, że odsłania ostateczną przyszłość tego Kościoła i stanowi zaproszenie na eschatologiczną ucztę weselną.

---

tum per fidem, per quam datur spiritus sancti gratia, continentur in Evangelio ea quae pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi. Secundum affectum vero, continentur in Evangelio ea quae pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax gratiae spiritus sancti, mundus enim, idest amatores mundi, non potest capere spiritum sanctum, ut habetur Ioan. XIV. Usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum, ad quae multipliciter Scriptura novi testamenti homines exhortatur”.

<sup>82</sup> Jak argumentuje Cavadini, Ewangelia przez to, że wskazuje na „wieczną Ewangelię”, a tym samym może czynić wszystko Ewangelią, nie zrywa łączności Nowego ze Starym Testamentem – por. J.C. Cavadini, *From Letter to Spirit*, dz. cyt., s. 135: „The gospel does not represent a rupture or the imposition of something alien. Yet the ‘Gospel’ proper can make ‘all things gospel’ only because, as it was accomplished within this perceptible and time bound world, it too points ahead, to an ‘eternal gospel’ [...] which transcends time and space – without rendering them irrelevant. Otherwise ‘all things’ would not have been ‘made gospel’, and there would be a rupture not only with the OT but with creation itself. Christ’s words present ‘mysteries’ (μυστήρια) and His deeds ‘images’ (αἰνιγματὰ) of the eternal or ‘spiritual’ (πνευματικόν) gospel”.

Rozwinięciu tej kwestii mogą przysłużyć się badania Papieskiej Komisji Biblijnej, która zwróciła uwagę na proces przejścia Objawienia z poziomu Boga na poziom księgi. Objawienie wychodzi od Ojca i jest ofiarowane ludziom przez Syna, niejako „schodzi” ono z wymiaru Boga w wymiar ludzki (NPP 45). Jak można przeczytać w dokumencie *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, „wszystko to, co jest Boga Ojca, odnajdujemy w Nim, żyjącym «Słowie Boga». Kiedy Jezus Chrystus zwróci się ku ludziom, będzie im się jawił jako absolutnie wiarygodny świadek”. Właśnie ze względu na to, że jest Synem (jedną z Osób Trójcy Świętej) „w pełni zawiera w sobie przesłanie pochodzące od Ojca (*il contenuto del Padre*)”, a „jako Syn wcielony jest zdolny do komunikowania tego w sposób adekwatny ludziom” (NPP 45). Komisja wraca do tego tematu – Chrystusa–Pośrednika i dlatego Objawiciela – również w dalszej części opracowania: „Jako «Słowo żyjące» widzi bezpośrednio Ojca w swojej nieskończoności, jako «Słowo wcielone», jest w ścisłym kontakcie z człowiekiem, rozumiejąc go całkowicie. W ten sposób, jego świadectwo będzie mogło przybliżyć nieskończone bogactwo Ojca, które On widzi, w środowisku ludzi, tam gdzie są i jacy są” (NPP 99). Wolno dopowiedzieć, że kierowane z nieba słowo Boga przechodzi przez człowieczeństwo Jezusa, które z kolei należy widzieć w związku z człowieczeństwem hagiografów. Święci autorzy, jak pisał Ratzinger, „należą do przyszłego Ciała Chrystusa, wraz z nimi rozpoczyna się Wcielenie, Logos staje się ciałem”<sup>83</sup>. Odkąd Słowo Wcielone znajduje się w chwale, również słowa hagiografów stają się „uwielbione” i mogą mówić więcej, czy też raczej to Pan może przez nie pełniej się wypowiedzieć.

Chrystus jako nośnik Objawienia Ojca wyraża to Objawienie przez symboliczne „znaki” rozumiane przez Jana dzięki mediacji tłumaczącego je anioła i przede wszystkim dzięki szczególnej interwencji Ducha Świętego przemieniającego wizjonera i obdarzającego go nową relacją z Chrystusem, wprowadzającą w głębsze poznanie Objawienia. Następnie Jan wyraża otrzymane Objawienie w spisany tekście. Ta relacja z Ojcem i Synem Wcielonym, jaka stała u początku tekstu, utrzymuje się i sprawia stałą charakterystykę tekstu natchnionego (NPP 45–46). Warto podkreślić, że Duch Święty otworzył apostoła na doskonalsze poznanie Chrystusa również wtedy, gdy została mu ukazana Nowa Jerozolima oznaczająca miłosną relację Chrystusa–Baranka i Jego Oblubienicy–Kościoła (por. Ap 21,10: „I uniośł mnie w zachwyceniu na górę wielką i wyniosłą [...]”). Komisja pisze w związku z tym o poszerzonym

<sup>83</sup> JRO 9/1, s. 627.

otwarcia (*dilatazione*) apostoła na doskonalsze odkrywanie Chrystusa, które następnie z Jana ma przenieść się na pismo, aby potem znaleźć miejsce w czytelniku czy słuchaczu (NPP 46). Przyjęte przez wizjonera słowo Boże przechodzi z poziomu ludzkiego na poziom komunikacji ludzkiej, co obejmuje wewnętrzne przetworzenie i opracowanie (*elaborazione*) przez Jana, w wyniku którego to procesu słowo Boże stanie się słowem ludzkim (NPP 47). Skomponowany tekst (księga czy zwój z Ap 22,18.19) jest nienaruszalny i odgrywa rolę prorocstwa, w którego przesłaniu pozostaje coś z Chrystusa i Ducha Świętego (NPP 48), tak że jest „tekstem natchnionym i inspirującym (*ispirato e ispirante*)” (NPP 49).

Już w samym tym wymiarze „inspirowania” (bynajmniej nieautomatycznego przecież) odsłania się znów eschatologiczny wymiar Pisma. W opracowaniu *Natchnienie i prawda Pisma Świętego* podkreślono, że objawiona prawda „odsłania się stopniowo w treści księgi jako inicjatywa, stwórczy i zbawczy plan, który narodził się z głębokości Boga i następnie aktualizuje się jakby poza Bogiem na poziomie ludzkim. Aby zrealizować ten zamysł działa sam Bóg, Jezus Chrystus, natchnione Słowo Boga”. Komisja tak opisuje ten stwórczo-zbawczy zamysł: „dotyczy on królowania Boga, które, będąc zaplanowane przez niego, obejmuje cały stworzony wszechświat i rozwija się w historii człowieka za sprawą Chrystusa i chrześcijan, aż do osiągnięcia, inspirowanego i przyniesionego przez Słowo Chrystusa, eschatologicznego wypełnienia w cudzie Nowej Jerozolimy (por. Ap 21,1–22,5)” (NPP 96). Zatem eschatologiczny kres, do którego wszystko zmierza zgodnie z odwiecznym postanowieniem Ojca, zostaje objawiony w słowie Bożym ludziom, którzy w ten Boży zamysł mogą się dzięki temu włączyć.

Biorąc pod uwagę, że „to właśnie Chrystusowi-Barankowi przypada w udziale troska o rozwój Królestwa Bożego w historii” (NPP 97), Pismo Święte należy widzieć jako słowo Chrystusa, które jest częścią tej pieczy. Jan pisze o „ostrym mieczu” wychodzącym z ust Słowa Boga noszącego imię „Król królów i Pan panów”, i uderzającym narody (por. Ap 19,15–16). Papieska Komisja Biblijna utrzymuje, iż za sprawą tego słowa „wyciśnie na wszystkich, którzy go przyjmują, ślad siebie samego”, a „wówczas jego imię stanie się znane”; żyjące Słowo Boga „przekazywane w jego słowach adresowanych do ludzi, zostanie jakby wydrukowane we wszystkich ludziach, którzy je przyjmują, dając im swą chrystopologiczną nowość. Wszystko, na końcu, będzie ukształtowane w nim, w Słowie podarowanym” (NPP 99). Bóg pragnie „odzwierciedlić we wszystkich rzeczach, poczynając od człowieka, nowość Chrystusa”. Słowa Boga niosą w sobie „dynamiczną treść, w pełni koherentną z wymaganiami Boga i aspiracjami człowieka,



dlatego nazwane są «prawdziwymi», niosącymi całą nowość Chrystusa i zdolnymi do komunikowania jej” (NPP 100).

W takim razie całe Pismo należałoby postrzegać z perspektywy Chrystusa–Omegi, Zmartwychwstałego i uwielbionego Pana działającego w historii. Zasiadający na tronie, który przedstawia się „Alfa i Omega, Początek i Koniec” (Ap 21,6), wypowiada słowa „Oto czynię wszystko nowe”, a anioł poleca napisać: „Słowa te wiarygodne są i prawdziwe” (Ap 21,5). Słowa ostatniej księgi kanonu również w ostatnim jej rozdziale określone zostają jako wiarygodne i prawdziwe, a ten, kto strzeże słów proroctwa tej księgi, nazwany jest błogosławionym (por. Ap 22,6–7). Istnieje zatem korelacja między realizacją zamiaru Boga za pośrednictwem Chrystusa oraz księgi (tutaj: czytanej w zgromadzeniu) (NPP 100). Jak pisze Papieska Komisja Biblijna

na przestrzeni czasu, który upływa pomiędzy „alfa” i „omega”, „początkiem” i „końcem”, umiejscawiają się słowa Boga „stając się” (*divenendo*): rozwijają się i dynamicznie promieniują swoją chrystologiczną treścią. Przez te słowa, stające się (*che divengono*), Bóg czyni „wszystkie rzeczy nowe”. [...] Słowa natchnione, odpowiednio przyjęte, stają się inspirujące w tym, kto je przyjmuje, zaszczepiają w nim Chrystusa, Nowego, który odnawia – bo są tegoż Chrystusa nosicielami (NPP 100)<sup>84</sup>.

Komisja sugeruje, że „w ten sposób koło się zamyka” (NPP 100), ale równie dobrze można by mówić o znanym w tradycyjnej teologii schemacie *exitus-reditus* narzucającym się, jak zauważa Jean-Pierre Torrell, „wszelkiej teologii, która przyjmuje strukturę, jaką nadaje wiara i jej wyznanie: od Boga Stwórcy do Boga, który powraca w Chrystusie, aby zabrać ze sobą człowieka do swojej

<sup>84</sup> Por. KNW-DI, nr 15, s. 86; D. Kotecki, *Is the Charism of Biblical Inspiration “Open”? The Answer of the Revelation of John*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 16/3 (2023), s. 343–368. Autor artykułu zadawszy pytanie, czy charyzmat natchnienia biblijnego jest „otwarty”, na podstawie Apokalipsy wyprowadza tezę o natchnieniu aktualizującym, będącym kontynuacją natchnienia towarzyszącego genezie pism Starego Testamentu. Tego rodzaju natchnienie miałyby prowadzić do formułowania nowej treści na podstawie już natchnionych tekstów i dokonywać się pod działaniem tego samego Ducha Świętego, który natchnął hagiografów. Taka „lektura natchniona” dokonuje się również według polskiego biblisty w życiu wspólnoty słuchającej czy czytającej słowo Boże, która staje się pod działaniem Ducha Świętego wspólnotą natchnioną.

chwały”<sup>85</sup>. Autorzy dokumentu *Natchnienie i prawda Pisma Świętego* piszą: „Biorąc początek od Boga Ojca, wszystko przechodzi do Jezusa Chrystusa, żyjącego Słowa Ojca”. Chrystus jako słowo posłane i dane „dociera do ludzi i daje im swą nowość”. W wierzących formuje się i rozwija „poziom chrystologiczny”, tworząc jedność z Chrystusem, z którego to poziomu „dosięga się Ojca niebieskiego” (NPP 100). Doktrynę Pisma Świętego należy wpisywać zatem w te ramy trynitarne, zachowując jedność i rozróżnienie Trójcy immanentnej i ekonomicznej (odślaniającej się w posłaniach Syna i Ducha Świętego). Należałoby jednak uwzględnić również eklezjologię, ponieważ Kościół jest, jak to wybrzmiewa w teologii św. Tomasza z Akwinu, „«podmiotem» całej ekonomii zbawczej, powrotem rozumnych stworzeń do Boga (*motus rationalis creaturae ad Deum*)”<sup>86</sup>. Pismo Święte nie jest jedynie świadkiem adwentu Boga, ale także exodusu człowieka, innymi słowy, stanowi ono zapis spotkania historii Boga i historii człowieka<sup>87</sup>. Takim właśnie Pismem posługuje się Pan już spotkany przez pierwszych chrześcijan zjednoczonych z Nim na tyle, by teraz już nie bez nich kontynuował swoją misję. Jeśli nie ma Chrystusa poza Kościołem, to dlatego że przyjęcie Pańskie okazało się skuteczne.

Jednym z uczonych, którzy doktrynę Pisma Świętego ukazują w perspektywie trynitarnej, jest Telford Work. Ten ewangelikalny teolog utrzymuje, że chrystologiczna ontologia Pisma musi wynikać z ortodoksyjnej chrystologii. Dlatego winna łączyć analogię Słowa (Work pisze o chrystologii Słowa – *Word-Christology*) z pneumatologiczno-chrystologiczną ontologią Pisma (teolog określa to chrystologią Ducha – *Spirit-Christology*). W ten sposób bowiem

<sup>85</sup> J.-P. Torrell, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 230. O znaczeniu schematu *exitus-reditus* w teologii Akwinaty zob. tamże, s. 228–233. Por. także: D. Legge, *The Trinitarian Christology of St Thomas Aquinas*, Oxford, UK: Oxford University Press 2017, s. 12–14.

<sup>86</sup> J. Perszon, *Eklezjologia św. Tomasza z Akwinu w świetle tradycji Pawłowej*, „Teologia w Polsce” 10/1 (2016), s. 18. Por. tamże, s. 27: „Eklezjologia Akwinaty jest teocentryczna, ponieważ Kościół jest itinerarium powrotu osoby (człowieka) do Boga: *reditus creaturae rationalis ad Deum*. Jest też chrystocentryczna, ponieważ ten powrót jest możliwy tylko w Chrystusie, który – według człowieczeństwa – jest «drogą» do Boga. Ma to także oczywisty związek z faktem, że jest On «Głową» Kościoła. [...] Chrystus jest tym samym głową nowej ludzkości, której celem istnienia jest boskie życie, czyli *reditus* na «łono Ojca»”.

<sup>87</sup> B. Zaborowski, *Biblia i liturgia w świetle teologii czasu*, w: *Biblia w liturgii – liturgia w Biblii. Materiały pokonferencyjne ze Studenckiej Sesji Naukowej*, red. K. Porosło, S. Hałas, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów 2011, s. 74–75 (autor streszcza poglądy Brunona Fortego).

bibliologia, pod którym to pojęciem w anglojęzycznej literaturze określa się teologiczną refleksję nad naturą Pisma Świętego, zakotwiczona zostaje w trynitarnej perspektywie<sup>88</sup>. Perspektywa ta pozwala zdaniem Worka „postrzegać Ojca jako źródło Pisma, Syna jako jego przekaz, a Ducha Świętego jako osobową moc Pisma”<sup>89</sup>. Z kolei z ontologicznej bibliologii wynika bibliologia funkcjonalna: skoro charakter Pisma partycypuje w woli Ojca, kenozie Syna, mocy Ducha i człowieczeństwie wybranych przez Boga, użycie Biblii będzie partycypowało w boskiej ekonomii zbawienia, z czego wynika soteriologiczny wymiar Pisma Świętego; oba testamenty zebrane w kanon formują zgromadzoną wokół Chrystusa wspólnotę<sup>90</sup>.

Relację między słowem Ducha a Słowem Ojca rozpatruje Work na tle związku między Duchem Świętym a Wcielonym. To działanie Ducha Świętego (a nie abstrakcyjnie traktowana Boskość) sprawia zdaniem Worka, że Słowo Wcielone mówi Boże słowa. W natchnieniu, analogicznie jak we Wcieleniu, to Ojciec jest przyczyną zbawczych dzieł dokonujących się za pośrednictwem Ducha Świętego. Jeśli unikalność Wcielenia polega na tym, że Słowo Boże stało się obecne w pełni i osobiście, to w słowach „proroków i apostołów” mamy do czynienia z obecnością werbalną. W analogii do unii hipostatycznej należy zdaniem Worka uznawać, że Boże i ludzkie słowa są jednym słowem, w którym, gdy jest ono przekazywane w mocy Ducha Świętego (por. 1 Tes 1,5; 1 Kor 5,4), obecny jest Jezus (w Starym Testamencie antycypacyjnie). Zawsze gdy działa, Duch Święty mediuje Logos, albo od drugiej strony patrząc, gdzie się stał obecny Logos, dokonało się to dzięki aktywności Ducha<sup>91</sup>. Teolog tłumaczy, że Duch

<sup>88</sup> Por. T. Work, *Living and Active*, dz. cyt., s. 122; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera*, Lublin: Wydawnictwo Academicon 2022, s. 472, 481.

<sup>89</sup> S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 479 (w cytacie tym zostały zreferowane poglądy wyrażone w: T. Work, *Living and Active*, dz. cyt., s. 110). O trynitarnej wizji natchnienia pisał również Levering, komentując myśl Farkasfalvy’ego, według którego Ojciec jawi się autorem biblijnego dramatu, Syn Jego centralnym protagonistą, a Duch Święty prowadzi biblijnych autorów i czytelników do osobowego spotkania w wierze z rzeczywistościami dramatu, które litera tekstu jedynie częściowo odsłania (dlatego nie wystarczy samo historyczne badanie faktów) – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, dz. cyt., s. 247.

<sup>90</sup> Por. T. Work, *Living and Active*, dz. cyt., s. 127–128, 215. Por. M. Levering, *The Scriptures and Their Interpretation*, dz. cyt., s. 48: „In the Church, through the working of the Holy Spirit, Scripture shares in the incarnate Word’s saving purpose”.

<sup>91</sup> Por. T. Work, *Living and Active*, dz. cyt., s. 110, 112–113, 119–121; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 479–480.

Święty nie zastępuje litery i nie wznosi biblijnego języka na ponadludzki poziom, ale pozostaje związany z ludzkim słowem. „Oznacza to, że jak we Wcielonym, w którym ze słabością unizonego Słowa sąsiaduje moc Boskiego Ducha, w przypadku lingwistycznej kenozy Pismo partycypuje w tych samych właściwościach Syna (słabość) i Ducha (moc)”, co teolog ten określa mianem „«ukrzyżowanej chwały» – krzyż i chwała pozostają w napięciu i są jak gdyby dwoma rękami realizującymi wolę Ojca”<sup>92</sup>. Twierdzenia te należałoby może uzupełnić o rozróżnienie na Chrystusa ziemskiego napełnionego Duchem i wywyższonego na niebiosa Chrystusa eschatologicznego, który jest Duchem – co tłumaczyłoby z kolei, dlaczego apostołowie dopiero po zesłaniu Ducha Świętego (a za nimi hagiografowie) dokonali chrystologicznej interpretacji Starego Testamentu.

Ta metafora „dwóch rąk”, przejęta oczywiście od św. Ireneusza<sup>93</sup>, streszcza w sobie całą ekonomię zbawienia, której apostołskie Pismo jest istotnym faktorem. Można by dodać jedynie, że posłania Syna i Ducha odzwierciedlają pochodzenia wieczne, a zatem należy uznać, iż Syn działa jak Słowo Ojca, a Duch jak tchnięta miłość<sup>94</sup>, co pozwoliłoby znów wrócić do roli Pisma w genezie nadprzyrodzonej miłości i jej roli w zjednoczeniu z Ojcem (a także do kryterium interpretacji Pisma zaproponowanego przez biskupa Hippony). Czasowe posłania Syna i Ducha Świętego, pochodzącego od Ojca i Syna, w historii rewelowo-soteriologicznej realizują się także za pośrednictwem słowa biblijnego jako słowa Ojca pisanego ręką Ducha Świętego. *Reditus per Christum* zakłada pośrednictwo słowa Bożego jako nieodłącznego od żywego Słowa Wcielonego. Rozpatrywane z tej perspektywy spisane słowo Boże ukazuje swoją wewnętrzną dynamikę jako otwarte na działanie Ducha Świętego, który sprawia, iż słowo to staje się słowem Chrystusa, a zatem nie słowem porzuconym, lecz pozostającym w związku ze Słowem.

<sup>92</sup> S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 482–483 (odniesienie do: T. Work, *Living and Active*, dz. cyt., s. 121–122). Por. NPP 149: „Jeżeli jest rzeczą słuszną podkreślić zasadę wcielenia, aplikując ją analogicznie do spisywania Bożego objawienia, jest także obowiązkiem wykazać, jak w tej ludzkiej słabości objawia się chwała Słowa Bożego”.

<sup>93</sup> Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses*, IV, praef. 4; V,5,1; V,28,4 (tłum. pol.: Irenaeus z Lyonu, *Adversus haereses*, tłum. J. Bryłowski, Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum 2018); L.F. Ladaria, *Słowo wcielone i Duch Święty w dziele zbawienia*, w: Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”*. *Tekst i komentarze*, tłum. J. Królikowski, Poznań: Pallottinum 2006, s. 71, 73.

<sup>94</sup> Por. B. Blankenhorn, *Locating a Theology of Revelation in the Works of Saint Thomas Aquinas*, dz. cyt., s. 76.

Balthasar wywodzi słowo Boże z dwóch podstawowych tajemnic chrześcijańskich: Trójcy Świętej i Wcielenia. Ponieważ w Bogu istnieje wieczne Słowo wyrażające Boga, Bóg jest wyrażalny. A ponieważ Słowo to stało się człowiekiem, wyraziło w zrozumiałych dla ludzi ludzkich słowach i czynach to, czym jest Ono w Bogu. Nie inaczej niż dzięki tożsamości jednej Osoby w dwóch naturach, boskiej i ludzkiej, możliwe stało się „odtworzenie” prawdy Bożej w formie ziemskiej<sup>95</sup>. Szwajcarski teolog odnosi się tutaj do słów Jezusa: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, że to mówimy, co wiemy, i o tym świadczymy, cośmy widzieli [...]. Kto z nieba przychodzi, Ten jest ponad wszystkim. Świadczy On o tym, co widział i słyszał [...]” (J 3,11.21–22). Balthasar przypomina, że chodzi o prawdę Bożą osobową (Słowo to Osoba Syna), a zatem suwerenną i wolną. Syn to nie mechaniczna reprodukcja Ojca, ale oddawanie się Ojcu w miłości. Dlatego również tłumaczenie Słowa Bożego na słowo ludzkie, właśnie poprzez Osobę Syna, musi być suwerenne i wolne, i dopiero w Nim znajduje swoją prawdziwość i precyzję. Do Ojca przychodzi się jedynie poprzez Syna, który jest Prawdą (por. J 14,6). Zgodność między Bożą treścią i ludzkim jej wyrazem jest związana z Osobą Wcielonego Słowa, a relacje między Jego dwoma naturami stanowią miarę i normę dla relacji między wymiarami ludzkim i boskim Pisma Świętego. Bazylejczyk twierdzi, że jak całe człowieczeństwo Chrystusa jest środkiem wyrażania (*principium quo*) Jego Boskiej Osoby (*principium quod*) będącej z kolei wyrazem Ojca, tak również każde ludzkie słowo Biblii jest jednocześnie wyrazem boskiej treści<sup>96</sup>.

Pan nie zostawia ludzi sierotami (por. J 14,18a), lecz w Duchu – obiecany Paraklecie, „który u was przebywa i w was będzie” (J 14,17) – „unoszący” wierzących (jak wcześniej hagiografów – por. 2 P 1,21) do chwały, tam gdzie ich życie „jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (Kol 3,3)<sup>97</sup> i gdzie Go widzą, ponieważ On żyje (por. J 14,19). Na razie dzieje się to przez cnoty teologalne, zanim spełni się zapowiedziane „przyjdę do was” (w. 18b), kiedy to poznają, „że Ja jestem w Ojcu moim, a wy we Mnie i Ja w was” (w. 20). Nie byłaby możliwa ta „perychoreza

<sup>95</sup> Por. H.U. von Balthasar, *The Word Made Flesh*, dz. cyt., s. 19.

<sup>96</sup> Por. H.U. von Balthasar, *The Word Made Flesh*, dz. cyt., s. 20.

<sup>97</sup> Ratzinger w związku z tym fragmentem oraz biorąc pod uwagę Ef 2,6 pisał o swego rodzaju „wniebowzięciu” ochrzczonych, którzy przez chrzest uczestniczą w powstaniu Chrystusa z martwych i Jego wstąpieniu do niebios – por. J. Ratzinger, *Wzniosta Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, tłum. J. Królikowski, Poznań: Pallottinum 2002, s. 52.

eschatologiczna<sup>98</sup> bez posłuszeństwa słowu Chrystusa (ewangelista pisze nie tylko o słowie, ale i o przykazaniach – w. 15 i 21 – a zatem chodzi o szersze rozumienie tego, co Chrystus objawił). Słowo Wcielonego Logosu w swojej istocie, ze względu na perychoretyczną jedność trynitarną Boskich hipostaz<sup>99</sup>, jest słowem Ojca: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego, i mieszkanie u niego uczynimy. Kto nie miłuje Mnie, ten nie zachowuje słów moich. A nauka, którą słyszycie, nie jest moja, ale Tego, który Mnie posłał, Ojca” (J 14,23–24).

Jeśli funkcją następców apostołów jest, jak Jenson wyczytuje z kart Nowego Testamentu ujmowanych w świetle całego Pisma, troska o jedność diachroniczną Kościoła, to do tych stwierdzeń należałoby dodać, że nie chodzi jedynie o zgodność Kościoła z nauką apostołów i ich pisemnym świadectwem w danym momencie historycznym, ale również o zgodność nauczania kolejnych następców z ich poprzednikami, a ich wszystkich z Kościołem chwalebny. Synchroniczna i diachroniczna jedność Kościoła jest możliwa, gdyż jedno jest Pismo łączące w całych dziejach Kościół z apostołami, z kolei pojmowanie słowa Bożego i jego aktualizacja sprawiają, że jedność Kościoła apostołskiego z apostołami nie polega na „przeskoczeniu” przepaści między czasem genezy Biblii a dzisiejszym Kościołem, lecz bierze pod uwagę również „mnóstwo świadków” (Hbr 12,1)<sup>100</sup> i sukcesję apostołską; łączy z apostołami nie tylko Pismo, ale i łańcuch następców apostołów, który jeśli sukcesja rozumiana osobowo nie ma zostać zanegowana, nie może zostać przerwany. Tam gdzie chodzi o jedność diachroniczną Ludu Bożego, musi też chodzić o jedność diachroniczną specjalnej posługi wewnątrz tego Ludu<sup>101</sup>. Jedno Ciało Chrystusa obejmuje nie tylko obecnie żyjące członki

<sup>98</sup> Por. R.J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Myśl Teologiczna 56, Kraków: Wydawnictwo WAM 2007, s. 11–12 i 113.

<sup>99</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Bóg Trójca, jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański przeciwko przemocy* (2014), tłum. K. Stopa, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów Dehon 2014, nr 80. Zachodnia refleksja trynitologiczna odwołuje się do wyrażenia „*Unum in Trinitate*”, wschodnia zaś do „*Unus in Trinitate*” – por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław: TUM 2009, s. 60–61.

<sup>100</sup> Por. D. Salamon, *Kościół w służbie Objawienia*, dz. cyt., s. 60: „Z jednej strony mamy zatem Pismo jako źródło wiary Kościoła, a z drugiej doświadczenie wiary pokoleń czerpiących z tego źródła. Obydwa te czynniki mają istotny wpływ na wiarę współczesnych, chociaż Pismo jako norma depozytu pozostanie zawsze właściwym punktem odniesienia”.

<sup>101</sup> Por. A.G. Sertillanges, *The Church: A Comprehensive Study in Ecclesiology*, tłum. A.G. McDougall, Providence, RI: Cluny 2020, s. 100: „To declare that each of us is attached to Christ directly, as and individual, really impelled by the Spirit, but with this Spirit acting in each



Chrystusa, lecz również tych, którzy żyją u Boga, co wyraźnie wybrzmiewa w liturgii eucharystycznej. Z kolei liturgia słowa łączy z przeszłością (czytania liturgiczne), a zarazem ukazuje słowo Boże (głoszone, a nie jedynie czytane) jako słowo żywe, słowo żywego Słowa kierowane *hic et nunc* do zgromadzonych (SC 7), będących jeszcze w drodze do kresu.

Nie samo Pismo, ale również wypowiedzi Magisterium i – szerzej – cała historia oddziaływania świętych tekstów („wraz ze wszystkimi świętymi” z Ef 3,18) winny być wzięte pod uwagę w charakteryzowaniu apostołskiego wymiaru Pisma. „Łączymy się z apostołami poprzez cały Kościół i w całym Kościele od nich pochodzącym i wciąż zamieszkiwanym przez Ducha ich Pięćdziesiątnicy, która jest również jego Pięćdziesiątnicą. A ostatecznie nawet, przez nich i z nimi, łączymy się ze świadomością, jaką miał sam Jezus Chrystus w swojej ludzkiej duszy, całego planu Ojca, krótko mówiąc, całej <tajemnicy>”<sup>102</sup>. Gerald O’Collins rozróżnił między natchnieniem jako przyczyną a natchnieniem jako efektem aktywności Ducha Świętego. Ten drugi skutkuje historią oddziaływania tekstu (*Wirkungsgeschichte*). Natchnione teksty pozostają środkiem dla ciągłego działania Ducha Bożego. Ważne jest, że idący za natchnieniem inspirujący wpływ (*Inspirationsgeschichte*) obejmuje całe dzieje i całe życie Kościoła apostołskiego<sup>103</sup>. Sandra M. Schneiders podkreśla, że Pismo

---

person separately, with no social organ, and consequently with no continuity either in space or in time; to speak thus is clearly to suppress the religious importance of the Apostles”.

<sup>102</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 53.

<sup>103</sup> Por. G. O’Collins, *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford: Oxford University Press 2018, s. vii–ix, s. 22, 24, 61, 77–80, 128–129, 156–157 (przyt. 20), 195–196; O’Collins, *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford: Oxford University Press 2016, s. 152–153. Australijski uczony uważa, że historia recepcji (*reception history*) jest znaczone subiektywnością, gdyż koncentruje się na odbiorcy tekstów natchnionych, dlatego preferuje historię oddziaływania tekstu (niem. *Wirkungsgeschichte*, ang. *effective history / history of effects*), który to termin jego zdaniem skupia uwagę na obiektywnym inspirującym działaniu Ducha Świętego przez biblijne teksty – G. O’Collins, *Inspiration*, dz. cyt., s. 22. Waldemar Linke utrzymuje, iż historia oddziaływania tekstu jedynie „powierzchniowo” sięga natchnionego charakteru tekstu – por. W. Linke, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Od „Dei verbum” do „Evangelii gaudium”*, w: *Natchnienie Pisma Świętego. W świetle świadectwa tekstów o nich samych*, red. M. Wróbel, S. Szymik, K. Napora, Lublin: Wydawnictwo KUL 2017, s. 41. Por. także: I. de La Potterie, *Czytanie Pisma Świętego „w Duchu”: czy możliwe jest obecnie patrystyczne czytanie Biblii?*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6/3 (1986), s. 56; S.M. Schneiders, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, Collegeville, MN: Liturgical Press 1999, s. 53; „To

Święte, dając świadectwo Objawieniu fundacyjnemu, nie jest jedynie zapisem przeszłego doświadczenia Objawienia, ale stanowi uprzywilejowany środek Objawienia Bożego w terażniejszości<sup>104</sup>. Z inkarnacyjnej natury Pisma Świętego, jak zauważa Antonio Izquierdo, wynika również jego możliwość oddziaływania w świecie ludzkim: „Boże «zniżenie się» oznacza [...] nie tylko wcielenie Słowa Bożego w słowo ludzkie (Pismo natchnione), lecz także niewysłowione przystosowanie świętego tekstu i ducha do możliwości człowieka, który go interpretuje w konkretnym kontekście, z perspektywy własnej historii i kultury (Pismo będące natchnieniem)”<sup>105</sup>.

Nie istnieje już, jeśli nie mamy zanegować istnienia Kościoła apostołskiego i pracy Ducha Świętego w nim, „czyste” Pismo, wyabstrahowane z historii Kościoła, w której słowo to wzbudziło jakąś odpowiedź, gdyż Duch Święty prowadzi Kościół, używając do tego celu świętych pism. Metodystyczny biblista Joel B. Green podkreśla, że Duch Święty tworzy wspólną interpretacyjną Ludu Bożego zachowującego ciągłość w czasie i przestrzeni, a fakt ten każe odrzucić prywatną jedynie lekturę i otwiera na udział całego ludu w zadaniu interpretacji Pisma, w którym pewne interpretacje są nie do przyjęcia<sup>106</sup>. Również Markus Bockmuehl, profesor egzegezy Pisma Świętego na Uniwersytecie Oksfordzkim, wskazuje na wagę uwzględnienia sposobu, w jaki teksty czytano i przeżywano, widzi także potrzebę, by badania Nowego Testamentu obejmowały odpowiedź czytelników. Tego rodzaju badania mogłyby z kolei – jego zdaniem – wnieść istotny wkład w różne podejścia egzegetyczne i hermeneutyczne<sup>107</sup>.

W perspektywie powyższych analiz apostołskość Pisma winna być rozumiana dynamicznie, z uwzględnieniem tej pracy, którą słowo już wykonało, tym samym przygotowując Kościół do dalszej wędrówki ku chwale. Niewzięcie tego pod uwagę oznaczałoby zanegowanie istotnego wymiaru natchnienia.

---

ask how inspiration takes place is not to ask for a description of the divine operations but for a phenomenology of the human experience of divine revelation mediated by the revelatory text of scripture”.

<sup>104</sup> Por. S.M. Schneiders, *The Revelatory Text*, dz. cyt., s. 46.

<sup>105</sup> A. Izquierdo, *Cztery poziomy odczytywania Biblii*, tłum. G. Ostrowski, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 15/2 (1995), s. 55.

<sup>106</sup> Por. J.B. Green, *Seized by Truth: Reading the Bible as Scripture*, Nashville, TN: Abingdon Press 2007, s. 98–99; M. Levering, *Retrievals in Contemporary Christian Theology*, w: *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, red. P.M. Blowers, P.W. Martens, Oxford: Oxford University Press 2019, s. 735.

<sup>107</sup> Por. M. Bockmuehl, *Seeing the Word: Refocusing New Testament Study*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2006, s. 67; M. Levering, *Retrievals in Contemporary Christian Theology*, dz. cyt., s. 734.

Można do tego dodać jeszcze jedną uwagę: również w historii interpretacji Pisma w Kościele, w której to – jak to ukazał Brevard S. Childs w monografii *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture* – dają się wyróżnić pewne centralne składniki charakteryzujące chrześcijańską egzegezę, ukazuje się apostołskość Kościoła<sup>108</sup>.

### 5.3. Sakramentalność słowa a eschatologiczna uczt

Jest znamienne, że zastosowana przez Jensona perspektywa ostatecznego spełnienia prowadzi go do wniosku, że choć nie ma sposobu rozpoznania na jej podstawie jednego wzorca struktury Kościoła, to jednak *post factum* umożliwiała ona rozeznanie prowadzenia Ducha Świętego w ustanowieniu episkopalnego urzędu. Biorąc pod uwagę tradycję, z której luterkański uczoney się wywodzi, oraz dążenia ekumeniczne można powiedzieć, że to już bardzo dużo. Ale zarazem przecież pozostaje niedosyt: Czy naprawdę jedyne, co pozostaje, to proste uznanie, że wykształcenie się w czasie struktury „pasującej” do ostatecznego spełnienia czy też do boskiego życia, z jednoczesnym uwzględnieniem, że Kościół i Ewangelia nie mogły „zniknąć” z dziejów świata, jest nieodwracalne? Czy to samo powiedziałby Jenson o nieodwracalności ustalenia kanonu chrześcijańskiego? Czy w tym przypadku też uznałby tylko tyle, że mieści się on w zamiarze Ducha prowadzącego Kościół ku jego przeznaczeniu? W moim przekonaniu zbyt mało jest w tych wywodach Kościoła, a zbyt dużo przypadkowości historycznej, jakby Duch „radził” sobie z Kościołem spoza niego czy „ponad nim”, i dopiero po czasie miałyby się okazywać, że Kościół ten nie przestał być Kościołem apostołskim. Czy jednak w ten sposób nie zaprzecza się samej apostołskości i owocności Chrystusowego dzieła objawienia i zbawienia?

Zróznicowany, perychoretyczny i wzajemnie hierarchiczny porządek urzędów kościelnych wyprowadza Jenson z życia Trójjedynego Boga jako celu Kościoła<sup>109</sup>. Nie przekonuje mnie ta argumentacja, zgodnie z którą cel Kościoła,

<sup>108</sup> Por. interesującą uwagę w: B.S. Childs, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, dz. cyt., s. 322: „By reviewing the history of the church’s biblical interpretation, we can derive new confidence in confessing with the creed: I believe in the one holy catholic and apostolic church”.

<sup>109</sup> Również Paul McPartlan wiąże strukturę Kościoła z trynitarnym życiem Boga – por. P. McPartlan, *Sacrament of Salvation: An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh: T & T Clark 1995, s. 3.

jakim jest Bóg, miałby określać strukturę Kościoła pielgrzymującego do celu. Można jednak odnieść ten perychoretyczny model do relacji Pisma i Kościoła albo, za Vaticanum Secundum, do więzi Tradycji, Pisma i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. „Święta Tradycja zatem i Pismo święte ściśle łączą się ze sobą i przenikają (*Sacra Traditio ergo et Sacra Scriptura arte inter se connectuntur atque communicant*). Obydwa bowiem wypływają z tego samego Bożego źródła, zespalają się jakby w jedno (*in unum quodammodo coalescunt*) i zmierzają do jednego celu” – piszą ojcowie soborowi w ramach pełnionego przez siebie na mocy nieodwracalnej decyzji Kościoła urzędu (DV 9). Również Urząd Nauczycielski Kościoła znajduje swoją genezę w tym samym źródle i ukierunkowaniu na cel. Magisterium nie sytuuje się co prawda ponad słowem Bożym, ale jemu służy (DV 10), jednak będąc ponad wyjaśnieniami słowa Bożego, jest z nim na tyle związane, że bez UNK nie jest możliwe określenie właściwego czy pełnego sensu słowa Bożego<sup>110</sup>. A być może wolno powiedzieć coś więcej: że w ogóle nie ma Pisma poza Tradycją i Magisterium, na co zdają się wskazywać ojcowie soborowi w słowach: „Jest więc oczywiste, że święta Tradycja, Pismo Święte i Urząd Nauczycielski Kościoła według mądrego Bożego postanowienia tak ściśle łączą się ze sobą i zespalają (*ita inter se connecti et consociari*), że jedno bez pozostałych nie może istnieć (*ut unum sine aliis non consistat*), a wszystkie razem, każde na swój sposób, pod wpływem jednego Ducha Świętego skutecznie przyczyniają się do zbawienia dusz” (DV 10)<sup>111</sup>.

Pismo i Kościół byłyby zawsze quasi-perychoretycznie obecne w sobie<sup>112</sup>, a zarazem między nimi dałoby się ustalić obustronną hierarchię. Jeśli Pismo jest

<sup>110</sup> Jenson zdawał sobie zresztą sprawę z tego, że nauczanie Magisterium z jednej strony jest testowane pod kątem Pisma Świętego, a z drugiej Pismo potwierdza się przez Urząd Nauczycielski – por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 40.

<sup>111</sup> Waldemar Linke pisze wręcz, że w tym stwierdzeniu „natchnienie Pisma Świętego zostało postawione na równi z natchnieniem Tradycji i Magisterium” – por. W. Linke, *Natchnienie tekstu biblijnego. Historia przekonania religijnego i dogmatu wiary*, w: *Wstęp ogólny do Biblii*, red. P. Walewski, Rumia: Biblicum 2011, s. 216. Moim zdaniem słuszny akcent postawiony przez biblistę na to, że wszystkie trzy czynniki „pod wpływem jednego Ducha Świętego [*sub actione unius Spiritus Sancti*]” (DV 10) przyczyniają się do zbawienia dusz, nie uzasadnia, zwłaszcza na tle całościowej lektury konstytucji, takiego twierdzenia.

<sup>112</sup> Por. G.H. Tavard, *Holy Writ or Holy Church: The Crisis of the Protestant Reformation*, Londyn: Burns & Oates 1959, s. 246: „Sekret reintegracji, zjednoczenia chrześcijan czy też teologii ekumenizmu tkwi w powrocie do koncepcji inkluzywizmu Pisma Świętego i Kościoła. Pismo nie może być słowem Boga, jeśli się je odrywa i izoluje od Kościoła, który jest Oblubienicą i Ciałem Chrystusa. Kościół zaś nie mógłby być Oblubienicą i Ciałem Chrystusa, gdyby nie otrzymał w darze rozumienia Słowa. Te dwa etapy nawiedzenia

ponad Kościołem, to tylko w Kościele może być tym, czym jest z woli Boga. Jak pisał Benedykt XVI: „mamy zatem do czynienia z dwojaką wymianą: relacją podporządkowania i nadrzędności. Z jednej strony Kościół jest podporządkowany Słowu Boga, któremu daje się prowadzić i osądzać. Z drugiej strony Pismo Święte w całości może być właściwie interpretowane tylko w Kościele żyjącym”<sup>113</sup>. Natchnione teksty są zarazem „ponadkościelne” i „wewnątrzkościelne”, co starałem się wykazać w innym miejscu, wychodząc z perspektywy soteriologicznej:

Chrystus jako Głowa może panować nad Kościołem-Ciałem przez to, że Oblubieniec wydaje się za Oblubienicę [...]. Jeśli Ojcowie Kościoła w otwartym boku Chrystusa dostrzegali źródło sakramentów, to samo wolno by powiedzieć o pismach natchnionych, które swoją zbawczą moc czerpią z tej samej Krzyżowej ofiary. Dopiero ta cecha pism wyjaśnia, dlaczego Kościół może być współautorem świętych pism; Głowa posługuje się nimi nie dlatego, że są one zewnętrzne względem Kościoła („ponadkościelne”) – właśnie ich „wewnątrzkościelność” służy Chrystusowi. Bo o Nim i Jego dziele dokonanych w Kościele świadczy, Jego zbawienną Paschę przepowiada, wzywa do nawrócenia i wyciąga wnioski z Ofiary Chrystusa, i w tym wszystkim może pełnić zbawczą rolę<sup>114</sup>.

