



SŁAWOMIR ZĄTWARDNICKI

Od **TEOLOGII**
OBJAWIENIA
do **TEOLOGII**
NATCHNIENIA

STUDIUM INSPIROWANE TWÓRCZOŚCIĄ
GERALDA O'COLLinsa I JOSEPHA RĄTZINGERA

Wydawnictwo



Academicon



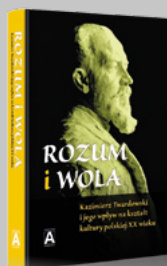
Wydawnictwo Academicon w wykazie wydawców MNiSW [100 pkt]!

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!

[www: wydawnictwo.academicon.pl](http://www.wydawnictwo.academicon.pl), e-mail: wydawnictwo@academicon.pl, tel.: 603 072 530

POLECANE



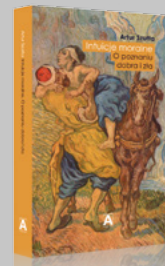
Red.: Jacek Jadacki
Rozum i wola.
Kazimierz Twardowski
i jego wpływ
na kształt kultury
polskiej XX wieku



Andrzej Grzegorzcyk
W poszukiwaniu
ukrytego sensu.
Myśli i szkice
filozoficzne



Natasha Szutta
Czy istnieje coś,
co zwiemy
moralnym charak-
terem i cnotą?



Artur Szutta
Moralne intuicje.
O poznaniu
dobra i zła

Formaty:



Od **TEOLOGII**
OBJAWIENIA
do **TEOLOGII**
NATCHNIENIA

**STUDIUM INSPIROWANE TWÓRCZOŚCIĄ
GERALDA O'COLLinsa I JOSEPHA RÄTZINGERA**



Wydawnictwo Academicon

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI

Od TEOLOGII
OBJAWIENIA
do TEOLOGII
NATCHNIENIA

STUDIUM INSPIROWANE TWÓRCZOŚCIĄ
GERALDA O'COLLinsa I JOSEPHA RĄTZINGERA

Lublin 2022

Wyniki badań zrealizowanych na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu w ramach projektu „Teologia natchnienia biblijnego i hermeneutyka ksiąg natchnionych” nr 9/2020 zostały sfinansowane z subwencji przyznanej przez MNiSW na rok 2020.

Recenzenci wydawniczy: ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak, UKSW w Warszawie;
ks. dr hab. Robert J. Woźniak, prof. UPJP II w Krakowie

Przygotowanie wydawnicze: Studio DTP Academicon | dtp.academicon.pl |
dtp@academicon.pl

Redakcja i korekta: Aleksandra Sitkiewicz

Łamanie: Patrycja Waleszczak

Projekt okładki i stron tytułowych: Patrycja Waleszczak

Na okładce: obraz *Święty Mateusz i anioł* Michelangela Merisi da Caravaggia

© Copyright by Wydawnictwo Academicon, Lublin 2022

ISBN [ebook]: 978-83-62475-92-6

DOI: 10.52097/acapress.9788362475919

Wydawca: Wydawnictwo Academicon

ul. H. Modrzejewskiej 13, 20-810 Lublin

tel.: 603 072 530

e-mail: wydawnictwo@academicon.pl

www: <http://wydawnictwo.academicon.pl/>

Księgarnia online: ksiegarnia.academicon.pl

Spis treści

Skróty	9
Wstęp	13
CZĘŚĆ I. O'COLLINS I RATZINGER O OBJAWIENIU I NATCHNIENIU	31
Rozdział 1. Objawienie w ujęciu Geralda O'Collinsa	39
1.1. Typologia objawienia	39
1.1.1. Objawienie uniwersalne a objawienie specjalne	39
1.1.2. Aspekty osobowy i propozycjonalny objawienia	43
1.1.3. Objawienie fundacyjne, zależne i ostateczne	48
1.2. Samo-objawienie Boga a doświadczenie objawienia	55
1.2.1. Samo-komunikacja Boga aktem wolnej miłości	55
1.2.2. Aksjomat <i>extra experientiam nulla revelatio</i>	59
1.2.3. <i>Fides qua</i> i <i>fides quae</i> a recepcja objawienia	65
1.3. Objawiciel, objawienie i treść objawienia	71
1.3.1. Samo-odsłonięcie Boga we Wcieleniu Słowa	71
1.3.2. Rewelacyjny wymiar Chrystusowej Paschy	76
1.3.3. Trynitarne oblicze całej historii Jezusa	81
1.4. Relacja między objawieniem a księgami natchnionymi	87
1.4.1. Od rzeczywistości do natchnionego świadectwa	87
1.4.2. Biblia jako skutek i przyczyna objawienia	91
1.4.3. Integralna interpretacja tekstów natchnionych	95
1.5. Zasada sakramentalna w Bożej samo-komunikacji	101
1.5.1. Słowo a wydarzenie w Boskim samo-objawieniu	101
1.5.2. Nierozdzielny związek objawienia ze zbawieniem	107
1.5.3. Doświadczenie samo-komunikacji Boga w Eucharystii	114
1.6. Tradycja jako tradent objawienia Bożego	117
1.6.1. Pośrednictwo Tradycji w doświadczeniu objawienia	117
1.6.2. Nie dla <i>sola Scriptura</i> oraz teorii dwóch źródeł	121
1.6.3. Ciągłość Tradycji a <i>traditio semper reformanda</i>	127
Podsumowanie	129

6 Spis treści

Rozdział 2. Josepha Ratzingera teologia objawienia	141
2.1. Totalność objawienia a całościowość wiary	141
2.1.1. Dialogiczny charakter objawienia	141
2.1.2. Wiara przyjęciem objawienia	146
2.1.3. Sakramentalny wymiar objawienia	151
2.2. Podmiot, pełnia i rzeczywistość objawienia	157
2.2.1. Jezus Chrystus egzegetą niewidzialnego Ojca	157
2.2.2. Chrystologia i pneumatologia słowa	162
2.2.3. Wymiary eschatologiczny i historyczny słowa	167
2.3. Objawienie a jego natchnione świadectwo	171
2.3.1. Objawienie przekraczające Pismo Święte	171
2.3.2. Samotranscendencja ksiąg natchnionych	176
2.3.3. Ku otwartości metody historyczno-krytycznej	181
2.4. Słowo Boże zapośredniczone w rzeczywistości ludzkiej	189
2.4.1. Teandryczny akt mowy Boga	189
2.4.2. Dwa poziomy badania Biblii	194
2.4.3. Biblia jako księga Kościoła	201
2.5. Dokonane i dokonujące się objawienie	210
2.5.1. „Raz jeden”, czyli „raz na zawsze”	210
2.5.2. Tradycja jako „dzisiaj” objawienia	217
2.5.3. Duch Święty w <i>memoria Ecclesiae</i>	222
2.6. Objawienie a dwa nurty przekazu i poznania objawienia	227
2.6.1. Krytyka idei <i>duplex fons</i>	227
2.6.2. Nie dla katolickiego <i>sola Scriptura</i>	234
2.6.3. Porządek bytu przed porządkiem poznania	241
Podsumowanie	244
Rozdział 3. O'Collins i Ratzinger o natchnieniu	257
3.1. Natchnienie biblijne i jego konsekwencje według O'Collinsa	257
3.1.1. Definicja natchnienia biblijnego	257
3.1.2. Cechy charakterystyczne <i>inspiratio</i>	260
3.1.3. Inspirujący wpływ pism natchnionych	268
3.1.4. Właściwości prawdy biblijnej	274
3.1.5. Kanonizacja ksiąg natchnionych	277
3.2. Elementy koncepcji natchnienia w myśli Ratzingera	280
3.2.1. Potrójne zróżnicowanie autorstwa Biblii	280
3.2.2. Natchnienie jako wewnętrzne <i>revelatio</i>	284
3.2.3. Wspólnotowo-historyczny aspekt <i>inspiratio</i>	288
3.2.4. Pneumatologiczno-eklezjologiczny wymiar natchnienia	293
3.2.5. Nie bezbłądność, lecz prawda Pisma Świętego	298
3.2.6. „Wielość w jedności” kanonu a wiara Kościoła	304

3.3. Rekapitulacja: kluczowe kwestie dla doktryny natchnienia	310
3.3.1. Charyzmat natchnienia a objawienie fundacyjne i Kościół pierwotny	310
3.3.2. Kenotyczność słowa Bożego – transcendencja słowa ludzkiego	322
3.3.3. Natchnienie w Ludzie Bożym – społeczny wymiar natchnienia	331
3.3.4. Natchnienie a prawda świętych pism	341
3.3.5. Natchnienie a zasada sakramentalna objawienia	348
CZĘŚĆ II. PRZYCZYNEK DO TEOLOGII NATCHNIENIA	355
Rozdział 1. Apostolski wymiar natchnienia	361
1.1. Związek natchnienia z objawieniem fundacyjnym	363
1.2. Charyzmat natchnienia a Kościół apostolski	372
1.3. Więź natchnienia z Tradycją i pamięcią Kościoła	380
1.4. Od posłania Syna do misji Apostołów	396
1.5. Hagiografowie jako „mężowie apostołscy”	406
1.6. Urząd apostolski a urząd Pisma Świętego	417
Podsumowanie	425
Rozdział 2. Od kenozy do wywyższenia słowa Bożego	437
2.1. Jamesa Prothro krytyka analogii	440
2.2. Krytyczna ocena krytyki Prothro	449
2.3. Apologia analogii wcieleniowej	464
2.4. Analogia Słowa – ujęcie Telforda Worka	470
2.5. Słowo „ukrzyżowanej chwały”	485
2.6. Analogia inkarnacyjna a misterium Eklezji	499
Podsumowanie	509
Rozdział 3. Natchnienie w Ciele Chrystusa	523
3.1. Autor natchniony w Ludzie Bożym	527
3.2. Duch Chrystusa w Starym i Nowym Przymierzu	539
3.3. Teksty natchnione a wzrost Ciała ku Głowie	556
3.4. Diachroniczna służba członków Ciała Chrystusa	566
3.5. Dar natchnienia a <i>communio sanctorum</i>	578
3.6. Charyzmat w Kościele – świątyni Ducha Świętego	585
Podsumowanie	598
Rozdział 4. Świętość Kościoła a świętość Pisma	609
4.1. Przymioty Kościoła – dar i zadanie	612
4.2. Świętość ontologiczna, nie moralna	616
4.3. „Mimo to” świętości	626
4.4. Odkupione pojęcie świętości	632

8 *Spis treści*

4.5. Nie dla <i>simul iustus et peccator</i>	643
4.6. Od świętości do uświęcania	654
Podsumowanie	661
Rozdział 5. Związek słowa Bożego z sakramentem	673
5.1. Sakramentalność słowa Bożego?	675
5.2. <i>Efapax</i> i <i>aionios</i> Chrystusowej Paschy	684
5.3. „Wykonało się” świętych pism	696
5.4. Eucharystyczna hermeneutyka Pisma	703
5.5. Aktualizacja słowa <i>intra mysteriorum celebrationem</i>	711
5.6. Rola słowa w przebóstwiającej <i>communio</i>	722
Podsumowanie	737
Zakończenie	749
Bibliografia	779

Skróty

Dokumenty Magisterium Ecclesiae

- AA – Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*
- AL – Franciszek, Adhortacja *Amoris laetitia*
- BF – *Breviarium fidei* (2007)
- CT – Jan Paweł II, Adhortacja *Catechesi tradendae*
- DAS – Pius XII, Encyklika *Divino Afflante Spiritu*
- DCE – Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*
- DH – Denzinger H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*
- DI – Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła *Dominus Iesus*
- DSP – *Dokumenty soborów powszechnych*
- DV – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*
- EB – *Enchiridion Biblicum*
- EE – Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*
- FR – Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*
- GD – Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*
- GE – Franciszek, Adhortacja *Gaudete et exsultate*
- GS – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*
- HG – Pius XII, Encyklika *Humani generis*
- IED – Pius IX, Bulla *Ineffabilis Deus*
- IM – Jan Paweł II, Bulla *Incarnationis mysterium*
- KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego*

10 *Skróty*

- LG – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*
- MC – Pius XII, Encyklika *Mystici corporis*
- MD – Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*
- NA – Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*
- OL – Jan Paweł II, List apostolski *Oriente Lumen*
- PD – Leon XIII, Encyklika *Providentissimus Deus*
- PF – Benedykt XVI, List apostolski *Porta fidei*
- PGreg – Jan Paweł II, Adhortacja *Pastores gregis*
- PO – Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu presbiterów *Presbyterorum ordinis*
- RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*
- RM – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*
- RP – Jan Paweł II, Adhortacja *Reconciliatio et paenitentia*
- SC – Sobór Watykański II, Konstytucja o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium*
- SCar – Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*
- SRS – Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*
- SSal – Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*
- UR – Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*
- US – Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*
- VD – Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*
- WL – Paweł VI, Wyznanie wiary *Ludu Bożego*

Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej

- AKS – *Apostolskość Kościoła i sukcesja apostolska*
- BTJ – *Bóg Trójca, jedność ludzi*
- DEP – *Diakonat: Ewolucja i perspektywy*
- ID – *Interpretacja dogmatów*
- NZD – *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu*
- PPK – *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości*
- SF – *„Sensus fidei” w życiu Kościoła*
- TCA – *Teologia, chrystologia, antropologia*
- TD – *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*

- TO – *Teologia odkupienia*
 WI – *Wiara i inkulturacja*
 WZC – *Wybrane zagadnienia z chrystologii*
 WZE – *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*

Dokumenty Papieskiej Komisji Bibliijnej

- BC – *Biblia i chrystologia*
 IBK – *Interpretacja Biblii w Kościele*
 NPP – *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*
 NZP – *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*
 SME – *Instrukcja w sprawie historyczności Ewangelii Sancta Mater Ecclesia*

Wybrane publikacje Geralda O'Collinsa

- GCC – *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*
 GCF – *Fundamental Theology*
 GCI – *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*
 GCJ – *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*
 GCNF – *Rethinking Fundamental Theology: Toward a New Fundamental Theology*
 GCR – *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God's Self-revelation in Jesus Christ*
 GCRF – *Retrieving Fundamental Theology*

Najczęściej cytowane dzieła Josepha Ratzingera

- DL – *Duch liturgii*
 JRO t./cz. – *Opera omnia, tom/część*
 KWI – *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*

Pozostałe skróty

- DBI – *A Dictionary of Biblical Interpretation*
DTI – *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*
GPNT – R. Popowski, *Grecko-polski Nowy Testament*
KKB – *Katolicki komentarz biblijny*
LPT – *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*
LTF – *Leksykon teologii fundamentalnej*
MKPS – *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*
NLB – *Nowy leksykon biblijny*
SHB – *Słownik hermeneutyki biblijnej*
ST – Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna (Summa Theologiae)*
WSGP – R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*

Wstęp

Benedykt XVI w swojej adhortacji poświęconej słowu Bożemu przypominał, że „w pojmowaniu świętego tekstu jako słowa Bożego w ludzkich słowach kluczowe znaczenie ma niewątpliwie pojęcie natchnienia”; właśnie dlatego Pismo Święte uznajemy za słowo Boga – ponieważ „zostało spisane pod natchnieniem Ducha Bożego” (VD 19; por. DV 9). Kwestia natchnienia ma również „decydujące znaczenie dla właściwego podejścia do Pism oraz dla ich poprawnej hermeneutyki”, a „osłabienie świadomości natchnienia rodzi ryzyko, że Pismo Święte będzie czytane jako obiekt ciekawości historycznej, a nie jako dzieło Ducha Świętego, w którym możemy usłyszeć głos Pana i poznać Jego obecność w historii” (VD 19)¹. Temat natchnienia wiąże się także z zagadnieniem prawdy świętych pism, w związku z czym papież senior wyraził przekonanie, że „pogłębienie dynamiki natchnienia niewątpliwie doprowadzi również do lepszego zrozumienia prawdy zawartej w świętych Księgach” (DV 19)². W tym samym numerze *Verbum Domini* zostało wyrażone coś w rodzaju życzenia czy oczekiwania kierowanego w stronę teologów:

Niewątpliwie w refleksji teologicznej natchnienie i prawda zawsze były uważane za dwa kluczowe pojęcia kościelnej hermeneutyki świętych Pism. Jednakże trzeba uznać, że dziś konieczne jest odpowiednie pogłębienie tych rzeczywistości, by lepiej

¹ Por. DV 12; NPP 53.

² Por. DV 11; 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 2017, s. 22 – autor utrzymuje, że mimo iż pierwsza lektura papieskiej wypowiedzi wywołuje wrażenie podporządkowania tematu prawdy kwestii natchnienia, to jednak z dalszej części VD 19 wynika, że są to zagadnienia równorzędne. „Nie jest więc do końca oczywiste, czy te dwa pojęcia stanowią według dokumentu posynodalnego dwa aspekty jednego problemu, czy też dwa powierzchownie tylko ze sobą związane problemy”.

spełnić wymogi dotyczące interpretacji świętych tekstów zgodnie z ich naturą. W związku z tym wyrażam nadzieję, że badania w tej dziedzinie będą postępowały z pożytkiem dla nauk biblijnych oraz życia duchowego wiernych (VD 19)³.

Adhortacja stanowi owoc Synodu Biskupów obradującego w Rzymie w 2008 roku, w czasie którego powierzono opracowanie kwestii natchnienia Papieskiej Komisji Biblijnej. Komisja po pięciu latach badań i analiz⁴ wydała dokument *Ispirazione e verità della Sacra Scrittura. La Parola che viene da Dio e parla di Dio per salvare il mondo*⁵ (*Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*⁶). Można w nim zatem widzieć pierwszą odpowiedź na zalecenie Benedykta XVI⁷. Jakkolwiek opracowanie to stanowi istotny wkład w rozumienie spraw wyrażonych w jego tytule, trudno uznać, że kwestie te znalazły wyczerpujące pogłębienie. Zwłaszcza z perspektywy teologii dogmatycznej przyczynek komisji pozostawiać musi niedosyt, do czego jeszcze wrócę w części omawiającej metodę zastosowaną w niniejszym studium. Notabene sama komisja wprost przyznała w zakończeniu dokumentu, że jej zadaniem nie było „tworzenie doktryny o natchnieniu” konkurującej „z tym, co zwykle jest prezentowane w traktatach teologii systematycznej”⁸.

W literaturze przedmiotu brakuje teologicznych opracowań doktryny natchnienia, zwłaszcza całościowych. Traktat o natchnieniu autorstwa Henryka Muszyńskiego⁹ nie spełnia tego zadania, inne publikacje stanowią jedynie próby fragmentarycznego ujęcia tematu – dotyczą np. wizji natchnie-

³ Por. P. Przyślak, *Via biblica*, w: *Via Benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. B. Ferdek, W. Trojnar, Wrocław 2020, s. 21. Por. także: NPP 63: „Prawda Słowa Bożego zawartego w Piśmie świętym jest ściśle związana z jego natchnieniem: Bóg, który mówi, nie może wprowadzać w błąd”.

⁴ Por. H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, Poznań 2020, s. 13.

⁵ *Ispirazione e verità della Sacra Scrittura. La Parola che viene da Dio e parla di Dio per salvare il mondo*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20140222_ispirazione-verita-sacra-scrittura_it.html [dostęp: 28.12.2020].

⁶ NPP.

⁷ Por. H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 18; S. Szymik, *Wprowadzenie*, w: *Natchnienie Pisma Świętego. W świetle świadectwa tekstów o nich samych*, red. M. Wróbel, S. Szymik, K. Napora, Lublin 2017, s. 5.

⁸ NPP 138.

⁹ H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań 2008, s. 17–68.

nia w okresie patrystycznym (D. Kasprzak¹⁰) czy w ujęciu św. Tomasza (B. Szłaga¹¹) albo ukazują natchnienie w powiązaniu jedynie z traktatem chrystologicznym (S. Szymik¹²) czy stanowią słownikowe opracowanie zagadnienia (tenże¹³). Godna uwagi jest wydana w 2020 roku publikacja Henryka Witczyka zatytułowana *Natchnienie, prawda, zbawienie*¹⁴, w dużej części idąca po linii dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, której autor był wieloletnim członkiem. Również to studium pisane jest jednak z perspektywy biblijnej, a nie dogmatycznej. Podobnie jak wydana trzy lata wcześniej w Lublinie wieloautorska monografia pod tytułem *Natchnienie Pisma Świętego*, która bada natchnienie przede wszystkim tak, jak wskazuje na to podtytuł: *W świetle świadectwa tekstów o nich samych*¹⁵. Dogmatyk znajdzie więcej interesujących go treści w starszej monografii autorstwa Pawła Leksy zatytułowanej „*Słowo Twoje jest prawdą...*”. *Charyzmat natchnienia biblijnego*¹⁶. Pozycja ta, jakkolwiek mająca swoje wady (do których należy zaliczyć również specyficzny styl autora), stanowi na tyle pogłębione i wyczerpujące studium, że może dziwić, iż nie znalazła szerszego odzewu oraz krytycznego przyjęcia wśród polskich teologów¹⁷.

¹⁰ Por. D. Kasprzak, *Teologia natchnienia biblijnego w okresie patrystycznym*, w: *Gwiazda z Jakuba – demony – niewiasta Apokalipsy*, red. T. Jelonek, Kraków 2007, s. 93–129.

¹¹ Por. B. Szłaga, *Tomasza z Akwinu koncepcja natchnienia Pisma Świętego*, „*Studia Pelplińskie*” (2002) t. 33, s. 109–119.

¹² Por. S. Szymik, *Słowo i Duch Chrystusa. Charyzmat natchnienia biblijnego odczytany w kłuczu chrystologicznym*, w: *Scripturae sacrae propagator. Księga wydana z okazji 80. rocznicy urodzin ks. profesora Janusza M. Czerskiego*, red. K. Ziaja, Opole 2015, s. 215–230.

¹³ Por. S. Szymik, *Natchnienie Pisma Świętego*, w: *Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin–Kielce 2017, s. 605–613.

¹⁴ H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt.

¹⁵ *Natchnienie Pisma Świętego. W świetle świadectwa tekstów o nich samych*, red. M. Wróbel, S. Szymik, K. Napora, Lublin 2017.

¹⁶ P. Leks, „*Słowo Twoje jest prawdą...*”. *Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice 1997. Co prawda autor we wstępie pisze, że jego praca „jest swoistym rozbudowaniem nauczania Konstytucji Dogmatycznej Soboru Watykańskiego II o Bożym Objawieniu” (tamże, s. 25), ale w istocie jest czymś więcej niż jedynie komentarzem do dokumentu soborowego.

¹⁷ W wyszukiwarce Google Scholar znalazłem jedynie pięć tekstów odwołujących się do tej książki. Skrótowe omówienie daje Henryk Witczyk – por. H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 27–28.

Jak stwierdza Henryk Witczyk, „badań nad natchnieniem Pisma świętego w ostatnich czterdziestu latach w zasadzie nie podejmowano”¹⁸. Zaskakujące jest, że teologiczno-systematycznego wykładu doktryny natchnienia brakuje nie tylko w polskiej literaturze. Denis Farkasfalvy odnotowuje, że tradycyjna koncepcja natchnienia w posoborowej literaturze była wąsko stosowana, a samo natchnienie pozostało niemal całkiem przemilczone¹⁹. Gerald O’Collins wyraża podobną opinię – uczeni przez wiele dekad marginalizowali albo zupełnie pomijali kwestię biblijnego natchnienia²⁰, a w literaturze poświęconej Biblii czytelnik na próżno poszukiwałby podjęcia zagadnienia natchnienia²¹. Temu brakowi nie zaradziła wydana w 2018 roku monografia O’Collinsa zatytułowana *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*²². Publikacja byłego profesora Uniwersytetu Gregoriańskiego jest niewiele więcej niż próbą uporządkowania wiadomości, nie spełnia oczekiwanego przeze mnie pogłębienia teologiczno-fundamentalnego czy tym bardziej dogmatycznego²³.

¹⁸ H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 29. Por. tamże, s. 69: „Od czasów Soboru Watykańskiego II przez dłuższy czas nie zgłębiano problematyki natchnienia Pisma świętego”.

¹⁹ Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington 2010, s. 5. Cysterski teolog zauważa również głosy wieszczące koniec teologii natchnienia, które towarzyszyły naturalistycznym ujęciom genezy Pisma Świętego – por. tamże, s. 2, przyp. 4. Por. A. Oczachowski, *Objawienie. Natchnienie. Biblia*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” (2010) nr 15, s. 242: „Współczesna debata nad natchnieniem, jeśli jeszcze w niektórych kręgach trwa (bo w wielu już ją zawieszono, jako niepotrzebną), skłania się ku uznaniu, że nie można jednym sposobem rozumienia natchnienia objąć całej Biblii”. John Webster wskazuje na braki nie tylko opracowania natchnienia, ale również teologicznego opracowania natury Pisma Świętego – por. J. Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, Cambridge 2003, s. 1: „What follows is a dogmatic sketch of a topic much neglected in contemporary theology, namely, the nature of Holy Scripture”.

²⁰ Por. G. O’Collins, *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford 2018 (dalej: GCI), s. v.

²¹ Por. robiący wrażenie wykaz publikacji, w których ten brak jest szczególnie widoczny: GCI, s. vi–vii. Ogólnoświatową debatę dotyczącą natchnienia prezentuje: M. Levering, *The Inspiration of Scripture: A Status Questionis*, „Letter & Spirit” (2010) nr 6, s. 281–314. Niestety nie mam dostępu do tego artykułu.

²² GCI.

²³ Por. krytyczną ocenę monografii: S. Zatwardnicki, *Ani teologia, ani apologia. Geralda O’Collinsa ujęcie natchnienia biblijnego*, w: *Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy?*, red. P. Artemiuk, Płock 2020, s. 186–218.



Od teologii objawienia do teologii natchnienia – takie, a nie inne sformułowanie tytułu określa najważniejsze zagadnienia podjęte w rozprawie. Teologiczne opracowanie doktryny natchnienia stanowi tutaj cel, którego osiągnięcie wymaga jednak wyjścia od teologii objawienia. Podtytuł (*Studium inspirowane twórczością Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera*) kieruje ku spuściźnie dwóch teologów, australijskiego i niemieckiego, w której poszukuję inspiracji dotyczącej ważnych aspektów, na które teologia natchnienia winna zwrócić uwagę. W jakiejś mierze również im zawdzięczać należy przekonanie, które zadomowiło się już we współczesnej teologii – że nie można badać natchnienia, jeśli nie wyjdzie się od objawienia²⁴. Właśnie na dorobku O’Collinsa i Ratzingera opieram omówienie teologii objawienia składające się na pierwszą część niniejszego studium.

Papieska Komisja Biblijna w odwołaniu do treści zawartych w *Dei verbum* oraz *Verbum Domini* uznała objawienie i natchnienie za „dwa działania Boże, które mają podstawowe znaczenie dla pojmowania Pisma świętego jako Słowa Bożego”²⁵. Jak podkreśla polski członek komisji, opracowanie umieszcza pojęcie natchnienia „wewnątrz osobowego procesu komunikacji między Bogiem i ludźmi, wewnątrz dzieła Objawienia”²⁶. Podkreślana w teologicznej literaturze zależność ujęcia natchnienia od koncepcji objawienia jest zgodna z soborową Konstytucją o Objawieniu Bożym; Brant Pitre zwraca uwagę, że pierwsze dwa rozdziały soborowego dokumentu poświęcone są właśnie naturze objawienia oraz przekazowi²⁷. O’Collins w swojej interpretacji biblijnego natchnienia wychodzi z założenia – wyłuszczonego na pierwszych stronach książki – że „objawienie poprzedza i wykracza poza biblijne natchnienie. Dlatego nie należy identyfikować objawienia

²⁴ O’Collins jest tym, który w teologii fundamentalnej dokonał przesunięcia akcentu z wiarygodności na objawienie, które w jego koncepcji teologii fundamentalnej stanowić miałyby centrum teologiczno-fundamentalnej refleksji – por. M. Skierkowski, *Objawienie – wiarygodność – przekaz (Koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O’Collinsa)*, „Studia Theologica Varsaviensia” (1999) nr 2, s. 136.

²⁵ NPP 5.

²⁶ H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 18.

²⁷ Por. B. Pitre, *The Mystery of God’s Word: Inspiration, Inerrancy, and the Interpretation of Scripture*, „Letter & Spirit” (2010) nr 6, s. 48 (artykuł stanowi dobre, choć mało pogłębione studium nad współczesnym rozumieniem tytułowych kwestii w oparciu o wypowiedzi Magisterium). Podobnie pisze O’Collins – por. GCI, s. 18.

i natchnienia”²⁸. Konsekwencją priorytetu objawienia jest podporządkowanie doktryny natchnienia szerszemu pojęciu objawienia – dodaje uczony za Johnem Websterem²⁹.

Webster w swojej monografii poświęconej dogmatycznej refleksji dotyczącej Pisma Świętego podkreśla właśnie tę kolejność: teologia natchnienia pozostaje zależna od pojęcia objawienia. Ekspozowanie centralnego miejsca natchnienia wprowadza nieporządek w teologiczną refleksję nad Pismem Świętym. W takiej sytuacji natchnienie staje się podstawą, na której opierać miałyby się wszystko inne. Komunikacja Boga zostaje wtedy uzależniona od epistemologicznego dowiedzenia, że teksty biblijne rzeczywiście są natchnione. „Boskość” Pisma brałaby się nie z partycypacji autorów natchnionych w zbawczej działalności Boga, ale wynikałaby ze sposobu zapisu słowa biblijnego. Webster proponuje porządek odwrotny: natchnienie wiąże się z tym, że przez Pismo Bóg zwraca się do Kościoła z Ewangelią zbawienia. Inspiracja jest, uznaje teolog, pochodna względem samo-obecności (*self-presence*) Boga, której jest następstwem³⁰. Nie dlatego Biblia jest objawieniem, że jest natchniona, ale przeciwnie: ponieważ komunikuje Boskie samo-objawienie, jest natchniona – jak podsumowuje pogląd anglikańskiego myśliciela Matthew Levering³¹.

Jedną z fundamentalnych kwestii podjętych przez Pawła Leksę jest rozróżnienie natchnienia od objawienia. Autor uważa, że niewłaściwe odczytanie spuścizny Tomasza z Akwinu (charyzmat prorocki w aspekcie poznania z objawienia utożsamiono z natchnieniem biblijnym, którym średniowieczny myśliciel się nie zajmował) legło u podstaw pomieszania rzeczywistości objawienia i natchnienia. Zdaniem Leksę, choć pisanie pod natchnieniem Ducha Świętego zakłada wcześniejsze poznanie z objawienia, to samo w sobie jest rezultatem innego charyzmatu i innemu celowi służy³². Sercanin po wnikliwej analizie Konstytucji dogmatycznej o Objaw-

²⁸ GCI, s. 17.

²⁹ Por. GCI, s. 18.

³⁰ Por. J. Webster, *Holy Scripture...*, dz. cyt., s. 31–32.

³¹ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014, s. 64. Amerykański teolog również zajmuje się w swojej monografii natchnieniem, któremu poświęca jeden z rozdziałów – por. tamże, s. 217–249.

³² Por. P. Leksę, „Słowo Twoje jest prawdą...”..., dz. cyt., s. 93, 95, 118. Nieodróżnienie kwestii objawienia i natchnienia skutkowało zdaniem Leksę również trudnościami związanymi z bezbłądnością Biblii – por. tamże, s. 98.

wieniu Bożym stwierdza, że natchnienie odnosi się w niej do działania Boga w powstaniu Pisma, a nie do udzielenia objawienia (poznania)³³. Leks utrzymuje, że

natchnienie biblijno-pisarskie NIE JEST charyzmatem teoretyczno-poznawczym, który by wiodł do odsłonięcia/objawienia jakiegoś aspektu Prawdy Objawienia. Natchnienie jest charyzmatem dla osiągnięcia określonego DOBRA PRAKTYCZ-NEGO: by Lud Wybrania otrzymał Zapis Bożego Słowa³⁴.

Nie oznacza to oczywiście, że biblijny pisarz pozbawiony jest poznania płynącego z objawienia – chodzi jednak o wyraźną granicę między charyzmatem Ducha (natchnienie) a charyzmatem Słowa (objawienie)³⁵.

Z kolei Papieska Komisja Biblijna dokonawszy analizy bogatej fenomenologii relacji między Bogiem a autorem ludzkim, pisze o

trudnościach w zakresie jasnego rozgraniczenia pomiędzy objawieniem i natchnieniem, pomiędzy komunikowaniem treści i Bożą pomocą w dziele ich spisywania. Podstawowym faktem jest to, że Bóg komunikuje (*la comunicazione divina*), a komunikowane treści są przyjmowane z wiarą (*l'accoglienza credente*), czemu później towarzyszy Boża asystencja na poziomie pisania³⁶.

Według komisji natchnienie jawi się jako szczególna relacja z Bogiem w Starym, a z Jezusem w Nowym Testamencie, na mocy której Bóg poprzez swojego Ducha pozwala autorowi ludzkiemu komunikować ludziom to, co Bóg chce im przekazać. Podstawowa jest relacja z Bogiem, dzięki niej bowiem hagiograf przyswaja sobie różne sposoby, poprzez które Bóg się objawia³⁷.

Niezależnie od tego, jak przebiega granica między objawieniem a natchnieniem, istotny jest związek drugiego z pierwszym. Teologia obja-

³³ Por. P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”..., dz. cyt., s. 109. Por. DV 7, 9, 11, 12, 18, 20.

³⁴ P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”..., dz. cyt., s. 120. Por. tamże, s. 161: „Charyzmat natchnienia biblijnego nie jest charyzmatem poznania, lecz mowy/języka, zmierzającym do przekazania Bożego Słowa”. Papieska Komisja Biblijna rozróżnia między objawieniem otrzymanym od Chrystusa a jego opracowaniem (*elaborazione*), w rezultacie którego powstaje natchniony tekst *Apokalipsy* – NPP 47–49.

³⁵ Por. P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”..., dz. cyt., s. 122.

³⁶ NPP 51.

³⁷ NPP 52.

wienia, której poświęcę pierwsze dwa rozdziały swojej rozprawy, jawi się zatem jako niezbędna dla teologicznego namysłu nad samym natchnieniem. Choć nie będzie jeszcze w tej części publikacji mowy *explicite* o natchnieniu, to już w prezentacji poglądów O'Collinsa i Ratzingera będę doszukiwał się *implicite* wyrażonych elementów doktryny natchnienia. Dlatego tych partii materiału nie należy uznawać za jedynie odtwórczą syntezę poglądów obu teologów, bowiem posłużą one zarazem za tło dalszych refleksji, jak i w połączeniu z wypowiedziami wprost odnoszącymi się do natchnienia (część 1, podrozdziały 3.1 oraz 3.2) za źródło, na podstawie którego dokonana zostanie rekapitulacja poglądów obu uczonych na kwestię natchnienia, jaką zaprezentuję w podsumowaniu rozdziału trzeciego (podrozdział 3.3).



Zdecydowałem się na wybór twórczości Geralda O'Collinsa oraz Josepha Ratzingera ze względu na znaczący wpływ obu teologów oraz pewnego rodzaju podobieństwo (w niepodobieństwie) między nimi. Obaj zajmowali się zarówno teologią fundamentalną, jak i teologią dogmatyczną. Pierwszy z nich wniósł istotny wkład w teologię fundamentalną, ale nie stronił również od teologii dogmatycznej. W spuściźnie drugiego dominuje oczywiście teologiczno-dogmatyczna refleksja, ale uprawiana w łączności z teologią fundamentalną³⁸, co zostało odnotowane w polskiej teologii dość późno, ale za to przybrało od razu postać „zwrotu ratzingerowskiego”³⁹.

³⁸ Działalność Ratzingera sytuuje się na styku teologii fundamentalnej z teologią dogmatyczną; przede wszystkim dotyczy to opracowań z zakresu teorii poznania teologicznego i hermeneutyki, zwłaszcza relacji między objawieniem, Pismem, Tradycją i Urzędem Nauczycielskim Kościoła, a także między dogmatem i historią, teologią i UNK – por. *Od wydawcy*, w: *Opera omnia* (dalej: JRO) 9/2, s. 959–979, s. 960, 963. Por. również: P. Hofmann, *Josepha Ratzingera Przyczyńki do teologii fundamentalnej*, w: JRO 9/1, s. 24: „Tytuł, którym Ratzinger w 1982 roku określił zbiór tekstów dotyczących podstaw teologii fundamentalnej, to *Teologiczna nauka o zasadach*. Przedmiotem są tu «zasady konstrukcji» teologii. Stanowią one przedmiot «teologicznej teorii poznania», która w klasycznym czwartym («rzymskim») traktacie zamyka teologię fundamentalną. Chodzi o miejsca wiary i nauki wiary, z których nauka ta żyje i z których czerpie swoje poznanie”.

³⁹ „Z pokorą i uczciwie należy przyznać, że ośrodek teologii fundamentalnej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, tzw. lubelska szkoła teologii fundamentalnej, dość późno włączył się w nurt zainteresowania twórczością Josepha Ratzingera

O mojej decyzji, by sięgnąć do O'Collinsa i Ratzingera, zadecydowało również to, że choć obaj znani i cenieni w świecie naukowym, w zasadzie nie odwoływali się do siebie nawzajem. Bawarski myśliciel, na ile się orientuję, nie cytował australijskiego uczonego, z kolei O'Collins jedynie sporadycznie przywoływał Ratzingera, i to najczęściej tylko w przypisach⁴⁰. Jeśli w przypadku Ratzingera niezajomość dorobku O'Collinsa może być uzasadniona, to z kolei trudno zrozumieć niemal całkowite przemilczenie twórczości Ratzingera-Benedykta XVI przez O'Collinsa⁴¹. Nie tylko nie ma tutaj mowy o „zwrocie ratzingerowskim”; sprawia to wręcz wrażenie świadomego marginalizowania, które w przypadku katolickiego teologa musi budzić zdumienie⁴². Dla niniejszej pracy ta zawiniona czy niezawiniona ignorancja może okazać się błogosławioną, ponieważ ewentualne wspólne wnioski wyprowadzone z myśli tak niepodobnych (w podobieństwie) teologów zyskują tym większe znaczenie dla dalszej pracy. Mamy do czynienia z badaczami niezależnymi, a jednocześnie cenionymi za swój dorobek naukowy i wpływowymi w środowisku teologów dogmatycznych i fundamentalnych; znalezienie „wspólnego mianownika” w ich refleksji teologicznej wolno uznać za właściwą podstawę do dalszych autorskich poszukiwań.

i naukowego badania jego poglądów. Lepiej późno niż wcale”. Zdaniem Krzysztofa Kaucha ci, którzy zapoznali się z teologiczną spuścizną bawarskiego teologa, „od razu zrozumieli, dlaczego w polskiej teologii już od dłuższego czasu obecny jest wyraźny zwrot ku Ratzingerowi – zwrot ratzingerowski” – K. Kaucha, *Zwrot ratzingerowski, w: Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 5.

⁴⁰ Por. np. G. O'Collins, *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God's Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016 (dalej: GCR), s. 37, 76 (przyp. 2), 122 (przyp. 1); G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, Mahwah 1993 (dalej: GCNF), s. 57 (przyp. 1), 191 (przyp. 1), 202 (przyp. 9); G. O'Collins, D. Braithwaite, *Tradition as Collective Memory: A Theological Task to Be Tackled*, „Theological Studies” (2015) nr 1, s. 31–32. W indeksie osobowym w publikacji poświęconej natchnieniu (GCI) nie znalazło się w ogóle miejsce dla bawarskiego teologa.

⁴¹ Jest niewyobrażalne, żeby podejmując kwestię hermeneutyki biblijnej, nie odwołać się do Ratzingera (Benedykta XVI). W monografiach O'Collinsa na próżno szukać odwołań także do *Verbum Domini*, i nawet gdy jezuita podejmuje temat interpretacji Biblii, nie odnosi się do zasad hermeneutycznych, o których batalię toczył Benedykt XVI (jako papież i wcześniej, jako kardynał) – por. S. Zatwardnicki, *Ani teologia, ani apologia...*, art. cyt., s. 213. Podobnie trudno usprawiedliwić brak odniesień do Ratzingera w tych miejscach, w których O'Collins pisze o Rudolffie Bultmannie czy Josefie Rupercie Geiselmannie – myślicielach „rozpracowanych” przez bawarskiego teologa.

⁴² Por. S. Zatwardnicki, *Ani teologia, ani apologia...*, art. cyt., s. 214.

Do podstawowych źródeł w części omawiającej spuściznę O'Collinsa i Ratzingera należały oczywiście wybrane dzieła obu teologów, a w przypadku drugiego z nich również wypowiedzi ustne i pisemne. Jeśli chodzi o O'Collinsa, za pierwszorzędne należało uznać te pozycje, które wprost dotyczyły objawienia i natchnienia⁴³, a które w dużej mierze stanowiły powtórzenie wcześniejszej publikacji zatytułowanej *Rethinking Fundamental Theology*⁴⁴. W wielotomowej kolekcji *Opera omnia* bawarskiego teologa na szczególniejszą uwagę zasłużyły tomy, których treści sytuują się na pograniczu teologii fundamentalnej i dogmatycznej⁴⁵, a także tom zawierający komentarze do soborowej Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym⁴⁶, na której kształt wpłynął „teologiczny nastolatek”⁴⁷ Ratzinger. Konstytucja ta jest bodaj jednym z najlepszych i najdojrzałych teologicznie dokumentów Vaticanum Secundum⁴⁸, a w jej powstaniu znaczącą rolę odegrał

⁴³ Odpowiednio: GCR i GCI.

⁴⁴ GCNF.

⁴⁵ JRO 9/1 i JRO 9/2. Peter Hofmann podkreśla, że nie jest łatwe ustalenie linii demarkacyjnej między specyficznymi podejściami „do dogmatyki i teologii fundamentalnej od chwili, gdy ta ostatnia dyscyplina przekroczyła wąską przestrzeń celów prope-deutycznych i apologetycznych” – por. P. Hofmann, *Josepha Ratzingera Przyczyunki...*, dz. cyt., s. 23.

⁴⁶ Por. JRO 7/2, s. 633–702. Helmut Hoping zauważa, że Ratzingera komentarz do *Dei verbum* „po dziś dzień zaliczany jest do najlepszych komentarzy do tej konstytucji” – por. H. Hoping, *Studia o chrystologii Josepha Ratzingera*, w: JRO 6/1, s. 21–24, s. 22, przyp. 8.

⁴⁷ Jest to epitet użyty przez jednego z recenzentów rozprawy habilitacyjnej młodego uczonego – por. A. Torielli, „Współpracownicy prawdy”. *Biografia Benedykta XVI*, tłum. B. Tomaszek, Kraków 2005, s. 70.

⁴⁸ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, s. 345: „W sumie konstytucja ta jest prawdopodobnie najbardziej dojrzałym i najlepszym tekstem soborowym, stanowiącym istotny krok naprzód, szczególnie w dialogu ekumenicznym”. Sam Ratzinger również uznawał konstytucję za jeden z najbardziej wybijających się tekstów dwudziestowiecznego soboru – por. J. Ratzinger, *Moje życie*, oprac. wersji pol. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005, s. 109. Ze względu na jej wpływ na interpretację Pisma Świętego Benedykt XVI określał ją nawet „kamieniem milowym na drodze Kościoła” – VD 3. Z drugiej strony nie wahał się jednak krytykować nadmiernego optymizmu znamionującego treść dokumentu – por. A. Torielli, *Ratzinger. Strażnik wiary*, tłum. B. Tomaszek, Kraków 2005, s. 51. George Weigel uznaje konstytucję za tekst kluczowy dla „katolicyzmu ewangelicznego” – por. G. Weigel, *Katolicyzm ewangeliczny. Gruntowna reforma Kościoła w XXI wieku*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Kraków 2014, s. 34, 67.

Ratzinger jako soborowy *peritus* i osobisty doradca kardynała Josepha Fringsa (1887–1978)⁴⁹.

Korzystam oczywiście również z literatury pomocniczej odnoszącej się do twórczości obu teologów⁵⁰. W części drugiej, którą można uznać za autorski wkład w teologię natchnienia, sięgam po współczesne refleksje teologiczne, a także korzystam z dokumentów Magisterium Kościoła oraz z opracowań Międzynarodowej Komisji Teologicznej i Papieskiej Komisji Biblijnej. Najczęściej odwołuję się do teologów katolickich, ale sięgam ponadto do refleksji niekatolickich myślicieli, zwłaszcza protestanckich. Uznaję ich cenne intuicje teologiczne, ale nie rezygnuję także z krytycznego podejścia (np. w kwestii relacji Pisma i Tradycji czy zasady *sola Scriptura*). Teologiczno-spekulatywny namysł przez cały czas dokonuje się niejako w cieniu części pierwszej, przy czym w trakcie pisania stało się jasne, że bardziej teologicznie inspirująca jest *theologia Benedicta*, stąd częstsze odwołania do Ratzingera. Pomimo że kwestia natchnienia traktowana była przez niego wyrywkowo i rozproszona jest w wielu miejscach – w przeciwieństwie do całościowego opracowania natchnienia zaprezentowanego przez O’Collinsa – to właśnie przede wszystkim twórczość niemieckiego teologa zasilać może dalsze badania doktryny natchnienia.



Papieska Komisja Biblijna w swoim dokumencie dotyczącym natchnienia i prawdy Pisma Świętego przyjęła interesujące podejście do badań nad tytu-

⁴⁹ Por. H. Hoping, *Studia o chrystologii Josepha Ratzingera*, dz. cyt., s. 22, przyp. 8. Ratzingera schematy o objawieniu opublikowano w: JRO 7/1, s. 159–186. Por. także: S. Hahn, *Przymierze i komunია. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2021, s. 20. O wkładzie Ratzingera w Sobór Watykański II – zob. J. Wicks, *Six Texts by Prof. Joseph Ratzinger as Peritus Before and During Vatican Council II*, „Gregorianum” (2008) nr 2, s. 233–311; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 3.

⁵⁰ W literaturze notuje się coraz częstsze odwołania do teologii Ratzingera – por. wymagający dziś uzupełnienia przegląd w: A. Michalik, *Bibliografia publikacji o Josephie Ratzingerze – Benedykcje XVI i jego myśli*, w: *Jezus z Nazaretu. Poszukiwania chrystologiczne drogą wyznaczoną przez Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. J. Królikowski, P. Łabuda, A. Michalik, Tarnów 2016, s. 213–244. Nazwiska uczonych zajmujących się twórczością bawarskiego teologa podano również w: K. Kaucha, *Zwrot ratzingerowski*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 7–8, 11.

łową doktryną. Zauważono najpierw, że „rzadkie występowanie terminu «natchnienie» skłania do tego, że nie możemy naszych badań ograniczyć do tak wąskiego pola semantycznego”. W związku z tym zdecydowano się „przedstawić swego rodzaju fenomenologię relacji: «Bóg – autor ludzki», uwzględniając cechy charakterystyczne tej relacji poświadczane na kartach Biblii, podkreślając w ten sposób ich tożsamość jako Słowa, które pochodzi od Boga”. Komisja założyła już na wstępie, że o natchnieniu decyduje szeroko rozumiana – tak, by objąć zarówno hagiografów Starego, jak i Nowego Testamentu – relacja autora natchnionego z Bogiem. „Ten szczególny fenomen obecny w księgach biblijnych, które potwierdzają więź ich autorów z Bogiem i ich pochodzenie od Boga, możemy nazwać «świadcstwem tekstów o nich samych»” – uznano w opracowaniu⁵¹. Dla niniejszego studium ważne jest wyrażone we wstępie do *Natchnienia i prawdy Pisma Świętego* stanowisko Gerharda Ludwiga Müllera. Według ówczesnego przewodniczącego dokument Papieskiej Komisji Biblijnej

nie jest oficjalną deklaracją Magisterium Kościoła ani nie przedstawia całej doktryny na temat natchnienia i prawdy Pisma świętego. Zawiera on jedynie wyniki wnikliwej analizy egzegetycznej tekstów biblijnych pod kątem ich pochodzenia od Boga i zawartej w nich prawdy. Wyprowadzone wnioski są teraz przedkładane specjalistom w zakresie innych dyscyplin teologicznych, aby mogły być dopełnione i pogłębione z ich punktu widzenia⁵².