Przyjęta soteriologiczna perspektywa z jednej strony czyni zadość ofierze Chrystusa, która nie mogła pozostać bezowocna, z drugiej zaś – odpowiada charakterystyce Nowego Przymierza jako bezwarunkowej łaski Boga udzielonej

---

ludzi przez Boga są dwoma aspektami tego samego misterium. Ostatecznie, stanowią one jedno w swej dwoistości. Kościół zawiera w sobie Pismo, podobnie jak Pismo zawiera w sobie Kościół” (cyt. za: L.J. Suenens [red.], *Ekumenizm i Odnowa Charyzmatyczna*, tłum. A. Foltńska, Dokument z Malines 2, Kraków: Serafin 2007, s. 65).

<sup>113</sup> Benedykt XVI, *Dialog chrześcijańsko-muzułmański*, tłum. A. Błyszcz, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2023, s. 59. Por. A. Proniewski, *Ermeneutica teologica di Joseph Ratzinger*, Lugano: Eupress FTL 2014, s. 61. Pod jednym względem Pismo jest całością względem części, jaką jest Kościół, pod innym to Kościół jest całością względem Pisma jako części – por. R. Sokolowski, *God's Word and Human Speech*, „Nova et Vetera” English Edition 11/1 (2013), s. 192–193. Por. także: S.M. Schneiders, *The Revelatory Text*, dz. cyt., s. 82–83: „In short, the relationship between tradition and scripture is that of a hermeneutical dialectic. Scripture is produced as part of and witness to tradition; it functions as the norm of that tradition; but it can only function as norm if it is interpreted from within and in terms of the tradition”.

<sup>114</sup> S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 564–565.

grzesznikom wyczekującym ostatecznego odkupienia. Jeśli zgodnie z Listem do Efezjan świętość Oblubienicy jest wynikiem Paschy Oblubieńca, w którą wierzący włączani są przez chrzest (Chrystus uswięca oczyszczając „obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo” – Ef 5,26), to znaczy, że Kościół otrzymuje świętość i całe swoje istnienie od Chrystusa. Zjednoczenie Oblubienicy z Oblubieńcem jest uwarunkowane tym, że została ona zrodzona z boku Nowego Adama (por. Rdz 2,21–22; Ef 5,31–32)<sup>115</sup>. Zatem o tyle Kościół jest Oblubienicą, o ile przyjmuje *autodonatio* Oblubieńca. I z tego punktu widzenia należałoby patrzeć na Nowy Testament: jest on już wynikiem owego stworzenia Kościoła, świadczy o Chryście jako tym, który tworzy Kościół, stanowi narzędzie, przez które Chrystus wciąż ten Kościół kształtuje. W takiej sytuacji staje się zrozumiałe, dlaczego autor natchniony uznaje za oczywiste, że Kościół jest poddany Chrystusowi (por. Ef 5,24), który z kolei żywi i pielęgnuje Kościół jako swoje Ciało (por. w. 29), Oblubienica zaś odnosi się ze czcią do swojego Oblubieńca (por. w. 33).

Pismo Święte jest jednym z przejawów troski Oblubieńca o Oblubienicę, z kolei Oblubienicy cześć dla Oblubieńca wyraża się w pełnym czci posłuchu dla słowa Bożego<sup>116</sup>. Jedność Chrystusa i Kościoła jest jednością dynamiczną, gdyż tylko od strony ofiarowującego się Chrystusa można mówić o ostatecznym oddaniu się. Ze strony Kościoła nie odpowiada temu pełne oddanie się Panu, Oblubienica nie jest do końca wierna. Podkreślał to mocno Ratzinger, którego zdaniem można mówić o spełnionej jedności z perspektywy profetycznej, ale nie historycznej. W tym styku dwóch relacji, Chrystusa do Kościoła i Kościoła do Chrystusa, znajduje uzasadnienie przekonanie, że Kościół, choć już jest Nowym Przymierzem („mimo to” łaski Bożej pozostaje niezniszczalne), nie jest jeszcze królestwem Bożym<sup>117</sup>.

Balthasar wyprowadzał z tej prawdy o związku Chrystusa z Kościołem wyrażonej metaforyką oblubieńczą wniosek na temat relacji Pisma i Tradycji. Słowo Pisma Świętego jako dar Oblubieńca dla Oblubienicy jest przeznaczone dla niej i tylko pod tym względem można powiedzieć, że słowo to „należy” do niej. Jednak jest to słowo Głowy Kościoła, i z tego punktu widzenia słowo to

<sup>115</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2021, s. 135–136.

<sup>116</sup> Por. pierwsze zdanie prologu do konstytucji o Objawieniu Bożym: „Sobór Święty ze czcią słuchając słowa Bożego [*Dei verbum religiose audiens*] i ufnie je głosząc [...]” (DV 1).

<sup>117</sup> Por. JRO 7/2, s. 863–864; S. Zatwardnicki, *Wniebowzięta a Pismo Święte w Kościele pielgrzymującym do celu*, dz. cyt., s. 46.



jest ponad Kościołem. Im bardziej unizony Bóg oddał się Kościołowi, by go wywyższyć, tym bardziej Kościół winien stawać się służebnicą adorującą w unizonym Synu Jego majestat. Dlatego odwołanie się do istniejących „obok” Pisma Świętego tradycji nie może być uchylaniem się od autorytetu Pisma Świętego, nawet jeśli tradycje te zostałyby ukształtowane oddziaływaniem tego Pisma. Kościół może natomiast utrzymywać, że po Wcieleniu Słowa litera Pisma jest transcendowana, gdyż pozostaje funkcją żywego człowieczeństwa Logosu<sup>118</sup>. Dlatego, stawiając kropkę nad i, trzeba powiedzieć, że supremacja Pisma z kolei nie może oznaczać uchylania się od odkrywania, jak to określił Ratzinger, naddatku rzeczywistości (*der Überhang der Wirklichkeit*) Objawienia wobec Pisma, który to naddatek już sam w sobie odsyła do Tradycji<sup>119</sup>.

Benedykt XVI w adhortacji poświęconej słowu Bożemu podjął kwestię sakramentalności słowa Bożego, u której źródła leży misterium Wcielenia. Ludzkie słowa i gesty są „znakiem”, za pośrednictwem którego wiara rozpoznaje słowo Boże. Za Janem Pawłem II pisze Benedykt XVI o „sakramentalnym horyzoncie Objawienia” i sakramentalności słowa możliwej do zrozumienia przez analogię do obecności Chrystusa w sakramencie Eucharystii. Podobnie jak w Najświętszym Sakramencie rzeczywiście przyjmowane są Ciało i Krew Chrystusa, tak w czasie głoszenia słowa Bożego Chrystus przemawia do zgromadzenia, by zostać przyjętym (VD 56; por. FR 13)<sup>120</sup>. „Chrystus, rzeczywiście obecny pod postaciami chleba i wina, w analogiczny sposób jest obecny w Słowie

<sup>118</sup> H.U. von Balthasar, *The Word Made Flesh*, dz. cyt., s. 17.

<sup>119</sup> Por. JRO 9/1, s. 364; J. Brotherton, *Revisiting the Sola Scripture Debate: Yves Congar and Joseph Ratzinger on Tradition*, „Pro Ecclesia” 24/1 (2015), s. 101. Por także: M. McCaughey, *Through the Lens of the Pure in Heart: Ratzinger’s Theological Approach and the Interpretation of Revelation*, „Annales Theologici” 32/1 (2018), s. 130–131: „There are three roots of this ‘excess’ as the basis for Tradition. Firstly, Tradition is connected to New Testament revelation rooted in the Spirit rather than the written word and secondly the later practice of the Church which placed the Creed and the rule of faith over details of the written word. The third root of Tradition is found in the authority to interpret Christ given to Christ’s body and seen particularly in the preaching of the apostles”.

<sup>120</sup> Por. W.M. Wright IV, *Dei Verbum*, dz. cyt., s. 94, 103–104; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 156; K. Porosło, *Sacramentality in the Perspective of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, „Collectanea Theologica” 93/4 (2023), s. 69, 71–73; J. Królikowski, *Theology of the Word of God in the Apostolic Exhortation Verbum Domini by Benedict XVI*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 31/2 (2023), s. 72. Por. także: tamże, s. 70: „When God enters into history, then what he communicates always has a sacramental dimension (VD 50), that is, it expresses itself through a sign (word and event) which, for its part, demands an appropriate reading (DV 2)”.

głoszonym w liturgii” (VD 56)<sup>121</sup>. Z tej analogii można skorzystać również w refleksji nad eschatologicznym wymiarem apostołskiego Pisma, który może zostać lepiej pojęty, gdy uwzględni się w dużej mierze decydujący o apostołskości Kościoła związek Eucharystii z rzeczywistością eschatologiczną<sup>122</sup>.

Gdyby chcieć w tym świetle objawieniowo-zbawczego *climax* raz jeszcze scharakteryzować apostołskości Pisma, można by powiedzieć, że Pascha Chrystu-

<sup>121</sup> Ważna jest tutaj wskazana kolejność: sakramentalność słowa tłumaczona jest w świetle sakramentu Eucharystii, a nie odwrotnie. Dlatego nie można twierdzić, że słowo Boże jest sakramentem, choć ma rację Henryk Witczyk, gdy pisze, że ma ono „sakramentalną strukturę: w widzialnych i słyszalnych słowach ludzkich zawarte jest niewidzialne, ale rzeczywiste Słowo, które od Boga pochodzi, natchnione przez Ducha i niosące w sobie obecność Chrystusa – Pana i Ducha Świętego!” (H. Witczyk, *Czym jest natchnienie Pisma Świętego, Prawda i Zbawienie? W odpowiedzi Sławomirowi Zatwardnickiemu*, „Verbum Vitae” 40/1 [2022], s. 289). Wydaje się, że autor, odpowiadając na moją recenzję monografii jego autorstwa, nie zrozumiał, gdzie przebiega linia sporu – nie chodzi o to, że nie można mówić o sakramentalności słowa Bożego analogicznej do sakramentu Eucharystii, ale o to, że słowo Boże spisane nie jest sakramentem (już prędzej można by powiedzieć, że „Sacred Scripture is the sacrament of the word of God” – S.M. Schneiders, *The Revelatory Text*, dz. cyt., s. 41), a pełnię przewidzianej mu przez Boga misji może pełnić dopiero w łączności z sakramentem; w przeciwnym razie mielibyśmy w liturgii dwie obecności tego samego Pana niczym się nie różniące. Por. również uwagę na temat pojęcia „sakramentalności słowa” (VD 56) w: K. Porosło, *Sacramentality in the Perspective of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, art. cyt., s. 66: „To be precise, however, it should be noted that the Latin text of the exhortation speaks of *qualitas sacramentalis Verbi* – «the sacramental quality of the Word»”. Por. także: S. Hahn, *Moc Słowa w liturgii. Od tekstu pisanego do żywego słowa liturgii*, tłum. P. Blumczyński, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2010, s. 96: „Pismo [...] przekazuje Boże Słowo w sposób analogiczny do skuteczności sakramentów” (podobnie na s. 100, o „sakramentalnej wartości” świętych kart Pisma). Grzegorz Bachanek za Ratzingerem podkreślił, że Pismo Święte jest sakramentem w szerokim rozumieniu tego słowa, z czego wynika, że nie można przeciwstawiać Pisma i sakramentu, ale jednak nie jest Pismo sakramentem w dzisiejszym rozumieniu tego słowa – por. G. Bachanek, *Sakramentalna struktura Słowa Bożego w teologii kard. J. Ratzingera*, „Verbum Vitae” 7 (2005), s. 215–222. Por. także: J.-Y. Lacoste, *Pismo Święte a terażniejszość*, art. cyt., s. 88: „Pismo św. jest związane ściśle z sakramentalnością, a więc z aktualnym darem Boga, wcielającym się w rzeczywistości nie-boskie – chleb i wino, słowa”.

<sup>122</sup> Por. W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2014, s. 331: „Moglibyśmy tu mówić o uobecniającym przypominaniu [...], które jest równocześnie *memoria futuri*, antycypującym uobecnieniem nadchodzącego królestwa Bożego. Wymiar apostołski Kościoła należy zatem do wielkiego kontekstu wymiaru sakramentalnego Kościoła, szczególnie Eucharystii, w której obchodzimy *memoria passionis et resurrectionis* i równocześnie z wyprzedzeniem uobecniamy niebieskie Jeruzalem”.

sowa jest w nim obecna jako świadectwo oraz kontynuacja działania Pańskiego, którego kresem jest przejście Kościoła do chwały. Właśnie dzięki temu apostołskie Pismo zawiera w sobie eschatologiczne ukierunkowanie, a nawet więcej: w swej głębi jest już w nim obecny zadatek przyszłej chwały. Jak wykazała to już teologia scholastyczna, a w XX wieku przypomniał Yves Congar, sakramenty mają potrójne odniesienie: „do Paschy Chrystusa jako przyczyny, której moc jest w nich obecna i aktywna; do wypełnienia relacji przymierza w życiu wiecznym jako celu, do którego zmierzają i który osiągną; do aktualnej realizacji tej religijnej relacji przymierza w obecnym momencie naszego ziemskiego życia jako formy, według której dzięki nim zaczynamy żyć, gdy je celebруем”<sup>123</sup>. Tomasz z Akwinu tłumaczył, że jeśli „sakramentem zwie się to, co ze swego przeznaczenia ma oznaczać nasze uświęcanie”, to w tym uświęcaniu „można wyodrębnić trzy czynniki: pierwszym jest sama przyczyna naszego uświęcania, a jest nią męka Chrystusa. Drugim jest istota (forma) naszego uświęcania, a polega ona na łasce i na cnotach. Trzecim jest ostateczny cel naszego uświęcania, a jest nim życie wieczne”. Sakrament oznacza właśnie to wszystko: „jest, po pierwsze, znakiem upamiętniającym [*signum rememorativum*] to, co poprzedziło, mianowicie męki Chrystusa; po drugie, jest znakiem wskazującym [*demonstrativum*] na to, co się w nas dokonało na skutek męki Chrystusa, mianowicie – łaski; po trzecie, jest znakiem zapowiadającym [*prognosticum*], tj. zwiastującym [*praenuntiativum*] przyszłą chwałę”<sup>124</sup>. Jonathan Martin Ciraulo dopowiada, że *signum rememorativum* jest takim wspomnieniem przeszłości, które niejako uobecnia w teraźniejszości skuteczną mękę Chrystusa. Teraźniejszość jest zatem czasem, w którym udzielana jest łaska (*signum demonstrativum*). Przyszłość jest obecna w antycypacji, sakramenty „prognozują” (*signum prognosticum*) ἔσχατον albo, wyrażając to w stronie biernej, ἔσχατον jest w sakramentach znany uprzednio (προ-γνώσις). Zdaniem Ciraulo można wręcz powiedzieć, że przyszłość jest wspomniana w sakramentach<sup>125</sup>.

<sup>123</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 56. Por. ST III, q. 60, a. 3, corp. („[...] sakrament jest, po pierwsze, znakiem upamiętniającym to, co poprzedziło, mianowicie męki Chrystusa; po drugie, jest znakiem wskazującym na to, co się w nas dokonało na skutek męki Chrystusa, mianowicie – łaski; po trzecie, jest znakiem zapowiadającym, tj. zwiastującym przyszłą chwałę”) i odnoszący się do tego fragmentu *Sumy teologicznej* artykuł: J.-M.R. Tillard, *La triple dimension du signe sacramentel*, „Nouvelle revue théologique” 83/3 (1961), s. 225–254.

<sup>124</sup> ST III, q. 60, a. 3, corp. Por. J.M. Ciraulo, *Sacramentally Regulated Eschatology in Hans Urs von Balthasar and Pope Benedict XVI*, „Pro Ecclesia” 24/2 (2015), s. 217.

<sup>125</sup> Por. J.M. Ciraulo, *Sacramentally Regulated Eschatology in Hans Urs von Balthasar and Pope Benedict XVI*, art. cyt., s. 217. Por. także: D. Salamon, *Kościół w służbie Objawienia*,

Analogicznie można się wyrazić o Piśmie apostołskim. Również ono jest znakiem upamiętniającym *gesta et verba Dei*<sup>126</sup>, w tym centralne wydarzenie paschalne, znakiem wskazującym na łaskę wysłużoną przez mękę Zbawiciela i udzielającym tej łaski oraz znakiem zapowiadającym chwalebne spełnienie Kościoła. Do tego można jeszcze dodać, że sakramentalna anamneza i łaski sakramentalne nie mogłyby się urzeczywistniać bez *signum rememorativum* Pisma Świętego, podobnie zresztą jak przyszła chwala bez słowa Bożego nie mogłaby być antycypowana w liturgii. W związku z tym potrójnym odniesieniem Congar mógł pisać o sakramentalnej naturze czasu Kościoła. W historii świętej można jego zdaniem wyróżnić obecność zbawczych aktów ustanowionych „raz na zawsze” i działających przez aktualną moc, obecność kresu, do którego wszystko zmierza, i obecność zjednoczenia z Bogiem jako załączka już przeżywanej rzeczywistości tego, czym te „pierwociny” zaowocują<sup>127</sup>.

Ontologia biblijna jest ontologią eschatologiczną: prawda jest na końcu; rzeczy są w swej głębi tym, do czego są wezwane, żeby istniały przez żywego Boga – Boga, który ułożył plan, objawił go przez swoje Słowo i konsekwentnie je realizuje. W tym sensie, mówiąc językiem biblijnym, koniec jest zamierzony już na początku. Początek ma wartość załączka, zadatku: niesie w sobie dynamiczne przeznaczenie<sup>128</sup>.

Balthasar podkreślał, że to, iż rzeczywistość eschatologiczna jest obecna w sakramencie Eucharystii, nie prowadzi do „eschatologicznego immanentyzmu”. Mimo że jest to obecność rzeczywista, jest ona jednak zawoalowana. Bóg przyszedł w Chrystusie, a Chrystus przychodzi w Eucharystii, jednak ta obecność Boga zostanie przekroczona, gdy Bóg stanie się wszystkim we wszystkich i nastąpi oblubieńcze zjednoczenie z zachowaniem różnicy. Zdaniem Balthasara przyszła komunია z Bogiem jako wzajemna wymiana darów zachowa charakter eucharystyczny, tyle że będzie pełnią, a nie jej prefiguracją, jak w obecnym

---

dz. cyt., s. 262: „Jest ona [Eucharystia] trwałą obecnością tego, co dokonało się definitywnie eschatologicznie w tajemnicy paschalnej”.

<sup>126</sup> Jak to ujął Claude Jean-Nesmy, „Bóg posługuje się zatem podwójną klawiaturą: wydarzeń i ich literackiego ujęcia; gra też na obydwóch” (C. Jean-Nesmy, *O „chrześcijańskie” czytanie Pisma Świętego*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6/3 [1986], s. 68).

<sup>127</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 45–46.

<sup>128</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 50.

eonie<sup>129</sup>. Również według Benedykta XVI eschatologia rzuca światło na liturgię, a *έσχατα* objawiają prawdziwą naturę sakramentów; ale i odwrotnie – u podstaw jego refleksji eschatologicznych leży liturgiczno-sakramentalne życie Kościoła, w którym rzeczywistość eschatologiczna w zawołowanej formie jest już obecna. Dla bawarskiego teologa liturgia winna być sprawowana w taki sposób, by stawała się przejrzysta dla zbawczego działania Boga w Chrystusie, jakie ma się wypełnić w chwale i jakie jest prefigurowane i już dostępne w celebracji sakramentów<sup>130</sup>.

Podobnego podejścia trzeba by oczekiwać wobec Pisma Świętego, żeby rozpoznać w nim to zbawcze działanie Boga oczekujące na dopełnienie w chwale. Nie przypadkiem starożytna tradycja, biorąc pod uwagę jedność zamysłu Bożego, wyróżniała w duchowym sensie Pisma Świętego także wymiar anagogiczny, co *Katechizm Kościoła katolickiego* tłumaczy następująco: „Możemy widzieć pewne rzeczywistości i wydarzenia w ich znaczeniu wiecznym, prowadzące nas (gr. *ἀναγωγή*) do naszej Ojczyzny. W ten sposób Kościół na ziemi jest znakiem Jeruzalem niebiańskiego” (KKK 117). Tomasz z Akwinu powtarzał za Dionizym Areopagitą, „że Prawo Stare jest figurą Nowego, a Nowe Prawo [...] jest figurą przyszłej chwały”, gdyż o ile „rzeczy, które dokonały się w Chrystusie albo które oznaczają Chrystusa [...] oznaczają te, które są w chwale wiecznej, o tyle sens jest anagogiczny”<sup>131</sup>. Anagogia „to dążenie do celów ostatecznych (*quo tendas*), do rzeczywistości niebieskich i Bożych”, a zatem chodzi o perspektywę otwartą

<sup>129</sup> Por. J.M. Ciraulo, *Sacramentally Regulated Eschatology in Hans Urs von Balthasar and Pope Benedict XVI*, art. cyt., s. 225–226.

<sup>130</sup> Por. J.M. Ciraulo, *Sacramentally Regulated Eschatology in Hans Urs von Balthasar and Pope Benedict XVI*, art. cyt., s. 227–228, 230 (wraz z przyp. 68). Ratzinger powołuje się na stanowisko Charlesa H. Dodda (*The Parables of the Kingdom*, London: Nisbet 1938), który mógł mówić o „zrealizowanej eschatologii” w przypowieściach Jezusowych, gdyż łączył eschatologię z chrystologią (królestwo już obecne w Osobie Chrystusa) i sakramentologią (Eucharystia jako „sakrament urzeczywistnionej eschatologii”). Pogląd ten jednak bawarski teolog niuansuje (zestawiając z ujęciem Joachima Jeremiasa), gdy pisze o „realizującej się eschatologii” (Jezus, który już przyszedł, jest Tym, który przychodzi w całej historii) – por. JRO 6/1, s. 260–261; JRO 10, s. 76–77. Por. także: M. Rosik, *Eucharystia w tradycji biblijnej*, dz. cyt., s. 905.

<sup>131</sup> ST I, q. 1, a. 10, corp. (tłum. za: Tomasz z Akwinu, *Summa teologii*, I, q. 1–26, dz. cyt., s. 38). Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, cap. I (tłum. pol.: *Hierarchia niebiańska*, w: *Corpus Dionysiacum*, dz. cyt., s. 5–8); Pseudo-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, c. V, p. 1, § 2 (tłum. pol.: Pseudo-Dionizy, *Hierarchia kościelna*, dz. cyt., s. 139–141).

„na życie przyszłe – poprzez nadzieję”, dlatego, uważa Ignace de la Potterie, „sens anagogiczny stanowi [...] zarazem zapoczątkowanie eschatologii”<sup>132</sup>.

Jak twierdzi Ciraulo, z refleksji Ratzingera wynika, że „życie Kościoła, łącznie z jego sakramentami i modlitwami, samo w sobie jest daną objawienia (*a datum of revelation*), a zatem winno być «czytane» tak, jak się czyta Pismo Święte. Liturgia jest prefiguracją liturgii niebiańskiej i dlatego, na sposób antycypacji, ukazuje przynajmniej odbłask przyszłej chwały”<sup>133</sup>. Zapowiadając *έσχατα*, czyniąc z rzeczywistości eschatologicznej przedmiot wiary, liturgia burzy granice wytyczone przez Kanta<sup>134</sup>. Podobnie jak czyni to – jeśli tylko znajduje właściwą interpretację – Pismo Święte. Również w przypadku spisane pod natchnieniem słowa Bożego istnieje bowiem pokusa postrzegania rzeczywistości eschatologicznej jako sprawy jedynie przyszłości, niemającej związku z terażniejszością, czemu towarzyszy we współczesnej egzegezie traktowanie zaświadczonych w Piśmie ingerencji Boga w dzieje świata i ludzi jako niebytych i w związku z tym domagających się innego niż prezentują to hagiografowie „wyjaśnienia”.

W tym miejscu godzi się przypomnieć słynne wystąpienie Ratzingera w Nowym Jorku zatytułowane *Spór o interpretację Pisma Świętego*, w czasie którego mówca odniósł się do spuścizny Immanuela Kanta<sup>135</sup>. Zdaniem Ratzingera na współczesny obraz świata i tym samym również na egzegezę wpłynęła „recepja podstawowych rozstrzygnięć Kanta, które rozumiane są jako ostateczne pożegnanie z metafizyką” i które „możliwość rzeczywistego kontaktu między Bogiem i człowiekiem” ograniczają „wyłącznie do obszaru rozumu

<sup>132</sup> I. de la Potterie, *Czytanie Pisma Świętego „w Duchu”*, art. cyt., s. 48.

<sup>133</sup> J.M. Ciraulo, *Sacramentally Regulated Eschatology in Hans Urs von Balthasar and Pope Benedict XVI*, art. cyt., s. 233. Por. SC 8: „Ziemska liturgia daje nam przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej [...]”; R. Millare, *A Living Sacrifice*, dz. cyt., s. 132: „This liturgy, which is carried out by the Body of Christ on earth, is an anticipation and realization of the worship of the eschatological Church”.

<sup>134</sup> Por. J.M. Ciraulo, *Sacramentally Regulated Eschatology in Hans Urs von Balthasar and Pope Benedict XVI*, art. cyt., s. 233.

<sup>135</sup> Por. również moje wcześniejsze omówienie wystąpienia Ratzingera, którego słowa odbiły się szerokim echem – S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Bibliotheca Biblica, Wrocław: TUM 2014, s. 69–73, 78–81. Wright uważa, że prelekcja Ratzingera „might prove in time to be the most significant work in Catholic biblical hermeneutics in the second half of the twentieth century” (por. W.M. Wright IV, *Dei Verbum*, dz. cyt., s. 91).



praktycznego”<sup>136</sup>. Na grunt egzegezy, w której dominował rozum historyczny, próbowano dodatkowo przeszczepić metody i modele (zwłaszcza ewolucyjne) nauk przyrodniczych. W przyrodniczym obrazie świata nie mieściły się ingerencje nadprzyrodzone, gdyż przyjęto koncepcję jednorodności świata i historii. W przypadku tego, co w biblijnych opisach odbiegało od przyjętej wizji, starano się dokonać rekonstrukcji wskazującej na procesy historyczne, które legły u podstaw takich, a nie innych wierzeń autorów natchnionych<sup>137</sup>. Dyskusję o metodzie egzegetycznej sprowadzał Ratzinger jednak do fundamentu, dostrzegając w niej nie tyle problem egzegetyczny, ile właśnie filozoficzny, i w związku z tym również systematyczno-teologiczny<sup>138</sup>:

Wydaje mi się, że właściwe filozoficzne założenie całości tkwi w dokonanym przez Kanta zwrocie filozoficznym. Wedle niego, człowiek nie może usłyszeć głosu bytu samego w sobie: może go usłyszeć tylko pośrednio, w postulatach rozumu praktycznego, stanowiących niejako wąską szczelinę, przez którą człowiek ma dostęp do tego, co istotne, do swego wiecznego przeznaczenia. W pozostałych sprawach, w treści swego poznania rozumowego człowiek musi ograniczyć się do tego, co pozytywne, co empiryczne, do nauki „ścislej”, w której *per definitionem* nie może pojawić się to, co całkowicie inne, ten, który jest całkowicie inny, nowy początek nie może pochodzić z innej płaszczyzny<sup>139</sup>.

Ujmując to przekonanie od strony teologicznej, postulowany przez niemieckiego filozofa zwrot musiał oznaczać, że Objawienie, jeśli miało odpowiadać owej „szczelinie”, musiało być rozumiane jedynie eschatologicznie, a wszystko, co do tej pory wydawało się Objawieniem Boga, było swego rodzaju mitem (Rudolf Bultmann) domagającym się demitologizacyjnego wyjaśnienia poprzez zidentyfikowanie praw rozwoju stojących u podstaw sformułowania tegoż „mitu”. Innymi słowy, trzeba było wynaleźć takie metody, które pokazałyby,

<sup>136</sup> JRO 9/2, s. 694.

<sup>137</sup> Por. JRO 9/2, s. 710–711.

<sup>138</sup> Por. JRO 9/2, s. 694.

<sup>139</sup> JRO 9/2, s. 711. Por. W.M. Wright IV, *Dei Verbum*, dz. cyt., s. 90 (autor odwołuje się do Francisca Martina, który również uważał, iż zmiana intelektualna wprowadzona przez Kanta niekorzystnie wpłynęła na teologiczne rozumienie historii i języka biblijnego) i 91 (Wright przywołuje omawiane przeze mnie wystąpienie Ratzingera).

że rzeczywistość wyglądała inaczej, niż prezentuje się ona w Biblii<sup>140</sup>. „W tym sensie – kontynuował prelegent – we współczesnej egzegezie mamy do czynienia z *reductio historiae in philosophiam*, z redukcją historii do filozofii i przez filozofię. [...] Debata wokół współczesnej egzegezy nie jest w swojej istocie debatą historyków, lecz jest debatą filozoficzną”<sup>141</sup>.

W związku z tym Ratzinger proponował samokrytykę metody historycznej z jednej strony, a z drugiej – powiązanie tej metody z „lepszą filozofią”, niearbitralną i nieobcą tekstowi biblijnemu. Egzegeta nie powinien podchodzić do interpretacji z gotową filozofią i dyktatem „nowoczesnego” obrazu świata, wykluczając apriorycznie możliwość przemawiania Boga w ludzkich słowach i Jego działania w historii ludzkiej. Jak odnotowywał Ratzinger, problem sformułowany przez Kanta był już znany ojcom Kościoła (np. Grzegorzowi z Nyssy) czy teologom średniowiecznym, tyle że znajdowali oni dla niego inne rozwiązanie, możliwe do pogodzenia z chrześcijańską wiarą i biblijnym przesłaniem. Tomasz z Akwinu, do którego mówca nawiązał, choć uznawał ludzkie ograniczenia, zarazem zachowywał możliwość Objawienia Bożego; na gruncie metafizyki Akwinata jednoczył te dwa przekonania w zasadach analogii i partycypacji, i w tej otwartej filozofii znajdował miejsce dla radykalizmu przesłania biblijnego<sup>142</sup>.

Stanowisko Doktora powszechnego pozwala rozprawić się również z innym poglądem współczesnych, że wydarzenia (*bruta facta*) nie są tradentami sensu, bo ostatecznie liczyć się może jedynie słowo (znów takie było stanowisko Bultmanna). Według Tomasza wszystko jest skierowane do celu, a gdy rzeczy osiągają ten cel, odkrywa się ich prawdziwy, wcześniej ukryty sens, przekraczający to, co można by dostrzec na wcześniejszych etapach drogi. Zakłada to istnienie Bożej Opatrzności i historii zbawienia zmierzającej do celu. Zasadą zaś ustanawiającą jedność całej historii, tak przeszłej, teraźniejszej, jak i przyszłej, i nadającą tej historii sens, jest wydarzenie Chrystusa. To w świetle czynu Chrystusa należy

<sup>140</sup> Por. JRO 9/2, s. 711. Por. także: J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce: Jedność 2004, s. 108–109: „[...] teoria poznania Bultmanna mieściła się całkowicie w nurcie neokantyzmu marburskiego. U innych egzegetów świadomość filozoficzna jest mniej wykształcona, ale zasada teorii poznania Kanta jest ciągle po cichu obecna i pełni rolę naturalnego hermeneutycznego wejścia, które otwiera drogę krytyce”. Autor idzie tutaj za analizą Michaela Waldsteina – por. M.M. Waldstein, *The Foundations of Bultmann's Work*, „Communio: International Catholic Review” 14/2 (1987), s. 115–145.

<sup>141</sup> JRO 9/2, s. 711–712.

<sup>142</sup> Por. JRO 9/2, s. 712, 714–715.

postrzegać również całe Pismo, w tym Stary Testament. Gdzie związek między słowem i wydarzeniem zostaje odrzucony, tam gubi się również jedność Biblii, dlatego w opozycji do zasady braku ciągłości należy przyjąć, uważa Ratzinger, zasadę *analogia scripturae*<sup>143</sup>. Jeśli pierwszym krokiem jest interpretacja tekstów w ich historycznym kontekście, to „w następnym kroku interpretacji trzeba je jednak zobaczyć w świetle całości ruchu historycznego i tego centrum, jakim jest Wydarzenie Chrystusa”<sup>144</sup>. Biorąc to pod uwagę, Pismo nie może nie zostać otwarte na eschatologiczny wymiar, skoro Chrystus został już uwielbiony. Oznacza to ni mniej, ni więcej, że nie tylko całe biblijne dzieje zbawienia winny być rozpatrywane jako ukierunkowane na przyjście Chrystusa, ale też, że całe Pismo, tak Stary, jak i Nowy Testament, musi być odczytywane w świetle Jego uwielbienia. Inaczej mówiąc, wraz ze Słowem Wcielonym uwielbione zostało również Jego słowo, a ostatecznie, jak trafnie i pięknie wyjaśnia to Henryk Witczyk, całe Pismo zostało przemienione:

Nie tylko doczesne ciało Jezusa zostało uwielbione w momencie zmartwychwstania i jako Ciało chwalebne przyjmujemy je w Eucharystii pod postacią konsekrowanego chleba. Tego samego uwielbienia (napelnienia Chwałą Boga) i ożywiająca mocą Ducha Parakleta i Ducha Prawdy doznało Jego życie i nauczanie zawarte przez Niego samego w Jego ludzkich czynach i słowach, a ostatecznie utrwalone przez ewangelistów i innych autorów NT w ich księgach. Inaczej mówiąc, Ewangelie, księgi Nowego Testamentu i ostatecznie całe Pismo Święte, jako mówiące *de facto* o Chrystusie i ku Niemu prowadzące, zostało „uwielbione” (przemienione mocą Boga, mocą Ducha Świętego, dającą mu charakter nadprzyrodzony) w momencie Jego zmartwychwstania<sup>145</sup>.

<sup>143</sup> Por. JRO 9/2, s. 716–717; M. Levering, *The Scriptures and Their Interpretation*, dz. cyt., s. 50. Por. ważną uwagę dotyczącą Tomaszowego rozumienia historii w: M. Levering, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple*, dz. cyt., s. 111: „Aquinas does not approach history in the same way that a modern historian would. Modern historiography focuses upon great events, leaders, and the social fabric of everyday life; in contrast, Aquinas, while aware of such things, sees history as primarily the unfolding of humankind's relationship with God”. Takie rozumienie historii umożliwia Akwinacie dostrzeżenie z jednej strony ciągłości historii zbawienia, z drugiej jakościowego „skoku” między Starym a Nowym Przymierzem.

<sup>144</sup> JRO 9/2, s. 717.

<sup>145</sup> H. Witczyk, *Czym jest natchnienie Pisma Świętego, Prawda i Zbawienie?*, art. cyt., s. 290.

Wracając do liturgiczno-sakramentalnego życia Kościoła, w którym dostępna jest na sposób antycypacyjny przyszła chwala, można powiedzieć, że w ten sposób rozumiana liturgia Kościoła wyjawia również istotę Pisma Świętego. Również ono stanowi antycypację i zadatek przyszłej chwaly – samo w sobie, a także przez związek liturgii słowa z liturgią Eucharystii. Pismo Święte, co staje się jasne w liturgicznej anamnezie i aktualizacji, otwiera wierzącym już teraz, a nie dopiero w chwale, dostęp do objawiającego się Boga. Liturgista Jeremy Driscoll zauważa, że gdy tekst DV 2 stwierdza, iż Bóg objawia siebie i swoją wolę, objawienie Bożej woli jest objawieniem siebie samego przez Boga, ponieważ Jego wolą jest uczestnictwo ludzi w życiu Boga; chodzi o dostęp do Ojca przez Syna w Duchu Świętym. Doświadczane egzystencjalnie Objawienie jest jedno, gdyż uczestnictwo w Bożym życiu jest poznaniem trójjedynego Boga. Zdaniem Driscolla ta fundamentalna zasada, na podstawie której ojcowie Soboru Watykańskiego II rozwinęli nauczanie o Objawieniu Bożym, daje o sobie znać w liturgii eucharystycznej, w której następuje Objawienie Boga i Jego woli. Właśnie w liturgii realizuje się wola Boża i objawia udział wierzących w życiu Bożym, a zatem także poznanie Boga<sup>146</sup>. Analogicznie również w Piśmie apostołskim, a wcześniej w apostołskim przepowiadaniu (por. 1 Kor 2,7: „Lecz głosimy tajemnicę mądrości Bożej, mądrość ukrytą, tę, którą Bóg przed wiekami przeznaczył ku chwale naszej”), objawienie tej woli jest zarazem objawieniem się samego Boga i przyszłości wierzącego.

W encyklice o nadziei chrześcijańskiej Benedykt XVI zwrócił uwagę na to, że refleksja eschatologiczna jako dotycząca życia i umierania człowieka ma znaczenie również „tu i teraz”. Papież zadał pytanie o to, „czy wiara chrześcijańska jest również dla nas dzisiaj nadzieją, która przemienia i podtrzymuje nasze życie” i „czy jest ona dla nas «sprawcza» [*performativa*] – czyli jest przesłaniem, które kształtuje w nowy sposób samo życie, czy też jest już tylko «informacją», którą z upływem czasu odłożyliśmy na bok i która wydaje się ustępować informacjom bardziej aktualnym?”. W odpowiedzi wskazał na klasyczną formę dialogu chrzcielnego, w którym rodzice dziecka prosili Kościół

<sup>146</sup> Por. J. Driscoll, *The Eucharist and Fundamental Theology*, „Ecclesia Orans” 13 (1996), s. 409–410. Por. także: L.P. Hemming, *Worship as a Revelation: The Past, Present and Future of Catholic Liturgy*, London: Burns & Oates 2008, s. 115: „It is clearly the work of the sacred liturgy in which God reveals himself in the person of his Son through his Spirit to the believer who anticipates God’s self-disclosure in faith and hope” (pol. wyd.: L.P. Hemming, *Kult jako objawienie. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość katolickiej liturgii*, tłum. L. Bigaj, Kraków: Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny 2019).

o wiarę, upatrując w niej „klucza do «życia wiecznego»” (SSal 10)<sup>147</sup>. Z kolei w adhortacji apostołskiej o Eucharystii Benedykt XVI pisał, że darując siebie samego, Chrystus rozpoczął już czas eschatologiczny, czas realizacji oczekiwania zgromadzenia rozproszonego Ludu Bożego w jedną wspólnotę Przymierza (por. J 11,52; Jr 23,3; 31,10; Łk 1,55.70; SCar 31).

W powołaniu Dwunastu, co należy odnieść do dwunastu pokoleń Izraela, i w poleceniu danym podczas Ostatniej Wieczerzy przed swoją odkupieńczą Męką – by sprawowali Jego pamiętkę – Jezus ukazał, iż pragnie, by cała przez Niego założona wspólnota była w historii znakiem i narzędziem eschatologicznego spotkania, które On zapoczątkował. Dlatego też w każdej celebracji eucharystycznej realizuje się sakramentalnie eschatologiczne gromadzenie się Ludu Bożego. Uczta eucharystyczna jest dla nas rzeczywistą antycypacją ostatecznej uczyty, zapowiedzianej uprzednio przez proroków (por. Iz 25,6–9) i opisanej w Nowym Testamencie jako «gody Baranka» (Ap 19,7–9), którą się celebryje w radości świętych obcowania (SCar 31).

W tym cytacie należy podkreślić związek eucharystycznej uczyty zapowiadającej ucztę eschatologiczną ze spisaniem pod natchnieniem słowem Bożym, które również tę ucztę zapowiada, choć inaczej w Starym, a inaczej w Nowym Testamencie. To, co stanowiło wcześniej proroctwo, teraz jest już świętowane w czasie Eucharystii, w której Kościół ziemski łączy się z niebiańskim, o czym świadczy Nowy Testament, i tym samym stanowi z kolei „proroctwo” (choć już innego rodzaju niż pisma starotestamentowe) spełnienia Kościoła w chwale. Bez słowa Bożego nie byłoby jednak możliwe sakramentalne uczestnictwo w eschatologicznych „godach Baranka”. Do związku liturgii słowa z liturgią Eucharystii, zagadnienia ważnego dla katolickiego pojmowania apostołskości Pisma, wróć w następnym rozdziale.

## Podsumowanie

Jenson polecał postrzegać z perspektywy eschatologicznej obecne misterium Kościoła i jego strukturę. Pismo musi służyć celowi, do którego zmierza Kościół, a zarazem musi już być w nim, obok obrazów przemienionego w chwale Kościoła,

<sup>147</sup> Por. J.M. Ciraulo, *Sacramentally Regulated Eschatology in Hans Urs von Balthasar and Pope Benedict XVI*, art. cyt., s. 234.

antycypowana jego przyszłość. Jak Kościół jawi się antycypacją swojej przemiany w Boga, tak apostołskie Pismo jest w pewien sposób antycypacją eschatologicznego słowa Bożego. Ostateczna wypowiedź Boga w chwale nie będzie już znajdowała się poza adresatem słowa Bożego, ale stanie się jedno z odpowiedzią na to słowo.

Słowo Boże w pełni zostanie usłyszane dopiero w chwale. Już teraz jednak apostołskie Pismo głosi mądrość ukrytą, apofatyczną tajemnicę w katafaticznych, unizonych, ale zarazem pełnych mocy słowach. Apostołskie Pismo pozostaje w jedności z zadatkim (gr. ἀρραβών) Ducha Świętego pozwalającym na poznawanie Boga i zamysłu Chrystusowego oraz zdążanie do ostatecznego celu, jakim jest Bóg w chwale. Słowo apostołskie jest „tylko” głoszeniem mocy już objawionej w powstaniu Chrystusa z martwych i wzywaniem do nadziei. Reszta należy do Ducha Świętego i odbiorców głoszonego słowa Bożego.