Oznacza to, że po pierwsze opracowanie podlegać może rzeczowej krytyce i nie należy w nim upatrywać wypowiedzi Magisterium Kościoła. Po drugie nie można w nim poszukiwać całościowego ujęcia doktryny natchnienia i prawdy Pisma Świętego⁵³. Po trzecie stwierdza się wprost, że dokument Papieskiej Komisji Biblijnej jest owocem analizy egzegetycznej, do czego należałoby dodać, że prowadzonej tylko pod jednym kątem. I w końcu po czwarte: owoce badań zostają przedłożone specjalistom innych dyscyplin

⁵¹ NPP 6. Por. H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 13 oraz 129, gdzie jest mowa, że analizy Papieskiej Komisji Biblijnej są „innovacyjne, ponieważ opierają się na samych tekstach Biblii oraz zawierają prezentację strategii literackich, w jakich ta prawda jest prezentowana w różnych księgach ST i NT-u”.

⁵² G.L. Müller, *Przedmowa*, w: NPP, s. 7.

⁵³ Por. raz jeszcze: NPP 138.

teologicznych, tak żeby dopełnili oni i pogłębili wnioski komisji biblijnej⁵⁴. Powstaje jednak pytanie: czy chodzić ma rzeczywiście tylko o dopełnienie i pogłębienie, co oznaczałoby, że teolog winien najpierw przyjąć konkluzje komisji i tylko coś do nich dodać z innego punktu widzenia, a samą metodę i wnioski pozostawić bez krytyki?

Odpowiedź twierdząca na powyższe pytanie utożsamiałby się z uznaniem, że jedynym właściwym punktem wyjścia do dyskusji o natchnieniu jest samo Pismo Święte, i to zinterpretowane w taki sposób, jak uczyniła to Papieska Komisja Biblijna. Katolicki teolog nie musi jednak sprowadzać badań doktryny natchnienia i prawdy Pisma Świętego do badań nad samą Biblią, ponieważ nie obowiązuje go protestanckie pryncypium *sola Scriptura*. Spokojnie może nawet założyć algorytm badań zupełnie inny od tego przyjętego przez komisję. Wyszedłem z założenia, że dobry punkt wyjścia do badań nad teologią natchnienia stanowi teologia dogmatyczna, z której to perspektywy doktryna zyskać może dopełnienie i pogłębienie. Nie twierdzą oczywiście, że księgi natchnione nie dają podstawy do rozwijania teologii natchnienia. Jednak jeśli studium ksiąg świętych jest niejako duszą świętej teologii⁵⁵, to uzasadnione będzie oczekiwanie, że wtórnie teologia

⁵⁴ Waldemar Linke przypomina, że Papieska Komisja Biblijna „to gremium, które moderuje dyskusję na styku teologii i egzegezy, ma więc szczególną rolę w zachowaniu ich jedności”. Polski biblista w dokumentach komisji odnajduje „głos moderujący zapęd do autonomizacji egzegezy względem teologii” – por. W. Linke, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 32.

⁵⁵ Por. VD 35: „Ostatecznie «tam, gdzie egzegeza nie jest teologią, Pismo święte nie może być duszą teologii, i na odwrót, tam, gdzie teologia nie jest zasadniczo interpretacją Pisma świętego w Kościele, teologia pozbawiona zostaje fundamentu». Por. także: DV 24: „Niech studium ksiąg świętych stanie się niejako duszą świętej teologii”. Benedykt XVI w pewnym sensie zreinterpretował to życzenie (por. S. Zatwardnicki, *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Lublin 2021, s. 137–162), uwytatniając potrzebę kościelnego wymiaru badania Biblii – por. VD 35 (cytowane wyżej) i 47: „Wyrażam zatem życzenie, aby zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, studium Pisma Świętego, czytane w komunii Kościoła powszechnego, naprawdę stało się niejako duszą studium teologicznego”. Por. również: JRO 7/2, s. 701: „Prywatna lektura Pisma św. wskazuje ostatecznie na tę w pełnym sensie «kościelną» lekturę Biblii, ale kościelna lektura musiałaby zatracić swą duszę, gdyby nie posiłkowała się prywatnym zgłębianiem w Słowo Boże”. Przemysław Przyślak zauważa, że w teologii Ratzingera „Biblia jest rzeczywiście duszą. Słowo Boże niejako organizuje dywagacje filozoficzne Ratzingera do bycia teologią. Ratzinger korzysta z Biblii jak ze swoistego katalizatora, który jest substancją «duchową» jego teologii. Biblia «przebóstwia» teologię Ratzingera” – P. Przyślak, *Via biblica*, dz. cyt.,

dogmatyczna może powiedzieć coś o samym Piśmie Świętym, w tym także o jego natchnieniu.

Teologiczna refleksja nad Pismem Świętym jest już zresztą uprawiana przez teologów, a w literaturze anglojęzycznej zyskała nawet nazwę *bibliology*. Termin ten nie odpowiada polskiemu „bibliologia”, a przełożenie go na „teologia Pisma” byłoby mylące. Nie chodzi o teologię obecną w Piśmie, ale właśnie o teologiczny namysł nad samym Pismem Świętym⁵⁶, które zarazem jest podstawą chrześcijańskiej teologii, jak i może stanowić jej przedmiot, dzięki czemu stanie się możliwe wydobycie treści dogmatycznej⁵⁷ – również tej dotyczącej interesującej nas kwestii natchnienia. Jednym z teologów, którzy uprawiają tego rodzaju teologię dotyczącą natury i funkcji Pisma Świętego, jest Telford Work, którego twórczej inspiracji publikacja *Od teologii objawienia do teologii natchnienia* wiele zawdzięcza. Teolog ten pisał o cyrkularności teologicznej refleksji: 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 beneficjentem⁵⁸.

W Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* jest mowa o zrozumieniu tajemnic wiary rozumem oświeconym wiarą, które dokonuje się bądź dzięki analogii z rzeczami poznawanymi w sposób naturalny, bądź dzięki powiązaniu tajemnic między sobą oraz z ostatecznym celem

s. 25. Por. także: J. Szymik, *Teologia według J. Ratzingera/Benedykta XVI. Rozumienie, natura, sens*, „Studia Nauk Teologicznych” (2017) nr 12, s. 38.

⁵⁶ Por. T. Work, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002, s. 8 (wraz z przyp. 7), 9–10; C. Pinnock, *The Scripture Principle*, San Francisco 1984, s. 16, 86. Można też mówić o „ontologii Pisma Świętego” czy „ontologii tekstów biblijnych”, jak czyni to m.in. John Webster – por. J. Webster, *Holy Scripture...*, dz. cyt., s. 2, 6, 21, 28; D. Sarisky, *Scripture*, w: *A Companion to the Theology of John Webster*, eds. M. Allen, R.D. Nelson, Grand Rapids 2021, s. 119. Niektórzy autorzy literatury poświęconej naturze Pisma Świętego odrzucają istnienie „ontologii Pisma” – por. np. wniosek, do jakiego dochodzi w zakończeniu swojej monografii W.C. Smith: *What is Scripture? A Comparative Approach*, Minneapolis 1993, s. 7: „There is no ontology of scripture”.

⁵⁷ Podobnie jak pojęcie objawienia, które zwykle traktuje się jako część teologii fundamentalnej, ale które równie dobrze może „zostać uchwycone w swojej naturze i pojęciowej strukturze również z perspektywy teologii dogmatycznej. Staje się wtedy pojęciem materialnym teologii i otrzymuje konkretną treść dogmatyczną” – por. R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 5.

⁵⁸ T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 318.

człowieka⁵⁹. Istotne dla moich rozważań będzie spostrzeżenie o wzajemnej więzi między wszystkimi prawdami wiary w teologii. Naturalnie, teolog katolicki mniej lub bardziej świadomie (albo: bardziej lub mniej intuicyjnie, zapewne na bazie *sensus fidei*) porusza się w ramach tego *nexus mysteriorum*, ale wydaje mi się, że świadomego zużytkowania spójni tajemnic wiary jest wciąż zbyt mało w teologii. W niniejszej pracy skorzystam z tyleż oczywistego, co wciąż chyba mało docenianego stwierdzenia ojców Soboru Watykańskiego I. Jeśli ma rację Bernard Sesboüé, który w sieci zazębiających się prawd dostrzega „wielką pajęczynę, której najmniejsze poruszenie w jednym miejscu wywołuje falę drgań we wszystkich kierunkach”⁶⁰, to postaram się wskazać te tajemnice wiary, których poruszenie wywołać może teologiczne drgania w doktrynie natchnienia.

Również w tym inspirującym wpływie słowa Bożego spisanego pod natchnieniem na teologię, i vice versa, teologii na doktrynę natchnienia, wolno doszukiwać się „świadczeń tekstów o nich samych”, tyle że pośrednio wyrażonego. Z podobnego założenia wyszedł właśnie Gerald O’Collins, według którego sama Biblia dostarcza jedynie ograniczonej wiedzy na temat Boskiej przyczynowości związanej z jej genezą. Dlatego uczony wprowadza rozróżnienie na natchnienie jako przyczynę (aktywność Ducha Świętego) oraz natchnienie jako efekt tej aktywności skutkujący historią oddziaływania tekstu (*Wirkungsgeschichte*)⁶¹. Ten inspirujący wpływ Ducha Świętego idzie w ślad za natchnieniem, a obejmuje całe życie Kościoła, nie wyłączając z tego również formowania się chrześcijańskiej doktryny oraz teologicznego rozwoju⁶².

Tytuł wraz z podtytułem rozprawy wyznaczają teologiczno-semantyczną przestrzeń poszukiwań, a zarazem sugerują wypracowanie adekwatnej metody teologicznej. Znamionują ją elementy metody pozytywnej i spekulatywnej. Nieco upraszczając jak zawsze złożoną rzeczywistość, można powiedzieć, że proces analizy i syntezy danych pozytywnych, a zatem przede

⁵⁹ Por. 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*”.

⁶⁰ B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2007, s. 14

⁶¹ Por. GCI, s. 22, 195–196.

⁶² Por. GCI, s. 77–80.

wszystkim dziedzictwa O'Collinsa i Ratzingera, dominuje w pierwszej części (rozdziały 1–3). Wyniki tego etapu poszukiwań prowadzą do wypracowania podstawowych obszarów badań, które stają się fundamentem spekulatywno-teologicznego namysłu przeprowadzonego w części drugiej (rozdziały 1–5). W kolejnych etapach mojego studium osobisty wkład staje się zatem coraz bardziej wyraźny:

- (i) W rozdziałach poświęconych teologii objawienia u Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera ograniczam się do uporządkowania zebranego materiału w taki sposób, aby nie tylko na tej podstawie zarysować tło teologii natchnienia, ale by dało się również wyprowadzić z tego usystematyzowania jakieś wnioski na temat natchnienia przynajmniej *implicite* zawarte w spuściznie teologów australijskiego i niemieckiego.
- (ii) W rozdziale wprost omawiającym teologię natchnienia u obu myślicieli mój autorski wkład znów polega na usystematyzowaniu materiału. W przypadku O'Collinsa było to o tyle prostsze, że uczoney ten wydał publikację poświęconą wprost natchnieniu. Inaczej jest u Ratzingera, u którego trzeba było wątki dotyczące teologii natchnienia zbierać z różnych wypowiedzi. W tej partii materiału znalazły się też wnioski dotyczące natchnienia, które udało mi się wyprowadzić z dwóch pierwszych rozdziałów, gdzie nie było mowy wprost o natchnieniu. Wszystkie myśli mogące stanowić wskazówkę do poszukiwania pogłębionej refleksji nad natchnieniem uporządkowałem, zestawiając myśli jednego i drugiego uczonego w taki sposób, że pozwoliło to na wypracowanie głównych pól dalszych badań.
- (iii) Druga część jest autorskim przyczynkiem do teologii natchnienia. Zarysowujące się w spuściznie O'Collinsa i Ratzingera newralgiczne wątki zostają podjęte i poprowadzone. Na tym etapie dominuje spekulatywny namysł – refleksja prowadzona jest samodzielnie, ale na linii wyznaczonej myślą obu teologów i w odwołaniu do nich (zwłaszcza Ratzingera) oraz z wykorzystaniem uznanych pozycji autorstwa współczesnych uczonego, wypowiedzi Magisterium oraz Papieskiej Komisji Biblijnej i Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Wyprowadzone ze spuścizny O'Collinsa i Ratzingera wnioski rozwijam z perspektywy teologiczno-dogmatycznej.

Nawet jeśli z początku wydawało mi się możliwe stworzenie czegoś w rodzaju traktatu o natchnieniu biblijnym, nawrócony z „pychy naukowca”⁶³ przyjąłem znacznie skromniejszy cel. Spokorniałemu autorowi przyświecać będzie zamiar ukazania na kilku przykładach, w jaki sposób teologia dogmatyczna może przynieść pogłębione rozumienie natchnienia. Rezygnacja z ujęcia całościowego pozwoli podjęte kwestie przebadać gruntowniej, niż byłoby to możliwe w bardziej przekrojowym ujęciu.



Na koniec wypada wyjaśnić, że powtarzające się terminy „autor natchniony”, „hagiograf”, „pisarz natchniony” czy „święty pisarz” traktuję jako synonimiczne. Użycie liczby pojedynczej nie sugeruje oczywiście, że zakładam, iż chodzi w każdym przypadku o pojedynczą osobę. Są to terminy techniczne obejmujące wszystkich, którzy zostali włączeni w charyzmat natchnienia.

Dla uproszczenia aparatu przypisów wprowadzam skróty, których zestawienie pojawia się na początku publikacji. Zasadniczo ograniczam je do wypowiedzi Magisterium, opracowań papieskich komisji teologicznej i biblijnej oraz wybranych publikacji O’Collinsa i Josepha Ratzingera. Bezpośrednie skrócone odniesienia do dokumentów Magisterium Ecclesiae zapisuję w tekście głównym, w pozostałych przypadkach skrócone wskazania zawieram w przypisach. W wykazie skrótów świadomie pominąłem skróty nazw ksiąg biblijnych, bowiem te przyjąłem za wykazem zawartym w *Biblii Tysiąclecia*, z której V wydania⁶⁴, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą wszystkie cytaty biblijne.

⁶³ Por. U. Eco, *Jak napisać pracę dyplomową. Poradnik dla humanistów*, tłum. G. Jurkowlanec, Warszawa 2007, s. 33, 39. Por. również: *Mały teolog 2. Poradnik dla piszących prace naukowe*, red. J. Szymik i in., Katowice 2007, s. 155: „W pracy naukowej nie wolno jednak grzeszyć *per abundantiam*, przez nadobfitość”.

⁶⁴ Por. *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich*, wyd. 5, Poznań 2003.

Niektóre jednostki materiału były już wcześniej publikowane w postaci artykułów naukowych⁶⁵ czy recenzji⁶⁶. Na użytek niniejszej rozprawy po pierwsze poddano je redakcyjnym zmianom, tak by wpisywały się w całość, a po drugie zostały one rozwinięte; jednak duże części tekstu decyduję się przywołać *verbatim* lub w tłumaczeniu z języka angielskiego⁶⁷, także z szacunku dla swojej wcześniejszej pracy. Siłą rzeczy w monografii korzystam również z prowadzonych wcześniej badań, powtarzając wiele wyrażonych w innych miejscach tez czy wniosków, w każdym jednak przypadku dokładając starań, by je twórczo rozwinąć (dot. to zwłaszcza teologii Ratzingera, której poświęciłem poprzednią publikację⁶⁸).

Cytaty z literatury anglojęzycznej, które znalazły się w tekście głównym, podaję w tłumaczeniu własnym⁶⁹, z kolei mniej istotne przytoczenia w przypisach pozostawiam nietłumaczone.

⁶⁵ Por. *Pismo Święte w warsztacie teologa. Geralda O'Collinsa przewodnik korzystania z tekstów natchnionych*, „Rocznik Teologiczny” (2021) nr 2, s. 389–410; *Ani teologia, ani apologia...*, art. cyt., s. 186–218; *Natchnienie w diachronicznie ujmowanym Ciele Chrystusa. Przyczynek do eklezjologii natchnienia*, „Roczniki Teologiczne” (2022) z. 2, s. 125–144.

⁶⁶ Por. G. O'Collins, *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God's Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016, „Warszawskie Studia Teologiczne” (2019) nr 2, s. 165–175; *Review: G. O'Collins, Inspiration. Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 222, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” (2020) nr 1, s. 371–380.

⁶⁷ Por. *An Incarnational Analogy That Is Hard to Escape From: A Polemic with James Prothro*, „Collectanea Theologica” (2021) nr 2, s. 37–75; *One Source of Revelation and Two Currents of the Revelation Transmission and Cognition: The Apological Dimension of Joseph Ratzinger's Theology*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” (2020) nr 2, s. 63–93; *The “Just Once” and “Once for Ever” of the Word of God*, „Collectanea Theologica” (2022) nr 1, s. 89–112. Por. także ww. recenzja GCI.

⁶⁸ Por. S. Zatwardnicki, *Księgi natchnione i ich interpretacja...*, dz. cyt.

⁶⁹ Weryfikacja językowa: Olha Zatwardnicka.

Część I

O'COLLINS I RATZINGER O OBJAWIENIU I NATCHNIENIU

Twórczość Geralda O'Collinsa oraz Josepha Ratzingera charakteryzuje się pewnym podobieństwem podejmowanych zagadnień oraz sporej ilości wniosków z badań, co tym bardziej warto jest podkreślić, że mamy do czynienia z badaczami niezależnymi i nieodwołującymi się do siebie nawzajem. Z kolei sposób uprawiania teologicznej refleksji jest diametralnie różny u teologów australijskiego i niemieckiego. Obaj uczeni zajmowali się teologią fundamentalną oraz teologią dogmatyczną, inaczej rozkładając jednak akcenty: pierwszego z nich należy uznać przede wszystkim za teologa fundamentalnego, a w drugim widzieć przede wszystkim dogmatyka. Paradoksalnie to właśnie publikacje byłego profesora Uniwersytetu Gregoriańskiego znamionowane są daleko posuniętą systematyzacją treści. Przyjętą przez O'Collinsa metodę określić można mianem „systematyzacji przez rozróżnianie”. Teolog wprowadza rekordowo liczne rozróżnienia, co prowadzi do klarownego uporządkowania materiału i jasnego zarysowania podejmowanych problemów¹. Taki algorytm pracy ma zatem swoje zalety, ale z punktu widzenia dogmatyka posiada istotną wadę:

Unika się tutaj zgubnego pomieszania, ale z kolei kwestie wymagające pogłębienia zostają jedynie poszeregowane, co może stanowić dobry punkt wyjścia do dalszych rozważań. Tych zaś brakuje, jakby autor uznał, że wystarczy sama systematyzacja. Jednak selekcja materiału, nawet jeśli dokonana rzetelnie, nie zastąpi teologii sys-

¹ Por. S. Zatwardnicki, *Ani teologia, ani apologia. Geralda O'Collinsa ujęcie natchnienia biblijnego*, w: *Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy?*, red. P. Artemiuk, Płock 2020, s. 208; tenże, G. O'Collins, *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God's Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016, „Warszawskie Studia Teologiczne” (2019) nr 2, s. 175.

tematycznej. A właśnie w tych miejscach, w których autor już-już staje na progu misterium, zaraz się wycofuje².

Ratzingera *modus operandi* jest całkowicie inny; pomimo że jest on teologiem systematycznym, jego prace nie przypominają typowego dla wielu systematyków „szufladkowania”. Komentatorzy twórczości bawarskiego teologa zwracają uwagę na symfoniczność jego myśli i nie bez przyczyny zwą go „Mozartem teologii”. Do metafory symfonii często odwoływał się zresztą sam Ratzinger³. Spośród tych, którzy uważają, że Ratzinger jest myślicielem bardziej symfonicznym niż systematycznym, warto przywołać Scotta Hahna, który tak charakteryzuje spuściznę niemieckiego teologa:

Jego pisma ukazują sposób myślenia dający się porównywać bardziej ze sposobem myślenia ojców Kościoła niż tradycyjnych teologów dogmatycznych i systematycznych, takich jak Tomasz z Akwinu czy Matthias Scheeben. U ojców odnajdujemy pogląd, że na prawdę składa się jedność różnorodnych elementów, podobnie jak symfonia łączy w pojedynczą, harmonijną całość muzykę wykonywaną na rozmaitych instrumentach. Tak właśnie jest z teologią biblijną Benedykta. Nawet pisma okolicznościowe, stanowiące większość jego dzieł, są zwykle ułożone jak melodia polifoniczna z wielu rozmaitych tonów – biblijnych, historycznych, literackich, liturgicznych i patrystycznych⁴.

Autor książki *Przymierze i komunია* podkreśla „szeroki zakres jego [Ratzingera – SZ] studiów i zainteresowań, jak również jego głęboki, symfoniczny sposób myślenia”⁵. Dodam, że u Ratzingera chodzi o głębię właśnie teologiczną. W trakcie moich badań stawało się jasne, że nawet wtedy, gdy

² S. Zatwardnicki, *Ani teologia, ani apologia...*, art. cyt., s. 208. Ten brak pogłębienia teologicznego dał o sobie znać również w kwestii natchnienia biblijnego – por. tamże, s. 208–209; GCI, s. 125–126.

³ Por. VD 7–8, 13; JRO 9/1, s. 205, 530; JRO 9/2, s. 859, 872, 928; H. Seweryniak, *Teologiczna droga Josepha Ratzingera – papieża i współczesnego Ojca Kościoła*, w: *Niedźwiedz biskupa Korbiniana. W kręgu myśli teologicznej Benedykta XVI*, H. Seweryniak, K. Sitkowska, P. Artemiuk (red.), Płock 2011, s. 45.

⁴ S. Hahn, *Przymierze i komunია. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Kruścińska, Kraków 2021, s. 17. Trzeba jednak nadmienić, że Ratzingerowi ze względu na pełnione obowiązki zwyczajnie nie starczyło czasu na stworzenie wszechstronnego systematycznego dzieła, do którego się jednak przymierzał.

⁵ Por. tamże, s. 18–19.

ten „współczesny Ojciec Kościoła”⁶ wypowiadał się na jakiś temat niejako „przy okazji”, czynił to w sposób dużo bardziej pogłębiony teologicznie, niż miało to miejsce w przypadku O'Collinsa wprost zajmującego się jakąś kwestią teologiczną. Ma rację Levering, gdy w publikacji O'Collinsa postrzega „wartościowe wprowadzenie, nacechowane przejrzystą i przystępną syntezą”⁷. Jednak taka porządkująca synteza domaga się dalszego pogłębienia – stanowi raczej punkt wyjścia niż dojścia. Wyraźnie dało to o sobie znać choćby w kluczowym dla niniejszego studium zagadnieniu natchnienia, ale podobne wnioski dają się wyprowadzić także w kwestii objawienia (stąd w tytułach rozdziałów pierwszego i drugiego tej części piszę o ujęciu objawienia u O'Collinsa, a o teologii objawienia u Ratzingera).

Ponieważ O'Collins wprost zajmował się objawieniem i natchnieniem⁸, wydało się zasadne skorzystanie z jego usystematyzowania treści dotyczących objawienia oraz związku objawienia z Pismem Świętym i Tradycją. W niniejszym studium przejmuję za australijskim teologiem zaproponowany przez niego sposób uporządkowania materiału, tytułując kolejne podrozdziały na podobieństwo tytułów rozdziałów jego opracowań. Następnie, na tyle, na ile będzie to możliwe, spróbuję wpisać w taki podział również teologię Ratzingera, co pomimo ryzyka związanego z tego rodzaju wkomponowaniem pozwoli na klarowniejsze przedstawienie jego myśli, a przede wszystkim będzie stanowiło dobry punkt wyjścia do przeprowadzonego na dalszych stronach namysłu nad natchnieniem (część 1, rozdział 3, zwłaszcza podrozdział 3.3). Cały materiał zawierający się w pierwszych dwóch rozdziałach został uszeregowany wokół głównych tematów, do których należą:

- (i) rozumienie objawienia oraz jego związku z adresatem objawienia;
- (ii) chrystocentryzm objawienia;
- (iii) relacja między objawieniem a Pismem Świętym;
- (iv) zasada sakramentalna objawienia (więź słów i wydarzeń w Bożej samo-komunikacji);
- (v) rola Tradycji w przekazie i aktualizowaniu objawienia.

⁶ Tak Benedykta XVI określa Henryk Seweryniak – por. H. Seweryniak, *Teologiczna droga Josepha Ratzingera...*, dz. cyt., s. 15 oraz s. 52: „jak żaden z ostatnich papieży przed nim, jest teologiem, więcej, wyraziście pełni wspomnianą wyżej posługę «współczesnego ojca Kościoła»”.

⁷ M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014, s. 15 (autor pisze konkretnie o GCNF).

⁸ Por. GCR i GCI.

W przypadku O'Collinsa całość musiała zostać poprzedzona zaprezentowaniem jego typologii objawienia (podrozdział 1.1), gdyż bez tego nie byłoby możliwe zrozumienie pozostałej treści. Z kolei u Ratzingera temat relacji Pisma i Kościoła okazał się na tyle ważny, że wymagało to osobnego podrozdziału (2.4). Sakramentalność objawienia została za to omówiona jako jeden z punktów podrozdziału 2.1, z kolei podrozdział 2.5 w całości poświęciłem związkowi „raz jeden” i „raz na zawsze” objawienia. Ostatni podrozdział rozdziału prezentującego myśl Ratzingera dotyczy związku objawienia z Pismem i Tradycją, co z kolei u O'Collinsa stanowiło jeden z punktów podrozdziału dedykowanego Tradycji (1.6.2).

W rozdziale trzecim, w którym omawiam ujęcie natchnienia w twórczości obu teologów, odstępuję od przyjętej w dwóch pierwszych rozdziałach procedury systematyzowania treści w oparciu o kategorie proponowane przez O'Collinsa. Koncepcje natchnienia obu teologów wymagały odrębnego potraktowania, a ewentualne dostosowanie porozrzucanych tu i ówdzie wypowiedzi Ratzingera do charakterystyki natchnienia przedłożonej przez O'Collinsa prowadziłoby nie do uporządkowania, lecz zniekształcenia poglądów Ratzingera (tym bardziej że w moim przekonaniu propozycja O'Collinsa pozostawia wiele do życzenia) lub „rozsadzenia” nazbyt ciasnych szufladek. Jeśli chodzi o Australijczyka, wystarczyło omówić jego publikację, w której zajął się on chrześcijańskim rozumieniem natchnienia biblijnego i w którym zawarł wszystkie istotne z jego punktu widzenia treści. Z kolei w przypadku Ratzingera wolno mówić jedynie o zarysie koncepcji natchnienia, przy czym nawet ten szkic okazuje się bardziej pogłębiony teologicznie niż opracowanie O'Collinsa. Definicja jezuita nie wnosi wiele w teologię natchnienia, zaś u bawarskiego teologa nie ma jej wcale⁹, są za to elemen-

⁹ Z pewnością nie dlatego, żeby Ratzinger uważał, iż nie ma potrzeby w sposób naukowy zajmować się przedmiotem natchnienia. Przykładowo w recenzji publikacji Karla Rahnera poświęconej natchnieniu z radością witał taką próbę, która zamiast jedynie historycznego ujęcia proponowała teologiczno-systematyczny namysł – por. JRO 9/2, s. 678. Z kolei bawarski teolog ubolewał nad tym, że robocze wersje dokumentów soborowych próbowały zamiast ogólnej nauki Kościoła pretendować do tego, co należy do zadań teologów – o schemacie *De fontibus* pisał, „że od bezpiecznej ścieżki Tradycji oddala się on również w tym, że usiłuje rozstrzygać kwestie ciągle jeszcze dyskutowane przez teologów katolickich, na przykład dokładne pojęcie Tradycji i natchnienia. Próbuje ustalić nawet samą terminologię, którą należy się posługiwać przy omawianiu bezbłędności Pisma Świętego” – JRO 7/1, s. 213.

ty, które odpowiednio rozwinięte mogą stanowić istotny przyczynek do doktryny natchnienia.

W podrozdziale 3.3 zostaną zrekapitulowane poglądy obu teologów wprowadzone z wypowiedzi wprost odnoszących się do natchnienia (podrozdziały 3.1 oraz 3.2) oraz na podstawie wniosków dotyczących biblijnej inspiracji, jakie udało się wyczytać z teologii objawienia zaprezentowanej w dwóch pierwszych rozdziałach. W ten sposób stało się możliwe wskazanie kluczowych elementów doktryny natchnienia, które winny być wzięte pod uwagę w ramach dalszych badań. Przedstawiam je jako wspólne wnioski płynące ze spuścizny obu teologów, przy czym prezentację poszczególnych zagadnień rozpoczynam zawsze od tego teologa, u którego dana kwestia jawi mi się dominująca lub bardziej nośna teologicznie. Ten „wspólny mianownik”, do jakiego doprowadziło badanie twórczości O'Collinsa i Ratzingera, zostanie wzięty pod uwagę w drugiej części niniejszego studium, która stanowić będzie autorski, choć siłą rzeczy jedynie ograniczony (stąd słowo „przyczynek” w tytule drugiej części) wkład w opracowanie teologii natchnienia.

Rozdział 1

Objawienie w ujęciu Geralda O'Collinsa

1.1. Typologia objawienia

1.1.1. Objawienie uniwersalne a objawienie specjalne

Za łac. *re-velare*, oznaczającym zdjęcie zasłony (*velum*), objawienie można rozumieć jako ujawnienie, odsłonięcie czy oznajmienie czegoś. W refleksji nad wiarą chrześcijańską termin „objawienie” odnoszony jest do samo-ujawnienia się (in. samo-odsłonięcia się, ang. *self-disclosure*) tajemniczego Boga. Jak podkreśla Gerald O'Collins, należałoby mówić o potrójnej denotacji pojęcia: po pierwsze, chodziłoby o sam akt objawienia (zbiór wydarzeń objawieniowych lub proces objawienia), po drugie o przedmiot wiary (samo-objawiającego się Boga), a po trzecie o wiedzę udostępnioną dzięki objawieniu, czyli o główne treści teologii chrześcijańskiej¹. Objawienie może przybierać różne formy, teolog mówi zatem – za Williamem Abrahamem – o polimorficznej naturze pośrednictwa, przez które objawienie dociera do ludzi². Tematowi temu poświęca O'Collins rozdział swojej książki dotyczącej objawienia zatytułowany *Środki i pośrednicy objawienia*³.

„Objawienie uniwersalne” (*general revelation*) jest już mediowane w zewnętrznym dziele stworzenia (por. Mdr 13,1–9) czy w wewnętrznej duchowej rzeczywistości człowieka (Kantowskie „niebo gwiazdzone”

¹ Por. GCR, s. 1; GCI, s. 89; GCNF, s. 57, 65. Por. także: F.G. Downing, *Objawienie*, w: SHB, s. 629.

² Por. GCR, s. 55–56; W.J. Abraham, *Revelation Reaffirmed*, w: *Divine Revelation*, ed. P. Avis, Eugene 1997, s. 206–207, 214.

³ Por. GCR, s. 56–74.

i „prawo moralne”), tak że ludzie nigdy nie znajdują się poza objawieniem (*extra revelationem*)⁴. O'Collins przeciwstawia się koncentrowaniu na „makroszenie” wszechświata kosztem „mikrosceń” człowieka. Dla każdego Bóg jest – mówiąc językiem Augustyna – *interior intimo meo*, z kolei otwartość serca i umysłu ludzkiego objawia coś również z Boga⁵. Święty Paweł pisał o poganach, że to, „co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy” (Rz 1,19–20). Już tego rodzaju poznanie charakterystyczne dla objawienia uniwersalnego winno prowadzić do oddania Bogu czci. O'Collins sugeruje, że nie tylko i nie dopiero objawienie specjalne (*special revelation*), ale właśnie już to uniwersalne wzywa człowieka do relacji z Bogiem przez wiarę (por. Hbr 11,6), którą w człowieku w jakimś stopniu wywołuje⁶. Dlatego Ewangelia niesiona przez Kościół narodom nie tyle prowadzi do rozszerzenia zasięgu objawienia – autor polemizuje tutaj z opinią Matthew Leveringa – ile raczej wzbogaca ofertę Bożego samo-objawienia⁷.

Działanie Boże często towarzyszy wydarzeniom porządku naturalnego lub nawet dokonuje się poprzez nie. Ale Bóg manifestuje się również przez „specjalne Boskie działania” (*special divine actions*) podejmowane na rzecz ludzkości, które odróżniają się jakościowo od „zwykłego” (*ordinary*) działania Boga związanego ze stworzeniem i utrzymywaniem wszechświata w istnieniu. Zaprzeczenie działania Boga w świecie i jego wielopostaciowej historii prowadzić musiałyby do przyjęcia deizmu – uznaje O'Collins. Te specjalne Boże czyny dają się rozpoznawać w jakimś stopniu niezależnie od świata i stworzonej przyczynowości. Autonomiczna Boska przyczynowość dała o sobie znać najwyraźniej w Zmartwychwstaniu, ale również w tych wydarzeniach, w których łączy się z ludzkim udziałem – pozostaje do pewnego stopnia autonomiczna. Tego rodzaju działanie Boga związane jest z roszczeniem religijnym kierowanym do ludzkości i niesie przesła-

⁴ Por. GCR, s. 55–58; GCI, s. 91; GCNF, s. 58. Por. również: J.D.G. Dunn, *Biblical Concepts of Revelation*, w: *Divine Revelation*, dz. cyt., s. 5–6; W.J. Abraham, *Revelation Reaffirmed*, dz. cyt., s. 206–207.

⁵ GCR, s. 64–65.

⁶ GCNF, s. 59–65, 317.

⁷ GCR, s. 58–59. Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014, s. 56.

nie moralne (np. wezwanie do pokuty, zmiany życia czy przyjęcia chrztu). Specjalne Boskie akty podejmowane przez Boga w wolności, a zatem nieprzewidywalne ze strony człowieka, zawierają w sobie element tajemnicy i związanej z nią dwuznaczności. Są znakami, a nie dowodami, stąd można je rozpoznać lub odrzucić; właśnie ich misteryjność pozwala chronić wolność poznawczą człowieka⁸.

Objawienie uniwersalne (czy też inaczej objawienie kosmiczne) jest zatem przewyższone przez wydarzenia i słowa dokonujące się w ramach objawienia specjalnego. Albo, od drugiej strony: należy podkreślać subordynację objawienia kosmicznego względem objawienia dokonującego się w historii zbawienia. Bóg przemawiał i działał w dziejach Izraela i Jezusa Chrystusa, czyli na etapie Starego i Nowego Testamentu. Kontynuacją i zenitem objawienia Starego Testamentu jest wydarzenie Wcielenia, a narodzenie, życie i śmierć Chrystusa stają się ludzką historią Boga. W ten sposób zostaje objawiony Bóg Trójjedyny – Ojciec, Syn i Duch Święty⁹. Oznacza to, że

w tym naprawdę wyjątkowym wydarzeniu, wykraczającym jakościowo, a nie tylko stopniem, ponad jakiegokolwiek wcześniejsze działanie Boga, a także ponad Boską obecność w stworzeniu, Wcielenie objawiło Boga z nami i dla nas, jako osobiście obecnego pośród nas¹⁰.

Środki (*means*) i „sposoby”, przez które Bóg dokonuje samo-komunikacji (*self-communication*) czy samo-manifestacji (*self-manifestation*), mogą być

⁸ Por. GCR, s. 43–44; GCNF, s. 22–23, 28, 52–53, 82–83. W Biblii wyraźnie odróżnia się stworzenie jako inicjalne i uniwersalne objawienie od szczególnej historii zbawienia rozpoczynającej się od Abrahama – por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington 2010, s. 206. Należy się zgodzić z W.J. Abrahamem, który z jednej strony przyjmuje, że czyny mogą przemawiać głośniejsz niż słowa, z drugiej jednak przestrzega przed wyciąganiem nazbyt daleko idących wniosków z koncepcji *Heilsgeschichte*; mimo wszystko to właśnie mówienie jest szczególnie objawieniowe – por. W.J. Abraham, *Revelation Reaffirmed*, dz. cyt., s. 208–210.

⁹ GCR, s. 59–60; GCI, s. 92; GCNF, s. 65. Dla Izraelitów było oczywiste, że doświadczenie natury pozostawało podporządkowane ich doświadczeniu historii zbawczej – por. GCNF, s. 59.

¹⁰ GCR, s. 61. Podobnie wypowiadał się Richard Bauckham: między Jezusem a innymi ludźmi istnieje różnica nie stopnia, ale rodzaju (różnica jakościowa, a nie ilościowa) – por. R. Bauckham, *Jesus the Revelation of God*, w: *Divine Revelation*, dz. cyt., s. 180. Por. także: W. Pikor, *W jaki sposób Biblia jest „księgą świętą”?*, „Roczniki Teologiczne” (2007) z. 1, s. 90.

naprawdę różnorodne: od codziennych doznań, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych (cierpienie, zło czy nawet grzech), zwykłych (a nawet prymitywnych, jak rzucanie losów) czy dramatycznych, przez wewnętrzne doświadczenia czy zewnętrzne sytuacje aż do natchnionych wypowiedzi proroków, teofanii, cudownych czynów Pana czy w końcu unikalnego wydarzenia Zmartwychwstania¹¹. „Nic nie może być bardziej «nadzwyczajne» czy «niezwykłe» od jego zwycięstwa nad śmiercią, początku nowego stworzenia, które antycypuje koniec całej historii”¹².

Jeśli zaś chodzi o pośredników (*mediators*) i posłańców (*messengers*) objawienia, ci również pozostają zróżnicowani nie mniej niż środki objawienia. Mogą to być mediatorzy zinstytucjonalizowani lub właśnie nie, zaliczają się do nich patriarchowie i prorocy, apostołowie i inni bohaterowie Nowego Testamentu (np. Najświętsza Maryja Panna). Dalej: mogą to być święci i inne prorocze postaci, założyciele ruchów religijnych i męczennicy, ale także zwykli chrześcijanie (rodzice, katecheci i księża) czy nawet wrogowie i mordercy (casus Kajfasza – por. J 11,49–52). Ostatecznie najważniejszym posłańcem jest oczywiście Chrystus, wcielone Słowo Boże, ostateczny pośrednik Bożego objawienia się ludziom¹³. Zgodnie z tekstem natchnionym jest On jedynym pośrednikiem w pełnym tego słowa znaczeniu: „Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus” (1 Tm 2,5).

¹¹ GCR, s. 66–71, 149–150; GCNF, s. 74–79. O'Collins podkreśla, że ludzkie doświadczenia, w tym doświadczenie w wierze Boskiego samo-objawienia, nie są źródłami, ale właśnie środkami, przez które źródło dociera do człowieka i umożliwia uprawianie teologii – por. GCR, s. 73–74. Por. NPP 148: „Wystarczy [...] przywołać postać Balaama (Lb 24), aby ukazać, że prorocstwo (natchnione) nie jest wyłączną prerogatywą ludu Bożego [...]”.

¹² GCR, s. 69. W literaturze wymienia się różne rodzaje objawienia. Przykładowo James Dunn rozróżnia następujące środki, przez które Bóg się objawia: naturę/stworzenie; opatrność i historię; świadomość moralną; mądrość; natchnienie/prorocstwo; sny, wizje i odsłonięcie; objawienie Chrystusa – por. J.D.G. Dunn, *Biblical Concepts of Revelation*, art. cyt., s. 1–22.

¹³ GCR, s. 72–73; GCNF, s. 83–87. Por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, Toronto 2004, s. 149–150.

1.1.2. Aspekty osobowy i propozycjonalny objawienia

Teologia czy oficjalne katolickie nauczanie sprzed Soboru Watykańskiego II zwykle charakteryzowały się utożsamianiem objawienia z zestawem uwierzytelnionych przez Boga prawd niedostępnych naturalnym siłom rozumu i przyjmowanych ze względu na Boski autorytet. W tym propozycjonalnym (*propositional*) ujęciu objawienie było raczej odsłonięciem rzeczy (łac. *revelata*) niż Boską czynnością samo-objawienia; stąd kojarzyło się z doktryną czy wyznaniem wiary. Mimo że ojcowie Vaticanum Primum wypowiedzieli się o Bogu, który objawił samego siebie, to ostatecznie nacisk został położony właśnie na to, co zostało objawione¹⁴. Nie oznacza to jednak ani tego, że cała przedsoborowa teologia katolicka szła w tym „suarezjańskim”¹⁵ kierunku, ani że takie stanowisko było typowe jedynie dla katolików; O'Collins polemizuje tutaj z jego zdaniem czarno-białą opinią Tracey Rowland, która miałaby dopuścić się uproszczenia bardziej złożonej rzeczywistości¹⁶.

Na pewno jednak kamieniem milowym dla odnowionego myślenia o objawieniu jako międzyosobowym dialogu czy spotkaniu okazała się Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, „pierwszy w dziejach Kościoła soborowy dokument w całości poświęcony Bożemu objawieniu”¹⁷. Myśl jezuita dobrze odzwierciedla ten zwrot, który dokonał się dzięki Vaticanum Secundum. Objawienie w artykułowanym po wielokroć przekonaniu O'Collinsa jest w pierwszym rzędzie przede wszystkim osobistym samo-objawieniem (*personal self-revelation*) czy samo-odsłonięciem

¹⁴ Por. GCR, s. 3; GCNF, s. 66. Por. także: H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010, s. 149–150; M. Skierkowski, *Objawienie – wiarygodność – przekaz (Koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O'Collinsa)*, „Studia Theologica Varsaviensia” (1999) nr 2, s. 144; G. Daly, *Revelation in the Theology of the Roman Catholic Church*, w: *Divine Revelation*, dz. cyt., s. 23.

¹⁵ Od nazwiska: Francisco de Suárez (1548–1617).

¹⁶ GCR, s. 4–5, 13. Charakterystyczną dla zmiany postrzegania objawienia od propozycjonalnego do antypropozycjonalnego jest publikacja: J.F. Haught, *Revelation of God in History*, Wilmington 1988. Z kolei obronę propozycjonalnego objawienia przedstawili m.in. M. Wahlberg, *Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study*, Grand Rapids 2014; R. Swinburne, *Revelation: From Metaphor to Analogy*, Oxford 1992; C. Gunton, *A Brief Theology of Revelation*, London 2005 (o roli propozycjonalnych prawd w przekazie objawienia); M. Blaauw, *The Nature of Divine Revelation*, „The Heythrop Journal” (2009) nr 1, s. 2–12.

¹⁷ M. Skierkowski, *Objawienie – wiarygodność – przekaz...*, art. cyt., s. 144.

Boga związanym z misjami Syna (Wcielenie) i Ducha Świętego (zesłanie Ducha)¹⁸. O'Collins uwydatniał fakt, że

tam, gdzie Sobor Watykański I używał *revelare*, Vaticanum II wypowiada się za pomocą zwrotu *manifestare ac communicare*, aby wyraźniej ukazać, że Bóg jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem objawienia. Stanowi ono zatem rzeczywistość znacznie szerszą i głębszą niż przekaz informacji. Jest osobowym spotkaniem człowieka z objawiającym się Bogiem – spotkaniem, przez które realizuje się zbawienie¹⁹.

W podręcznikach teologii fundamentalnej wyraźnie odróżnia się dwa modele objawienia: samodarowania Boga oraz informacyjny²⁰. Gerald O'Collins za Konstytucją dogmatyczną o Objawieniu Bożym podkreśla, że modele osobowy (*personal*) i propozycjonalny (*propositional*) nie tylko nie wykluczają się, ale wręcz implikują²¹. Pierwszorzędnemu pytaniu o to, „kto” się objawił, towarzyszy wtórne pytanie o to, „co” zostało objawione. Doświadczenie Kogoś prowadzi do twierdzeń o tym, kto i co zostało objawione; wiara w Jezusa pociąga za sobą wiarę w prawdę twierdzeń o Jego tożsamości (np. jako Mesjasza czy Syna Bożego). Odsłonięciu się Boga nie może nie sekundować ujawnienie wiedzy o objawiającym się, dlatego, choć oba wymiary przynależą do siebie nierozdzielnie, należałoby zdaniem teo-

¹⁸ Por. GCR, s. 5–6, 13; GCI, s. 89; GCNF, s. 66; DV 2–4; T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010, s. 87–92; C. Aparicio, *Bishop Paul-Joseph Schmitt and Vatican II: Jesus Christ, the Fullness of Revelation*, w: *The Convergence of Theology: A Festschrift Honoring Gerald O'Collins, S.J.*, eds. D. Kendall, S.T. Davis, Mahwah 2001, s. 87; S. Zatwardnicki, *Relacja Objawienia do Pisma Świętego według Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, „Teologia w Polsce” (2014) nr 1, s. 99–118. Bibliografię zbierającą komentarze do *Dei verbum* przedstawił O'Collins w: G. O'Collins, *Retrieving Fundamental Theology*, Mahwah 1993 (dalej: GCRF), s. 178–217.

¹⁹ M. Skierkowski, *Objawienie – wiarygodność – przekaz...*, art. cyt., s. 144–145. Por. DV 6.

²⁰ Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, dz. cyt., s. 148–152.

²¹ Por. GCR, s. 6–7, 12–16; GCI, s. 89; G. O'Collins, *Fundamental Theology*, Eugene 2001 (dalej: GCF), s. 72–73; GCNF, s. 67, 167; G. O'Collins, M. Faruggia, *Catholicism: The Story of Catholic Christianity*, Oxford 2015, s. 103; M. Wahlberg, *Revelation as Testimony...*, dz. cyt., s. 15; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 15; G. Baum, *Vatican II's Constitution on Revelation: History and Interpretation*, „Theological Studies” (1967) nr 1, s. 51–75; M. Skierkowski, *Kategoria doświadczenia w teologii Objawienia Geralda O'Collinsa*, w: *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 66; tenże, *Objawienie – wiarygodność – przekaz...*, art. cyt., s. 145.

loga bardziej dobitnie twierdzić, że objawieniu zawsze towarzyszy poznanie Boga, a nie-poznawcze objawienie jest oksymoronem²².

W tym sensie można by powiedzieć, że O'Collins, choć wprost o tym nie pisze, to jednak nie tyle przyjmuje dwa modele objawienia, ile raczej ukazuje dwa ujęcia jednego integralnego objawienia. Przy czym zawsze komunikacja prawdy o Bogu pozostaje w służbie osobistego doświadczenia Boga i spotkania z Nim. Ale, od drugiej strony, już sama wizja objawienia jako dialogu Boga z człowiekiem implikuje fakt, że doświadczenie objawienia nie może pozostawać niekomunikowalne (*incommunicable*), lecz charakteryzuje się możliwością wyrażenia w propozycjonalnych twierdzeniach (jest *propositionable*)²³. „Nazywanie objawienia *locutio Dei* lub *Dei verbum* nieuchronnie pociąga za sobą uznanie jakiegoś wymiaru poznawczego objawienia. [...] ‘Dialog (*dialogos*)’ zakłada ‘słowo (*logos*)’ przekazane, zrozumiałe znaczenie czy, innymi słowy, sens”²⁴. Albo, w innym miejscu, pisze, że objawienie jako „osobista samo-manifestacja Boga, Boska Prawda (wielka litera i liczba pojedyncza)” pociąga za sobą „komunikację dotychczas nieznaną prawd (mała litera i liczba mnoga)”²⁵. W związku z tym jezuita formułuje pewną zasadę: „Prawo objawienia (*lex revelandi*) stało się prawem wiary (*lex credendi*)”, co potwierdzają klasyczne wyznania wiary²⁶.

²² GCR, s. 12, 14–15; GCNT, s. 67. Jan Hendrik Walgrave uważał, że w teandrycznej rzeczywistości objawienia i wiary nie wolno ani rozdzielać, ani pomieszać dwóch istotnych aspektów – wewnętrznego Boskiego kontaktu oraz zewnętrznego przesłania – por. J.H. Walgrave, *Unfolding Revelation: The Nature of Doctrinal Development*, Philadelphia 1972, s. 341 (niestety nie mam dostępu do tej pozycji – cytuję za M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., 203, przyp. 98).