Apostołowie głoszą, a hagiografowie spisują słowo Boże mocą zadatku Ducha Świętego. Ani jedni, ani drudzy nie otrzymali Ducha w pełni, jednak poręka przysłanych dóbr wystarcza do tego, by pisać o nich i ku nim pociągać. W ten sposób spisane słowo Boże zyskuje ukierunkowanie eschatologiczne. Pismo apostołskie przekazuje słowo i doświadczenie apostołów, wzbudzając u czytelnika czy słuchacza pragnienie wiecznego życia jako dobra wyższego od doczesnych. Natchnione pisma zapowiadają przyszłą chwałę i ukazują drogę do niej.

Jeśli widzenie jest zarezerwowane dla chwały, to doczesna pielgrzymka stoi pod znakiem słuchania słowa mówiącego o tym, czego się jeszcze nie ogląda. Nie należy zrywać związku słuchania z *visio beatifica* – w wierze ze słuchania (*fides ex auditu*) można postrzegać nie tyle nieobecność przyszłej rzeczywistości, ile właśnie ten rodzaj jej obecności, jaki przybiera ona w obecnym eonie. W świetle przysłanego oglądania Boga „twarzą w twarz” już teraz wierzący widzi unizone Słowo Boże (a w Nim również Ojca), także w Jego słowie.

Przez wiarę są w chrześcijaństwie obecne na sposób inicjalny rzeczy, których on dopiero wygląda. Dlatego może on zachować pewność (wiara jako „dowód”) i mieć pewne pojęcie o rzeczywistości chwalebnej. Przyszła rzeczywistość wpływa zatem na teraźniejszość. Wiara pochodzi z przeszłości (pamięć o Objawieniu fundacyjnym związanym z przyjściem Chrystusa) i jest światłem bijącym z przyszłości (Zmartwychwstały żyjący w chwale) i oświetlającym drogę. W Piśmie, ze względu na jedność Chrystusa ziemskiego z niebiańskim, obecne są oba wymiary.

Spisane pod natchnieniem Ducha pisma mogą rodzić wiarę, wzbudzać nadzieję i rozpałać miłość, a tym samym Pismo może być nawet przyczyną



naznaczenia pieczęcią Ducha Świętego. Pismo stanowi znak chwały w tym, że jest pisane przez tych, w których sercach został rozlany Duch Święty, i że przysługuje się temu pisaniu na sercach. Wiara zrodzona ze słowa jest związana z nadzieją oraz towarzyszącą tym cnotom miłością, która nie przeminie. Pismo nie tylko mówi o miłości Boga do ludzi, w Piśmie sam Ojciec wychodzi na spotkanie swoim dzieciom i rozmawia z nimi. Pismo apostołskie jest zarazem rękojmią, gdyż jego obecna postać przeminie, i zadatkim – na mocy złączenia z uczestnictwem w miłości Bożej. Oznacza to, że podobnie jak miłość, również spisane słowo Boże w jakiejś formie (jako złączone z cielesnością Chrystusa) będzie trwało w chwale.

Pismo jako kerygmat apostołskie jest wpisane w uprzedniość Bożej miłości. Odwieczne Słowo, które wyraża Ojca, również po tym, jak stało się człowiekiem *propter nos homines et propter nostram salutem*, umożliwia poznanie Ojca i zbawienie ludzi. Boża wypowiedź we wcielonym Logosie obejmuje również słowo Boże, bez którego nie można by mówić, że Chrystus jest odblaskiem chwały i odbiciem istoty Boga. Spisane słowo Boże jest narzędziem, przez które Bóg realizuje swoje odwieczne zamiary, a zatem Pismo pozostaje w nierozzerwalnym związku z posłanym Synem.

Jeśli wiara dotyczy rzeczywistości niebiańskich, to jej przedmiotem jest to, co prowadzi do życia wiecznego i przez co człowiek osiąga szczęście: trzy Hipostazy boskie oraz Wcielony i Jego Pascha. Wszyscy ludzie musieli w takim razie mieć możliwość uwierzenia w tajemnicę Wcielenia. Pismo należy łączyć z misterium Słowa stającego się człowiekiem – Wcielenie należy rozciągać na całe dzieje dialogu Boga z ludźmi. Słowo wypowiedziane przez Boga jest już pierwszą odsłoną wcielającego się Boga, który w Chrystusie stanie się w pełni Emmanuelem, „Bogiem z nami”.

Pismo zostało włączone w stwórczo-zbawczy zamysł, którego kresem jest eschatologiczne królowanie Boga w Nowej Jerozolimie. Kres ten, objawiony ludziom w słowie Bożym, pozwala im w ten zamysł się włączać. Troska o rozwój królestwa Bożego w historii została powierzona Chrystusowi–Barankowi, a Pismo Święte jako Jego słowo jest częścią tej pieczy. W apostołskim Piśmie jest obecna – jako świadectwo oraz kontynuacja działania Pańskiego – Chrystusowa Pascha ukierunkowana ku chwalebnej przyszłości. Można zatem na Pismo spoglądać z perspektywy Chrystusa–Omegi działającego w czasie między „alfa” i „omega”.

Nie tylko eucharystyczna uczta zapowiada ucztę eschatologiczną, czyni to również słowo, choć inaczej w Starym, a inaczej w Nowym Testamencie.

Bez słowa Bożego nie byłoby w ogóle możliwe sakramentalne uczestnictwo w eschatologicznych „godach Baranka”. Poprzez Pismo Bóg czyni rzeczy nowe, a przyjęte słowa natchnione stają się inspirujące i są nosicielami nowości Chrystusa w wierzących. W ten sposób Pismo zostaje włączone w schemat *exitus-reditus*: wszystko wyszedłszy od Boga Stwórcy, w Chrystusie powraca do Jego chwały. *Reditus ad Deum* zakłada pośrednictwo słowa Bożego nieodłącznego od żywego Słowa. Słowo Wcielonego Logosu ze względu na perychoretyczną jedność Boskich hipostaz jest zarazem słowem Ojca.

Pismo jest razem z sakramentem Eucharystii pokarmem na drodze do wieczności. Dlatego Kościół karmi wiernych ze stołu Bożego słowa i Ciała Chrystusowego. Choć Nowe Przymierze już zostało ustanowione, nie jest jeszcze spełnione, dlatego słowu pisanemu na sercach towarzyszy słowo spisane. Podobnie jak Chrystus jest i drogą, i kresem, tak pisma prorockie i apostołskie pozwalają smakować przyszłą chwałę, której są antycypacją. Można mówić o „sakramentalności” słowa Bożego, którą należy pojmować w analogii do obecności Chrystusa w sakramencie Eucharystii. Podobnie jak Chrystus jest rzeczywiście obecny pod postaciami chleba i wina, jest również obecny w słowie głoszonym w czasie liturgii.

Związek Eucharystii z rzeczywistością eschatologiczną pozwala rozpoznać, na czym polega eschatologiczny wymiar Pisma. Analogicznie jak sakrament Eucharystii, również Pismo jest znakiem upamiętniającym (*rememorativum*) *gesta et verba Dei*, w tym zwłaszcza Paschę, znakiem wskazującym (*demonstrativum*) na łaskę wysłużoną przez Zbawiciela i udzielającym tej łaski, oraz znakiem zapowiadającym (*prognosticum*) spełnienie Kościoła w chwale. Zresztą ani sakramentalna anamneza i uobecnienie ofiary Zbawiciela, ani antycypacja przyszłej chwały w liturgii, nie byłyby możliwe bez Pisma Świętego. Chwalebna komunika z Bogiem jest już w liturgii prefigurowana i dostępna, podobnie w Piśmie można rozpoznawać tę oczekującą na dopełnienie w chwale rzeczywistość w historycznych wydarzeniach (stąd tradycja wskazująca na anagogeniczny wymiar sensu Pisma Świętego).

Zarówno liturgia, jak i słowo Boże burzą granice, jakie współczesna mentalność, dziedzicząca podstawowe rozstrzygnięcia Immanuela Kanta, chciałaby wytyczać między Bogiem i człowiekiem czy też między tym światem a przyszłym. Na gruncie teologii Objawienia zwrot kantowski musiałby oznaczać, że może istnieć jedynie Objawienie eschatologiczne, a nie dokonujące się w historii. Interpretacja Pisma w duchu wiary domaga się odpowiedniej filozofii uznającej istnienie Bożej Opatrzności i historii zbawienia (na nich oprze się *analogia*

256 *Eschatologiczny cel pism natchnionych*

*scripturae*), a także przyjęcia, że wydarzenie Chrystusa stanowi zasadę ustanawiającą jedność całej historii i nadającą jej sens. Uznanie wydarzenia Chrystusa za centrum Pisma jednocześnie otwiera Pismo na eschatologiczny wymiar związany z uwielbieniem Wcielonego Słowa.

## 6. Pismo Święte a Tradycja apostołska

Robert Jenson pisze, że tak jak Duch Święty jest jeden, tak również Tradycja jest jedną rzeczywistością, w której jednak można nieco powierzchownie – jak dodaje uczony – wyróżnić następujące normy: kanon Starego i Nowego Testamentu, ciągłość ustanowionej akcji liturgicznej, dogmatyczną tradycję i sukcesję na urządach ministerialnych<sup>1</sup>.

Omówienie tych norm uczony poleca rozpocząć od kanonu Pisma Świętego. Jak zauważa, księgi Pisma nie byłoby bez wcześniejszej posługi i wyznania wiary, a bez ciągłości liturgii kościelnej nie byłoby z kolei okazji do wyznania wiary i posługi. Jeśli zatem Jenson rozpoczyna od kanonu, to – jak pisze – ze względu na ekumeniczny konsensus, który wyraża się jego zdaniem w uznaniu, że „kiedy kanon Pisma Świętego jest już na swoim miejscu, sprawuje autorytet nad poszczególną dogmatyczną deklaracją, magisterialnym *responsum* czy pozornie obowiązkowym liturgicznym porządkiem”<sup>2</sup>. W języku reformacji Pismo jest *norma normans non normata*, nawet jeśli to inne normy ustanowiły

<sup>1</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1: *The Triune God*, New York: Oxford University Press 1997, s. 26.

<sup>2</sup> R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 26. Luterński teolog odwołuje się w przypisie do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, *Interpretacja Biblii w Kościele* (podaję pełne brzmienie, bez skrótów zastosowanych przez Jensona): „Ustanawiając kanon Pism, Kościół ustanowił również i zdefiniował własną tożsamość, tak że odtąd Pisma są zwierciadłem, w którym Kościół może ją nieustannie odkrywać i wiek po wieku weryfikować sposób, w jaki odpowiada nieustannie Ewangelii i oddaje siebie samego, by stać się środkiem jej przekazu (por. Dei Verbum, 7). Dostarcza to pismom kanonicznym wartości zbawczych i teologicznych zupełnie różnych od tych, które znajdują się w innych tekstach starożytnych. Jeśli te ostatnie mogą rzucić wiele światła na początki wiary, nie mogą zastąpić autorytetu pism uważanych za kanoniczne, a zatem podstawowe dla zrozumienia wiary chrześcijańskiej” (R. Rubinkiewicz [tłum. i red.], *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Rozprawy i Studia Biblijne 4, Warszawa: Vocatio 1999, par. III, B, 1).

kanon w tej pozycji i pozostają niezbędne do tego, by pełnił swoją funkcję – podkreśla luterkański teolog<sup>3</sup>.

Złożoną historię powstania kanonu można w mniemaniu Jensona uprościć dla celów teologicznych. Gdy apostołowie odeszli, wspólnota zebrała się i zatwierdziła apostołskie dokumenty, żeby Kościół niósł to samo przesłanie w całej swojej historii. Przy czym za apostołskie zostało uznane to, w czym można było usłyszeć nauczanie apostołów. Kanon mógł więc powstać tylko dlatego, że Kościół nie zapomniał o nauce apostołskiej. Oczywiście należy pamiętać, że proces kanonizacji to również dzieło Ducha Świętego. „W pewnym sensie Kościół nie tworzy kanonu, ale raczej go przyjmuje”<sup>4</sup>. Z drugiej strony uznanie tych, a nie innych pism za kanoniczne jest dogmatyczną decyzją Kościoła. Jak pisze Jenson:

Jeśli nie pozwolimy na żaden ostateczny autorytet dogmatów kościelnych czy organów, za pomocą których Kościół może ogłaszać dogmaty, nie może być żadnego kanonu Pisma Świętego. Slogan *sola scriptura*, jeśli przez niego rozumie się to, co „poza wyznaniem wiary, urzędem nauczycielskim czy autorytatywną liturgią”, jest oksymoronem<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 26. Por. także: S.M. Schneiders, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, Colleagueville, MN: Liturgical Press 1999, s. 81: „Thus, by its own operation the Church created and established the norm of its own tradition”.

<sup>4</sup> R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 27 (dot. cytatu i poprzedzającej go parafrazy). Por. podobne stanowisko katolickich uczonych: Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, t. 2: *Esej teologiczny*, tłum. A. Ziernicki, Poznań–Warszawa: W drodze 2022, s. 121: „Ustanowienie kanonu Pism nie sprawia oczywiście, że dane pismo jest natchnione przez Boga, lecz ustala dla wiernych dziedzinę skrypturalnego normatywu”; W. Pikor, *Jak powstało Pismo Święte? Historia tekstu Biblii*, Kielce: Jedność 2010, s. 60: „Z perspektywy kanonu ksiąg biblijnych, jaki obowiązuje w Kościele katolickim, należy podkreślić, że Kościół apostołski nie stworzył sobie kanonu, lecz otrzymał go przez działanie Ducha Świętego. Jest to ten sam Duch Święty, którego Chrystus udzielił apostołom, a w nich i przez nich Kościołowi. Kościół przyjął te, a nie inne księgi jako natchnione i kanoniczne nie dlatego, że sam tak zdecydował, lecz dlatego, że są natchnione, że są Pismem Świętym, że są kanoniczne. Kościół ten walor kanoniczny tylko rozpoznał i uświadomił go sobie”.

<sup>5</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 27–28. Por. mniej dosłowne tłumaczenie w: S. Hahn, *Moc Słowa w liturgii. Od tekstu pisanego do żywego słowa liturgii*, tłum. P. Blumczyński, Kraków: Wydawnictwo Salvator 2010, s. 156, przyp. 212: „Jeżeli nie dopuszczamy istnienia ostatecznego autorytetu w kwestii kościelnego dogmatu ani organów, przez które Kościół może taki dogmat ogłosić, nie sposób mówić o kanonie

Jenson zauważa dodatkowo, że świadomość ciągłości istnienia Ewangelii pociąga za sobą przekonanie, że Kościół posiada odpowiedni kanon. W przeciwnym razie trzeba by uznać, że Kościół od wieków już błądzi<sup>6</sup>.

Luterański uczoney rozważa z perspektywy eklezjologii komunijnej zadania urzędu wypływające z sakramentu święceń. Pierwsza funkcja – wynikająca z tego, że komunია Kościoła opiera się na komunii eucharystycznej z Chrystusem, którego z kolei osoba wyświęcona reprezentuje przed wspólnotą – polega na celebrowaniu Eucharystii. Druga zaś – wiąże się z tym, że charyzmat duszpasterski, do którego Jenson włącza również Magisterium, ma służyć trosce o zagrożony diachroniczny konsensus z nauką apostołską. Dlatego ci, którzy zostali obdarowani w Duchu Świętym pieczęcią nad komunią kościelną, muszą mieć upoważnienie do określania, że coś jest Ewangelią lub że coś nie jest Ewangelią<sup>7</sup>.

Teolog podjął również kwestię autorytetu ustanowionej liturgii, który uznał za „ściśle analogiczny i powiązany z autorytetem Pisma Świętego”<sup>8</sup>. Pod pojęciem ustanowienia (*institution*) rozumie on wydarzenie historyczne inicjujące diachronicznie możliwe do zidentyfikowania obrzęd, który ma być powtarzany. Różna jest oczywiście forma, zakres i autorytet takich instytucji, które stały się nieodwracalne (*irreversible*), a dogmatyczna autorytatywność danego obrzędu wiąże się z osądem Kościoła, w którym Pismo zwykle (choć nie zawsze) odgrywa decydującą rolę. Instytucji chrztu w jej biblijnym opisie właściwie nie daje się odróżnić od instytucji samego Kościoła. Ustanowienie modlitwy *Ojcze nasz* w Nowym Testamencie też zakłada fundament Kościoła. Mniej oczywiste jawią się święcenia (*ordination*), które choć pojawiają się w biblijnym kanonie, nie mają w nim jeszcze wyraźnie uniwersalnego mandatu. Jednak można uznać, jak utrzymuje Jenson, że święcenia kapłańskie są nakazane w Piśmie Kościołowi powszechnemu, gdyż Kościół ten dogmatycznie potwierdził jako skierowane do niego nawoływanie z Listów pasterskich, o czym już mówiliśmy w drugim

---

Pisma. Hasło *sola scriptura* – jeżeli ma oznaczać «niezależność od credo, urzędu nauczycielskiego lub autorytatywnej liturgii» – to oksymoron”.

<sup>6</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 28.

<sup>7</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 2: *The Works of God*, New York: Oxford University Press 1999, s. 232. Według katolickiej teologii kapłani sprawują Ofiarę eucharystyczną w osobie Chrystusa (*in persona Christi*) – por. LG 10. Por. także: P. Blanco, *The Theology of Joseph Ratzinger: Nuclear Ideas*, „Theology Today” 68/2 (2011), s. 158 (streszczenie myśli Ratzingera): „Together with these words and the sacraments, the ministry is given as an element of unity”.

<sup>8</sup> R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 34.



rozdziale. Z kolei przykładem *irreversible institution* niezawartej w Piśmie jest liturgiczna rola samego Nowego Testamentu. Ustalone obrzędy na różne sposoby stają się regułami dla kościelnego dyskursu teologicznego, między innymi w taki sposób, że żadne prawdziwe nauczanie nie może wypaczać praktyki czy zaciemniać rozumienia ustalonej liturgii<sup>9</sup>.

Poruszając kwestię normatywności dogmatów, Jenson podkreśla, że są one z natury nieodłączne od Ewangelii (*congenital with the Gospel*), gdyż głoszenie orędzia ma na celu jego przyjęcie. Jeśli dla misji ewangelizacyjnej decydujący jest chrzest, to do istoty wtajemniczenia dokonującego się we wspólnocie należą pytania („Czy wierzysz...?”) kierowane do neofity i jego odpowiedzi („Tak, wierzę...”) dotyczące najważniejszych elementów wyznania wiary. Można wyróżnić dwie nakładające się na siebie formy i funkcje normatywnego sformułowania doktrynalnego: „regułę wiary” (*rule of faith*) i formułę wyznaniową (*confessional formula*). Pierwsza z nich to bezpośrednie pouczenie (*instruction*) co do Ewangelii, zwłaszcza w kontekście wyzwań kultury religijnej, z której nawrócony się wywodzi. Ta reguła jest gramatyką dyskursu Kościoła *ad intra* i *ad extra*. Reguła wiary funkcjonuje bezpośrednio jako norma w uprawianiu refleksji teologicznej. W dogmacie Jenson postrzega nieodwracalną regułę wiary, granicę poza którą nie można wykroczyć, w związku z czym żaden teologumen nie może być prawdziwy, jeśli utrudnia dogmatowi sprawowanie kontroli nad dyskursem Kościoła<sup>10</sup>.

Formuły wyznaniowe ukierunkowują neofitę w wyznawaniu Boga, w którego imię został ochrzczony, stąd można w nich widzieć pełniejszą formę chrzcielnego wyznania. Ale ich sformułowania są również reakcją na specyficzne kulturowo-historyczne interpretacje duchowe i intelektualne, z jakimi wierzący będzie się mierzył. Formuła wyznaniowa, która uzyskała dogmatyczną pozycję, to *Credo*. Pewną cezurę stanowi Sobór Nicejski z 325 roku, w czasie

<sup>9</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 34. Jenson, odwołując się do artykułu Tillarda, odnotowuje historyczne przykłady zastosowania tej reguły: reformatorzy sprzeciwiali się mnożeniu prywatnych i wotywnych Mszy ze względu na kanonicznie ustanowiony obrzęd, z kolei katolicy odrzucali błędne ich zdaniem nauczanie reformatorów o uczynkach, gdyż musiałyby ono prowadzić do zanegowania wartości Mszy – por. tamże, s. 34; J.-M.R. Tillard, *Catholiques romains et Anglicans: l'Eucharistie*, „Nouvelle revue théologique” 93/6 (1971), s. 602–656.

<sup>10</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 35–36. Por. podobną wypowiedź Kongregacji Nauki Wiary w: KNW-ME, s. 70: „Tak więc prawdy wiary katolickiej, które nazywamy dogmatami, w sposób konieczny są, i zawsze były, niezmienną normą zarówno dla wiary, jak również dla wiedzy teologicznej”.

którego ze względu na cel, jakim było odparcie niewłaściwych interpretacji Pisma w odniesieniu do Osoby Chrystusa, do chrzcielnego wyznania wiary zostały dodane wyrażenia pochodzące z dyskursu teologicznego („zrodzony, a nie stworzony”, „współistotny”). Prócz tego w wypowiedzi ojców soboru znalazły się również kanony<sup>11</sup>.

Kwestię liturgiczno-dogmatyczną podsumowuje Jenson następująco:

Kościół uważa, że rozpatrywane łącznie uznawane za nieodwracalne instytucje liturgiczne i cały dotychczasowy zbiór dogmatów określają jego ciągłość w wierze z apostołami. Z jednej strony pewność ta może być uzasadniona jedynie przez powodzenie całej Tradycji jako zasady hermeneutycznej w używaniu Pisma Świętego przez Kościół. Z drugiej strony jest to prosty akt wiary w prowadzenie Kościoła przez Ducha Świętego<sup>12</sup>.

Również w tym przypadku Jenson odwołuje się w swoich rozważaniach do pneumatologii i zaufania w używanie przez Ducha kościelnych struktur dla zachowania integralności Kościoła w czasie<sup>13</sup>.

## 6.1. *Verbum Dei scriptum vel traditum*

Jenson postrzega kanon Starego i Nowego Testamentu jako element jednej szerszej Tradycji. W dokumentach Kongregacji Nauki Wiary podkreśla się, że termin „słowo Boże” oznacza słowo zawarte w Piśmie Świętym i przekazywane przez żywą Tradycję. Nie należy tego rozumieć w taki sposób, jakoby Tradycja jedynie transmitowała to słowo, które w całości jest zapisane w natchnionych tekstach. Innymi słowy, nie można *tout court* utożsamiać słowa Bożego z Pismem

<sup>11</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 36–37. Uczony twierdzi też, że znaczenie dogmatów wynika z ich historycznego i systematycznego umiejscowienia w teologicznej tradycji, tak że również ona staje się w pewien sposób normatywna dla teologii. Np. trudno mówić o przestrzeganiu chalcedońskiej definicji chrystologicznej, jeśli nie zna się myśli Cyryla Aleksandryjskiego czy Leona Wielkiego – por. tamże, s. 38. Por. również moją publikację, w której zarysowuję tło Soboru Chalcedońskiego, w tym wkład Leona Wielkiego – S. Zatwardnicki, *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2017, s. 17–33.

<sup>12</sup> R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 38–39.

<sup>13</sup> Por. R.W. Jenson, *Systematic Theology*, t. 1, dz. cyt., s. 41.

Świętym, gdyż jest ono jedynie czy aż słowem Bożym utrwalonym na piśmie (zob. cytaty poniżej). Jan Paweł II za jeden z przejawów fideizmu uznał tzw. bibliocyzm, „który chciałby uczynić lekturę Pisma Świętego i jego egzegezę jedynym miarodajnym punktem odniesienia. Dochodzi do tego, że utożsamia się słowo Boże wyłącznie z Pismem Świętym” (FR 55)<sup>14</sup>. Utożsamienie słowa Bożego ze słowem spisanim prowadziło do rozumienia Tradycji jako właściwie tylko historii interpretacji Biblii, ewentualnie cała Tradycja zostałaby sprowadzona do aktów przekazu i interpretacji Biblii. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Soboru Watykańskiego II ukazuje bardziej złożoną relację między Pismem, Tradycją i słowem Bożym. U jej genezy stoi właśnie szersze rozumienie zarówno Tradycji, jak i słowa Bożego:

[...] Pismo święte jest słowem Boga utrwalonym na piśmie pod natchnieniem Ducha Bożego [*Sacra Scriptura est locutio Dei quatenus divino afflante Spiritu scripto consignatur*]; święta zaś Tradycja słowo Boga [*Sacra autem Traditio verbum Dei*] powierzone Apostołom przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego przekazuje w całości [*integre transmittit*] następcom Apostołów, aby w swoim przepowiadaniu oświeceni Duchem prawdy wiernie go strzegli, ukazywali je i szerzyli. Dzięki temu Kościół swoją pewność [*certitudinem*] odnośnie do wszystkich spraw objawionych [*de omnibus revelatis*] czerpie nie z samego tylko Pisma świętego [*non per solam Sacram Scripturam hauriat*] (DV 9).

Odwołując się do konstytucji *Dei verbum*, Jan Paweł II pisał, że „słowo Boże jest obecne zarówno w świętych tekstach, jak i w Tradycji” (FR 55; por. DV 9–10). W sposób bodaj do dziś najbardziej kompleksowy zjawisko Tradycji zostało rozpracowane przez Yvesa Congara. W dziele *Tradycja i tradycje* wyróżnił on kilka znaczeń Tradycji. Po pierwsze, jest ona recepcją i przekazem całej Ewangelii, czyli tajemnicy chrześcijańskiej (inaczej – przymierza w Chrystusie), którą podmiot Tradycji żyje. Rzeczywistość ta jest transmitowana czy wytwarzana przez Pismo, słowo, wyznania wiary, sakramenty, liturgię, zwyczaje i przepisy. Można tutaj mówić o treści przekazywanej Tradycji albo o samym akcie przekazywania. Po drugie, jeśli chodzi o przekazywaną treść, czyli prawdę tajemnicy

<sup>14</sup> Por. M. Koza, *Liturgia, biblicyzm i wyzwania postmodernizmu*, w: *Biblia w liturgii – liturgia w Biblii. Materiały pokonferencyjne ze Studenckiej Sesji Naukowej*, red. K. Porosło, S. Hałas, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów 2011, s. 38. Autor proponuje szerokie ujęcie biblicyzmu, pod którym rozumie także zjawisko przyznawania Pismu Świętemu źródłowości wobec liturgii – por. tamże, s. 39.

chrześcijańskiej, dominikanin rozróżnił w niej rzeczy (zwłaszcza Pismo, ale też sakramenty i instytucje) oraz ich interpretacje lub znaczenie. Z tego punktu widzenia Tradycja jest interpretacją lub znaczeniem nadawanym rzeczywiście powierzoną Kościołowi<sup>15</sup>.

Jeśli chodzi o Pismo Święte, Tradycja jest pewnym sposobem korzystania z niego i pewnym odczytywaniem go w odniesieniu do tajemnicy chrześcijańskiej, odczytywaniem, które jest jednocześnie chrystologiczne, eklezjologiczne i anagogiczne lub eschatologiczne, według analogii wiary. To obiektywne znaczenie słowa bardzo często spotykamy u dawnych ojców: pokrywa się ono w znacznej mierze, choć nie całkowicie, z regułą wiary w znaczeniu obiektywnym, które również jest dla ojców typowe<sup>16</sup>.

Na trzecim miejscu Congar wyróżnia pisma lub inne pomniki Tradycji (instytucje, liturgie, sztukę, zwyczaje itp.). Stanowią one zespół świadectw, w których wyraziła się interpretacja czy lektura słowa<sup>17</sup>. Chodzi tutaj o „wyrażenie wszystkiego, co nagromadzone w Historii, o wyjaśnienie odnoszące się do chrześcijaństwa, tzn. do Objawienia bądź Ewangelii”. Jak tłumaczy Congar, charyzmaty zarówno hierarchiczne, jak i te dawane w sposób wolny wszystkim chrześcijanom skutkowały rozwojem Tradycji: „W ten sposób dokonuje się wzrost, swego rodzaju tezauryzacja, która pozostawia pomniki, a zwłaszcza pisma, dające nam do niej dostęp”<sup>18</sup>.

Mimo że francuski teolog uznaje, iż to święte pisma są najważniejszą częścią depozytu i że w Piśmie zawarte są – lub przynajmniej zasugerowane – wszystkie prawdy konieczne do zbawienia, przyznaje dużą rolę Tradycji jako zrozumieniu Pisma Świętego. Eklezjalna *traditio interpretativa* znajduje następnie swój wyraz w formie pisemnej albo deklarującej to, o czym mówi Pismo, albo wyjaśniającej

<sup>15</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 68–69. Por. tamże, s. 118: „Tradycją apostolską w pierwszym i ogólnym znaczeniu jest wszystko to, co apostołowie przekazali, żeby sprawić, by lud Boży żył w prawdziwej relacji religijnej pochodzącej od Jezusa Chrystusa”.

<sup>16</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 69.

<sup>17</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 69.

<sup>18</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 122. Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2021, s. 60–61: „Tradition grows from age to age by a more profound understanding of scripture (Dei Verbum, no. 8). Tradition therefore grows by the dogmatic definitions of the church (see Dei Verbum, no. 10)”.

to, co zawiera się w nim jedynie *implicite*<sup>19</sup>. Zatem dzięki Tradycji jest zdaniem Congara możliwe wyjście poza tekst skrypturalny. Dokonuje się to między innymi poprzez zrozumienie jego znaczenia, uświadomienie jego treści oraz implikacji, przedstawienie orędzia chrześcijańskiego w historii, udzielenie odpowiedzi na pytania domagające się odpowiedzi czy sprostowanie błędnych poglądów<sup>20</sup>. Ale najważniejsze jawi się tutaj „to, co do zrozumienia Bożego planu przymierza, którego Pisma są tylko świadectwem, wnosi bezpośrednie doświadczenie Kościoła w zakresie rzeczywistości powołanych do wykonania tego planu”<sup>21</sup>.

Również Guy Mansini podkreślił znaczenie życia Kościoła dla interpretacji Pisma. Pismo jest jedną z treści Tradycji i samo jest również czymś przekazywanym (*traditum*). Mimo że w nim przepowiadanie apostołskie wyrażone jest w sposób szczególny (por. DV 8), to jednak Ewangelia nie wyraża się jedynie w Piśmie. Treść Tradycji obejmuje nie tylko Pismo Święte, ale również życie i kult Kościoła, które sprawiają, że wierzący dostosowuje się (*conform*) do tej rzeczywistości, o której mówi Pismo, a zatem do samego Chrystusa, i w ten sposób umożliwiają właściwą lekturę pism natchnionych<sup>22</sup>.

Pismo jest słowem Boga utrwalonym na piśmie, ale w całości słowo Boga zostało przekazane przez apostołów ich następcom; powyżej cytowane twierdzenie konstytucji *Dei verbum* sugeruje, że słowo transmitowane w Tradycji jest rzeczywistością rozleglejszą od słowa spisanej (nawet jeśli założyć materialną

<sup>19</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 123. Nieco ostrożniej co do zawartości Pisma – por. tamże, s. 193: „Jezus Chrystus sam niczego nie pozostawił na piśmie, ale pozostawił nam chrześcijaństwo: nie same wypowiedzi doktrynalne, lecz rzeczywistość zbawienia i komunii, rzeczywistość Nowego Przymierza. W niej zostało zawarte – a więc ustanowione – wiele rzeczy, których być może teksty apostołskie, zwykle cząstkowe świadectwa składane o rzeczywistości Nowego Przymierza, nie wypowiadają w sposób wyraźny lub wypowiadają w sposób aluzyjny, domyślny lub zawołany”. Por. także: G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 60: „It is not the case, however, that scripture is self-interpreting. Texts do not speak; they are not persons. Readers and proclaimers and preachers of texts speak. If they speak rightly, God speaks through them. They speak rightly when they bring the right framework of interpretation to their reading and preaching. Now, tradition is the necessary and normative framework or context within which scripture will be rightly interpreted (Dei Verbum, no. 9)”.

<sup>20</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 254–255.

<sup>21</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 255.

<sup>22</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 60. Por. także: M. Cameron, *Unfolding Sacred Scripture: How Catholics Read the Bible*, Chicago, IL: Liturgy Training Publications 2015.

wystarczalność Pisma, co wcale nie jest rozstrzygnięte w katolickiej teologii<sup>23</sup>). Z drugiej strony biblijne słowo jest słowem Bożym, stąd słowo Boże przekazywane w Tradycji nie może być widziane paralelnie do tego słowa.

Albert Vanhoye w artykule poświęconym recepcji konstytucji *Dei verbum* zwrócił uwagę na pewien szczegół gubiący się w tłumaczeniach (m.in. w polskim przekładzie). Otóż gdy Sobór Watykański II definiował Pismo, nie powiedział, iż jest ono słowem Boga (*Sacra Scriptura est verbum Dei*), ale że jest mówieniem Boga, a tym mówieniem jest jako spisane pod natchnieniem Ducha Bożego (*Sacra Scriptura est locutio Dei quatenus divino afflante Spiritu scripto consignatur*). Wieloletni sekretarz Papieskiej Komisji Biblijnej uważa, że ojcowie soborowi „chcieli uniknąć zbyt ścisłego utożsamienia «Pisma Świętego» z «*Verbum Dei*». To ostatnie wyrażenie jest używane zaraz potem, ale w odniesieniu do Tradycji [...]”, gdyż mówi się tam, że święta Tradycja „słowo Boga [*Verbum Dei*] przekazuje w całości” (DV 9). Zdaniem autora słowo „*locutio*” (ang. *speaking*), odniesione przez sobór do pisanego tekstu Biblii, zwykle określa ustne przesłanie i jest używane w czasie teraźniejszym<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Nie jest to rozstrzygnięte nawet w teologii protestanckiej, skoro Robert Jenson uważa, że twierdzenie, iż wszystko co niezbędne dla zbawienia zawarte jest w Piśmie Świętym, może być prawdziwe tylko, jeśli Pismo jest czytane z perspektywy nauczania i struktury kościelnego wyznania wiary – por. R.W. Jenson, *Canon and Creed: Interpretation, Resources for the Use of Scripture in the Church*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2010, s. 50.

<sup>24</sup> A. Vanhoye, *The Reception in the Church of the Dogmatic Constitution “Dei Verbum”*, tłum. S. Maher, w: *Opening Up the Scriptures: Joseph Ratzinger and the Foundations of Biblical Interpretation*, red. C. Granados, J. Granados, L. Sánchez-Navarro, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2008, s. 106 (dot. cytatu i parafrazy). Por. S. Zatwardnicki, *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, dz. cyt., s. 223. Geneza, omówienie treści i recepcji konstytucji o Objawieniu Bożym – zob. N. Capizzi, *Dei Verbum. Storia / Commento / Recezione*, Roma: Edizioni Studium 2015; W. Linke, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym (Dei Verbum) II Soboru Watykańskiego. Wprowadzenie, komentarz, analiza wpływu*, Wydawnictwo Naukowe UKSW [w przygotowaniu]; R.D. Witherup, *Scripture: Dei verbum*, New York: Paulist Press 2006; R.D. Witherup, *The Word of God at Vatican II: Exploring Dei Verbum*, Collegeville, MN: Liturgical Press 2014; J. Wicks, *Vatican II on Revelation: From behind the Scenes*, „Theological Studies” 71 (2010), s. 637–650; W.M. Wright IV, *Dei Verbum*, w: *The Reception of Vatican II*, red. M.L. Lamb, M. Levering, New York: Oxford University Press 2017 (ostatnia z wymienionych publikacji zwraca uwagę na to, czy i w jakim stopniu wskazówki konstytucji *Dei verbum* co do interpretacji Pisma zostały zaimplementowane w posoborowej egzegezie biblijnej).



Pismo Święte jest słowem Boga, ale nie całym słowem Boga (*entire word of God*), lecz spisanim słowem Boga (*Verbum Dei scriptum*), co – jak uważa Vanhoye – pozostawia miejsce dla słowa Bożego przekazywanego ustnie (*Verbum Dei traditum*). Ma rację jezuita, gdy wyciąga wniosek, że pomiędzy słowem Boga spisanim a słowem Boga przekazywanym istnieją bliskie, lecz złożone relacje, i nie można mówić o totalnym utożsamieniu jednego z drugim<sup>25</sup>. W tym świetle należy jego zdaniem rozumieć kolejny paragraf konstytucji *Dei verbum*, w którym jest mowa o zadaniu „autentycznego wyjaśniania słowa Bożego spisanego bądź przekazanego w Tradycji [*verbum Dei scriptum vel traditum*]”, jakie „zostało powierzone tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła [...]” (DV 10). Ten obowiązek Magisterium nie może zostać sprowadzony do posłuszeństwa Pismu Świętemu, gdyż wyraźnie jest mowa o słowie Bożym spisanim lub przekazanym w Tradycji. Zatem to, co zostało przekazane, „obejmuje jednocześnie Pismo i Tradycję lub inaczej mówiąc, Tradycja uwzględnia Pismo (*Tradition takes in Scripture*)”<sup>26</sup>.

W dalszej części dokumentu raz jeszcze ojcowie soborowi wracają do spisanego słowa Bożego. W DV 24 mówią o teologii, która „opiera się na spisanim słowie Bożym [*verbo Dei scripto*] w łączności ze świętą Tradycją”, i uwypuklają fakt, iż tylko o Piśmie można powiedzieć, że jest ono – ze względu na natchnienie – słowem Boga: „święte Pisma zawierają bowiem słowo Boga, a jako natchnione rzeczywiście są słowem Boga [*Sacrae autem Scripturae verbum Dei continent et, quia inspiratae, vere verbum Dei sunt*]”<sup>27</sup>. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, łącząc wypowiedzi soborowe, mogła napisać, iż „Pismo Święte nie jest zwyczajnie tekstem, ale jest *locutio Dei* i *Verbum Dei* [...]”<sup>28</sup>. Numer dziewiąty

<sup>25</sup> Por. A. Vanhoye, *The Reception in the Church of the Dogmatic Constitution “Dei verbum”*, dz. cyt., s. 107.

<sup>26</sup> Por. A. Vanhoye, *The Reception in the Church of the Dogmatic Constitution “Dei verbum”*, dz. cyt., s. 107.

<sup>27</sup> Por. W. Linke, *Co po dokumencie „Natchnienie i prawda Pisma Świętego”?*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 16/3 (2023), s. 248. Bibliista konfrontuje DV 24 z treścią *propositio* mówiącego o przejawach słowa Bożego (mowa o *propositio* przedstawionym synodowi debatującemu o słowie Bożym – synodzie poprzedzającym adhortację *Verbum Domini*) i stawia pytanie: „Czy w przyszłej refleksji nad kwestią natchnienia należy przyjąć za podstawę zasadę tożsamości Pisma Świętego i Słowa Bożego, czy też powinniśmy szukać przestrzeni dla zdefiniowania owych form manifestacji Słowa Bożego w Piśmie Świętym? Jest to myśl, która rzutować powinna na przyszłą dyskusję o natchnieniu biblijnym” (tamże, s. 248).

<sup>28</sup> TD 30 (komisja odwołuje się w przypisach odpowiednio do DV 9 i DV 24)

konstytucji *Dei verbum*, w którym jest mowa o tym, że Kościół nie z samego Pisma czerpie pewność odnośnie do spraw objawionych, komisja zinterpretowała następująco: „czerpie on tę pewność także z Tradycji apostołskiej, ponieważ ona jest żywym procesem słuchania słowa Bożego przez Kościół” (TD 30). W ten sposób zaakcentowano dynamiczność Tradycji i jej podporządkowanie słowu Bożemu. Joseph Ratzinger w komentarzu do wyżej cytowanych fragmentów konstytucji *Dei verbum* zwrócił uwagę na wyższość Pisma pod tym względem, że tylko ono jest słowem Boga:

Ważne jest przy tym, że jedynie w przypadku Pisma użyto określenia „jest”. Stwierdza się zatem, że Pismo jest słowem Boga, utwalonym za pomocą pisma. Tradycja natomiast opisana jest jedynie w sposób funkcjonalny, wedle swoich założeń – Tradycja przekazuje Słowo Boże, ale nim nie jest. O ile dominacja Pisma jest wyraźnie zaakcentowana, o tyle jest ona powtórnie podkreślona przy dokładniejszym opisie procesu funkcjonowania Tradycji, której zadaniem jest „zachowywanie, wyjaśnianie i szerzenie”. Nie jest ona produktywna, lecz „konserwatywna”, podporządkowana nadrzędnemu celowi<sup>29</sup>.

Jednak z tego, skądinąd stojącego pod znakiem ekumenicznego wychylenia soboru akcentu na „godność Pisma”, nie wynika, iż słowo Boże można w pełni utożsamiać z Pismem. Owszem, jest ono w całości zachowane w Tradycji, bo nawet jeśli nie jest ona słowem Boga, słowo to przekazuje. A zatem, jeśli Tradycja nie transmituje jedynie słowa spisane, słowo Boże nie może zostać sprowadzone do Pisma Świętego, a spisane słowo Boże może być słowem Boga jedynie w Tradycji Kościoła. Bez niej, bez posłuszeństwa Kościoła i odpowiedzi na słowo Boże, słowo to pozostałoby nieusłyszane. Być może należałoby powiedzieć jeszcze więcej: spisane pod natchnieniem Pismo będzie *locutio Dei*, żywym słowem Boga, jedynie w Kościele, w którym działa ten sam Duch Święty, umożliwiając posłuch słowu, które bez tego jego działania pozostawałoby tylko „literą”. I tak rozumianemu słowu Boga służyć miałby Urząd Nauczycielski Kościoła, „ze czcią słuchając” (DV 1) tego słowa<sup>30</sup>, niezredukowanego do samego li Pisma.

<sup>29</sup> JRO 7/2, s. 683. Por. N. Capizzi, *Dei Verbum*, dz. cyt., s. 95.

<sup>30</sup> Por. B. Sesboué, *Ewangelia i Tradycja*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze 2012, s. 76 (o konstytucji *Dei verbum*): „Sam tytuł dokumentu wskazuje na intencję Soboru: najpierw wsłuchać się w Słowo Boga, czyli w objawienie [...]”. Por. także: G.L. Müller, *Tradycja jako zasada katolickiej teologii*, „Teologia w Polsce” 12/2 (2018), s. 15; „Nie relatywizujemy Pisma i Tradycji na rzecz pozytywistycznej koncepcji Urzędu Nauczycielskiego, aby

Apostolskość Pisma nie może polegać ani na tym, że zawiera ono całe słowo Boga czy że jest tym słowem, ani na tym, że wszelka autentyczna Tradycja apostołska została by odzwierciedlona w natchnionych tekstach, jak chcieliby teologowie protestanccy (i protestantyzujący uczeni katoliccy). Według tego stanowiska Pismo mogłoby wtedy odgrywać rolę instancji krytycznej wobec kościelnej Tradycji, być swego rodzaju „inkwizytorem” dla wiary, nauczania i życia Kościoła<sup>31</sup>. Ratzinger zwrócił uwagę, że „protestanckie *sola scriptura* mniej interesuje się materialną genezą wypowiedzi na temat wiary, a bardziej sędziowską funkcją Pisma wobec Kościoła”<sup>32</sup>.

Reformacyjne pryncypium, jak pisał protestancki teolog Brad East, jest niemożliwe do wyprowadzenia z samego Pisma i stanowi innowację datowaną na szesnasty wiek<sup>33</sup>. Biorąc zaś pod uwagę, że przyznanie zasadzie „tylko Pismo” racji bytu w obecnej dobie oznacza siłą rzeczy oddanie Biblii w ręce „magisterium” naukowego, konsekwentnie trzeba by uznać, że Kościół w swojej dotychczasowej interpretacji mógł się mylić. To zaś oznaczałoby, że w jakimś czasie mógł nie być Kościołem apostołskim<sup>34</sup>. Zdecydowałyby o tym interpretacja „lepsz”, bo nowsza i bardziej naukowa, przeciwstawiona dotychczasowemu rozumieniu i – chcąc nie chcąc – będąca tymczasową hipotezą, możliwą do wyparcia przez kolejne interpretacje (hipotezy egzegetyczne)<sup>35</sup>. Jednocześnie

---

tym sposobem subiektywne myśli i uczucia papieża jako indywidualnej osoby ogłaszać w wiążącej formie i stawiać je ponad Pismo i Tradycję”.

<sup>31</sup> Por. S. Zątdwardnicki, *Biblia „po katolicku”, czyli dlaczego nie sola Scriptura*, Pszenna i Kąkol, Warszawa–Poznań: Dominikańskie Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych – W drodze 2023, s. 14–15, 43.

<sup>32</sup> JRO 7/2, s. 680. Por. S. Zątdwardnicki, *Biblia „po katolicku”, czyli dlaczego nie sola Scriptura*, dz. cyt., s. 15.

<sup>33</sup> Por. B. East, *The Doctrine of Scripture*, Eugene, OR: Cascade Books 2022, s. 163; S. Zątdwardnicki, *Protestant krytycznie o sola Scriptura. Brada Easta argumenty przeciw protestanckiemu pryncypium*, „Teologia w Polsce” 16/2 (2022), s. 188.

<sup>34</sup> Por. G.L. Müller, *Tradycja jako zasada katolickiej teologii*, art. cyt., s. 14: „[...] nie można stawiać Pisma przeciw Kościołowi, który jest w służbie słowu Bożemu (por. Dei Verbum 10), jak też starożytnego Kościoła stawiać przeciwko dzisiejszemu”.

<sup>35</sup> Takimi hipotezami, jak podkreślał Ratzinger, pozostają wszystkie rekonstrukcje, do jakich prowadzi metoda historyczno-krytyczna – por. JRO 6/1, s. 124–125; JRO 8/2, s. 922, 932; D. Farkasfalvy, *Jesus of Nazareth and the Renewal of New Testament Theology*, „Communio. International Catholic Review” 34/3 (2007), s. 440; S. Hahn, *Przymierze i komunია*. *Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Krupińska, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2021, s. 29–53; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*, dz. cyt., s. 80, 120, przyp. 26; N. Bossu, S. Advani, *Resolving the Dualism between Exegesis and Theology*:

z takim podejściem, które siłą rzeczy ekstrapoluje *sola Scriptura* na całe dzieje Kościoła, Tradycja zostałaby zredukowana do jedynie interpretacji tekstów natchnionych.

Najważniejsza różnica między protestanckim a katolickim podejściem tkwi w tym, że słowo Boże w katolickim rozumieniu jest przekazywane również przez Tradycję, a zatem nie jest możliwe trwanie w apostołskiej Tradycji opartej na samym Piśmie. Więcej nawet, katolickie rozumienie Tradycji ukazuje związek Pisma z żywym Kościołem jako miejscem, w którym ono żyje, w czym zawiera się również więź spisane słowa z żywym słowem Kościoła poprzez magisterialne organa. Zwrócił na to uwagę Ratzinger:

W dużym uproszczeniu można by o tym tak powiedzieć: w Kościele katolickim pod pojęciem „tradycji” pojmuje się nie tylko i nie przede wszystkim ogół pochodzących z dawnych czasów nauk lub tekstów, lecz określony sposób przyporządkowania pomiędzy żywym słowem Kościoła a miarodajnym pisanym słowem Pisma. „Tradycja” znaczy tu przede wszystkim, że w formie sukcesji apostołskiej, z urzędem Piotra jako jej centrum, żywy Kościół jest miejscem, w którym Biblia żyje i w sposób wiążący jest interpretowana<sup>36</sup>.

Dlatego apostołski wymiar Pisma, jakkolwiek poczesne będzie zajmował miejsce w doktrynie Pisma, nie może być rozumiany jako decydujący sam w sobie o apostołskości Kościoła. Nie można nie wziąć pod uwagę Tradycji i głosu Magisterium. Jak w tekście *Ekumenizm w martwym punkcie? Wyjaśnienia dotyczące „Mysterium Ecclesiae”* komentował Ratzinger, „obowiązkiem pasterzy jest właśnie kładzenie przed ludźmi słowa, dawanie im autentycznego i oficjalnego świadectwa, co nie utożsamia się z techniczną wiedzą specjalisty”, i co wydaje się iść pod prąd „pokładania wiary w naukowość”, skutkiem której to tendencji

---

*Joseph Ratzinger and the Rediscovery of Tradition: A Case Study of the Purification of the Temple (Jn 2:13–25), „Alpha Omega”* 23/1 (2020), s. 66; S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Bibliotheca Biblica, Wrocław: TUM 2014, s. 45–94. Por. także: J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, Toronto: Clements Publishing 2004, s. 17, 19–20, 34; C. Jean-Nesmy, *O „chrześcijańskie” czytanie Pisma Świętego*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6/3 (1986), s. 66; N.T. Wright, *The New Testament and the People of God*, Minneapolis, MN: Fortress Press 1992, s. 98 (ostatni z wymienionych pisze o *hypothesis and verification*).

<sup>36</sup> JRO 8/2, s. 927.

„specjalista zajął miejsce kapłana”<sup>37</sup>. Dodajmy do tego, że jeśli *Magisterium Ecclesiae* umożliwia świętym tekstom bycie tym, czym są zgodnie z zamiarem Boga, wówczas dotyczy to zarówno znaczenia samych tekstów, jak i uzgodnienia relacji między nimi, a także umiejscowienia tych tekstów oraz niesionego przez nie sensu w całym wspólnotowym życiu Kościoła. Wszak „przekaz wiary jest nie tylko strumieniem informacji, lecz formą naśladowania, którego Jezus chciał jako wspólne naśladowanie”<sup>38</sup>.

## 6.2. Objawienie a dwa sposoby jego przekazu

Znamienny jest nacisk kładziony przez kongregację na to, że normatywny charakter Pisma Świętego jest niemożliwy, gdy przyjmie się przeformułowaną zasadę *sola Scriptura*, w praktyce sprowadzoną do autorytetu naukowego. Słowo biblijne, zdaniem kongregacji, która przytacza w tym kontekście przykład ustanowienia Eucharystii<sup>39</sup>, zostaje w takiej sytuacji zmanipulowane czy wręcz sparaliżowane. I odwrotnie, Tradycja (właściwie rozumiana) stanowi gwarancję zachowania znaczenia Pisma Świętego. Ograniczenie się do samego Pisma podważyłoby zasadę Tradycji, a ostatecznie zanegowany by został również autorytet Pisma Świętego, skoro nie mogłoby ono być *locutio Dei* w tak istotnej sprawie jak sakrament Eucharystii. Kongregacja, sprzeciwiając się przyznaniu najwyższego autorytetu interpretacyjnego naukowej egzegezie, pośrednio wskazała, że Pismo nigdy nie istnieje samo, że zawsze potrzebuje autorytetu interpretującego teksty natchnione czy też ściślej, pozwalającego świętym tekstom być tym, czym są zgodnie z zamiarem Boga. Dziś jawi się alternatywa: autorytet wykładu Pisma Świętego należy albo do Urzędu Nauczycielskiego (współpracującego oczywiście

<sup>37</sup> JRO 8/2, s. 805.

<sup>38</sup> G.L. Müller, *Tradycja jako zasada katolickiej teologii*, art. cyt., s. 14.

<sup>39</sup> Por. np. wypowiedzi Soboru Trydenckiego w *Dekrecie o sakramencie Eucharystii* – DH 1637 („Ita enim maiores nostri omnes, quotquot in vera Christi Ecclesia fuerunt, qui de sanctissimo hoc sacramento disseruerunt, apertissime professi sunt, hoc tam admirabile sacramentum in ultima Coena Redemptorem nostrum instituisse [...]”), 1638 („Ergo Salvator noster, discessurus ex hoc mundo ad Patrem, sacramentum hoc instituit [...]”). Bibliści rozróżniają dwie tradycje – antiocheńską i jerozolimską – mówiące o ustanowieniu Eucharystii – por. M. Rosik, *Eucharystia w tradycji biblijnej. Zapowiedzi – ustanowienie – ku teologii*, Wrocław: Chronicon 2022, s. 775–820. Por. także: J. Froniewski, *Teologia anamnezy eucharystycznej jako pamiętki uobecniającej ofiarę Chrystusa i jej implikacje ekumeniczne*, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2011, s. 68.

z teologami i egzegetami), albo do egzegezy naukowej („magisterium” paralelne i krytyczne względem – podporządkowanego egzegetom – Magisterium). Przy czym, zgodnie z tym, co wyżej powiedziałem, Magisterium nie jest ograniczone do słowa Bożego spisane, ale również interpretuje słowo Boże przekazywane przez Tradycję, a słowo Boże spisane – w łączności z Tradycją.

Mówić o apostolskim wymiarze Pisma Świętego, to mówić o apostolskim wymiarze słowa Bożego spisane. Należałoby jednak rozszerzyć perspektywę i przenieść punkt ciężkości na apostolskie słowo Boże czy wręcz „apostolskie Objawienie”, czyli Objawienie powierzone przez Chrystusa i Ducha Świętego apostołom, a ściślej – Kościołowi powszechnemu, który wokół nich się zgromadził, i przekazywane przez Tradycję. „Objawienie to podane na piśmie lub drogą Tradycji, jest przekazywane w całości dzięki prawowitej sukcesji biskupiej, a przede wszystkim staraniem samego Biskupa Rzymu” – piszą ojcowie soborowi w konstytucji *Lumen gentium* (nr 25). Ratzinger tłumaczył, przypomnę, że zgodnie z katolickim rozumieniem, sukcesja apostolska stanowi sakramentalną formę obecności Tradycji, a episkopat – żywy głos Kościoła powszechnego<sup>40</sup>. W tym konkretnym przypadku, do jakiego nawiązała kongregacja, apostołowie przekazali Kościołowi nie tylko słowa ustanowienia, ale również sposób sprawowania Eucharystii<sup>41</sup>, a przede wszystkim możliwość doświadczenia Pana w zgromadzeniu liturgicznym.

Liturgia „jest uprzywilejowanym miejscem Tradycji, nie tylko w jej aspekcie zachowywania, ale także w jej aspekcie postępu”. Jak pisał Congar, „znaczna część tego, przy czym trwa Kościół, odsłoniła mu się w świętej praktyce jego wiary, jego nadziei i jego miłości”, dlatego „udział tej drogi w stopniowym postępie dogmatycznego poznania jest znaczny”<sup>42</sup>. Ale uobecnione w chrześcijańskich obrzędach misterium wiary stanowi również formę wyrazu wiary, która nie daje się sprowadzić do słów, a zatem nie podlega słownemu przekazowi, nawet

<sup>40</sup> Por. JRO 8/2, s. 922 (w przypisie autor odnosi się do wcześniejszej swojej publikacji: J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München: E. Wewel 1982, s. 251–263, 300–314).

<sup>41</sup> Por. interesującą uwagę w: Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 193: „[...] jest nieskończenie więcej w rzeczywistości Eucharystii, którą celebrował Jezus, niż w świadectwach złożonych przez Nowy Testament na temat tej rzeczywistości i na temat samego ustanowienia tego sakramentu”. W nowotestamentowych pismach otrzymujemy „tylko świadectwo, podczas gdy Kościół zawiera w sobie rzeczywistość. Kościół widział celebrujących apostołów, tak jak oni widzieli celebrującego Chrystusa. Uczestniczył w celebracji apostołów, tak jak oni uczestniczyli w celebracji Chrystusa”.

<sup>42</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 302.



w Piśmie Świętym. To, co z apostołskości może się przejawiać w Piśmie, należy przede wszystkim do przepowiadania apostołskiego. Jednak nawet ono, zgodnie ze stanowiskiem katolickim, choć wyraża się w sposób szczególny w Piśmie Świętym (*in inspiratis libris in speciali modo exprimitur* – DV 8), to przecież w nim się nie wyczerpuje. Zatem Tradycja apostołska przekazywana i rozwijana w Kościele pod asystencją Ducha Świętego (*sub assistentia Spiritus Sancti* – DV 9) jest szersza niż to, co zapisane w Piśmie Świętym. Należałoby dopowiedzieć, że jest właściwie niemożliwe oddzielenie tej niepisanej Tradycji pierwotnej od jej późniejszego rozwoju, gdyż jest ona rzeczywistością dynamiczną (DV 8), a dzisiejszy Kościół apostołski tkwi w jej rozwiniętej, a nie pierwotnej postaci.

W Piśmie są obecne świadectwa istotnych elementów Tradycji apostołskiej, do której w jej pierwotnym kształcie nie mamy bezpośredniego dostępu; a nawet gdybyśmy taki dostęp mieli, nie powinniśmy tych elementów kopiować, gdyż z woli Bożej Tradycja miała się zmieniać i rozwijać, zachowując tożsamość na podstawie tych istotnych elementów. Dzięki temu swoistemu „kodowi genetycznemu” jest możliwy ciągły rozwój z zachowaniem istoty Tradycji. Jednak całość Tradycji (zatem również Ewangelii), co oczywiste, nie mogą teksty natchnione transmitować<sup>43</sup>. Jak w swojej monografii napisała Edith Humphrey, Ewangelia nie jest zbiorem materiałów dydaktycznych, które można by zawrzeć w księdze, nie jest również zestawem praktyk możliwych do nauczenia się z podręcznika<sup>44</sup>. Przymiot apostołskości Pisma pozostaje w związku z apostołskością Kościoła, w którym trwa i rozwija się apostołska Tradycja. Mówiąc wprost, samo w sobie Pismo nie może być apostołskie w pełnym tego słowa znaczeniu; dopiero w łączności z apostołską Tradycją niesie ono pełną naukę apostołską (raz jeszcze: przepowiadanie apostołów nie wyczerpuje się w ich mowie!). Apostołskości Pisma nie należy rozumieć tak, jakby chodziło jedynie o zachowanie apostołskiego przesłania w jego pierwotnej postaci. Owszem, należy uwzględnić jego dynamizm sprawiający przyszły rozwój, z czego wynika, że apostołskie Pismo jest zorientowane na przyszłość, a zatem łączy się z eschatologicznym wymiarem Pisma Świętego, a także z teraźniejszym życiem Kościoła, w którym

<sup>43</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera*, Lublin: Wydawnictwo Academicon 2022, s. 394. Por. B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, dz. cyt., s. 33: „[...] Symbol pozostaje macierzystą komórką późniejszych rozwinięć wyrażania Ewangelii”.

<sup>44</sup> Por. E.M. Humphrey, *Scripture and Tradition: What the Bible Really Says*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2013, s. 93; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 394.

słowo biblijne wzrasta wraz z dokonującym się pod asystencją Ducha Świętego rozwojem Tradycji (DV 8–9)<sup>45</sup>.

Dzięki temu rozwojowi, któremu towarzyszy także pogłębione odczytanie Pisma Świętego, jest możliwe wnikanie w otrzymane przez Kościół *Revelatio Dei*. Ostatecznie chodzi bowiem nie tyle o wierny przekaz nauki apostoelskiej czy nawet całości życia zapoczątkowanego przez apostołów, ile o trwanie w Objawieniu Bożym, dla którego przekazu Pismo i Tradycja są środkami<sup>46</sup>. Uwzględniając maksymalne dowartościowanie przez Vaticanum II słowa Bożego spisane go i redukując Tradycję do wykładni – co w świetle powyższych rozważań samo w sobie jest już kontrowersyjne – można, podsumowując stanowisko Ratzingera w tej kwestii, powiedzieć tyle:

Pismo i Tradycja pozostają zależne od nadrzędnej kategorii uprzedniego względem nich objawienia. Zgodnie z tym ujęciem Pismo nie jest samym objawieniem, lecz jego pozytywnym świadectwem i zasadą poznawczą oraz materialną objawienia. Jedynie na gnozeologicznej płaszczyźnie mogą być Pismo i Tradycja źródłami dla poznającego podmiotu (np. teologa). Pismo jako natchnione świadectwo objawienia jest słowem Bożym, a Tradycja jest ze swojej istoty wykładnią („według Pisma”), która jednak dokonuje się we władzy przekazanej Kościołowi przez Chrystusa, w całym istnieniu Kościoła (wiara, kult, życie)<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Por. W.M. Wright IV, *Dei Verbum*, dz. cyt., s. 83. Por. także komentarz Ratzingera do DV 8: „W Konstytucji o Objawieniu Bożym, mówiącej o relacjach między Kościołem a słowem, Sobór ten zawarł przepiękne sformułowania: Słowo żyje i wzrasta w Kościele dzięki współdziałaniu jego przepowiadania, modlitewnego przyjmowania i codziennego realizowania w życiu i w cierpieniu. Co to znaczy i czym w rzeczywistości jest, widać dopiero wówczas, gdy stale zmieniające się sytuacje w życiu człowieka i w historii ludzkości są włączane w to słowo; gdy ludzie poddają jego oddziaływaniu całą tkankę własnego życia; gdy przez swą modlitwę, zmagania, miłość i cierpienie niejako je asymilują i ciągle na nowo odkrywają” (JRO 8/2, s. 805).

<sup>46</sup> Por. S. Zatwardnicki, *One Source of Revelation and Two Currents of the Revelation Transmission and Cognition: The Apological Dimension of Joseph Ratzinger's Theology*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 28/2 (2020), s. 63–93; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 227–244.

<sup>47</sup> S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 255. Por. Z. Chro- my, *Teologia Słowa Bożego Benedykta XVI*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła. Wokół adhortacji apostoelskiej Benedykta XVI „Verbum Domini”*, red. D. Ostrowski, Świdnica: Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej 2012, s. 50–57.

Niestety od czasu reformacji, jak zauważyła Sandra M. Schneiders, relację między Pismem a Tradycją starano się pojmować na sposób hierarchiczny, konieczne wskazując albo na wyższość Pisma (stanowisko protestanckie), albo na równość Pisma i Tradycji co do zasady (stanowisko katolickie; w praktyce, jak twierdzi autorka *The Revelatory Text*, stawiano wyżej Tradycję). Zdaniem Schneiders takie podejście, które stawia Pismo i Tradycję jako oddzielne byty czy zbiory propozycjonalnie pojmowanego objawienia, podważa wartość zarówno Pisma, jak i Tradycji. Pismo i Tradycja stanowią bowiem jedną rzeczywistość, historyczną świadomość Kościoła przekazywaną kolejnym pokoleniom w ciągłym doświadczeniu. Jeśli chceć wprowadzać różnicę, to raczej, twierdzi Schneiders, między Tradycją apostołską obejmującą zarówno Pismo, jak i niespisane świadectwa podstawowego doświadczenia Objawienia Bożego a Tradycją poapostołską<sup>48</sup>.

Congar utrzymywał, iż rozróżnienie Tradycji spisanej i niespisanej nie jest rozgraniczeniem dwóch dziedzin materialnych, ale wskazaniem na „dwa tryby i dwa stany poznania, dwa sposoby, w które Kościół zwycięża czas i jego labilność, żeby pomimo jego upływu pozostać czysto i w pełni apostołskim”. Innymi słowy, Pismo i Tradycja są „dwoma sposobami i również dwoma środkami” przekazu spuścizny apostołskiej. Dominikanin uważał, że „Pismo i Tradycja są nie tyle dwoma niezależnymi źródłami”, ile „dwoma świadectwami świadczącymi o tym samym Objawieniu, różniącymi się nie tylko modalnością, lecz również stopniem wyrazistości i miejscem, jakie zajmują w wypełnianiu otrzymanej przez Kościół misji głoszenia Ewangelii czy też rozciągnięcia religijnej relacji przymierza na całe stworzenie”<sup>49</sup>.

Jak należy ocenić stwierdzenie Jensona, że w jednej rzeczywistości Tradycji dają się wyróżnić różne normy, pośród których Pismo stanowić może *norma normans non normata* w sytuacji, gdy pozostałe normy ustanowiły i podtrzymują kanon Pisma w tej pozycji? W DV 9 jest mowa po pierwsze, o słowie Boga utrwalonym pod natchnieniem (Pismo Święte), powierzonym apostołom i przekazywanym przez Tradycję ich następcom. Po drugie, o tym, że od następców apostołów oświecanych Duchem prawdy oczekuje się strzeżenia, ukazywania i szerzenia słowa Bożego. I po trzecie, że nie samo Pismo Święte jest źródłem pewności Kościoła co do objawionych spraw. Pamiętając,

<sup>48</sup> Por. S.M. Schneiders, *The Revelatory Text*, dz. cyt., s. 81.

<sup>49</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 261, 269. Por. B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, dz. cyt., s. 77: „Zamiast zestawić je [Pismo i Tradycję – SZ] ze sobą jako dwa równoległe źródła objawienia, Sobór ustawia je w jednej, wspólnej dynamice, która czyni z nich dwa komplementarne wektory jednego przekazu”.

że święta Tradycja nie jest jedynie sukcesją apostołską (w DV 10 jest mowa o nauce, wspólnocie, łamaniu chleba i modlitwie, zgodnie z Dz 2,42), trzeba powiedzieć, iż przekazywane przez nią słowo Boga nie daje się sprowadzić do Pisma Świętego. Nawet przyjmując ograniczone ujęcie Tradycji i uznając, że rolą następców apostołów jest troska o to, żeby słowo Boże utrwalone na Piśmie było głoszone i prawidłowo wykładane, trzeba powiedzieć, że Magisterium jest stale niezbędne temu słowu, by mogło ono pełnić funkcję normy.

Zadaniem Magisterium ustanowionego przez Boga i wyposażonego w charyzmat i władzę konieczne do wypełnienia tej misji jest rozpoznawanie, co należy do apostołskiej Tradycji i przyznawanie temu wartości normatywnej dla wiary i życia chrześcijańskiego. UNK oczywiście nie stwarza tej wartości (podobnie jak, ustanawiając kanon, nie sprawia natchnienia), gdyż jest ona darem Ducha Świętego, ale rozpoznaje i promulguje tę normę dla całego Kościoła. Kościół nie jest zatem obiektywną normą wiary, ale kryterium interpretacji przedmiotu wiary<sup>50</sup>. Magisterium „konstryuuje materialne elementy tradycji w ich formalnym charakterze normy wiary”, a następnie interweniuje, gdy zachodzi potrzeba właściwej interpretacji „treści tego, co przekazuje i czego strażniczką jest cała *ecclesia*, razem z magisterium i pod jego kierunkiem”<sup>51</sup>. Pod tym względem autorytatywnego narzucania pewnej interpretacji czy sposobu postępowania magisterium jest naprawdę normą – twierdzi Congar<sup>52</sup>. Odnosząc to do normatywnego charakteru Pisma Świętego można powiedzieć, że:

Pismo jest nadrzędne, nie jest podporządkowane żadnej normie, która by je osądzała. Jednakże samo nie spełnia wszystkich funkcji koniecznych do normowania wiary wiernych. Zresztą ono samo nie przedstawia się jako norma wyłączna, daje natomiast świadectwo o fakcie, że Jezus, który sam niczego nie napisał, uczynił ludziom dar Kościoła wraz z włączonymi w swego rodzaju koncelebrę Jego Duchem i apostołską posługą. Nie uwzględniać Kościoła, którego założeniu podporządkowane było całe dzieło Chrystusa, gdy chodzi o zdefiniowanie reguł wiary i życia wiernych, to tworzyć jakąś teorię bez związku z rzeczywistością. Religijna relacja przymierza realizuje się w Kościele<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 120–121, 154.

<sup>51</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 121.

<sup>52</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 155.

<sup>53</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 268.

Apostolskość urzeczywistniana jest zatem nie tylko przez Pismo. Owszem, „wiara chrześcijan nie jest normowana jedynie i bezpośrednio przez Pismo, ale również przez przepowiadanie ustanowionej posługi w czasie całej historii Kościoła”<sup>54</sup>. Nie oznacza to jednak, uważa cytowany dominikanin, że Pismo i Tradycja sytuują się na tym samym poziomie, gdy chodzi o sposób i środek przekazu apostołskiego dziedzictwa: „Pismo jest absolutnie nadrzędne: ono jest od Boga nawet w swojej formie. Ono jest normą dla Tradycji i dla Kościoła, podczas gdy ani Kościół, ani Tradycja nie są normą dla niego. [...] Kościół i Tradycja ukazują się w ten sposób jako podległe Pismu”<sup>55</sup>.

Podobnie pisze Mansini, według którego Pismo będące częścią przedmiotowej Tradycji ma jednak pierwszeństwo w całości tego, co jest przekazywane, ze względu na to, iż jest świadectwem pozostawionym przez pokolenie apostołskie. Z jednej strony Tradycję można nazwać „normą” Pisma Świętego ze względu na to, że dopiero w jej ramach może być ono właściwie i w sposób normatywny czytane, z drugiej jednak – Pismo jest słowem Bożym, na którym opiera się Kościół, na mocy czego pozostaje ono „nienormowane” (jest, pisze benedyktyn, *norma non normata*). Na potwierdzenie Mansini przytacza DV 10, w którym jest mowa o tym, że „Urząd Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym [*non supra verbum Dei est*], lecz jemu służy [*ministrat*], nauczając jedynie tego, co zostało przekazane”<sup>56</sup>. Pamiętając o szerszym rozumieniu słowa Bożego, trzeba dodać, że Magisterium nie sytuuje się również ponad słowem Bożym przekazywanym w Tradycji.

Dlatego w numerze 21 konstytucji podkreślone zostało, iż Kościół „Pisma te w połączeniu ze świętą Tradycją uważał i uważa zawsze za najwyższą regułę swej wiary (*Eas una cum Sacra Traditione semper ut supremam fidei suae regulam habuit et habet*), ponieważ natchnione przez Boga i spisane raz na zawsze [*et semel pro semper litteris consignatae*], niezmiennie przekazują Boże słowo [*verbum ipsius Dei immutabiliter impertiant*] i sprawiają, że w wypowiedziach Apostołów i proroków rozbrzmiewa głos Ducha Świętego [*voce Spiritus Sancti*]” (DV 21)<sup>57</sup>. Zatem zgodnie z katolickim podejściem *suprema regula fidei* to nie samo Pismo, lecz Pismo *cum Sacra Traditione*. A nawet jeszcze więcej – należy uwzględnić związek obu z UNK, na co zwrócił uwagę Jan Paweł II: „Źródłem

<sup>54</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 366.

<sup>55</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 269.

<sup>56</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 61–62.

<sup>57</sup> Por. N. Capizzi, *Dei Verbum*, dz. cyt., s. 138.

«najwyższego prawidła jego wiary» jest bowiem jedność, jaką Duch Święty ustanowił między świętą Tradycją, Pismem Świętym i Urzędem Nauczycielskim Kościoła, łącząc je tak silną więzią wzajemności, że nie mogą one istnieć niezależnie od siebie” (FR 55; por. DV 10, 21).

Twierdzenie, że Pismo Święte jest *norma normans non normata* jest niewystarczające, skoro wymaga dopowiedzeń i uwzględnienia związku Pisma, Tradycji i Magisterium<sup>58</sup>. Trzeba jednak przyznać, że stanowiska Jensona i ojców soboru są dosyć zbieżne. Luterkański teolog, zachowując priorytet Pisma Świętego, wpisał je w pozostałe normy składające się na Tradycję i w sposób ciągły warunkujące ten autorytet, z kolei Sobór Watykański II, pomimo maksymalnego wychylenia ekumenicznego i dowartościowania słowa Bożego spisane, nie mógł oczywiście nie przypomnieć o związku Pisma z Tradycją na tyle istotnego, że bez niej Pismo nie mogłoby pełnić roli najwyższej reguły wiary.

Stały związek apostołskości Pisma z apostołskością Kościoła przejawia się wzorcowo w genezie Nowego Testamentu oraz w procesie kanonizacji natchnionych tekstów. Tradycja, która „u swego źródła [...] utożsamia się z Objawieniem”, została przyjęta „w pewnym środowisku w taki sposób, by recepcyjna aktywność tego środowiska weszła w jakiejś mierze w konstytucję Tradycji dla późniejszych pokoleń”. Oczywiście pomimo tego, że „nie można z momentu konstytutywnego całkowicie wykluczyć podmiotu zachowywania, interpretowania i przekazywania, to jednak oba momenty, konstytucji i przekazu, pozostają odrębne”<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Marek Skierkowski pisze, że „Biblia stanowi *norma normans non normata*”, a wniosek ten wyprowadza na podstawie m.in. DV 21, przy czym wypowiedź ojców soborowych skraca w sposób niedopuszczalny: „Kościół uważa księgi Pisma Świętego «za najwyższe prawidło swej wiary» [...]” (M. Skierkowski, *Ekumeniczny wymiar metody teologicznej*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2 [2007], s. 308). Por. także domagające się dalszych wyjaśnień stwierdzenie o naczelnej regule wiary w zakończeniu publikacji: D. Salamon, *Kościół w służbie Objawienia*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2006, s. 273: „Po ostatecznym rozpoznaniu natchnionego charakteru Bożych słów przyjęły one postać kanonu, a jako takie stały się naczelną regułą wiary dla społeczności wierzących”.

<sup>59</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 134–135. Por. A. Waz, *Biblia – słowo Boga*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 15/2 (1995), s. 20: „Objawienie Boga nie było tylko Słowem spadającym z góry; było Słowem zawierającym zawsze w sobie działanie i subiektywną odpowiedź, czyli reakcję wierzącej świadomości Ludu, który doświadczał Boga, żyjąc wiarą. Objawienie się Boga dokonywało się też w miarę, jak się uwewnętrzniało w świadomości ludzkiej; było tym aktem, jaki Objawiający skutecznie w jego odbiorcy, było więc dialogiem Boga ze stworzeniem, wymianą bosko-ludzką, Przymierzem między Bogiem a człowiekiem”. Por. także: A. Malina, *Egzegeza teologiczna Biblii*, w: *Hermeneutyka Pisma Świętego w Kościele. Wokół adhortacji*



U źródła świętych pism leży nauczanie apostołów napełnionych Duchem Świętym, wokół których zgromadził się Kościół pierwotny. W tym Kościele działał Duch Święty, dzięki czemu hagiografowie jako członkowie odnowionego Ludu Bożego otrzymywali charyzmat natchnienia nie tylko w bezpośrednim działaniu Ducha na nich, ale przez podwójne pośrednictwo: apostołów, na których spoczął Duch Święty, oraz wspólnoty Kościoła, której życia duszę stanowił Duch Święty. Tak to tłumaczył Armindo Vaz: „«Pisarze» byli «natchnieni» jako członkowie wspólnoty zbawienia, jako interpretatorzy Objawienia Bożego, które trzeba było spisać. Fenomen «natchnienia» realizował się w ramach wspólnoty, w ścisłym z nią zespoleniu, aby «zmaterializować» zadanie spoczywające na wspólnocie i dla jej dobra»<sup>60</sup>.

Dzięki obecności w Kościele tego samego Ducha Świętego, który udzielał autorom natchnienia, Kościół mógł rozpoznać, które księgi pochodzą od tego Ducha Świętego i zarazem wyrażają to, czym Kościół jest. Waldemar Linke, omawiając związek natchnienia z kanonem, pisze o łączącym te zagadnienia zasadniczym przekonaniu, „że tekstowy wyraz objawienia Bożego cieszy się szczególną «opieką» Boga nie tylko w momencie spisania, ale także w procesie kształtowania się kościelnej tradycji kanonicznej»<sup>61</sup>. Trzeba mieć na uwadze, że choć do połowy II wieku nie sposób jeszcze mówić o kanonie nowotestamentowym, to już wtedy zaznacza się, jak ją określa Wojciech Pikor, „świadomość kanoniczna”, czyli przekonanie o normatywności pewnych ksiąg dla wiary i życia chrześcijańskiego oraz rozpoznanie w nich słowa pochodzącego od Boga<sup>62</sup>. Daniel Castelo i Robert W. Wall zauważają, że proces duchowego rozeznawania kanoniczności danej księgi dokonywał się pod nadzorem Ducha Świętego.

---

Verbum Domini *Benedykta XVI o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe 2012, s. 51: „[...] przestrzeń działania jednego i tego samego Boga oraz przyjęcia przez ludzi tego działania jest właściwym kontekstem Pism Świętych Izraela i Kościoła”. Bibliista wyprowadza z tego wniosek dotyczący tzw. egzegezy teologicznej: „Egzegetów, którzy rzeczywiście zamierzają badać znaczenie tekstów Pisma Świętego, powinna odróżniać od innych specjalistów nie tyle jakaś osobista relacja do badanych tekstów, ile obiektywnie uznanie wyjątkowości rzeczywistości poświadczanej przez te teksty. Wymaganie to dotyczy wszystkich etapów analizy egzegetycznej”.

<sup>60</sup> A. Waz, *Biblia – słowo Boga*, art. cyt., s. 27.

<sup>61</sup> Por. W. Linke, *Natchnienie tekstu biblijnego. Historia przekonania religijnego i dogmatu wiary*, w: *Wstęp ogólny do Biblii*, red. P. Walewski, Rumia: Biblicum 2011, s. 153.

<sup>62</sup> Por. W. Pikor, *Jak powstało Pismo Święte?*, dz. cyt., s. 57–59, 64. Wewnątrzbiblijnym znakiem tej „świadomości kanonicznej” może być np. 2 P 3,15–16.

W tym procesie ważnym czynnikiem była apostołskość danego tekstu, innymi słowy, jego zgodność ze świadectwem apostołów, której uznanie dokonywało się w praktyce wspólnotowej, w słuchaniu słowa podczas sprawowanego kultu czy też katechezy. To apostołskie świadectwo poprzedzało oczywiście sam proces rozpoznawania kanoniczności, było obecne w pamięci wspólnoty oraz w jej najwcześniejszych formach instytucjonalnych. Właśnie wspólnotowa praktyka Kościoła apostołskiego, podkreślają wspomniani protestanccy teologowie, ukształtowała duchową zdolność potrzebną do uznania tekstów natchnionych przez Ducha Świętego<sup>63</sup>.

Apostolski przymiot Pisma Świętego winien być zatem pojmowany w perspektywie pneumatologicznej. Z jednej strony absolutyzuje ona apostołskie początki świadectw nowotestamentowych, jako że bierze pod uwagę, iż ich pełne mocy świadczenie pochodziło od Ducha Świętego, który na nich zstąpił (por. Dz 1,8). Z drugiej relatywizuje je przez to, że przenosi ciężar z samych apostołów na pierwotny Kościół apostołski, a przede wszystkim na Ducha Świętego jako głównego Autora natchnionych tekstów. Hagiografowie przecież nie byli stenografami apostołów, lecz poddani Duchowi Świętemu prowadzącemu do całej prawdy (por. J 16,13), wnikaliby w Objawienie fundacyjne. Słowa Chrystusowej obietnicy co prawda „zostały powiedziane bezpośrednio do apostołów, ale trudno nie zastosować ich do całego Kościoła. Objawienie jest zamknięte, ale bez przerwy udzielany jest «duch objawienia», który pozwala przeżywać je i wnikać w jego sens”<sup>64</sup> – twierdził Congar.

Należy zatem akcentować przede wszystkim fakt, że Pismo jest słowem Boga, za którym stoi Duch Święty, i dopiero w tych ramach sytuować pośrednictwo apostołskiego Kościoła założonego na fundamencie apostołów. Z kolei biorąc pod uwagę aktualne działanie Ducha w Kościele, można uzasadnić związek tego słowa z przepowiadaniem następców apostołów, a biskupów z całym apostołskim Kościołem. Jenson słusznie zauważał, że slogan *sola Scriptura* jest oksymoronem, gdy pojmować jego znaczenie w taki sposób, jakby kanoniczne Pismo było możliwe bez autorytetu organów mogących ogłaszać wiążące decyzje dogmatyczne.

<sup>63</sup> Por. D. Castelo, R.W. Wall, *The Marks of Scripture: Rethinking the Nature of the Bible*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2019, s. 134–135.

<sup>64</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 52. Por. JRO 8/2, s. 927–928: „Ukończone jest «Objawienie», nie jest natomiast ukończona jego wiążąca interpretacja”.

### 6.3. Liturgiczna rola apostołowego Pisma

Także fakt, że misją następców apostołów (czy szerzej – osób wyświęconych) w budowaniu mistycznego Ciała Chrystusa jest nie tylko nauczanie, ale również – a nawet przede wszystkim – składanie Ofiary eucharystycznej (na te dwie funkcje zwracali uwagę zarówno Kongregacja Nauki Wiary, jak i Jenson)<sup>65</sup>, rzuca światło na rozumienie apostołowego znamienia Pisma. Apostołowe Pismo wiąże się z celebracją Eucharystii, czego wyrazem jest podstawowa struktura

<sup>65</sup> Jacek Kempa akcentuje soborowe dowartościowanie zadań wynikających ze święceń, które wcześniej bywały sprowadzane do sprawowania Eucharystii – por. J. Kempa, *Studzy jedności*, w: Domine, Tu scis. *Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Szymikowi w 70. rocznicę urodzin*, red. J. Kempa, P. Sawa, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2023, s. 197: „[...] wyłączenie kojarzenie *sacramentum ordinis* ze składaniem ofiary eucharystycznej jest zawężeniem, którego nie pochwała nawet Sobór Trydencki, skoncentrowany przecież na polemice z reformatorami. Nie wystarcza zatem do wypełnienia całego spektrum pracy duszpasterskiej obraz wyświęconego kapłana jako występującego *in persona Christi* ofiarnika. Sobór Watykański II, pracując nad dopełnieniem tej polemicznej wizji Tridentinum, wniósł między innymi przedstawienie tożsamości wyświęconego w kluczu *triplex munus*. W tym schemacie łatwo wskazać, że misja kapłańska, prorocka i królewska mieści w sobie zadania należące do codzienności duszpasterza. Tym razem są one równorzędnie opisane jako zadania wynikające ze święceń. Uniknięto zawężenia”. Śląski dogmatyk odnotowuje te skądinąd ważne kwestie, jednak nie zauważa, że po Soborze Watykańskim II wahadło wychyliło się w drugą stronę i składanie ofiary eucharystycznej bywało deprecjonowane na rzecz skoncentrowania na posłudze słowu. Zwrócił na to uwagę Benedykt XVI w artykule poświęconym kapłaństwu, pierwotnie drukowanym w książce kardynała Roberta Saraha *Z głębi naszych serc*, a następnie przededagowanym – por. Benedykt XVI, *Wprowadzenie*, tłum. A. Błyszcz, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2023, s. 14–15: „Sobór Watykański II w swoim dekrecie o kapłaństwie urzędowym starał się ponownie ukazać piękno powołania; w tym kontekście jednak doszło do poważnego zaniedbania, które było spowodowane współczesną egzegezą biblijną. Kapłaństwo zostało ukazane jako posługa duszpasterska, podczas gdy *proprium* kapłańskie w posłudze duszpasterskiej w świetle Nowego Testamentu było nieobecne. Ja natomiast zdołałem wykazać, że nowotestamentowy kapłan jest kapłanem również w nowym sensie, zdefiniowanym przez Najwyższego Kapłana, Jezusa Chrystusa, na krzyżu”. Sam zresztą Ratzinger przyznał, że zaraz po soborze prezentował nowotestamentowego prezbitera jako przede wszystkim kogoś posługującego słowu Bożemu, a nie sprawującego kult – por. Benedykt XVI, *Katolickie kapłaństwo*, tłum. R. Skrzypczak, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo?*, dz. cyt., s. 156–157. Do kapłańskiego wymiaru posługi osób wyświęconych wróć pod koniec rozdziału. Związek Kościoła z Eucharystią domaga się łączenia eklezjologii z teologią sakramentu Eucharystii; ważną pozycją w tym temacie pozostaje: P. McPartlan, *Sacrament of Salvation: An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh: T & T Clark 1995.