²³ GCR, s. 12–13; GCNF, s. 67; GCI, s. 89. Por. M. Wahlberg, *Revelation as Testimony...*, dz. cyt., s. 15: „*There is no difficulty in viewing the divine revelation both as God's self-revelation and as God's communicating truths about himself. On the contrary, to view these two descriptions of revelation as incompatible is as absurd as to view my self-revelation as incompatible with the fact that I tell things about myself*”. Por. także: J. Kodell, *Klucz do Pisma Świętego. Katolicki podręcznik do studiowania Pisma Świętego*, tłum. M. Pietras, Kraków 2003, s. 20–21: „Objawienie [...] jest przede wszystkim Bożym, osobistym przekazem samego siebie swym dzieciom. Moglibyśmy wiedzieć o Bogu wszystko, a nie znać Go; nie otrzymać Jego Objawienia. Boży plan jest częścią Objawienia, lecz stanowi jego drugą część. Pierwszą częścią jest sam Bóg”.

²⁴ GCR, s. 16, 18; por. GCNF, s. 67–68.

²⁵ GCI, s. 89; por. GCR, s. 6–7; DV 6.

²⁶ GCR, s. 16.

Spotkanie z Bogiem objawionym w Chrystusie (pierwszorzędny sens objawienia) skutkuje dramatyczną zmianą w poznaniu Boga i wiedzy o Nim (objawienie we wtórnym sensie). Samomanifestującej się Prawdzie (która jest Bogiem) odpowiada objawienie prawdy o Bogu (który jest Trójcą), a wtórnie w parze z odsłonięciem się Boga idzie również objawienie o całym stworzonym świecie, a zwłaszcza o człowieku²⁷. Przez odsłonięcie się Boga ludziom jako adresatom objawienia także człowiek zostaje objawiony sobie samemu: „nie ma samo-odsłonięcia się Boga bez towarzyszącego mu objawienia tych, którzy z wiarą przyjmują to objawienie”²⁸. Zwłaszcza objawienie się Boga w i przez Chrystusa odsłania jednocześnie prawdziwą naturę i przeznaczenie człowieka²⁹. W każdym doświadczeniu religijnym odsłania się tak podmiot, jak i przedmiot doświadczenia (por. Iz 6,1–13; Łk 5,1–11)³⁰. Tego rodzaju objawienie zachodzi oczywiście w historii – na ten wymiar myśli O'Collinsa słusznie zwraca uwagę Marek Skierkowski:

W ścisłym związku z osobową i dialogową stroną objawienia pozostaje jego charakter historiozbowczy. Zbawienie i objawienie tworzą historię samoudzielania się Boga. Oznacza to, że objawienie dokonuje się w historii, a wydarzenie historyczne jest jego konstytutywnym elementem. Historia – stwierdza G. O'Collins – stanowi środek *par excellence* zbawczego objawienia, przez który może być ono doświadczane przez ludzi³¹.

²⁷ GCR, s. 6–7, 13, 16–17, 79–80. Por. H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, Poznań 2020, s. 123: „W istocie, «prawdą» Biblii jest osoba Chrystusa – w Nim objawia się wierność Boga względem pierwszego Przymierza, a nade wszystko najważniejsze aspekty Tajemnicy Boga – Jego osobowego życia i relacji do świata i człowieka”. Na związku objawienia Bożego z objawieniem człowieka jemu samemu buduje swoją monografię Robert Woźniak. Według polskiego dogmatyka właśnie objawiona różnica między Bogiem a stworzeniem odsłania i konstytuuje „sobość” ludzkiego bytu. Por. np. R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 9: „Objawienie zarówno zakłada, jak i konstytuuje i funduje człowieczeństwo człowieka, jego *differentia specifica*. Objawienie, jako wydarzenie inności Boga w tożsamości świata, nadaje człowiekowi jego swoistość, ofiaruje mu jego sobość, jego inność. Pojęcie różnicy jest fundamentalnym wymiarem pojęcia sobości”.

²⁸ GCR, s. 79; por. GS 22.

²⁹ Por. GCR, s. 80.

³⁰ GCNF, s. 53.

³¹ M. Skierkowski, *Objawienie – wiarygodność – przekaz...*, art. cyt., s. 145.

Bóg, objawiając siebie, pozostaje jednak Bogiem ukrytym (*Deus absconditus et Deus revelatus*); objawienie nie czyni Trójjedynego mniej tajemniczym, potęguje nawet absolutność ukrytej i objawionej tajemnicy (*mysterium absconditum et revelatum*); im lepiej się Boga poznaje, tym bardziej staje się On tajemniczy³².

Samoujawniający się Bóg jest znany w oraz za pośrednictwem doświadczenia religijnego tych, którzy przez wiarę akceptują objawienie się Boga. Ale pozostaje nieskończona różnica między doświadczeniami skończonych istot ludzkich a Boską Rzeczywistością, która transcenduje cały stworzony świat. Ukryty Bóg pozostaje nieskończenie poza tym, co może zostać objawione i poznane dzięki wydarzeniom Boskiego samo-objawienia. Możemy wyraźnie przedstawić tę różnicę, mówiąc, że podczas gdy Bóg jest objawiony (z małej litery), Bóg pozostaje znacznie bardziej Ukryty (wielka litera). Objawienie czyni Trójjedynego Boga bardziej, a nie mniej tajemniczym³³.

O'Collins odwołuje się tutaj do terminu „fenomenu nasyczonego” (*saturated phenomenon*); Jean-Luc Marion tym pojęciem opisywał niemożliwość uzyskania wiedzy i zrozumienia przedmiotu badań, która wynika z „nadmiaru” (*overabundance*) tego przedmiotu. Podobnie w przypadku samo-objawienia się Boga nie brak, lecz właśnie nadwyżka światła przekracza ludzką pojemność przyjmowania (jak w „ciemnym świetle” Pseudo-Dionizego)³⁴.

³² GCR, s. 24–25, 27; por. R. Bauckham, *Jesus the Revelation of God*, art. cyt., s. 189; L. Houlden, *The Gospels as Revelation*, w: *Divine Revelation*, dz. cyt., s. 150: „*Revelation and veiling go hand in hand*”.

³³ GCR, s. 24; por. W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, s. 136–137: „Objawienie nie eliminuje jednak tajemnicy Bożej. W ostatecznym rozrachunku jest objawieniem Bożej tajemnicy, czyli objawieniem Jego niezgłębionego miłosierdzia i Jego miłości, której nie sposób wywieść z rzeczywistości doczesnej. [...] Samoobjawienie Boga nie eliminuje tajemnicy, lecz potęguje ją i nasila”.

³⁴ Por. GCR, s. 27–29; J.-L. Marion, *Fenomenologiczna otwartość Objawienia*, tłum. E. Litak, <https://teologiapolityczna.pl/calyy-wyklad-prof-jean-luc-marion-fenomenologiczna-otwartosc-objawienia> [dostęp: 15.12.2021]. Por. również: M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 206.

1.1.3. Objawienie fundacyjne, zależne i ostateczne

Świadectwo Nowego Testamentu prezentuje Boskie samo-objawienie jako coś, co już się wydarzyło, wciąż się wydarza i dopiero się zdarzy. Wypowiedzi w ramach tej potrójnej afirmacji objawienia jako czegoś przeszłego, terażniejszego i przyszłego nie przeczą sobie wzajemnie, domagają się jednak wyjaśnienia, w jaki sposób nie tylko że nie kolidują ze sobą, ale uzupełniają się i pozostają w relacji³⁵. O'Collins podjął się próby ustalenia terminologii w języku drugiego rzędu (teologia), która odpowiadałaby potrójnemu kluczowi czasowemu języka pierwszego rzędu (Biblia). W związku z pytaniem o „kiedy” objawienia, teolog w swoich publikacjach rozróżnia objawienie fundacyjne (*foundational*), zależne (*dependent*) oraz ostateczne (*final*)³⁶.

W jakimś sensie objawienie jest przeszłe (jako ‘fundacyjne’), w innym sensie jest ono terażniejsze (jako ‘zależne’), a jeszcze w innym jest ono przyszłą rzeczywistością (jako ‘przyszłe’, ‘ostateczne’ lub ‘eschatologiczne’). Księga Apokalipsy świadczy o Bogu objawionym jako Tym, „który jest, i który był i który przychodzi” (Ap 1,4,8; 4,8). Jako fundacyjne, objawienie ‘było’; jako ‘zależne’, ‘jest’; a jako ostateczne ‘ma nadzieję’³⁷.

W prologu Listu do Hebrajczyków jest mowa o przeszłym objawieniu, które ze względu na tożsamość Jezusa jako Syna Bożego jest w pewnym

³⁵ Por. GCR, s. 104, 106; GCI, s. 93; GCNF, s. 130–131; R.J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007, s. 146.

³⁶ Por. GCR, s. 103; GCI, s. 92–93. Pozostają przy tłumaczeniu terminów dokonany przez Marka Skierkowskiego – por. M. Skierkowski, *Objawienie – wiarygodność – przekaz...*, art. cyt., s. 147. Ale można by również *foundational revelation* tłumaczyć jako „objawienie założycielskie”. O'Collins odwołuje się do terminologii Paula Tillicha, który pisał o objawieniu pierwotnym (*original*) oraz zależnym (*dependent*); w obu tych etapach człowiek rzeczywiście uczestniczy w objawieniu, choć na różne sposoby, z kolei ograniczenie się jedynie do objawienia pierwotnego musiałoby prowadzić do przyjęcia modelu propozycjonalnego, a zarazem do odrzucenia egzystencjalnego modelu objawienia. O'Collins odrzuca termin *original* ze względu na to, że kojarzy się on raczej z aktem stworzenia (Księga Rodzaju – księga początków, ang. *origins*), co mogłoby sugerować, że objawienie to istnieje od samego początku. Z kolei *foundational* oddaje coś więcej niż tylko czysty fakt istnienia od początku – wskazuje bowiem na coś normatywnego i podtrzymującego całą konstrukcję – por. GCR, s. 102–103, 107; GCNF, s. 132.

³⁷ GCR, s. 103; por. GCI, s. 93; M. Skierkowski, *Kategoria doświadczenia...*, art. cyt., s. 67; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 15–16.

sensie doskonałe i kompletne, a nie prowizoryczne czy fragmentaryczne (por. Hbr 1,1). Również Janowy prolog ukazuje objawienie jako pełne i całkowite, skoro pomiędzy ludźmi zamieszkał nie kto inny jak pełen chwały wieczny Syn Boży (por. J 1,1.14)³⁸. Właśnie dla tego przeszłego objawienia, które już się dokonało i którego punkt szczytowy pokrywa się z przyjściem na świat Słowa Bożego i konsekwencjami, jakie z tego wyniknęły, teolog proponuje miano „objawienia fundacyjnego” (*foundational revelation*).

Określenie „objawienie fundacyjne” kojarzy się założeniem Kościoła. Został on ufundowany na fundamencie Apostołów i proroków, a Chrystus jest kamieniem węgielnym tej świątyni stanowiącej mieszkanie Boga przez Ducha Świętego (por. Ef 2,19–21; Ap 21,14; 1 P 2,4–8). Wyobrażenia Kościoła jako budowli, miasta czy świątyni zwracają uwagę na centralną rolę Chrystusa, w którym cała historia Boskiego samo-objawienia uzyskuje swoją kulminację. A nawet więcej: całe zbawcze objawienie Boga jest zbudowane na Nim jako niezawodnej podstawie, On też będzie wspierał całą późniejszą historię objawienia. Objawienie fundacyjne zatem oznacza, że historyczne objawienie dokonuje się zawsze w Chrystusie, z Nim i przez Niego³⁹.

Boże zbawcze samo-odsłonięcie w historii Izraela („Duch Święty mówił przez proroków”) otrzymało swoją pełnię i doskonałość przez Jezusa z Nazaretu – w życiu Jego samego oraz Jego naśladowców. Dlatego należy mówić o fundacyjnej roli Apostołów (i apostołskiej generacji) w przekazywaniu objawienia: świadczyli o Nim w swoim przepowiadaniu; przewodzili liturgicznemu życiu Kościoła, a przez to umożliwiali doświadczenie objawienia; podejmowali wiążące moralnie decyzje (np. co do braku konieczności posłuszeństwa pogan Prawu) i w końcu oni oraz inne osoby z okresu apostołskiego w swoich natchnionych pismach dali świadectwo samo-objawieniu Boga w Chrystusie i przez Ducha Świętego oraz uformowali normatywną odpowiedź na to objawienie. W ten sposób, wiernie odpowiadając na objawienie fundacyjne i żyjąc w jego świetle, ukształtowali „raz na zawsze” wiarę, życie sakramentalne, moralną praktykę oraz przyszły kanon Pisma Świętego⁴⁰.

Objawienie fundacyjne związane jest zatem z „raz na zawsze” Wcielenia, wybrania Apostołów, zesłania Ducha Świętego i ufundowania Kościoła,

³⁸ Por. GCR, s. 104; GCI, s. 92; GCNF, s. 128.

³⁹ Por. GCR, s. 108.

⁴⁰ Por. GCR, s. 111–113, 122, 143; GCI, s. 95; GCNF, s. 132–133, 195; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 16–17 (o związku Pisma z Kościołem w ujęciu O'Collinsa).

i o tyle właśnie osiąga swoją niezrównaną pełnię. Objawienie to skończyło się wraz z końcem ery apostoelskiej, co oznacza, że obejmuje ono nie tylko samo wydarzenie objawienia, ale również jego pełną recepcję z kolejnymi właściwymi jej fazami: rozpoznawaniem, przemyśleniem i artykułowaniem pierwotnego zinterpretowanego indywidualnie i wspólnotowo doświadczenia. W tym czasie Apostołowie i inne osoby towarzyszące im nie otrzymywały nowego objawienia, lecz prowadzeni do całej prawdy przez Parakleta tę pełnię, jaką już otrzymali, interpretowali i stosowali w życiu (por. J 15,26; 16,13). Aktywność Ducha Świętego właściwa temu okresowi nie może być porównana z żadnym późniejszym okresem historii chrześcijaństwa. Z grubsza rzecz biorąc, okres ten skończył się w końcu I wieku, gdy Kościół został już założony w swojej widzialnej postaci, a natchnione pisma – spisane⁴¹.

Teraźniejszość objawienia dokonującego się „tu i teraz” daje się zdaniem O'Collinsa wyczytać z Listu do Hebrajczyków, gdzie mowa jest o wierze jako poręce spodziewanych dóbr oraz dowodzie (czas terażniejszy) rzeczywistości, których nie widać (por. Hbr 11,1). To właśnie Boska rzeczywistość i ciągła samo-objawieniowa działalność Boga miałyby wzniecać wiarę i budzić nadzieję. W Księdze Apokalipsy Boskie samo-odsłonięcie ukazane jest jako wydarzające się „tu i teraz”, np. w przesłaniu, które Zmartwychwstały i wyniesiony do chwały Pan kieruje do siedmiu Kościołów (por. 2,1–3,22). Przesłanie to jest rozumiane w taki sposób, że to Duch Święty mówi przez Chrystusa do wizjonera (por. Ap 1,9–20; 2,7.11.17.29; 3,6.13.22). W Pierwszym Liście św. Jana samo-objawienie Boga, już doświadczone (czas przeszły), jest następnie przez świadków oznajmiane i transmitowane (czas terażniejszy) następnym pokoleniom (por. 1,1–3). Podobnie apostoł Paweł przekazuje to, co sam otrzymał, a wierzący przyjmują to wiarą *hic et nunc* (por. 1 Kor 15,3–11)⁴².

Wolno mówić o „objawieniu partycypacyjnym” (*participant revelation*) w przypadku Apostołów i członków pokolenia apostoelskiego, którym dane było uczestniczyć w wydarzeniu Chrystusa jako wcielonego Boskiego obja-

⁴¹ Por. GCR, s. 103, 115–117, 164; GCI, s. 93–95, 127; GCNF, s. 134–135; M. Skierkowski, *Kategoria doświadczenia...*, art. cyt., s. 68; tenże, *Objawienie – wiarygodność – przekaz...*, art. cyt., s. 147–148. Por. KKK 860: „W misji Apostołów jest pewien element nieprzekazywalny: są oni wybranymi świadkami Zmartwychwstania i fundamentami Kościoła”.

⁴² Por. GCR, s. 105–106; GCI, s. 92; GCNF, s. 129, 310.

wienia oraz w zesłaniu Ducha Świętego w czasie Pięćdziesiątnicy. Później wierzący mogą uczestniczyć jedynie na sposób partycypowania w tamtej partycypacji. Ten rodzaj zapośredniczonego uczestnictwa zakłada permanentną relację do świadków apostołskiego pokolenia, których wiara i przepowiadanie były wynikiem niezapośredniczonego doświadczenia i których autorytatywne świadectwo zostało przyjęte. O'Collins preferuje jednak zamiast mówienia o uczestniczeniu w objawieniu na sposób fundacyjny oraz na sposób zależny – terminy objawienia fundacyjnego (dotyczy wspólnoty apostołskiej) oraz objawienia zależnego (obejmuje kolejne pokolenia)⁴³.

O tym, co świadkowie objawienia usłyszeli, ujrzeli i czego dotyczyli (objawienie fundacyjne), świadczyli następnie innym (objawienie zależne): „cośmy ujrzeli i usłyszeli, oznajmiamy także wam, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo, znaczy: mieć je z Ojcem i z Jego Synem, Jezusem Chrystusem” (1 J 1,3). Zatem w pewnym okresie objawienie fundacyjne i zależne częściowo się pokrywały, bo inauguracja tego drugiego nastąpiła wtedy, gdy z wiarą zostało przyjęte głoszenie pierwotnych świadków (np. jak w powyższym cytacie, tych ze wspólnoty Jana)⁴⁴.

W późniejszym okresie ta zależność od objawienia fundacyjnego nie polega już na kontakcie z bezpośrednimi świadkami – odtąd przez Kościół apostołski i Pismo Święte kolejne generacje będą uczestniczyć w zbawczym samo-udzieleniu się Boga, przyjmując jednak wciąż apostołskie świadectwo tych, którzy głosili to, czego sami doświadczyli w czasie niepowtarzalnego wydarzenia związanego z przyjściem Chrystusa⁴⁵. Istotna różnica, jaka pojawia się między pokoleniem założycielskim a późniejszymi wyznawcami, może być w opinii O'Collinsa dobrze oddana klasycznym Janowym rozróżnieniem na tych, którzy uwierzyli, bo dane im było ujrzeć, oraz tych błogosławionych, „którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20,29)⁴⁶. „Wiara w Założyciela (wielkimi literami) oznacza zaufanie założycielom (małe litery),

⁴³ Por. GCR, s. 113, 115; GCI, s. 127; GCNF, s. 131–132; R.J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, dz. cyt., s. 102: „[...] należy zaakcentować źródłowość doświadczenia apostołskiego dla każdego innego typu doświadczenia w wierze. Doświadczenie wiary jest doświadczeniem we wnętrzu wspólnoty apostołskiej, wspólnoty zbudowanej na świadectwie Dwunastu”.

⁴⁴ Por. GCR, s. 117; GCNF, s. 135, przyp. 63.

⁴⁵ Por. GCR, s. 117.

⁴⁶ Por. GCNF, s. 150–151; GCR, s. 112.

których Jezus powołał i wybrał. Teraz także przez nich jest pośredniczone doświadczenie Jego samo-objawienia⁴⁷.

Boskie objawienie, które już się wydarzyło, wciąż jeszcze się wydarza – jest obecne, wzywa do wiary i jest doświadczane przez nią⁴⁸. Na etapie objawienia zależnego praca Ducha Świętego nie polega jedynie na prowadzeniu do zrozumienia objawienia fundacyjnego, ale też na aktualizowaniu objawienia i mediowaniu żywej obecności Pana w Kościele, zwłaszcza w świętej liturgii. Czytanie Pisma Świętego, celebrowanie sakramentów, głoszenie i świadectwa, a także inne środki aktualizują żywe wydarzenie Boskiej samo-manifestacji, gdy spotykają się z wiarą. Przeszłe wydarzenia i doświadczenia zostają wtedy nie tylko przywołane, ale na nowo się wydarzają⁴⁹. O'Collinsa rozumienie objawienia zależnego dobrze podsumowuje polski teolog fundamentalny:

Jest to trwające wciąż w dziejach darowanie się Boga. Nie dodając nic do treści tego, co zostało całkowicie i definitywnie objawione przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa oraz Zesłanie Ducha Świętego, jest ono promieniowaniem Tajemnicy Paschalnej na całe dzieje ludzkości. Tworząc to pojęcie, australijski teolog przestrzega przed pokusą odbierania trwającemu wciąż objawieniu pełnego sensu tego słowa. Jest to jednak objawienie zależne, a więc oparte na wydarzeniu Jezusa oraz doświadczeniu i świadectwie apostołskim⁵⁰.

Objawienie zależne nie dodaje zatem żadnej istotnej nowej „treści” do tego, co już zostało objawione w życiu, śmierci i powstaniu z martwych Chrystusa oraz w zesłaniu Ducha Świętego, a co zostało doświadczone w pokoleniu apostołskim. Chodzi o trwałość Boskiej samo-komunikacji, która nigdy nie może ustać⁵¹. W każdym przypadku, gdy objawienie i zbawienie są mediowane przez Pismo, głoszone słowo i sprawowane sakramenty zależą istotnie od fundacyjnego i autorytatywnego świadectwa objawienia fundacyjnego. Przymiotnik „zależne” ma właśnie wyrażać tę permanentną relację do apostołskiego, na zawsze normatywnego świadectwa wynikającego ze specjalnego, bezpośredniego doświadczenia Jezusa. Od następných

⁴⁷ GCNF, s. 167.

⁴⁸ Por. GCI, s. 93; GCR, s. 103.

⁴⁹ Por. GCR, s. 114–115; GCNF, s. 131, 134.

⁵⁰ M. Skierkowski, *Kategoria doświadczenia...*, art. cyt., s. 148.

⁵¹ Por. GCR, s. 115; GCNF, s. 131.

pokoleń będzie się wymagało akceptacji świadectwa bezpośrednich uczestników wydarzeń kulminacyjnych dla historii zbawienia (por. 1 J 1,1–3)⁵².

Świadkowie Nowego Testamentu skierowują jednak uwagę nie tylko ku przeszłemu i teraźniejszemu objawieniu, ale również w stronę przyszłej Boskiej manifestacji związanej z Paruzją, która przy okazji odsłoni też status odkupionych oczekujących „objawienia się Pana naszego, Jezusa Chrystusa” (1 Kor 1,7). On „raz jeden był ofiarowany dla zgładzenia grzechów wielu, drugi raz ukaże się nie w związku z grzechem, lecz dla zbawienia tych, którzy Go oczekują” (Hbr 9,28). Chrześcijanie niosą nadzieję na łaskę, która przypadnie im przy przyszłym objawieniu Jezusa Chrystusa (por. 1 P 1,13), który już się objawił w ostatnich czasach (por. 1 P 1,20)⁵³. Objawienie ostatecznie dopełni się zatem w życiu chwalebnym, wraz z powtórным przyjściem Chrystusa i końcem historii.

Już teraz „jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3,2). Biblia ukazuje wizję uszczęśliwiającą przede wszystkim jako przemianę wspólnotową, a nie indywidualne dopełnienie zbawienia (por. Ap 21,1–3). Przyszłe i ostateczne objawienie (*future and final revelation*) wiąże się z chwałą niebiańską (*visio beatifica*) i eschatologicznym końcem historii, a zatem dotyczy nie tylko jednostek czy wspólnoty, ale również całej ludzkości i kosmosu. Wtedy dopiero nastąpi definitywne spełnienie Boskiej samo-komunikacji, choć ta kulminacja objawienia okaże się jeszcze bardziej misteryjna i transcendująca wszelkie zrozumienie niż misteryjność Boga objawiającego się w historii. Nie mamy oczywiście relacji świadków co do tego objawienia się ostatecznego królestwa, zapowiadanego nam językiem symbolicznym i postrzeganego niewyraźnie: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [ujrzemy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś będę poznawał tak, jak sam zostałem poznany” (1 Kor 13,12)⁵⁴.

Jezuita dokonał w tym kontekście rewizji swoich poglądów: wcześniej błędnie utożsamiał objawienie związane z pierwszym przyjściem Chrystusa z objawieniem definitywnym (*definitive*) jako absolutnym punktem kul-

⁵² Por. GCR, s. 115; GCNF, s. 134–135.

⁵³ Por. GCR, s. 106; GCI, s. 93.

⁵⁴ Por. GCR, s. 103, 106, 117–119; GCI, s. 92–93; F.G. Downing, *Objawienie*, w: SHB, s. 629–630.

minacyjnym Bożego samo-objawienia; w nowszych publikacjach zamiast o definitywności czy ukończoności woli mówić o pełni objawienia historycznego we Wcielonym⁵⁵. Bycie pełnym, całkowitym i doskonałym teolog odróżnia od bycia ostatecznym, ponieważ gdyby objawienie historyczne było ostatecznym, wtedy nie byłoby czego się spodziewać w przyszłości, a to z kolei byłoby nie do pogodzenia z nauką Nowego Testamentu o nadchodzącym objawieniu⁵⁶.

Przykładowo apostoł Paweł pisze o oczekiwaniu objawienia się Pana (por. 1 Kor 1,7). Miłosne objawienie się Boga łączy się z przyszłością również

⁵⁵ Por. GCR, s. 108–109, 117 (przyp. 33); GCRF, s. 69–70, 79, 87, 89–90, 94; GCNF, s. 129. W DV nie mówi się o definitywności czy ostateczności samo-objawienia w Chrystusie, ale raczej o ostateczności Nowego Przymierza oraz o pełni objawienia w Chrystusie, który wypełnia i kończy objawienie – por. DV 2, 4; GCR, s. 108–109. Australijczyk za Jakiem Dupuis krytykuje deklarację *Dominus Iesus*, w której Kongregacja Nauki Wiary odeszła od *Dei verbum*, przyznając ostateczny i całkowity charakter objawienia Jezusa Chrystusa – por. GCR, s. 109–110; DI 4. Podobnie uczony krytykuje Papieską Komisję Biblijną, która używa podobnego języka, gdy mówi o definitywności w przypadku historycznego samo-objawienia w Chrystusie – por. GCR, s. 110; NPP 3, 21, 26, 28–31, 43, 51, 56, 73, 83, 103, 108, 139. Bauckham pisze o objawieniu w Jezusie jako definitywnym (*definitive*) dla wszelkiego ludzkiego poznania, ale nie ostatecznym (*final*), także dlatego, że Boga otwartość w Chrystusie na wszystkich ludzi nie jest jeszcze spełniona w historii – por. R. Bauckham, *Jesus the Revelation of God*, art. cyt., s. 196–197. Por. M. Rusecki, *Pojęcie Objawienia w Dei Verbum*, „Studia Nauk Teologicznych” (2006) t. 1, s. 18: „Z tekstu konstytucji jasno wynika, że Bóg przez posłanie na świat swego Syna realizuje swoją odwieczną ekonomię zbawienia i to w sposób finalny”. Na s. 19 polski teolog fundamentalny, również w odniesieniu do DV, pisze „o pełni i definitywności objawienia w Jezusie Chrystusie”.

⁵⁶ Por. GCR, s. 109. Leslie Houlden pisze, że objawienie Boga w Chrystusie nie jest bez granic, ale pozostaje na tyle kompletne, by zaspokoić ludzkie potrzeby i dążenia – por. L. Houlden, *The Gospels as Revelation*, art. cyt., s. 150. Por. także: R.J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, dz. cyt., s. 128: „Zgadzam się, że objawienie w historii Jezusa nie jest ostateczne, lecz dynamicznie otwarte na *eschaton*, jednak nie w znaczeniu absolutnym i obiektywnym, lecz jedynie w subiektywnym. W wydarzeniu Chrystusa została podarowana ludzkości pełnia tajemnicy Trójjedynego, zarówno pod względem poznawczym, jak i egzystencjalnym. [...] Dlatego trynitarny Bóg pozostanie na zawsze świętą tajemnicą już-ostatecznie-odsłoniętą. Bóg Trójjedyny jest na zawsze świętą tajemnicą podarowaną człowiekowi w miłości i pozostanie nią nawet w *eschatonie*. [...] Jeśli mówi się o jakimś dopełnieniu eschatologicznym, to ma się na myśli nie ilościowo-jakościowe uzupełnienie tajemnicy Chrystusa, lecz jej subiektywne wypełnienie w człowieku uwolnionym od słabości poznawania i miłowania. Objawienie eschatologiczne jest zatem pełnym podarowaniem ludzkiej subiektywności już podarowanej pełni Chrystusa”.

w Liście do Tytusa, w którym jest mowa o objawieniu się chwały wielkiego Boga i Zbawiciela Jezusa Chrystusa (por. Tt 2,13). Dopiero ponowne przyjście Chrystusa będzie ostatecznym punktem kulminacyjnym – spełnieniem tak zbawienia, jak i objawienia. Zainicjowany przez Bożą miłość proces zbawczego samo-ujawnienia się zostanie wtedy definitywnie dopełniony⁵⁷. O'Collins akcentuje w tym kontekście związek piękna i miłości – za Augustynem zwraca uwagę na kontemplację nieskończonego Boskiego piękna, które sprawi, że będziemy kochali Boga oraz wszystkich ludzi w Nim. W tym sensie Dostojewskiego przewidywanie, że „piękno zbawi świat”, jawi się teologowi jako uzasadnione⁵⁸.

1.2. Samo-objawienie Boga a doświadczenie objawienia

1.2.1. Samo-komunikacja Boga aktem wolnej miłości

O'Collins uznaje w miłości klucz do najgłębszej interpretacji zbawienia i objawienia. Miłość jest nie tylko sposobem działania Boga, ona odsłania prawdziwą Jego naturę: „Bóg jest miłością” (1 J 4,8.16). Od drugiej strony: ta sama miłość, która konstytuuje Boski byt, jest również konstytutywna dla Boskiego działania zbawczego oraz objawieniowego. Właśnie ona doprowadziła do samo-objawienia Boskiego w Chrystusie. Jeśli w Starym Przymierzu Bóg objawiał miłość przez innych, np. proroków, teraz zaangażował się osobiście w grzeszną ludzką historię (por. Rz 8,3). Ukrzyżowanie wyraża bezwarunkową miłość do grzeszników: „Bóg zaś okazuje nam swoją miłość [właśnie] przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5,8). Owoc podjętej z miłości odkupieńczej ofiary jest komunikowany przez Ducha Świętego (por. Rz 5,5). Jest zatem miłość również treścią Chrystusowego zbawienia. Ujęcie odkupienia przez miłość

⁵⁷ Por. G. O'Collins, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008 (dalej: GCC), s. 277, 279–280; tenże, *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pocięj, Kraków 2009 (dalej: GCJ), s. 177; GCNF, s. 129; GCR, s. 106–107.

⁵⁸ Por. GCC, s. 279–280. James Dunn zwraca uwagę, że nowotestamentalna terminologia objawienia, jakkolwiek stosowana również do wpływu wywartego przez pierwsze przyjście Chrystusa (por. Ga 1,12.16; 3,23), najczęściej dotyczy jednak ostatecznego objawienia Chrystusa (por. Łk 17,30; 1 Kor 1,7; 2 Tes 1,7; 1 P 1,7) – por. J.D.G. Dunn, *Biblical Concepts of Revelation*, art. cyt., s. 19.

ukazuje trzy Osoby Boskie działające z miłością i pociągające ludzkość do uczestnictwa w życiu wiecznej miłości Trójosobowego Boga (por. J 17,26)⁵⁹.

„Kto zaś Mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również Ja będę go miłował i objawię mu siebie” (J 14,21). Chrystus, który traktuje swoich uczniów jak przyjaciół, oznajmia im wszystko, co sam usłyszał od swojego Ojca (por. J 15,15). Odkupieńczą miłość Boga charakteryzuje oddanie się, i to całkowite, bo samopoświęcenie się w „szaleńczej” i bezwarunkowej miłości dokonuje się bez względu na koszty (męka i śmierć Chrystusa). Miłość ujawnia się, objawia i komunikuje, z kolei ujawnienie siebie jest jednocześnie działaniem przemieniającym i odkupiającym. I odwrotnie: kiedy Bóg przychodzi z darem uczestnictwa w wiecznym życiu, w tym dawaniu jest obecne jednocześnie samodarowanie się Boga – komunikacja Bożej rzeczywistości⁶⁰.

Wschodni chrześcijanie mówią czasami o Chrystusie Iluminatorze, który to tytuł szczęśliwie przypomina, że Jego odkupieńcza miłość obejmuje samo-objawienie i że samo-objawienie jest aktem miłości. [...] Miłość oznacza samo-ujawnienie; wychodzi ona z samej siebie, by ujawnić się w samoudzielający się sposób zorientowany na innych. Przez swe miłosne samo-ujawnienie Jezus zmienił i zmienia tych, którzy są otwarci na to samo-objawienie. Jego samo-ujawnienie jest odkupieńcze. [...] Miłość pobudziła Boże samo-ujawnienie, samo-ujawnienie w Chrystusie zbawiło ludzi⁶¹.

Ludzkie życie wcielonego Słowa Bożego było tak znakiem, jak i rzeczywistością Boga darującego samego siebie. Właśnie to dobrowolne oddanie się Boga, w istocie będące po prostu Jego obecnością pośród nas, skutkowało komunią życia i miłości. Bóg, który w Chrystusie dzielił swoją obecność z ludźmi, jednocześnie powodował zbawcze skutki. Miłość Boża, twierdzi O'Collins, niesie ze sobą przemienione życie i prowadzi do przeobstwiającej

⁵⁹ Por. GCC, s. 273, 276–277, 280, 301; GCJ, s. 162–163; GCNF, s. 143, 163–164. O'Collins preferuje termin Trójosobowy Bóg (*tripersonal God*) od powszechniej używanego określenia Trójjedyny Bóg (*triune God*). Pierwszy, choć wiąże się z ryzykiem interpretowania go na sposób tryteistyczny, silniej akcentuje osobową rzeczywistość Boga oraz hipostatyczne rozróżnienia w Nim. Drugi z terminów stawia akcent na jedność Boga, ale jednocześnie sugerować mógłby bezosobową rzeczywistość Boga – por. GCNF, s. 95, przyp. 24.

⁶⁰ Por. GCC, s. 276; GCJ, s. 164, 168–170, 176.

⁶¹ GCJ, s. 176–177.

unii odkupionego człowieka z Bogiem⁶². Zjednoczenie to dokonuje się na wzór trynitarnej komunii Osób Boskich – najdoskonalszej jedności, która jednak nie zaciera różnic międzyosobowych:

Jedność w miłości odkupionego z Chrystusem odzwierciedla sposób, w jaki trzy Osoby Trójcy oddają się sobie nawzajem w bezinteresownej, żywej komunii, nie zatracając się jedna w drugiej. Żyją razem dla siebie i z sobą, nie znikając jedna w drugiej. Komunia miłości między Osobami Boskimi jest niezwykle doskonała. Jedność ta w żaden jednak sposób nie umniejsza różnicy między Trzema Osobami w jednym Bóstwie⁶³.

W opinii O'Collinsa bez uznania odsłonięcia się Boskiej miłości nie można odkryć manifestacji Trójcy w Passze Chrystusa. To właśnie miłość Zbawiciela sprawiła, że był w stanie zaakceptować śmierć dla zbawienia grzeszników. „[Syn Boży] umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” – pisał św. Paweł (Ga 2,20). Jeśli wydarzenia Paschy są szczytem objawienia, to z kolei śmierć i Zmartwychwstanie mogą być rozumiane pierwszorzędnie w perspektywie miłości między Synem i Ojcem, w której partycypują następnie uczniowie⁶⁴. Boża miłość jest ukazana skutecznie tak w Zmartwychwstaniu Jezusa, jak i w tym, co nastąpi dzięki niemu – w Zmartwychwstaniu ludzi oraz ostatecznej transformacji wszechświata⁶⁵.

O'Collins odpowiada również na pytanie, w jaki sposób przeszłe i dokonane „raz na zawsze” dzieło Chrystusa uobecnia się w teraźniejszym doświadczeniu odkupienia udzielanego przez Kościół (np. w czasie sprawowania sakramentów). W odpowiedzi przywołuje pojęcie „osobowej przyczynowości miłości”⁶⁶. Ta „przyczynowość osobowa” jest rozumiana „jako wykonywana przez trzy Osoby Boskie, działające razem z nieograniczoną miłością”⁶⁷. W eucharystycznym zjednoczeniu „odkupieńcza miłość

⁶² Por. GCJ, s. 164, 172–176.

⁶³ GCJ, s. 174. W Kościele wolno postrzegać ikonę Trójcy Świętej. We wspólnocie Kościoła uobecnia się *communio* istniejąca w życiu wewnętrznym Trójcy. Doświadczenie to przenika zwłaszcza Eucharystię – por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 145.

⁶⁴ Por. GCNF, s. 142–143.

⁶⁵ Por. GCJ, s. 237.

⁶⁶ Por. GCJ, s. 239. Obecność Jezusa może być przekazywana również w inny sposób: przez czytanie Pisma Świętego, homilie i kazania, doświadczenia cierpienia i na wielu innych drogach – por. tamże, s. 190, 192.

⁶⁷ GCJ, s. 188–189.

Boga wyraziście się dla nas aktualizuje. Dzięki komunii stajemy się w miłości tym, co otrzymujemy od naszego Boskiego Miłośnika⁶⁸.

Emerytowany profesor teologii charakteryzując objawienie, podkreśla jego absolutną darmość. Bóg objawia siebie człowiekowi i zbawia go w akcie najbardziej wolnej miłości, przekraczając nieskończony dystans dzielący Stwórcę od stworzenia; dokonuje się to w posłaniu Syna i Ducha Świętego.

W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu. W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy (1 J 4,9–10).

Inicjatywa należy tutaj do Boga, objawienie jako nadprzyrodzone nie jest wynikiem duchowego doświadczenia religijnego czy efektem ludzkiego poszukiwania ostatecznego poznania, ale zależy całkowicie od Boga. Zatem jako wierzący nie tyle „posiadamy” objawienie, ile samo-odsłonięcie się Boga „posiada” nas⁶⁹.

Czy jednak biorąc pod uwagę, że Bóg jest miłością, nie trzeba by mówić o „konieczności” objawienia? Miłość wydaje się przecież zakładać potrzebę objawienia siebie innym, i tak przykładowo przyjaźń Jezusa do uczniów prowadziła do odkrycia im siebie samego oraz Ojca. O'Collins odrzuca

⁶⁸ GCJ, s. 239. Por. SCar 8: „W Eucharystii odsłania się zamysł miłości, który kieruje całą historią zbawienia (por. Ef 1,10; 3,8–11). W niej *Deus Trinitas*, który sam jest miłością (por. 1 J 4,7–8), w pełni angażuje się w naszą ludzką kondycję. W chlebie i winie, pod których postaciami Chrystus nam się daje w paschalnej uczcie (por. Łk 22,14–20; 1 Kor 11,23–26), całe Boże życie dociera do nas i udziela się w formie sakramentu. Bóg jest doskonałą komunią miłości pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Już w stworzeniu człowiek został powołany do udziału, w jakiejś mierze, w ożywym Bożym tchnieniu (por. Rdz 2,7). Ale w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym oraz we wylaniu Ducha Świętego, danym bez miary (por. J 3,34), stajemy się uczestnikami Bożej zażyłości. Jezus Chrystus, który «przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę» (Hbr 9,14), w darze eucharystycznym udziela nam tego samego Bożego życia. Chodzi o dar absolutnie bezinteresowny, który jest jedynie odpowiednikiem obietnic Bożych, spełnionych ponad wszelką miarę. Kościół przyjmuje, celebrytuje, adorytuje ten dar w wiernym posłuszeństwie. «Tajemnica wiary» jest tajemnicą miłości trynitarniej, do uczestnictwa w której jesteśmy przez łaskę wezwani”.

⁶⁹ Por. GCR, s. 19–21, 23–24.

skrajne stanowiska: z jednej strony Karla Bartha, według którego nie ma sposobu, by jakoś uzasadnić, że objawienie powinno się wydarzyć, z drugiej Richarda Swinburne'a przytaczającego powody, dla których wolno by oczekiwać objawienia⁷⁰. Teolog przenosi niejako średniowieczne dysputy spod znaku *cur Deus homo?* z rozważań soteriologicznych na obszar teologii objawienia. Anzelmiańska „konieczność” (*necessity*) Wcielenia u Tomasa z Akwinu nie była absolutną koniecznością, raczej Doktor Anielski pisał o stosowności (było stosowne, wypadało) Wcielenia. W tym samym duchu O'Collins nie chce mówić o takim rodzaju konieczności (tym bardziej absolutnej konieczności) objawienia, który zakładałby, że Bóg był zobligowany do objawienia siebie przez Wcielenie⁷¹: „Boska miłość ucieleśniona w Inkarnacji i samo-objawienie z nią związane byłyby niczym, gdyby nie były wolne”⁷² – uznaje teolog.

1.2.2. Aksjomat *extra experientiam nulla revelatio*

Zdaniem Skierkowskiego *novum* teologii fundamentalnej O'Collinsa „polega przede wszystkim na refleksji nad objawieniem Bożym w kategoriach spotkania, doświadczenia i symbolu”⁷³. O'Collins charakteryzuje człowieka jako

⁷⁰ Por. GCR, s. 19, 21.

⁷¹ Por. GCR, s. 22–23.

⁷² GCR, s. 24. Bardzo mocno ten aspekt wolności w samo-objawieniu się Boga podkreśla John Webster – por. J. Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, Cambridge 2003, s. 14–15.

⁷³ M. Skierkowski, *Kategoria doświadczenia...*, art. cyt., s. 159. Por. tenże, *Kategoria doświadczenia w teologii Objawienia Geralda O'Collinsa*, art. cyt., s. 74–75: „Nie ulega wątpliwości, że Gerald O'Collins jako pierwszy (*ex aequo* ze Schillebeeckxem) zastosował kategorię doświadczenia do posoborowej teologii objawienia. Na tym odważnym kroku polega zatem jego zasadniczy i trwały wkład do teologii fundamentalnej, wyłonionej z tradycyjnej apologetyki”; także: s. 154; G. Daly, *Revelation in the Theology of the Roman Catholic Church*, art. cyt., s. 41. Joseph Ratzinger odnotowywał w 1980 roku, że w dyskusjach teologicznych zagadnienie doświadczenia i wiary staje się coraz bardziej znaczące, sam również przedstawił podstawowe tezy dotyczące różnych aspektów związku doświadczenia i wiary – por. JRO 9/1, s. 79–92. Bawarski teolog twierdzi, że rzeczywistość Boga jest większa od ludzkiego doświadczenia Boga, dlatego wiara, nawet jeśli rozpoczyna się od doświadczenia, nie może się ograniczać do przeżywanego doświadczenia; doświadczenie wiary jest możliwe zatem tylko w coraz to nowym przekraczaniu doświadczenia. W swoim tekście Ratzinger określa doświadczenie jako warunek wszelkiego poznania, następnie wytycza granice doświadczenia (bo Bóg

cierpiącego (*homo dolens*), zadającego pytania (*homo interrogans*) i osadzonego w historii, a zatem dopiero zmierzającego do ostatecznego spełnienia (*homo historicus*). Człowiek jest również bytem symbolicznym (*homo symbolicus*) oraz doświadczającym (*homo experiens*)⁷⁴. Teolog wypunktowuje atrybuty doświadczenia, a poniższe streszczenie jego charakterystyki uwypukla zwłaszcza te cechy, które jawią się jako ważne dla zrozumienia doświadczenia Boskiego objawienia przez ludzi.

- (i) Doświadczenie wymyka się ścisłej definicji, a koncepcja doświadczenia siłą rzeczy musi być wielopoziomowa⁷⁵.
- (ii) Doświadczenie oznacza zarówno proces złożony z serii poddoświadczeń (*sub-experiences*) (np. wydarzeń historii zbawienia w Starym Testamencie), jak i pewien stan (*conditio*) osiągnięty dzięki nim (mówimy np. o ludziach „doświadczonych” różnorodnymi zdarzeniami, przez jakie przeszli)⁷⁶.
- (iii) W związku z tym należy dostrzegać różnicę między biegunami obiektywnym i subiektywnym doświadczenia. Nigdy jednak nie jest możliwa sytuacja, w której doświadczenie byłoby czysto subiektywne lub czysto obiektywne⁷⁷.
- (iv) Doświadczenie w sposób konieczny wymaga bezpośredniego kontaktu doświadczającego podmiotu z przedmiotem doświadczenia. Mimo że wszelkie doświadczenia bazują na założeniach i wcześniejszych uwarunkowaniach (społeczno-kulturalnych i religijnych), to nie istnieje coś takiego jak doświadczenie „z drugiej ręki”. Bóg komunikuje się z człowiekiem bezpośrednio, choć dokonuje się to z uwzględnieniem innych doświadczeń. W przy-

pozostaje zawsze większy od ludzkiego doświadczenia Boga), w dalszej kolejności ukazuje stopnie doświadczenia (doświadczenie empiryczne, doświadczenie eksperymentalne, doświadczenie egzystencjalne), aby w końcu zająć się doświadczeniem chrześcijańskim oraz jego różnymi formami (doświadczenie stworzenia i historii, doświadczenie wspólnoty chrześcijańskiej i konkretnych chrześcijan, osobiste doświadczenie Boga w Chrystusie). Doświadczenie chrześcijańskie zostaje omówione na przykładzie spotkania Jezusa z samarytanką (por. J 4,1–42).

⁷⁴ Por. GCNF, s. 37–42; GCR, s. 79.

⁷⁵ Por. GCNF, s. 43.

⁷⁶ Por. GCNF, s. 43.

⁷⁷ Por. GCNF, s. 43–44, 45.

padku doświadczeń religijnych podmiot poznaje co najmniej Boga i siebie⁷⁸.

- (v) Wszelkie doświadczenia charakteryzują się szczególnością, są zawsze konkretne i specyficzne, a nie ogólne i uniwersalne. Człowiek zawsze doświadcza czegoś w danym czasie i miejscu⁷⁹.
- (vi) W każdym doświadczeniu dają się wyróżnić komponenty aktywne i pasywne. Podmiot nie tylko działa, ale też czemuś podlega; nie tylko przyjmuje doświadczenie, ale również na nie odpowiada (np. słuchacz przypowieści Jezusa aktywnie odpowiada na doświadczenie, w którym uczestniczy)⁸⁰.
- (vii) Mimo że każde doświadczenie doczesne pozostaje cząstkowe, prowizoryczne i może być źle zinterpretowane, to jednak należy podkreślić fakt bezpośredniego „narzucania” się uczestnikowi doświadczenia przeżywanych symboli (słów i czynów). Inaczej niż w przypadku wyciągania wniosków z argumentacji dedukcyjnej, doświadczenie jawi się jako niezaprzeczone, a człowiek spotyka się z „autorytetem” tego, czego doświadcza, czy to w trakcie czytania Pisma czy uczestniczenia w czynnościach sakramentalnych Kościoła. Słowa i czyny jako doświadczone symbole ukazują się bezpośrednio⁸¹.
- (viii) Doświadczenia podpadają pod kategorie dające się sprowadzić do dwóch: pozytywnych i negatywnych. Przy czym najbardziej nawet negatywne w odbiorze doświadczenia mogą się okazać – często dopiero wraz z upływem czasu – oświecającymi i odkupiającymi⁸².
- (ix) Nawet cząstkowe doświadczenia charakteryzują się, paradoksalnie, „totalnością”:

z różnym stopniem intensywności cała osoba jest zaangażowana w swoje doświadczenia i objawiana przez nie. Każde doświadczenie, nawet najbardziej trywialne, charakteryzuje się przynajmniej minimalną „totalnością”, wpływając na całą osobę. [...] Oczywiście, im głębsze doświadczenie,

⁷⁸ Por. GCNF, s. 44–45, 54. Ludzkie doświadczenie, jak utrzymuje O'Collins, nie jest źródłem, ale środkiem, przez który źródło dociera do człowieka – por. GCR, s. 73–74.

⁷⁹ Por. GCNF, s. 45.

⁸⁰ Por. GCNF, s. 45.