Mszy Świętej. O tym związku pisałem szeroko w rozprawie *Od teologii objawienia do teologii natchnienia* i nie ma potrzeby całego wywodu tutaj powtarzać<sup>66</sup>. Zrekapituluję jedynie kilka konkluzji, do jakich doprowadziło mnie przemyślenie związku liturgii słowa z liturgią eucharystyczną, i uzupełnię refleksjami innych teologów (Congara, Balthasara i – w mniejszym stopniu – Driscolla), wybranych ze względu na użyteczność prowadzonych przez nich refleksji dla pojmowania apostołskiego znamienia Pisma Świętego:

1. *Autorevelatio et autodonatio Dei* w Jezusie Chrystusie w okresie apostołskim zostaje zaświadczone w pisanych pod natchnieniem księgach. Mają one na celu zarówno zabezpieczenie „raz jeden” Objawienia, jak i dowartościowanie „raz na zawsze” tego Objawienia – Pismo umożliwia ciągłość Objawienia. Pismo, zwłaszcza w czasie liturgii, uobecnia wręcz Chrystusa jako żywe Słowo, tyle że jest to innego rodzaju obecność niż w Najświętszym Sakramencie. Z faktu, że liturgia słowa i liturgia eucharystyczna stanowią jeden akt kultu, wynika, że obie formy obecności pozostają ze sobą we wzajemnym związku<sup>67</sup>. „Pismo Święte uobecnia wcielonego Pana w sposób analogiczny do tego, w jaki ciało eucharystyczne uobecnia Jego historyczne ciało. Stąd Orygenes napomina chrześcijan, aby podchodzili do słowa zawartego w Piśmie Świętym z taką samą czcią, z jaką zbliżają się do Ciała Pańskiego w Eucharystii”<sup>68</sup> – przypominał Hans Urs von Balthasar. Szwajcarski myśliciel dodawał, że Duchowi Świętemu Kościół zawdzięcza zarówno cud przeistoczenia, jak i słowo Boże w Piśmie, a dzięki nim jest możliwe formowanie się mistycznego Ciała Chrystusa w procesie duchowej uniwersalizacji historycznego Chrystusa. Jak Eucharystia jako pamiątka

<sup>66</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 673–748.

<sup>67</sup> Por. KKK 1346; SC 7, 51, 56; DV 21; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 738, 743, 745; J. Królikowski, *Słowo Boże i Eucharystia w konstytucji Dei verbum*, „Teologia w Polsce” 9/1 (2015), s. 75, 78; K. Porosło, *Sacramentality in the Perspective of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, „Collectanea Theologica” 93/4 (2023), s. 71–72; S.M. Schneiders, *The Revelatory Text*, dz. cyt., s. 40. Por. także: D. Salamon, *Kościół w służbie Objawienia*, dz. cyt., s. 268: „Należy jedynie zauważyć, że jeśli chodzi o stopień obecności Chrystusa w słowie Bożym, to nie dorównuje on wprawdzie Jego obecności eucharystycznej, jednak i ta jest «rzeczywista»”. Michał Koza uważa, że skupienie się na kategorii obecności (ten sam Chrystus obecny w Piśmie i w Eucharystii) i niebranie pod uwagę, że Pismo objawia się jako słowo Boże w liturgicznym działaniu Chrystusa, jest przejawem biblicyzmu – por. Por. M. Koza, *Liturgia, biblicyzm i wyzwania postmodernizmu*, dz. cyt., s. 40–41.

<sup>68</sup> H.U. von Balthasar, *Explorations in Theology*, t. 1: *The Word Made Flesh*, San Francisco: Ignatius Press 1989, s. 16. Por. H.U. von Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, tłum. W. Szymona, Poznań: W drodze 2014, s. 24–25.

przeszłego wydarzenia jest jednocześnie obecnością żywego Ciała i ofiary Pana, tak Pismo jest również nośnikiem słowa Bożego, jakie jest kierowane do Ludu Bożego tu i teraz. Sakrament i słowo pozostają ze sobą w relacji, bo nawet jeśli Pismo nie zawiera słowa na wzór sakramentu, Pan jest wciąż gotowy oddawać się i działać w słowie w tych, którzy przyjmują Go żywą wiarą<sup>69</sup>. W tej relacji należy jednak podkreślić ukierunkowanie ku sakramentowi, na jakie wskazuje struktura Mszy Świętej: „Słowo słuchane i głoszone w czasie liturgii słowa wzywa do nawrócenia i jakiejś formy adoracji, ale ostatecznie prowadzi do sakramentalnej «aktualizacji» słowa, czyli eucharystycznej komunii ze Słowem żywym, któremu należy się najwyższy kult”<sup>70</sup>. Taki układ odpowiada rzeczywistości Objawienia Nowego Przymierza, które to Objawienie przewyższa świadczące o nim słowo, i ten nadmiar jest właśnie dany Kościołowi w eucharystycznej obecności Chrystusa, a Tradycja jest zdaniem Balthasara jego werbalnym odzwierciedleniem<sup>71</sup>.

2. Stary Testament, dokładnie tak jak pojmowali go apostołowie idący w swojej interpretacji za Mistrzem, ukierunkowany jest na Paschę Chrystusa<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> Por. H.U. von Balthasar, *The Word Made Flesh*, dz. cyt., s. 17, 24.

<sup>70</sup> S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 738. Por. VD 68: „Słuszne jest bowiem, aby księga zawierająca słowo Boże [wł. *il libro che contiene la Parola di Dio*] miała widoczne i poczesne miejsce w świątyni chrześcijańskiej, w taki jednak sposób, by centralnym miejscem było tabernakulum, w którym przechowywany jest Najświętszy Sakrament”. Por. także: K. Porosło, *Sacramentality in the Perspective of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, art. cyt., s. 72–73; J. Driscoll, *The Eucharist and Fundamental Theology*, „Ecclesia Orans” 13 (1996), s. 433: „The Word of God has a dynamic toward sacrament, that is, its proclamation in an assembly of believers becomes a communication of salvation for those who hear it, an event of salvation. This event is not simply so many words pronounced and heard, but the words find expression in signs and gestures and actions, all of which reveal the deepest mystery which the words contain”.

<sup>71</sup> Por. H.U. von Balthasar, *The Word Made Flesh*, dz. cyt., s. 19. Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 301: „Zarówno jako działanie przeżywane, jak też jako działanie zrytualizowane liturgia zachowuje, przekazuje i daje nam o wiele więcej rzeczy, niż byli w stanie zrozumieć ci, którzy ją praktykowali, zachowywali i przekazywali – więcej niż my sami potrafimy z niej zrozumieć. Cała Eucharystia jest mi dana w jej celebracji i przyjmuję z niej wszystko, a przecież rozumiem z niej i potrafiłbym wyrazić tak mało. Działanie syntetyzuje, gest zbiera w całość”.

<sup>72</sup> Znamienny jest fakt, że już liturgia żydowskiej Paschy stanowiła antycypację eschatologicznej przyszłości – por. J. Froniewski, *Teologia anamnezy eucharystycznej jako pamiątki uobecniającej ofiarę Chrystusa i jej implikacje ekumeniczne*, dz. cyt., s. 64: „[...] w teologii żydowskiej Pascha obejmuje nie tylko przeszłość i teraźniejszość, ale i przyszłość. W czasie celebracji wieczerzy paschalnej nie tylko zbawcze działanie Boga z przeszłości staje się

Jednak dopiero Jego ofiara odsłoniła ten, już w nich w jakiś sposób obecny, ale jednak mogący pozostać niezauważonym, wymiar świętych pism Izraela. Jak to określił Dominique Poirel, w Passze „prawdziwie wszystko «wykonało się»: wszystko to, co Stary Testament zapowiadał, ukrywał pod figurami i ukazywał niejasno, w wydarzeniach paschalnych uzyskało swe całkowite i doskonałe wypełnienie”<sup>73</sup>. Stary Testament został jednocześnie zrelatywizowany sam w sobie i zabsolutyzowany przez złączenie ze słowem i czynem ustanawiającym Nowe Przymierze. Oznacza to, że pisma natchnione winny być widziane w związku z Paschą i jej liturgicznym uobecnieniem<sup>74</sup>. Jeśli chce się pozostać wiernym apostołskiemu przesłaniu, wtedy trzeba przyjąć, że „partykularne czytania Starego Testamentu znajdują swoje wypełnienie bardziej w związku z Chrystusem sakramentalnym niż w samym, niezinterpretowanym liturgicznie, Nowym Testamencie”. Dlatego nie wystarczą same natchnione pisma, „potrzeba od słów przechodzić do ich «wcielenia» w żywego Pana, obecnego w Najświętszym Sakramencie”<sup>75</sup>.

Zdaniem Congara tak słowo, jak i cała liturgia jawią się jako środki urzeczywistnienia nowego stworzenia zapoczątkowanego przez Pana w Jego Passze.

---

teraźniejszością, ale doświadcza się tu także antycypacji mesjańskiej, eschatologicznej przyszłości”. Temat ten warto by rozwinąć, także w kontekście relacji między obu testamentami: jeśli Nowy jest realizacją przyszłości, na którą czekał Stary Testament, to przecież oba testamenty, choć w różny sposób, pozostają ukierunkowane eschatologicznie. Dotyczy to zarówno Pisma Świętego, jak i starotestamentowej i nowotestamentowej celebracji Paschy.

<sup>73</sup> D. Poirel, *Medytacja biblijna w duchowym życiu chrześcijanina*, tłum. F. Mickiewicz, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 15/2 (1995), s. 107.

<sup>74</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 741–742. Powiązanie starotestamentowej Paschy i jej corocznego wspomnienia przez naród wybrany oraz Paschy Jezusa i jej aktualizującego wspomnienia w Kościele – por. R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne Biblii oraz pierwotnego Kościoła*, tłum. M. Brzezinka, Kraków: Wydawnictwo M 1998.

<sup>75</sup> S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 742. Od drugiej strony patrząc: „Centrum celebracji eucharystycznej zajmuje Pismo Święte, jako że liturgia urzeczywistnia i kontynuuje historię zbawienia, rozpoczętą na kartach Biblii” (S. Hahn, *Przymierze i komunja*, dz. cyt., s. 231). Por. S. Hahn, *Moc Słowa w liturgii*, dz. cyt., s. 109: „Wydarzenia biblijnej historii nieodwołalnie należą do przeszłości. Nie dokonują się ponownie. Wielokrotnie jednak „odtwarzają się” dla wierzących w liturgii, nie tylko w sposób teoretyczny, lecz rzeczywisty i faktyczny”. Por. także: J. Driscoll, *The Eucharist and Fundamental Theology*, art. cyt., s. 411: „[...] liturgy is actualization of the Word in the very assembly where it is proclaimed, and yet this Word cannot be actualized unless it achieves its sacramental dimensions”.



Przy czym tryb liturgii, choć korzysta z narracyjno-historycznego trybu Pisma, to jednak koncentruje się bardziej na tajemnicach zbawienia i na osobie Chrystusa jako realizującego przez swoją śmierć i zmartwychwstanie prawdę relacji przymierza wypełniającego podjętą przez Boga inicjatywę<sup>76</sup>. „Cała Biblia jest paschalna, ale liturgia jest taką tym bardziej, ponieważ jest ona dziełem postpaschalnym i postpentekostalnym, rozświetlonym światłem faktów zaistniałych i zrozumiałych; a także dlatego, że jest aktywnym oznajmianiem Paschy, a nie tylko jej zapowiedzią czy opowiadaniem o niej”<sup>77</sup>.

3. Congar pisał o liturgii jako żywym komentarzu do tekstów biblijnych, polegającym „na tym, że w użytku, jaki z nich czyni liturgia, teksty są ze sobą wzajemnie powiązane, a wszystkie łączą się z ich centrum, którym jest Chrystus w Jego tajemnicy paschalnej”. W rezultacie cała Biblia okazuje się „skupiona wokół tajemnicy paschalnej: to jej serce, ponieważ jej sercem jest celebrowanie eucharystyczne”<sup>78</sup>. Wacław Świerżawski zauważa, że liturgia posiada właściwą jej hermeneutykę, do której podstawowych założeń należą: jedność obu testamentów (i całych dziejów zbawczych, o których świadczą), istnienie poczwórnego wymiaru słów biblijnych (historycznego, chrystologicznego, antropologicznego i eschatologicznego) oraz czytanie, komentowanie i aktualizowanie Pisma *intra mysteriorum celebrationem*<sup>79</sup>. W ten sposób liturgia pozwala trwać w apostołskiej Tradycji i wydobywa z Pisma ten aspekt jego apostołskości, który bez tego nie

<sup>76</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 303.

<sup>77</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 303.

<sup>78</sup> Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 304.

<sup>79</sup> Por. W. Świerżawski, *Hermeneutyka w liturgii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 24/2–3 (1971), s. 132, 144; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 706–707, 743; W.M. Wright IV, *Dei Verbum*, dz. cyt., s. 97; Papińska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., par. IV, C, 1: „Liturgia, a w szczególności liturgia sakramentalna, której moment szczytowy stanowi celebra eucharystyczna, zasadniczo realizuje najdoskonalszą aktualizację tekstów biblijnych, ponieważ umiejscawia ich proklamację pośrodku społeczności wierzących zebranych wokół Chrystusa, aby się zbliżyć do Boga”. Scott Hahn pisze o hermeneutyce liturgicznej lub mistagogicznej – por. S. Hahn, *Moc Słowa w liturgii*, dz. cyt., s. 176. Por. także: J.E. Martins Terra, *Czytanie Pisma świętego dawniej a dziś*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6/3 (1986), s. 21; Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 69: „Jeśli chodzi o Pismo Święte, Tradycja jest pewnym sposobem korzystania z niego i pewnym odczytywaniem go w odniesieniu do tajemnicy chrześcijańskiej, odczytywaniem, które jest jednocześnie chrystologiczne, eklezjologiczne i anagogiczne lub eschatologiczne, według analogii wiary”. Por. także: L.P. Hemming, *Worship as a Revelation: The Past, Present and Future of Catholic Liturgy*, London: Burns & Oates 2008, s. 115: „The liturgy is so

zostałby w pełni rozpoznany. Typologiczna lektura w liturgii słowa pozwala odkryć, iż całość kanonu posiada liturgiczną trajektorię i teleologię, a także łączy w całość Stare i Nowe Przymierze, księgi i życie<sup>80</sup>. Chrystus–Egzegeta „obecny w sakramencie Eucharystii otwiera zapieczętowane księgi i pozwala je zrozumieć w ich wewnętrznej jedności, a następnie żyć nimi. W tym sensie Eucharystia prowadzi nie tyle do słowa Bożego, ile do życia eucharystycznego w posłuszeństwie słowa”<sup>81</sup>.

4. Liturgia sprawia, że wydarzenia i słowa z okresu Starego Przymierza zostają wpisane w kontekst rewelatywno-zbawczy Nowego Przymierza. „Dzięki włączeniu w kulminacyjne wydarzenie i jego liturgiczną aktualizację całe dzieje pozostają aktualne o tyle, o ile są aktualizowane przez działanie Zmartwychwstałego i o ile Jego zbawcze dzieło «tłumaczy». Można powiedzieć, że słowo Boże jest werbalnym aspektem działania sakramentalnego, jakie nie osiągałoby człowieka bez tego słowa”<sup>82</sup>. Poprzednie – poprzedzające Wcielenie i Paschę Chrystusa – objawienia nie zostają unicestwione, lecz wypełnione; każde z nich było jednym z wydarzeń w historii ustanawiania relacji religijnej Nowego Przymierza, które miało wpływ na duchową sytuację świata i historię zbawczą<sup>83</sup>. Ale jak Pascha wkracza w liturgii w teraźniejszość, tak również przeszłe wydarzenia zaświadczone w księgach natchnionych mają swoją teraźniejszość, bo choć nie zostają powtórzone, to jednak słowo Boże staje się „uobecnione” poprzez eucharystyczne zapośredniczenie<sup>84</sup>. „Czytanie i głoszenie słowa Bożego nie polegają na wspomnianiu, ale raczej na realnym wkraczaniu Boga

---

suffused with scripture that in many ways the liturgy is the interpretation of scripture belonging to the Church”.

<sup>80</sup> Por. S. Hahn, *Przymierze i komunie*, dz. cyt., s. 203; S. Hahn, *Moc Słowa w liturgii*, dz. cyt., s. 175; S. Hahn, *Worship in the Word: Toward a Liturgical Hermeneutic*, „Letter & Spirit” 1 (2005), s. 101–136, zwłaszcza s. 130; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 707, 743. Bez typologii, którą za Gerhardem von Radem można określić jako myślenie przez analogię, nie jest możliwa chrześcijańska lektura Starego Testamentu i utrzymanie związku między obu testamentami, a tym samym jedności Pisma Świętego – por. A. Nichols, *Lovely, Like Jerusalem: The Fulfillment of the Old Testament in Christ and the Church*, San Francisco: Ignatius Press 2007, s. 168–173.

<sup>81</sup> S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 747–748. Por. S. Hahn, *Moc Słowa w liturgii*, dz. cyt., s. 170–171: „Liturgia objawia Słowo Boże najdoskonalej, ponieważ w liturgii jako klucz hermeneutyczny obecny jest Ten, który sam jest Słowem Bożym”.

<sup>82</sup> S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 744.

<sup>83</sup> Por. Y. Congar, *Tradycja i tradycje*, dz. cyt., s. 44.

<sup>84</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 744–745.

poprzez opisane wydarzenia w nowy czas, w którym wydarzenia te zyskują swoje wypełnienie<sup>85</sup>. W tym odsłania się potencjał apostołskości, niemożliwy do odkrycia w samym Piśmie.

5. Liturgia słowa prowadzi do liturgii eucharystycznej, a ta na powrót wiedzie do słowa Bożego. Opowiadanie ewangelisty Łukasza o uczniach zmierzających do Emaus pozwala uznać, że już w liturgii słowa mamy do czynienia z czymś więcej niż jedynie „werbalną obecnością” Chrystusa. Jednak obecność ta staje się wewnętrzną *communio* dopiero w liturgii eucharystycznej. Komunia z Chrystusem kieruje wierzącego na powrót ku słowu, bez którego nie można mieć dostępu do Chrystusa na tym etapie doczesnej pielgrzymki, ale też, konsekwentnie, odkrywa w apostołskim Piśmie eschatologiczne ukierunkowanie<sup>86</sup>. „Samofiarowaniu się Boga w słowie i sakramencie odpowiada *reditus* człowieka wracającego do Boga, od którego odszedł. W tym «przejściu» nie tylko sakrament, ale i natchnione przez Ducha słowo odgrywa rolę<sup>87</sup>. Driscoll uwydatnia fakt, że wszystkie cztery Ewangelie prowadzą wyraźnie do Paschy. Inne pisma nowotestamentowe, dodaje liturgista, ukazują konsekwencje tej centralności Paschy i różne sposoby, w jakie wierzący jest wezwany do udziału w męce i zwycięstwie Chrystusowym<sup>88</sup>. Apostołskie Pismo pozostaje na służbie paschalnego ukierunkowania życia chrześcijanina.

Słowa Logosu są nieodłączne od Niego samego, dlatego unia sakramentalna z żywym Słowem jest przygotowana przez słowo i prowadzi do słowa. Energia „nuklearnego rozszczepienia”, jakie dokonało się dzięki Najświętszemu Sakramentowi, ma się rozprzestrzeniać na wszystkie sfery życia wierzącego<sup>89</sup>. Ewangelia staje się „proroczą mocą, działającą wewnątrz wszystkich warstw ludu chrześcijańskiego, jak siła radioaktywna, której nigdy nie da się oswoić

<sup>85</sup> S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 746. Por. Jan Paweł II, List apostołski *Rosarium Virginis Mariae*, nr 13: „Biblia jest opisem zbawczych wydarzeń, które mają swój punkt kulminacyjny w samym Chrystusie. Wydarzenia te nie należą tylko do «wczoraj»; są także «dniem dzisiejszym» zbawienia. Aktualizacja ta urzeczywistnia się w szczególnie sposób w liturgii: to, czego Bóg dokonał przed wiekami, nie dotyczy jedynie bezpośrednich świadków tych wydarzeń, ale swym darem łaski dosięga ludzi wszystkich czasów”.

<sup>86</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 745.

<sup>87</sup> S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 748.

<sup>88</sup> Por. J. Driscoll, *The Eucharist and Fundamental Theology*, art. cyt., s. 415.

<sup>89</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 747. Metafora „nuklearnego rozszczepienia” pochodzi oczywiście od Benedykta XVI – por. SCar 11.

i która zawsze przekracza «struktury»<sup>90</sup>. Pismo apostołskie będzie niejako „tłumaczyło” Eucharystię na życie eucharystyczne, a zatem umożliwi sprawowanie propagowanego przez Pawła Apostoła „kultu odpowiadającego Logosowi” (por. λογική λατρεία z Rz 12,1). Ofiara Logosu, uobecniania w czasie Eucharystii, doprowadza do „logizacji” wierzącego przez sakrament oraz słowo Boże. Przemieniony „od wewnątrz” przez Komunię Świętą chrześcijanin pojmuje teksty „przez Eucharystię”, poddany słowu, daje się mu przemieniać i słowo to wypełnia. Jednak ważna jest kolejność: warunkiem posłuszeństwa słowu jest „posłuszeństwo Eucharystii”<sup>91</sup>. Ojcom Vaticanum Secundum zależało, by chrześcijanie „byli kształtowani przez słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego” i „uczuli się ofiarowywać samych siebie i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą, aby ostatecznie Bóg był wszystkim we wszystkich” (SC 48). Można zatem powiedzieć za Rolandem Millare’em, że „życie przemienione przez Eucharystię jest zarówno antycypacją, jak i realizacją eschatonu”<sup>92</sup>.

<sup>90</sup> B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, dz. cyt., s. 144. Por. tamże, s. 126: „Eucharystię można uznać za szczyt głoszenia Ewangelii, gdyż jest momentem uobecnienia jej rzeczywistości. [...] Z kolei życie chrześcijańskie jest rosnącym udziałem w darze Eucharystii”.

<sup>91</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 748. Od Ratzingera wzięłem tłumaczenie Pawłowego λογική λατρεία jako „kultu odpowiadającego Logosowi” – por. JRO 2, s. 393 (por. tamże, s. 53 o „zorientowanej na Logos służbie Bożej”). O tym, że wszyscy uczniowie Chrystusa mają składać siebie jako ofiarę żywą – por. LG 10. O Ratzingera rozumieniu liturgii jako λογική λατρεία i związku tego rodzaju kultu z chrześcijańskim etosem miłości – por. R. Millare, *A Living Sacrifice: Liturgy and Eschatology in Joseph Ratzinger*, Steubenville, OH: Emmaus Academic 2022 s. 163–197. O kulcie chrześcijańskim jako życiu przybierającym kształt Logosu – por. K. Porosło, „Ofiara zgodna z Logosem” – *teologia ofiary w ujęciu J. Ratzingera/Benedykta XVI*, w: *Chrześcijaństwo religią Logosu. Teologia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, red. K. Porosło, Kraków: Wydawnictwo „scriptum” 2023, s. 54–56. W liturgii należy wyróżniać dwa wymiary – anabatyczny i katabatyczny. Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa, przeobrażony przez Słowo Wcielone (i słowo Boże), zostaje włączony jako podmiot w celebrację liturgii, której podmiotem działania jest Bóg. W ramach modelu inkluzywnego energizmu przyjmuje się przyczynowość działania Boga i działanie ludzkie na zasadzie odpowiedzi – por. K. Rawicz-Kostro, *Josepha Ratzingera zwrot katabatyczny. O realizmie Słowa w liturgii*, w: *Biblia w liturgii – liturgia w Biblii*, red. K. Porosło, dz. cyt., s. 55–57.

<sup>92</sup> R. Millare, *A Living Sacrifice*, dz. cyt., s. 197. Por. także cytowaną przez autora wypowiedź Jana Pawła II z EE 20: „Głoszenie śmierci Pana «aż nadejdzie» (1 Kor 11,26) zakłada, iż wszyscy uczestniczący w Eucharystii podejmą zadanie przemiany życia, aby w pewnym sensie stało się ono całe «eucharystyczne». Właśnie ten owoc polepszania egzystencji i zaangażowanie na rzecz przemiany świata zgodnie z Ewangelią, wyrażają aspekt eschato-

To wszystko nie musi oznaczać, że wolno nam rozstrzygać, która z funkcji związanych z urzędem święceń jest ważniejsza: głoszenie słowa czy celebrowanie liturgii eucharystycznej<sup>93</sup>. Na pewno jednak nie można ani pomijać jednego czy drugiego, ani przeciwstawiać ich sobie. Z tego samego powodu apostołskie Pismo musi być rozpatrywane w łączności z apostołską liturgią<sup>94</sup>.

Benedykt XVI w swoim tekście *Katolickie kapłaństwo* starał się „uzupełnić pewną lukę w dekrete Soboru Watykańskiego II o posłudze i życiu prezbiterów”<sup>95</sup>. Przy okazji podjęty przez niego problem okazuje się mieć związek z doktryną Pisma Świętego i jego interpretacją. Benedykt XVI wyprowadzał bowiem problem posoborowego odejścia od kapłańskiego charakteru posługi prezbiterów Nowego Przymierza z „egzegezy, na którą wywarło spory wpływ podejście Lutra”<sup>96</sup>. W przekonaniu tego ostatniego, jak referował to Benedykt XVI, posługa Nowego Testamentu nie mogła mieć niczego wspólnego

---

logiczny Ofiary eucharystycznej i całego życia chrześcijańskiego: «Przyjdź, Panie Jezu!» (Ap 2,2,20)”.

<sup>93</sup> Por. LG 25: „Wśród głównych obowiązków biskupów szczególne miejsce zajmuje głoszenie Ewangelii”. O prezbiterach pisze się, że „są wyświęceni, aby głosić Ewangelię, być pasterzami wiernych i sprawować kult Boży jako prawdziwi kapłani Nowego Testamentu. Uczestnicząc zaś na swoim stopniu posługi w misji jedyne go Pośrednika, Chrystusa (1 Tm 2,5), głoszą wszystkim słowo Boże. Swoją świętą misję sprawują przede wszystkim w kulcie eucharystycznym, a zwłaszcza w Uczcie eucharystycznej [...]” (LG 28). W dekrete *Presbyterorum ordinis* wymienia się co prawda na pierwszym miejscu głoszenie słowa Bożego, ale być może jest to związane z faktem, że przepowiadanie służy wzbudzeniu wiary, bez której trudno mówić o uczestniczeniu w sakramentalnym życiu – por. PO 4: „Lud Boży najpierw gromadzi się przez słowo Boga żywego, którego zupełnie słusznie należy domagać się z ust kapłanów. Ponieważ nikt nie może się zbawić, jeżeli w pierw nie uwierzy, prezbiterzy jako współpracownicy biskupów przede wszystkim mają obowiązek przepowiadania wszystkim Ewangelii Bożej [...]”. Kongregacja Nauki Wiary pisze, że głoszenie Ewangelii ma charakter zasady, a Ofiara eucharystyczna ma charakter szczytu i źródła życia chrześcijańskiego – por. KNW-ME, s. 75.

<sup>94</sup> Por. L.P. Hemming, *Worship as a Revelation*, dz. cyt., s. 112: „However, the apostolic tradition, the foundation of the transmission of revelation, is itself only visible through the divine liturgy. The Apostles are only Apostles insofar as their being is made manifest by that which participates in the liturgy of end-times”.

<sup>95</sup> Por. E. Guerriero, *Wstęp*, tłum. A. Błyszcz, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo?*, dz. cyt., s. 9.

<sup>96</sup> Benedykt XVI, *Katolickie kapłaństwo*, dz. cyt., s. 139. Por. tamże, s. 142: „[...] w konkretnych przejawach wprowadzania reformy liturgicznej założenia Lutra po cichu były brane pod uwagę do tego stopnia, iż w niektórych miejscach uważano, że dekret Soboru Trydenckiego o ofierze Mszy Świętej już powoli przestaje obowiązywać”.



ze składaniem ofiar. Pogląd ten wynikał wprost z pojmowania relacji między Starym i Nowym Testamentem na zasadzie dialektyki Prawa i Ewangelii (rozumianych jako, odpowiednio, usprawiedliwienie z uczynków i usprawiedliwienie z wiary). Takie rozumienie kazało reformatorowi odrzucić katolicką Mszę z jej ofiarniczym charakterem jako rzekomo kultem właściwym tylko Staremu Przymierzu<sup>97</sup>. Jeśli w Kościele pierwotnym szybko nastąpiła fuzja nowotestamentowej posługi ze starotestamentowym *sacerdotium*, to było to możliwe dlatego, jak zauważał Benedykt XVI, że Kościół starożytny nie znał wprowadzonego przez Lutra przeciwstawienia. Autor omawianego artykułu uważa wręcz, że stanowisko Lutra znajdują swój odpowiednik jedynie w heretyckich poglądach Marcjona. Relacja między obu testamentami była pojmowana z perspektywy przejścia od podejścia materialnego do pneumatologicznego (por. 2 Kor 3), zgodnie z którym Zmartwychwstały ustanowił kult Nowego Przymierza<sup>98</sup>.

Już „Luter w swoim czasie zastąpił sutannę togą uczonego, aby pokazać, że w Kościele eksperci od Pisma Świętego są tymi, którzy naprawdę mogą podej-

<sup>97</sup> Por. Benedykt XVI, *Katolickie kapłaństwo*, dz. cyt., s. 140–142, 155–156. Por. także: J. Froniewski, *Voice of Joseph Ratzinger/Benedict XVI in Defence of the Eucharist as a Propitiatory Sacrifice in the Context of the Catholic-Protestant Controversy*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 31/2 (2023), s. 137–177. Autor prezentuje teologiczny wkład Ratzingera w katolicko-protestancką kontrowersję dotyczącą przebiegalnego wymiaru Mszy Świętej.

<sup>98</sup> Por. Benedykt XVI, *Katolickie kapłaństwo*, dz. cyt., s. 142–143. Por. Benedykt XVI, *O znaczeniu komunii*, tłum. R. Skrzypczak, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo?*, dz. cyt., s. 193–194: „Pomysł, jakoby w Eucharystii brakowało obecności krzyża, a jedynie w przyjmowaniu chleba i wina spożywa się Ciało i Krew Chrystusa, znajduje u Lutra głębokie uzasadnienie. Ofiara jest czymś podlegającym kategoriom prawnym i jako taka jest oceniana negatywnie. Według Lutra w prawie Bóg postępuje *sub contrario*, jakby wbrew sobie. W tym miejscu Luter przejmuje pogląd Marcjona twierdzącego, że prawo jest antyboskie. Niemniej, w odróżnieniu od Marcjona, z którym zgadza się w podejściu do prawa, Luter dostrzega je w Piśmie Świętym, a to oznacza, że Biblię przeciwstawia wierze i obietnicy, zmuszając Boga do działania w Biblii wbrew sobie. Ów delikatny marcjonizm Lutra, wyjaśniający i teologicznie uzasadniający jego niechęć do Żydów, stanowi prawdziwy problem w jego sposobie odczytywania Pisma Świętego. Tradycja katolicka odwrotnie: od samego początku w prawie i Ewangelii widziała nie przeciwstawne, ale głęboko ze sobą współistniejące rzeczywistości”. Por. także: JRO 12, s. 77–79; H. Riedlinger, *Litera i Duch. O drodze duchowej interpretacji Pisma św. w Kościele*, tłum. F. Mickiewicz, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6/3 (1986), s. 38. Wojciech Gajewski pisze, że „początki identyfikacji chrześcijańskich przywódców z żydowskimi kapłanami sięgają pierwszego wieku, [...] ale nie stanowią dla niego cechy charakterystycznej, stąd należy wystrzegać się anachronizmów, przenosząc późniejszą terminologię na grunt Kościoła I w.” (W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010, s. 14).



mować decyzje”, przy czym „ten przewrót został w jakimś stopniu złagodzony przez fakt, że wyznanie wiary zostało uznane jako ostateczne kryterium osądu”<sup>99</sup>. Problem postawiony przez Lutra musiał odżyć na nowo, gdy wyabstrahowana z kontekstu eklezjalnego egzegeza historyczno-krytyczna wykazała, że „nowotestamentowe posługi początkowo nie miały charakteru kapłańskiego, lecz stanowiły rodzaj posług duszpasterskich”<sup>100</sup>. Takie odczytanie było związane z samymi ograniczeniami metody historyczno-krytycznej, której obca jest egzegeza „według ducha”:

Wynika z tego, że duch nowoczesności wraz z pochodzącą od niego metodą historyczno-krytyczną bardziej sprzyja stanowisku Lutra niż myśli katolickiej, ponieważ „pneumatologiczna” egzegeza, pojmująca Stary Testament jako drogę prowadzącą ku Jezusowi Chrystusowi, jest dla tego pierwszego niemal niedostępna. Jest zatem oczywiste, że Jezus nie myślał w kategoriach radykalnej *sola fide*, ale swoją drogę i swe istnienie pojmował jako wypełnienie Prawa i proroków. Nowe pokolenie staje przed zadaniem wypracowania warunków, również metodologicznych, sprzyjających odnowionemu rozumieniu tego wszystkiego<sup>101</sup>.

Benedykt XVI zaproponował w badaniu genezy kapłaństwa Nowego Testamentu egzegezę chrystologiczno-pneumatologiczną. Mimo że ruch założony przez Jezusa miał świecki charakter, a pierwsze posługi nie były jeszcze rozumiane w sensie kulturowo-kapłańskim, nie wynikało to z antykultowego i antyżydowskiego nastawienia, lecz było konsekwencją szczególnej sytuacji kapłaństwa Starego Testamentu związanego z pokoleniem Aarona-Lewiego. Jezus uznał zburzenie świątyni nie tylko za wynik błędnej postawy zajmowanej przez ówczesną hierarchię kapłańską, ale również za przełom w dziejach zbawienia polegający na nowym działaniu ze strony Boga, ustanawiającym nową i ostateczną postać kultu – teraz świątynią ma być Ciało Jezusa, sam Zmartwychwstały jest nowym miejscem adoracji Boga<sup>102</sup>. W czasie Ostatniej Wieczerzy Chrystus jako Nowy Mojżesz podjął kulturową tradycję Synaju, prorocką krytykę kultu i starotestamentową nadzieję Nowego Przymierza. Tyle

<sup>99</sup> Por. J. Ratzinger, *Moje życie*, oprac. wersji pol. W. Wiśniowski, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2005, s. 115.

<sup>100</sup> Benedykt XVI, *Katolickie kapłaństwo*, dz. cyt., s. 142.

<sup>101</sup> Benedykt XVI, *Katolickie kapłaństwo*, dz. cyt., s. 145.

<sup>102</sup> Por. Benedykt XVI, *Katolickie kapłaństwo*, dz. cyt., s. 149–151, 153.

że teraz w centrum postawił siebie jako ofiarodawcę i ofiarę, dokonując w ten sposób całkowitej odnowy kultu<sup>103</sup>.

„W tym wszystkim nie ma niczego, co by wprost dotyczyło kapłaństwa. Niemniej jest oczywiste, że dawny porządek Aarona zostaje przekroczony i Jezus ukazuje się jako najwyższy kapłan”<sup>104</sup> – twierdzi Benedykt XVI. Zburzenie murów w Chrystusie oznacza jego zdaniem ponadto, że pomiędzy prawodawstwem Mojżeszowym a przestrzenią ruchu skupionego wokół Nowego Mojżesza nie istnieje już przeszkoda, a posługi chrześcijańskie oraz te wynikające z prawa Mojżeszowego mogą być zestawione ze sobą (ἐπίσκοπος byłby odpowiednikiem najwyższego kapłana, πρεσβύτερος kapłana, a διάκονος lewity)<sup>105</sup>. Przy czym w odkryciu tego decydujący krok został wykonany przez autora Listu do Hebrajczyków, w którym Jezus, choć nie przynależy do pokolenia Aarona-Lewiego, zostaje przedstawiony jako arcykapłan. Jest to możliwe, gdyż nowy sposób sprawowania funkcji najwyższego kapłana dokonuje się nie na wzór Aarona, ale na wzór Melchizedeka (por. Hbr 5,5–10; 6,20; 7)<sup>106</sup>. Jak pisze Benedykt XVI, „to kapłaństwo jest ze wszech miar nowe i odmienne od Aaronowego, choć w pełni odpowiada określeniu *sacerdotium* oznaczającemu składanie ofiar przed Bogiem”. Właśnie „w ten sposób jednocześnie został sprecyzowany kapłański charakter

<sup>103</sup> Por. Benedykt XVI, *Katolickie kapłaństwo*, dz. cyt., s. 152–153.

<sup>104</sup> Benedykt XVI, *Katolickie kapłaństwo*, dz. cyt., s. 153.

<sup>105</sup> Por. Benedykt XVI, *Katolickie kapłaństwo*, dz. cyt., s. 153–154. Por. tamże, s. 168–169: „Nie chodzi – jak można by sobie wyobrazić na podstawie niektórych koncepcji mających wpływ na reformację – o próbę sprowadzenia nowości wspólnoty Jezusa Chrystusa do nieaktualnego już i odrzuconego pojęcia kapłaństwa kultycznego. Chodzi o zdecydowany krok w stronę Nowego Przymierza, które wchłonęło i zarazem przekształciło dawne kapłaństwo, wynosząc je do poziomu Jezusa Chrystusa”. Krytykę stanowiska katolickiego podjęli w swojej monografii: K.J. Collins, J.L. Walls, *Roman but Not Catholic: What Remains at Stake 500 Years after the Reformation*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2017. Uczni ci wysunęli argumenty m.in. przeciwko katolickiej doktrynie kapłaństwa, które ich zdaniem jest rozumiane przez Kościół katolicki w duchu starotestamentowego kapłaństwa lewickiego. Odpór tym zarzutom daje: P. Lee, *The Eucharist and the Ministerial Priesthood a Reply to Kenneth Collins and Jerry Walls*, „Perichoresis” 18/5 (2020), s. 3–19.

<sup>106</sup> Por. Benedykt XVI, *Katolickie kapłaństwo*, dz. cyt., s. 160–161. Także Ewangelia św. Jana ukazuje Jezusa (zwłaszcza w modlitwie kapłańskiej – J 17) wypełniającego i przeobrażającego urząd najwyższego kapłana – por. tamże, s. 176: „Również najnowsza egzegeza protestancka przeważnie zgadza się z tym, że Jezus, zwłaszcza w modlitwie kapłańskiej, dokonuje wypełnienia i przeobrażenia urzędu najwyższego kapłana. W tym sensie zarówno List do Hebrajczyków, jak i Ewangelia św. Jana ostatecznie stanowią równoważne sposoby przedstawienia Jezusa jako najwyższego kapłana Nowego Przymierza”.

posługi, która przed odkryciem «wzoru Melchizedeka» nie mogła przybrać formy *sacerdotium*<sup>107</sup>. Przenosząc to raz jeszcze na związek obu testamentów:

To, z czym mamy tu do czynienia, nie jest niczym innym jako tylko chrystologiczną interpretacją Starego Testamentu, którą równie dobrze możemy nazwać interpretacją pneumatologiczną i dzięki której Stary Testament mógł stać się i pozostać do dziś Biblią chrześcijan. Jeśli nawet z jednej strony ta chrystologiczno-pneumatologiczna interpretacja mogła być z punktu widzenia historyczno-literackiego nazwana „alegoryczną”, to jednak z drugiej strony widać głęboką nowość motywacji chrześcijańskiej interpretacji Starego Testamentu. Tutaj alegoria nie jest środkiem literackim, który ma uczynić tekst użytecznym dla nowych celów, ale jest wyrazem historycznego przełomu, który odpowiada wewnętrznej logice tekstu<sup>108</sup>.

Właśnie ta „alegoryczność”, która w gruncie rzeczy oznacza pneumatologiczne przewyższenie litery Starego Testamentu (przejście od litery do ducha), stała się niezrozumiała dla współczesnych i dlatego po Soborze Watykańskim II, jak uznaje Benedykt XVI, doszło do trwałego kryzysu rozumienia kapłaństwa<sup>109</sup>. Nie wolno jednak redukować kapłaństwa do jedynie posługi słowu Bożemu. Jeśli „rozmyślanie nad Słowem Boga jest wielkim i podstawowym zajęciem dla kapłana Bożego w ramach Nowego Przymierza”, to biorąc pod uwagę, że Słowo to stało się ciałem, rozważanie słowa „oznacza jednocześnie karmienie się Ciałem, które jako chleb z nieba zostało nam ofiarowane w Najświętszej Eucharystii”. Innymi słowy: „rozważanie Słowa w Kościele Nowego Przymierza jest równoznaczne z oddawaniem się Ciału Jezusa Chrystusa, a to oddanie oznacza zgodę na naszą przemianę mocą krzyża”<sup>110</sup>.

Uwzględnienie konieczności pełnienia posługi słowu i Ciału Chrystusa, zakorzenione w ich wewnętrznym związku, pozwala wypuklić fakt, że misja Pisma apostołskiego nie wyczerpuje się w niesieniu apostołskiej nauki czy byciu normą wiary i doktryny Kościoła, ale obejmuje również służenie liturgii eucharystycznej (na tej drodze znajduje swój wyraz związek Pisma apostołskiego z apostołską Tradycją)<sup>111</sup>. W ten sposób można podkreślić przede wszystkim

<sup>107</sup> Benedykt XVI, *Katolickie kapłaństwo*, dz. cyt., s. 163.

<sup>108</sup> Benedykt XVI, *Katolickie kapłaństwo*, dz. cyt., s. 154.

<sup>109</sup> Por. Benedykt XVI, *Katolickie kapłaństwo*, dz. cyt., s. 155–156.

<sup>110</sup> Benedykt XVI, *Katolickie kapłaństwo*, dz. cyt., s. 156–157.

<sup>111</sup> Por. G. Mansini, *Ecclesiology*, dz. cyt., s. 126: „Because to make the church function as that place where the truth of Christ is heard and where the sacrifice of Christ is celebrated is

pozytywną misję apostołskiego Pisma, jego działanie na rzecz najpierw osobistej komunii z Bogiem, a następnie również kościelnej komunii (rysuje się tutaj więc natchnienia z przeistoczeniem), a na drugi plan schodzi wtedy jego funkcja kontrolna, która chcąc nie chcąc pobrzmiewa w refleksjach Jensaona ze względu na ich protestancką proveniencję. Scott Hahn podkreślił, że:

Pismo ma służyć komunii. Wynika to wyraźnie z samej treści chrześcijańskiego kanonu, której punktem kulminacyjnym jest Uczta Weselna Baranka. Równie wyraźnie uwidacznia się to w tradycyjnej strukturze chrześcijańskiej liturgii, przechodzącej od liturgii słowa do liturgii eucharystycznej. Kolejność ta wynika z logiki przymierza. [...] Czytanie Pisma ukierunkowane jest właśnie na tę komunię – komunię „świętą”, której istotą jest uczestnictwo w boskiej naturze<sup>112</sup>.

Wniknięcie w misterium Eucharystii odkrywa inny jeszcze wymiar nauczania apostołskiego, dokonującego się poprzez zjednoczenie wierzącego z samym Chrystusem i otwierającego go przez łaskę na to, co stanowi centrum przepowiadania apostołskiego. Eucharystyczne przeistoczenie i wynikająca z niej przemiana komunikującego otwiera uszy na słowo Boże<sup>113</sup>. Dopiero wtedy apostołskie Pismo staje się, razem z sakramentem Ciała Chrystusowego, chlebem życia (DV 21), a zatem czymś więcej niż jedynie nauką. Na tej drodze wypełnić się może oczekiwanie ojców soborowych: „tak całe przepowiadanie kościelne, jak i sama religia chrześcijańska, musi się karmić Pismem świętym i nim się kierować” (DV 21).

Inaczej mówiąc, razem z sakramentem Pismo staje się regułą wiary, która choć nieodłączna od reguł czy wyznań wiary Kościoła, jest od nich różna ze względu na natchnienie i jego skutki. Po pierwsze, dba o czystość pierwotnego przesłania oraz jego możliwie szeroki zakres. Po drugie, zawiera słowo

---

the charge of the successors of the apostles, which is a dominical commission, the church is apostolic”.

<sup>112</sup> S. Hahn, *Moc Słowa w liturgii*, dz. cyt., s. 180, 182.

<sup>113</sup> To samo można by uzasadniać wychodząc od różnicy między Ludem Starego i Ludem Nowego Przymierza – por. J. Królikowski, *Credo – Credimus. Wymiary przedmiotowe aktu wiary*, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe 2018, s. 193–194: „[...] Lud Boży nie stanowi kategorii «obiektywnie» określającej Kościół, ale odnosi się do niego po dokonaniu przekształcenia duchowego danych starotestamentowych, a więc w oparciu o interpretację typologiczną. Natomiast określenie «Ciało Chrystusa» wyraża obiektywną rzeczywistość tej wspólnoty – zostaje ona ukonstytuowana jako nowy organizm przez zgromadzenie liturgiczne”.

Boże i jest słowem Bożym, przez które „Ojciec, który jest w niebie, z wielką miłością wychodzi swoim dzieciom naprzeciw i rozmawia z nimi”. Po trzecie, w słowach Pisma „zawiera się moc i potęga” (por. Hbr 4,12), tak że stają się one „dla Kościoła podstawą i siłą żywotną, a dla dzieci Kościoła umocnieniem wiary, pokarmem duszy, czystym i trwałym źródłem życia duchowego” (DV 21). Wolno postrzegać w apostołskości Pisma jego cechę bycia normą czy instancją krytyczną, ale jeszcze bardziej należy wypuklać, że apostołskie Pismo jest duszą życia kościelnego i chrześcijańskiego.

W swoich refleksjach Jenson zwrócił uwagę na to, że Pismo Święte odgrywało, nie zawsze jednak decydującą, rolę w ustanowieniu i ustaleniu dogmatycznej autorytatywności obrzędów liturgicznych. Nie dziwi fakt, że w apostołskim Piśmie zaświadcza się o liturgicznych przejawach życia Kościoła apostołskiego, tych już uznawanych w całym Kościele albo przyjętych w przyszłości przez cały Kościół. Jednak istotne jest tutaj wskazanie na apostołską Tradycję, w której pojawiły się aspekty albo zaświadczone, albo niezawszczędzone w Piśmie apostołskim. Jednym z przykładów ustanowienia nieodwracalnej instytucji, która, jak przyznaje luterański uczoney, nie znajduje swojej genezy w Piśmie Świętym, jest liturgiczna rola Nowego Testamentu<sup>114</sup>. Choć można dodać, że Pismo jednak ukazuje samo siebie oraz swoją interpretację w kontekście liturgicznym, co zauważył Matthew Levering<sup>115</sup>. Papieska Komisja Biblijna przyznaje, że „tradycje wiary tworzyły środowisko życiowe, w które włączyła się działalność literacka autorów Pisma Świętego. To włączenie obejmowało również uczestnictwo w życiu liturgicznym [...]”<sup>116</sup>.

<sup>114</sup> Por. także: S. Hahn, *Moc Słowa w liturgii*, dz. cyt., s. 71: „To prawda – Pismo Święte zostało skanonizowane właśnie po to, by mogło zachować się w niezmienionej formie dla celów liturgicznej i anamnestycznej proklamacji”. Amerykański uczoney pisze o materialnym i formalnym związku Pisma z liturgią. Ten drugi wynika z tego, że Pismo powstało ze względu na użytek liturgiczny i wywodzi się z tradycji liturgicznej – por. tamże, s. 47, 59.

<sup>115</sup> Por. M. Levering, *The Scriptures and Their Interpretation*, w: *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, red. L. Ayres, M.A. Volpe, Oxford: Oxford University Press 2019, s. 42: „When Scripture talks about ‘the Scriptures and their interpretation’, it does so consistently within liturgical and sanctifying contexts”. O nieodzownej więzi między Pismem a liturgią – por. T. Bać, *Ile Biblii w liturgii, ile liturgii w Biblii? Słowo Boże w strukturze liturgii*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła. Wokół adhortacji apostołskiej Benedykta XVI „Verbum Domini”*, red. D. Ostrowski, Świdnica: Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej 2012, *passim*.

<sup>116</sup> Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., par. III, A, 3. Por. także: T.M. Dąbek, *Postulat jedności interpretacji Biblii i doświadczenia Kościoła w posynodalnej adhortacji Benedykta XVI Verbum Domini*, w: *Hermeneutyka Pisma Świętego w Kościele*.

Można zresztą przywołać tezę jeszcze bardziej radykalną, postawioną przez Denisa Farkasfalvy'ego, o eucharystycznej proveniencji (*Eucharistic provenance*) Nowego Testamentu<sup>117</sup>. Uczony twierdzi, że „wszystkie teksty Pisma Świętego Nowego Testamentu powstały z myślą o zgromadzeniu eucharystycznym, a zgromadzenie to było miejscem i ramą ich eklezjalnej i sakramentalnej egzegezy [...]”<sup>118</sup>.

Według tego teologa księgi nowotestamentowe są organicznie związane z Eucharystią do tego stopnia, że można powiedzieć, iż cały Nowy Testament wywodzi się z celebracji Eucharystii w pierwotnym Kościele. Cysters utrzymuje, że listy św. Pawła miały być prezentowane w czasie zgromadzeń eucharystycznych, i stąd znajdują się w nich liturgiczne formuły, modlitwy, błogosławieństwa czy fragmenty hymnów. Dzieje Apostolskie wiążą przepowiadanie Apostoła Narodów ze zgromadzeniem wierzących na łamaniu chleba (por. 20,7–11), a wysyłane przez niego epistoły stanowić miałyby substytut jego obecności. Farkasfalvy przekonuje, że także Ewangelie wiążą się z celebracją Eucharystii, i to nie tylko w opisach ustanowienia Eucharystii związanych z narracją o Passze, ale również przez to, że całą historię Jezusa sytuują w relacji do chrystologicznej i eklezjologicznej rzeczywistości konstytuującej rdzeń wiary chrześcijańskiej<sup>119</sup>.

Zdaniem Farkasfalvy'ego w czasie zgromadzeń eucharystycznych, w żywej wymianie ze słuchaczami słowa, dokonywał się proces przypominania i ponownego opowiadania (*recalling and retelling*) wydarzeń zapamiętanych przez uczniów Pańskich. Ta eucharystyczna kolebka (*Eucharistic cradle*) ukształtowała tradycje, które legły u podstaw formowania się Ewangelii synoptycznych.

---

*Wokół adhortacji Verbum Domini Benedykta XVI o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe 2012, s. 10–11.

<sup>117</sup> Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2010, s. 63–87; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 651–652; M. Levering, *The Scriptures and Their Interpretation*, dz. cyt., s. 51; P. McPartlan, *Sacrament of Salvation*, dz. cyt., s. 3; A. Giambrone, *The Quest for the Vera et Sincera de Jesu: Dei Verbum § 19 and the Historicity of the Gospels*, „Nova et Vetera” [English Edition] 13/1 (2015), s. 113–114. Hahn pisze, że również „Benedykt zawsze jest świadom, że samo Pismo wyrosło z kontekstu kultu liturgicznego Kościoła” (por. S. Hahn, *Przymierze i komunია*, dz. cyt., s. 231).

<sup>118</sup> D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation*, dz. cyt., s. 87. Por. także: J.A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm*, Eugene, OR: Wipf & Stock 1987, s. 162: „[...] the whole of the Bible, the sum as well as all its parts, comes to us out of the liturgical and instructional life of early believing communities”.

<sup>119</sup> Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation*, dz. cyt., s. 63–67, 86.



Kanoniczne Ewangelie uwarunkowane są rozpowszechnianiem tradycji Jezusa na spotkaniach kultowych, których celem było dawać świadectwo, nieść doświadczenie i stanowić odpowiedź na przyście Pana. Jezus przedstawiany był jako Ten, który przynosi doświadczenie zbawienia członkom wspólnoty, nie jest jedynie postacią z przeszłości, ale kimś, kogo się spotyka tu i teraz. Ewangelijne narracje ukazujące Jezusa będącego nieustannie w podróży misyjnej i spotykającego na drodze ludzi odpowiadały tak historii, jak i teraźniejszemu doświadczeniu. Również Jan Ewangelista integruje chrystologię, Eucharystię i sakramentalnie urzeczywistnianą eschatologię (Jezus jako przybywający)<sup>120</sup>.

W sposób bardzo wyraźny w liturgiczne ramy została wpisana Apokalipsa wzorowana na niedzielnym zgromadzeniu. W tej księdze, umieszczonej jako ostatnia w chrześcijańskim kanonie, św. Jan otrzymuje wizję w dniu Pańskim, i zostaje mu ukazany Jezus w stroju najwyższego kapłana. Jest On okreśłany mianem Tego, który przychodzi i który ma przyjść, co przywodzi na myśl formułę liturgiczną. W księdze znajdują się zresztą inne terminy pochodzące z eucharystycznego *Sitz im Leben*, jak choćby *Marana tha!* (22,17). Autor natchniony opisuje również niebiańską liturgię jako pełnię rzeczywistości zachodzącej w ziemskiej celebracji liturgicznej, obecnej, ale ukrytej w chrześcijańskim kulcie. Godny uwagi jest odnotowany przez uczonego fakt, że na określenie uczty godów Baranka (19,9) został użyty ten sam rzeczownik, którym okreśłono ostatni posiłek Jezusa z uczniami<sup>121</sup>.

Ważne jest, że wiara chrześcijańska, zanim znalazła swój wyraz w nowotestamentowych pismach, była wprawdzie wyrażana w kościelnej Tradycji. Kościół doświadczał zbawczego dzieła Pana i urzeczywistniał swoją wiarę w życiu liturgiczno-sakramentalnym. W takim właśnie środowisku głoszone było słowo Boże i jednocześnie dokonywała się reinterpretacja starotestamentowych pism, nie jako kolejna interpretacja istniejąca obok innych, lecz jako odczytanie świętych tekstów z perspektywy spełnienia starotestamentowych zapowiedzi, którym chrze-

<sup>120</sup> Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation*, dz. cyt., s. 70–78, 86.

<sup>121</sup> Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation*, dz. cyt., s. 79–86. O liturgii niebiańskiej w Apokalipsie zob. również: M. Rosik, *Eucharystia w tradycji biblijnej*, dz. cyt., s. 998–1007. Wrocławski biblista pisze w podsumowaniu na s. 1005, że dwa poziomy znaczeniowe ostatniej księgi w chrześcijańskim kanonie (pierwszy poziom dotyczy sytuacji historycznej, drugi losów Kościoła powszechnego) są ukazane „w klimacie celebracji liturgicznej, więcej – eucharystycznej”. Warto odnotować również, że *Katechizm*, ukazując liturgię Kościoła, odwołuje się do treści Apokalipsy – por. KKK 1137–1138.

ścianianie się cieszyli<sup>122</sup>. Jeśli Larry W. Hurtado przyrównuje pojawienie się kultu Jezusa do erupcji wulkanu (*volcanic eruption*)<sup>123</sup>, chętnie przyjmę za Grzegorzem Strzelczykiem, że nie chodziło jedynie o „punktowe doświadczenie” związane ze zmartwychwstaniem Chrystusa, ale raczej „doświadczenie źródłowe”, które przedłużało się we wspólnocie<sup>124</sup>. Trudno nie założyć, że to w czasie sprawowanej zgodnie z poleceniem Chrystusa pamiętki przekazywano słowo przejęte od apostołów i oddawano cześć Panu<sup>125</sup>. „Razem z głoszoną wtedy apostołską wiarą i nauką, a także relekturą żydowskich pism, tworzyło się w ten sposób właściwe środowisko dla pojawiania się wyznań wiary, które znajdują następnie swoje odzwierciedlenie w *κανὼν τῶν γραφῶν* oraz *κανὼν τῆς πίστεως*”<sup>126</sup>.

Należy z aprobatą przyjąć, iż Jenson przyznaje regułom wiary, wyznaniom wiary i sformułowanym dogmatycznym funkcję normy w uprawianiu refleksji teologicznej. Uczony podkreśla jednocześnie, że *praedicatio Evangelii* wiąże się z jej przyjęciem, z czego wyprowadza uzasadnienie dla wyznań wiary towarzyszących obrzędom liturgicznym. Apostołskie Pismo współistnieje razem ze zrodzonymi w apostołskiej Tradycji instytucjami i wyznaniem. Inaczej mówiąc, słowo Boże domaga się, jeśli ma zostać słowem Bożym, „dopowiedzeń”, jakie Kościół przyjął. Taką rolę, co afirmuje notabene także Jenson, pełniły wyznania formułowane przez sobory reagujące na specyficzne kulturowo-historyczne uwarunkowania i – dodam – teologiczne interpretacje depozytu wiary, jakie zaciemniały lub wręcz wypaczały przesłanie Ewangelii. Zatem w danym czasie

<sup>122</sup> Por. JRO 9/1, s. 331, 387, 628; K. Oakes, *Scripture, Tradition, and Creeds*, w: *The Oxford Handbook of Divine Revelation*, red. B.M. Mezei, F.A. Murphy, K. Oakes, Oxford: Oxford University Press 2021, s. 30; S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, dz. cyt., s. 395–396.

<sup>123</sup> Por. L.W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions About Earliest Devotion to Jesus*, Grand Rapids, MI–Cambridge: Eerdmans 2005, s. 25. Autor powtarza za Martinem Hengelem, że dla zrodzenia się przekonań o Jezusie kluczowe było pierwszych kilka lat – por. tamże, s. 37; M. Hengel, *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*, Eugene, OR: Wipf & Stock 2003, s. 44: „The real problem for the origin of earliest christian christology lies in the first four or five years which are ‘pre-Pauline’ in the full sense of the word”.

<sup>124</sup> Por. G. Strzelczyk, *Larry W. Hurtado, How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids–Cambridge 2005, XII + 234 s., „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 39/2 (2006), s. 461–462; S. Zatwardnicki, *Regula fidei a początki chrystologii*, w: *Wokół pytań o początki chrystologii*, red. P. Artemiuk, S. Zatwardnicki, Kraków: Wydawnictwo „scriptum” 2023, s. 129–130.

<sup>125</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Regula fidei a początki chrystologii*, dz. cyt., s. 130.

<sup>126</sup> S. Zatwardnicki, *Regula fidei a początki chrystologii*, dz. cyt., s. 135.

i kulturze apostołskie może być Pismo wtedy, gdy towarzyszy mu wyznanie wiary chroniące i wyjaśniające słowo Boże skierowane do Kościoła. Pod stwierdzeniem Jenson, że o ciągłości w wierze z apostołami decydują instytucje liturgiczne i dotychczasowy zbiór dogmatów, można się podpisać. Liturgia (czy szerzej – święta Tradycja) nie jest jedynie zasadą hermeneutyczną dla apostołskiego Pisma<sup>127</sup>, ale jest *hic et nunc* aktualizacją i przeżywaniem słowa Bożego w Kościele, i dlatego również tego słowa przekazywaniem, co nie pozostaje bez wpływu na apostołskie promieniowanie spisane pod natchnieniem słowa Bożego.

## Podsumowanie

Termin „słowo Boże” obejmuje słowo zawarte w Piśmie Świętym i przekazywane przez świętą Tradycję. Tradycja transmituje nie tylko spisane słowo Boże. Nie można *tout court* utożsamiać słowa Bożego z Pismem Świętym. Pismo jest *locutio Dei* utrwalonym na piśmie pod natchnieniem Ducha Świętego, zaś Tradycja przekazuje w całości następcom apostołów *verbum Dei* powierzone apostołom. Nawet gdy założyć materialną wystarczalność Pisma, Słowo Boże przekazywane w Tradycji jest rzeczywistością rozleglejszą od słowa spisanego.

Kościół swoją pewność dotyczącą spraw objawionych czerpie nie z samego Pisma Świętego. Utrzymanie poglądu, że Pismo Święte jest *norma normans non normata*, wymaga licznych dopowiedzeń i uwzględnienia więzi z Tradycją i Magisterium. Sobór Watykański II, pomimo nastawienia ekumenicznego oraz dowartościowania słowa Bożego spisanego, przypomniał o na tyle istotnym związku Pisma z Tradycją, że za *supremam fidei regulam* uznano natchnione pisma *una cum Sacra Traditione*.

Jednak tylko o Piśmie można powiedzieć, że zawiera słowo Boga i na mocy natchnienia jest słowem Boga. Tradycja, choć przekazuje słowo Boga, nie jest słowem Boga. Można zatem mówić o supremacji Pisma (jego „dostojeństwie”) w tym względzie. Z kolei Tradycja przekazuje słowo Boże w całości, a nie transmituje jedynie słowa spisanego. Pismo Święte to *verbum Dei scriptum*, lecz nie

<sup>127</sup> Scot McKnight, teolog protestancki, twierdzi, iż Ewangelia potrzebuje „kultury Ewangelii” (*gospel culture*), do której zalicza *regula fidei*, wyznania wiary i praktyki sakramentalne – por. S. McKnight, *King Jesus Gospel: The Original Good News Revisited*, Grand Rapids, MI: Zondervan 2016; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2014, s. 114, 119–120. Nawet takie stanowisko nie oddaje jednak pełni prawdy o roli Tradycji.

całe słowo Boga. Z tego punktu widzenia słowo Boże utrwalone na Piśmie domaga się Tradycji i jedynie w niej może zostać wypowiedziane w pełni.

Pismo jako element Tradycji samo jest również czymś przekazywanym (*traditum*). Tradycja jest między innymi sposobem korzystania z Pisma Świętego i jego odczytaniem w odniesieniu do całej tajemnicy chrześcijańskiej przeżywanej w Kościele, w jego życiu i kulcie. Doświadczenie Kościoła pozwala na zrozumienie całościowego Bożego planu, którego Pisma są świadectwem i w którego realizację zostają wpisane.

Protestancka zasada *sola Scriptura* oraz jej współczesna odmiana prowadząca się do przyznania absolutnego autorytetu interpretacyjnego egzegezie naukowej nie gwarantują normatywnego charakteru Pisma. Bez Tradycji słowo Boże może zostać zmanipulowane czy przemilczane (casus ustanowienia Eucharystii). Dzięki Tradycji słowo Boże może być tym, czym jest zgodnie z zamiarem Boga, zarówno gdy chodzi o jego znaczenie, jak i miejsce w całości depozytu przekazanego przez apostołów.

Apostolskość Pisma nie oznacza ani tego, że Pismo zawiera całe słowo Boga czy że jest całym słowem Boga, ani że wszelka autentyczna Tradycja apostolska mogła zostać w nim odzwierciedlona, a tym bardziej że Pismo Święte transmituje całą Tradycję. Nie jest możliwe trwanie Kościoła w apostolskiej Tradycji opartej na samym Piśmie. Dlatego o apostolskości Kościoła nie decyduje jedynie apostolski wymiar Pisma.

Nie jest możliwe oddzielenie niepisanej Tradycji pierwotnej od jej późniejszego rozwoju. Tradycja jest rzeczywistością dynamiczną i w dzisiejszym Kościele apostolskim trwa ona w rozwiniętej postaci. W Piśmie został zawarty swego rodzaju kod genetyczny umożliwiający zarazem trwałość, jak i ciągły rozwój Tradycji. Apostolskie Pismo, jako że przekazuje Tradycję apostolską podlegającą rozwojowi, jest zorientowane na przyszłość. Innymi słowy: na „teraz” Kościoła, w którym słowo biblijne wzrasta razem z dokonującym się pod przewodnictwem Ducha Świętego rozwojem Tradycji.

Apostolski wymiar Pisma Świętego to w istocie apostolski wymiar słowa Bożego spisane. Właściwiej byłoby przenieść punkt ciężkości refleksji nad apostolskim przymiotem Biblii na słowo Boże czy też Objawienie powierzone apostołom i przekazane przez nich Kościołowi. O nim należałoby mówić, że jest apostolskie. Ostatecznie o apostolskości Kościoła decyduje trwanie w Objawieniu Bożym, dla którego Pismo i Tradycja są dwoma sposobami i środkami przekazu.

Trwały związek apostolskości Pisma z apostolskością Kościoła przejawia się wzorcowo w genezie Nowego Testamentu. Tradycja, która u swego źródła

utożsamia się z Objawieniem, znalazła recepcję w Kościele. W konstytucję powstałej w ten sposób Tradycji weszła aktywność tego Kościoła. U źródeł świętych pism legło nie tylko nauczanie apostołów, ale również życie zgromadzonego wokół nich Kościoła, którego członkami byli hagiografowie. Zanim wiara Kościoła znalazła wyraz w *κανὼν τῶν γραφῶν* oraz *κανὼν τῆς πίστεως*, była urzeczywistniana w życiu liturgiczno-sakramentalnym. W środowisku liturgicznym głoszone słowo apostołskie i dokonywano reinterpretacji starotestamentowych pism w świetle ich spełnienia w Chrystusie. Można mówić wręcz o eucharystycznej proveniencji ksiąg Nowego Testamentu.

Na pojmowanie apostołskiego wymiaru Pisma rzuca światło fakt, że misją następców apostołów jest nie tylko nauczanie, ale również składanie Ofiary eucharystycznej. Do podstawowych zadań kapłanów Nowego Przymierza należy rozważanie słowa Bożego i jego głoszenie oraz karmienie siebie i innych sakramentalnym Ciałem tego Słowa, które stało się ciałem. Tylko w ten sposób zachowane zostaje *novum* Nowego Przymierza, gdy realizuje się przemiana mocą Chrystusowej Paschy jako „godziny” wyznaczonej przez Ojca.

Konsekwentnie należy uwydatnić, że misja Pisma apostołskiego obejmuje również słuźenie liturgii eucharystycznej i kościelnej komunii. Dopiero wraz z sakramentem Ciała Chrystusowego apostołskie Pismo staje się pokarmem duszy. Nie jest już tylko nauką, ale rozmową Ojca z dziećmi nieodłączną od samoudzielenia się Boga. Wyrazem tego, że apostołskie Pismo jest powiązane z celebracją Eucharystii, jest struktura Mszy Świętej, w której liturgia słowa i liturgia Eucharystii stanowią jeden akt kultu.

Pismo apostołskie poświadcza „raz na zawsze” wydarzeń rewelatywno-zbawczych i umożliwia trwanie w Objawieniu. W czasie liturgii spisane słowo Boże uobecnia żywe Słowo, choć trzeba tu mówić o innego rodzaju obecności niż w przypadku Najświętszego Sakramentu. W relacji słowa i sakramentu należy akcentować ukierunkowanie słowa ku sakramentowi – słowo prowadzi do „aktualizacji” słowa w eucharystycznej komunii z żywym Słowem, odbiorcą najwyższego kultu. Odpowiada to Objawieniu Nowego Przymierza transcendentującemu świadczące o tej rzeczywistości słowo.

Apostołskie Pismo winno być widziane w związku z Paschą i jej liturgicznym uobecnieniem. Tak właśnie, jako ukierunkowany na Paschę Chrystusa, pojmowali Stary Testament apostołowie i sam Mistrz. Liturgia stanowi żywy komentarz do tekstów biblijnych, gdyż wiąże teksty ze sobą (i zarazem oba testamenty), łącząc je z centralną tajemnicą paschalną, aktualizując Pismo *intra mysteriorum celebrationem*. Wierność apostołskiemu przesłaniu oznacza,

że poszczególne teksty starotestamentowe znajdują wypełnienie w sakramentalnym Chrystusie, a nie w samym Nowym Testamencie.

Słowa i wydarzenia z okresu Starego Przymierza zostają w liturgii wpisane w Nowe Przymierze, i na tej drodze są aktualizowane. Słowo zostaje „uobecnione” (nie powtórzone czy tylko wspominane) przez eucharystyczne zapośredniczenie i wejście w życie uczestnika liturgii. Słowo Boże jest werbalnym aspektem działania sakramentalnego, w czym odsłania się potencjał apostołskości Pisma niemożliwy do odkrycia w samym Piśmie.

Jak liturgia słowa prowadzi do liturgii eucharystycznej, tak ona na powrót kieruje do słowa Bożego. Komunia z Chrystusem zwraca wierzącego ku Pismu, bez którego nie można trwać w obecnym eonie w Chrystusie. Słowa Logosu pozostają nieodłączne od Niego samego. Eucharystia prowadzi do życia eucharystycznego w posłuszeństwie słowu Bożemu, stanowi warunek dania posłuchu słowu. Słowo spisane „tłumaczy”, na czym polega sprawowanie duchowego, odpowiadającego Logosowi kultu (por. Rz 12,1). Apostolskie Pismo pozostaje na służbie paschalnego ukierunkowania życia chrześcijanina – w jego „przejściu” nie tylko sakrament, ale i słowo natchnione przez Ducha odgrywa rolę, jednocząc go z Chrystusem i pozwalając prowadzić życie ucznia Pańskiego.





# Zakończenie

Przedmiotem mojego zainteresowania stał się apostołski przymiot Pisma Świętego w jego związku z apostołskim znamieniem Kościoła, tak jak się go rozumie w katolickiej teologii. Zależało mi na tym, żeby praca stanowiła katolicki wkład w doktrynę Pisma Świętego. W związku z tym sięgnąłem w pierwszej kolejności do dokumentów Kongregacji Nauki Wiary poświęconych misterium Kościoła, aby następnie zestawić główne wątki z poglądami Roberta Jenson, luteranśkiego uczonego o ekumenicznych zainteresowaniach i dużej otwartości na katolickie stanowisko. Refleksje teologa pomogły po pierwsze w teologicznym pogłębieniu „suchych” tez kongregacji, a po drugie w wyraźniejszym wskazaniu różnicy między ujęciami katolickim a protestanckim. Stanowiło to podstawę do kontynuowania już samodzielnej, choć prowadzonej w dialogu ze spuścizną uznanych teologów, teologiczno-systematycznej refleksji nad apostołskością Pisma Świętego. Każdy rozdział kończył się podsumowaniem, w którym zebrałem ważniejsze wnioski.

W tym miejscu chciałbym raz jeszcze wyartykułować główne konkluzje, grupując je w taki sposób, który pozwoli wybrzmieć tytułowemu związkowi apostołskiego przymiotu Pisma i Kościoła. Ta więc zaznacza się tak na etapie kształtowania się Nowego Testamentu w okresie apostołskim (punkt 1), jak i w całej późniejszej historii Kościoła poapostołskiego (punkty 2 i 3). Można ją rozpatrywać albo z perspektywy Pisma determinującego apostołskość Kościoła (punkt 2), albo odwrotnie, z perspektywy Kościoła apostołskiego służącego apostołskości Pisma (punkt 3). W punkcie 3 mieści się siłą rzeczy również znaczenie Tradycji, w tym liturgicznej, dla apostołskości Pisma. Jednak ten niezwykle ważny, jak się okazało w toku prowadzonej refleksji, aspekt związku Tradycji z Pismem, wyróżniam w osobnym punkcie 4.

## 1. Pismo Kościoła apostołskiego

Pismo i Kościół są quasi-perychoretycznie obecne w sobie, można też mówić o relacji podporządkowania i nadrzędności między nimi. Kościół jest poddany słowu Boga, z drugiej strony Pismo żyje jedynie w Kościele, w którym jest właściwie interpretowane. Apostolskie Pismo jest zarówno „ponadkościelne”, jak i „wewnątrzkościelne”, bo dopiero z łona Kościoła zrodzonego z Chrystusowej Paschy mogły narodzić się pisma świadczące o tym, komu Kościół zawdzięcza swoje istnienie. Właśnie na mocy wydania się Oblubieńca za Oblubienicę i powstałej na tej drodze jedności między nimi, Oblubienica może się jednozczyć z Oblubieńcem jako Głową, dając posłuch Jego słowu, nawet jeśli ono jest zapośredniczone w Kościele.

Pisma Nowego Testamentu powstały dopiero po zesłaniu Ducha Świętego, gdy wobec tego, że nie zrealizowało się oczekiwanie na szybkie nastanie eschatologicznego królestwa Bożego, zaczął rozwijać się Kościół. Innymi słowy, nie byłoby chrześcijańskiego kanonu bez Kościoła; albo jeszcze inaczej to ujmując, wraz z pojawieniem się Kościoła mogło się pojawić również „jego” Pismo. Ważne jest, iż w Nowym Testamencie udokumentowano również okres przechodzenia od ery apostołów do Kościoła apostołskiego, w którym Kościół zaczął się określać w stosunku do apostołskiego źródła. W ten sposób apostołskie Pismo decyduje o apostołskości Kościoła tożsamego z – jeśli tak można napisać – „Kościółem apostołów”, ale niesprowadzalnego do niego.

Fundamentem Kościoła są apostołowie przez ich związek z objawieniem się Boga w Chrystusie. Wybrani przez Wcielone Słowo, zostali włączeni w Jego synowską relację do Ojca. Dopiero w drugiej kolejności można mówić o pismach apostołskich jako fundamentie apostołskiego Kościoła. Konsekwentnie również w przypadku pisanych pod natchnieniem pism decydujący jest ich związek z „raz jeden” wydarzeń rewelatywnych. Kościół apostołski uprzedza zarówno apostołskie Pisma (ale nie słowo Boże!), jak i sukcesję apostołską. Jeśli wolno postrzeć w urzędzie kościelnym i „urzędzie” Pisma warunki istnienia apostołskiego Kościoła, to właśnie przez ich związek z apostołskim fundamentem.

U genezy Nowego Testamentu legło nie tylko nauczanie apostołów, ale również życie Kościoła zgromadzonego wokół nich. Powstanie Pisma apostołskiego nie byłoby możliwe bez apostołskiego Kościoła i bez aktywności Ducha Świętego w całej *congregatio fidelium*, której członkami byli hagiografowie. Otrzymali oni natchnienie w bezpośrednim działaniu Ducha Świętego oraz w pośrednim – przez apostołów i wspólnotę apostołską. Perspektywa pneuma-

tologiczna z jednej strony absolutyzuje apostołskie początki świadectw Nowego Testamentu, gdyż decyduje o pełnym mocy świadectwie apostołów, z drugiej relatywizuje je, ponieważ przenosi ciężar z apostołów na Kościół apostołski oraz obecnego w nim i działającego Ducha Świętego jako głównego Autora Pisma. W apostołskości Pisma należy akcentować fakt, że Pismo jest słowem Boga poprzez działanie Ducha Świętego, i dopiero w tych ramach winno się lokować pośrednictwo apostołskiego Kościoła i samych apostołów.

Kulminacyjne dla historii Objawienia wydarzenie Chrystusa uzyskało adekwatną odpowiedź w formie nowotestamentowego świadectwa oraz wykładni. Hagiografowie pod natchnieniem Ducha Świętego zaświadczyli również o recepcji Objawienia, która przybrała postać pierwotnej Tradycji. Apostołskie Pismo jest słowem Bożym również w tym, że świadczy o odpowiedzi na słowo Boże. Najstarsze kościelne wyznania wiary są już udokumentowane w Nowym Testamencie, a przez nie Kościół jest obecny w Piśmie i jako taki stanowi wręcz warunek (choć nie przyczynę) Nowego Testamentu.

## 2. Pismo apostołskie a apostołskość Kościoła

Pismo Święte w całości, a zatem nie tylko Nowy, ale i Stary Testament odczytywany w duchu, w jakim czynili to apostołowie, jest jednym z najważniejszych czynników warunkujących trwanie w apostołskiej wierze i życiu. Pisma Starego Testamentu są apostołskie, bo apostołowie dokonali ich chrystologicznej interpretacji odpowiadającej wypełnieniu się pism Izraela w Chrystusie. Wraz z tą „relekturą” w świetle życia i śmierci Chrystusa Stary Testament doznał trwałego przeobrażenia. Całe Pismo, w tym księgi Izraela, są nieodłącznym warunkiem istnienia apostołatu Kościoła.

Pismo apostołskie ukazuje Kościół apostołski, jego wiarę i życie, a także jego strukturę, choć trzeba przyznać, że w katolickim rozumieniu takie odczytanie Pisma domaga się już uprzedniego założenia relacji Pisma i Kościoła oraz stosowanych w tym Kościele reguł interpretacyjnych. Zresztą nie może być inaczej. Jeśli związek Pisma z Kościołem jest konstytutywny od samego początku, wtedy nie jest możliwe uzasadnienie katolickiego stanowiska na podstawie egzegezy uprawianej w duchu *sola Scriptura* czy jej współczesnej odmiany – zabsolutyzowanej metody historyczno-krytycznej aspirującej do roli autorytatywnego „magisterium”.

Egzegeza duchowa, a zatem chrystologiczno-pneumatologiczna, pozwala Kościołowi przechodzić od litery do ducha tekstów Starego Testamentu, a w ten

sposób wywieść z Pisma kapłański wymiar sukcesji apostołskiej. Wpływ Pisma apostołskiego na apostołską naturę Kościoła wyraża się również w tym, że Pismo apostołskie odegrało mniej lub bardziej bezpośrednią rolę w ustanowieniu obowiązujących w Kościele obrzędów liturgicznych. Przykładami ustanowienia nieodwracalnej instytucji w Kościele są liturgiczna rola Nowego Testamentu oraz sakrament święceń.

Kościół powszechny zachowuje pierwszeństwo przed partykularnym, dlatego również struktura Kościoła (kolegium apostołów z prymatem Piotra) oraz apostołskie słowo poprzedzają organizację Kościołów partykularnych oraz słowo głoszone przez następców apostołów. Apostołskie Pismo prezentuje wiarę apostołów (w których imieniu wypowiada się Piotr) i ustanawia w ten sposób fundament ortodoksyjnej wiary Kościoła apostołskiego. Związek słów o szczególnej roli Piotra z Ostatnią Wieczerzą ukazuje, że posługa Piotrowa jest dla Kościoła zrodzonego z Paschy Chrystusa konstytutywna.

Choć całe Pismo jest natchnione, nie wszystko w nim jest apostołskie i nie cała apostołskość zostaje w nim odzwierciedlona. Apostołski Kościół zaś nie realizuje wszystkich bogactw skrywających się w natchnionych pismach. Pismo apostołskie, jako że jest zarazem natchnione i inspirujące, umożliwia Kościołowi odkrywanie i pełniejsze realizowanie jego misterium. Oznacza to, że jest możliwe przechodzenie od już istniejącej apostołkości Kościoła (apostołskość jako dar) do wyrażania tego znamienia w życiu Kościoła (apostołskość jako znak).

Jeśli z jednej strony Kościół włącza się w misję słowa Bożego (także spisane) przewidzianą przez Boga, to z drugiej to Pismo zostaje włączone w misję Kościoła jako załączka realizacji odwiecznego zamysłu Bożego. Apostołskie Pismo jest fundamentalnym źródłem dla przepowiadania i wykładania słowa Bożego. Stanowi zarazem wezwanie do podjęcia misji apostołskiej, w tym przede wszystkim ewangelizacyjnej, i podręcznik zawierający Dobrą Nowinę i sugerujący sposoby jej głoszenia. Swoją rolę odgrywa Pismo tak w ewangelizacji *ad extra*, jak i *ad intra* – przygotowując wierzących do budowania Ciała Chrystusa i prowadząc do Chrystusowej pełni. Jako owoc ewangelizacji, pasterzowania i nauczania Nowy Testament rejestruje te wymiary, w których należy postrzegać szeroko rozumianą apostołskość.

Apostołskie znamię Nowego Testamentu wynika z tego, że jest on pochodną apostołskiego kerygmatu, a zarazem pierwszą, wiążącą Kościół apostołski, interpretacją Objawienia Bożego dokonaną przez apostołów i mężów apostołskich. Teologia okresu apostołskiego, zaświadczone w pismach nowotestamentowych, staje się odtąd *anima theologiae* uprawianej w Kościele apostołskim. Apostołskie

Pismo decyduje o apostołskim charakterze teologii, której nie da się sprowadzić do teologii nowotestamentowej. Wtórnie zatem teologia jest znakiem apostołskiej misji Pisma i warunkiem urzeczywistnienia tego znamienia.

Przymiot apostołskości Pisma wiąże się z eschatologicznym celem Kościoła apostołskiego. Słowo spisane mówi o rzeczywistościach, których nie widać, pozwala jednak przez zasłonę spojrzeć na ostateczną rzeczywistość, a choćby ta była widziana „jakby w zwierciadle”, to jednak już teraz jest możliwe poznanie „po części”. Pismo Święte i święta Tradycja są jak zwierciadło (*veluti speculum*), w którym Kościół kontempluje Boga.

Apostołskie Pismo pisane mocą zadatku Ducha Świętego jest nieodłączne od tego zadatku. Zapowiada przyszłą chwałę, ukazuje do niej drogę i stanowi jej antycypację. Pismo jest apostołskie, gdyż rozpala apostołskie pragnienia, o których pod natchnieniem Ducha pisali hagiografowie. Spisane słowo apostołskie, a zatem kerygmatyczne, czyli wpisane w uprzedniość Bożej miłości, ma moc rodzić wiarę, wzbudzać nadzieję i rozniecać w Ciele Chrystusa miłość, która nie przeminie.

Godne podkreślenia jest to, że *visio beatifica* wiąże się z wiarą ze słuchania (*fides ex auditu*). Wolno powiedzieć, że słowo Boże jest tą formą przyszłego widzenia, jakie jest możliwe w obecnym eonie. Tego Boga, którego zobaczymy „twarzą w twarz” w przyszłości, już teraz chrześcijanin „ogłada” we Wcielonym Słowie i nieodłącznym od Niego słowie Bożym. Oznacza to, że Pismo wychyla się nie tylko ku przeszłości (świadcstwo Objawienia fundacyjnego), ale i w kierunku przyszłości (Objawienie chwalebne), co można uzasadnić jednością Chrystusa ziemskiego z niebieskim. Pismo, poprzez swoje apostołskie pochodzenie, jest wysłannikiem Chrystusa czy wręcz Jego samego słowem.

Ostateczne królowanie Boga w Nowej Jerozolimie zostało objawione w Piśmie apostołskim, które z kolei staje na służbie realizacji tego zamiaru i stanowi zaproszenie do zaangażowania się w nią. Jak apostołowie zostali włączeni w relację Syna do Ojca, a zatem również w „przejście” Syna, tak apostołskie Pismo jest niezbywalne w „przejściu” Kościoła do chwały. Pismo należy widzieć w ramach schematu *exitus-reditus* jako nieodłączne od pośrednictwa żywego Słowa Bożego. Sam Baranek Boży posługuje się słowem w realizowaniu odwiecznych zamiarów Bożych. Pismo jest rzeczywistością sytuującą się – tak jak sam Kościół – między „alfa” i „omega” dziejów zbawienia. Eucharystyczna uczta jako antycypacja eschatologicznych „godów Baranka” nie jest możliwa bez słowa Bożego. Kościół karmi wiernych z jednego stołu, który jest stołem słowa i Ciała Chrystusowego.



Analogia do sakramentu Eucharystii pozwala dostrzec sakramentalny charakter słowa Bożego. Podobnie jak dar Eucharystii, tak i dar Pisma Świętego jest znakiem upamiętniającym (*rememorativum*) Paschę, wskazującym (*demonstrativum*) na łaskę i udzielającym jej oraz zapowiadającym (*prognosticum*) chwalebne spełnienie. Wraz z uwielbieniem Chrystusa również Pismo jako Jego słowo zostało przemienione. Jak w Eucharystii wierni karmią się chwalebnym Ciałem Pana, tak również słuchają Jego napełnionego chwałą Bożą i mocą Ducha uwielbionego słowa.

### 3. Kościół apostołski w służbie apostołskości Pisma

Poprzez kościelny Symbol, który znalazł się już na kartach Nowego Testamentu, autorytet mówiącego Kościoła został złączony na trwałe z Pismem Świętym. Kościół, przyjmując Pismo, jednocześnie wyznaczył swego rodzaju „kanon w kanonie” w regule wiary, a w ten sposób zasada *scriptura sui ipsius interpret* została zrelatywizowana. Władza Urzędu Nauczycielskiego jest zakorzeniona w *Credo*, dlatego zarówno *Credo*, jak i Pismo czytane w jego świetle są miarą dla UNK. Z kolei *viva vox* urzędu następców apostołów ma za zadanie chronić autorytet i *perspicuitas* Pisma. Magisterium służy słowu Bożemu, które ma być zachowywane, głoszone, wykładane, chronione i stosowane. Mimo że to Pismo jest normą dla Kościoła, a nie odwrotnie, Magisterium jest stale niezbędne słowu Bożemu, by mogło ono pełnić funkcję normy.