⁸¹ Por. GCNF, s. 46.

⁸² Por. GCNF, s. 46–47.

tym większy wpływ na całość mojej istoty [...]. Patrząc obiektywnie, nasze doświadczenia w jakiś sposób wskazują na całą rzeczywistość, chociaż jako istoty ograniczone doświadczamy tylko częściowych fragmentów rzeczywistości. Obiektywnie i subiektywnie cała rzeczywistość jest włączona w każde doświadczenie. Doświadczając części rzeczywistości, jako osoby będące całością pozostajemy w kontakcie z całością⁸³.

- (x) Istnieje różnica między doświadczeniem a myśleniem. Jako konkretne, doświadczenie różni się od uniwersalnych koncepcji, myślenia dyskursywnego czy ogólnych sądów. Jeśli pojęcia i sądy służą przekazowi doświadczenia, to jednak nie pokrywają się z doświadczeniami. Doświadczenie, także religijne, wzywa do myślenia i skłania do podjęcia prób jego zrozumienia. Refleksja pomaga wyjaśniać doświadczenia, przygotowuje na następne oraz ich interpretację. Doświadczenie i myśl są rozróżnialne, ale nie rozłączne. Jeśli namysł bez doświadczenia jest pusty, to z kolei doświadczenie bez refleksji staje się ślepe. To samo można powiedzieć o relacji języka i doświadczenia; pierwsze bez drugiego będzie próżne, a drugie bez pierwszego – nieme⁸⁴.
- (xi) Nie istnieje niezinterpretowane doświadczenie⁸⁵.
- (xii) Podobnie nie można nawet pomyśleć o doświadczeniu, które nie niosłoby ze sobą żadnego znaczenia⁸⁶. Interpretacja doświadczeń zbiega się w dużym stopniu z odkrywaniem ich znaczenia. Uczniowie interpretowali Jezusa od pierwszego z Nim spotkania, a nie dopiero po jakimś czasie. To stwierdzenie nie wyklucza oczywiście, że doświadczenie skutkujące zmianą życia (np. wydarzenie pod Damaszkiem) domaga się następnie trwającej całe życie refleksji nad nim. Docieranie do pełnego znaczenia doświadczenia może

⁸³ GCNF, s. 47.

⁸⁴ Por. GCNF, s. 48 (dotyczy całego akapitu, w tym cytatów).

⁸⁵ Por. GCNF, s. 49; także: G. Daly, *Revelation in the Theology of the Roman Catholic Church*, art. cyt., s. 41 (nie ma objawienia poza doświadczeniem, to zaś jest zawsze zinterpretowanym doświadczeniem).

⁸⁶ Por. GCNF, s. 50–51. Jak zauważa Matthew Levering, referując poglądy O'Collinsa, już w samym doświadczeniu objawieniowym mieści się poznawcza zawartość; twierdzenia propozycjonalne nie są wtórną względem doświadczenia artykulacją drugiego rzędu – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 15.

wymagać lat jego odkrywania. W każdym razie nie jest możliwe dla *homo sapiens*, żeby z doświadczeniem nie korespondował proces zrozumienia i poszukiwania znaczenia tego, co doświadczone⁸⁷. Nie ma takiej możliwości, żeby dało się zarejestrować i przekazać niezinterpretowaną, niezapośredniczoną „surową” rzeczywistość (czegoś lub kogoś); fakt i interpretacja nie dają się rozdzielić. Dlatego też nigdy nie było niezinterpretowanego („nieteologicznego”) Jezusa⁸⁸.

- (xiii) Doświadczenie charakteryzuje się komunikowalnością. Wysiętek komunikowania tego, czego samemu się doświadczyło, odbywa się z wykorzystaniem symboli. Z jednej strony pozwalają one przekazać coś istotnego, z drugiej symboliczna samo-komunikacja zawsze ma w sobie coś z „kenotyczności”. Owszem, symbole uobecniają to, co symbolizują, ale nigdy nie pokrywają się dokładnie z tym, do czego się odnoszą. Każdemu komunikowanemu samo-objawieniu towarzyszy „kenotyczna” tajemnica⁸⁹.
- (xiv) Ostatni przymiot wiąże doświadczenie z tradycją, którą można postrzegać jako przekazywanie grupowych doświadczeń. Różnorakie symbole pośredniczą społecznie w zbiorowym doświadczeniu poszczególnych kultur, całego narodu czy Kościoła, a także wyrażają zbiorową tożsamość. Doświadczenie zawsze niesie ze sobą element nowości i wykracza poza to, czego się oczekiwało, z drugiej strony nie może to oznaczać zerwania z dotychczasową tradycją. Z tego wynika konieczność uwzględnienia zarówno zmiany, jak i ciągłości tradycji⁹⁰.

Zarówno między osobami, jak i względem Boga wszelkie działania i doświadczenia rozpoczynają się i kończą symbolami. W formie symboli (w tym symbolicznego języka) są też komunikowane innym ludziom. Właśnie ludzkie doświadczenie, na które ludzie odpowiedzieli wiarą, było (na etapie objawienia fundacyjnego) i jest (w okresie objawienia zależnego) tym medium, przez które ludzie spotykają się z samo-komunikacją Boga.

⁸⁷ Por. GCNF, s. 49–50. Również odkrywanie znaczenia bolesnych doświadczeń trwać może długie lata – por. G. O'Collins, *The Second Journey: Spiritual Awareness and the Midlife Crisis*, Leominster 1995.

⁸⁸ Por. GCNF, s. 105.

⁸⁹ Por. GCNF, s. 50–51.

⁹⁰ Por. GCNF, s. 51, 193.

Z międzyosobowego charakteru objawienia wynika, że nie może istnieć nie-doświadczone objawienie; wszelka Boska samo-manifestacja spotyka ludzi w ich doświadczeniu⁹¹. Podobnie jak zbawienie wymaga Zbawiciela, działania zbawczego oraz zbawionych, tak objawienie obejmuje Objawiciela (*Revealer*), akt objawienia oraz tych, którzy w wierze przyjmują (lub odrzucają) to objawienie. Ani odkupienie, ani objawienie nie zachodzą poza ludzkim doświadczeniem, które jest jak gdyby przestrzenią, w której Boże zbawienie i objawienie mogą się pojawiać⁹². Australijski teolog za oksymoron uznaje pojęcie niedoświadczonego objawienia i proponuje aksjomat: „poza ludzkim doświadczeniem nie ma objawienia (*extra experientiam nulla revelatio*). Niedoświadczone objawienie nie istnieje. Nie może być objawienia, które nie jest doświadczone”⁹³.

O'Collins utrzymuje, że źródłem idei dotyczących Boga jest historia biblijna, judeochrześcijańska myśl oraz przede wszystkim to, co zostało objawione i zinterpretowane przez doświadczenie czy to indywidualne (np. proroków), czy wspólnotowe. Tego rodzaju „oddolnemu” poznawaniu „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba” towarzyszy również „odgórna” analiza abstrakcyjna („Bóg filozofów”). Filozofia pozwala wyrazić w sposób abstrakcyjny doświadczone historycznie i osobiście prawdy, podkreśla też „omni-cechy” Boskich przymiotów (wszechmoc, wszechwiedza, wszechobecność itd.). Osobiste doświadczenie religijne – poznawanie Boga wiarą – ukazuje wierzącemu Byt będący jednocześnie nieskończenie ponad wszystkim (transcendencja), a zarazem będący „w” świecie (immanencja). Ten Bóg jest wymykającą się wszelkim definicjom tajemnicą kogoś całkiem innego, kto jednocześnie pozostaje kimś osobowym, wchodzącym w relację i kochającym, bardziej bliskim człowiekowi niż on sam sobie⁹⁴.

Bóg staje się w sposób niedościgniony Emmanuel (,,Bogiem z nami”) we Wcieleniu:

⁹¹ Por. GCNF, s. 42, 51. Por. M. Skierkowski, *Kategoria doświadczenia w teologii Objawienia Geralda O'Collinsa*, art. cyt., s. 152–153.

⁹² Por. GCNF, s. 72.

⁹³ GCR, s. 11; por. tamże, s. 77; GCNF, s. 42, 72.

⁹⁴ Por. GCR, s. 215–216; GCNF, s. 19–20; Augustyn, *Confessiones*, III, 6. O'Collins przyznaje, że opiera swoją znajomość zachodniej filozofii na pracy: A. Kenny, *A New History of Western Philosophy*, Oxford 2010. Robert Woźniak wskazuje na sprzężenie teologii i filozofii według „metody cyrkulacji” odpowiadającej duchowi encykliki *Fides et ratio* – por. R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica...*, dz. cyt., s. 16.

Doktryna wcielenia oznacza, że w tym człowieku, Jezusie z Nazaretu, rozpoznajemy cechy (ostatecznie nie jest istotne, czy mówimy o nich w języku filozoficznym, czy w języku Biblii i doświadczenia), które pozwalają nam zidentyfikować Go jako bóstwo, Boga-z-nami. Jego ludzkie życie było ludzkim życiem Boga czy też byciem i działaniem Boga na ludzki sposób⁹⁵.

Zdaniem O'Collinsa cała chrześcijańska Tradycja jest wynikiem i interpretacją doświadczenia Jezusa. Niektóre z tych indywidualnych i kolektywnych doświadczeń zostały uznane za uprzywilejowane i zyskały niezwykłe znaczenie dla Kościoła (np. wypowiedzi kolejnych soborów)⁹⁶. Raz jeszcze okazuje się, w jaki sposób wymiary personalny i propozycjonalny uzupełniają się, a drugi wynika z pierwszego i pozostaje na jego służbie.

1.2.3. *Fides qua i fides quae a recepcja objawienia*

Jeśli objawienie ma zaistnieć, musi być przyjęte wiarą przez ludzi. O'Collins utrzymuje, że istnieje wzajemność między objawieniem a wiarą, i to znajdującą jakieś zrozumienie tego, co zostało objawione⁹⁷. Doświadczenie objawienia i wiara je przyjmująca wiążą się oczywiście z osobowo-dialogiczną charakterystyką objawienia: „Boskie samo-objawienie dokonuje się jako żywe, międzyludzkie wydarzenie. Bóg inicjuje [...] jakąś formę samo-odsłonięcia się. Ta Boska inicjatywa osiąga swój cel, a objawienie wydarza się, gdy istoty ludzkie z wiarą odpowiadają na Boże samo-odsłonięcie”⁹⁸.

Objawienie osiąga swój skutek, gdy po pierwsze wywołuje żywą wiarę, a po drugie gdy to, co objawione, wchodzi w życie jednostek i społeczności, do których zostało skierowane. Mówienie Boga (*locutio Dei*) oraz słuchanie

⁹⁵ GCC, s. 216–217.

⁹⁶ Por. GCC, s. 4; tamże, s. 292: „To właśnie kościelne i osobiste doświadczenie zbawczej obecności Chrystusa okazało się siłą napędową teologicznych dyskusji na temat Jego osoby i natury, z których wypłynęło oficjalne nauczanie pierwszych siedmiu soborów [...]. Doświadczając Chrystusa przez odpuszczenie grzechów, dar Ducha Świętego oraz nowe życie łaski w społeczności kościelnej, chrześcijanie zadawali sobie pytanie: Co takie doświadczenie oznacza dla naszego rozumienia tożsamości Jezusa? Czy musi On być jako przyczyna, aby zbawić nas w taki sposób, jak tego doświadczylimy (skutek)?”

⁹⁷ Por. GCR, s. 75–76.

⁹⁸ GCI, s. 102.

wiary (*fides ex auditu*) przynależą do siebie. Podobnie jak nie istnieje niezinterpretowane doświadczenie, tak nie można mówić o niezinterpretowanym słuchaniu⁹⁹. Dlatego O'Collins odrzuca nieraz przywoływany podział na objawienie obiektywne i subiektywne. Objawienie, które pozostałoby nierozpoznane lub nieprzyjęte, to byłby zdaniem uczonego oksymoron¹⁰⁰.

Boskie objawienie ma miejsce tylko wtedy, gdy jest przyjmowane przez ludzką wiarę, a więc można je przynajmniej w jakimś minimalnym sensie zrozumieć i zinterpretować. Istnieje wzajemność w objawieniu, która sprawia, że przypomina ono miłość; objawienie i miłość nie istnieją jeszcze prawdziwie, nim zostają odwzajemnione. [...] Zanim nastąpi ta odpowiedź, Boskie objawienie nie dociera, by tak rzec; akt objawienia po prostu nie wydarza się bez osiągnięcia celu, jakim jest ludzka odpowiedź wiary¹⁰¹.

Teolog podkreśla dwa wymiary wiary: *fides qua* i *fides quae*, odpowiadające dwóm aspektom objawienia: osobowemu i propozycjonalnemu. Wierzy się komuś – objawienie wzywa do ufności i posłusznego przyłgnięcia do Tego, kto został objawiony (*fides qua creditur*). Ale wierzy się również czemuś, bo objawienie przynosi człowiekowi także jakąś możliwą do wyrażenia wiedzę o tym, co objawione, i otwiera dostęp do prawd o Bogu (*fides quae creditur*). Innymi słowy, chodzi o zaangażowanie oraz wyznanie. „Wiara w” oraz „wiara, że” pociągają za sobą również akceptację fundacyjnego świadectwa tych, którzy doświadczyli Boga w wierze i przekazali to następnie kolejnym pokoleniom¹⁰².

⁹⁹ Por. GCR, s. 76.

¹⁰⁰ Por. GCR, s. 77.

¹⁰¹ GCR, s. 75–76. Por. GCNF, s. 166.

¹⁰² Por. GCNF, s. 167. Wzajemną przynależność *fides qua* i *fides quae* Ratzinger tłumaczył następująco: „Formuła wiary jest z istoty aktem *tendere*, dążeniem w stronę rzeczywistości zmartwychwstałego Chrystusa, w którym dotykamy samego Boga. Jeśli zatem napięcie *tendere*, przekraczania się wszelkich językowych sformułowań w kierunku większej rzeczywistości Pana, należy do istoty każdej formuły wiary, to znaczy to, że formuła traci swój sens wtedy, gdy odrywa się od *tensio* (napięcia) w kierunku Kyriosia. Znaczy to, że istnieje nierozzerwalny związek między *fides quae* i *fides qua*, między treścią wiary i jej osobowym aktem. Duchowe napięcie ukierunkowania się na Pana jest wewnętrznym miejscem twierdzeń wiary, których nie da się sformułować bez tego wewnętrznego ruchu” – por. JRO 9/1, s. 149.

Jeśli zaś objawienie nie wydarza się bez odbiorcy, wtedy zdaniem O'Collinsa konieczna staje się refleksja na temat wiary oraz wewnętrznych i zewnętrznych czynników służących przyjęciu objawienia. Jezuita wskazuje tutaj w pierwszym rzędzie na rolę Ducha Świętego działającego w adresacie Dobrej Nowiny. W przyjęciu „zewnętrznego” słowa świadectwa o objawieniu niezbędne jest „wewnętrzne” świadectwo Ducha Świętego. Nie wystarczy samo słuchanie przepowiadania, potrzeba jeszcze, by Pan otworzył serce (por. Dz 16,14). Duch Święty przynosi Boskie oświecenie i pozwala na rozpoznawanie spraw Bożych (por. 1 Kor 2,10–13)¹⁰³.

Australijczyk pisał również o zbieżności i współpracy obiektywnych i subiektywnych czynników wywołujących wiarę. Do obiektywnych zaliczył właśnie zewnętrzne, publiczne świadectwo wierzącej wspólnoty (chodzi nie tylko o głoszenie słowa, ale i kult) oraz wewnętrzne świadectwo Ducha Świętego (por. Rz 10,17; Ga 3,5). Dopiero wewnętrzne świadectwo otwiera ludzi na przyjęcie zewnętrznego, bo zawsze objawienie pojawia się z Boskiej inicjatywy, bez której nie można by doświadczyć obecności Boga (por. Mt 16,17). Gdy zaś chodzi o subiektywną stronę, w powstaniu wiary odgrywają rolę dodatkowo osobiste doświadczenia, dyspozycje, najgłębsze pytania i potrzeby, na które wiara odpowiada oraz dzięki którym przynosi sens życia i prowadzi wierzącego do satysfakcjonującej unii z Bogiem i innymi ludźmi¹⁰⁴.

Jezuita zastanawia się nad predyspozycjami niezbędnymi do dania wolnej odpowiedzi objawiającemu się Bogu i do poznania Go. W tym miejscu nawiązuje do „nadprzyrodzonego egzystencjału” (*supernatural existencial*, niem. *übernatürliches Existential*) – dyskusyjnego terminu proponowanego przez Karla Rahnera, którym ten określał człowieka jako byt z natury fundamentalnie otwarty, powołany do przyjęcia łaski. Egzystencjał nadprzyrodzony stanowić miałby aprioryczne wyposażenie natury ludzkiej będące owocem odkupienia (w jego wymiarze obiektywnym) i określające człowieka do tego stopnia, że ten pozostawałby predysponowany do słuchania słowa Bożego i dania odpowiedzi wiary na samo-komunikację Boga (odkupienie subiektywne). Niemiecki teolog miał zdaniem O'Collinsa skorelować dwa misteria: człowieka jako transcendentnej istoty oraz absolutnego misterium Boga, na

¹⁰³ Por. GCR, s. 78; GCNF, s. 177.

¹⁰⁴ Por. GCNF, s. 176–178. O'Collins w Ewangelii Jana znajduje wiele przykładów „studium przypadku” ukazujących Chrystusa jako Objawiciela, w spotkaniu z którym rodzi się w ludziach wiara – por. GCNF, s. 178–188.

którego przyjęcie człowiek otwiera się w wierze¹⁰⁵. Australijczyk postrzega podobną metodę korelacji w Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym, w której objawienie zostało ukazane jako odpowiadające na najgłębszą rzeczywistość i potrzeby człowieka będącego zasadniczo bytem pytającym¹⁰⁶:

Ponieważ Kościołowi zostało powierzone ukazywanie tajemnicy Boga, który jest ostatecznym celem człowieka, ukazuje on równocześnie sens jego własnej egzystencji, to znaczy najgłębszą prawdę o człowieku. Kościół wie dobrze, że jedynie Bóg, któremu on sam służy, odpowiada najgłębszym pragnieniom ludzkiego serca, które nigdy nie może dostatecznie nasycić się ziemskimi dobrami. [...] Człowiek bowiem zawsze chce wiedzieć, przynajmniej w przybliżeniu, jaki jest sens jego życia, działania i śmierci. [...] Jedynie zaś Bóg, który stworzył człowieka na swoje podobieństwo i odkupił go z grzechu, daje najpełniejszą odpowiedź na te pytania, a to przez objawienie dokonane w swoim Synu, który stał się człowiekiem (GS 41).

Teolog odwołuje się do innego jeszcze numeru *Gaudium et spes*, w którym stoi, że „misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego”, ponieważ „Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie” (GS 22). W opinii O'Collinsa żywym wsparciem przekonania, że samo-objawienie Boga prowadzi

¹⁰⁵ Por. GCR, s. 78–79; GCC, s. 204: „Rahnerowska chrystologia ludzkiej samo-transcendencji, wypracowana w ramach ewolucyjnego poglądu na świat, interpretowała wcielenie nie tylko jako samoudzielenie się Boga w osobie Syna, ale także jako krańcowy przypadek możliwości ludzkości w jej dynamicznym otwarciu się na Absolut”. Podobnie pisał jezuita w innym miejscu o Rahnerze, że ten „*expound the basic dynamism of the human spirit as creating the conditions for the possibility of religious experience. We can explicitly experience God because every human experience reveals its openness to the infinite*” – por. GCNF, s. 53–54. Por. również: I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996, s. 122–123; tenże, *Niezbywalny i ciągle aktualny wkład Karla Rahnera SJ (1904–1984) do współczesnej antropologii teologicznej*, „*Studia Teologii Dogmatycznej*” (2015) t. 1, s. 50; W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 136–138 (otwartość ludzkiego ducha na nieskończoność rozpracowana w stosunku do rozumu i woli).

¹⁰⁶ Por. GCR, s. 79; M. Skierkowski, *Objawienie – wiarygodność – przekaz...*, art. cyt., s. 135, 151–152.

do doświadczenia objawienia samego siebie, są święci i mistycy, z czego wynika, że teologia winna utrzymywać bliskie związki z duchowością¹⁰⁷.

Australijczyk podnosi kwestię roli ludzkiej wolności w akceptacji objawienia oraz ewentualnych argumentów rozumowych (*evidences*) czy świadectw pomagających w jego recepcji. Podkreśla zwłaszcza brak przymusu w przyjęciu objawiającego się Boga – objawienie nie wymusza wiary, a pozostawia miejsce dla ludzkiej wolności¹⁰⁸. Pośród wielu racji, które przywołuje się dla uzasadnienia prawdziwości roszczeń wiary chrześcijańskiej (istnienie wszechświata, jego zgodność z inteligibilnymi prawami, moralna świadomość ludzi), na uwagę zasługują jego zdaniem doświadczenia i świadectwa tych, którzy przyjęli samo-objawienie się Boga w Chrystusie. Także znaki i cuda, a przede wszystkim Zmartwychwstanie zachęcają do wnikliwszej analizy i zapraszają do przyjęcia wiary w Boskie samo-objawienie¹⁰⁹.

W wierze, jeśli ma być rozumna – a teolog odrzuca tutaj fideistyczną postawę, która w racjonalnym namyśle chciałaby widzieć wypaczenie wiary – mają również znaczenie argumenty historyczne. Izolacja wiary od rozumu historycznego byłaby tożsama z nieuzasadnionym rozdzieleniem poznawczej strony wiary od decyzji oddania się Bogu. Nie oznacza to jednak, że wiara miałaby wynikać z najbardziej nawet wiarygodnych argumentów rozumowych (np. badań historycznych), jak gdyby one same z siebie mogły zrodzić wiarę. Przeciwnie, wiedza historyczna sama z siebie, bez ufnej wiary, nie odkrywa głębszego znaczenia historycznych wydarzeń jako dziejów zbawczych. Argumenty historyczne mają swoje relatywne znaczenie: wspierają wiarę chrześcijańską i obnażają słabości kontrwyjaśnień (np. mających przeczyć Zmartwychwstaniu Chrystusa). Jest ich wystarczająco dużo, żeby na ich podstawie podjąć decyzję, ale nie zniewalają one człowieka i nie wywołują wiary¹¹⁰.

¹⁰⁷ Por. GCR, s. 80–81. Zdaniem O'Collinsa zogniskowanie Soboru na misterium Chrystusa i tajemnicy ludzkiego bytu otworzyło drogę teologii fundamentalnej – por. M. Skierkowski, *Objawienie – wiarygodność – przekaz...*, art. cyt., s. 130.

¹⁰⁸ Por. GCR, s. 82, 94.

¹⁰⁹ Por. GCR, s. 87, 94–95. O cudach Jezusa – zob. również: G. O'Collins, *Jesus: A Portrait*, London 2008, s. 51–80.

¹¹⁰ Por. GCNF, s. 168–176. W temacie zależności wiara–historia – por. także: G. O'Collins, *Foundations of Theology*, Chicago 1971, s. 65–101; tenże, *Fundamental Theology*, Eugene 2001, s. 71–76, 156–160.

Jeśli Bóg komunikuje się najpełniej we Wcielonym, oznacza to, że objawienie niesione jest przez historyczne wydarzenia. W związku z tym akceptacja samo-objawienia nie może istnieć bez pewnej dozy historycznej wiedzy, ale z drugiej strony wiara nie zależy po prostu od historycznej wiedzy i nie redukuje się do niej, a czerpie z tego, co przekracza rozum, zwłaszcza historyczny¹¹¹: „zaakceptowanie samo-objawienia Boga w Chrystusie nie zależy po prostu i wyłącznie od tego, jak dobrze ta akceptacja jest wsparta przez dane historyczne”¹¹². Najbardziej nawet wyszukana wiedza i biblijna egzegeza nie mają mocy wywołania wiary, do tego potrzeba bowiem łaski i wewnętrznego oświecenia towarzyszącego prezentacji Ewangelii. Akceptacja wiary pociąga za sobą całościową osobistą relację z Bogiem (przez Chrystusa i Ducha Świętego), która może być porównana w opinii O'Collinsa do związków rodzinnych czy przyjacielskich – wymaga pełnego miłości zaangażowania i ufnej nadziei. Kochający Pana chce Go poznawać, co obejmuje również historyczną wiedzę; ta zaś pozwala miłości wzrastać¹¹³.

Profesor teologii pisze ponadto o „paradoksach objawienia” i wskazuje na ponadracjonalność, ale nie irracjonalność czy logiczną sprzeczność prawdy kryjącej się w doktrynie wynikającej z Bożego objawienia. „Wiara w Trójcę i Wcielonego Syna Bożego, jaka wyłania się z objawienia, pozostaje głęboko tajemnicza i paradoksalna, ale nie jest logicznie niespójna czy absurdalna”¹¹⁴.

¹¹¹ Por. GCR, s. 87–88, 94. Na kilku stronach O'Collins próbuje uzasadniać, że pomimo zmienności hipotez jakiś stopień pewności wiedzy jesteśmy w stanie uzyskać co do historycznych wydarzeń ważnych dla chrześcijaństwa, zwłaszcza gdy chodzi o sprawy naprawdę istotne (szczegóły mogą podlegać rewizji); strach, że nowe badania historyczne podważą fundamenty wiary chrześcijańskiej, byłby destrukcyjny dla samej wiary – por. GCR, s. 90–94. Por. również: GCC, s. 8.

¹¹² GCR, s. 88. O'Collins sprzeciwia się stanowisku W. Pannenberg, według którego dla rozpoznania działań Boga w historii nie byłoby potrzeba Ducha Świętego ze względu na ich możliwą do rozpoznania drogą naturalną „oczywistość”. W takiej sytuacji odpowiednikiem Bożego samo-objawienia nie byłaby wiara, lecz wiedza; ujęcie to przeczy również świadectwom Nowego Testamentu – por. G. O'Collins, *Revelation as History*, „Heythrop Journal” (1966) nr 4, s. 399–404. Por. także krytykę podejścia do objawienia jako manifestacji jedynie w historycznych wydarzeniach, jaką przedstawia Mats Wahlberg w: M. Wahlberg, *Revelation as Testimony...*, dz. cyt., s. 52–59. Autor słusznie zauważa, że u Pannenberg rolę gra również słowo zapowiadające wydarzenia zbawcze, tyle że odmawia się temu słowu objawieniowego charakteru – por. s. 58.

¹¹³ Por. GCR, s. 88–89, 177.

¹¹⁴ GCR, s. 100.

1.3. Objawiciel, objawienie i treść objawienia

1.3.1. Samo-odstąpienie Boga we Wcieleniu Słowa

Mimo że taki tytuł *explicite* nie zostaje przyznany Jezusowi w czwartej Ewangelii, za Rudolfa Bultmanna określa O'Collins Chrystusa mianem „Objawiciela” i „Objawienia Bożego”, a samą Ewangelię Jana postrzega jako klucz do Boskiego samo-objawienia¹¹⁵. Ewangelista umiejscawia najwyraźniejsze samo-objawienie Trójosobowego Boga w kontekście śmierci i powstania z martwych Jezusa (por. J 13,1–21.25). Ale objawienie komunikowane jest również przez Wcielenie (por. J 1,1–18) i publiczną służbę (por. J 1,19–12,50) Jezusa jako Objawiciela czy Samo-Objawiciela (*Self-Revealer*)¹¹⁶.

Chrystus przyniósł we własnej Osobie Boskie samo-objawienie, tak że wierzący mogą kontemplować chwałę (gr. *doxa*) Słowa Bożego (por. J 1,14). Cuda relacjonowane w Ewangeliach synoptycznych u Jana stają się znakami (*semeia*) objawiającymi chwałę Jezusa (por. J 2,1) jako coś już obecnego, a nie zarezerwowanego dopiero dla eschatologii. Choć Jezus wkroczył w definitywne uwielbienie przez śmierć i Zmartwychwstanie (por. J 17,1.4–5), to Boska chwała odkrywała się zawczasu za Jego ziemskiej służby i może stanowić podsumowanie całej Jego posługi (por. J 12,37–43)¹¹⁷. Wyrażenie „ja jestem” (chlebem, światłem świata, prawdą itd.), a zwłaszcza kulminacyjne użycie „Ja Jestem” (por. J 8,58; 18,5–6.8) przywołujące Boską auto-prezentację z Wj 3,14, ukazują Jezusa jako epifanię Boga¹¹⁸. Na Wcielonym

¹¹⁵ Por. GCR, s. 7–8, 11; GCNF, s. 68, 143, 178, 188. W innym miejscu nasz autor przywołuje Bartha trynitarny model, zgodnie z którym Ojciec jest Objawicielem (*the Revealer*), Syn Objawionym (*the Revealed*), a Duch Święty Objawieniem (*the Revelation*) – por. GCR, s. 25.

¹¹⁶ Por. GCR, s. 9; C. Aparicio, *Bishop Paul-Joseph Schmitt...*, art. cyt., s. 87. Bauckham różni między Jezusem jako objawicielem Boga (jest nim np. przez swoje nauczanie) a Jezusem jako objawieniem Boga (w samym sobie). Tożsamość Boga objawia się właśnie w szczególnej tożsamości Jezusa. Dlatego właściwe pojmowanie Jezusa jako Bożego objawienia musi opierać się na afirmacji wyjątkowej specyfiki Jezusa – por. R. Bauckham, *Jesus the Revelation of God*, art. cyt., s. 175. Por. również: L. Scheffczyk, *Sacred Scripture: God's Word and the Church's Word*, „Communio” English Edition (2001) nr 1, s. 27: „[...] *the revealed Word or the Logos made flesh is transformed from an inner-trinitarian Logos into an «opening of the Father»; he becomes the revealer par excellence, the one who remains the source, content, and norm for every further transmission of revelation*”.

¹¹⁷ Por. GCR, s. 8; GCNF, s. 69.

¹¹⁸ Por. GCR, s. 8–9; GCNF, s. 69.

Słowie będącym odwiecznie „u Boga” (por. J 1,2) spoczął Duch Święty (por. J 1,32–33), którego następnie Chrystus może posyłać innym ludziom¹¹⁹.

Historia Wcielenia Syna Bożego wzięta w całości – Jego życie, Pascha i śmierć, Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie, aż po zesłanie Ducha Świętego – objawia Trójosobowego Boga¹²⁰. Odsłonięcie się Boga, dokonujące się przez Wcielenie i posłanie Ducha Świętego, pierwszorzędnie odsłania Boskie Osoby, a nie jedynie informację o nich. W ten sposób Bóg ustanawia nową relację z ludźmi, przy czym Jezus jest nie tyle dostępem do ostatecznej prawdy o Bogu, ile w swojej Osobie sam jest Prawdą, która jest Bogiem – w przeciwnym razie nie można by mówić o samo-odsłonięciu Boga w Jego Osobie. W teologii dziś mówi się nie tyle o znaczeniach, prawdach i tajemnicach (liczba mnoga), ile raczej o objawieniu się Boga w Chrystusie, który jest Znaczeniem, Prawdą i Tajemnicą (liczba pojedyncza)¹²¹.

Objawienie okazuje się w pierwszym rzędzie międzyosobowym spotkaniem (wydarzeniem czy dialogiem) zachodzącym między Bogiem w Trójcy Świętej a tymi, którzy doświadczyli i w wierze „otrzymali” tę obecność objawiającego się Boga. O'Collins podkreśla tutaj trzy terminy: (i) obecność, (ii) doświadczenie i (iii) wiarę. Jeśli chodzi o obecność, teolog przywołuje *Prolog* Janowej Ewangelii: Słowo przez Wcielenie wzięło na siebie ludzką kondycję i zamieszkało między ludźmi (por. J 1,14; 11,40)¹²². Innymi słowy, Słowo stające się człowiekiem przyjęło na siebie nie tylko ciało, ale i historię: „Moglibyśmy objaśnić moment kulminacyjny prologu Ewangelii według św. Jana, mówiąc, że «Słowo wzięło na siebie ludzką historię»”¹²³.

Gerald O'Collins dostrzega wyraźne podobieństwo *Prologu* Ewangelii wg św. Jana do starotestamentalnych opisów mądrości (por. Prz 8,22–31; Syr 24,1–12). Salomon przykładowo w swojej modlitwie uznawał słowo i mądrość za synonimiczne określenia pośrednictwa w Boskim dziele stworzenia (por. Mdr 9,1–2). Co ciekawe, ewangelista, który mógłby odwołać się do proroka Barucha twierdzącego, że Mądrość „ukazała się [...] na ziemi i zaczęła przebywać wśród ludzi” (Ba 3,38), wolał jednak skorzystać z terminu „Słowo” (por. J 1,1.14; 1 J 1,1; Ap 19,13) o większym bogactwie znaczeniowym, niż oferował to koncept mądrościowy. Janowe „Słowo”

¹¹⁹ Por. GCR, s. 9; GCNF, s. 70.

¹²⁰ Por. GCR, s. 16.

¹²¹ Por. GCR, s. 7; GCNF, s. 68.

¹²² Por. GCR, s. 9–10.

¹²³ GCC, s. 45.

pozwalalo oddać zarówno identyfikację, jak i rozróżnienie między Jezusem a Jahwe. Słowo jest w pewnym sensie tożsame z mówcą, którego jest jak gdyby przedłużeniem, ale też słowo wyraźnie daje się odróżnić od tego, kto je wyraża. Odwiecznie wypowiedane przez Ojca Boskie Słowo sugeruje preegzystencję Syna-Logosu¹²⁴.

Ewangelista rozwija motyw Syna Bożego jako objawiciela komunikującego Boże samo-objawienie (J 1,18) – Logosu jako słowa mówionego lub racjonalnej wypowiedzi (a nie po prostu myśli lub znaczenia, które pozostaje w umyśle). [...] Podobnie jak mądrość, Słowo jest u Boga od samego początku (Rdz 1,1; J 1,1), jest niezmiernie twórcze (Rdz 1,1–2,4; Iz 55,10–11; Ps 33,6.9; 107,20; Jdt 16,14) i jest uosobionym samowrażeniem Boga (Mdr 18,14–16). Podobnie jak mądrość, słowo wyraża czynną moc Boga i jego samo-objawienie w stworzonym świecie i wobec tego świata¹²⁵.

Dzięki Wcieleniu wierzący są w stanie rozpoznać Boską obecność i moc w świecie. Ewangelia Jana ukazuje ludzi, którym dane było spotkać Chrystusa: widzieli Go i słuchali, szukali Go i szli do Niego, a także poznali, czyli doświadczyli w wierze, że On jest Zbawicielem świata. Samo-objawienie Boga wciąż dosięga ludzi w Chrystusie i przez Chrystusa, jeśli tylko z wiarą przyjmują to objawienie¹²⁶. Chrystocentryzm całej historii objawienia zostaje przez ewangelistę wyrażony słowami: „Boga nikt nigdy nie widział; Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (J 1,18). Syn bliski sercu Ojca daje Go poznać ludziom. W ten sposób Chrystus, wraz

¹²⁴ Por. GCC, s. 38, 40. Za przyjęciem tego wyrażenia przemawiały również inne racje: *sophia* była uosabiana w postaci kobiecej, a Jezus jest mężczyzną; judaizm hellenistyczny utożsamiał Prawo z mądrością, a trudno byłoby przyjąć, że Tora mogła się stać ciałem; wcześniejsze księgi Nowego Testamentu utarowały drogę, używając symboliki Logosu dla wyrażenia objawienia Bożego w Chrystusie, zgodnie z linią Starego Testamentu, w którym „słowo Boże” oznacza objawienie i wolę Bożą – por. tamże, s. 39–40.

¹²⁵ GCC, s. 38. Por. H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 317: „Użyty w tych zdaniach rzeczownik *arche* nie oznacza pierwszej chwili historii, ale to, co istniało przed stworzeniem świata i czasu, a co my nazywamy «wiecznością». [...] To właśnie do tego tekstu ewangelista Jan wyraźnie nawiązuje. W oparciu o nauczanie samego Jezusa, który nazywał siebie Synem Boga, objawia nam, że Mądrość, o której mówił mędrzec, to w istocie swej odwieczny Logos – Syn Boży, który istniał w Bogu – «na początku», czyli w Niebie (w wieczności) będącym czymś radykalnie innym niż stworzony świat i czas”.

¹²⁶ Por. GCR, s. 10–12.

z Duchem Świętym, jest jednocześnie objawicielem (ew. sprawcą Boskiego samo-objawienia), objawieniem (lub procesem odsłonięcia) oraz treścią objawienia¹²⁷.

Czwarta Ewangelia nie powstałaby bez dekad modlitewno-teologicznej kontemplacji, w czasie której autor Ewangelii wspominał w sposób refleksyjny wydarzenia, których był uczestnikiem. Ten całościowy proces rozumienia i interpretacji bazował tak na pamięci o Jezusie przywołującej przeszłe wydarzenia zakończone śmiercią, Zmartwychwstaniem i ukazywaniem się Chrystusa powstałego z martwych, jak i na trwającym w Kościele doświadczeniu wyniesionego Jezusa¹²⁸. Doświadczenie odpuszczenia grzechów, dar Ducha Świętego i nowe życie pełne łaski przeżywane we wspólnocie Kościoła stały się siłą napędową poszukiwań teologicznych, a następnie oficjalnego nauczania o Jezusie. W tym procesie postępowano od doświadczenia Chrystusa (skutek) do pytania o Chrystusa w sobie samym (przyczyna). Nie mógłby być ostatecznym Zbawicielem, przebóstwiający ludzi przez łaskę i dającym życie wieczne, jeśli sam nie byłby wiecznym Bogiem – wyciągano wnioszek¹²⁹.

Chrześcijaństwo wyznali wiarę w to, że Jezus z Nazaretu jest osobowo tożsamy z Logosem – Synem Bożym, który „z Ojca jest zrodzony przed wszystkimi wiekami” (łac. *et ex Patre natum ante omnia saecula* – DH 150). Innymi słowy, wierzący uznali, że jako Boska Osoba istniał Chrystus już przed swoim ziemskim życiem. Tę wieczną preegzystencję Syna Bożego rozumie się jako osobowe należenie do porządku istnienia innego od porządku stworzonego podlegającego czasowi. Osobowa Boska egzystencja pozostaje transcendentna wobec kategorii czasowo-przestrzennych; w opinii O'Col-

¹²⁷ Por. GCI, s. 91; J. Kodell, *Klucz do Pisma Świętego. Katolicki podręcznik do studiowania Pisma Świętego*, tłum. M. Pietras, Kraków 2003, s. 20.

¹²⁸ Por. GCNF, s. 98–99.

¹²⁹ Por. GCC, s. 147–148, 217. Z jednej strony można te cechy Boskości, które przypisujemy Bogu, odnaleźć w Chrystusie. Z drugiej jednak Chrystus z kolei pomaga w nowy sposób zrozumieć Boga. Przede wszystkim odsłania trójosobowość Boskiego bytu. Nasz sąd o Bogu jest ukształtowany przez to, co sądzimy o Jezusie i Duchu Świętym. Podobnie w naszej refleksji nad naturami Boską i ludzką Chrystusa – tutaj również najpierw wychodzimy od tych cech, które uważamy za konieczne do bycia Bogiem i człowiekiem. Ale konkretna historia życia Jezusa wymusza rewizję zakładanych uprzednio koncepcji bóstwa i człowieczeństwa – por. GCC, s. 218, 221; TCA. Można zatem mówić tutaj o pewnego rodzaju „kole hermeneutycznym”; w tym temacie zob. W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, Kraków 1999, s. 17–18.

linsa lepiej byłoby tutaj mówić o „trans-egzystencji” czy „meta-egzystencji” lub po prostu o egzystencji wiecznej. Chodzi tutaj o rzeczywistą ontologiczną transcendencję, a nie jedynie transcendencję epistemologiczną czyniącą z Jezusa reprezentanta uosabiającego czy objawiającego Boga. Syn Boży „zstąpił z nieba”, czyli „spoza naszego świata” – wcielił się, przyjął ludzką egzystencję, wkroczył w stworzony świat i objawił się w ludzkiej historii. Ta chrystologia „odgórna”, przyjmowana przez św. Tomasza z Akwinu, a wcześniej przez Cyryla Aleksandryjskiego, sięga aż do *Prologu* św. Jana (por. J 1,14)¹³⁰.

Doświadczenie zbawienia w Chrystusie skłaniało do wyciągania wniosku, że musiał On być Bogiem; podobny wniosek implikowała Jego rola w objawieniu:

Aby objawiać Boga (a wiedzieli, że objawiał), musiał On być po Boskiej stronie. Święty Ireneusz napisał: „nikt inny nie mógłby nam opowiedzieć o sprawach Ojca, jak tylko Jego własne Słowo” (*Adversus haereses*, 5.1.1). Tutaj patrystyczny argument, że Objawiający musi być Bogiem, jest analogiczny do argumentu, że Zbawiciel musi być Bogiem. Ten paralelizm został dopełniony, gdy stwierdzono, że Objawiający musi też być po ludzku widzialny, żeby mógł objawić nam Boga. [...] Samo-objawienie się Syna Bożego wymagało litościwego uniżenia się za sprawą wcielenia. Doświadczenie ze strony wierzących Boskiego objawienia w Chrystusie implikowało, że stał się On prawdziwie człowiekiem, podobnie jak był naprawdę Boski. Aby móc być pośrednikiem objawienia i zbawienia, Chrystus musiał, mówiąc kolokwialnie, stać po obydwu stronach¹³¹.

Jako Syn Boga prawdziwie objawia Ojca w swojej Osobie i działaniu, tak że kto Jego zobaczył, zobaczył także Ojca (por. J 14,9). Nikt poza Nim nie słyszał głosu Ojca i nie widział Jego oblicza (por. J 5,37)¹³². Syn Człowieczy, który zstąpił z nieba, w sposób unikalny objawia wiedzę pozaziemską, co wynika z Jego tożsamości Syna przebywającego u Ojca (por. J 1,18).

¹³⁰ Por. GCC, s. 217, 226–227. O'Collins sprzeciwia się wszelkim próbom „miękkich” interpretacji Wcielenia redukującym jakościową różnicę między Boską obecnością w Jezusie a w innych osobach; w tego rodzaju „nestoriańskich” interpretacjach chodzić miałyby o to, że Chrystus ukazuje Boga, ale niekoniecznie jest Nim – por. tamże, s. 217.

¹³¹ GCC, s. 150, 151.

¹³² Por. GCNF, s. 96.

Właśnie i tylko dlatego, że Słowo od początku (= odwiecznie) było „u Boga” (*pros ton theon*) i było Bogiem (*theos*) (por. J 1,1), może nieść objawienie¹³³. W ten sposób już sam Jezus pośrednio „rościł sobie prawo do kluczowej, «ontologicznej» relacji synostwa względem Boga, która stanowiła podłoże Jego funkcji jako objawiającego”, bo Jego działalność zależała „od Jego ontologicznej relacji jako Syna Boga (Jego bytu)”¹³⁴.

Również autor Listu do Hebrajczyków wiązał niezrównane objawienie przyniesione przez Jezusa z Jego tożsamością Syna Bożego. „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców [naszych] przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1–2). Jak u Jana, tak i tutaj zakłada się tożsamość tego, kto przychodzi „z góry” do naszego świata¹³⁵. O'Collins podkreśla, że „chrześcijaństwo pozostaje religią słowa, a nie książki. Żyjące słowo Boga, przede wszystkim w postaci Słowa wcielonego (Objawiciela i objawienia), ma pierwszeństwo przed natchnioną księgą”¹³⁶.

1.3.2. Rewelacyjny wymiar Chrystusowej Paschy

Ziemska historia Jezusa zakończyła się barbarzyńskim złożeniem Go w ofierze na krzyżu, w miejscu, w którym Boże zbawcze objawienie wydaje się wyraźnie nieobecne. Pozostawieni samym sobie nie szukalibyśmy Bożej samo-komunikacji, w sytuacji gdy Jezus umierał „poza miastem” (Hbr 13,12).

A jednak nie co innego jak „ta niezwykle haniebna śmierć objawiła prawdziwą tożsamość Jezusa jako Syna Bożego (Mk 15,39) i [...] przyniosła zbawienie innym (Mk 10,45; 14,24)”¹³⁷. Właśnie w wielkanocnym misterium Bóg

¹³³ Por. GCC, s. 40, 138; GCNF, s. 97.

¹³⁴ GCC, s. 121.

¹³⁵ Por. GCNF, s. 128.

¹³⁶ GCNF, s. 216. Także protestanccy teologowie podpisują się pod tym poglądem – np. Telford Work pisze, że Pismo nie jest ostatecznym autorytetem w Kościele, bo ten może należeć jedynie do Słowa, czyli do Osoby Chrystusa. Chrześcijański „język” nie jest zawarty w Biblii, ale w Synu dającym poznać Ojca (por. J 1,18 oraz J 21,25) – por. T. Work, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002, s. 258.

¹³⁷ GCC, s. 77.

zaangażował się w sposób decydujący dla wyzwolenia ludzi z grzechu. Objawił się jako Ten, który jest obecny w cierpieniu i ukrzyżowaniu. Krzyż, stanowiący dla innych zgorszenie i głupstwo (por. 1 Kor 1,23), dla chrześcijan stał się tajemniczym sposobem doświadczenia Boskiej samo-komunikacji¹³⁸.

W Ewangelii wg św. Marka dopiero w czasie ukrzyżowania pada wyznanie o synostwie Bożym Chrystusa (por. Mk 15,39). Łukasz w swojej Ewangelii najpierw ustami Jana Chrzciciela zapowiada, że Chrystus będzie chrzczył Duchem Świętym i ogniem (por. Łk 3,16). Potem ukazuje Jezusa jako napełnionego Duchem i powierzającego Ducha Ojcu w czasie ukrzyżowania (por. Łk 23,46). Następnie Duch zostaje zesłany w dzień Pięćdziesiątnicy, w którym to wydarzeniu Chrystus okazuje się teraz współposyłającym Ducha Świętego (por. Dz 2,1–3.33). Dla św. Łukasza zatem odsłonięcie Trójcy Świętej dokonuje się w wydarzeniach śmierci, Zmartwychwstania i zesłania Ducha Świętego¹³⁹. Mimo że Jan ukazuje Syna jako będącego Objawicielem Ojca od samego początku (por. J 1,14), to również w czwartej Ewangelii właśnie moment ukrzyżowania jest pełnym objawieniem się Boga: „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że Ja Jestem” (J 8,28). W modlitwie arcykapłańskiej jest mowa o „godzinie”, w której zarówno Ojciec, jak i Syn będą uwielbieni (por. J 17,1–26). Jeśli chwilę przedtem Duch Święty został obiecany uczniom (por. J 14,26; 15,26; 16,7.12–15), oznacza to, że nadchodząca śmierć krzyżowa ma znaczenie trynitarnie. Na Krzyżu wykona się wszystko (por. J 19,30), gdy Syn odda Ducha Ojcu, aby następnie po Zmartwychwstaniu przekazać Go uczniom (por. J 20,22–23)¹⁴⁰.

Dla historii Boskiego samo-objawienia punktem kulminacyjnym jest właśnie misterium Paschalne. Odsłania ono Boga Ojca jako Dawcę (*the Giver*) (por. Rz 8,32), Syna jako tego, który został dany (*the Given*) (por. 1 Kor 11,23) lub sam się wydał (por. Ga 2,20), a Ducha Świętego jako samo-dającego się (*the Self-Giving*) i udzielającego Chrystusowi nowego życia w Zmartwychwstaniu, w którym wszyscy ludzie będą mieli udział (por. Rz 8,11). Tożsamość Boga, która odsłania się w tajemnicy Krzyża, zostaje zredefiniowana przez to, że wprowadza rozróżnienie w Bogu na Ojca i Syna. Syn nie rywalizuje z Ojcem czy tym bardziej nie zastępuje Go, ale pozostaje z Nim w nierozdzielnej jedności. Wiara wierzących w Trójosobowego Boga

¹³⁸ Por. GCNF, s. 137–138.

¹³⁹ Por. GCNF, s. 141.