Kościół nie otrzymał od apostołów listy ksiąg kanonicznych (a zatem normatywnych dla Kościoła), a wierni zawdzięczają kanon również decyzji biskupów, choć w rozpoznaniu natchnienia uczestniczył oczywiście cały Kościół, wsłuchując się w obecnego w nim Ducha Świętego i pytając, które z pism zawierają apostołskie nauczanie i wyrażają istotę Kościoła oraz jego wiarę. Zakładało to odrębne od charyzmatu natchnienia działanie Boże poprzez Kościół, w tym przez jego instytucje urzędowe. Bez uprzedniej wiary i jedności Kościoła nie można by mówić o jedności Pisma, dlatego Kościół jest obecny „od wewnątrz” w kanonie biblijnym. Rola Magisterium polega na służbie jedności już zapisanej w Piśmie i podarowanej Kościołowi.

Z sakramentem święceń związany jest charyzmat prawdy, który choć odróżnia się od charyzmatu natchnienia, pozostaje z nim związany. Dlatego z jednej strony Pismo domaga się urzędowego świadka, z drugiej służba tego świadka słowu Bożemu nie może odbywać się „poza Pismem”. Wolno mówić o współlist-

nieniu urzędu Kościoła z „urzędem” natchnionego świadectwa Pisma. Dopiero Kościół jako zorganizowana społeczność jest, zresztą zgodnie ze słowami Pisma, filarem i podporą prawdy. Przepowiadanie apostołskie jest kontynuowane przez święte pisma i posługę słowa sprawowaną przez urzędowych następców.

*Magisterium Ecclesiae* na częściowo zaświadczoną w Nowym Testamencie historię wykształcania się struktury Kościoła spogląda nie tylko przez pryzmat historyczno-krytycznych kategorii, ale również zasad teologicznych (egzegeza kanoniczna, żywa Tradycja Kościoła, *analogia fidei*). To Kościół musiał rozpoznać, co w Piśmie ma jedynie partykularne znaczenie, a co jest powszechnym apostołskim dziedzictwem zobowiązującym cały Kościół (odpowiednio zaadaptowany sposób udzielania święceń z listów pasterskich stanowi tego *exemplum*). Zadaniem Kościoła było również określenie, co należy do niepowtarzalnego powołania apostołów, a w czym reprezentują oni cały apostołski Kościół. Kościół, dając wiarę słowu Bożemu i żyjąc według niego, ukazuje również miejsce i rolę Pisma apostołskiego w całokształcie życia apostołskiego Kościoła.

O ciągłości między Kościołem apostołów a Kościołem apostołskim stanowi między innymi ciągłość osobowa urzędowego świadectwa. Słowo żywe nie zostało zastąpione spisaniem w Nowym Testamencie słowem apostołskim. Relacja Jezusa ziemskiego i apostołów jest kontynuowana w związku Jezusa niebiańskiego z następcami apostołów. Pismo apostołskie domaga się „dopełnienia” przez Kościół, a rolę *Magisterium* (czy szerzej: Tradycji) jest łączenie „raz jeden” słowa Bożego z jego przyswojeniem w „dziś” Kościoła. Proklamacja słowa Bożego pozostaje wykładnią pierwotnego wydarzenia rewelatywno-zbawczego i jest związana ze skrypturalnym świadectwem, ale nie daje się sprowadzić do samej egzegezy, jeśli rzeczywistość Nowego Przymierza nie ma zostać zanegowana. To żywemu UNK zostało przekazane zadanie autentycznego wyjaśniania słowa Bożego spisanego bądź przekazanego w Tradycji (*verbum Dei scriptum vel traditum*), przy czym służba ta zakłada pełen czci posłuch temu niesprowadzalnemu do Pisma słowu.

Partycypacja Kościoła w nieomyłności samego Boga wynika z tego, że Bóg pragnie i jest w stanie udzielić zbawczego Objawienia wszystkim pokoleniom. Słowo Boże zostało rzeczywiście usłyszane w Kościele i dlatego jest możliwe jego rozumienie i głoszenie przez następców apostołów. W przeciwieństwie do myśli protestanckiej chętnie sytuującej słowo Boże niejako naprzeciw Kościoła, katolicka teologia postrzega słowo jako zapośredniczone w Kościele. W ramach tego pośrednictwa sytuuje się ustanowiona przez Boga posługa temu słowu. Nieomyłność Kościoła wynika również z misteryjnej natury Kościoła będące-

go Ciałem Chrystusa i świątynią Ducha Świętego. Wywyższony Pan udziela odpowiednich darów służących budowie Ciała i jego wzrostowi ku Niemu, który jest Głową. Określając, co jest słowem Bożym, wyjaśniając je i broniąc przed manipulacjami i przemilczaniem, żywy głos urzędu magisterialnego odgrywa rolę gwaranta skuteczności Objawienia Bożego w Chrystusie.

Proces dokonujący się w pamięci Kościoła domaga się żywych osób w łańcuchu sukcesji, które posługują się tekstami pochodzącymi z okresu apostołskiego. Oczywiście z faktu, że Objawienie Boże zostało podarowane pamięci całego Kościoła, wynika, że Urząd Nauczycielski winien odwoływać się do przyjęcia słowa Bożego przez cały Lud Boży. Jednak ten sam Duch Święty, który wzbudza *sensus fidei*, obdarza również charyzmatem prawdy. Dlatego głos Urzędu Nauczycielskiego, choć przychodzi do wiernych niejako z zewnątrz, jednocześnie odpowiada temu słowu, które przyjęli oni od wewnątrz. Urzędowe przepowiadanie stanowi wyraz słowa wypowiedzianego już przez Boga do całego Kościoła. Matka Boża stanowi ikonę posłuszeństwa słowu Bożemu, słowom Pisma i apostołskiemu słowu, a w ten sposób stanowi wzór dla Ludu Bożego, także w jego stosunku do Magisterium.

Chociaż spisane słowo cieszy się pewną niezależnością od ludzkich interpretacji (Duch jako *Auctor principalis sacrae Scripturae* już wypowiedział się przez ludzkich autorów), to przecież uwielbiony Pan, będący Duchem, wciąż mówi przez to słowo. Urząd Nauczycielski zgłębia skarb Objawienia przekazywany w Piśmie i Tradycji, która się rozwija. Dzięki temu jest możliwa diachroniczna służba członków Chrystusowego Ciała. Jeśli apostołowie i mężowie apostołscy służą apostołskiemu Kościołowi, to ten poprzez swoje urzędowe organa umożliwia słowu apostołów i hagiografów pełniejszą wypowiedź. W ten sposób zarówno apostołowie, jak i ich następcy służą żywemu Słowu.

Następcy apostołów dbają o diachroniczną jedność Kościoła apostołskiego także w ten sposób, że zachowują więź nie tylko z apostołami, ale i ich kolejnymi następcami, dlatego ich służba słowu spisanemu zakłada również wzięcie pod uwagę oddziaływania tego pisma w historii Kościoła. W charakteryzowaniu apostołskiego wymiaru Pisma należy uwzględnić inspirujący wpływ świętych tekstów w historii Kościoła (*Inspirationsgeschichte*). Nie istnieje „czyste” Pismo, gdyż słowo wzbudzało i wzbudza w Kościele odpowiedź. By nie zanegować istotnego wymiaru natchnienia, apostołskość Pisma należy postrzegać dynamicznie, z uwzględnieniem tej pracy, jaką wykonało już słowo w Kościele wędrującym ku chwale. Również w historii kościelnej interpretacji Pisma daje o sobie znać apostołskość Kościoła.

#### 4. Pismo w Tradycji pochodzącej od apostołów

Objawienie pozostaje Objawieniem, gdy jest aktualnie przyjmowane przez żywe osoby, co oznacza, że aktywność Boga ma dwa momenty, jeden związany z ἐφάπαξ, drugi spełniany w Kościele. Jeśli Pismo reprezentuje dokonane już „raz na zawsze” Objawienia, to Tradycja jest jego aktualnością w żywym podmiocie Kościoła.

Apostolskie Pismo pozwala zachować tożsamość depozytu mającego dotrzeć do wszystkich pokoleń, chroni przed ryzykiem degradacji słowa Bożego, jest trwałym punktem odniesienia dla przepowiadania i doktryny chrześcijańskiej. Słowo Boże spisane pozwala zachować przesłanie apostolskie w jego czystej, pierwotnej postaci, prostocie i radykalizmie zarazem. Tradycja zaś daje sposobność dotarcia do pełni i głębi słowa Bożego, sprawuje pieczę nad jego integralnością i włącza w całokształt życia i wiary pochodzącej od apostołów.

W katolickim rozumieniu słowo Boże jest zawarte w Piśmie apostolskim i transmitowane przez Tradycję pochodzącą od apostołów. Tylko o Piśmie można mówić, że jest słowem Boga. Z kolei święta Tradycja, choć nie jest słowem Boga, przekazuje nie samo *verbum Dei scriptum*, lecz słowo Boże w całości. Dlatego nie można *tout court* utożsamiać słowa Bożego z Pismem Świętym. Słowo Boże nie może zostać w pełni wypowiedziane i usłyszane bez Tradycji. Najwyższą regułą wiary dla katolików są pisane pod natchnieniem pisma *una cum Sacra Traditione*.

Wraz z rozwojem Tradycji wzrasta również apostolskie Pismo. Eklezjalna *traditio interpretativa* deklaruje to, o czym Pismo Święte mówi, odkrywa znaczenie Pisma, wyjaśnia to, co zawiera się w nim *implicite*, przedstawia orędzie zaktualizowane, odpowiada na pytania i prostuje błędne poglądy. Przede wszystkim jednak Tradycja pozwala odczytać Pismo w odniesieniu do całej tajemnicy chrześcijańskiej przeżywanej w życiu i kulcie Kościoła. Tradycja pozwala apostolskiemu Pismu na zajęcie właściwego miejsca w całości depozytu przekazanego przez apostołów. Rolą *Magisterium Ecclesiae* jest uzgodnienie relacji między poszczególnymi tekstami biblijnymi oraz umiejscowienie ich i całego kanonu w całym wspólnotowym życiu Kościoła. W ten sposób Tradycja umożliwia wyjście poza tekst skryptyralny.

Posłannictwo powierzone przez Chrystusa apostołom znajduje kontynuację w ich następcach. Posługa biskupów ma związek z Ewangelią i jej głoszeniem, przy czym nauczanie wszystkich narodów, zgodnie z poleceniem Chrystusa, obejmuje szeroko pojmowane apostołstwo: ewangelizację, katechezę, mistagogię i formację. Chrystus jako Apostoł i Arcykapłan nowego wyznania wybrał tych,

którzy głosząc Ewangelię, będą czynili użytek z Pisma, sprawowali sakramenty i wskazywali na żywe Słowo, o którym Pisma świadczą. Dopiero na tym szerokim tle ujawnia się trwały wymiar apostołowości Pisma. Jest znamienne, że przyznanie absolutnego autorytetu interpretacyjnego egzegezie naukowej może powodować, że Pismo nie będzie miało normatywnego charakteru nawet w tak istotnej sprawie jak sakrament Eucharystii.

Nowy Testament jest czymś więcej niż chrześcijańskim odpowiednikiem pism Izraela. Pismo świadczy o wykraczającym poza słowne świadectwo Objawieniu, którego „naddatek” decyduje o konieczności przyjęcia Tradycji jako warunku istnienia Pisma apostołowego, jeśli ma ono pozostawać w roli przewidzianej mu w planie Bożym. Stary i Nowy Testament wpisać można w nadrzędny kontekst ekonomii Bożej (οἰκονομία), którego wyrazem jest kościelna reguła wiary i jej słowne wyrażenie (κανὼν τῆς πίστεως i κανὼν τῶν γραφῶν). Wiążąc się z sakramentalno-liturgicznym życiem Kościoła, reguła wiary pozwala uchwycić również relację między Pismem i Tradycją oraz wpisać Pismo w rzeczywistość Nowego Przymierza.

Apostołskie Pismo nie zawiera całego słowa Bożego, nie jest też w nim zawarta wszelka Tradycja pochodząca od apostołów. Kościół apostołski, jeśli ma trwać w apostołskim dziedzictwie, nie może tego czynić, opierając się jedynie na samym Piśmie. Z kolei Tradycja sięgająca apostołów jako rzeczywistość dynamiczna rozwija się, a czyni to w organicznej ciągłości z istotnymi elementami Tradycji zapisanymi w apostołskim Piśmie. Refleksja nad apostołskim Pismem i apostołską Tradycją jako dwoma sposobami i środkami przekazu Objawienia powinna zostać pogłębiona właśnie przez przeniesienie punktu zainteresowania na Objawienie Boże, w którym trwanie decyduje o apostołowości Kościoła.

Ustanowienie mesjańskiego Ludu Bożego, zapowiadanego w pismach Izraela, dokonuje się za sprawą Ducha Świętego działającego przez słowo w jego związku z sakramentem Ciała i Krwi Pańskiej oraz urzędową posługą słowu i sakramentom. Wspólnota zgromadzona wokół apostołów trwała w nauce apostołów i w κοινωνία, w łamaniu chleba i w modlitwach (por. Dz 2,42). Oznacza to, że *fundatio apostolica* obejmuje nie tylko słowo nauki, ale i liturgię, której centrum stanowi celebrowanie Eucharystii. Celem przyjęcia przez Słowo ciała jest utworzenie mistycznego Ciała; inkorporacja ludzi w Chrystusowe Ciało dokonuje się przez pośrednictwo słowa i sakramentu. Kościół zawdzięcza Duchowi Świętemu tak cud przeistoczenia, jak i natchnienie Pisma.

Autorytet następców apostołów obejmuje nie tylko nauczanie (słowo), ale i uświęcanie (czyny). Dzięki sukcesji apostołowej słowo może docierać, zgodnie

z poleceniem Zmartwychwstałego, do wszystkich narodów i może być sprawowana „pamiętka” zlecona przez Chrystusa apostołom. Apostolskość Pisma musi być rozpatrywana w łączności z apostolskością liturgii. Misterium wiary uobecnione i przeżywane w obrzędach chrześcijańskich stanowi ten aspekt słowa Bożego, którego nie można sprowadzić do słów. Tradycja apostolska wykracza poza to, co zapisane na kartach Nowego Testamentu.

Apostolski przymiot można zastosować nie tylko do Kościoła czy Pisma, ale również do budującej Kościół Eucharystii. Apostołowie stoją u podstaw tego sakramentu, powierzonego im przez Jezusa i przekazanego kolejnym pokoleniom. Kościół, celebrując Eucharystię, kontynuuje dzieło apostołów posłusznych poleceniu Pana. Apostolskość Eucharystii wynika również z tego, że jest sprawowana zgodnie z wiarą apostołów i w celu zachowania tej wiary niezmienną. Apostolski charakter Eucharystii przejawia się również w sprawowaniu jej przez jedynie te osoby, które otrzymały sakrament święceń, gdyż tak jak Eucharystia jest darem przewyższającym władzę zgromadzenia, tak i kapłaństwo na mocy święceń jest darem Bożym otrzymanym dzięki pochodzącej od apostołów sukcesji apostolskiej.

Do misji apostolskiego Pisma należy służenie liturgii eucharystycznej, a przez to kościelnej komunii. Struktura Eucharystii, w której liturgia słowa i liturgia Eucharystii tworzą jeden akt kultu, ukazuje nierozzerwalny związek słowa i sakramentu, a przez to dopełnia rozumienie apostolskiego znamienia Pisma Świętego. Zarówno w słowie, jak i w Najświętszym Sakramencie jest obecne, choć na różny sposób, żywe Słowo. Jednak Eucharystia wskazuje na ukierunkowanie od słowa ku sakramentowi, a w ten sposób pozwala dostrzec, że całe apostolskie Pismo jest zorientowane na Paschę Chrystusa, jej liturgiczne uobecnienie oraz w dalszej kolejności, na paschalny charakter życia chrześcijańskiego. Właśnie poprzez eucharystyczne zapośredniczenie słowa i wydarzenia zapisane w natchnionych księgach stają się obecne w życiu uczestników liturgii. Liturgia prowadzi na powrót ku słowu Bożemu, bez którego nie jest możliwe trwanie w komunii z Chrystusem i sprawowanie odpowiadającego Nowemu Przymierzu kultu, który Paweł Apostoł określił mianem λογική λατρεία.





# Wykaz skrótów

- BC Papieska Komisja Biblijna, *Biblia i chrystologia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 41/3 (1988), s. 185–226.
- BF *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha 2007.
- DH H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg im Breisgau: Herder 2009.
- DV Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 1965.
- EE Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 2003.
- EG Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, 2013.
- EN Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 1975.
- FR Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998.
- In Eph* Thomas Aquinas, *Super Epistolam B. Pauli Ad Ephesios lectura*.
- In I Cor.* Thomas Aquinas, *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*.
- In II Cor.* Thomas Aquinas, *Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*.
- JRO 2 J. Ratzinger, *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą*, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Merecki, Opera Omnia 2, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014.
- JRO 6/1 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, t. 1, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Opera Omnia 6/1, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015.
- JRO 6/2 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, t. 2, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Opera Omnia 6/2, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015.

- JRO 7/1 J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – przekaz – interpretacja*, t. 1, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Opera Omnia 7/1, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016.
- JRO 7/2 J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – przekaz – interpretacja*, t. 2, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. E. Grzesiuk, Opera Omnia 7/2, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016.
- JRO 8/1 J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, t. 1, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Opera Omnia 8/1, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.
- JRO 8/2 J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, t. 2, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Opera Omnia 8/2, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.
- JRO 9/1 J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, t. 1, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Merecki, Opera Omnia 9/1, Lublin: Wydawnictwo KUL 2018.
- JRO 9/2 J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, t. 2, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Merecki, Opera Omnia 9/2, Lublin: Wydawnictwo KUL 2018.
- JRO 10 J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Kobienia, Opera Omnia 10, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014.
- JRO 12 J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, oprac. J. Kobienia, D. Petruk, Opera Omnia 12, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012.
- KKK *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań: Pallottinum 2009.
- KNW-CN Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია *Communio in notio*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów: Biblos 2010, s. 470–483.
- KNW-DI Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła *Dominus Iesus*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów: Biblos 2002, s. 74–94.
- KNW-DV Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji*

- Nauki Wiary 1966–1994*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów: Biblos 2010, s. 425–445.
- KNW-IIP Kongregacja Nauki Wiary, Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania wiary” *Inde ab ipsis primordiis*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów: Biblos 2002, s. 48–56.
- KNW-ME Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom *Mysterium Ecclesiae*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów: Biblos 2010, s. 65–77.
- KNW-NAM Kongregacja Nauki Wiary, Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła *Nell'attuale momento*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów: Biblos 2002, s. 57–65.
- KNW-RM Kongregacja Nauki Wiary, Informacja dotycząca niektórych publikacji profesora dra Reinharda Meßnera *Wie der vorliegenden „Notifikation”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów: Biblos 2002, s. 105–113.
- KNW-SM Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych zagadnieniach dotyczących szafarza Eucharystii *Sacerdotium ministeriale*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów: Biblos 2010, s. 241–247.
- LF Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 2013.
- LG Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.
- NPP Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, tłum. H. Witczyk, Kielce: Instytut Teologii Biblijnej Verbum 2014.
- PL *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, red. J.-P. Migne, Paris: J.-P. Migne 1844–1865.
- PO Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu presbiterów *Presbyterorum ordinis*, 1965.
- SC Sobór Watykański II, Konstytucja o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium*, 1963.

318 Wykaz skrótów

- SCar Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*, 2007.
- SF Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „*Sensus fidei*” w życiu Kościoła. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej (2014), tłum. M. Moskał, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2015.
- SSal Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, 2007.
- ST Thomas Aquinas, *Summae theologiae*, Opera Omnia 4–12, Romae: Editio Leonina 1888–1906.
- TD Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* (2012), tłum. K. Stopa, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2012.
- UR Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 1964.
- VD Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, 2010.

# Bibliografia

## Wydania Pisma Świętego

*Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 5, Poznań: Pallottinum 2002.

*Novum Testamentum Graece et Polonice*. Tekst grecki *Novum Testamentum Graece* na podstawie dzieła Nestle Eberharda i Erwina Nestle; red. B. Aland, K. Aland i in., wyd. 28 poprawione – Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen pod kierownictwem Holgera Strutwolfa; tekst polski *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, red. wydania R. Bogacz, R. Mazur, Poznań: Pallottinum 2017.

## Dokumenty Magisterium Kościoła

Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, 2010.

Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*, 2007.

Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, 2007.

Benedykt XVI, *Homilia Benedykta XVI podczas Mszy św. sprawowanej w bazylice watykańskiej z 22. nowymi kardynałami* (19.02.2012), [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/homilies/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20120219\\_nuovi-cardinali.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120219_nuovi-cardinali.html) [dostęp: 16.01.2024].

Benedykt XVI, *Katecheza podczas audyencji generalnej* Piotr – skała, na której Chrystus zbudował Kościół (7.06.2006), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audyencje/ag\\_07062006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audyencje/ag_07062006.html) [dostęp: 1.12.2023].

Benedykt XVI, List apostolski w formie „motu proprio” *Porta fidei*, 2011.

Benedykt XVI, *Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów* Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga (12.09.2008), „L'Osservatore Romano” [wyd. pol.] 29/10–11 (2008), s. 12–16.



- Bokwa I. (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha 2007.
- Congregation for the Doctrine of the Faith, *Observations on the Final Report of ARCIC*, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19820327\\_animadversiones\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19820327_animadversiones_en.html) [dostęp: 6.02.2024].
- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg im Breisgau: Herder 2009.
- Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, 2013.
- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 2013.
- Franciszek, Konstytucja apostolska o Kurii Rzymskiej i jej służbie Kościołowi w świecie *Praedicate Evangelium*, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html) [dostęp: 6.02.2024].
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 2003.
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, 1987.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 1995.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 1993.
- Jan Paweł II, List apostolski *Oriente lumen*, 1995.
- Jan Paweł II, List apostolski *Rosarium Virginis Mariae*, 2002.
- Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, *Rozprawy i Studia Biblijne* 4, Warszawa: Vocatio 1999, s. 9–20.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań: Pallottinum 2009.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań: Pallottinum 2008.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła *Dominus Iesus*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów: Biblos 2002, s. 74–94.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom *Mysterium Ecclesiae*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów: Biblos 2010, s. 65–77.
- Kongregacja Nauki Wiary, Informacja dotycząca niektórych publikacji profesora dra Reinharda Meßnera *Wie der vorliegenden „Notifikation“*, w: *W trosce o pełnię*

- wiary. *Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów: Biblos 2002, s. 105–113.
- Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów: Biblos 2010, s. 425–445.
- Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია *Communio notio*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów: Biblos 2010, s. 470–483.
- Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych zagadnieniach dotyczących szafarza Eucharystii *Sacerdotium ministeriale*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów: Biblos 2010, s. 241–247.
- Kongregacja Nauki Wiary, List *Iuvenescit Ecclesia* do Biskupów Kościoła katolickiego na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła, <https://episkopat.pl/relacja-miedzy-darami-hierarchicznymi-a-charyzmatycznymi-list-kongregacji-nauki-wiary/> [dostęp: 11.01.2024].
- Kongregacja Nauki Wiary, Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła *Nell'attuale momento*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów: Biblos 2002, s. 57–65.
- Kongregacja Nauki Wiary, Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania wiary” *Inde ab ipsis primordiis*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów: Biblos 2002, s. 48–56.
- Leon XIII, Encyklika *Grande munus*, [https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_30091880\\_grande-munus.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_30091880_grande-munus.html) [dostęp: 26.07.2023].
- Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 1975.
- Paweł VI, Adhortacja apostolska *Paterna cum benevolentia*, 1974.
- Paweł VI, Adhortacja apostolska *Quinque iam anni*, 1970.
- Paweł VI, *Discorso di Paolo VI ai Partecipanti al Congresso Internazionale di Teologia del Concilio*, [https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/speeches/1966/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19661001\\_congresso-teologia.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/speeches/1966/documents/hf_p-vi_spe_19661001_congresso-teologia.html) [dostęp: 26.07.2023].
- Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, 1964.
- Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, 1968.
- Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, 1947, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha 2007, s. 390–396.

- Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis Christi*, 1943.
- Secretariat for Promoting Christian Unity, *Roman Catholic Church*, w: *Respond to BEM. Official Responses to the "Baptism, Eucharist and Ministry" Text*, t. 6, red. M. Thurian, Geneva: World Council of Churches 1988, s. 1–40.
- Sobór Trydencki, *Dekret o przyjęciu świętych ksiąg i Tradycji*, 1546, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha 2007, s. 179–180.
- Sobór Trydencki, *Dekret o sakramencie Eucharystii*, 1551, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha 2007, s. 203–208.
- Sobór Trydencki, *Nauka o najświętszej ofierze Mszy Świętej*, 1562, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha 2007, s. 220–223.
- Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o Kościele Jezusa Chrystusa *Pastor aeternus*, 1870, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha 2007, s. 265–271.
- Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, 1870, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha 2007, s. 258–265.
- Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 1964.
- Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, 1965.
- Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium*, 1963.
- Święta Kongregacja Świętego Oficjum, Dekret *Lamentabili*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha 2007, s. 320–328.

## Dokumenty papieskich komisji – biblijnej i teologicznej

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Bóg Trójca, jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański przeciwko przemocy* (2014), tłum. K. Stopa, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów Dehon 2014.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów* (1988), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków: SCJ 2000, s. 273–302.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie* (1977), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów SCJ 2000, s. 71–88.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „*Sensus fidei*” w życiu Kościoła. *Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (2014), tłum. M. Moskal, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2015.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* (2012), tłum. K. Stopa, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2012.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), tłum. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków: SCJ 2000, s. 111–132.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985), tłum. A. Michalik, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków: SCJ 2000, s. 197–236.
- Papieska Komisja Biblijna, *Biblia i chrystologia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 41/3 (1988), s. 185–226.
- Papieska Komisja Biblijna, *Natchmienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, tłum. H. Witczyk, Kielce: Instytut Teologii Biblijnej Verbum 2014.
- Pontificia Commissione Biblica, *Unità e diversità nella Chiesa*, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19880411-unita-diversita\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19880411-unita-diversita_it.html) [dostęp: 6.02.2024].
- Rubinkiewicz R. (tłum. i red.), *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Rozprawy i Studia Biblijne 4, Warszawa: Vocatio 1999.

## Dzieła Roberta Williama Jensa

- Braaten C.E., Jenson R.W. (red.), *Church Unity and the Papal Office: An Ecumenical Dialogue on John Paul II's Encyclical Ut Unum Sint (That All May Be One)*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2001.
- Jenson R.W., *Canon and Creed: Interpretation, Resources for the Use of Scripture in the Church*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2010.
- Jenson R.W., *Systematic Theology*, t. 1: *The Triune God*, New York: Oxford University Press 1997.
- Jenson R.W., *Systematic Theology*, t. 2: *The Works of God*, New York: Oxford University Press 1999.
- Jenson R.W., *The Triune Story: Collected Essays on Scripture*, red. B. East, New York: Oxford University Press 2019.
- Jenson R.W., *Unbaptized God: The Basic Flaw in Ecumenical Theology*, Minneapolis, MN: Fortress Press 1992.
- Jenson R.W., *Visible Words: The Interpretation and Practice of Christian Sacraments*, Philadelphia, PA: Fortress Press 2010.

## Literatura pomocnicza

- Aletti J.-N., *Approccio retorico e verità biblica. Il caso del Nuovo Testamento*, w: *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*, red. P. Dubovský, J.-P. Sonnet, Roma–Milano: GBP – San Paolo 2013, s. 185–203.
- Alonso Schökel L., *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku*, tłum. A. Malewski, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1993.
- Armitage J.M., *Why Didn't Jesus Write a Book? Aquinas on the Teaching of Christ*, „New Blackfriars” 89/1021 (2008), s. 337–353.
- Artemiuk P., *Kim jest papież w Kościele? Szkice z teologii prymatu*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2022.
- Aurelius Augustinus, *De Praedestinatione Sanctorum*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, red. J.-P. Migne, Paris: J.-P. Migne 1844, 44, 959–992.
- Aurelius Augustinus, *De Spiritu et littera*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, red. J.-P. Migne, Paris: J.-P. Migne 1844, 44, 201–246.
- Bachanek G., *Sakramentalna struktura Słowa Bożego w teologii kard. J. Ratzingera*, „Verbum Vitae” 7 (2005), s. 215–229.

- Bać T., *Ile Biblii w liturgii, ile liturgii w Biblii? Słowo Boże w strukturze liturgii*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła. Wokół adhortacji apostolskiej Benedykta XVI „Verbum Domini”*, red. D. Ostrowski, Świdnica: Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej 2012, s. 25–43.
- Baker M., Mourachian M. (red.), *What Is the Bible? The Patristic Doctrine of Scripture*, Minneapolis, MN: Fortress Press 2016.
- Balthasar H.U. von, *Bóg jest swym własnym egzegetą*, tłum. Z. Hanas, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6/3 (1986), s. 58–64.
- Balthasar H.U. von, *Explorations in Theology*, t. 1: *The Word Made Flesh*, San Francisco: Ignatius Press 1989.
- Balthasar H.U. von, *Medytacja chrześcijańska*, tłum. W. Szymona, Poznań: W drodze 2014.
- Bardski K., *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków: Wydawnictwo Petrus 2016.
- Bartholomew C.G., Goheen M.W., *The Drama of Scripture: Finding Our Place in the Biblical Story*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2014.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012.
- Beauchamp P., *Is a Biblical Theology Possible?*, tłum. P. Gadenz, w: *Opening Up the Scriptures: Joseph Ratzinger and the Foundations of Biblical Interpretation*, red. C. Granados, J. Granados, L. Sánchez-Navarro, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2008, s. 65–78.
- Bednarz M., *1–2 List do Tesaloniczan. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 13, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2007.
- Beinert W., „Weltweite Gemeinschaft der Christenheit”. Zum Dokument „*Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*”, „*Stimmen der Zeit*” 219/2 (2001), s. 89–98.
- Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie*, tłum. W. Szymona, Poznań: W drodze 2008.
- Benedykt XVI, *Dialog chrześcijańsko-muzułmański*, tłum. A. Błyszcz, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2023, s. 57–60.
- Benedykt XVI, *Katolickie kapłaństwo*, tłum. R. Skrzypczak, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2023, s. 139–178.
- Benedykt XVI, *Kościół a skandal nadużyć seksualnych*, tłum. D. Chodyniecki, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2023, s. 205–230.



- Benedykt XVI, *Łaska i powołanie bez nawrócenia*, tłum. R. Skrzypczak, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2023, s. 73–107.
- Benedykt XVI, *Międzynarodowa Komisja Teologiczna*, tłum. D. Chodyniecki, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2023, s. 233–240.
- Benedykt XVI, *Miłość u źródeł misji*, tłum. A. Błyszcz, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2023, s. 19–27.
- Benedykt XVI, *Mystagogia Benedicti. Wprowadzenie w tajemnice roku liturgicznego. Wielki Tydzień*, red. A. Demitrow, Biskupów: „Ordo et Pax” Fundacja Benedyktynów w Biskupowie 2021.
- Benedykt XVI, *O znaczeniu komunii*, tłum. R. Skrzypczak, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2023, s. 179–202.
- Benedykt XVI, *Wprowadzenie*, tłum. A. Błyszcz, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2023, s. 13–16.
- Bergsma J.S., *Jesus and the Old Testament Roots of the Priesthood*, Steubenville, OH: Emmaus Road Publishing 2021.
- Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum, Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn: Bonifatius 2000.
- Blanco P., *The Theology of Joseph Ratzinger: Nuclear Ideas*, „Theology Today” 68/2 (2011), s. 153–173.
- Blanco-Sarto P., *Mysł teologiczna Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce” 7/2 (2013), s. 23–43.
- Blankenhorn B., *Locating a Theology of Revelation in the Works of Saint Thomas Aquinas*, w: *Engaging Catholic Doctrine: Essays in Honor of Matthew Levering*, red. R. Barron, S.W. Hahn, J.R.A. Merrick, Steubenville, OH: Emmaus Academic 2023, s. 51–87.
- Blowers P.M., *Drama of the Divine Economy: Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*, Oxford: Oxford University Press 2012.
- Blowers P.M., *The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith*, „Pro Ecclesia” 6/2 (1997), s. 199–228.
- Bockmuehl M., *Seeing the Word: Refocusing New Testament Study*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2006.
- Boersma H., *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*, New York: Oxford University Press 2009.

- Bogacz R., *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 2006.
- Bokedal T., *The Rule of Faith: Tracing Its Origins*, „Journal of Theological Interpretation” 7/2 (2013), s. 233–255.
- Bossu N., Advani S., *Resolving the Dualism between Exegesis and Theology: Joseph Ratzinger and the Rediscovery of Tradition: A Case Study of the Purification of the Temple (Jn 2:13–25)*, „Alpha Omega” 23/1 (2020), s. 47–79.
- Bouyer L., *Mysterium Paschalne*, tłum. A. Zuberbier, Kraków: Znak 1973.
- Brotherton J., *Revisiting the Sola Scripture Debate: Yves Congar and Joseph Ratzinger on Tradition*, „Pro Ecclesia” 24/1 (2015), s. 85–114.
- Bruner F.D., *Matthew: A Commentary*, t. 2: *The Churchbook. Matthew 13–28*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2007.
- Bujak J., *Pieruszeństwo Kościoła powszechnego wobec Kościołów lokalnych*, „Collectanea Theologica” 76/1 (2000), s. 39–55.
- Bujak J., *Prymat papieża w dialogu katolicko-luterańskim*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 8 (2003), s. 9–31.
- Cameron M., *Unfolding Sacred Scripture: How Catholics Read the Bible*, Chicago, IL: Liturgy Training Publications 2015.
- Cantalamessa R., *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne Biblii oraz pierwotnego Kościoła*, tłum. M. Brzezinka, Kraków: Wydawnictwo M 1998.
- Capizzi N., *Dei Verbum. Storia / Commento / Recezione*, Roma: Edizioni Studium 2015.
- Carreira das Neves J., *Racjonalność a fundamentalizm w interpretacji Pisma Świętego*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 15/2 (1995), s. 68–80.
- Castelo D., Wall R.W., *The Marks of Scripture: Rethinking the Nature of the Bible*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2019.
- Cavadini J.C., *From Letter to Spirit: The Multiple Senses of Scripture*, w: *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, red. P.M. Blowers, P.W. Martens, Oxford: Oxford University Press 2019, s. 126–148.
- Chardonens D., *Éternité du sacerdoce du Christ et effet eschatologique de l'eucharistie: La contribution de saint Thomas d'Aquin à un thème de théologie sacramentaire*, „Revue Thomiste” 99/1 (1999), s. 159–180.
- Childs B.S., *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2004.
- Chromy Z., *Teologia Słowa Bożego Benedykta XVI*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła. Wokół adhortacji apostołskiej Benedykta XVI „Verbum Domini”*, red. D. Ostrowski, Świdnica: Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej 2012, s. 45–60.

- Ciraulo J.M., *Sacramentally Regulated Eschatology in Hans Urs von Balthasar and Pope Benedict XVI*, „Pro Ecclesia” 24/2 (2015), s. 216–234.
- Collins J.J., *Introduction to the Hebrew Bible and Deutero-Canonical Books*, Minneapolis, MN: Fortress Press 2018.
- Collins K.J., Walls J.L., *Roman but Not Catholic: What Remains at Stake 500 Years after the Reformation*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2017.
- Congar Y., *Chrystus i zbawienie świata*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków: Znak 1968.
- Congar Y., *Tradycja i tradycje*, t. 2: *Esej teologiczny*, tłum. A. Ziernicki, Poznań–Warszawa: W drodze 2022.
- Daniélou J., *Bible et liturgie: La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d’après les Pères de l’Église*, Paris: Éditions du Cerf 1951.
- Dąbek T.M., *Postulat jedności interpretacji Biblii i doświadczenia Kościoła w posynodalnej adhortacji Benedykta XVI Verbum Domini*, w: *Hermeneutyka Pisma Świętego w Kościele. Wokół adhortacji Verbum Domini Benedykta XVI o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe 2012, s. 9–25.
- Dodd C.H., *The Parables of the Kingdom*, London: Nisbet 1938.
- Driscoll J., *The Eucharist and Fundamental Theology*, „Ecclesia Orans” 13 (1996), s. 407–434.
- Dubovský P., *Leggere la Bibbia come unità*, w: *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull’ispirazione biblica*, red. P. Dubovský, J.-P. Sonnet, Roma–Milano: GBP – San Paolo 2013, s. 260–268.
- Dubovský P., *Storia, fantasia e ideologia: Il metodo storico interroga l’ispirazione*, w: *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull’ispirazione biblica*, red. P. Dubovský, J.-P. Sonnet, Roma–Milano: GBP – San Paolo 2013, s. 136–154.
- Dumais M., *After Emmaus: Biblical Models for the New Evangelization*, Collegeville, MN: Liturgical Press 2014.
- East B., *The Doctrine of Scripture*, Eugene, OR: Cascade Books 2022.
- East B., *Introduction*, w: R.W. Jenson, *The Triune Story: Collected Essays on Scripture*, red. B. East, New York: Oxford University Press 2019, s. xv–xix.
- Farkasfalvy D., *Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2010.
- Farkasfalvy D., *Jesus of Nazareth and the Renewal of New Testament Theology*, „Communio. International Catholic Review” 34/3 (2007), s. 438–453.
- Farkasfalvy D., *A Theology of the Christian Bible: Revelation – Inspiration – Canon*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2018.
- Feinberg J.S., *Light in a Dark Place: The Doctrine of Scripture*, Wheaton, IL: Crossway 2018.

- Ferdek B., *Modele ekumenizmu według Josepha Ratzingera*, „Studia Salvatoriana Polonica” 1 (2007), s. 61–76.
- Fowl S., *Historical Criticism, Theological Interpretation, and the Ends of the Christian Life*, w: *Conception, Reception, and the Spirit: Essays in Honour of Andrew T. Lincoln*, red. J.G. McConville, L.K. Pietersen, Cambridge: James Clarke 2016, s. 173–186.
- Fowl S.E., *Theological Interpretation of Scripture*, Eugene, OR: Cascade Books 2009.
- Froniewski J., *Teologia anamnezy eucharystycznej jako pamiątki uobecniającej ofiarę Chrystusa i jej implikacje ekumeniczne*, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2011.
- Froniewski J., *Voice of Joseph Ratzinger/Benedict XVI in Defence of the Eucharist as a Propitiatory Sacrifice in the Context of the Catholic-Protestant Controversy*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 31/2 (2023), s. 137–177.
- Gaál E. de, *“Exaltation in the Second Adam”: Heavenly Mindedness and the Young Joseph Ratzinger in His 1950s Contributions to the Lexikon Für Kirche und Theologie*, w: *Engaging Catholic Doctrine: Essays in Honor of Matthew Levering*, red. R. Barron, S.W. Hahn, J.R.A. Merrick, Steubenville, OH: Emmaus Academic 2023, s. 489–508.
- Gajewski W., *Charyzmat, urząd, hierarchia*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010.
- Gerhard J., *On the Nature of Theology and on Scripture*, tłum. R. Dinda, Saint Louis, MO: Concordia 2009.
- Giambrone A., *The Quest for the Vera et Sincera de Jesu: Dei Verbum § 19 and the Historicity of the Gospels*, „Nova et Vetera” [English Edition] 13/1 (2015), s. 97–123.
- Goldingay J., *Models for Interpretation of Scripture*, Toronto: Clements Publishing 2004.
- Green J.B., *Seized by Truth: Reading the Bible as Scripture*, Nashville, TN: Abingdon Press 2007.
- Gregorius Magnus, *Homiliae in Ezechielem*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, red. J.-P. Migne, Paris: J.-P. Migne 1882, 76, 785A–1072C.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław: TUM 2009.
- Griffiths P.J., *Which are the Words of Scripture?*, „Theological Studies” 72/4 (2011), s. 703–722.
- Groupe des Dombes, *L’Esprit Saint, l’Eglise et les Sacrements*, Paris: Les presses de Taizé 1979.
- Groupe des Dombes, *Pour une réconciliation des ministères*, Paris: Les presses de Taizé 1973.
- Griglewicz F., Mędała S., Chmiel J., *Tradycja św. Jana*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań: Pallottinum 1996, s. 445–538.

- Guerriero E., *Wstęp*, tłum. A. Błyszcz, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2023, s. 7–10.
- Hahn S. (red.), *Catholic Bible Dictionary*, New York: Doubleday 2009.
- Hahn S., *Moc Słowa w liturgii. Od tekstu pisanego do żywego słowa liturgii*, tłum. P. Blumczyński, Kraków: Wydawnictwo Salvator 2010.
- Hahn S., *Przymierze i komunie. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Krupińska, Kraków: Wydawnictwo Esprit 2021.
- Hahn S., *The Sacrifice of the New Covenant: The Priesthood of Christ and the Eucharist in Hebrews*, w: *Engaging Catholic Doctrine: Essays in Honor of Matthew Levering*, red. R. Barron, S.W. Hahn, J.R.A. Merrick, Steubenville, OH: Emmaus Academic 2023, s. 257–273.
- Hahn S., *Worship in the Word: Toward a Liturgical Hermeneutic*, „Letter & Spirit” 1 (2005), s. 101–136.
- Haręzga S., *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 14, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2018.
- Hays R.B., *Echoes of Scripture in the Gospels*, Waco, TX: Baylor University Press 2016.
- Hemming L.P., *Kult jako objawienie. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość katolickiej liturgii*, tłum. L. Bigaj, Kraków: Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny 2019.
- Hemming L.P., *Worship as a Revelation: The Past, Present and Future of Catholic Liturgy*, London: Burns & Oates 2008.
- Hendrix S.H., *Sola Scriptura*, w: *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, red. I.A. McFarland, D.A.S. Fergusson, K. Kilby, I.R. Torrance, Cambridge: Cambridge University Press 2011, s. 478–479.
- Hengel M., *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*, Eugene, OR: Wipf & Stock 2003.
- Hipp S.A., *The One Church of Christ: Understanding Vatican II*, Steubenville, OH: Emmaus Academic 2018.
- Humphrey E.M., *Scripture and Tradition: What the Bible Really Says*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2013.
- Hurtado L.W., *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions About Earliest Devotion to Jesus*, Grand Rapids, MI–Cambridge: Eerdmans 2005.
- Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, red. J.-P. Migne; Paris: J.-P. Migne 1857, 7, 433–1224.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, tłum. J. Brylowski, Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum 2018.
- Isidro Alves M., *Egzegeza dla Kościoła*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 15/2 (1995), s. 46–51.