¹⁴⁰ Por. GCNF, s. 139, 141–142, 308.

wyłoniła się ze Zmartwychwstania ukrzyżowanego Chrystusa oraz zesłania Ducha Świętego¹⁴¹.

Chryologiczna modyfikacja żydowskiego monoteizmu odsłoniła Boga, który jest nie tylko władcą świata siedzącym na niebiańskim tronie, ale również Bogiem-sługą unizającym się aż do kondycji wyznawanej w jednym z nowotestamentalnych hymnów:

On to, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stając się podobnym do ludzi. A w zewnętrznej postaci uznany za człowieka, unizył samego siebie, stając się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej (Flp 2,6–8).

Wszystko, co wydarzyło się w ramach tej kenozy aż po Krzyż, dokonało się „ku chwale Boga Ojca”, czyli w posłuszeństwie Syna wypełniającego wolę Ojca. Krzyż okazuje się ukazywać tożsamość Boga tak samo jak chwala, a krańcowe unizenie należy do obrazu Boga nie mniej niż chwalebne wywyższenie. Apostoł Paweł pisał, że ukrzyżowano Pana chwały (por. 1 Kor 2,8), który po swoim Zmartwychwstaniu został wyniesiony do nieba, skąd króluje (por. 1 Kor 15,25). Paradoksalnie właśnie w tym, co słabe i wydawałoby się głupie, pełen mocy i mądrości Bóg okazał się objawić najpełniej (por. 1 Kor 1,17–25)¹⁴².

Apostołowie stopniowo zgłębiali objawieniowe znaczenie powstania z martwych Chrystusa. Paweł dostrzegł w fakcie Zmartwychwstania ujawnienie przyszłości chrześcijan (por. 1 Tes 1,10; 4,13–18), ale tajemnica wielkanocna rzuciła światło także na życie wierzących „tu i teraz” (Rz 4,25–5,11; 8,9–17). Dotyczy ona również przyszłości Izraela (Rz 9–11) czy wręcz całego świata (Rz 8,18–25). W Ewangeliach synoptycznych widać, jak tajemnica Zmartwychwstania oświetla całą historię i posłannictwo Jezusa¹⁴³. Odkrywanie znaczenia Zmartwychwstania pozostaje do dziś

¹⁴¹ Por. GCNF, s. 136–138, 140; G. O'Collins, *Paschal Mystery II: The Resurrection of Jesus*, w: *Dictionary of Fundamental Theology*, eds. R. Latourelle, R. Fisichella, New York 1994, s. 769–776. Por. także: M. Levering, *Revelation and Trinity*, w: *The Oxford Handbook of Divine Revelation*, eds. B.M. Mezei, F.A. Murphy, K. Oakes, Oxford 2021, s. 123–138.

¹⁴² Por. GCNF, s. 139–141. Por. także: R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Grand Rapids 2008.

¹⁴³ Por. GCC, s. 93–94; GCNF, s. 146.

zadaniem teologów. Zdaniem O'Collinsa oznacza to po pierwsze, że myśl teologiczno-fundamentalna winna zająć się wypracowaniem przekonujących argumentów uzasadniających Zmartwychwstanie. Po drugie zaś potrzeba doktrynalnego opracowania faktu powstania z martwych i ukazania, w jaki sposób stanowi ono pełnię objawienia¹⁴⁴.

Teolog podejmuje się wypunktowania istotnych zagadnień objawionych w Zmartwychwstaniu. Uwierzytelniło ono Jezusowe przekonanie o Królestwie Bożym głoszonym w czasie publicznej działalności, a teraz objawionym przez Zmartwychwstanie i dar Ducha Świętego; dowiodło Boskości Tego, który Boga wzywał słowem „Abba” (por. Ga 3,13), uwiarygodniło Jego naukę oraz wierność zleconemu Mu posłannictwu aż po śmierć; Jego ofiara została przyjęta, a On sam okazał się rzeczywiście Mesjaszem¹⁴⁵. „Krótko mówiąc, Zmartwychwstanie w pełni i ostatecznie objawiło znaczenie i prawdę o życiu Chrystusa, Jego osobie, działalności i śmierci. Przyłożyło ono Boską pieczęć na osobie i działalności Jezusa”. Zmartwychwstanie „ujawniało również przemieniony byt, którego dostąpiło uwielbione człowieczeństwo Jezusa. Jego ludzkie życie i cała uosobiona historia została w Nim wywyższona i przekształcona w ostateczny sposób istnienia”¹⁴⁶.

Na podkreślenie zasługuje zwłaszcza objawienie tożsamości Jezusa: to, kim był już wcześniej, teraz zostało potwierdzone za sprawą przejścia od stanu ziemskiego do stanu wywyższenia. Ten, który na poziomie ludzkim był synem Dawida, na poziomie Boskim jest Synem Bożym¹⁴⁷. Zmartwych-

¹⁴⁴ Por. GCC, s. 93–94; GCNF, s. 160. Odczytaniu objawienia w powstaniu Chrystusa z martwych poświęcił teolog liczne opracowania – por. G. O'Collins, *Jesus Risen: An Historical, Fundamental, and Systematic Examination of Christ's Resurrection*, New York 1987; tenże, *Easter Faith: Believing in the Risen Jesus*, Mahwah–London 2003; *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium*, eds. S.T. Davis, D. Kendall, G. O'Collins, Oxford 1997.

¹⁴⁵ Por. GCC, s. 94; GCNF, s. 160.

¹⁴⁶ GCC, s. 94. Por. G. O'Collins, *Jesus Risen...*, dz. cyt., s. 182–187.

¹⁴⁷ Por. GCC, s. 125. Należy zwrócić uwagę, że hymn o kenozie winien być właściwie rozumiany. O'Collins polemizuje ze stanowiskiem tych, którzy stwierdzenie „ogłosił samego siebie” chcieliby interpretować w taki sposób, jakoby Syn Boży rzeczywiście pozbawił się swojego bóstwa, stając się człowiekiem. Tego rodzaju „kenotyzm” (*kenoticism*) równałby się właściwie tryteizmowi, bo wprowadzałaby rozróżnienie między Osobami Boskimi, jak gdyby chodziło o wielu bogów; klóciłby się również z orzeczeniami Soboru Chalcedońskiego mówiącymi o zachowaniu właściwości natur. Kenotyczny język ma wyrażać raczej pokorną miłość Chrystusa przyjmującego uwarunkowania ludzkiej kondycji – por. GCNF, s. 298; G. O'Collins, *Incarnation*, London 2002, s. 55–64.

wstanie nie jest podarowaniem nowego statusu Jezusowi, ale pełnym objawieniem już posiadanego. Z drugiej strony Ten, który ontologicznie już od poczęcia był „Panem i Mesjaszem”, na poziomie funkcjonalnym staje się nim po Zmartwychwstaniu (por. Dz 2,36). W to, co Syn posiadał w ramach swojego Boskiego stanu (równość z Bogiem), teraz wkracza razem z całym człowieczeństwem, i dlatego może być uwielbiony i wyznany jako Boski Pan (por. Flp 2,6–11). Powstanie z martwych odkryło zamieszkującą w Chrystusie „pełnię Boga” (por. Kol 1,19), czyli Jego Boskość, co doprowadziło do rozpoznania w Nim pośrednika całego stworzenia (por. Kol 1,16–17). Kto jest pośrednikiem zbawienia (nowe stworzenie), ten musi być również pośrednikiem stworzenia – eschatologicznej roli odpowiada protologiczna (por. 2 Kor 5,17; 1 Kor 8,6). W ten sposób Chrystusowi przyznaje się Boskie prerogatywy¹⁴⁸.

Ukrzyżowanie i Zmartwychwstanie objawiło Boga w nowy – albo przynajmniej w na nowo rozkładający proporcje w już przyjmowanej wizji Boga – sposób: jako cierpiącego i kochającego bezwarunkowo (por. 1 J 4,8.16), a także wskrzeszającego do nowego życia i udzielającego daru usynowienia (por. Ga 4,4–6). Nie było to wszystko nieznanne na etapie Starego Przymierza, ale teraz odsłoniło się w zaskakująco świeży sposób, który zaowocował specyficznie chrześcijańską doktryną Boga. Zmartwychwstanie rzuca światło nie tylko na zbawienie ludzi, ale przede wszystkim na rolę Jezusa w tym dziele zbawczym. Twarz Ukrzyżowanego prezentuje się teraz jako ludzkie oblicze Boga, a On sam jednoczy się w tajemniczy sposób z każdym cierpiącym i znajdującym w potrzebie (por. Mt 25,31–46). Z kolei Bóg Wskrzesiciel (*the Resurrector*), który spowodował powstanie Chrystusa z martwych, jawi się jako ten, który także chrześcijan wskrzesi do nowego życia. Nie tylko jest dawcą życia, ale może również podnosić ze śmierci (por. Rz 8,11; 1 Kor 6,14; 2 Kor 4,14). Obecność Boga istnieje teraz chrystologicznie (por. Kol 1,19) i pneumatologicznie¹⁴⁹.

Dzieło doprowadzenia wszechświata do ostatecznego przeznaczenia rozpoczęło się już w czasie Wielkanocy. W Zmartwychwstaniu Chrystusa zainicjowana została cudowna transformacja stworzenia i historii (por. Rz 8,29; 1 Kor 15,20.23), a jako owoc Paschy pojawił się Kościół (por. Kol 1,18; Ef 5,25–

¹⁴⁸ Por. GCC, s. 95–96, 126–127, 132; GCNF, s. 162; R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel...*, dz. cyt., s. 43–45.

¹⁴⁹ Por. GCC, s. 97–99; GCNF, s. 162–164, 301–302.

27). Jak podkreśla O'Collins, posyłanie Ducha przez Zmartwychwstałego nie jest prerogatywą jedynie Boskości, ale również chwalebnie przekształconego człowieczeństwa; Syn jako Bóg i człowiek wspólnie z Ojcem posyła (Jan) czy wylewa (Łukasz) Ducha Świętego. W swoim uwielbionym człowieczeństwie i razem z Duchem Świętym Zmartwychwstały pozostaje pośrednikiem w zmartwychpowstaniu ludzi do życia z Bogiem (por. 1 Kor 15,22), a nowe stworzenie dokona się na obraz i podobieństwo chwalebnego Chrystusa¹⁵⁰.

I w końcu Wielkanoc jest również, a może przede wszystkim, trynitarnym objawieniem. Mateusz umieszcza trynitarną formułę chrzcielną w końcówce swojej Ewangelii (por. Mt 28,19), Łukasz mówi o spełnieniu obietnicy Ojca, jaką jest zesłanie Ducha Świętego (por. Łk 24,49; Dz 2,1–4,33), a Paweł posługuje się odniesieniami trynitarnymi w swoich listach (por. np. 2 Kor 13,13; 1 Kor 12,4–6). Mimo że upłyną jeszcze wieki do soborowego wyznania Boskości Chrystusa, to ewangeliści (św. Mateusz, Łukasz i, najwyraźniej ze wszystkich, Jan), tradycja przedpawłowa oraz sam apostoł Paweł „rozpoznali już wtedy to, co może być dopiero opisane jako wzorzec trynitarny w wydarzeniach śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa”¹⁵¹.

1.3.3. Trynitarnie oblicze całej historii Jezusa

O'Collins uważa, że jego książka *Revelation* o samo-objawieniu Boga z decydującym dla tego objawienia wydarzeniem Chrystusa okazała się wystarczająco chrystologiczna, pneumatologiczna i trynitologiczna, żeby oddać

¹⁵⁰ Por. GCNF, s. 165, 308, 311; GCJ, s. 220, 223, 236. Por. również: GCJ, s. 232: „W swym zmartwychwstałym stanie Jezus posiada w pełni swe całe ludzkie życie. Jego uwielbienie uczyniło nieodwołalnie obecnymi całe Jego życie i historię”. Także nasze „zmartwychwstałe życie będzie łącznym przyjściem całej, zakumulowanej przeszłości, która pozostaje dla nas obecna. W zmartwychwstaniu nasz czas zostaje zebrany i dopełniony”.

¹⁵¹ Por. GCC, s. 98–99, 144 (cytat ze s. 99); GCNF, s. 164–165. Dialog milczenia między Synem a Ojcem jest jednocześnie „najgłośniejszym” objawieniem Trójcy Świętej – por. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, wybór tekstów W. Löser, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 201: „To «nieskończone oddalenie», które bierze w siebie oddalenie się grzesznika od Boga, zawsze jednak będzie najwyższym ziemskim objawieniem diastazy między Ojcem i Synem w Duchu Świętym w obrębie przedwiecznej istoty Boga”.

sprawiedliwość wierze w Trójosobowego Boga. Teolog jest przekonany, że „poza Chrystusem i Duchem Świętym nie ma zbawczego objawienia (*extra Christum et Spiritum nulla revelatio salvifica*)”, a Syn i Duch nierozłącznie tworzą objawieniową i zbawczą obecność¹⁵². Jezuita przywołuje opis Nielsa Gregersena, który objawienie postrzega z perspektywy trynitologicznej i relacyjnej: objawienie jest objawieniem czegoś lub kogoś (Bóg Ojciec) komuś (ludzie przyjmujący objawienie) w i poprzez *medium* (Wcielony) relacyjną mocą (Duch Święty)¹⁵³.

O'Collins ostrzega przed błędem anachronizmu polegającym na odczytywaniu wyraźnego i pełnego objawienia o Trójcy Świętej w historii ziemskiej służby Jezusa¹⁵⁴. Nawet w bodaj najwyraźniej wyartykułowanej formule trynitarnej wieńczącej Mateuszową Ewangelię na pierwszym planie pozostaje motyw soteriologiczny: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,18b–19). Umieszczenie po jednej stronie Ojca i Syna, a po drugiej Ducha Świętego „umożliwia zaledwie minimalną identyfikację Ojca, Syna i Ducha Świętego i ich wzajemnych relacji”¹⁵⁵. Jednak mimo że w Nowym Testamencie nie znajdzie się „niczego, co przypominałoby późniejszą, w pełni rozwiniętą doktrynę Boga w trzech Osobach (Ojca, Syna i Ducha Świętego)”, to przecież „dane nowotestamentalne stanowią podstawę i punkt wyjścia w rozwoju tej doktryny”¹⁵⁶. Ludzkie życie Syna Bożego ukazało się ludziom jako przeżywane w nieustannej relacji z Ojcem i obdarzone mocą Ducha Świętego dla wypełnienia posłania zleconego Mu przez Ojca. W ziemskiej historii Chrystusa znalazły się takie wskazania, które złączone z innymi źródłami (Ewangelią Jana i przede wszystkim doświadczeniem Zmartwychwstania i zesłania Ducha Świętego) stanowiły punkt wyjścia dla późniejszych sformułowań wiary w Trójcę

¹⁵² Por. GCR, s. 205; GCJ, s. 195–209; GCC, s. 281–289.

¹⁵³ Por. GCR, s. 77; N.H. Gregersen, *The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation*, w: *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology*, ed. N.H. Gregersen, Minneapolis 2015, s. 238 (przytaczam myśl autora, prawie że ją cytując).

¹⁵⁴ Por. GCNF, s. 128.

¹⁵⁵ Por. GCC, s. 145 (cytat i poprzedzająca go parafraza); GCNF, s. 164. Polski biblista analizując teksty Mateuszowej Ewangelii, dochodzi do wniosku, że w niej „istnieje niezaprzeczalna więź między Bogiem Ojcem, Duchem Świętym i Jezusem jako Synem Bożym. Mateusz odsłania osobowe rysy Ducha Świętego i bardzo ściśle łączy Jego działanie z Bogiem Ojcem” – H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 203.

¹⁵⁶ GCC, s. 144.

Świątą wypracowanych w czasie kolejnych dwóch soborów (w Nicei w 325 oraz w Konstantynopolu w 381 roku)¹⁵⁷.

Bez wątplenia wiara w osobową tożsamość Jezusa i Syna Bożego, oraz w Jego zbawczą rolę, pojawia się po Zmartwychwstaniu (por. Rz 1,4). O'Collins pokusił się nawet o stworzenie czegoś w rodzaju chronologii stopniowego odkrywania pełnej identyfikacji Jezusa jako Syna Boga. Ewangelista Marek wprowadza „chrystologię chrztu”, zgodnie z którą w rzece Jordan Bóg ogłasza, że Jezus jest Jego umiłowanym Synem, a Duch Święty zstępuje na Jezusa (por. Mk 1,10–11). Podobnie Mateusz i Łukasz przekazują odsłonięcie się Trójcy Świętej w wydarzeniu chrztu. Ważniejszy jednak od relacji synoptyków jest fakt samoświadomości Jezusa co do swojej tożsamości oraz doświadczenie Ducha, jakie miał w czasie ziemskiej służby. Badania Ewangelii pozwalają wyciągnąć wniosek, że Jezus doświadczał siebie jako Syna i w ten sposób się również określał. Tego rodzaju objawienie synostwa ukazało, że Jahwe Starego Testamentu jest Ojcem. Następnie Mateusz i Łukasz cofają się w przeszłość i konstruują „chrystologię poczęcia”: tutaj interwencja Boska sięga samego początku życia Jezusa, co wskazuje, że w Jego historii nigdy nie było momentu, w którym nie miał być Synem Bożym. Dla Mateusza poczęty Jezus jest już Emmanuelem (Bogiem z nami) (por. Mt 1,23), to znaczy, że od początku był tym, którym stał się przez Zmartwychwstanie (por. Mt 28,18.20) – wyrazem obecności Jahwe w Jego ludzie. Kolejni autorzy natchnieni posuwają się jeszcze dalej aż do „chrystologii preegzystencji” (por. J 1,1–18; Hbr 1,1–3), zgodnie z którą na ziemię przychodzi Ten, który „wcześniej” pozostawał „u Boga”, a teraz przyjął człowieczeństwo¹⁵⁸. „Tak więc dziewicze poczęcie stanowiło kolejne ogniwo łańcucha, który zaczął się od końca, wraz z postegzystencją zmartwychwstałego Jezusa, a znalazł dopełnienie na początku, wraz z Jego wieczną preegzystencją”¹⁵⁹.

Jak O'Collins sam przyznaje, ten chronologiczny schemat nie jest jednak doskonały, skoro teksty o preegzystencji pojawiają się już we wcześniejszej literaturze Nowego Testamentu, np. w Pawłowych listach (por. 1 Kor 8,6; 2 Kor 8,9; Flp 2,6)¹⁶⁰. Za przykład typowego pozdrowienia św. Pawła może

¹⁵⁷ Por. GCNF, s. 121, 128, 165.

¹⁵⁸ Por. GCC, s. 262–263, 301–302; GCNF, s. 121–127.

¹⁵⁹ GCC, s. 262–263.

¹⁶⁰ Por. GCC, s. 263, przyp. 55.

posłużyć początek Listu do Rzymian: „łaska wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i Pana Jezusa Chrystusa”. Jezus jako Pan (gr. *Kyrios*) jest tutaj postawiony na równi z Jahwe, choć się z Nim nie utożsamia. Żydowskie wyznanie monoteistycznej wiary (*Szema* – por. Pwt 6,4–5) zostaje dookreślone i rozwinięte, tak żeby obejmowało również Jezusa – Jahwe jest Ojcem, a Jezus jest Panem istniejącym obok Niego: „dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8,6). Tytułując w ten sposób Chrystusa („jeden Pan”), apostoł „na nowo ukształtował swoją percepcję Boga, wprowadzając Jezusa jako «Pana» i redefiniując żydowski monoteizm jako monoteizm chrystologiczny”¹⁶¹.

Święty Paweł pisze zarówno o Duchu Bożym czy Duchu Boga (por. Rz 8,9; 1 Kor 2,11.12.14), jak i o Duchu Chrystusa czy Duchu Chrystusowym, ew. o Duchu Syna Bożego (por. Rz 8,9; Ga 4,6). Nie jest oczywiste gramatycznie, czy chodzi o określenie pochodzenia Ducha (od Boga lub Chrystusa) czy też o określenie tożsamości (Duch, którym jest Bóg lub Chrystus)¹⁶². W listach apostoła Duch Święty nie tylko jest charakteryzowany w relacji do Chrystusa, ale wręcz niemal z Nim utożsamiany, gdy idzie o doświadczenie chrześcijan. Duch Święty jawi się tutaj jako Chrystus lub Jego obecność, a niemal synonimami stają się wyrażenia o Duchu przebywającym „w nas”, Chrystusie mieszkającym „w was” oraz o nas, chrześcijanach, będących „w Chrystusie” (por. Rz 5,5; 6,3.11.23; 8,9–11; 16,11; 1 Kor 1,30; 3,1; 4,15; Ga 4,6; Flp 3,1; 4,1–2)¹⁶³.

Synoptycy, a nawet, jak się wydaje, sam Jezus za swojego ziemskiego życia, opisywali działanie Ducha Świętego na sposób żydowski, jako dynamiczną moc Boga. Nic nie wskazuje na to, żeby świadomość relacji Jezusa do Ducha Świętego dorównywała Jego świadomości bycia Synem Ojca. Dopiero powstanie z martwych i wywyższenie Zmartwychwstałego zainicjowało

¹⁶¹ GCC, s. 131 (dot. cytatu i poprzedzającej go parafrazy). Por. N.T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, London 1991, s. 120–136. Nie byłoby możliwe zrozumienie, co oznacza, że Jezus jest Panem, bez zrozumienia, na czym polega panowanie Boga, jakie zostało objawione w Starym Testamencie – por. C.R. Seitz, *The Character of Christian Scripture: The Significance of a Two-Testament Bible*, Grand Rapids 2011, s. 18; teolog uważa, że już Stary Testament na swój sposób świadczy o Trójjedynym Bogu – por. s. 23, 67.

¹⁶² Por. GCC, s. 143.

¹⁶³ Por. GCC, s. 143; GCJ, s. 191; GCNF, s. 302.

typowo chrześcijański sposób widzenia Ducha Świętego. Powstanie z martwych objawiło transformację relacji Ducha Świętego i Jezusa, który teraz jawi się jako posyłający (por. Łk 24,49) Ducha Świętego (Boska prerogatywa). „Wyniesiony na miejsce po prawicy Boga, otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego i zesłał Go, jak to sami widzicie i słyszycie” (Dz 2,33–34) – przekazuje apostoł Piotr swoich żydowskich słuchaczy. Jezus jest tym, który daruje Ducha Świętego (por. J 7,39) otrzymanego „od Ojca”: „Gdy jednak przyjdzie Paraklet, którego Ja wam pošlę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On zaświadczy o Mnie” (J 15,26)¹⁶⁴.

Jeśli wszyscy czterej ewangeliści podkreślają aktywną rolę Ducha Świętego w ziemskim życiu Jezusa, a Łukasz i Mateusz w dziewiczym poczęciu, to z kolei „w związku ze swą śmiercią i zmartwychwstaniem wywyższony Jezus był postrzegany jako Ten, który ma udział w Bożym przywileju bycia Posyłającym lub Udzielającym Ducha Bożego. Zwłaszcza Łukasz i Jan mówią o Chrystusie jako współposyłającym Ducha”¹⁶⁵ (por. Dz 2,33; Łk 24,49; J 16,7; 20,22). U tych ewangelistów, podobnie jak w listach św. Pawła, również brakuje wyraźnego rozróżnienia między Posyłającym i Poślanym (Zmartwychwstałym i Duchem), gdy jest mowa o ich przewodnictwie w życiu chrześcijan¹⁶⁶:

Jego osobowe samo-udzielenie, możliwe dzięki chwalebnej transformacji, które wynosi Go ponad zazwyczaj przyjęte granice czasu i przestrzeni, zrodziło obecność, którą Jan zwykle opisuje jako „Chrystus-w-nas i my-w-Chrystusie”, a Paweł jako „my-w-Chrystusie”. Tam, gdzie Ewangelia św. Jana ukazuje tę nową obecność jako wzajemne zamieszkiwanie, Paweł raczej przedstawia ją jako nasze zamieszkiwanie „w Chrystusie”, w osobowości zbiorowej. Zmartwychwstały Chrystus i Jego Duch Święty wnoszą w życie wiernych Bożą obecność, odzwierciedlając doskonale zjednoczenie z Bogiem i obecność dla Boga w życiu Chrystusa¹⁶⁷.

Pomimo tej tożsamości funkcjonalnej autorzy natchnieni nie identyfikują Chrystusa z Duchem Świętym. To Jezus jest poczęty mocą Ducha, a nie odwrotnie, i Słowo staje się ciałem, a nie Duch (por. Łk 1,35; J 1,14).

¹⁶⁴ Por. GCC, s. 142; GCNF, s. 123–124, 164.

¹⁶⁵ GCC, s. 98 (cytat i parafraza). Por. GCJ, s. 179–180.

¹⁶⁶ Por. GCC, s. 143.

¹⁶⁷ GCC, s. 299. Por. GCNF, s. 302–303.

Nie Duch też, lecz Chrystus został ukrzyżowany i powstał z martwych, a na końcu podda wszystko Ojcu (por. 1 Kor 15,24–48). Duch zaś, zamieszkując w uczniach Pańskich, składa świadectwo o Chrystusie jako Panu oraz umożliwia modlitwę do Ojca (por. Rz 8,15–16; Ga 4,6; 1 Kor 12,3). Jednym słowem: „Nowotestamentowa historia posłannictwa, poczęcia, śmierci, zmartwychwstania Chrystusa i ich następstw odróżnia Go od Ducha Świętego”¹⁶⁸.

Interesujące rozważania dotyczące trynitarnego objawienia w życiu Chrystusa znajdują się w passusach książki poświęconej chrystologii, w tej części, która dotyczy dziewiczego poczęcia. Jak już zwracałem uwagę, „znaczenie dziewiczego poczęcia polegało głównie na tym, że dawało ono wyraz Boskiemu pochodzeniu Jezusa. Fakt, że narodził się z kobiety, zwracał uwagę na Jego człowieczeństwo. Fakt, że narodził się z dziewicy, zwracał uwagę na Jego Bóstwo”¹⁶⁹. Ale wydarzenie dziewiczego poczęcia mówi też o relacji Syna Bożego do Ojca w Duchu Świętym. Wylanie Ducha Świętego na chrześcijan dokonuje się jako owoc Zmartwychwstania. Ten sam Duch, który zostaje darowany wierzącym przez Chrystusa lub w Jego imieniu (por. Łk 24,49; J 14,26), był obecny w całym życiu Jezusa. Nie tylko czas publicznej służby, ale cała ziemską historią Syna Bożego była naznaczona przez Ducha Świętego. Poczęcie dokonało się nie inaczej niż przez stwórczą moc Ducha Świętego. Dziewicze poczęcie odegrało w takim razie rolę w objawieniu centralnej prawdy, że cała historia Jezusa, od początku do końca, ukazuje Boga jako Trójcę Świętą¹⁷⁰. Słowo (Mądrość) pozostaje związane z Ojcem, a Bóg był w nim obecny odwiecznie, co zostaje odzwierciedlone

w ziemskim życiu Chrystusa – od trynitarnego aspektu Jego dziewiczego poczęcia i chrztu aż do chwili, gdy zostaje „wyniesiony na miejsce po prawicy” Boga Ojca i razem zsyłają światu Ducha Świętego (Dz 2,33). Trynitarna obecność uwzględnia ostateczną rzeczywistość Chrystusowej wiecznej i doczesnej egzystencji. Jego zwracanie się do Boga „Abba” jest wyrazem Jego „bycia w relacji” – Jego wiecznego życia-w-komunii przeniesionego w czasowość. Chodzi tu o wzajemną egzystencję-

¹⁶⁸ GCC, s. 144 (dot. cytatu i poprzedzającej go parafrazy). Por. GCJ, s. 191–192.

¹⁶⁹ GCC, s. 262. Por. G. O'Collins, *The Tripersonal God: Understanding and Interpreting the Trinity*, Mahwah 1999, s. 36

¹⁷⁰ Por. GCC, s. 263. Por. H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 203: „dla Maryi być brzemienną za sprawą Ducha Świętego oznacza być brzemienną za sprawą samego Boga. [...] To Bóg jest Tym, który zrodził Jezusa w łonie Maryi”.

-w-obecności-drugiego: „nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn” (Mt 11,27)¹⁷¹.

Podsumowując: nie tylko wielkanocne misterium ma swoje trynitarne oblicze¹⁷², lecz „cała historia Jezusa ukazała trynitarzną twarz. Innymi słowy, jego historia przeniosła na poziom ludzki międzyosobowe życie Trójjedynego Boga”¹⁷³.

1.4. Relacja między objawieniem a księgami natchnionymi

1.4.1. Od rzeczywistości do natchnionego świadectwa

Gerald O'Collins stara się złożyć związki między objawieniem, Tradycją i Pismem Świętym oddać przede wszystkim przez wskazanie na konieczne rozróżnienia między nimi. Podkreśla również następującą sekwencję (chronologiczno-logiczną): objawienie – Tradycja – natchnione pisma. Odpowiada to zresztą strukturze Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, której następujące po sobie kolejne partie dotyczą właśnie objawienia, Tradycji oraz świętych pism. Kolejne tytuły rozdziałów soborowego dokumentu to: *O Objawieniu* (rozdział 1), *O przekazywaniu Bożego Objawienia* (rozdział 2), *O Boskim natchnieniu Pisma Świętego i jego interpretacji* (rozdział 3), *O Starym Testamencie* (rozdział 4), *O Nowym Testamencie* (rozdział 5), *Pismo Święte w życiu Kościoła* (rozdział 6)¹⁷⁴.

Apostołowie i ich towarzysze, którzy doświadczyli pełni objawienia i zbawienia (okres fundacyjny), wiernie odpowiedzieli na ten dar. Zinterpretowane doświadczenie objawienia było następnie przekazywane w przepowiadaniu Dobrej Nowiny oraz sprawowaniu sakramentów chrztu i Eucharystii. W ten sposób ufundowany został Kościół, a w nim skomponowanych zostało dwadzieścia siedem ksiąg Nowego Testamentu. W ramach pierwotnej apostołskiej wspólnoty niektórzy, natchnieni przez Ducha Świętego, dali świadectwo otrzymanemu objawieniu; innymi słowy, spisali

¹⁷¹ GCC, s. 297.

¹⁷² Por. GCNF, s. 164.

¹⁷³ G. O'Collins, *The Tripersonal God...*, dz. cyt., s. 35 (por. cały rozdz. 2 zatytułowany *The History of Jesus and Its Trinitarian Face* – tamże, s. 35–49). Por. także: GCNF, s. 127.

¹⁷⁴ Por. GCI, s. 88, 95; GCR, s. 123.

historię tworzącej się fundacyjnej Tradycji, a zarazem ją kształtowali (okres objawienia fundacyjnego)¹⁷⁵.

Na pewno „objawienie poprzedza i wykracza ponad natchnienie biblijne. Dlatego objawienie i natchnienie nie powinny być utożsamiane ze sobą”¹⁷⁶. Ale jak dokładniej przedstawić relację między objawieniem fundacyjnym a natchnionymi Pismami? O'Collins utrzymuje, że w uchwyceniu różnicy między samo-odsłonięciem się Boga a Pismem Świętym przydatne okazuje się przyjrzenie się genezie Biblii. Dzięki temu zaś można następnie zająć się kwestią zawartości Biblii w relacji do objawienia. Również zbadanie użycia biblijnych tekstów w życiu Kościoła pozwala uwypuklić różnicę między objawieniem a natchnionym zapisem świadczącym o nim – uważa jezuita¹⁷⁷.

„W długiej historii powstawania Biblii dar Boskiego objawienia i specjalny impuls do pisania natchnionych Pism nie tylko że dały się rozróżnić [*were not only distinguishable*], ale pozostawały rozdzielne [*separable*]”¹⁷⁸. Tak jak objawienie, tak również Pismo Święte stanowiło dar dla wszystkich, ale jego powstanie było możliwe dzięki charyzmatowi natchnienia podarowanemu ograniczonej liczbie osób. Nawet w życiu hagiografów objawienie i świadczące o nim słowo pozostawały czymś odrębnym, także czasowo¹⁷⁹. Pismo Święte jest normatywnym świadectwem tego, w jaki sposób ludzie doświadczyli objawienia fundacyjnego, zapamiętali je, zinterpretowali i odpowiedzieli na nie. Świadectwo samo w sobie nie jest tym samym co żywa rzeczywistość je poprzedzająca¹⁸⁰.

Za kluczowe dla uczonego z Australii należy uznać właśnie to rozróżnienie Pisma Świętego od objawienia. Chodzi tutaj o „różnicę pomiędzy przeżytą rzeczywistością a zapisanym (natchnionym) świadectwem”, z której wynika, że „nie możemy po prostu utożsamiać objawienia z Biblią”, a „świadectwo Pisma pozostaje czymś odrębnym od samego doświadczenia objawienia, podobnie jak spisane świadectwo różni się od przeżywanej

¹⁷⁵ Por. GCI, s. 94–95; GCR, s. 122–123; GCNF, s. 133, 213.

¹⁷⁶ GCI, s. 17.

¹⁷⁷ Por. GCR, s. 147, 152.

¹⁷⁸ GCI, s. 103; GCR, s. 148.

¹⁷⁹ Por. GCI, s. 103; GCR, s. 148.

¹⁸⁰ Por. GCR, s. 143; GCNF, s. 213. Por. W. Pikor, *W jaki sposób Biblia jest „księgą świętą”?*, art. cyt., s. 91: „Biblia nie jest jeszcze jedną drogą Objawienia Bożego, lecz stanowi świadectwo Objawienia; nie jest Objawieniem, tylko jawi się jako objawiająca Boga; nie jest objawiona, ale Objawienie zawiera, poświadcza, komunikuje i interpretuje”.

rzeczywistości”¹⁸¹. Boże samo-objawienie należy widzieć jako wydarzenie międzypersonalne, a Pismo nie jest tego rodzaju żywym międzypersonalnym wydarzeniem, lecz jego świadectwem¹⁸². Z tego wynika, że objawienie nie może tak po prostu „zawierać” się w księgach natchnionych, mogą one natomiast świadczyć o objawieniu i wyrażać treść tego, co zostało objawione:

W swoim pierwotnym sensie objawienie, o ile jest międzypersonalnym wydarzeniem samo-komunikowania się Boga, nie może być w niczym „zawarte”, nawet w natchnionym Piśmie Świętym. Przede wszystkim objawienie nie składa się z „rzeczy”, które mogłyby być zawarte w jakimś naczyniu, ale polega na objawieniu się samego Boga. Dopiero wtórnie możemy mówić o treści objawienia, które można znaleźć w Biblii i gdzie indziej (np. w tekstach liturgicznych)¹⁸³.

Podobnie jak w czasie objawienia fundacyjnego, także w okresie objawienia zależnego, które dokonuje się już po spisaniu pism świętych, Pismo różni się od objawienia dokładnie w ten sam sposób, w jaki natchnione i inspirujące (*inspired and inspiring*) spisane świadectwo różni się od żywej rzeczywistości spotkania z Bogiem¹⁸⁴. W tym czasie Pismo Święte pośredniczy w wywoływaniu doświadczenia Bożego objawienia (zależnego), ale z nim się nie utożsamia¹⁸⁵. Notabene identyfikowanie Biblii z Boskim samo-objawieniem prowadziłoby do uznania zasady „poza Pismem Świętym nie ma objawienia” (*extra Scripturam nulla revelatio*), co z kolei pociągałoby za sobą konieczność przyjęcia, że wyznawcom innych religii (nieakceptującym czy nawet nieznanym Biblii) nie jest oferowane żadne objawienie – któremu to poglądowi O'Collins wielokrotnie się przeciwstawiał¹⁸⁶.

¹⁸¹ GCR, s. 143. Por. tamże, s. 148, 164–165, 203; GCI, s. 96, 102; GCNF, s. 213, 217, 222–223; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 17.

¹⁸² Por. GCI, s. 102; GCR, s. 147–148; GCNF, s. 217.

¹⁸³ GCR, s. 14. Por. M. Skierkowski, *Objawienie – wiarygodność – przekaz...*, art. cyt., s. 158; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 17.

¹⁸⁴ Por. GCR, s. 144; GCI, s. 96; GCNF, s. 213.

¹⁸⁵ Por. GCR, s. 144.

¹⁸⁶ Por. GCR, s. 147, przyp. 5; GCI, s. 102, przyp. 3; GCJ, s. 194–211; G. O'Collins, *Salvation for All God's Other People*, Oxford 2008; tenże, *The Second Vatican Council on Other Religions*, Oxford 2015; *In Many and Diverse Ways: In Honor of Jacques Dupuis*, eds. J. Dupuis, D. Kendall, G. O'Collins, New York 2003; G. O'Collins, *The Faith of 'Others': A Biblical Possibility*, „Irish Theological Quarterly” (2015) nr 4, s. 313–326.

Również zawartość Biblii odzwierciedla różnicę między objawieniem a Pismem Świętym. Świadczy ono o osobach, słowach i wydarzeniach stających się środkami dla Boskiego samo-objawienia, ale natchnione księgi zawierają ponadto sprawy, które nie wydają się złączone (a przynajmniej nie są ściśle złączone) z Boskim objawieniem. Dla przykładu: zawartość Księgi Kapłańskiej z jej przepisami trudno uznać za pochodzącą z Bożego objawienia, całe sekcje literatury mądrościowej mówią zapewne więcej o ludzkiej kondycji niż o Bożym objawieniu, a wiele biblijnych historii ukazuje nie tyle Boskie samo-objawienie, ile raczej ludzką niezdolność do jego przyjęcia czy nawet jego odrzucenie (por. 1 Sm 28,3–25; Dz 5,1–11)¹⁸⁷.

O'Collins przygląda się także różnicy między objawieniem a Pismem Świętym z punktu widzenia roli ksiąg natchnionych w życiu dzisiejszego Kościoła. Biblijne teksty mogą nieść Boskie objawienie i powodować nieraz dramatyczne przemiany w życiu ludzi. Czytane w klimacie modlitwy, święte pisma oświecają wnętrza wierzących, a Bóg przez natchnione słowa przemawia do nich. Spisane pod kierunkiem Ducha Świętego, natchnione księgi stają się inspirujące, oświecające i objawiające – jak o tym świadczy historia chrześcijaństwa. Doświadczenie chrześcijan pokazuje, że nawet, wydawałoby się, nieobiecujące fragmenty Pisma mogą wywrzeć znaczący wpływ na innych, niosąc prawdę o Bogu i ludzkiej kondycji¹⁸⁸. Z drugiej strony teolog podkreśla również specyficzne właściwości czy wręcz ograniczenia Biblii. Nie jest ona jedynym środkiem w przekazie Bożego objawienia. Zanim jeszcze Pismo powstało, Bóg już udzielał się w historii zbawienia (zwłaszcza w wydarzeniu Chrystusa). Niektórzy nawracają się nie przez czytanie ksiąg natchnionych, ale innej literatury religijnej (np. konwersja Edyty Stein dokonała się po lekturze autobiografii św. Teresy z Ávili). Boże objawienie dosięga również ludzi spoza religii chrześcijańskiej. I w końcu oddziaływanie Biblii jest możliwe tylko, gdy czytelnik pozostaje pod wpływem Ducha Świętego. „Naukowa” i „techniczna” wiedza nie gwarantuje, że święte pisma staną się środkiem objawienia, bo można zatrzymać się na literze, nie sięgając ducha pism¹⁸⁹. Podsumowując:

¹⁸⁷ Por. GCR, s. 149–151; GCI, s. 18, 103–107; GCNF, s. 218–219. O'Collins odwołuje się do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, która rozróżnia teksty o wiecznej ważności i te o relatywnej, uzależnionej od kultury, cywilizacji i mentalności konkretnego okresu.

¹⁸⁸ Por. GCR, s. 152–153; GCNF, s. 220–221.

¹⁸⁹ Por. GCR, s. 154; GCNF, s. 222; NPP 162.

jako natchniony tekst Biblia nieustannie oświeśla Boską i ludzką tajemnicę. Jest niezbędna dla egzystencji chrześcijańskiej, zarówno indywidualnej, jak i wspólnotowej. Niemniej jednak objawienie żywego słowa Boga dowodzi większej i szerszej rzeczywistości niż Biblia i nie ogranicza się do spisane go tekstu Biblii. Błędem jest utożsamianie objawienia *tout court* z Pismem Świętym. Żywe i autorytatywne słowo Boże nie jest podporządkowane tekstowi pisanemu, nawet natchnionemu¹⁹⁰.

Co jednak sprawia, że mimo wszystko to właśnie Pismo Święte posiada charakter unikalny? Biblię nazywamy „słowem Boga”, a Boga jej autorem ze względu na to, że księgi biblijne zostały spisane pod specjalnym impulsem i kierownictwem Ducha Świętego. O tyle Bóg jest autorem Biblii, o ile jest reżyserem kulminacyjnych dla historii zbawienia wydarzeń prowadzących do założenia Kościoła ze wszystkimi istotnymi dla niego elementami, w tym Pismem Świętym. Właśnie natchnienie biblijne nadało ludzkim słowom autorytet bycia również „słowem Boga” i sprawiło, że pisma nazywamy świętymi¹⁹¹. O'Collins podaje trzy racje uzasadniające różnicę między Pismem Świętym jako słowem Boga a religijnym piśmiennictwem pozabiblijnym: (i) inaczej niż to jest w przypadku pozostałej literatury religijnej, tylko zebrane w kanon pisma zostały napisane pod specjalnym kierownictwem Ducha Świętego, a zatem Bóg włączył się w unikalny sposób w ich powstanie; (ii) wszystkie księgi Biblii mają jakiś związek z objawieniem fundacyjnym związanym z pełnią Boskiej samo-komunikacji w Chrystusie; (iii) w okresie objawienia zależnego Pismo Święte może stawać się żywym słowem Boga niosącym zbawienie i objawienie, bo wiara umożliwia objawieniu wydarzenie się, z którego rodzi się życie Boże (por. J 20,31; 2 Tm 3,15–17)¹⁹².

1.4.2. Biblia jako skutek i przyczyna objawienia

Objawienie rozumiane jako spotkanie Boga i człowieka (objawienie w znaczeniu podstawowym) prowadzi do powstania twierdzeń propozycyjalnych wyrażających to, co się wydarzyło (objawienie w sensie drugorzędym). Ale

¹⁹⁰ GCR, s. 155. Por. GCNF, s. 222–223.

¹⁹¹ Por. GCR, s. 157, 163; GCI, s. v, 109, 126; GCNF, s. 225, 232. O'Collins zwraca uwagę, że łacińskie słowo *auctor* ma szersze znaczenie – prócz „autora” oznacza też inicjatora (*instigator*), przyczynę (*cause*), wytwórcę (*producer*) lub źródło (*source*) – por. GCI, s. 15, 109.

¹⁹² Por. GCR, s. 155; GCNF, s. 223.

sformułowania wiary nie tylko wynikają z objawienia, lecz mogą je również prowokować. Narracje mówiące o spotkaniu z Bogiem i objawionych sprawach mogą powodować nową sytuację objawienia oraz inicjować wiarę. Dzieje się to na różnych drogach – gdy człowiek staje się adresatem słów Pisma Świętego, przepowiadania, wyznań wiary i innych doktrynalnych twierdzeń, celebracji sakramentów czy nawet przesłania sztuki religijnej¹⁹³. Uprzywilejowanym środkiem dla wciąż dokonującej się w okresie objawienia zależnego samo-komunikacji Boga pozostanie na zawsze natchnione świadectwo objawienia fundacyjnego:

[...] poprzez modlitewne czytanie i słuchanie Pisma Świętego, Duch Święty otwiera nowe zrozumienie naszej relacji z Bogiem, innymi ludźmi i stworzonym wszechświatem. Natchnione teksty ożywają i stają się żyjącym słowem Boga. W ten sposób Duch kontynuuje używanie Pisma Świętego jako uprzywilejowanego kanału dla ciągłej Boskiej samo-komunikacji. Zatem wpływ świętych tekstów jest integralną częścią tego, co nazwałem objawieniem zależnym. Duch Święty pozostaje na zawsze „Panem i Ożywicielem” (credo nicejsko-konstantynopolikańskie), lub, innymi słowy, zawsze obecnym Panem i Dawcą natchnienia przynoszącym światło i życie¹⁹⁴.

Jak podkreśla teolog, działanie Ducha Świętego nie kończy się wraz z powstaniem literatury natchnionej, lecz rozciąga się również na jej inspirowany wpływ. Pismo Święte, które Duch Święty powołał do życia, pozostaje jednym z głównych i istotnych sposobów Jego oddziaływania; dzięki księgom natchnionym Duch Boży jest wciąż obecny i kontynuuje prowadzenie wierzących do „pełni prawdy” (por. J 16,13)¹⁹⁵. W erze poapostolskiej (objawienie zależne) Biblia pozostaje zarazem efektem, jak i przyczyną Boskiego samo-objawienia. Duch Święty, który natchnął i uświęcił teksty, sprawia, że pozostają one stałymi środkami niosącymi objawienie oraz służącymi realizacji zbawczego celu. Księgi natchnione mogą inicjować doświadczenie Bożej samo-komunikacji, dając w ten sposób jakiś udział w fundacyjnym doświadczeniu¹⁹⁶.

¹⁹³ Por. GCNF, s. 67; GCR, s. 13, 16.

¹⁹⁴ GCI, s. 196. Por. J. Kodell, *Klucz do Pisma Świętego...*, dz. cyt., s. 21.

¹⁹⁵ Por. GCI, s. ix.

¹⁹⁶ Por. GCI, s. 87, 96, 107; GCR, s. 144.

Przez świadczenie o wspólnotowych i indywidualnych doświadczeniach oraz o własnej nowej tożsamości zainicjowanej przez te doświadczenia, Biblia oferuje kolejnym pokoleniom możliwość uczestniczenia (do pewnego stopnia) w tych doświadczeniach i przyjmowanie tej nowej tożsamości. Tak więc Pismo Święte jest zarówno skutkiem, jak i przyczyną Boskiego samo-objawienia. Zapis tego, co wtedy zostało doświadczone, pomaga teraz zainicjować i interpretować doświadczenie samo-komunikacji Boga¹⁹⁷.

Jednak różnica między objawieniem a świadectwem objawienia pozostaje na zawsze zachowana¹⁹⁸. „Biblia sama w sobie i sama z siebie nie jest objawieniem Boga, lecz wyznaczonym przez Boga środkiem i kanałem dla tego objawienia” – cytuje jezuita Donalda Bloescha¹⁹⁹. Natchnione Pisma dają świadectwo objawieniu, jak przypomina za Karlem Barthem i Raymondem Collinsem nasz autor, ale należy je odróżnić od samego objawienia²⁰⁰. Dlatego należy zakwestionować „wszelkie próby utożsamiania Bożego samo-objawienia po prostu z natchnieniem. Natchniona Biblia daje świadectwo objawieniu, ale powinna ona być odróżniana od objawienia”²⁰¹.

Duch Święty, kiedyś zaangażowany w formowanie się biblijnych tekstów mówiących o religijnym doświadczeniu, teraz kontynuuje swoją pracę, wzbudzając przez nie wiarę i umożliwiając generowanie podobnych religijnych przeżyć²⁰². Pismo Święte jako miarodajne świadectwo objawienia fundacyjnego, gdy jest słuchane, czytane i gdy posiłkuje modlitwę, służy inicjowaniu doświadczenia objawienia zależnego. Tajemnica natchnienia odsłania się zdaniem O'Collinsa właśnie w tym inspirującym wpływie ksiąg natchnionych, który jest możliwy dzięki Duchowi Świętemu, dla którego oświecającego i uświęcającego działania Pismo Święte jest

¹⁹⁷ GCR, s. 156; por. GCNF, s. 224. Teolog zwraca uwagę, że doświadczenie Zmartwychwstałego (np. w liturgii) jest innego rodzaju niż to, które stało się udziałem świadków, którzy widzieli powstałego z martwych – por. D. Kendall, G. O'Collins, *The Uniqueness of the Easter Appearances*, „Catholic Biblical Quarterly” (1992) nr 2, s. 287–307.

¹⁹⁸ Por. GCI, s. 96.

¹⁹⁹ Por. GCI, s. 88, cyt. za: D.G. Bloesch, *Holy Scripture: Revelation, Inspiration & Interpretation*, Carlisle 1994, s. 57.

²⁰⁰ Por. GCI, s. 96.

²⁰¹ GCI, s. 87; por. GCR, s. 2.

²⁰² Por. GCI, s. 161.

środkiem²⁰³. Efektywny wkład Ducha Świętego w kompozycję świętych tekstów sprawia, że

Pismo Święte okazało się bogate w łaski jako nosiciel późniejszego oświecenia i odkupienia, pośredniczonego przez użycie Pisma w liturgii, przepowiadaniu, katechezie, teologii i całym życiu Kościoła. Pomimo grzechu, zepsucia i nieudolności, które zniekształciły postnowotestamentalną fazę objawienia zależnego, Duch Święty nadal kieruje interpretacją i używaniem Pisma Świętego. Jest to ten sam Duch, który raz na zawsze zainspirował oryginalne pisanie tych Pism, na etapie tworzenia zakończonego wraz z okresem Chrystusa i Kościoła apostołskiego²⁰⁴.

O'Collinsa zajmuje także kwestia sposobu, w jaki słowo Boże pozostaje obecne w ludzkich słowach, a Boskie objawienie może się „wcielać” w ludzki język, tak że ten ma zdolność nie tylko mówienia o objawieniu, ale również przekazywania czy wręcz „mówienia” objawienia. Odpowiedź na to pytanie wymaga zdaniem teologa badań nad prorockim roszczeniem do mówienia w imieniu Boga, a także nad Jezusowym nauczaniem i mówieniem w Boskim autorytecie oraz przyjrzenia się współczesnemu doświadczeniu tego, co wydarza się, gdy słowo Boże jest proklamowane²⁰⁵. Sam O'Collins koncentruje się jedynie na tym, w jaki sposób Duch Święty „mówił przez proroków” (*Credo*).

W charakteryzującym się wielką różnorodnością doświadczeniu prorockim zwraca uwagę, że Bóg był w specjalny sposób obecny dla nich do tego stopnia, że utożsamiał się z tym, co oni czynili i mówili. Sam Bóg wybierał sobie proroka, którego rola, przynajmniej na początku, była raczej pasywna – prorok reagował na działanie Boga. Życie proroka było mu objawione wraz z początkowym doświadczeniem powołania Bożego, które wpływało na całą późniejszą egzystencję. Prorokowanie było złożonym doświadczeniem, które obejmowało całą osobę proroka i pełny zakres jego mocy duchowych, psychicznych i fizycznych. Mimo że zdarzały się anormalne psychologiczne zjawiska (np. w życiu Ezechiela), to jednak zwyczajną drogą otrzymania prorocstwa nie były ekstazy, sny lub niezwykle stany psychiczne, ale świa-

²⁰³ Por. GCI, s. 96, 128–129; GCR, s. 144, 152–153. Por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 252: „*Scripture is designed to be a means of revelation not merely theologically but experientially, a means of meeting God*”.

²⁰⁴ GCI, s. 160.

²⁰⁵ Por. GCR, s. 44–45.

domu posługiwanie się ludzkimi zdolnościami: patrzeniem, słuchaniem, odpowiadaniem i dostarczaniem przesłania. Prorockie doświadczenie nie było czymś ogólnym, lecz bardzo konkretnym, dosięgało proroka w określonym czasie i miejscu, a otrzymane przesłanie miało być przekazane konkretnemu adresatowi. Z małymi wyjątkami (np. Jr 36,1–32) prorocy byli przede wszystkim mówcami, a nie pisarzami; spisanie przemów prorockich należało do naśladowców i przyszlých pokoleń. Zdarzało się też, że prorocy ogłaszali zbawcze zamiary Boże czy potępiali ludzkie upadki przez dramatyczne, symboliczne działanie (por. np. Iz 20,2–4 czy Jr 27,1–2)²⁰⁶.

1.4.3. Integralna interpretacja tekstów natchnionych

W przekonaniu O'Collinsa interpretacja Biblii wiąże się z koncepcją natchnienia biblijnego (czy wręcz: wynika z niej). Dopiero uwzględnienie, że skutkiem natchnienia księgi biblijne są słowem Boga wyrażonym w ludzkich słowach, pozwala na przyjęcie adekwatnej hermeneutyki. Bosko-ludzki wymiar ksiąg wynikający z natchnienia każe uwzględnić zarówno Boskie, jak i ludzkie działanie w egzegezie biblijnej. Ważne w wywodach Australijczyka jest właśnie to wskazanie na ciągłe działanie Ducha Świętego, którego wpływ nie ogranicza się jedynie do czasu spisania świętych pism, ale towarzyszy również ich czytaniu i interpretowaniu. Zmartwychwstały Pan oświeca umysły (por. Łk 24,45) i przez swojego Ducha odsłania zasłonę (por. 2 Kor 3,16) oraz oświeca oczy serca (por. Ef 1,18). Z drugiej strony Bóg przemawia jako Autor Pisma Świętego nie tylko przez natchnionych pisarzy, ale również przez późniejsze czytanie i interpretowanie ksiąg natchnionych, jeśli tylko proces ten dokonuje się w Duchu Świętym. Teolog optuje za taką wizją natchnienia biblijnego, która podkreśla inspirujący wpływ świętych pism, gdy są one czytane, interpretowane, głoszone i stosowane²⁰⁷.

²⁰⁶ Por. GCR, s. 45–48, 156; GCI, s. 33–36. W kwestii oceny, czy doświadczenia proroków były rzeczywiście zainicjowane przez Boga, a ich słowa stanowią przekaz komunikacji pochodzącej od Boga – por. GCR, s. 48–53. Wniosek sformułowany przez O'Collinsa – tamże, s. 51: „*All in all, it seems enough to follow the Creed in maintaining in general the experience of divine self-communication mediated through the prophets ('the Holy Spirit spoke through the prophets'), while allowing that particular details may be hard to discern and interpret*”.

²⁰⁷ Por. GCI, s. 150.

„Żaden tekst, nawet natchniony, nie mówi sam za siebie; zawsze potrzebuje interpretacji”²⁰⁸. Czytelnik świętych tekstów winien usłyszeć mowę autorów natchnionych, interpretację Kościoła dokonującą się na przestrzeni wieków oraz przede wszystkim głos samego Ducha Świętego mówiącego „tu i teraz”²⁰⁹. O'Collins proponuje interpretację integralną, która według niego winna objąć trzy „intencje”: autora (*intentio auctoris*), czytelnika (*intentio legentis*) oraz samego tekstu (*intentio textus*)²¹⁰. Użycie terminu „intencja” jest oczywiście analogiczne, aczkolwiek w opinii teologa uzasadnione:

Stosując ten sam termin („intencja” komunikacyjna) do pierwotnych autorów, samych tekstów i dzisiejszych czytelników, rozpoznaję analogiczne, ale nie identyczne funkcje. Pozostaje różnica między oryginalnymi twórcami, ich dynamicznymi wytworami, a współczesnymi odtwórcami. Jednak zbieżność między ich perspektywami komunikacyjnymi pozwala nam zastosować do pisarzy, ich tekstów i czytelników jeden i ten sam termin („intencja”) ²¹¹.

(i) Intencja autora

Uwzględnienie „intencji” autora oznacza podjęcie wysiłku zidentyfikowania znaczenia, które autor natchniony chciał rzeczywiście wyrazić; innymi słowy: co zamierzał zakomunikować czytelnikowi. Chodzi zatem o docieranie do oryginalnego znaczenia dosłownego (*literal meaning*), którego oczywiście nie należy mylić z „literalistycznym” traktowaniem tekstów (błąd fundamentalizmu biblijnego). Oznacza to konieczność posłużenia się metodą historyczno-krytyczną, zawsze zgodnie z jej metodologią, uwarunkowaniami i granicami, pamiętając, że nie ma mowy w przypadku tekstów natchnionych o religijnie neutralnej, „obiektywnej” interpretacji. Dzięki metodzie historyczno-krytycznej oraz dzięki dzieleniu tej samej wiary przez autora i czytelnika tekstów biblijnych jest możliwe zrozumienie pism powstałych w zupełnie innym kontekście czasowo-kulturowym. Ale interpretacja Biblii zawsze wymaga od czytelnika osobistego uczestnictwa

²⁰⁸ GCI, s. 150.

²⁰⁹ Por. GCI, s. 164–165.

²¹⁰ Por. GCI, s. 150–151, 153, 164; GCF, s. 254–258; GCNF, s. 254. O'Collins uważa, że jego propozycja została potwierdzona przez Papieską Komisję Biblijną, która w dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele*, choć nie używa tej samej terminologii, również podkreśla trzy intencje – por. GCI, s. 151–152.

²¹¹ GCNF, s. 258.

w tajemnicy, a historyczne badania nigdy nie są wolne od subiektywizmu wynikającego ze związku między badającym a przedmiotem badania²¹².

[...] neutralna religijnie, bezstronna i „obiektywna” interpretacja niewłaściwie używa Pisma Świętego, traktując je raczej jako przedstawiające jedynie problemy i zagadki historyczne, a nie jako stawiające nas przed najwyższą międzyosobową tajemnicą: spotkaniem Boga z ludzkimi czytelnikami. Prawdziwa i życiodajna wiedza o Bogu i nas samych jest dostępna tylko poprzez osobiste uczestnictwo²¹³.

Jak podkreśla uczony, wzrost historycznej świadomości oraz rozwój krytyki literackiej i innych dyscyplin badawczych dostarczył nowych i niezbywalnych metod egzegezy²¹⁴. Jednak nie istnieje interpretacja sprowadzona do jedynie intelektualnego ćwiczenia, Pismo zawsze żąda od interpretatora nie jedynie „spekulatywnej”, ale również „decyzyjnej hermeneutyki” (*decisional hermeneutics*). Musi on pozwolić sobie na: „poddanie się wezwaniu

²¹² Por. GCI, s. 152, 154–155 (przyp. 16), 162–164; GCNF, s. 254–255, 260–261. W swojej książce chrystologicznej teolog podkreśla, że poznanie Jezusa nie jest możliwe bez osobistego zaangażowania się, a przyjęcie rzekomo „obiektywnego” stosunku do Pisma Świętego jest w istocie próbą zdominowania Chrystusa: „Zgłębiając ziemskiego Jezusa, niektórzy badacze nadal ograniczają się do stosowania typowo naukowych metod wzorowanych na współczesnych naukach przyrodniczych lub przynajmniej na ich sposobie rozumienia tych nauk. Wybierają oni poszczególne powiedzenia lub wydarzenia z Ewangelii i analizują je w sposób «obiektywny», odrywając od żywego świata Jezusa i Jego wyznawców, sprowadzając je do ich najmniejszych części składowych. Izolują i rozbierają na części te wypowiedzi i wydarzenia, jak gdyby separacja i redukcja stanowiły jedyny sposób poznania i zrozumienia Jezusa. Wszystko to wskazuje na chęć zdominowania Go, jak gdyby był On po prostu problemem do rozwiązania. Zapominają oni, że prawdziwe i dogłębne poznanie drugiej osoby zawsze wymaga naszego uczestnictwa i zaangażowania się w jej tajemnicę. Tutaj, podobnie jak gdziekolwiek indziej, prawdziwy obiektywizm uzyskuje się za pomocą zaangażowania, a nie sztucznych prób zdystansowania się wobec rzeczywistości” – GCC, s. 47–48. Por. tamże, s. 205, w którym to miejscu O'Collins przypomina na tle naukowych dziejów o dążeniu do całkowitej i beznamiętnej „obiektywności” kosztem zapomnienia, że człowieka jako podmiotu badań nie można wyabstrahować z „zewnątrznej” rzeczywistości; prawdę zdaniem Australijczyka „poznajemy, także kontemplując ją, mieszkając w niej, żyjąc nią”.

²¹³ GCI, s. 164. Work zauważa przytomnie, że znaczenie Pisma nie istnieje poza tym „wcielonym” w pierwotny tekst i wspólnotę wierzących znaczeniem, które dopiero czekałoby na wydobycie i ujęcie w propozycjonalne prawdy przez sekularnego, rzekomo obiektywnego, czytelnika – por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 239.

²¹⁴ Por. GCNF, s. 257.

i bycie zmienionym przez ten tekst. Bycie pochwyconym przez znaczenie świętych tekstów ma pierwszeństwo przed uchwyceniem ich znaczenia”²¹⁵. O'Collins proponuje tutaj uwzględnienie syntezy między naukowym czytaniem tekstu a byciem czytanim przez tekst: „Potrzebujemy (1) pewnego krytycznego dystansu, gdy czytamy tekst w sposób naukowy, i (2) gotowości do tego, by być czytanim i przekształcanym przez tekst. [...] Te dwa «czytania» Pisma Świętego, chociaż można je rozróżnić, nie powinny być rozdzielane”²¹⁶.

(ii) Intencja czytelnika

W przekonaniu byłego profesora Uniwersytetu Gregoriańskiego niemal równie ważny jak autor tekstu jest jego czytelnik. „Tekst potrzebuje czytelnika, a czytelnik potrzebuje tekstu. Istnieje tutaj obustronna relacja między tekstami a czytelnikami. Dopóki nie zostanie przeczytany i zinterpretowany, tekst nie «posiada» znaczenia”²¹⁷. Przesłanie tekstu wyłania się, gdy interpretator prowadzony przez Ducha Świętego i żywą Tradycję Kościoła odkrywa sens tekstu w jego własnym kontekście, niejako uwalniając w ten sposób tekst z przeszłości. Jest to możliwe jedynie wtedy, gdy interpretator porusza się w ramach wiary wspólnoty i z wiarą w działanie Ducha Świętego, który kierował interpretacją Pisma Świętego przez żywą Tradycję Kościoła. Egzegeza Biblii, jeśli miałyby się odbywać poza wiarą wspólnoty, dokonywałyby się poza Duchem Świętym, który dał tej wspólnotie święte

²¹⁵ GCI, s. 159. Por. GCNF, s. 263; GCI, s. 161–162 (jezuita wskazuje, że także „samo-manifestacja Trójosobowego Boga, w wyniku inspirującej pracy Ducha Świętego, wyprzedza wszelką aktywność czytelnika. Biblijny tekst kształtuje czytelnika bardziej, niż ten kształtuje tekst”); J. Slawik, *O hermeneutycznych założeniach badań biblijnych*, „Rocznik Teologiczny” (2021) nr 2, s. 378: „Innymi słowy, trzeba z całą możliwą otwartością pozwolić na to, aby czytać tekst biblijny i aby tekst czytał mnie”. Także Goldingay pisze o uchwyceniu tekstu i byciu pochwyconym przez tekst – por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 42.

²¹⁶ GCNF, s. 263; por. GCF, s. 268. Por. także: M. Skierkowski, *Objawienie – wiarygodność – przekaz...*, art. cyt., s. 158.

²¹⁷ GCI, s. 160–161. Jak będąca darem Boga ziemia obiecana musiała być zaanektowana, tak również dar Pisma jest aktualizowany wtedy, gdy zostaje ono przywłaszczony – por. A.C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practise of Transforming Biblical Reading*, Grand Rapids 1992, s. 63–64; J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 36.

pisma²¹⁸. Oczywiście to wszystko nie może oznaczać, że w samym tekście nie ma niczego do odkrywania, bo wszystko zależy od aktu interpretacyjnego; raczej jest tak, jak twierdzi Goldingay, że odbiorca odkrywa to znaczenie, które autorzy, nawet jeśli nieświadomie, już włożyli w swoje dzieło²¹⁹.

(iii) Intencja tekstu

Spisane teksty, jak za Hansem-Georgiem Gadamerem i innymi filozofami oraz krytykami literackimi przypomina O'Collins, charakteryzując się potencjałem rozwoju ponad to znaczenie, które zamierzali wyrazić autorzy piszący w konkretnej sytuacji i dla określonego odbiorcy. „Zatem biblijne teksty zaczynały żyć swoim własnym życiem, zyskiwały «historię recepcji», w miarę jak wzrastał dystans od ich oryginalnych autorów i adresatów, pojawiał się nowy kontekst, a teksty znajdowały późniejszych czytelników i słuchaczy”²²⁰. Wyłaniające się diachronicznie teksty przez złączenie ich w kanon implikują lekturę synchroniczną, w której pojedyncze teksty oświecają inne teksty, przez które same też są oświetlane. Teksty otrzymują nowe znaczenie w nowym kontekście odległym od fundacyjnego chrześcijaństwa I wieku oraz ze względu na nowego odbiorcę, którego autorzy natchnieni przecież nie przewidywali. Na zrozumienie tekstu wpływa również dotychczasowa „historia oddziaływania tekstu” (*effective history*), która rzutuje na świadomego (lub nie) tego faktu odbiorcę²²¹.

²¹⁸ Por. GCI, s. 161–162; GCNF, s. 257–259. Por. DV 12; NPP 3: „Ta przestrzeń, która jest najbardziej właściwa dla proklamacji Pisma świętego, jest równocześnie najbardziej odpowiednia do tego, aby zgłębiać jego natchnienie i prawdę”.

²¹⁹ Por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 35 oraz 46–50 (zwłaszcza s. 47). Zdaniem Goldingaya mówienie o intencji autora może prowadzić do ograniczania znaczenia świętych pism do tego, co autorzy świadomie chcieli wyrazić. Ale święci pisarze mogli pozostawać nieświadomi implikacji tego, co napisali. Anonimowość tekstów biblijnych świadczy o tym, że mają one raczej znaczenie ze względu na to, co mówią, a nie z racji tego, kto mówi; może być tak, że im mniej wiemy o autorze, tym głębsze znaczenie odkrywa sam tekst – por. tamże, s. 34.

²²⁰ GCI, s. 156 (cytat i parafraza) oraz s. 159 (parafraza); por. GCNF, s. 255–256. Por. również: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004; P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bienkowska [i in.], Warszawa 2003.

²²¹ Por. GCI, s. 157–159; GCNF, s. 256. Teolog preferuje badanie historii oddziaływania Biblii (*Wirkungsgeschichte*) nad historią recepcji tekstów natchnionych, do czego wrócić w części pracy poświęconej charakterystyce natchnienia biblijnego.

Prócz wyżej omówionej integralnej interpretacji były profesor teologii systematycznej i fundamentalnej na Uniwersytecie Gregoriańskim przedkłada również propozycję dziesięciu zasad stanowiących swego rodzaju przewodnik dla teologów interpretujących Pismo Święte. Chodzi o zestaw reguł wskazujących, jak umiejętnie skorzystać z tekstów natchnionych oraz z profesjonalnych badań biblijnych, żeby służyło to uprawianiu teologii systematycznej²²². W ten swoisty „dekalog” wchodzi następujące zasady: (i) zasada pełnego wiary słuchania (*The Principle of Faithful Hearing*); (ii) zasada czynnego słuchania (*The Principle of Active Hearing*); (iii) zasada wspólnoty i jej wyznań wiary (*The Principle of the Community and its Creed*); (iv) zasada biblijnej konwergencji (*The Principle of Biblical Convergence*); (v) zasada współczesnego konsensusu (*The Principle of Contemporary Consensus*); (vi) zasada metatematów i metanarracji (*The Principle of Metathemes and Metanarratives*); (vii) zasada nieciągłości w ciągłości (*The Principle of Discontinuity within Continuity*); (viii) zasada eschatologicznej prowizoryczności (*The Principle of Eschatological Provisionality*); (ix) zasada filozoficznego towarzyszenia (*The principle of Philosophical Assistance*); (x) zasada inkulturacji (*The Principle of Inculturation*)²²³. Propozycja O'Collinsa znalazła już swoje krytyczne omówienie w polskiej literaturze²²⁴.

²²² Teolog wyróżnia trzy style uprawiania teologii, które można określić akademickim, praktycznym i kontemplacyjnym. Służą one odpowiednio wiedzy, działaniu i modlitwie. Te trzy podejścia miałyby jego zdaniem odpowiadać potrójnemu urzędowi Chrystusa jako kapłana, proroka i króla, a także korespondować z *lex orandi, lex credendi, lex vivendi* – por. GCI, s. 173; GCNF, s. 35, 323–325 (wraz z przyp. 6 na s. 325), 327; G. O'Collins, M.K. Jones, *Jesus Our Priest: A Christian Approach to the Priesthood of Christ*, Oxford 2010, s. 127, 149–154, 208–222, 234–238.

²²³ Por. GCI, s. 166–194. Rozdział ten stanowi przeredagowaną wersję wcześniejszej publikacji – por. G. O'Collins, D. Kendall, *The Bible for Theology: Ten Principles for the Theological Use of Scripture*, Mahwah 1997; M. Skierkowski, *Objawienie – wiarygodność – przekaz...*, art. cyt., s. 158–159. Por. również: GCNF, s. 253–264 (podobne treści, lecz w okrojonej wersji i bez ścisłego podziału na kolejne reguły) oraz 331–341 (wytyczne kierowane pod adresem teologa: „*be scriptural, be historical, be philosophical, be provisional, be ecumenical, be local, be converted, and be prayerful*”).

²²⁴ Por. S. Zatwardnicki, *Pismo Święte w warsztacie teologa. Geralda O'Collinsa przewodnik korzystania z tekstów natchnionych*, „Rocznik Teologiczny” (2021) nr 2, s. 389–410.

1.5. Zasada sakramentalna w Bożej samo-komunikacji

1.5.1. Słowo a wydarzenie w Boskim samo-objawieniu

Ludzka osoba jest w opinii O'Collinsa istotą symboliczną, bytem zarówno materialnym, jak i duchowym, który jako taki daje się poznać i poznaje siebie w działaniu symbolicznym, i który jest również zdolny do rozpoznania symbolicznej rzeczywistości. Symbole zawsze odsłaniają, reprezentują (*represent*) czy nawet więcej – w pewnym stopniu uobecniają (*re-present*) to, co symbolizują. Wiemy, że Wcielone, a zatem widzialne Słowo symbolizuje i uobecnia niewidzialnego Ojca (por. J 14,9)²²⁵. Właśnie język symboliczny bardziej od abstrakcyjnych koncepcji kieruje człowieka ku rzeczywistościom ostatecznym, które nie mogą być w pełni skonceptualizowane²²⁶. O'Collins określa symbol jako rzecz lub osobę dającą się spostrzegać, która czyni niewidzialną lub abstrakcyjną rzecz lub osobę aktualnie obecną. Wszelkie doświadczenia ludzkie opierają się na tej symbolicznej strukturze, nie wyłączając doświadczenia objawienia Bożego²²⁷:

Wizja człowieka jako *homo symbolicus* może odwoływać się do sposobu, w jaki Boska samo-komunikacja „odpowiada” naszej symbolicznej naturze. Jeśli Bóg chce komunikować się z *homo symbolicus*, to objawienie musi przybrać symboliczną formę lub drogę. Bóg objawiający (*God the revealer*) jest z konieczności Bogiem symbolizującym (*God the symbolizer*)²²⁸.

Teolog do symboli objawienia zalicza językowe formy (np. wyrocznie, przypowieści, formuły samo-prezentacji stosowane przez Jezusa), symboliczne działania czy wydarzenia (niewola babilońska, cudowne czyny Jezusa i Jego ukrzyżowanie, wykorzystanie wody w celebracji chrztu) oraz same

²²⁵ Por. GCNF, s. 40.

²²⁶ Por. GCNF, s. 335; M. Skierkowski, *Objawienie – wiarygodność – przekaz...*, art. cyt., s. 149. Por. H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 125: „Symbole wciągają ludzi, zmieniają ich, wpływają na ich działanie i wprowadzają w sfery, które w zwykły sposób nie są dostępne myśleniu dyskursywnemu. Dlatego właśnie objawienie i Pismo święte posługują się symbolami. Symbole nie dają się nigdy adekwatnie wyczerpać w zdaniach; ale potrzebują objaśnienia w zdaniach, aby swe podwójne znaczenie ukazać i zapobiec ich jednowymiarowej lekturze”.

²²⁷ Por. M. Skierkowski, *Objawienie – wiarygodność – przekaz...*, art. cyt., s. 149.

²²⁸ GCNF, s. 41.

osoby (prorocy z ich symbolicznymi mowami i czynami, Jezus i Apostołowie, Piłat i inni odpowiedzialni za śmierć Chrystusa). Właściwie każdy człowiek jako byt symboliczny w jakimś stopniu pośredniczy w przekazie objawionej prawdy (albo wyraża sprzeciw wobec niej). Ostatecznie cała stworzona rzeczywistość może symbolizować objawieniową działalność Boga (por. J 4,13–14; Rz 9,20–21; 11,17–24), podobnie ludzkie wytwory (ikony, drukowane egzemplarze Biblii) mogą czynić widzialnym to, co niewidzialne²²⁹. Jezuita podkreśla symboliczny język Pisma Świętego, który właśnie dzięki tej charakterystyce może przywoływać prawdę i wyzwalać objawienie. Najbardziej symboliczna w swojej wymowie wydaje się O'Collinsowi Ewangelia wg św. Jana, z kolei Księga Apokalipsy stanowi przykład, w jaki sposób symboliczny język nieść może Boże obietnice (por. Ap 21,1–5). Wysoce symboliczne jest również opowiadanie ewangelistów o kulminacyjnym dla Bożej samo-komunikacji wydarzeniu ukrzyżowania na Wzgórzu Czaszki²³⁰.

Boska samo-komunikacja posiadająca wymiary objawieniowy i zbawczy realizuje się w dziejach ludzkich przez wydarzenia (dzieła) i słowa. Bóg objawia ludziom swój umysł, wolę i rzeczywistość przez konkretne działania (*acts*) oraz akty mowy (*speech-acts*). O'Collins mówi w związku z tym o sakramentalnym charakterze objawienia, bo podobnie jak w celebracji misterii (*intra mysteriorum celebrationem*) łączą się działanie i słowo, tak do objawienia Bożego dochodzi wtedy, gdy współdziałają ze sobą słowo i czyn²³¹:

Bóg zarówno pokazuje (czasami w wydarzeniach o wielkiej mocy symbolicznej), jak i mówi (słowami proroków, Jezusa, apostołów i innych). Objawienie jest przykładem zasady sakramentalnej. Podobnie jak sakramenty, w których czyny (np. użycie wody podczas chrztu) i słowa (np. formuła chrzcielna) współpracują ze sobą w urzeczywistnieniu sakramentu, objawienie dokonuje się przede wszystkim za pomocą słów głoszących i oświetlających wydarzenia, albo przez połączenie aktów i słów²³².

²²⁹ Por. GCNF, s. 41. Dla wierzącego człowieka właściwie każda chwila może być znakiem i sakramentem Bożej obecności – por. GCNF, s. 52. Jak ukazują to ewangelisci, ostatnie lata życia Jezusa były jednym wielkim religijnym doświadczeniem; Chrystus żył w obecności Boga, którego nazywał Abba, całkowicie poświęcony służbie Królestwu Bożemu – por. s. 52.

²³⁰ Por. GCNF, s. 221.

²³¹ Por. GCR, s. 38–39; C. Aparicio, *Bishop Paul-Joseph Schmitt...*, art. cyt., s. 87.

²³² GCR, s. 39. Por. GCNF, s. 79; GCI, s. 3. Por. J. Wicks, *Vatican II on Revelation – From Behind the Scenes*, „Theological Studies” (2010) nr 71, s. 644. Jak podkreśla Maurice Wiles, historyczne wydarzenia same w sobie nie niosą tak bezpośredniego znaczenia

Mówienie o sakramentalnym charakterze Boskiego objawienia dokonującego się przez czyny i słowa uzasadnia O'Collins sięgnięciem do dokumentów Vaticanum Secundum²³³. Przywołam tu najbardziej wymowne fragmenty Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym, w których jest mowa o wewnętrznym związku czynów i słów:

Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić samego siebie i ukazać tajemnice swej woli (por. Ef 1,9), dzięki której ludzie przez Chrystusa, Słowo, które stało się ciałem, mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się współuczestnikami Bożej natury (por. Ef 2,18; 2 P 1,4). [...] Ta ekonomia Objawienia realizuje się przez czyny i słowa wewnętrznie ze sobą połączone (łac. *gestis verbisque intrinsece inter se connexis*), tak że czyny dokonane przez Boga w dziejach zbawienia ujawniają i potwierdzają doktrynę i sprawy wyrażone w słowach, słowa zaś obwieszczają czyny i rozświetlają zawartą w nich tajemnicę (DV 2)²³⁴.

Tak więc Jezus Chrystus, Słowo, które stało się ciałem, „Człowiek do ludzi” posłany, „mówi słowa Boże” (J 3,34) oraz spełnia zbawcze dzieła, które Ojciec dał Mu do wykonania (por. J 5,36; 17,4). Dlatego kto widzi Jego, widzi i Ojca (por. J 14,9). On to samą swoją obecnością i ujawnieniem się, słowami i czynami, znakami i cudami, a zwłaszcza przez swoją śmierć i chwalebne zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, wypełniając Objawienie, kończy je oraz Bożym świadectwem potwierdza, że Bóg jest z nami, aby nas wybawić z ciemności grzechu i śmierci i wskrzesić do życia wiecznego (DV 4).

Bóg w swej przeogromnej miłości, zamierzając i przygotowując troskliwie zbawienie całego rodzaju ludzkiego, szczególnym postanowieniem wybrał sobie lud, aby mu powierzyć obietnice. Przez przymierze z Abrahamem (por. Rdz 15,18)

jak spisane teksty, dlatego dzieła Boże dokonywane w dziejach ludzkości nie mogą być same w sobie kompletnym środkiem dla Boskiego objawienia; takim mogą być jedynie wydarzenia właściwie zinterpretowane – por. M. Wiles, *Revelation and Divine Action*, w: *Divine Revelation*, dz. cyt., s. 104.

²³³ Por. GCR, s. 53–54; GCI, s. 3. Ojcowie soborowi świadomie ukazali w Konstytucji o Objawieniu Bożym związek słowa i sakramentu – por. R.D. Witherup, *Scripture: Dei Verbum*, New York 2006, s. 13–14.

²³⁴ James Dunn określa terminem biblijnej koncepcji objawienia takie ujęcie objawienia, zgodnie z którym Bóg daje poznać ludziom samego siebie i swoją wolę; wizja ta przenika oba testamenty chrześcijańskiej Biblii – por. J.D.G. Dunn, *Biblical Concepts of Revelation*, art. cyt., s. 1.

i z ludem Izraela za pośrednictwem Mojżesza (por. Wj 24,8) objawił się słowami i czynami ludowi w ten sposób nabytemu, jako jedyny, prawdziwy i żywy Bóg, po to aby Izrael poznał, jakie są zamiary Boga wobec ludzi, oraz dzięki Bożemu przemawianiu poprzez proroków coraz pełniej i wyraźniej je rozumiał i coraz szerzej ukazywał je narodom [...]. Ta zaś ekonomia zbawienia zapowiedziana, oznajmiona i wyjaśniona przez świętych autorów zawiera się w księgach Starego Testamentu jako prawdziwe słowo Boże (DV 14).

Słowo Boga, które jest mocą Bożą dla zbawienia każdego, kto wierzy (por. Rz 1,16), najpełniej ujawnia siebie i swoją potęgę w pismach Nowego Testamentu. [...] Jezus Chrystus ustanowił na ziemi królestwo Boże, przez czyny i słowa objawił swojego Ojca i siebie, a przez śmierć, zmartwychwstanie i chwalebne wniebowstąpienie, a także zesłanie Ducha Świętego dopełnił swojego dzieła (DV 17).

O'Collins wiąże wypowiedzi *Dei verbum* z promulgowanymi wcześniej dokumentami, które miały przygotować sakramentalny język Konstytucji o Objawieniu Bożym. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele np. jest mowa o tym, że Królestwo Boże „zajaśniało ludziom w słowie, czynach i obecności Chrystusa”, a także że „ujawnia się przede wszystkim w samej osobie Chrystusa, Syna Bożego i Syna Człowieczego” (LG 5). Z kolei w najwcześniejszej zatwierdzonej Konstytucji o Liturgii również pojawił się sakramentalny język. Ojcowie Soboru przypominają, że w eucharystycznym „misterium wiary” wierzący uczestniczą w „świętych czynnościach” oraz są „kształtowani przez słowo Boże” (SC 48). Wszystkie sakramenty „nie tylko zakładają wiarę, lecz za pomocą słów i rzeczy ją podtrzymują, umacniają i wyrażają” (SC 59). Sakramenty są zawsze konstituowane przez celebrację i towarzyszące jej słowo. Zgodnie z zasadą *lex orandi, lex credendi* to, co powiedziano o liturgii, zostało następnie zastosowane przez ojców soborowych do całej rzeczywistości objawienia – uważa nasz teolog²³⁵.

²³⁵ Por. GCR, s. 54; G. O'Collins, *The Second Vatican Council: Message and Meaning*, Collegeville 2014, s. 57–88 (rozdział zatytułowany: „*Sacrosanctum Concilium*” as a *Hermeneutical Key for Vatican II*). Z kolei dokumenty soborowe nie powstałyby bez poprzedzającej ich sformułowanie pracy ekspertów soborowych (ci zaś też byli zależni od dociekań wcześniejszych teologów); np. Pieter Smulders utrzymywał, że „*revelation embraces not only the 'locutio Dei' (the revelatory word) but also the 'magnalia Dei' (the great deeds of God)*” – por. J. Wicks, *Vatican II on Revelation...*, art. cyt., s. 643–649; GCR, s. 54–55; GCRF, s. 57–62; C. Aparicio, *Bishop Paul-Joseph Schmitt...*, art. cyt., s. 88; M. Skierkowski, *Objawienie – wiarygodność – przekaz...*, art. cyt., s. 148. Jeśli chodzi o genezę

Objawiające słowo może albo poprzedzać pewne wydarzenia (proroctwie obietnice czy przewidywania), albo im asystować (Jezusowe kazania towarzyszące czynieniu cudów) czy nawet następować dopiero po nich (Piotra interpretacja pentekostalnego doświadczenia). Uczniowie Chrystusa po Zmartwychwstaniu Pana w odziedziczonych w spadku Pismach zaczęli poszukiwać wsparcia oraz interpretacji tej wiary wielkanocnej, którą wyznawali; do tego, co doświadczyli w życiu, śmierci, Zmartwychwstaniu Chrystusa i zesłaniu Ducha Świętego, dołożyli słowo rozpoznające i interpretujące w tych wydarzeniach szczytowe działanie Boga na rzecz ludzkości (por. Dz 2,22–36; 13,33–37). W ten sposób pierwsi chrześcijanie zreinterpretowali oddziedziczony Stary Testament w świetle kulminacyjnego w ich przekonaniu wydarzenia Chrystusa i zesłania Ducha Świętego, z kolei pisma przedchrześcijańskie posłużyły im do wypowiedzenia nowego doświadczenia i przekonań, zwłaszcza dotyczących soteriologicznej funkcji i ontologicznego bytu Chrystusa²³⁶.

zasady *lex orandi, lex credendi*, O'Collins przypomina, że Cyryl Aleksandryjski w sporze z Nestoriuszem odwołał się do liturgicznego wyznania wiary, choć bez wyraźnego argumentowania, że chodzi o zasadę „prawo modlitwy prawem wiary”. Dwa lata później św. Prosper z Akwitanii w wykazie wypowiedzi o łasce wziętych od Augustyna wyartykułował pełniejszą formę teologicznego aksjomatu: *legem credendi lex statuat supplicandi* (o prawie wiary niech stanowi prawo modlitwy błagalnej – por. DH 246) – por. GCC, s. 180; M. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła*, Kraków 2009, s. 263–264. W rzeczywistości sformułowanie św. Prospera z Akwitanii nie jest równoznaczne ze współczesnym rozumieniem hasła *lex orandi, lex credendi*, które upowszechnił Dom Prosper Guéranger (zm. 1875) – por. B. Ferdek, *Wzajemna relacja między lex orandi a lex credendi*, „Studia Salvatoriana Polonica” (2012) nr 6, s. 45–46.

²³⁶ Por. GCR, s. 40–41; GCC, s. 43, 74–75, 91, 151; GCNF, s. 139. Work dodaje, że Jezus wypełnia Pisma, w ten sposób przekształcając je; podobnie przekształca również chrzest Jana oraz żydowską Paschę. Dlatego uczniowie Pana ustanawiają chrześcijańską hermeneutykę pism żydowskich, które w takim razie stają się Starym Testamentem – por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 87. O'Collins zwraca uwagę na ewangelistę Mateusza, który swoje przesłanie artykułuje właśnie przywołaniem pism Starego Testamentu. Stosowane przez niego tzw. formuły wypełnienia (*fulfillment formulas*) stają się pomostem między Starym a Nowym Testamentem. W zamiarze autora natchnionego biblijne teksty (język, główne narracje, obietnice itd.) mają oświecić relacjonowane wydarzenia. Zatem ewangelista porusza się od wydarzenia ku interpretującemu je tekstowi, który z kolei dzięki temu znajduje swoje pełne znaczenie oraz może służyć do odkrycia sensu dziejących się wydarzeń i odkrycia w historii Jezusa wypełnienia się Bożej obietnicy – por. GCI, s. 53–56. Jezuita przywołuje tutaj m.in. prorocstwo z Iz 7,14 – por. tamże, s. 53–54; G. O'Collins, *Christology: Origins, Developments, Debates*, Waco 2015, s. 286–296.

O'Collins polemizuje w tym kontekście z rozpowszechnionymi tendencjami, których dobrą ilustrację stanowić mogą poglądy Rudolfa Bultmanna. Ewangelicki teolog utrzymywał redukcjonistyczne przekonanie, że chrześcijańska wiara i teologia nie muszą – nie powinny – opierać się na obiektywnych podstawach historycznych. Wystarczyłoby samo uznanie faktu istnienia i ukrzyżowania Jezusa, bez potrzeby wnikania w to, kim Jezus historyczny rzeczywiście był; innymi słowy, chodziłoby jedynie o „że” (niem. *dass*), a nie o „co” (niem. *was*). Niemiecki teolog przywoływał na potwierdzenie pierwotną kerygmę (św. Pawła i św. Jana), która według niego miała nie odwoływać się do historycznych szczegółów²³⁷. Takie stanowisko uznaje O'Collins za redukujące Chrystusa do zera, a przy tym nielogiczne, bo każące szukać zbawienia w Osobie, o której niczego nie wiemy. Również ci autorzy natchnieni, do których odwołał się Bultmann, okazują się bardziej zainteresowani szczegółami historycznymi, niż protestancki badacz był gotów przyznać; zwłaszcza autora czwartej Ewangelii interesuje „co”, a nie tylko „że”. Niestety wielu badaczy poszło za tak wytyczoną minimalistyczną linią Bultmannowego „weta” wobec wiedzy historycznej – konstatuje O'Collins²³⁸. Takie stanowisko rozbija „zasadę sakramentalną” – wewnętrzny związek słowa i wydarzenia w samo-komunikacji Boga.

Australijczyk proponuje przyjrzeć się bliżej wydarzeniom i słowom jako środkom sakramentalnym konstytuującym Boskie objawienie. Co ciekawe, wydarzenia wydawałoby się należące do „zwykłej” sekularnej historii okazują się często dziełami Boga. Uczestniczą w nich zarówno niewierzący, jak i wierzący, i dopiero tych ostatnich teologiczne zrozumienie pozwala odkryć dziejącą się historię zbawienia. W tym rozumieniu niezastąpioną rolę pełni właśnie słowo, uwydatniając objawieniową i zbawczą wartość wydarzeń, które bez tegoż słowa pozostałyby pozbawione znaczenia²³⁹. Jezuita pyta w tym kontekście, jak to się stało, że prorocze czy później apostołskie słowo interpretacji było stosowane do tych, a nie innych wydarzeń historycznych. Czy w samych tych historycznych doświadczeniach znajdowało się coś, co

²³⁷ Por. GCC, s. 5–6; H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 112–113. Goldingay dodaje, że Bultmanna krytyka jest funkcją jego teologii – poszukiwanie historycznego uzasadnienia wiary uznawał za poleganie nie na wierze, lecz na uczynkach – por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 181.

²³⁸ Por. GCC, s. 6–7; O'Collins, *Foundations of Theology*, Chicago 1971, s. 176–185.

²³⁹ Por. GCR, s. 41–42; GCNF, s. 81.

kazało je wyjaśniać teologicznie, czy też może same słowo wyjaśnienia tworzyło sens inaczej pozostających bez znaczenia wydarzeń?²⁴⁰

O'Collins poddaje krytyce nie tylko poglądy Bultmanna, ale również stanowisko Pannenberg, według którego normalne ludzkie zdolności miałyby wystarczyć do rozpoznania wydarzeń historii zbawienia. Katolicki uczony postrzega w poglądach luterńskiego teologa przesadną reakcję na ekscesy egzystencjalistycznej „teologii słowa”. Nie jest możliwe, uznaje O'Collins, wyjaśnianie objawienia Bożego jedynie w kategoriach czynów Boga w historii. Słowo Wcielone nie objawia Boga jedynie przez to, co czyni, ale również przez słowa, które są „duchem i życiem” (por. J 6,63). Nie sam czyn dokonany na Kalwarii, lecz także słowa ustanowienia z Ostatniej Wieczery objawiły uczniom to, co dokonało się w Passze²⁴¹.

Odpowiedź O'Collinsa na postawione pytanie wskazuje na podporządkowanie słowa wydarzeniom, zwłaszcza tym, które pozostają w związku z działającym w centrum historii zbawienia Bogiem. Uzasadnieniem dla przekonania O'Collinsa – idącego w odwrotnym kierunku niż rozwiązanie Bultmanna przyznającego prymat słowu nad wydarzeniem – jest kluczowe wydarzenie Zmartwychwstania: „Największy czyn Boga w historii Izraela polegał na tym, że Chrystus powstał z martwych. W tym wydarzeniu działanie ma pierwszeństwo przed słowem, a zrealizowana rzeczywistość – nad jakąkolwiek interpretacją jej znaczenia i wpływu”²⁴².

1.5.2. Nierozdzielny związek objawienia ze zbawieniem

W Starym Testamencie osobowe samo-objawienie Boga dokonuje się przez słowa i wydarzenia historii tak publicznej, jak i indywidualnej. Gerald O'Collins przypomina, że starotestamentalne słowo *dabar* miało znaczenie tak „słowa”, jak i „wydarzenia” (był to *word event*). Chodziło zarówno o niesienie przesłania, jak i o skuteczną moc do zdziałania tego, co zostało oznajmione. Dla przykładu: przesłanie Dobrej Nowiny głoszone przez proroków zapoczątkowywało nadchodzące zbawienie (por. Iz 40,9–11)²⁴³. Bóg

²⁴⁰ Por. GCR, s. 42; GCNF, s. 81.

²⁴¹ Por. G. O'Collins, *Revelation as History*, art. cyt., s. 399, 406.

²⁴² Por. GCR, s. 42; GCNF, s. 82.

²⁴³ Por. GCR, s. 30–32; GCI, s. 89.

zapewnił przez Izajasza, że słowo „nie wraca do Mnie bezowocne, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa” (Iz 55,11).

Podobnie święty Paweł dostrzegał w Ewangelii pełne zbawczej mocy przesłanie: „Bo ja nie wstydzę się Ewangelii, jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka. W niej bowiem objawia się sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi, jak jest napisane: a sprawiedliwy żyć będzie dzięki wierze” (Rz 1,16–17). W Liście do Koryntian przypomina apostoł głoszoną wcześniej Ewangelię, przez którą adresaci będą zbawieni, jeśli tylko zachowają ją tak, jak zostało to im polecane (por. 1 Kor 15,1–2)²⁴⁴. Kiedy słowo coś przekazuje, równocześnie dokonuje tego, o czym mówi. Dlatego Paweł oczekiwał, że głoszenie słowa pojednania rzeczywiście doprowadzi do wiary i urzeczywistnienia się tego, co zostało proklamowane (por. 2 Kor 5,18–20)²⁴⁵. „Krótko mówiąc, przyjęcie orędzia przynosi zbawienie. Pierwszego rzędu język «Dobrej Nowiny», który Paweł przejął od pierwszych chrześcijan, łączy to, co teologia, w języku drugiego rzędu, wyraża jako unię objawienia (przyjętego w wierze) i zbawienia”²⁴⁶.

W Markowej Ewangelii, która jest Ewangelią o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym (por. Mk 1,1), Dobra Nowina oznacza zarazem przesłanie o Jezusie, jak i przesłanie samego Chrystusa proklamowane przez ewangelistę. Jezus w tej Ewangelii nie tylko proklamuje Dobrą Nowinę, ale również manifestuje Królestwo Boże (por. Mk 1,14–15)²⁴⁷. U Jana akceptacja objawienia przynosi także zbawienie (Jezusowe „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” – por. J 8,32). W czwartej Ewangelii przesłanie o wierze w Chrystusowe objawienie łączy się z otrzymaniem wiecznego życia (por. np. J 5,24; 11,26; 20,31). Światło objawienia pozostaje nierozdzielne (*inseparable*) od zbawienia, uwalnia od grzechu i sądu, a także komunikuje zbawcze życie. Słowo Boże jest słowem życia (por. 1 J 1,1) przekształcającym człowieka²⁴⁸.

W odróżnieniu od tego, język większej części Biblii, liturgii i kościelnych wyznań wiary wskazuje przede wszystkim na zbawienie (*propter nostram salutem* nicejskiego credo), a nie objawienie. Być może, uważa nasz teolog,

²⁴⁴ Por. GCR, s. 33.

²⁴⁵ Por. GCNF, s. 71.

²⁴⁶ GCR, s. 33–34.

²⁴⁷ Por. GCR, s. 34; GCI, s. 90.

²⁴⁸ Por. GCR, s. 34–36; GCNF, s. 70–71.

dzieje się tak ze względu na pewne ryzyko: postawienie akcentu na objawienie mogłoby sprawiać wrażenie redukcji Dobrej Nowiny do roli oświecającej. O'Collins jednak proponuje raczej zwrócić się ku dynamicznemu rozumieniu objawienia jako jednocześnie informującego i skutecznego w działaniu. „Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4,12)²⁴⁹. Teolog podkreśla, że objawienie nie tylko poucza, ale jest również skuteczne. „Sam fakt, że Bóg przemawia do ludzi, jest darem zbawczym i przemieniającym”. Nie jest czymś, co jedynie poprzedzałoby zbawienie – już „Boska samo-manifestacja odkupia nas i zbawia”, bo „Boskie samo-objawienie jest zawsze czymś o wiele większym niż zwykłym przekazywaniem informacji. Słowo Boże zawsze niesie ze sobą uzdrawiającą i przemieniającą moc”²⁵⁰.

Przyjęte w wierze Boskie samo-objawienie zmienia ludzkie życie, niesie ze sobą nową, odkupioną i pełną łaski relację z Bogiem²⁵¹. Zmartwychwstanie rzuca nowe światło na Boga, ludzką kondycję i przeznaczenie człowieka; jest zarazem objawieniem, jak i zbawieniem, bo niesie ze sobą komuniję z Bogiem²⁵². Od drugiej strony, nie można by mówić o zbawieniu, gdyby nie

²⁴⁹ Por. GCNF, s. 70–71.

²⁵⁰ GCNF, s. 71. Związek objawienia ze zbawieniem mocno uwydatnia John Webster. Anglikański teolog uznaje, że objawienie jako łaskawa obecność Boga jednocześnie ustanawia zbawczą wspólnotę. Samo-objawienie się Boga nie jest sprawą jedynie mentalnego poznania, ale również pojednaniem, zbawieniem i komuniją z Bogiem. Samo-dająca się obecność Boga obala ludzki sprzeciw wobec Niego i właśnie pojednując z Bogiem, wprowadza w Jego poznanie – por. J. Webster, *Holy Scripture...*, dz. cyt., s. 16. Por. także, cytowaną przez Webstera, wypowiedź Colina Guntona: „*The centre is not divine self-identification but divine saving action. Thus it is preferable to say that revelation is first of all a function of that divine action by which the redemption of the creation is achieved in such a way that human blindness and ignorance are also removed. To that extent the doctrine of revelation should be understood as a function of the doctrine of salvation*” – C. Gunton, *A Brief Theology of Revelation*, dz. cyt., s. 111.

²⁵¹ GCR, s. 36.