- Izquierdo A., *Cztery poziomy odczytywania Biblii*, tłum. G. Ostrowski, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 15/2 (1995), s. 52–67.
- Jankowski S., Sztuk D., *Historia zbawienia*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2018.
- Jean-Nesmy C., *O „chrześcijańskie” czytanie Pisma Świętego*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6/3 (1986), s. 65–74.
- Käsemann E., *Paulus und der Frühkatholizismus*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 60 (1963), s. 75–89.
- Kasper W., *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2014.
- Kempa J., *Studzy jedności*, w: Domine, Tu scis. *Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Szymikowi w 70. rocznicę urodzin*, red. J. Kempa, P. Sawa, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2023, s. 191–200.
- Kereszty R.A., *The Church of God in Jesus Christ: A Catholic Ecclesiology*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2019.
- König F., *Katolicy a Pismo Święte*, tłum. E. Mendyk, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 15/2 (1995), s. 3–13.
- Kotecki D., *Is the Charism of Biblical Inspiration “Open”? The Answer of the Revelation of John*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 16/3 (2023), s. 343–368.
- Kotecki D., *Konieczność teologii natchnienia. Kilka uwag na kanwie monografii S. Zatwardnickiego, „Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera”*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 15/4 (2022), s. 149–160.
- Koza M., *Liturgia, biblicyzm i wyzwania postmodernizmu*, w: *Biblia w liturgii – liturgia w Biblii. Materiały pokonferencyjne ze Studenckiej Sesji Naukowej*, red. K. Porosło, S. Hałas, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów 2011, s. 38–47.
- Królikowski J., *Credo – Credimus. Wymiary przedmiotowe aktu wiary*, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe 2018.
- Królikowski J., *Przepowiadanie apostoelskie w tajemnicy Objawienia Bożego*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 25 (2018), s. 27–35.
- Królikowski J., *Słowo Boże i Eucharystia w konstytucji Dei verbum*, „Teologia w Polsce” 9/1 (2015), s. 71–81.
- Królikowski J., *The Symbol of Faith in Theology and in Preaching*, „Teologia w Polsce” 14/1 (2020), s. 47–68.
- Królikowski J., *Theology of the Word of God in the Apostolic Exhortation Verbum Domini by Benedict XVI*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 31/2 (2023), s. 61–84.



- Kurz W., *Dei Verbum: Sacred Scripture since Vatican II*, w: *After Forty Years: Vatican Council II's Diverse Legacy*, red. K.D. Whitehead, South Bend, IN: St. Augustine's Press 2007, s. 175–200.
- Lacoste J.-Y., *Pismo Święte a terażniejszość*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6/3 (1986), s. 86–90.
- Ladaria L.F., *Słowo wcielone i Duch Święty w dziele zbawienia*, w: Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”*. *Tekst i komentarze*, tłum. J. Królikowski, Poznań: Pallottinum 2006, s. 62–74.
- Langkammer H., *Credo pierwotnych Kościołów. Najstarsze chrystologiczne wyznanie wiary*, „Collectanea Theologica” 46/3 (1976), s. 43–49.
- Langkammer H., *Dzieje Apostolskie. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008.
- Langkammer H., *List do Efezjan. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2001.
- Langkammer H., *Listy katolickie. List św. Jakuba – Pierwszy List św. Piotra – Drugi list św. Piotra – List św. Judy. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016.
- Langkammer H., *Listy pasterskie. Pierwszy list do Tymoteusza – Drugi list do Tymoteusza – List do Tytusa. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006.
- Langkammer H., *Pierwszy i drugi List do Koryntian. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1998.
- Langkammer H., *Wiara i wyznanie. Teksty biblijne i ich orędzie*, Wrocław: TUM 2013.
- Lee P., *The Eucharist and the Ministerial Priesthood a Reply to Kenneth Collins and Jerry Walls*, „Perichoresis” 18/5 (2020), s. 3–19.
- Legge D., *The Trinitarian Christology of St Thomas Aquinas*, Oxford, UK: Oxford University Press 2017.
- Leks P., „*Słowo Twoje jest prawdą*” (J 17,17). *Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice: Księgarnia Świętego Jacka 1997.
- Levering M., *Christ's Fulfillment of Torah and Temple: Salvation according to Thomas Aquinas*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 2002.
- Levering M., *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2014.
- Levering M., *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 2008.
- Levering M., *Pismo Święte i metafizyka: Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarnej*, tłum. M. Romanek, Poznań: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii” 2016.

- Levering M., *Retrievals in Contemporary Christian Theology*, w: *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, red. P.M. Blowers, P.W. Martens, Oxford: Oxford University Press 2019, s. 723–739.
- Levering M., *The Scriptures and Their Interpretation*, w: *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, red. L. Ayres, M.A. Volpe, Oxford: Oxford University Press 2019, s. 42–54.
- Levering M., *Webster's Theological Exegesis of Christian Scripture*, w: *A Companion to the Theology of John Webster*, red. M. Allen, R.D. Nelson, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2021, s. 102–116.
- Linke W., *Co po dokumencie „Natchnienie i prawda Pisma Świętego”?*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 16/3 (2023), s. 241–273.
- Linke W., *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym (Dei Verbum) II Soboru Watykańskiego. Wprowadzenie, komentarz, analiza wpływu*, Wydawnictwo Naukowe UKSW [w przygotowaniu].
- Linke W., *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Od „Dei verbum” do „Evangelii gaudium”*, w: *Natchnienie Pisma Świętego. W świetle świadectwa tekstów o nich samych*, red. M. Wróbel, S. Szymik, K. Naporą, Lublin: Wydawnictwo KUL 2017, s. 21–44.
- Linke W., *Natchnienie tekstu biblijnego. Historia przekonania religijnego i dogmatu wiary*, w: *Wstęp ogólny do Biblii*, red. P. Walewski, Rumia: Biblicum 2011, s. 151–236.
- Łabuda P., *Królestwo Boże wśród was jest. Ty jesteś Piotr*, w: *Kościół. Narodziny Kościoła i rozwój eklezjologii chrześcijańskiej*, red. P. Łabuda, Kraków: Wydział Teologiczny. Sekcja w Tarnowie (Papieska Akademia Teologiczna) 2018, s. 67–79.
- Łabuda P., *Wiara w listach pasterskich św. Pawła Apostoła*, w: *Wiara i jej przekaz w Piśmie Świętym*, red. R. Bogacz, Kraków: Wydawnictwo i-Press 2014, s. 9–21.
- MacIntyre A., *Some Enlightenment Projects Reconsidered*, w: A. MacIntyre, *Ethics and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press 2006, s. 172–185.
- Madges W., Daley M.J. (red.), *The Many Marks of the Church*, New London, CT: Twenty-Third Publications 2006.
- Majewski J., *Ecclesia „in” et „ex” ecclesiis. Teologiczna debata między Walterem Kasperem i Josephem Ratzingerem o relację między Kościołem powszechnym i Kościołem lokalnym*, „Forum Teologiczne” 8 (2007), s. 31–44.
- Malina A., *Egzegeza teologiczna Biblii*, w: *Hermeneutyka Pisma Świętego w Kościele. Wokół adhortacji Verbum Domini Benedykta XVI o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe 2012, s. 37–54.

- Malina A., *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 15, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2018.
- Małecki R., *Prymat papieski we współczesnych dyskusjach ekumenicznych*, „Studia Włocławskie” 9 (2006), s. 123–141.
- Mansini G., *Ecclesiology*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2021.
- Marshall B.D., *Aquinas as Scriptural Theologian*, w: *Engaging Catholic Doctrine: Essays in Honor of Matthew Levering*, red. R. Barron, S.W. Hahn, J.R.A. Merrick, Steubenville, OH: Emmaus Academic 2023, s. 89–106.
- Martin F., *Election, Covenant, and Law*, „Nova et Vetera”. English Edition 4/4 (2006), s. 857–890.
- Martin F., *Introduction to the Acts of Apostles*, w: *Acts*, red. F. Martin, Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament 5, Downers Grove, IL: IVP Books 2006, s. xvii–xxvi.
- Martin R.F., *Sacra Doctrina and the Authority of Its Sacra Scriptura According to St. Thomas Aquinas*, „Pro Ecclesia” 10/1 (2001), s. 84–102.
- Martins Terra J.E., *Czytanie Pisma świętego dawniej a dziś*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6/3 (1986), s. 3–26.
- McCaughy M., *The Church as Hermeneutical Community and Embodied Faith in Joseph Ratzinger and Lewis S. Mudge*, Bern: Peter Lang 2015.
- McCaughy M., *Through the Lens of the Pure in Heart: Ratzinger’s Theological Approach and the Interpretation of Revelation*, „Annales Theologici” 32/1 (2018), s. 113–140.
- McGrath A.E., *Christian Theology: An Introduction*, Oxford: Blackwell 2017.
- McKnight S., *King Jesus Gospel: The Original Good News Revisited*, Grand Rapids, MI: Zondervan 2016.
- McPartlan P., *Sacrament of Salvation: An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh: T & T Clark 1995.
- McPartlan P., *A Service of Love: Papal Primacy, the Eucharist, and Church Unity*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2013.
- Meßner R., *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft*, Innsbruck–Wien: Tyrolia 1989.
- Michalik A., *Kościół w nauczaniu Josepha Ratzingera*, w: *Kościół. Narodziny Kościoła i rozwój eklezjologii chrześcijańskiej*, red. P. Łabuda, Tarnów: Biblos 2018, s. 225–237.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1–11. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2011.
- Mickiewicz F., *List św. Judy. Drugi List św. Piotra*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 18, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2018.

- Milbank J., *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology*, Grand Rapids, MI–Cambridge: Eerdmans 2014.
- Millare R., *A Living Sacrifice: Liturgy and Eschatology in Joseph Ratzinger*, Steubenville, OH: Emmaus Academic 2022.
- Moltmann J., *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer Christlichen Eschatologie*, München: Kaiser 1966.
- Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo WAM 2015.
- Müller G.L., *Tradycja jako zasada katolickiej teologii*, „Teologia w Polsce” 12/2 (2018), s. 5–17.
- Nastalek J., *Prymat papieski w dialogu ekumenicznym w polskiej literaturze teologicznej*, Świdnica: Świdnicka Kuria Biskupia 2008.
- Newman J.H., *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London: Longmans & Green 1920.
- Newman J.H., *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, red. J. Coulson, London: Geoffrey Chapman 1961.
- Nichols A., *Lovely, Like Jerusalem: The Fulfillment of the Old Testament in Christ and the Church*, San Francisco: Ignatius Press 2007.
- Nichols A., *The Thought of Pope Benedict XVI: An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*, London: Burns & Oates 2007.
- Nichols S.J., Brandt E.T., *Ancient Word, Changing Worlds: The Doctrine of Scripture in a Modern Age*, Wheaton, IL: Crossway Books 2009.
- O’Collins G., *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford: Oxford University Press 2018.
- O’Collins G., *Rethinking Fundamental Theology: Toward a New Fundamental Theology*, Oxford: Oxford University Press 2011.
- O’Collins G., *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford: Oxford University Press 2016.
- O’Collins G., Farrugia E.G., *Sensus fidelium*, w: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, red. G. O’Collins, E.G. Farrugia, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków: Wydawnictwo WAM 2002, s. 296.
- Oakes K., *Scripture, Tradition, and Creeds*, w: *The Oxford Handbook of Divine Revelation*, red. B.M. Mezei, F.A. Murphy, K. Oakes, Oxford: Oxford University Press 2021, s. 21–34.
- Ouspensky L., Lossky V., *The Meaning Of Icons*, Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press 1982.
- Paciorek A., *Drugi List do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 8, Częstochowa Edycja Świętego Pawła 2017.

- Paciorek A., *Ewangelia według Świętego Mateusza. Rozdziały 14–28. Wstęp – przedkład z oryginału – komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 1/2, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008.
- Pelikan J., *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, t. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*, Chicago, IL: University of Chicago Press 1971.
- Pelikan J., *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1: *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, tłum. M. Höffner, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008.
- Perszon J., *Eklezjologia św. Tomasza z Akwinu w świetle tradycji Pawłowej*, „Teologia w Polsce” 10/1 (2016), s. 17–32.
- Pię-Ninot S., *Wierzyć w Kościół. „Wierzę w święty Kościół powszechny”*, tłum. K. Stopa, Wyznanie Wiary 8, Kielce: Jedność 2004.
- Pikor W., *Jak powstało Pismo Święte? Historia tekstu Biblii*, Kielce: Jedność 2010.
- Poirel D., *Medytacja biblijna w duchowym życiu chrześcijanina*, tłum. F. Mickiewicz, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 15/2 (1995), s. 102–123.
- Pokrywiński R., *Objawienie Boże a praxis*, Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum 2022.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa: Vocatio 1995.
- Porada R., *Posługa Piotra i papieństwo – czy nadal muszą dzielić Kościoły? Perspektywa ekumeniczna*, w: *Wokół posługi Piotrowej*, red. A. Klupczyński, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 2009, s. 65–89.
- Porosło K., „Ofiara zgodna z Logosem” – teologia ofiary w ujęciu J. Ratzingera/Benedykta XVI, w: *Chrześcijaństwo religią Logosu. Teologia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, red. K. Porosło, Kraków: Wydawnictwo „scriptum” 2023, s. 35–58.
- Porosło K., *Sacramentality in the Perspective of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, „Collectanea Theologica” 93/4 (2023), s. 53–83.
- Potterie I. de la, *Biblical Exegesis: A Science of Faith*, tłum. M. Borrás, w: *Opening Up the Scriptures: Joseph Ratzinger and the Foundations of Biblical Interpretation*, red. C. Granados, J. Granados, L. Sánchez-Navarro, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2008, s. 30–64.
- Potterie I. de la, *Czytanie Pisma Świętego „w Duchu”: czy możliwe jest obecnie patrystyczne czytanie Biblii?*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6/3 (1986), s. 42–57.
- Pottmeyer H.J., *Recent Discussions on Primacy in Relation to Vatican I*, w: *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, red. W. Kasper, Roma: Città Nuova 2004, s. 227–247.

- Proniewski A., *Ermeneutica theologica di Joseph Ratzinger*, Lugano: Eupress FTL 2014.
- Pseudo-Dionizy, *Hierarchia kościelna*, w: *Corpus Dionysiacum*, tłum. M. Dzielska, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2021, s. 81–177.
- Pseudo-Dionizy, *Hierarchia niebiańska*, w: *Corpus Dionysiacum*, tłum. M. Dzielska, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2021, s. 3–79.
- Rahner K., *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, tłum. A. Morawska, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków: Znak 1969, s. 189–197.
- Rakocy W., „*Będziecie moimi świadkami...*” (Dz 1,8) (*Dzieje apostołskie*), w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, oprac. A.S. Jasiński, S. Mędała, G. Rafiński, W. Rakocy, H. Skoczylas, B. Widła, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej 1997, s. 13–81.
- Raphael (Bishop), *The Economy of Salvation According to the Early Church: A Biblical, Patristic, Liturgical, and Canonical Study*, Sandia, TX: Saint Mary & Saint Moses Abbey 2023.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań: W drodze 2009.
- Ratzinger J., *Ekumenizm w martwym punkcie? Wyjaśnienia dotyczące „Mysterium Ecclesiae”*, w: J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, t. 2, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Opera Omnia 8/2, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, s. 800–810.
- Ratzinger J., *Fragen zur Sukzession. Zum Memorandum der sechs ökumenischen Universitätsinstitute*, „KNA. Kritischer Ökumenischer Informationsdienst” 28–29 (1973), s. 5–9.
- Ratzinger J., *Głosiciele Słowa i studzy Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, oprac. J. Kobienia, D. Petruk, Opera Omnia 12, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, t. 1, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Opera Omnia 6/1, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, t. 2, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Opera Omnia 6/2, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015.
- Ratzinger J., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, t. 1, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Opera Omnia 8/1, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.
- Ratzinger J., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, t. 2, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Opera Omnia 8/2, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.



- Ratzinger J., *Moje życie*, oprac. wersji pol. W. Wiśniowski, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2005.
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – przekaz – interpretacja*, t. 1, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Opera Omnia 7/1, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016.
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – przekaz – interpretacja*, t. 2, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. E. Grzesiuk, Opera Omnia 7/2, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016.
- Ratzinger J., *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą*, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Merecki, Opera Omnia 2, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014.
- Ratzinger J., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München: E. Wewel 1982.
- Ratzinger J., *Uwagi dotyczące kwestii sukcesji apostołskiej*, w: J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, t. 2, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Opera Omnia 8/2, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, s. 792–799.
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce: Jedność 2004.
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, t. 1, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Merecki, Opera Omnia 9/1, Lublin: Wydawnictwo KUL 2018.
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, t. 2, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Merecki, Opera Omnia 9/2, Lublin: Wydawnictwo KUL 2018.
- Ratzinger J., *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, tłum. J. Królikowski, Poznań: Pallottinum 2002.
- Ratzinger J., *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Kobienia, Opera Omnia 10, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014.
- Ratzinger J., Messori V., *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Orszyn, J. Chrapek, Kraków–Warszawa: Michalineum 1986.
- Ratzinger J., Seewald P., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, tłum. G. Sowinski, Kraków: Znak 2005.
- Rawicz-Kostro K., *Joseph Ratzingera zwrot katabatyczny. O realizmie Słowa w liturgii*, w: *Biblia w liturgii – liturgia w Biblii. Materiały pokonferencyjne ze Studenckiej*

- Sesji Naukowej*, red. K. Porosło, S. Hałas, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów 2011, s. 48–62.
- Riedlinger H., *Litera i Duch. O drodze duchowej interpretacji Pisma św. w Kościele*, tłum. F. Mickiewicz, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 6/3 (1986), s. 27–41.
- Robinson B.P., *Peter and His Successors: Tradition and Redaction in Matthew 16:17–19*, „Journal for the Study of the New Testament” 21/6 (1984), s. 85–104.
- Rogowski R., *Charyzmat teologa*, „Collectanea Theologica” 48/3 (1978), s. 5–17.
- Roman Catholic/Lutheran Joint Commission, *The Ministry in the Church*, 1981, [https://www.prounione.urbe.it/dia-int/l-rc/doc/e\\_l-rc\\_ministry.html](https://www.prounione.urbe.it/dia-int/l-rc/doc/e_l-rc_ministry.html) [dostęp: 6.02.2024].
- Rosik M., *Eucharystia w tradycji biblijnej. Zapowiedzi – ustanowienie – ku teologii*, Wrocław: Chronicon 2022.
- Rosik M., *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 7, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009.
- Roszak P., «Christus transformat se in Ecclesia» (In Ps. 21, n. 1). *Eclesiologia de santo Tomás de Aquino en la perspectiva del Misterium*, „Scripta Theologica” 42 (2010), s. 31–55.
- Roszak P., *Text, Method, or Goal?: On What Really Matters in Biblical Thomism*, „Religions” 14/1 (2023), artykuł nr 3.
- Rowland C., *Reading Scripture Eschatologically (2)*, w: *Reading Texts, Seeking Wisdom: Scripture and Theology*, red. D.F. Ford, G. Stanton, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2003, s. 257–270.
- Rowland T., *Magnanimity and the Intellectual Life*, w: *Engaging Catholic Doctrine: Essays in Honor of Matthew Levering*, red. R. Barron, S.W. Hahn, J.R.A. Merrick, Steubenville, OH: Emmaus Academic 2023, s. 1–23.
- Rowland T., *Ratzinger’s Faith: The Theology of Pope Benedict XVI*, Oxford: Oxford University Press 2008.
- Rusecki M., *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin: TN KUL 1994.
- Rush O., *The Eyes of Faith: The Sense of the Faithful and the Church’s Reception of Revelation*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2009.
- Salamon D., *Kościół w służbie Objawienia*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2006.
- Salij J., *Czy w Kościele musi być papież?*, w: *Wokół posługi Piotrowej*, red. A. Klupczyński, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 2009, s. 91–102.

- Salij J., *Po co Kościołowi papież?*, Poznań: W drodze 2011.
- Salij J., *Wierność dogmatom i odrzucenie dogmatyzmu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 12/1 (1974), s. 221–224.
- Sancti Thomae de Aquino, *In librum B. Dionysii De divinis nominibus exposition*, <https://aquinas.cc/la/en/~DeDivNom> [dostęp: 16.01.2024].
- Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, <https://aquinas.cc/la/la/~QDeVer> [dostęp: 16.01.2024].
- Sanders J.A., *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm*, Eugene, OR: Wipf & Stock 1987.
- Sawa P., *Chrystus i Kościół. Wybrane elementy nauczania Josepha Ratzingera/Benedykta XVI i ich pastoralne przełożenie*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 37/4 (2017), s. 32–67.
- Schatz K., *Idee politiche e „plenitudo potestatis” dall’età gregoriana fino al Settecento, w: Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica. Atti del Colloquio, Milano, 16–18 aprile 1998*, red. A. Acerbi, Milano: Vita e pensiero 1999, s. 99–110.
- Scheffczyk L., *Sacred Scripture: God’s Word and the Church’s Word*, „Communio: International Catholic Review” 28/1 (2001), s. 26–41.
- Schneiders S.M., *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, Collegeville, MN: Liturgical Press 1999.
- Seitz C., *Canonical Approach: Features and Challenges*, w: *Canon and Biblical Interpretation*, red. C.G. Bartholomew, S. Hahn, R. Parry, C. Seitz, A. Wolters, Scripture and Hermeneutics Series 7, Grand Rapids, MI: Zondervan 2006, s. 63–110.
- Seitz C.R., *The Character of Christian Scripture: The Significance of a Two-Testament Bible*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2011.
- Sertillanges A.G., *The Church: A Comprehensive Study in Ecclesiology*, tłum. A.G. McDougall, Providence, RI: Cluny 2020.
- Sesboüé B., *Ewangelia i Tradycja*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze 2012.
- Seweryniak H., *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2001.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa: Towarzystwo „Więź” 2010.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa: Towarzystwo „Więź” 2010.
- Siemieniewski A., Kiwka M., *Chrześcijańska medytacja monologiczna. Źródła i aktualne pytania*, Wrocław: TUM 2013.
- Siemieniewski A., Kiwka M., *Chrześcijańskie ruchy charyzmatyczne: nowość czy kontynuacja Tradycji?*, Poznań: Pallottinum 2019.
- Skierkowski M., *Ekumeniczny wymiar metody teologicznej*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2 (2007), s. 301–316.

- Słomka J., *Teolog katolicki a Tradycja*, w: Domine, Tu scis. *Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Szymikowi w 70. rocznicę urodzin*, red. J. Kempa, P. Sawa, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2023, s. 76–82.
- Słupek R., *Jesteśmy Kościołem Trójjedynego Boga. Kolegialność Kościoła według Yves'a Congara*, Lublin: TN KUL 2004.
- Sokolowski R., *God's Word and Human Speech*, „Nova et Vetera” English Edition 11/1 (2013), s. 187–210.
- Sokolowski R., *The Identity of the Bishop: A Study in the Theology of Disclosure*, w: R. Sokolowski, *Christian Faith and Human Understanding: Studies on the Eucharist, Trinity, and the Human Person*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press 2006, s. 113–130.
- Sokolowski R., *Phenomenology of the Human Person*, Cambridge: Cambridge University Press 2008.
- Stasiak S., *Czy Kościół może obawiać się odkrycia nieznanych dotąd pism natchnionych?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 21/2 (2013), s. 59–70.
- Stasiak S., *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 6, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2020.
- Strzelczyk G., *Larry W. Hurtado, How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids–Cambridge 2005, XII + 234 s., „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 39/2 (2006), s. 461–462.
- Suenens L.J. (red.), *Ekumenizm i Odnowa Charyzmatyczna*, tłum. A. Foltańska, Dokument z Malines 2, Kraków: Serafin 2007.
- Sullivan F.A., *Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church*, New York: Paulist Press 1983.
- Szojda D., *Listy katolickie*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań: Pallottinum 1996, s. 427–443.
- Szymik J., *Syn jako hilasterion. Ekumeniczny wymiar chrystologii J. Ratzingera/Benedykta XVI*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 37/4 (2017), s. 7–31.
- Szymik J., *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2010.
- Szymik J., *Theologia benedicta*, t. 3, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2015.
- Świerzawski W., *Hermeneutyka w liturgii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 24/2–3 (1971), s. 131–147.
- Tavard G.H., *Holy Church or Holy Writ: A Dilemma of the Fourteenth Century*, „Church History” 23/3 (1954), s. 195–206.
- Tavard G.H., *Holy Writ or Holy Church: The Crisis of the Protestant Reformation*, Londyn: Burns & Oates 1959.

- Thomas Aquinas, *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*, red. H.-F. Dondaine, Opera Omnia 40B, Romae: Editio Leonina 1969, s. B57–B73.
- Thomas Aquinas, *Quaestiones de Quolibet*, Opera Omnia 25/1–2, Roma–Paris: Editio Leonina 1996.
- Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, Opera Omnia 13–15, Romae: Editio Leonina 1918–1926–1930.
- Thomas Aquinas, *Summae theologiae*, Opera Omnia 4–12, Romae: Editio Leonina 1888–1906.
- Tillard J.-M.R., *Catholiques romains et Anglicans: l'Eucharistie*, „Nouvelle revue théologique” 93/6 (1971), s. 602–656.
- Tillard J.-M.R., *La triple dimension du signe sacramentel*, „Nouvelle revue théologique” 83/3 (1961), s. 225–254.
- Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę? De rationibus fidei*, w: Święty Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, red. J. Salij, tłum. J. Salij i in., Kęty: Antyk 1999, s. 325–355.
- Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii*, w: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij i in., Kęty: Antyk 1999, s. 9–220.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles: Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 1, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań: W drodze – Klub Książki Katolickiej 2015.
- Tomasz z Akwinu, *Summa teologii, I, q. 1–26. O świętym nauczaniu (q. 1). Boska istota (q. 2–26)*, tłum. M. Olszewski i in., Toruń–Warszawa–Poznań: Fundacja Pro Futuro Theologiae – Instytut Tomistyczny – W drodze 2023.
- Tomasz z Akwinu, *Wykład Drugiego Listu do Koryntian / Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, ed. P. Roszak, E. Alarcón, red. M.J. Janecki, tłum. J. Marszałek, Scholastica Thorunensia 12, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2022.
- Tomasz z Akwinu, *Wykład Drugiego Listu do Tymoteusza / Super Secundam Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura*, ed. P. Roszak, E. Alarcón, red. i tłum. M.J. Janecki, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2022.
- Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Efezjan / Super Epistolam B. Pauli Ad Ephesios lectura*, ed. P. Roszak, E. Alarcón, tłum. P. Roszak, A. Kubanowski, J. Marszałek, Scholastica Thorunensia 3, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2017.
- Tomasz z Akwinu, *Wykład Pierwszego Listu do Koryntian / Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, ed. P. Roszak, E. Alarcón, red. J. Marszałek, M.J. Janecki, tłum. J. Marszałek, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2022.

- Torrell J.-P., *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu. Osoba i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Dominikańska Biblioteka Teologii 10, Poznań–Warszawa: W drodze 2021.
- Vagaggini C., *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma: Paoline 1957.
- Vanhoye A., *The Reception in the Church of the Dogmatic Constitution “Dei Verbum”*, tłum. S. Maher, w: *Opening Up the Scriptures: Joseph Ratzinger and the Foundations of Biblical Interpretation*, red. C. Granados, J. Granados, L. Sánchez-Navarro, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2008, s. 104–125.
- Villar J.R., „*Ponowne odczytanie*” *Konstytucji Pastor Aeternus po Soborze Watykańskim II*, w: *Wokół posługi Piotrowej*, red. A. Klupczyński, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 2009, s. 41–63.
- Voegelin E., *Lud Boży*, tłum. M. Umińska, Kraków: Znak 1994.
- Wahlberg M., *Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2014.
- Waldstein M.M., *The Foundations of Bultmann’s Work*, „Communio: International Catholic Review” 14/2 (1987), s. 115–145.
- Walls J.R., *The Problem of Bad Popes: The Argument from Conspicuous Corruption*, „Perichoresis” 18/5 (2020), s. 87–104.
- Waz A., *Biblia – słowo Boga*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 15/2 (1995), s. 14–31.
- Webster J., *The Domain of the Word: Scripture and Theological Reason*, London–New York: Bloomsbury – T & T Clark 2012.
- Webster J., *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, Cambridge, UK: Cambridge University Press 2003.
- Webster J., *Reading Scripture Eschatologically (1)*, w: *Reading Texts, Seeking Wisdom: Scripture and Theology*, red. D.F. Ford, G. Stanton, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2003, s. 245–256.
- Webster J., *Word and Church: Essays in Christian Dogmatics*, Edinburgh–New York: T & T Clark 2001.
- White T.J., *One God in Two Testaments: On the Biblical Ontology of Trinitarian Monotheism*, w: *Engaging Catholic Doctrine: Essays in Honor of Matthew Levering*, red. R. Barron, S.W. Hahn, J.R.A. Merrick, Steubenville, OH: Emmaus Academic 2023, s. 191–207.
- Wicks J., *Vatican II on Revelation: From behind the Scenes*, „Theological Studies” 71 (2010), s. 637–650.
- Witczyk H., *Czym jest natchnienie Pisma Świętego, Prawda i Zbawienie? W odpowiedzi Sławomirowi Zatwardnickiemu*, „Verbum Vitae” 40/1 (2022), s. 279–299.



- Witczyk H., *Natchnienie, prawda, zbawienie*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2020.
- Witherup R.D., *Scripture: Dei verbum*, New York: Paulist Press 2006.
- Witherup R.D., *The Word of God at Vatican II: Exploring Dei Verbum*, Collegeville, MN: Liturgical Press 2014.
- Work T., *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2002.
- World Council of Churches Commission on Faith and Order, *Baptism, Eucharist and Ministry*, Geneva: WCC Publications 1982.
- Woźniak R., *Recenzja wydawnicza monografii S. Zatwardnickiego zatytułowanej Od teologii Objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera* (archiwum autora; archiwum Wydawnictwa Academicon).
- Woźniak R.J., *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*, Myśl Teologiczna 105, Kraków: Wydawnictwo WAM 2022.
- Woźniak R.J., *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Myśl Teologiczna 56, Kraków: Wydawnictwo WAM 2007.
- Wright IV W.M., *Dei Verbum*, w: *The Reception of Vatican II*, red. M.L. Lamb, M. Leveering, New York: Oxford University Press 2017, s. 81–112.
- Wright IV W.M., Martin F., *Encountering the Living God in Scripture: Theological and Philosophical Principles for Interpretation*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2019.
- Wright N.T., *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis, MN: Fortress Press 1996.
- Wright N.T., *The New Testament and the People of God*, Minneapolis, MN: Fortress Press 1992.
- Yocum J., *Scripture, Clarity of*, w: *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, red. K.J. Vanhoozer, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2005, s. 727–730.
- Young F., *Virtuoso Theology: The Bible and Interpretation*, Eugene, MI: Wipf & Stock 2002.
- Young F.M., *Divine Discourse: Scripture in the Economy of Revelation*, w: *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, red. P.M. Blowers, P.W. Martens, Oxford: Oxford University Press 2019, s. 71–89.
- Zaborowski B., *Biblia i liturgia w świetle teologii czasu*, w: *Biblia w liturgii – liturgia w Biblii. Materiały pokonferencyjne ze Studenckiej Sesji Naukowej*, red. K. Porosło, S. Hałas, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów 2011, s. 63–76.
- Zatwardnicki S., *Biblia „po katolicku”, czyli dlaczego nie sola Scriptura*, Pszenica i Kąkol, Warszawa–Poznań: Dominikańskie Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych –W drodze 2023.

- Zatwardnicki S., *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2017.
- Zatwardnicki S., *Czy wszystko, co twierdzą autorzy natchnieni, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego? Konieczność pogłębionej interpretacji nr 11 Dei verbum*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 30/1 (2022), s. 83–118.
- Zatwardnicki S., *Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary*, „Teologia w Polsce” 10/2 (2016), s. 141–164.
- Zatwardnicki S., *Hermeneutyka reformy czy zerwania? Benedykta XVI (Josepha Ratzingera) troska o poprawną interpretację Vaticanum Secundum*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 37/4 (2017), s. 110–142.
- Zatwardnicki S., *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Bibliotheca Biblica, Wrocław: TUM 2014.
- Zatwardnicki S., *Katafaticzność i apofaticzność słowa Bożego w świetle misterium Wcielenia*, „Collectanea Theologica” 92/4 (2022), s. 39–92.
- Zatwardnicki S., *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Lublin: Wydawnictwo Academicon 2021.
- Zatwardnicki S., *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera*, Lublin: Wydawnictwo Academicon 2022.
- Zatwardnicki S., *One Source of Revelation and Two Currents of the Revelation Transmission and Cognition: The Apological Dimension of Joseph Ratzinger’s Theology*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 28/2 (2020), s. 63–93.
- Zatwardnicki S., *Protestant krytycznie o sola Scriptura. Brada Easta argumenty przeciw protestanckiemu pryncypium*, „Teologia w Polsce” 16/2 (2022), s. 181–196.
- Zatwardnicki S., *Regula fidei a początki chrystologii*, w: *Wokół pytań o początki chrystologii*, red. P. Artemiuk, S. Zatwardnicki, Kraków: Wydawnictwo „scriptum” 2023, s. 103–140.
- Zatwardnicki S., *Regula Fidei in the Light of Joseph Ratzinger’s Writings*, „Verbum Vitae” 42 (Special issue) (2024) [w druku].
- Zatwardnicki S., *Relacja Kościoła do Pisma Świętego według Johna Webstera*, „Verbum Vitae” 41/1 (2023), s. 115–139.
- Zatwardnicki S., *The Rule of Faith, the Scripture and Tradition: A Voice in the Discussion on the Doctrine of the Holy Scripture*, „Collectanea Theologica” 93/3 (2023), s. 51–87.
- Zatwardnicki S., *Teologia natchnienia z perspektywy posłania Syna i Ducha Świętego*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 30/2 (2022), s. 87–112.

- Zatwardnicki S., *What Place Does Scripture Have in Thomas Aquinas's Reasoning?*, „Collectanea Theologica” 94/1 (2024), s. 107–166.
- Zatwardnicki S., *Wniebowzięta a Pismo Święte w Kościele pielgrzymującym do celu*, w: *Jest nadzieja, bo jest Niepokalana*, red. B. Kulik, Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum 2023, s. 45–78.
- Zbroja B., *Zjawisko modlitwy, jako istotny czynnik wiary w Nowym Testamencie*, w: *Wiara i jej przekaz w Piśmie Świętym*, red. R. Bogacz, Kraków: Wydawnictwo i-Press 2014, s. 49–72.
- Zilverberg K., Carl S. (red.), *The Revelation of Your Words: The New Evangelization and the Role of the Seminary Professor of Sacred Scripture*, Saint Paul, MN: Saint Paul Seminary Press 2021.
- Zizioulas J., *Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology*, w: *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, red. W. Kasper, Roma: Città Nuova 2004, s. 249–264.
- Żurek A., „Jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół”, w: *Kościół. Narodziny Kościoła i rozwój eklezjologii chrześcijańskiej*, red. P. Łabuda, Tarnów: Biblos 2018, s. 155–167.

# Abstrakt

Wyściowym założeniem prowadzonej w niniejszej monografii refleksji teologicznej stał się związek między znamionami Kościoła a przymiotami Pisma Świętego. Zakres badań ograniczono do apostołskiego przymiotu Pisma Świętego w jego związku z apostołskim znamieniem Kościoła, tak jak się go rozumie w katolickiej teologii. Katolickie pojmowanie natury i misji Pisma Świętego, jakkolwiek w wielu punktach jest zbieżne z ujęciem protestanckim, różni się jednak doktrynalnie od tego, co proponują teologowie wpisujący się w tradycję reformacji. Tym samym monografia może stanowić katolicki wkład w doktrynę Pisma Świętego, ponieważ po pierwsze włącza w nią istotny dla katolickiej doktryny związek Pisma z Kościołem, a po drugie czyni to biorąc pod uwagę katolicką doktrynę eklezjologiczną. Zaprezentowano w monografii rolę ustanowionego przez Chrystusa urzędu na podstawie dokumentów Kongregacji Nauki Wiary, aby następnie zestawić podkreślone przez kongregację prawdy wiary katolickiej z poglądami Roberta Williama Jensa, luteranckiego teologa o ekumenicznych zainteresowaniach, otwartego na katolickie stanowisko. Jego refleksje pomogły w teologicznym pogłębieniu eklezjologicznych tez kongregacji, a także pozwoliły na wyraźne wskazanie różnicy między ujęciem katolickim a protestanckim. Stało się to punktem wyjścia do kontynuowania już samodzielnej, choć prowadzonej w dialogu ze spuścizną uznanych teologów, dogmatycznej refleksji nad apostołskością Pisma Świętego w jej związku z apostołskością Kościoła. Więż ta zaznacza się zarówno na etapie kształtowania się Nowego Testamentu w okresie apostołskim, jak i w całej późniejszej historii Kościoła poapostołskiego. Można ją rozpatrywać albo z perspektywy Pisma determinującego apostołskość Kościoła, albo odwrotnie, z perspektywy Kościoła apostołskiego służącego apostołskości Pisma. Najpierw ukazano związek kanonu biblijnego z sukcesją apostołską oraz służbę Magisterium słowu Bożemu. Następnie przedstawiono rolę Pisma Świętego w realizacji misji apostołskiej i eschatologicznego celu Kościoła. W ostatniej części monografii poddano refleksji teologicznej współistnienie apostołskiego Pisma i Tradycji apostołskiej, zwracając uwagę zwłaszcza na tradycję liturgiczną.



# Abstract

The relationship between the marks of the Church and the marks of Scripture becomes the initial assumption of the theological reflection carried out in this monograph. The scope of research is limited to the apostolic mark of Scripture in its relation to the apostolic mark of the Church, as it is understood in Catholic theology. The Catholic understanding of the nature and mission of Scripture, although in many points convergent with the Protestant one, is doctrinally different from what theologians in the Reformation tradition propose. Thus, the monograph can be a Catholic contribution to the doctrine of Scripture because, firstly, it incorporates into the latter the relationship between Scripture and the Church, which is essential to Catholic doctrine, and secondly, it does so taking into account Catholic ecclesiological doctrine. The monograph presents the role of the office established by Christ on the basis of the documents of the Congregation for the Doctrine of the Faith, and then juxtaposes the truths of the Catholic faith emphasised by the congregation with the views of Robert William Jenson, a Lutheran theologian with ecumenical interests who is open to the Catholic position. His reflections help to theologially deepen the ecclesiological theses of the congregation and also made it possible to clearly indicate the difference between the Catholic and Protestant viewpoints. This becomes the starting point for the continuation of an independent dogmatic reflection (albeit in dialogue with the legacy of established theologians) on the apostolicity of Scripture in its relation to the apostolicity of the Church. This relation is evident both at the formative stage of the New Testament during the apostolic period and throughout the subsequent history of the post-apostolic Church. It can be considered either from the perspective of Scripture, which determines the apostolicity of the Church, or conversely, from the perspective of the apostolic Church, which serves the apostolicity of Scripture. First, the relationship between the biblical canon and apostolic succession and the service of the Magisterium to the word of God is shown. Then the role of Scripture in the realisation of both the apostolic mission and the eschatological purpose of the



350 *Abstract*

Church is presented. In the final part of the monograph, its author reflects theologically on the coexistence of apostolic Scripture and apostolic Tradition, paying particular attention to liturgical tradition.

*Translated by Olha Zatwardnicka*



**Sławomir Zatwardnicki (dr hab.)** – adiunkt Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, redaktor naczelny „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”, członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków w Polsce oraz Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce; wykładowca, publicysta, autor wielu artykułów oraz książek, m.in. *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera* (Lublin 2022). Angażuje się także w działalność ewangelizacyjno-formacyjną.

Publikacja wchodzi wyjątkowo dynamicznie w bardzo rozchwiany dzisiaj krąg interpretacji Pisma Świętego w jego relacji do Kościoła, zwłaszcza jego apostołskości, a więc ewidentnie także Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. W niniejszym studium otrzymujemy do dyspozycji przejrzysty i kompleksowy wykład ważnego zagadnienia, zawierający odniesienie do wszechstronnie i z zapalem dyskutowanych dzisiaj problemów teologicznych. Rozprawa zasługuje na zadbanie o to, by zrobić jej odpowiednią „propagandę” w środowisku teologicznym. Może ona pobudzić do niejednej jeszcze refleksji w żywo obecnym dzisiaj w środowiskach kościelnych temacie, niespotykającym się jednak z należytą uwagą.

*ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski, UPJPII*

Książka stanowi bardzo ciekawą propozycję refleksji nad teologiczną naturą Pisma Świętego i jego rolę w Kościele. Głęboki, genetyczny i intymny związek tych dwóch rzeczywistości znajduje w tej publikacji precyzyjny opis, którego dodatkową zaletą jest jego ponadkonfesyjny, ekumeniczny charakter. Perspektywa nakreślona w książce jest głęboko katolicka, nie tyle nawet przez odniesienia do katolickiej tradycji teologicznej (od św. Tomasza z Akwinu po współczesne wypowiedzi Magisterium Kościoła i badania uczonych katolickich), ile przez to, że ukazuje życie Kościoła jako oparte na hierarchicznej, ponieważ poddanej żywemu i działającemu Bogu, formie istnienia.

*o. dr hab. Waldemar Linke CP, prof. UKSW*

Patroni medialni

HOMO  
DE

TOWARZYSTWO  
TEOLOGÓW  
DOGMATYKÓW



OPOKA.

DZIEŁO  
BIBLIJNE†

*im. św. Jana Pawła II*



PAPIESKI  
WYDZIAŁ  
TEOLOGICZNY  
WE WROCŁAWIU



WROCŁAWSKI  
PRZEGLĄD  
TEOLOGICZNY



Stowarzyszenie  
Teologów Fundamentalnych  
w Polsce

ISBN: 978-83-67833-12-7



9 788367 833127