²⁵² Por. GCC, s. 99. Woźniak podkreśla, że człowieczeństwo „stało się w Chrystusie zarówno *instrumentum salutis*, jak i *instrumentum revelationis*”, a „Objawienie nie tylko odsłania Boga i Jego działanie, ono samo jest zbawczym działaniem” – R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica...*, dz. cyt., s. 17, 504. Ten związek objawienia ze zbawieniem skłania polskiego teologa do przyjęcia nowego modelu soteriologicznego: „Cała soteriologia może zostać przemyślana właśnie z punktu widzenia boskiego jawienia się w świecie. Chodzi tu nie tylko o takie ujęcie objawienia, w którym artykułuje się jego zbawczą celowość, ale o utożsamienie aktu zbawienia z aktem objawienia. Objawienie nie jest

zaistniała jakaś forma objawienia związana z pewnym stopniem poznania objawiającego się Boga. Można to ująć następująco:

[...] bez objawienia (i wiary, która na nie odpowiada), nie może być zbawienia. Lub, mówiąc krócej, „poza objawieniem nie ma zbawienia (*extra revelationem nulla salus*)”. I odwrotnie, przyjęcie zbawienia zawsze pociąga za sobą jakąś formę Boskiego samo-objawienia (słowo), a zatem jakąś formę poznania Boga²⁵³.

Za Bultmannem podkreśla O'Collins obustronny związek objawienia i zbawienia – pisze o zbawieniu, które jest objawieniem, i objawieniu będącym samym w sobie zbawczym (*intrinsically salvific*)²⁵⁴. Australijski teolog często podnosi kwestię objawienia i zbawienia jako dających się rozróżnić, ale nie rozdzielić wymiarów Bożej samo-komunikacji. Temat ten powraca na kartach jego publikacji wielokrotnie²⁵⁵; dla przykładu zacytuję dwa fragmenty pozycji dedykowanych osobie Chrystusa i odkupieniu:

jedynie środkiem wiodącym do zbawienia, ale samym tym zbawieniem w jego akcie, w jego dynamicznym stawaniu się. Bóg zbawia poprzez objawienie siebie i w tym objawieniu. Objawienie samo w sobie jest zbawcze” – tamże, s. 508.

²⁵³ GCR, s. 36.

²⁵⁴ Por. GCR, s. 30. Por. także NPP 88: „Prawda o Bogu i prawda o zbawieniu ludzi są ze sobą nierozzerwalnie złączone”. Richard Bauckham również uznaje bliskie powiązanie objawienia ze zbawieniem, jednak podkreśla, że nie wolno zbawienia redukować do objawienia. Zbawcze dzieło, przez które Bóg objawia się jako pełen miłości Zbawca, jest czymś więcej niż objawienie, i zawsze pozostaje kontrast między tym, kim Bóg jest w swoim Bóstwie, a tym, kim jest w relacji do Ludu Bożego jako Zbawiciel. Ekonomia odpowiada teologii, ale nie utożsamia z nią – por. R. Bauckham, *Jesus the Revelation of God*, art. cyt., s. 181, 189. „*Salvation and revelation are inseparably related in that it is by identifying with Israel (salvation) that God identifies Godself as the God of Israel (revelation)*” – tamże, s. 194. William J. Abraham zaś twierdzi, że z posłania Syna w celu uwolnienia od grzechu i podarowania życia wiecznego wynika, że kluczowe czasowniki dla opisanego Bożego działania w Chrystusie skupiają się bardziej na zbawieniu i odkupieniu, a nie objawieniu – por. W.J. Abraham, *Revelation Reaffirmed*, dz. cyt., s. 213.

²⁵⁵ Prócz zacytowanych w tekście głównym fragmentów – por. również: GCR, s. 12 (gdzie mowa o „*distinguishable but inseparable*” zbawczym wymiarze objawienia); tamże, s. 23 („[...] *essential link between revelation and salvation, as being distinguishable but inseparable. This dyad can also be expressed as divine revelation and the saving incarnation*”; tamże, s. 29 („*the intrinsic link between revelation and salvation*”); tamże, s. 30 („*the inseparable union between revelation and salvation*”, oraz, w odniesieniu do Bultmanna terminu *Heilsoffenbarung*, że ten „*suggests both salvation that is revealing and revelation that is intrinsically salvific*”); tamże, s. 36 („*the inseparable link between the word [revelation] and*

[...] objawienie i odkupienie są nierozzerwalnie związane. Samo-objawienie Boga z samej swej istoty ma działanie odkupieńcze i *vice versa*, odkupienie przez miłość musi się ujawnić, by być w pełni skuteczne. List do Tytusa pięknie ujmuje ten głęboki związek między objawieniem i zbawieniem, gdy czytamy w nim: „Ukazała się bowiem łaska Boga, która niesie zbawienie wszystkim ludziom” (Tt 2,11)²⁵⁶.

[...] nie możemy podnosić kwestii zbawienia w oderwaniu od kwestii Objawienia – i na odwrót. Analizując czyjąkolwiek sytuację wobec Boga, należy pamiętać o dwóch nierozdzielnych wymiarach jednej Bożej samo-komunikacji. [...] Nie można w logiczny sposób przyjąć Go jako Zbawiciela bez przyjęcia Go jako Objawiającego dla wszystkich. Jego działalność objawiająca i odkupieńcza powinny być odróżniane, ale nigdy rozdzielane²⁵⁷.

O'Collins odwołuje się także do badań Ratzingera nad Bonawenturą, które prowadzą do wniosku, że Boże samo-objawienie istnieje nie inaczej niż w żyjących podmiotach, czyli tych, którzy przyjęli je wiarą; stąd, jak wnioskował Ratzinger, do rzeczywistości objawienia w jakimś stopniu przynależy człowiek jako podmiot przyjmujący objawienie²⁵⁸. Australijczyk dodaje do tego stwierdzenie, że gdziekolwiek objawienie staje się rzeczywistością, przynosi do pewnego stopnia zbawienie. O'Collins odnosi się również do Konstytucji o Objawieniu Bożym, w której raz po raz mówi się

*life. [...] However it happens, the light of [received] revelation remains inseparable from the acceptance of salvation”); tamże, s. 36 (Dei verbum używa, „more or less interchangeably, revelation and salvation”); tamże, s. 111 („Revelation and salvation, let us remember, while distinguishable in the history of God's self-communication, remain inseparable”); tamże, s. 115 („[...] the work of salvation, the inseparable counterpart of salvation [...]”); tamże, s. 177 („This was to link the Bible's truth with the self-revelation of the tripersonal God and its [inseparable] salvific purpose”); GCI, s. 7–8, przyp. 14 (w nawiązaniu do myśli K. Bartha: „The event of revelation is inseparable from the event of salvation and reconciliation”); GCNE, s. 188 („Revelation and salvation are distinguishable but never separable. The word of Jesus is a word of life”). Ten związek między objawieniem a zbawieniem prowadzi O'Collinsa do rozwinięcia starożytnej maksymy „poza Kościołem nie ma zbawienia” (*extra ecclesiam nulla salus*) o „distinguishable but inseparable” kwestię: „poza Kościołem nie ma objawienia” (*extra ecclesiam nulla revelatio*) – por. GCR, s. 183. Por. tamże, s. vii: „Accepted revelation brings salvation, and without or «outside» revelation there can be no salvation (or «extra revelationem nulla salus»)”.*

²⁵⁶ GCC, s. 276. Por. również: Tt 3,4–5.

²⁵⁷ GCJ, s. 209.

²⁵⁸ Por. GCR, s. 37. Do kwestii tej wróć w części omawiającej poglądy Ratzingera. Por. także: M. Wiles, *Revelation and Divine Action*, art. cyt., s. 102.

o objawieniu i zbawieniu – teolog twierdzi, że ojcowie Soboru zamiennie używali terminów „historia objawienia” i „historia zbawienia”²⁵⁹. Z kolei soborowe wypowiedzi zdaniem teologa współgrają z terminologią św. Jana: „Sposób myślenia liczący się z dwoma rozróżnialnymi, ale nierozdzielными wymiarami Bożej samo-komunikacji – objawienia i zbawienia – znajduje usprawiedliwienie w Janowej terminologii «łaski i prawdy» (J 1,14)”²⁶⁰. Ojcowie Soboru stwierdzają:

Ta ekonomia objawienia realizuje się przez czyny i słowa wewnętrznie ze sobą połączone, tak że czyny dokonane przez Boga w dziejach zbawienia ujawniają i potwierdzają doktrynę i sprawy wyrażone w słowach, słowa zaś obwieszczają czyny i rozświetlają zawartą w nich tajemnicę. Przez to objawienie najgłębsza prawda zarówno o Bogu, jak i o zbawieniu ludzi jaśnieje dla nas w Chrystusie, który jest zarazem Pośrednikiem i Pełnią całego objawienia (DV 2)²⁶¹.

Podobnie w czwartym numerze *Dei verbum* – zdaniem O'Collinsa – „objawiająca i zbawiająca działalność Boga łączą się [...] nierozdzielnie, konstytuując jedną historię Bożej samo-komunikacji”. Ten sam temat osobowej „samo-komunikacji” Boga widzianej jako zbawcze samo-ujawnienie pojawia się w opinii jezuita także dwa numery dalej, gdzie jest mowa o tym, że „poprzez objawienie Bóg zechciał ukazać i ofiarować siebie samego oraz odwieczne zamiary swej woli dotyczące zbawienia ludzi”²⁶². Teolog podkreśla, że objawienie i zbawienie są „dwoma rozróżnialnymi, ale nierozdzielnymi

²⁵⁹ Por. GCR, s. 36–37; GCJ, s. 206–207; DV 2, 4, 6. Andrzej Oczachowski sugeruje, że na podstawie wypowiedzi soborowych można by uznać pojęcie objawienia za pierwszorzędną względem zbawienia – por. A. Oczachowski, *Objawienie. Natchnienie. Biblia*, art. cyt., s. 239: „Samoobjawienie się Boga i zaproszenie człowieka do komunii z Nim wydaje się być, przy takim porządku prezentacji «objawienia», pierwszorzędną w stosunku do zbawienia. Zbawienie bowiem jest «tytułem» do zaangażowania się Boga w los człowieka”.

²⁶⁰ GCJ, s. 207. Por. LG 8, 16; NA 2; GD 9.

²⁶¹ Por. GCR, s. 37; GCNF, s. 71–72; GCJ, s. 207, przyp. 13. Por. DV w wersji łacińskiej: „*Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent, verba autem opera proclamant et mysterium in eis contentum elucident. Intima autem per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis in Christo illucescit, qui mediator simul et plenitudo totius revelationis existit*” (DH 4202). Por. także: M. Rusecki, *Pojęcie Objawienia w Dei Verbum*, art. cyt., s. 14.

²⁶² Por. GCJ, s. 207.

wymiarami Bożej samo-komunikacji”, oraz że „należy pamiętać o dwóch nierozdzielnych wymiarach jednej Bożej samo-komunikacji”, a objawieniowa i odkupieńcza działalność Chrystusa, mimo że winny być odróżniane, to nie rozdzielane²⁶³.

W celu lingwistycznego zintegrowania Boskiej aktywności objawieniowej i zbawczej proponuje O'Collins mający notabene długą historię termin Boskiej „samo-komunikacji” (*the divine self-communication*). Historia Boskiej samo-komunikacji miałyby być konstytuowana właśnie przez wszystkie, tak objawieniowe, jak i zbawcze, inicjatywy Boga doświadczane w życiu ludzi²⁶⁴:

Jeśli chodzi o sobór, historia objawienia jest historią zbawienia i vice versa. W tym miejscu moglibyśmy zintegrować sposób, w jaki szczególne działanie Boga w historii biblijnej obejmuje zarówno objawienie, jak i zbawienie, i mówić o Boskiej samo-komunikacji. Wzięte razem, objawienie i zbawienie stanowią historię samo-komunikowania się Boga z ludźmi. [...] Dlatego proponuję mówić o objawieniu jako o istotnej części całego procesu doświadczania Boskiej samo-komunikacji²⁶⁵.

Podsumowując sakramentalny charakter objawienia uchwycony przez O'Collinsa: teolog utrzymuje, że Bóg komunikuje się z człowiekiem za pomocą słów i czynów, objawiając się, a zarazem zbawiając. Objawienie i zbawienie są dwoma nierozłącznymi elementami dialogu Stwórcy i Zbawcy ze stworzeniem²⁶⁶.

²⁶³ GCJ, s. 207, 209. Por. również: GCR, s. 37.

²⁶⁴ GCR, s. 37–38. Tomasz z Akwinu wyprowadzał z dobra udzielanie się Boga innym. Dobro Najwyższe udziela się w sposób najwyższy, co najdoskonalej spełniło się we Wcieleniu – por. ST III, q. 1, a. 1, resp.: „*Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet [...]. Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet. Quod quidem maxime fit per hoc quod naturam creatam sic sibi coniungit ut una persona [...]*”. Por. również: W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 136: „[...] objawienia pojmowanego w sposób chrześcijański nie należy rozumieć według modelu informacji i instrukcji. Nie przekazuje ono żadnej dodatkowej wiedzy tajemnej. Wzorcem dla niego jest model komunikacji, i to nie w znaczeniu informowania o pojedynczych tajemnicach, lecz w tym sensie, że Bóg sam objawia i udziela siebie. Objawienie jest więc objawieniem siebie i udzieleniem siebie ze strony Boga”.

²⁶⁵ GCNF, s. 72.

²⁶⁶ Por. M. Skierkowski, *Objawienie – wiarygodność – przekaz...*, art. cyt., s. 148.

1.5.3. Doświadczenie samo-komunikacji Boga w Eucharystii

Jeśli ojcowie Soboru Watykańskiego II w swoich wypowiedziach dotyczących objawienia poszli za zasadą *lex orandi, lex credendi*, będzie to miało przełożenie również na refleksję chrystologiczną – utrzymuje O'Collins. Konstytucja o Liturgii Świętej podtrzymała oczywiście istniejące od samego początku Kościoła przekonanie o sakramentalnym uczestnictwie wierzących w śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa oraz zesłaniu Ducha Świętego (por. Rz 6,3–11; 1 Kor 6,11; 11,23–26; 2 Kor 1,22). Tym samym śladem poszła Konstytucja o Objawieniu Bożym, uznając w tajemnicy paschalnej szczytowy punkt samo-objawienia Bożego (DV 4). Samo-komunikacja Boga w Chrystusie obejmuje tak ekonomię objawienia, jak i ekonomię zbawienia (DV 2), a zatem Zmartwychwstanie winno być w opinii australijskiego teologa kluczem interpretacyjnym chrystologii: „Jeżeli o «prawie wiary stanowi prawo modlitwy błagalnej» [...], prawo wiary chrystologicznej powinno podążać za prawem modlitwy liturgicznej, koncentrując wszystko wokół tajemnicy paschalnej”²⁶⁷.

W przekonaniu O'Collinsa należy zawsze dostrzegać trynitarny kontekst śmierci i powstania z martwych Chrystusa. „Odkupieńcze objawienie się Trójosobowego Boga osiągnęło swój najwyższy punkt w zmartwychwstaniu ukrzyżowanego Jezusa”²⁶⁸. Apostoł Piotr w mowie wygłoszonej w dzień Pięćdziesiątnicy powiązał bezpośrednio zesłanie Ducha Świętego przez Jezusa z Jego zmartwychpowstaniem i wyniesieniem na prawicę Boga (por. Dz 2,32–33). Apostoł Paweł przekonywał adresatów swojego listu, że Ojciec w odpowiedzi na posłuszną miłość Syna już posłał wierzącym tego samego Ducha, który Jezusa wskrzesił z martwych, a kiedyś obdarzy ich ciałem nieśmiertelnym życiem (por. Rz 8,11)²⁶⁹. Ta nierozzerwalność misji Syna i Ducha Świętego będzie znaczyła całe dzieje Kościoła, w których odkupienie będzie aktualizowane:

W chrześcijańskim doświadczeniu odkupienia tu i teraz istnieje głębokie wzajemne oddziaływanie między Duchem Świętym a zmartwychwstałym Chrystusem, współczesne oddziaływanie [...]. Działania zmartwychwstałego Chrystusa i Ducha

²⁶⁷ GCC, s. 15 (dot. cytatu i parafrazy); por. DH 246.

²⁶⁸ GCJ, s. 186. Por. G. O'Collins, *Easter Faith*, dz. cyt., s. 71–102.

²⁶⁹ Por. GCJ, s. 186.

Świętego są jednak równoległe, uzupełniają się i wzajemnie warunkują, zwłaszcza w sposobie uniwersalizacji odkupienia dokonanego raz na zawsze²⁷⁰.

Nierozdzielne role Chrystusa i Ducha Świętego ukazują się zdaniem jezuitę równie wyraźnie jak w powstaniu z martwych – również w Eucharystii. Została ona ustanowiona przez Jezusa w oczekiwaniu na Jego śmierć i Zmartwychwstanie jako szczytowy punkt odkupieńczego dzieła. Tak jak Ojciec i Duch Święty byli aktywni w Passze Chrystusa, tak samo pozostają obecni w przekazującej wielkanocne misterium Eucharystii. Liturgiczne celebracje nie tylko stanowią świadectwo o Trójosobowym Bogu, ale również umożliwiają doświadczenie Go²⁷¹. Chrystus po swoim uwielbieniu może być teraz obecny w swoim Kościele na wiele sposobów, w sposób szczególnie w czasie Eucharystii, a zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi (KKK 1383):

Jako powstały z umarłych dzięki mocy Ducha Świętego, Jezus pozostaje w relacji do Ojca, ludzi i całego kosmosu w sposób, który zrzucił ograniczenia Jego historycznej egzystencji. Na przykład gdziekolwiek dwoje lub troje gromadzi się w Jego imię, tam znajdują wśród siebie zmartwychwstałego Pana (Mt 18,20). Nic lepiej nie wyraża nowej zdolności Jezusa do komunikacji niż Eucharystia – Jego ogólnoswiatowa obecność i ofiarowanie przekazywania życia, które nigdy się nie skończy²⁷².

Za życia ziemskiego Jezusa „Jego mowa czyniła odkupieńcze rzeczy, uobecniając z mocą zbawcze rzeczywistości, o których mówił”, a „Jego słowa okazywały się czynami przemieniającymi tych, którzy pozwalali na to, by się wydarzyły”²⁷³. Teraz ta Boska komunikacja wyrażająca się w słowach i czynach wzajemnie ze sobą powiązanych znajduje swoją kontynuację w Eucharystii. Sprawowanie liturgii odzwierciedla również trynitarny wymiar objawienia. „W ofierze eucharystycznej zarówno *anamnesis* Syna, jak i *epiclesis* Ducha mają swe nierozdzielne, ale odrębne miejsca w doprowadzeniu do *doksologii*, czyli oddania chwały Bogu Ojcu”²⁷⁴.

²⁷⁰ GCJ, s. 190–191, 192.

²⁷¹ Por. GCJ, s. 186.

²⁷² GCJ, s. 230–231.

²⁷³ GCJ, s. 165.

²⁷⁴ GCJ, s. 186.

W czasie liturgii wspomina się zbawcze dzieła Boga, zwłaszcza mękę, śmierć, Zmartwychwstanie i wywyższenie Chrystusa. *Anamnesis* ma również wymiar „antycypacji”, zwraca bowiem uwagę na czas ostatecznego wypełnienia. Zgromadzenie w ten sposób już uczestniczy w dokonanym zbawieniu i otrzymuje coś z ostatecznej przyszłości. W epiklezie nierozłącznej od słów ustanowienia Kościół prosi o zstąpienie Ducha Świętego i przemienienie darów chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, tak aby karmiący się nimi wierni zostali przemienieni, i na wzór samoofiaryującego się Chrystusa oddali się miłości Boga i bliźniego. Duch w czasie Eucharystii uobecnia Chrystusa i łączy uczestników z misterium wielkanocnym, czyli z Chrystusem ukrzyżowanym, zmartwychwstałym i chwalebny; prowadzi do komunii z ciałem Syna Bożego²⁷⁵.

W ten sposób w *anamnesis* Chrystus jest wspomniany i antycypowany, podczas gdy w *epiclesis* Duch jest przywoływany, by urzeczywistnić obecność Chrystusa zarówno w postaciach [eucharystycznych], jak i w komunikujących. Modlitwę eucharystyczną kończy następnie „doksologia” ukierunkowująca „potęgę i chwałę” do Boga Ojca „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie”, „w jedności” wprowadzonej w życie przez Ducha Świętego. W ten sposób chrześcijańska Ofiara Eucharystyczna wiąże się z trynitarną *anamnesis, epiclesis i doksologią*²⁷⁶.

Zjednoczenie z Chrystusem (*koinonia*) dokonuje się oczywiście we wszystkich sakramentach, w których jest On, osobiście i skutecznie, obecny. Na szczególną uwagę zasługuje prócz Eucharystii chrzest, który obmywa z grzechu i daje nowe życie. Sakrament ten jednoczy wierzących ze Zmartwychwstałym, wszczepiając ich w życie wywyższonego Syna Bożego, z którym w ten sposób tworzą jedno Ciało ożywiane Duchem Świętym (por. 1 Kor 12,12–13; J 15,5). Ten sam Duch Święty przepływa tak przez zmartwychwstałego Pana, jak i przez chrześcijan. Namaszczeni Duchem stają się wraz z Chrystusem uczestnikami bytu i życia Ojca, z którym Syn Boży jest „jedno” (por. J 14,9–10). W ten sposób – mówiąc językiem czwartego ewangelisty – „poznają” Boga, czyli doświadczają Go²⁷⁷.

²⁷⁵ Por. GCJ, s. 186–187, 192; GCNF, s. 312.

²⁷⁶ GCJ, s. 187.

²⁷⁷ Por. GCJ, s. 188, 192. O'Collins utrzymuje, że słowo „znać” należałoby tłumaczyć jako „doświadczać”, bo dopiero wtedy oddaje się pełny sens greckiego czasownika *oida* (por. J 4,42; 14,9) – por. GCJ, s. 189–190.

1.6. Tradycja jako tradent objawienia Bożego

1.6.1. Pośrednictwo Tradycji w doświadczeniu objawienia

Świadectwo tego, co zostało doświadczone w relacji z Bogiem (objawienie w pierwszym sensie), zostaje następnie przekazane kolejnym pokoleniom (objawienie w drugim sensie): najpierw ustnie, a potem w spisanych księgach. Kulminacyjne dla historii zbawienia i objawienia posłania Syna i Ducha Świętego sprawiają, że dotychczasowa tradycja Starego Testamentu musiała zostać zreinterpretowana przez Apostołów i pierwszych uczniów. Przykładem tego jest choćby przejście od monoteizmu do trynitarnego monoteizmu – doświadczenie Chrystusa i Ducha Świętego doprowadziło pokolenie apostoelskie nie do porzucenia wiary monoteistycznej, ale do jej przekształcenia we wiarę w Ojca, syna i Ducha²⁷⁸.

W ramach pierwotnej wspólnoty niektórzy zainspirowani Duchem Świętym wierzący dali świadectwo otrzymanemu objawieniu oraz historii tworzącej się fundacyjnej tradycji – przekazali kolejnym pokoleniom, w jaki sposób Kościół pierwotny żył spotkaniem z Bogiem przez Chrystusa i Ducha Świętego, jak je rozumiał i wyrażał. W okresie objawienia fundacyjnego został założony Kościół oraz uformowały się natchnione Pisma, które tym samym stały się normatywną interpretacją Boskiego samo-objawienia. Ważne jest tutaj spostrzeżenie, że teksty natchnione wyłoniły się z Tradycji wywołanej przez doświadczenie Bożego samo-objawienia i dlatego będą następnie interpretowane oraz aktualizowane nie inaczej jak wewnątrz tej żywej Tradycji wspólnoty. Pismo Święte stanowi część Tradycji, która poprzedza skomponowanie świętych pism i wykracza poza nie. Tradycja interpretuje i stosuje w życiu teksty natchnione, ale przecież przekazuje coś znacznie większego w kulcie Kościoła, w jego życiu i wierze całej wspólnoty. Czy Tradycję rozumie się jako proces przekazu (*actus tradendi*), czy jako przekazywany depozyt (*traditum*), w obu sensach Tradycja jest czymś szerszym od Pisma Świętego²⁷⁹.

²⁷⁸ Por. GCR, s. 16, 121–122; GCI, s. 93–94; GCNF, s. 139–140.

²⁷⁹ Por. GCR, s. 122–123, 129, 145; GCI, s. 94, 100; GCNF, s. 191, 215; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 16–17; W. Wołyniec, *Objawienie a Kościół*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” (1997) nr 2, s. 140. O'Collins przypomina, że Tradycję pojmuje się zarówno jako proces przekazu (*actus tradendi*), jak i jako treść tego, co jest przekazywane (*traditum*), i od kontekstu, w którym słowo „Tradycja” zostaje użyte,

Wkład pierwszego pokolenia chrześcijan polega właśnie na tym, że ukształtowała się normatywna dla wszystkich kolejnych pokoleń chrześcijan Tradycja: *lex orandi, credendi et vivendi*²⁸⁰. Objawienie niejako „wcieliło” się w Tradycję: „Można powiedzieć, że «na początku» było objawienie, a objawienie «stało się ciałem» i zostało wcielone w żywą tradycję ludu Bożego, tradycję, która łączyła i łączy jedno pokolenie wierzących z następnym”²⁸¹. Tradycja w ten sposób przeżywana definiowała, podtrzymywała i wyjaśniała tożsamość społeczności pierwszych chrześcijan, ale niosła ze sobą coś znacznie więcej: wyzwała również momenty Boskiego samo-ujawnienia²⁸².

Wielu katolickich teologów XX wieku uważało za dekretem *Lamentabili* z 1907 roku, że objawienie skończyło się wraz ze śmiercią ostatniego z Apostołów (DH 3421). Przywoływano zwykle na potwierdzenie tego przekonania fragment natchnionego pisma zachęcającego do walki o „wiarę raz tylko przekazaną świętym” (Jud 1,3). W tym ujęciu nie postrzegano objawienia jako rzeczywistości, która trwa w teraźniejszości, a wszelki rozwój utożsamiano jedynie z rozwojem rozumienia objawienia raz na zawsze danego Apostołom. Takie poglądy wydają się, jak zauważa O'Collins, niezgodne ze świadectwem Nowego Testamentu (objawienie jako coś przeszłego, teraźniejszego i przyszłego), z liturgią oraz z ciągłym działaniem Ducha Świętego posłanego, aby aktualizować żywe objawienie w Kościele, a przez niego we świecie²⁸³.

zależy, które znaczenie autor ma na myśli – por. GCR, s. 124; GCNF, s. 191. Badania Edith Humphrey nad Nowym Testamentem prowadzą do wniosku, że Tradycja jest zarówno aktem przekazywania, darem przekazanym, jak i przyjęciem tego daru – por. E.M. Humphrey, *Scripture and Tradition: What the Bible Really Says*, Grand Rapids 2013, s. 26.

²⁸⁰ Por. GCR, s. 129.

²⁸¹ GCNF, s. 190.

²⁸² Por. GCR, s. 129.

²⁸³ Por. GCR, s. 101, 104, 106, 113–115; GCI, s. 93; GCNF, s. 130–131; M. Skierkowski, *Objawienie – wiarygodność – przekaz...*, art. cyt., s. 147. O'Collins oczywiście afirmuje istnienie postępującego wspólnotowego rozumienia objawienia i w tym kontekście odsyła do klasycznej już pozycji Johna Henry Newmana *An Essay on the Development of Christian Doctrine* – por. GCR, s. 114; GCNF, s. 130. Ratzinger, choć nie odrzucał rzecz jasna *Lamentabili*, to jednak zwracał uwagę, że pojedynczych negatywnych sądów dekretu nie należy oceniać zbyt wysoko; dokument ten jego zdaniem ma znaczenie jako całość powstała w danym momencie historycznym (i dlatego nieobowiązująca we wszystkich szczegółach), ale brakuje w nim refleksji nad związkiem objawienia z historią – por. JRO 9/1, s. 494–495.

Zaprzeczanie objawieniu w terażniejszości jest wątpieniem w czynną tu i teraz moc Ducha Świętego kierującego Tradycją i pośredniczącego żywą obecność zmartwychwstałego Chrystusa. Oznacza to także sprowadzenie wiary do przyjęcia pewnych prawd objawionych, odziedziczonych z przeszłości, zamiast uznania wiary w jej integralnym znaczeniu jako pełnego posłuszeństwa Bogu objawionemu tu i teraz poprzez żywy głos Dobrej Nowiny. Krótko mówiąc, zaprzeczanie obecnemu objawieniu Bożemu wiąże się ze zlekceważeniem jego ludzkiego korelatu, czyli wiary²⁸⁴.

W okresie objawienia zależnego odpowiedź wiary na objawienie dokonuje się właśnie w reakcji na doświadczenie żywej Tradycji Kościoła²⁸⁵. Cytowany przez naszego teologa Matthew Levering podkreślił, że zdolność wierzących do „partycypowania w Bożym objawieniu jest nierozdzielna (*inseparable*) od procesu Tradycji”²⁸⁶; ten proces jest z kolei, jak dodaje O'Collins, procesem pamięci²⁸⁷. Jezuita uwypukla przy tym różnicę między Tradycją a objawieniem, które nie identyfikują się całkowicie: Tradycja przywołuje objawienie, interpretuje je i oferuje środki prowadzące do jego doświadczenia, jednak nie pokrywa się dosłownie z objawieniem:

Tradycja może przekazywać prawdy objawione (lub objawienie propozycjonalne), ale nie może precyzyjnie „przekazywać” doświadczenia objawienia. Może mieć rewelatywne znaczenie w sensie przywoływania momentów objawienia, ich interpretowania oraz oferowania środków do doświadczenia objawienia. Jednak objawienie różni się od Tradycji w taki sposób, w jaki przeżyte doświadczenie należy odróżnić od wspólnotowego wyrazu tego doświadczenia przekazywanego w historii. Podsumowując: nie możemy utożsamić *tout court* ani Tradycji, ani Pisma jako takiego z doświadczeniem objawieniowej i zbawczej obecności Boga²⁸⁸.

Fundacyjne samo-objawienie Boga oraz sposoby życia wynikające z fundacyjnego doświadczenia zostały przekazane kolejnym pokoleniom na drodze wielu tradycji, między innymi: przez pisma nowotestamental-

²⁸⁴ GCR, s. 114; por. GCNF, s. 131.

²⁸⁵ Por. GCNF, s. 189.

²⁸⁶ M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 3.

²⁸⁷ Por. GCR, s. 130; G. O'Collins, D. Braithwaite, *Tradition as Collective Memory: A Theological Task to Be Tackled*, „Theological Studies” (2015) nr 1.

²⁸⁸ GCR, s. 144. Por. GCI, s. 96; GCNF, s. 213–214; M. Skierkowski, *Objawienie – wiarygodność – przekaz...*, art. cyt., s. 157.

ne, celebrację chrztu i Eucharystii, praktykę modlitwy i pomoc ubogim, nakładanie rąk i wzywanie Ducha Świętego nad pasterzami wspólnoty²⁸⁹. W kolejnych wiekach doszły do tego dalsze tradycje, pośród których można wymienić przykładowo: rozpoznanie ksiąg natchnionych i ustalenie kanonu biblijnego, trzy stopnie sakramentu święceń (biskup, prezbiter, diakon), organizowanie synodów i soborów, rozwój nabożeństwa do Najświętszej Maryi Panny i innych świętych, pielgrzymowanie do miejsc świętych, powstanie liturgicznych tekstów i muzyki, różne rodzaje pobożności na czele z eucharystyczną²⁹⁰.

Tradentem Tradycji jest Duch Święty (jako *primary agent*) oraz cały Lud Boży (jako *secondary agent*), który transmituje dalej to, co sam otrzymał. W tym procesie przekazu Magisterium zachowuje specjalną rolę „nosiciela” Tradycji i pośrednika wywoływania Boskiego samo-objawienia²⁹¹.

W istocie wszyscy aktywni członkowie Kościoła są zaangażowani w proces przekazywania Tradycji i doprowadzania do doświadczenia Bożej samo-komunikacji przez innych. Czynią to poprzez rozważanie Pisma Świętego, sprawowanie Eucharystii, udzielanie i przyjmowanie sakramentów, głoszenie i ewangelizację, komponowanie muzyki sakralnej, pisanie katechizmów, nauczanie modlitw, zaangażowanie w edukację religijną, oraz przez wszystkie inne wierzenia i praktyki, które składają się na całość rzeczywistości Kościoła i stanowią o chrześcijańskiej ciągłości, tożsamości i jedności. Postrzegana w ten sposób jako aktywny proces (*actus tradendi*), Tradycja Kościoła poapostolskiego obejmuje Pismo Święte, ale oczywiście wykracza daleko poza nie²⁹².

O'Collins podkreśla, że przekazywanie, interpretowanie i stosowanie Pisma Świętego jest tutaj ważnym, ale dalece nie jedynym elementem Tradycji niesionym przez wszystkich wierzących²⁹³.

²⁸⁹ Por. GCR, s. 129.

²⁹⁰ Por. GCR, s. 130; O'Collins, M. Farrugia, *Catholicism*, dz. cyt., s. 1–101.

²⁹¹ Por. GCI, s. 97–100; GCR, s. 124–125, 144–145; GCNF, s. 214–215; DV 8.

²⁹² GCR, s. 144. Por. GCI, s. 96–97; GCNF, s. 213–214; M. Skierkowski, *Objawienie – wiarygodność – przekaz...*, art. cyt., s. 157.

²⁹³ Por. GCI, s. 97; GCNF, s. 215.

1.6.2. Nie dla *sola Scriptura* oraz teorii dwóch źródeł

Gerald O'Collins uznaje pytanie o łaskę i usprawiedliwienie postawione przez Marcina Lutera za serce Reformacji. Zdaniem reformatora zbawienie pochodzące od Chrystusa przyjść może do człowieka przez wiarę będącą wynikiem słuchania słów Ewangelii. Doktryna usprawiedliwienia została oparta na poczwórnym „tylko”: tylko przez Chrystusa (*solo Christo*), tylko przez łaskę Bożą (*sola gratia*), jedynie przez wiarę (*sola fide*) i przez autorytatywne słowo Biblii (*sola Scriptura*), a nie przez uczynki czy ludzkie tradycje²⁹⁴. Kwestiami wywołanymi przez reformację zajął się Sobór Trydencki (1545–1563), przy czym moja uwaga ograniczy się tutaj jedynie do odpowiedzi na postulat „tylko Pismo”.

Protestancki aksjomat *sola Scriptura*, wzniesiony na sztandary w walce o reformę Kościoła, oznaczał uznanie w Biblii jedyne go autorytatywnego źródła wiary. Duch Święty miałby przez Biblię wyrażać prawdę objawienia i wprowadzać w zbawczą rzeczywistość Chrystusa²⁹⁵. „Zasada protestancka była odwołaniem się do samego Pisma Świętego, jako nieomylnego i wystarczającego autorytetu we wszystkich sprawach dotyczących zbawienia, któremu powinna podlegać cała ludzka tradycja”²⁹⁶. W literaturze przedmiotowej przyjmuje się powszechnie, że główną zasadą reformacji jest właśnie prymat Biblii. Widzi się w niej najwyższy autorytet w spra-

²⁹⁴ Por. GCC, s. 199–200; GCJ, s. 123. Luteranizm wprowadza nawet jeśli nie „kanon w kanonie”, to na pewno hierarchię w kanonie właśnie w oparciu o ideę usprawiedliwienia z łaski przez wiarę. Prowadzi to do prób rozróżniania „wczesnego chrześcijaństwa” od „wczesnego katolicyzmu” już w ramach samego Nowego Testamentu oraz uznania, że nie wszystko, co znajduje się w Biblii, jest słowem Bożym – por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 272–274. Osobiste problemy augustiańskiego mnicha rzutowały na uprawianą przez niego teologię – Luter zmagał się z pytaniem o usprawiedliwienie, i dlatego Pismo posiadało dla niego autorytet o tyle, o ile zwracało ku Chrystusowi – por. A. McGrath, *Reformation*, w: DBI, s. 584. Celem reformatora „była interpretacja Pisma z perspektywy jego centrum, względnie jego istoty, a mianowicie z perspektywy Jezusa Chrystusa, oraz w ukierunkowaniu na Niego” – W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 93. Jak zauważa Avery Dulles, katolicki teolog korzystając z egzegezy niekatolickiej, musi pamiętać o pewnych założeniach wpływających na protestancką interpretację Pisma – por. A. Dulles, *Criteria of Catholic Theology*, „Communio” English Edition (1995) nr 2, s. 312.

²⁹⁵ Por. GCR, s. 131–132; GCNF, s. 196–197.

²⁹⁶ GCR, s. 132.

wach wiary, doktryny i życia Kościoła²⁹⁷. Jeśli Kościół katolicki na Soborze Trydenckim uwydatnił znaczenie zarówno Pisma, jak i Tradycji, to z kolei strona protestancka uznawała w Piśmie jedyną i wystarczającą normę wiary i życia chrześcijańskiego²⁹⁸. Oczywiście, jak słusznie zauważa Edith Humphrey, pryncypium protestanckie jest różnie rozumiane; podczas gdy jedni protestanci uznają, że wszystkie wierzenia i praktyki chrześcijańskie muszą być wyraźnie nakazane w Piśmie Świętym, inni dopuszczają swobodę wiary i działania pod warunkiem, że nie są sprzeczne z Biblią lub że księgi natchnione wprost czegoś nie zabraniają (tzw. funkcja „weto”)²⁹⁹.

Sobór Trydencki podkreślił w istocie, że to Ewangelia jest jedynym źródłem zbawczej prawdy oraz reguł postępowania (DH 1501–1509). W interpretacji O'Collinsa użyty w dokumencie soborowym termin Ewangelia (liczba pojedyncza) miałby pozostawać bliski objawieniu fundacyjnemu i wskazywać tak na spisane księgi Pisma, jak i niespisane (apostolskie) tradycje (liczba mnoga), w których zarówno zbawcze prawdy, jak i normy postępowania miałyby się zawierać. „Występując przeciwko próbom uczy-nienia z Biblii jedynego przewodnika w kwestiach objawienia i wiary, Sobór Trydencki uznał, że również tradycja Kościoła zachowywała i objawiała «Ewangelię». Dlatego „możemy oczekiwać, że znajdziemy objawienie wyrażone, zapisane i aktualizowane tak przez różne tradycje, jak i przez natchnione Pisma”³⁰⁰.

²⁹⁷ Por. C. Schwöbel, *Calvin*, w: *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, ed. S.E. Porter, New York 2007, s. 98.

²⁹⁸ Por. A. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, Oxford 2017, s. 50; S.H. Hendrix, *Sola Scriptura*, w: *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, eds. J.A. McFarland, D.A.S. Fergusson, K. Kilby, I.R. Torrance, Cambridge 2011, s. 479.

²⁹⁹ Por. E.M. Humphrey, *Scripture and Tradition...*, dz. cyt., s. 9.

³⁰⁰ GCR, s. 131, 136–137 (cytat ze s. 131). Por. GCNF, s. 196–197, 201–203. Ratzinger w swoich badaniach nad Tridentinum dochodził do wniosku: „[...] wbrew naszemu utartemu oczekiwaniu i interpretacji mówi się tu nie o dwóch, lecz o trzech zasadach: Pismo – Ewangelia – Objawienie Ducha w Kościele. Następnie istotne jest to, że przez «Pismo» rozumie się tu Stary Testament i że obok niego, Pisma w sensie właściwym, jako druga zasada pojawia się Ewangelia. Wydarzenie Chrystusa objęte jest tu nad-rzędnym pojęciem «Ewangelia», które obejmuje to, co zapisane w księgach, i to, co zapisane w sercach wiernych, a zatem druga zasada zawiera już pneumatyczny nad-adek w stosunku do tego, co zapisane: Ewangelia jest w tym ujęciu czymś różnym od Pisma i dlatego jest tylko częściowo zapisana [...]. W końcu zaś, co dla nas jest najbardziej zaskakujące, jako trzecia zasada wymienione jest objawiające działanie Ducha Świętego poprzez czas Kościoła. Widzimy zatem, że to, co zazwyczaj nazywamy Tradycją lub przedstawiamy jako Tradycję, nie występuje tu jako jedna zasada. Jest

Teologowie katoliccy, którzy w objawieniu dostrzegali odsłonięcie człowiekowi na innych drogach niedostępnych prawd, w związku z powyższą wypowiedzią Tridentinum stawiali pytanie dotyczące relacji Pisma i Tradycji. Czy Biblia, która oczywiście nie jest „formalnie wystarczająca”, bo potrzebuje być interpretowana przez Tradycję, jest jednak „materialnie wystarczająca”, czy też niektóre prawdy wiary są komunikowane jedynie przez Tradycję? Ten „materialny” punkt widzenia w przekonaniu O'Collinsa degradował zarówno objawienie (do modelu propozycjonalnego), jak i Tradycję, która jako narzędzie przekazu niosące objawioną treść stawiała się w ten sposób zewnętrzna (*extrinsic*) względem objawienia. W tej koncepcji zadaniem Pisma i Tradycji w okresie objawienia fundacyjnego byłoby po prostu przekazywanie wierzącym prawd objawionych³⁰¹.

Choć wnioski z jego badań uznaje O'Collins za wymagające korekty w szczegółach, to jednak uważa, że Josef Rupert Geiselmann słusznie sprzeciwił się przypisywaniu Tridentinum mówiącemu o jednym źródle Ewangelii tego, co potem zostało nazwane teorią „dwóch źródeł” objawienia³⁰². W potrydenckiej teologii katolickiej pojawiła się interpretacja Soboru Trydenckiego, która w Piśmie i Tradycji uznawała dwa „materialne” i oddzielne, ale równie ważne „źródła” objawienia. Kwestia dyskusji dotyczącej dwóch źródeł objawienia przybierze jednak zupełnie inną postać, gdy odejdzie się od modelu propozycjonalnego w kierunku osobowego modelu objawienia – przekonuje O'Collins:

ona raczej rozłożona na dwie odróżnione od siebie zasady: na «Ewangelię» jako zasadę, którą tylko częściowo można wyrazić w Piśmie, i na działanie Ducha Bożego w czasie Kościoła. Ponadto możemy zauważyć, że Pisma nowotestamentalne nie występują tu jako osobna zasada obok Tradycji apostoelskiej, a tym bardziej (jak to jest u nas) Pism nowotestamentalnych nie widzi się jako jednej zamkniętej danej «Pismo», obok której można by następnie postawić drugą daną «Tradycja». Nowotestamentalny kompleks wydarzenia i rzeczywistości jawi się raczej jako podwójnie kontynuowana i jednocześnie jedna zasada, czyli jako Ewangelia, która z jednej strony odróżniona jest od Starego Testamentu, a z drugiej – od specyficznych dziejów następującego po niej czasu Kościoła. Wewnętrzna jedność Nowego Testamentu jest wyraźnie silniejsza i ważniejsza niż jego podział na to, co zapisane i niezapisane, tak że pomimo jego dwóch form może on być odróżniony jako jedna zasada od Starego Testamentu. Wyraźnie obecne jest tu nadal tak silnie odczuwane przez Pawła i pierwsze stulecia chrześcijaństwa przekonanie, że nie można określać Nowego Testamentu jako Pisma” – JRO 9/1, s. 370–371.

³⁰¹ Por. GCR, s. 136; GCNF, s. 201–202.

³⁰² Por. GCR, s. 136–137; GCNF, s. 202.

Zarówno w okresie fundacyjnym, jak i zależnym, objawienie oznacza przede wszystkim łaskawe wezwanie do wejścia przez wiarę w relację z Trójosobowym Bogiem. Objawienie jest czymś, co się wydarza i nie jest, właściwie rzecz biorąc, „zawarte” w księdze (Biblii) czy w tradycjach, które chrześcijanie dziedziczą po poprzednich pokoleniach wierzących. Ponieważ objawienie jest żywą rzeczywistością osobistego spotkania z Bogiem, nie może być trafnie opisane jako „zawarte” w czymkolwiek – czy to w Piśmie Świętym, czy w Tradycji³⁰³.

Katolicko-protestanckie kontrowersje dotyczące Tradycji i Pisma Świętego związane są, jak zauważa O'Collins, z różnymi wizjami Kościoła. Ryzykując przesadną generalizację, można zdaniem teologa przyjąć, że protestanci rozróżniają (*distinguish*) lub nawet separują (*separate*) Ducha Świętego od widzialnej historycznej wspólnoty z jej Tradycją i Magisterium. Katolicy zaś wierzą w asystencję Ducha Świętego wspierającego całą wspólnotę wierzących z jej tradycjami oraz umożliwiającego Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła sprawowanie funkcji autorytatywnego nauczania³⁰⁴. „Aby być trwale skutecznym, objawienie fundacyjne domaga się jakiegoś rodzaju «magisterium», które zachowa je i sformułuje w wyznaniach wiary i późniejszych formach oficjalnego nauczania”³⁰⁵.

Zresztą sama Biblia nie wspiera stanowiska *sola Scriptura* widzącego wyłączną normę wiary w księgach natchnionych niezależnych od Tradycji, a protestanci czerpią swoje wierzenia i praktyki nie z samego Pisma (np. wierzą w Trójcę Świętą, choć doktryna trynitarna nie jest wprost wyartykułowana w Nowym Testamencie). Nie mogą też księgi natchnione same z siebie zadośćuczynić pytaniom czy wyzwaniom pojawiającym się już po ich spisaniu, w zupełnie innym kontekście. Upraszczając nieco historyczne procesy i złożoność świata protestanckiego, pisze O'Collins, w praktyce sformułowana przez Marcina Lutera zasada doprowadziła do przyznania całkowitej autonomii Biblii – czy to czytanej indywidualnie w otwarciu na Ducha Świętego, czy to interpretowanej z perspektywy rezultatów wyników badań naukowych, co ostatecznie doprowadziło do całkowitej zależności od oświeceniowego rozumu. Jak pokazuje późniejsze doświadczenie, *sola Scrip-*

³⁰³ GCR, s. 137. Por. GCNF, s. 202–203; M. Skierkowski, *Objawienie – wiarygodność – przekaz...*, art. cyt., s. 158.

³⁰⁴ Por. GCR, s. 132–133; GCNF, s. 197–198.

³⁰⁵ GCR, s. 133.

tura nie pozwoliła na jednoznaczną interpretację Boskiej samo-komunikacji w Chrystusie; postulat ten skutkuje wieloma sprzecznymi interpretacjami i stał się przyczyną podziałów³⁰⁶.

Jeśli właśnie kościelna Tradycja wraz z natchnieniem Ducha Świętego doprowadziły do powstania Pisma, wolno oczekiwać, że właśnie Tradycja pozostaje trwale ważna dla interpretacji i stosowania świętych tekstów, umożliwiania doświadczenia objawienia zależnego i kierowania odpowiedzią wiary na nie. Znaczące jest jednak, że O'Collins pozostaje ostrożny w rozciąganiu wniosków z roli Tradycji w ustaleniu kanonu na późniejszą relację między Pismem a Tradycją. Raczej – jak pisze w nawiązaniu do Karla Rahnera – należałoby dostrzegać dwie fazy: w pierwszej Biblia była formowana przez wspólnotę wierzących (żydów i tradycję apostołską), a w drugim okresie Pismo jest z jednej strony interpretowane i stosowane przez poapostolską Tradycję, ale z drugiej Pismo stawia tradycjom wyzwanie i je oczyszcza³⁰⁷.

W wyjaśnianiu złożonych relacji między Pismem Świętym i Tradycją O'Collins odwołuje się do Soboru Watykańskiego II, w którego jednym z dokumentów wymienia się trzy istotne momenty tej relacji: „Święta Tradycja zatem i Pismo święte ściśle łączą się z sobą i przenikają. Obydwa bowiem wypływają z tego samego Bożego źródła, zespalają się jakby w jedno i zmierzają do jednego celu” (DV 9). Tradycja i Pismo Święte pochodzą z tego samego źródła (objawienie fundacyjne) i w pewien sposób formują jedną rzecz (objawienie zależne), kierują się również ku temu samemu celowi (objawienie ostateczne). Bez objawienia fundacyjnego nie byłoby ani Pisma, ani Tradycji. Objawienie ostateczne doprowadzi Pismo i Tradycję do ich celu, a wtedy zostaną one zastąpione bezpośrednim objawieniem Boga „twarzą w twarz”. Na razie, w fazie objawienia zależnego, daje się dostrzec sprzężenie zwrotne: *mutual priority* między Pismem i Tradycją polega na tym, że z jednej strony autentyczna Tradycja szuka bycia wierną normatywnemu wkładowi chrześcijańskich początków poświadczonych w Piśmie, które interpretuje i któremu też pozwala przemawiać bezpośrednio do ludzi,

³⁰⁶ Por. GCR, s. 133–136; GCNF, s. 198–201.

³⁰⁷ Por. GCR, s. 133–134; GCNF, s. 199.

z drugiej – nowe wyzwania i konteksty wymagają od Tradycji czegoś więcej niż jedynie komentowania i stosowania Pisma³⁰⁸.

Z uznaniem przyjmuje O'Collins zmianę czy wręcz rehabilitację roli Tradycji w środowiskach protestanckich w XX wieku. Hans-Georg Gadamer widział rolę Tradycji z perspektywy hermeneutycznej, jako konieczny kontekst w odkrywaniu znaczenia tekstu; zdaniem protestanckiego filozofa tradycja jest sposobem odniesienia się do przeszłości oraz drogą do tego, by przeszłość była obecna w terażniejszości. Gerhard Ebeling doszedł do wniosku, że zasada Pisma w sposób konieczny pociąga za sobą doktrynę Tradycji, a teologię rozumiał jako tradycję szukającą zrozumienia (*traditio quaerens intellectum*). Ernst Käsemann podkreślał, że Tradycja nie jest przedmiotem, który można by posiadać, lecz rzeczywistością, przez którą wierzący są posiadani³⁰⁹.

O'Collins odwołuje się do spotkania Komisji Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów, które odbyło się w Montrealu w 1963 roku i sygnalizowało tę zmianę w protestanckiej teologii. Raport z konferencji Wiary i Ustroju wykazuje duże zbieżności z tym rozumieniem Tradycji, jakie zaproponowali ojcowie Soboru Watykańskiego II, oraz z przemyśleniami Yvesa Congara. Notabene dominikanin, który wywarł wpływ na drugi rozdział *Dei verbum* poświęcony Tradycji, komentował również montreali raport. Pokrewieństwa dotyczą po pierwsze rozumienia objawienia jako samokomunikacji Bożej. Po drugie „totalnej” wizji Tradycji jako całego żywego dziedzictwa, żywej rzeczywistości będącej czymś więcej od zbioru prawd i praktyk; raport z Montrealu nie waha się wprost identyfikować Tradycji z obecnością Zmartwychwstałego przekazującego siebie przez Ducha Świętego w życiu Kościoła, a za treść Tradycji uznaje właśnie to Boże objawienie i samo-darowanie się w Chrystusie obecnym w życiu wspólnoty wierzących. Po trzecie chodzi o niewidzialną rolę Ducha Świętego, który jest – razem z widzialnym nośnikiem Ludu Bożego – nosicielem Tradycji; jedna Tradycja (*the Tradition*, łac. *Traditum*) jest wyrażana przez wiele tradycji (*traditions*, łac. *tradita*), przez które się manifestuje jedna prawda i rzeczywistość, którą jest Chrystus. Na czwartym miejscu stawia się pytanie o to, jak rozróżnić, kiedy te różne tradycje, w które Tradycja ma się wcielać, aktualizują auten-

³⁰⁸ Por. GCR, s. 144–146; GCI, s. 98, 101; GCNF, s. 214, 216; G. O'Collins, D. Braithwaite, *Tradition as Collective Memory...*, art. cyt., s. 39.

³⁰⁹ Por. GCR, s. 137–139; GCNF, s. 203–205; GCC, s. 4. Por. również: J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 226.

tyczną Tradycję, a kiedy stanowią zwykłe ludzkie tradycje. I w końcu: jeśli *Dei verbum* utrzymuje, że pewność dotyczącą spraw objawionych czerpie Kościół nie z samego Pisma Świętego, to uczestnicy konferencji w Montrealu dostrzegają wpływ denominacyjnych tradycji na interpretację ksiąg natchnionych³¹⁰.

1.6.3. Ciągłość Tradycji a *traditio semper reformanda*

Jeśli treścią Tradycji (*traditum*) są wszelkiego rodzaju wierzenia, formy kultu i praktyki wiary, pojawia się pytanie o to, skąd wiemy, że i w jakim stopniu autentycznie wyrażają one fundacyjne, apostołskie doświadczenie samo-objawienia³¹¹. Należy, jak podkreśla O'Collins, wprowadzić rozróżnienie na Tradycję (wielka litera i liczba pojedyncza) i tradycje (małą literą i w liczbie mnogiej), a także uwzględnić relację Tradycji i zmiany. Podobnie jak Kościół domaga się nieustannej reformy (*ecclesia semper reformanda*), tak i Tradycja jej potrzebuje (*traditio semper reformanda*), przy czym musi się zmieniać ona zawsze w taki sposób, by jednocześnie zachowana została istotna ciągłość³¹². Żywa Tradycja oznacza tradycję, która się zmienia: „Tradycja i zmiana nie tylko że nie wykluczają się wzajemnie, ale służą sobie wzajemnie”³¹³.

³¹⁰ Por. GCR, s. 137–141; GCNF, s. 204–207; DV 8–9; UR 6. 17; T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 217, 261–262.

³¹¹ Por. GCR, s. 125. O'Collins wymienia prócz pozytywnych tradycji również te negatywne, które spowodowały słuszną krytykę Reformacji i wywołały temat związku Tradycji i Pisma Świętego – por. tamże, s. 130–131.

³¹² Por. GCR, s. 123, 125–126; GCI, s. 98–99; UR 6. O'Collins przypomina za Yvesem Congarem, że reformy kościelne mogą być prawdziwe albo fałszywe – por. GCI, s. 98; Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2001. John Goldingay posuwa się aż do – domagającego się z perspektywy katolickiej krytyki – stwierdzenia: „Tradycja nie jest absolutem; jedynie tekst nim jest” – por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 228.

³¹³ GCR, s. 127. Inny pogląd reprezentuje Terrence Tilley, który choć przyjmuje niezbędność Tradycji, to jednak nie przyznaje jej mocy do komunikowania trwałej prawdy. Redukuje Tradycję do ludzkiego jedynie konstruktów, który stanowić miałyby tylko wyraz ograniczonych w czasie twierdzeń o wspólnocie. Teolog optuje za ciągle się zmieniającą ludzką „tradycją” – por. T.W. Tilley, *Inventing Catholic Tradition*, Eugene 2000. Krytyczną ocenę poglądów Tilleya daje Matthew Levering – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 139–174. Walter Kasper uważa, że nie można „inaczej zachować swej Tradycji, jak tylko odnawiając ją i siebie samego” – W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 311.

Biskupi wpływają na życie Kościoła, włączając pewne świeże elementy do Tradycji; może to dokonywać się poprzez oficjalne wypowiedzi dotyczące wiary albo przez podejmowanie praktycznych decyzji lub zmianę sposobu zarządzania Kościołem, jak czyni to ostatnio papież Franciszek. Ale nie tylko wyświęceni pasterze, lecz również charyzmatyczne postaci (np. św. Franciszek z Asyżu czy św. Teresa z Ávili), a w końcu i cały Lud Boży – gdy przekazują Tradycję, jednocześnie ją zmieniają bez zrywania istotnej ciągłości³¹⁴:

Z pewnością zasadniczą ciągłość jest utrzymana. Objawienie zależne, którego obecnie doświadczamy, pozostaje w zasadniczej ciągłości z pierwotnym, fundacyjnym objawieniem, które pokolenie apostołskie otrzymało w wierze. Jednocześnie cały Kościół, nie mniej niż członkowie Urzędu Nauczycielskiego, modyfikuje w pewnym stopniu zbiór wierzeń, zwyczajów i praktyk (tradycja jako „przedmiot”, *traditum*), które jedno pokolenie wierzących przekazuje następnemu³¹⁵.

Zmiany Tradycji mogą być spowodowane zmianami języka, doświadczeniem, które domagało się nowej interpretacji i działania, wzięciem pod uwagę znaków czasu czy wyzwaniem i możliwościami niesionymi przez technologiczny rozwój³¹⁶. Żyjemy w napięciu między odziedziczoną Tradycją z jednej strony a współczesnymi wyzwaniami z drugiej; Tradycja nie może chronić przed nowym doświadczeniem, z kolei to, co nowe, nie może prowadzić do odłożenia Tradycji do lamusa. Tradycja umożliwia ocenę, zrozumienie i wyrażanie nowych doświadczeń, z kolei nowe doświadczenia stanowią wyzwanie dla Tradycji i modyfikują ją. Do tego dochodzi jeszcze fakt, że Tradycja nie jest monolitycznym blokiem, ale pozostającymi w napięciu tradycjami. Zarówno tradycje, jak i doświadczenia domagają się rozróżniania³¹⁷.

O'Collins komentuje sytuację zależności interpretacji Pisma od tradycji poszczególnych denominacji (wnioski Wiary i Ustroju) dosadnym stwierdzeniem: „Odziedziczone tradycje i inne założenia powodują, że chrześcijanie podczas czytania i interpretowania Biblii zarówno tworzą znaczenie, jak i je

³¹⁴ Por. GCR, s. 145; GCI, s. 98–99; GCNF, s. 215.

³¹⁵ GCI, s. 99–100. Por. GCR, s. 145; GCNF, s. 215.

³¹⁶ Por. GCR, s. 145; GCI, s. 99; GCNF, s. 215.

³¹⁷ Por. GCNF, s. 51.

odkrywają³¹⁸. W każdym razie, ponieważ Pismo nie może stanowić wyłącznego kryterium znajdowania Tradycji w tradycjach, w odróżnianiu autentycznej Tradycji trzeba zastosować inne kwalifikacje. Australijczyk podpowiada, że poszczególne tradycje prawdziwie odzwierciedla fundacyjne objawienie i pozwala utrzymać Dobrą Nowinę żywą w Kościele, gdy: sprzyja prowadzeniu nowego życia w Chrystusie i poddaniu się uświęcającemu działaniu Ducha Świętego; pomaga oddawać chwałę Trójjedynemu Bogu we wspólnym kulcie i wzmacnia doświadczenie wierzących jako ochrzczonych, bierzmowanych i uczestniczących w Eucharystii; współgra z Pismem Świętym jako normatywnym świadectwem objawienia fundacyjnego; zgodnie z wezwaniem Jezusa oraz przekonaniem pierwotnego Kościoła o związku liturgii z posługą potrzebną – inspiruje wiernych do bardziej hojnej służby ubogim³¹⁹.

Podsumowanie

1.

Gerald O'Collins podkreśla polimorficzną naturę pośrednictwa, przez które objawienie dociera do ludzi. Pisze o „objawieniu uniwersalnym” (in. kosmicznym) mediowanym tak w zewnętrznym dziele stworzenia („makrosцена” wszechświata), jak i w wewnętrznej duchowej rzeczywistości („mikrosцена” człowieka). Dzięki temu rodzajowi objawienia ludzie nigdy nie są postawieni poza objawieniem. W tym sensie objawienie specjalne nie tyle rozszerza zasięg objawienia (jak utrzymuje M. Levering), ile raczej wzbogaca ofertę Bożego samo-objawienia. Specjalne Boskie czyny odróżniają się jednak jakościowo od zwykłego działania Boga. Bóg objawiał się na etapie Starego

³¹⁸ GCR, s. 141.

³¹⁹ Por. GCR, s. 141–142; GCI, s. 97; GCNF, s. 212. We wcześniejszych publikacjach jezuita, zanim wymienił te cztery kryteria, wymienił aż osiem kwalifikacji rozróżniania chrześcijańskich tradycji (oficjalne nauczanie Kościoła; powszechność, starożytność i stałość; zmysł wiary; ciągłość z apostołskim Kościołem; *Credo* nicejskie i apostołskie wyznanie wiary; apostołskość; Pismo Święte; Zmartwychwstały Pan) – por. GCNF, s. 208–210; G. O'Collins, *Criteria for Discerning Christian Traditions*, „Science et Esprit” (1978) nr 30, s. 295–302. Australijczyk uważał również, że cechy prawdziwego rozwoju tradycji doktrynalnych podane przez Newmana zachowują swoją wartość – GCNF, s. 208; G. O'Collins, *Newman's Seven Notes: The Case of the Resurrection*, w: *Newman after a Hundred Years*, eds. I. Ker, A.G. Hill, Oxford 1990, s. 337–352.

Przymierza, którego kontynuacją i zenitem jest wydarzenie Chrystusa; różnica jakościowa polega na tym, że Bóg we Wcieleniu stał się obecny w swojej Osobie pośród ludzi. O'Collins zwraca również uwagę na różnorodność środków, przez które Bóg jest w mocy dokonywać samo-komunikacji. Należą do nich codzienne doświadczenia (zwykle czy dramatyczne), natchnione wypowiedzi prorockie, teofanie i nadprzyrodzone czyny, spośród których najbardziej nadzwyczajnym jawi się Chrystusowe powstanie z martwych. Jezuitę zajmuje też kwestia równie wielorakich pośredników objawienia – od proroków po świętych, męczenników czy zwykłych chrześcijan lub nawet ich wrogów. Chrystus jawi się oczywiście najważniejszym z pośredników.

Mysł O'Collinsa dobrze współgra z odnowionym ujęciem objawienia zaproponowanym przez ojców Soboru Watykańskiego II. Objawienie, jak wielokrotnie przypominał nasz teolog, jest przede wszystkim personalnym samo-objawieniem się Boga dokonany w misjach Syna i Ducha Świętego. Nie oznacza to jednak odłożenia do lamusa modelu propozycjonalnego objawienia. O'Collins, idąc śladami *Dei verbum*, sugeruje raczej wzajemną implikację modeli osobowego i propozycjonalnego, które w jego koncepcji objawienia stają się dwoma wymiarami – rozróżnialnymi, ale nierozdzielnymi – tego samego objawienia.

Australijski teolog odnosi termin „objawienie” do „samo-ujawnienia się” (samo-odsłonięcia się) tajemniczego Boga, ale, jak podkreśla, termin „objawienie” prócz aktu objawienia obejmuje również nową wiedzę dostępną wierzącemu w nie człowiekowi. Z samej koncepcji objawienia jako dialogu Boga z ludźmi wynikać miałyby, że doświadczenie objawienia daje się komunikować w propozycjonalnych twierdzeniach. Za oksymoron uznaje O'Collins objawienie nieniosące żadnego poznania – odsłonięciu się Boga zawsze towarzyszy ujawnienie wiedzy o Tym, który się objawił, a wtórnie także o człowieku jako odbiorcy objawienia. Jezuita proponuje w związku z tym następującą zasadę: *lex revelandi* staje się *lex credendi*. Oczywiście propozycjonalny wymiar objawienia pozostaje w funkcji osobowego doświadczenia kontaktu z Bogiem.

O'Collins podjął się próby opracowania terminologii odpowiadającej potrójnemu kluczowi czasowemu Bożego samo-objawienia, które Nowy Testament prezentuje jako coś, co już się wydarzyło, co wciąż się wydarza i co dopiero się zdarzy. Australijski uczyony zaproponował terminy: objawienie fundacyjne, zależne i ostateczne. Pierwszy z nich dotyczy Bożego samo-odsłonięcia się w historii zbawienia, które otrzymało swoją pełnię

w wydarzeniu Chrystusa i zesłaniu Ducha Świętego. Nazwa „fundacyjne” wiąże się także z ufundowaniem Kościoła: zamieszkuje w nim Duch Święty, Chrystus jest jego kamieniem węgielnym, a Apostołowie i prorocy – fundamentem. Należy mówić o fundacyjnej roli Apostołów (i apostołskiej generacji) w doświadczeniu i recepcji objawienia, jego interpretacji i przekazie; ukształtowali oni „raz na zawsze” wiarę chrześcijańską w jej istocie (wyznanie wiary, życie sakramentalne, moralna praktyka i powstanie kanonu), dając normatywną dla kolejnych pokoleń odpowiedź na Boże samo-objawienie.

Objawienie zależne jest objawieniem aktualizowanym przez Ducha Świętego w całych dziejach Kościoła, zwłaszcza w liturgicznym czytaniu słowa Bożego, celebracji sakramentów, głoszeniu Ewangelii i świadectwie. To ciągle objawienie – przyjmowane przez wiarę, którą wywołuje, nie dodaje niczego zasadniczego do tego, co już zostało objawione w okresie objawienia fundacyjnego. Jest to „partycypacja w partycypacji”, jaka stała się udziałem członków pokolenia apostołskiego. Objawienie to pozostaje w każdym czasie zależne od objawienia fundacyjnego i autorytatywnego świadectwa o nim (Pismo Święte). Zakłada zatem również akceptację świadectwa świadków apostołskiej generacji, których wiara była wynikiem niezapóźredniczonego doświadczenia.

Objawienie ostateczne wiąże się z życiem chwalebnym oraz z Paruzją i końcem historii, kiedy Boska samo-komunikacja osiągnie definitywne spełnienie. Boska samo-manifestacja odsłoni wtedy również status odkupionych. Wierzący, którzy już teraz zostali uczynieni dziećmi Bożymi, staną się podobni do Boga, którego ujrzą (wizja uszczęśliwiająca). Eschatologia oznacza przemianę wspólnotową i obejmuje całą ludzkość oraz cały kosmos. O'Collins uznaje zatem w Bożym samo-objawieniu w Chrystusie pełnię i doskonałość objawienia historycznego, ale definitywność objawienia wiąże nie z pierwszym, lecz drugim przyjściem Chrystusa.

2.

Miłość, która należy do samej natury Boga, znamionuje też Jego działanie. Dlatego właśnie w miłości upatruje O'Collins klucza interpretacyjnego dla dzieła zbawienia i objawienia. Odkupieńcza miłość obejmuje samo-objawienie się Boga w Chrystusie Iluminatorze, z kolei samo-ujawnienie się pociąga za sobą zmianę tych, którzy przyjmują owo wyjście Boga ku człowiekowi.

Działanie odkupieńcze prowadzi ludzi do przebóstwiającej unii z Trójcą Świętą, przy czym zjednoczenie dokona się w miłości, bez zacierania różnic między człowiekiem a Bogiem (na wzór jedności Trójjedynego w różnorodności Osób Boskich). „Osobowa przyczynowość miłości”, jak jezuita określa współdziałanie w miłości trzech hipostaz Boskich, aktualizuje odkupienie w Kościele, zwłaszcza na drodze sakramentalnej.

Publikacji poświęconej objawieniu przyświeca wyartykułowana już na pierwszych stronicach książki zasada: poza objawieniem nie ma zbawienia (łac. *extra revelationem nulla salus*). Z kolei z dialogicznego charakteru objawienia wynika, że Boska samo-manifestacja spotyka ludzi w doświadczeniu. O'Collins uznaje za oksymoron pojęcie niedoświadczzonego objawienia i formułuje aksjomat: poza ludzkim doświadczeniem nie ma objawienia (łac. *extra experientiam nulla revelatio*). Nie istnieje doświadczenie niezinterpretowane, z kolei próba zrozumienia doświadczenia w dużym stopniu pokrywa się z odkrywaniem jego znaczenia. Doświadczenie jawi się również jako komunikowalne. Przy czym w przypadku *homo symbolicus* wszelka komunikacja – tak Boga z doświadczającym objawienia człowiekiem, jak i międzyludzka zdająca sprawę z doświadczonego objawienia – zawsze odbywa się na sposób symboliczny, a zatem znaczy ją „kenotyczny” charakter.

Objawienie wymaga Objawiciela, aktu objawienia oraz odbiorców, którzy je przyjmują (lub odrzucają) w wierze. O'Collins mówi o wynikającej z osobowo-dialogicznej istoty objawienia wzajemności między objawieniem a wiarą poszukującą zrozumienia tego, co zostało objawione: do mówienia Boga (*locutio Dei*) przynależy również wiara rodząca się ze słuchania (*fides ex auditu*). Podobnie jak nie istnieje miłość nieodwzajemniona, tak nie można mówić o objawieniu, gdy nie zostało rozpoznane i nie wzbudziło odpowiedzi. Dwóm aspektom objawienia, osobowemu i propozycjonalnemu, odpowiadają dwa wymiary wiary – *fides qua* i *fides quae*. Chodzi zatem o całożyciową, osobistą relację z Bogiem („wiara w”) oraz wyznanie („wiara, że”).

Jezuita zwraca również uwagę na współdziałanie obiektywnych i subiektywnych czynników wywołujących wiarę i służących recepcji objawienia. Do pierwszych zaliczył wewnętrzne świadectwo Ducha Świętego oraz zewnętrzne o objawieniu dawane przez wierzących. Subiektywnie ważne są ponadto osobiste doświadczenia, dyspozycje, pytania i problemy ludzkie, z którymi wiara koresponduje. O'Collins opowiada się za modelem korelacji między objawieniem a najgłębszą owartością człowieka i jego potrzebami. W daniu wolnej odpowiedzi na objawienie relatywną rolę odgrywają

również racje rozumowe, w tym argumenty historyczne (np. wiarygodne świadectwa) i filozoficzne, choć oczywiście nie mają one mocy sprawiać wiary w człowieku.

3.

Gerald O'Collins określa Chrystusa terminami: „Objawiciel”, „Samo-Objawiciel” czy „Objawienie Boże”. Wskazuje, że chwała Słowa Bożego znaczyła nie tylko śmierć i Zmartwychwstanie, ale również jego ziemską służbę. Logos Wcielony jest objawicielem komunikującym Boże samo-objawienie. Jezus to nie tylko dostęp do prawdy o Bogu, ale Prawda, która jest Bogiem. Objawienie to w pierwszym rzędzie spotkanie między Bogiem w Trójcy a ludźmi, którzy przyjęli podarowaną im obecność objawiającego się w Chrystusie Boga. Chrystus razem z Duchem Świętym jest jednocześnie Objawicielem (lub pośrednikiem Boskiego samo-objawienia), objawieniem oraz treścią objawienia.

W Kościele pierwotnym postępowano od doświadczenia skutków soteriologicznych (odpuszczenie grzechów w Chrystusie, dar Ducha Świętego i nowego życia) do pytania o powodującą je przyczynę (kim w takim razie jest Chrystus?). Do podobnych wniosków wiodło też uznanie roli Wcielnego w objawieniu. Zarówno zbawiający, jak i objawiający musi być Bogiem, a zarazem człowiekiem. Uznano, że Jezus jako Boska Osoba istniał przed swoim ziemskim życiem – chodzi o stwierdzenie rzeczywistej ontologicznej transcendencji (O'Collins proponuje terminy „trans-egzystencji” lub „meta-egzystencji”). Gdyby nie był Boską Osobą, nie dałoby się we Wcielonym doświadczyć spotkania z Bogiem.

Mimo że Wcielony jest objawieniem Ojca od samego początku, punktem kulminacyjnym w historii Boskiego samo-objawienia jest misterium Paschalne. Pascha ma znaczenie trynitarnie: Ojciec ukazany jest jako Dawca, Syn jako Ten, który został dany i który sam się wydał w odpowiedzi na wolę Ojca, a Duch Święty jako proces samo-darowania. Syn na Krzyżu oddaje Ducha Ojcu, a po Zmartwychwstaniu przekazuje Go uczniom – co jest prerogatywą nie tylko jego Boskości, ale również chwalebnie przekształconego człowieczeństwa.

Można mówić o chrystologicznej i pneumatologicznej obecności Boga pośród ludzi – Syn i Duch nierozłącznie tworzą objawieniową i zbawczą

obecność. Zmartwychwstanie w pełni objawiło prawdę o tożsamości Osoby Chrystusa oraz położyło Boską pieczęć na Jego działalności. Nie stanowi ono podarowania nowego statusu Jezusowi, ale objawia go w pełni; od poczęcia będący ontologicznie Panem, teraz staje się nim również funkcjonalnie. Zmartwychpowstanie ujawniło także przemienione człowieczeństwo Jezusa, a wraz z nim odsłoniło przyszłe zmartwychwstanie chrześcijan, którego Chrystus pozostaje pośrednikiem. Od pierwszej Wielkanocy datuje się proces ostatecznej transformacji stworzenia i historii, który dopełni się w czasie Paruzji. Jako owoc Paschy – powstaje Kościół.

O'Collins podkreśla, że „poza Chrystusem i Duchem Świętym nie ma zbawczego objawienia”. Jezuita przestrzega przed błędem anachronizmu, który ma miejsce wtedy, gdy ktoś próbuje odczytywać wyraźne i pełne objawienie Trójcy Świętej w ziemskiej historii Jezusa. Z drugiej strony teolog podtrzymuje jednak, że cała ta historia ma swoje trynitarnie oblicze. Nowotestamentalne dane nie są w pełni rozwiniętą doktryną Boga Trójjedynego, ale stanowią punkt wyjścia w jej wypracowaniu. Wiara w Trójcę wynikająca ze Zmartwychwstania i zesłania Ducha Świętego rzuca światło na to, że całe ludzkie życie Syna Bożego musiało być przeżywane w nieustannej relacji z Ojcem oraz obdarzone mocą Ducha Świętego.

Narodzenie z niewiasty zwraca uwagę na Jezusowe człowieczeństwo, a dziewicze poczęcie jest znakiem Jego Boskiego pochodzenia. Jednocześnie wydarzenie to ukazuje relację Syna Bożego do Ojca w Duchu Świętym, którego mocą następuje stwórcze poczęcie. Ten sam Duch, którego Chrystus wyleje po Zmartwychwstaniu, jest obecny w całej Jego ziemskiej historii, która w takim razie od początku do końca ukazuje Boga jako Trójcę Świętą. Trynitarnemu aspektowi dziewiczego poczęcia odpowiada trynitarny wymiar Chrystusowej Paschy: wyniesiony po Zmartwychwstaniu, zajmuje Chrystus miejsce po prawicy Boga, razem z którym zsyłają Ducha Świętego. Jego samo-udzielanie się autorzy natchnieni opisują wyrażeniami „Chrystus w nas” oraz „my w Chrystusie” sugerującymi wzajemne zamieszkiwanie (św. Jan) czy zamieszkiwanie wiernych w Chrystusie jako osobowości zbiorowej (św. Paweł).

4.

O'Collins stara się wskazać wyraźne rozróżnienie między objawieniem, Tradycją i Pismem Świętym. W okresie objawienia fundacyjnego ci, którzy doświadczyli objawienia i zbawienia, zinterpretowane doświadczenie przekazali w przepowiadaniu Dobrej Nowiny i sprawowaniu sakramentów. Razem z fundacją Kościoła skomponowany został również Nowy Testament. W przekonaniu australijskiego teologa w uchwyceniu różnicy między samo-odsłonięciem się Boga a Pismem Świętym pomocne jest spojrzenie na genezę Biblii, jej zawartość w relacji do objawienia, a także zbadanie wpływu biblijnych tekstów na życie Kościoła.

W procesie tworzenia się Biblii dar objawienia pozostawał rozdzielony od specjalnego impulsu do spisania natchnionych pism. Pismo Święte pozostaje normatywnym świadectwem doświadczenia objawienia fundacyjnego, na które wierzący odpowiedzieli. Świadectwo jako takie nie może być utożsamione z żywą rzeczywistością Bożego samo-objawienia, o której zaświadcza. Uczony podkreśla w wielu miejscach tę różnicę między przeżytą rzeczywistością a zapisanym świadectwem, z której wynika, że objawienie nie może tak po prostu „zawierać” się w księgach. Można za to mówić o spisanych treściach dotyczących objawienia oraz odpowiedzi na nie.

Również w okresie objawienia zależnego Pismo różni się od objawienia w ten sam sposób, w jaki natchnione świadectwo odróżnia się od rzeczywistości spotkania z Bogiem. Także z zawartości Biblii daje się wyprowadzić podobny wniosek o różnicy między Pismem a objawieniem: Pismo świadczy o osobach, słowach i wydarzeniach będących środkami Boskiego samo-objawienia, ale zawiera również sprawy niezłączone z nim. Jeśli zaś chodzi o rolę ksiąg natchnionych w życiu Kościoła, to biblijne teksty spisane pod natchnieniem stają się inspirujące, oświecające i objawiające. Z drugiej strony jednak Biblia nie jest jedynym środkiem dla przekazu Bożego objawienia. Objawienie jest większą i szerszą rzeczywistością i nie daje się ograniczyć do tekstu Biblii, dlatego błędem jest utożsamianie objawienia *tout court* z Pismem Świętym.

Powiedziawszy to wszystko, O'Collins podaje jednak racje, dla których Pismo Święte pozostaje unikalne i może być nazywane słowem Bożym: jego autorem jest Bóg, bo księgi biblijne spisane zostały pod kierownictwem Ducha Świętego, mają również związek z objawieniem fundacyjnym (inaczej niż w przypadku pozabiblijnej literatury religijnej), a w okresie objawienia zależnego umożliwiają, gdy są czytane z wiarą, wydarzenie się objawienia.

Uprzywilejowanym środkiem dla samo-komunikacji Boga w okresie objawienia zależnym będzie natchnione świadectwo objawienia fundacyjnego. Ten sam Duch, który stoi za spisaniem ksiąg natchnionych, będzie również używał Pisma Świętego. O'Collins podkreśla ten inspirujący wpływ Ducha Bożego, który kontynuuje prowadzenie wierzących do „pełni prawdy” (por. J 16,13). Biblia jawi się zatem zarówno efektem, jak i przyczyną Boskiego samo-objawienia. Natchniony zapis tego, co zostało doświadczone, pomaga inicjować i interpretować doświadczenie Bożej samo-komunikacji. O'Collins kwestionuje wszelkie próby utożsamienia Bożego samo-objawienia z natchnieniem – to natchniona Biblia daje bowiem świadectwo objawieniu. W inspirującym wpływie ksiąg natchnionych – możliwym dzięki Duchowi Świętemu, dla którego Pismo jest środkiem oświecającego i uświęcającego działania – odsłania się zdaniem teologa tajemnica natchnienia.

Z koncepcją natchnienia biblijnego wiąże się kwestia hermeneutyki świętych pism. Jeśli skutkiem natchnienia Biblia jest słowem Boga w ludzkich słowach, wymagane są odpowiednie metody interpretacyjne uwzględniające Bosko-ludzki wymiar ksiąg biblijnych. O'Collins podkreśla zwłaszcza ciągłe działanie Ducha Świętego, którego wpływ obejmuje zarówno spisanie, jak i czytanie świętych pism. Żaden tekst, nie wyłączając natchnionego, nie mówi sam za siebie, lecz potrzebuje interpretacji. Australijski uczyony proponuje interpretację integralną obejmującą trzy intencje: autora, czytelnika i samego tekstu.

5.

Człowiek jest w ujęciu O'Collinsa istotą symboliczną (*homo symbolicus*), zdolną tak do wyrażania siebie w działaniu symbolicznym, jak i rozpoznawania symbolicznej rzeczywistości. Wszelkie doświadczenia, nie wyłączając doświadczenia objawienia Bożego, odwołują się do tej symbolicznej struktury. Bóg objawiający jest jednocześnie Bogiem symbolizującym. Symboliczny język Pisma Świętego przywołuje prawdę i wyzwala objawienie.

Boska samo-komunikacja z jej dwoma wymiarami, objawieniowym i zbawczym, realizuje się w dziejach przez współdziałanie słów i czynów. Jezuita proponuje w związku z tym mówić o sakramentalnym charakterze objawienia. Zdaniem badacza najbardziej znaczące wypowiedzi *Dei verbum* wiążą się z promulgowanymi wcześniej dokumentami, jakie przygotowały

sakramentalny język konstytucji. Zgodnie z zasadą *lex orandi, lex credendi* to, co ojcowie Soboru powiedzieli o liturgii, zostało następnie zastosowane do całej rzeczywistości objawienia. Rewelatywne słowo albo poprzedza w dziejach zbawienia pewne wydarzenia, albo im towarzyszy czy nawet następuje dopiero po nich.

O'Collins polemizuje z poglądami Rudolfa Bultmanna i jego epigonów utrzymujących, że chrześcijańska wiara nie musi się opierać na rzeczywistych podstawach historycznych – miałoby jej wystarczyć „że”, a nie „co” naprawdę się wydarzyło. Rozbijałoby to „zasadę sakramentalną” – wewnętrzny związek słowa i wydarzenia. Dla Australijczyka wydarzenia i słowa są środkami sakramentalnymi konstytuującymi Boskie objawienie. O'Collins podporządkowuje słowa wydarzeniom; ten prymat wydarzenia nad interpretującym słowem ukazuje się zwłaszcza w centralnym dla historii zbawienia powstaniu Jezusa z martwych.

Uczony pisze o unii przyjętego w wierze objawienia ze zbawieniem. Chodzi o dynamiczne rozumienie objawienia jako jednocześnie informującego i skutecznego w działaniu. W tej koncepcji objawienie jest darem zbawczym i przemieniającym człowieka. Nie dałoby się mówić o zbawieniu, gdyby nie zaistniała jakaś forma objawienia i związanego z nim poznania objawiającego się Boga. Australijczyk proponuje aksjomat: „poza objawieniem nie ma zbawienia (*extra revelationem nulla salus*)”. Objawienie i zbawienie w spuściźnie teologa jawią się dwoma rozróżnialnymi, ale nie rozdzielnymi wymiarami Bożej samo-komunikacji. Samo-objawienie jest z samej swojej istoty odkupieńcze, a odkupienie przez miłość nie może się nie ujawnić, jeśli ma być skuteczne.

Jezuita odwołuje się także do badań Josepha Ratzingera nad Bonawenturą, gdy podkreśla, że Boże samo-objawienie istnieje w tych, którzy przyjmują je wiarą, z czego z kolei płynie wniosek, że do rzeczywistości objawienia w pewnym stopniu przynależy podmiot je przyjmujący. Australijczyk dodaje, że ilekroć objawienie staje się rzeczywistością, tylekroć przynosi w jakimś stopniu zbawienie. Swoje przekonanie uzasadnia stwierdzeniami Konstytucji o Objawieniu Bożym, w których niejako zamiennie mówi się o objawieniu i zbawieniu (historii objawienia i historii zbawienia). Lingwistycznym zintegrowaniem dwóch wymiarów Boskiej aktywności (objawieniowej i zbawczej) może być w opinii O'Collinsa termin „Boska samo-komunikacja”.

Jak Ojciec i Duch byli aktywni w Passze Chrystusa, tak pozostają aktywni i obecni w misterium Eucharystii. Liturgiczne celebracje stanowią świa-

dectwo o Trójjedynym Bogu, a także umożliwiają Jego doświadczenie oraz stanowią odzwierciedlenie trynitarnego wymiaru objawienia (*anamnesis* Syna i *epiclesis* Ducha prowadzą do doksologii). Eucharystia jest kontynuacją wyrażającej się w słowach i czynach Boskiej samo-komunikacji. Duch uobecnia Chrystusa i łączy uczestników z misterium Wielkiej Nocy, czyli z Chrystusem ukrzyżowanym, zmartwychwstałym i chwalebny. Zgromadzenie eucharystyczne karmi się Ciałem i Krwią Chrystusa, a wierni są przemieniani na wzór samo-ofiarującego się z miłości Chrystusa.

6.

W ramach pierwotnej wspólnoty niektórzy, obdarzeni charyzmatem natchnienia, dali świadectwo otrzymanemu objawieniu oraz historii tworzącej się fundacyjnej Tradycji, czyli sposobu, w jaki Kościół pierwotny żył spotkaniem z Bogiem przez Chrystusa i Ducha Świętego, oraz jak je rozumiał i wyrażał. Wkładem pierwszego pokolenia chrześcijan jest ukształtowanie normatywnej dla kolejnych generacji chrześcijan Tradycji: *lex orandi, credendi et vivendi*. Tradycja – zarówno jako *actus tradendi*, jak i *traditum* – jest czymś szerszym i wykraczającym poza Pismo Święte; interpretuje i stosuje teksty natchnione, ale przekazuje coś więcej w kulcie, wierze i życiu wspólnoty. Objawienie Boże niejako „stało się ciałem” – zostało wcielone w żywą Tradycję Ludu Bożego, tak że ta może teraz wyzwać momenty Boskiego samo-objawienia.

Były profesor Uniwersytetu Gregoriańskiego sprzeciwia się utożsamianiu zakończenia objawienia ze śmiercią ostatniego z Apostołów – uznaje ten pogląd za sprzeczny z nowotestamentalnym świadectwem, liturgią oraz ciągłą aktywnością Ducha Świętego w Kościele. W okresie objawienia zależnego odpowiedź wiary na objawienie powstaje w reakcji na doświadczenie żywej Tradycji Kościoła. Uczony wyraźnie rozgranicza Tradycję i objawienie, których nie wolno identyfikować. Tradycja przekazuje prawdy objawione i dostarcza środków do doświadczenia objawienia, ale nie samo doświadczenie objawienia. Tradycja różni się od objawienia w ten sam sposób, w który wspólnotowy wyraz doświadczenia różni się od przeżytego doświadczenia. W ramach niesienia Tradycji ważnym, ale nie jedynym elementem jest przekazywanie, interpretowanie i stosowanie Pisma Świętego.

O'Collins krytykuje reformacyjny aksjomat „tylko Pismo” (ew. „tylko przez Pismo”) jako sprzeczny z Biblią oraz doświadczeniem chrześcijan, a także skutkujący sprzecznymi interpretacjami prowadzącymi do podziałów. W opozycji do protestanckiej zasady Pisma Sobór Trydencki miał zdaniem uczonego podkreślić, że termin „Ewangelia” (liczba pojedyncza) wskazywał na spisane księgi Pisma i niespisane apostołskie tradycje (liczba mnoga). Tak rozumiana Ewangelia jawi się O'Collinsowi jako bliska objawieniu fundacyjnemu. Objawienie jest wyrażone i aktualizowane poprzez natchnione pisma oraz różne tradycje. W potrydenckiej teologii pojawiło się pytanie o relację Pisma i Tradycji, a także o to, czy Biblię można uznać za „materialnie wystarczającą”. W tle tak postawionej kwestii znajdował się propozycjonalny model objawienia, z którego wynikało, że zadaniem Pisma i Tradycji miałyby być przekazywanie prawd objawionych. Bodaj najmocniej sprzeciwił się powstałej w ten sposób koncepcji niemiecki teolog Josef Rupert Geiselmann, którego badania przywołał O'Collins. Jak zauważa ten ostatni, dyskusyjna kwestia przybiera zupełnie inną postać, gdy rozpatruje się ją w ramach osobowego modelu objawienia. Objawienie rozumiane jako żywa rzeczywistość relacji z Trójosobowym Bogiem nie może być „zawarte” w księgach czy tradycjach.

Zdaniem O'Collinsa Tradycja, w której księgi natchnione były komponowane, pozostaje trwale ważna dla interpretacji i zastosowania świętych tekstów. Jednak fazę objawienia zależnego znamionuje *mutual priority* między Pismem i Tradycją: autentyczna Tradycja pozostaje wierna normatywnemu początkowi zaświadczonemu w Piśmie, które stawia wyzwanie tradycjom i je oczyszcza, z drugiej strony nowy kontekst wymaga od Tradycji czegoś więcej niż jedynie komentowania i stosowania Pisma. W odwołaniu do Vaticanum Secundum twierdzi teolog, że Tradycja i Pismo pochodzą z tego samego źródła (objawienie fundacyjne), formują jedną rzecz (objawienie zależne), a również kierują ku temu samemu celowi (objawienie ostateczne).

O'Collins twierdzi, że Tradycja nie jest monolitycznym blokiem, lecz zbiorem tradycji. Dlatego podtrzymuje znane w teologii rozróżnienie na Tradycję i tradycje oraz zadaje pytanie o to, skąd wiemy, które tradycje wyrażają fundacyjne doświadczenie samo-objawienia. Pismo nie może stanowić wyłącznego kryterium poszukiwania Tradycji „wcielającej się” w tradycje. Australijczyk podpowiada inne wyróżniki na określenie, która tradycja odzwierciedla objawienie fundacyjne i podtrzymuje żywotność Ewangelii: sprzyjanie prowadzeniu nowego życia w Chrystusie i Duchu

Świątym; pomaganie w oddawaniu chwały Trójjedynemu we wspólnym kulcie; wzmacnianie doświadczenia płynącego z sakramentów chrztu, bierzmowania i Eucharystii; współgranie z Pismem Świątym jako normatywnym świadectwem objawienia fundacyjnego; inspirowanie do hojniejszej służby ubogim.

Rozdział 2

Josepha Ratzingera teologia objawienia

2.1. Totalność objawienia a całościowość wiary

2.1.1. Dialogiczny charakter objawienia

Joseph Ratzinger zwrócił uwagę na różnicę w pojmowaniu objawienia pomiędzy soborami watykańskimi pierwszym i drugim. Jeśli sobór z XIX wieku wychodził od naturalnego poznania Boga, aby dopiero następnie mówić o „ponadnaturalnym” objawieniu, to dwudziestowieczne zgromadzenie ukazało objawienie na tle wizji historiozbawczej¹. W ten sposób dokonano swoistej *relecture* poprzedniego soboru. Wyakcentowano wymiary personalistyczny i teocentryczny objawienia, rezygnując tym samym z języka prawniczego (dekrety Boskiej woli) na rzecz opcji sakramentalnej ukazującej na pierwszym planie misterium (*sacramentum* Bożej woli)². Sam Bóg zainicjował proces objawienia, którego celem było doprowadzenie adresata objawienia z powrotem do Boga. Zgodnie z Listem do Efezjan, do którego ojcowie Soboru się odwołali, tajemniczy plan zbawienia, podjęty odwiecznie a realizujący się w historii, posiada swój wymiar uniwersalno-

¹ Por. JRO 7/2, s. 652–653.

² Por. JRO 7/2, s. 653; DV 2 z DH 3004–3005 (pol. tłum. Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius*, w: BF, s. 259–265). Robert Woźniak w podsumowaniu swoich badań pisze, że „tajemnica zbliża się znaczeniowo do idei objawienia. [...] Objawienie jest w chrześcijaństwie istotą tajemnicy, co sprawia, że oba terminy w dużej mierze mogą być używane zamiennie, synonimicznie. Tajemnica to objawienie; objawienie jest tajemnicą *par excellence*” – R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 504.

-kosmiczny, a jego centrum pozostaje Chrystus. Z faktu zaś, że ostatecznie objawienie jest nie czymś, ale Kimś – Chrystusem właśnie – wynika konieczność dialogicznego rozumienia objawienia dokonującego się zawsze teraz (aktualność objawienia). Człowiek stworzony do bycia istotą dialogiczną – w słuchaniu słowa Bożego przyjmuje nieodłączną od tego słowa rzeczywistość: wspólnotę z Bogiem³.

Należy tutaj podkreślić za Benedyktem XVI, że sformułowanie „słowo Boże” używane w teologii jest wyrażeniem analogicznym. Winno być rozumiane zarazem w całej rozciągłości i jednolitości sensu tego określenia, jak i z uwzględnieniem koniecznych rozróżnień wynikających z różnych, ale pozostających we wzajemnych odniesieniach znaczeń. Benedykt XVI za ojcami Synodu zogniskowanego na roli słowa Bożego w życiu i misji Kościoła przywołał metaforę symfonii słowa; miałyby ona ukazywać, że Bóg przemawia do człowieka na różne sposoby, we wszystkim tym wyrażając jednak jedyne Słowo. Mozart teologii posługuje się metaforą i porównuje

kosmos do „księgi” – mówił to również sam Galileusz – uznając go za dzieło Autora, który wyraża siebie za pośrednictwem „symfonii” stworzenia. W symfonii tej w pewnym momencie pojawia się „motyw solowy”, jak powiedzielibyśmy, używając słownictwa muzycznego, czyli motyw powierzony pojedynczemu instrumentowi bądź głosowi, który jest tak ważny, że nadaje sens całemu dziełu. Tym „motywem” jest Jezus [...]. Syn Człowieczy łączy w sobie niebo i ziemię, stworzenie i Stwórcę, ciało i Ducha. Jest centrum kosmosu i historii, ponieważ w Nim łączą się, zachowując jednak odrębność, Autor i Jego dzieło (VD 13)⁴.

Rozpiszę tę symfonię na poszczególne motywy. Po pierwsze, słowo Boże to sam Jednorodzony Syn, zrodzony z Ojca i Jemu współistotny; to Logos jako odwieczne Słowo, o którym pisał autor natchniony w prologu czwartej Ewangelii (por. J 1,1–2). Po drugie, słowem Bożym jest Jezus Chrystus, narodzony z Maryi Panny i współistotny ludziom; słowem Bożym określa

³ Por. JRO 7/2, s. 653–654. Ratzinger zwrócił uwagę, że dialogiczne pojmowanie objawienia wyrażone zostało użyciem słów *alloquitur* i *conversatur* – por. tamże, s. 654; DV 2 (Bóg przez objawienie zwraca się do ludzi i obcuje z nimi) oraz 25 (modlitwa jako rozmowa między Bogiem a człowiekiem). Por. S. Hahn, *Przymierze i komunია. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2021, s. 84.

⁴ Por. Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego* (6.01.2009), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (2009) nr 3, s. 19.

się tutaj Słowo Wcielone – czyli Osobę odwiecznego Syna Ojca, który stał się ciałem (por. J 1,14). Dalej: jedyne słowo wyraża się również w księdze natury (*liber naturae*), czyli w stworzeniu: „Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało [z tego], co się stało” (J 1,3). Ponieważ *Logos* jest fundamentem całej stworzonej rzeczywistości (por. Kol 1,16), wolno mówić o kosmicznym wymiarze słowa. Po czwarte, wiara przyjmuje, że słowo Boże wyrażało się w całych dziejach zbawienia, w których Bóg zarówno przekazywał swoje słowo, jak i mocą Ducha Świętego przemawiał przez proroków. W pełni to słowo Boże zostało wypowiedziane w misterium Wcielenia i Paschy Syna Bożego. Po piąte, również przepowiadanie Apostołów jest słowem Bożym, a słowo to jest następnie przekazywane w żywej Tradycji Kościoła. I w końcu święte Pisma Starego i Nowego Testamentu jako świadectwo objawienia są natchnionym przez Boga słowem Bożym (VD 7–8, 22)⁵.

Scott Hahn w swojej monografii dedykowanej teologii biblijnej Benedykta XVI zwrócił uwagę, że zdaniem papieża seniora cały świat został ukształtowany przez Boga jako przestrzeń dla ustanowienia przymierza między Bogiem a człowiekiem. Właśnie przymierze stanowiło cel stworzenia, dlatego historię zbawienia wolno pojmować jako historię miłości Boga do człowieka, a samego człowieka postrzegać jako istotę „kultyczną”, stworzoną właśnie ze względu na adorację Boga. W takim razie cały stworzony świat istnieje dla uwielbienia Boga i ma stawać się świątynią Bożego królestwa, a człowiek sprawować posługę kapłańską – oddawać Bogu kult. Na tym tle ujmowane stworzenie „na obraz Boży” oznacza dialogiczny czy też relacyjny charakter istoty ludzkiej. Człowiek został stworzony w relacji i dla relacji z Bogiem, który z kolei sam w sobie stanowi komunie Osób Boskich. Wypowiadane przez Boga słowo jest wezwaniem człowieka do komunii z Bogiem, z kolei ludzka odpowiedź wyraża się w modlitwie, kulcie i posłuszeństwie słowu Bożemu⁶.

Wracając do dialogicznej koncepcji, która cechuje wypowiedzi Soboru Watykańskiego II: „Objawienie to dynamiczny proces między Bogiem a człowiekiem, który rzeczywistością staje się tylko w spotkaniu. Słowo Biblii

⁵ Por. VD 24, gdzie jest chyba mowa o jeszcze jednej formie słowa Bożego – otóż Bóg przemawiający w słowie Bożym przygotowuje człowieka do rozmowy ze sobą, tak że również słowo kierowane przez ludzi do Boga można uznać za słowo Boże.

⁶ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunie...*, dz. cyt., s. 155–157; J. Ratzinger, *Concerning the Notion of Person in Theology*, „Communio” English Edition (1990) nr 3, s. 443–447.

jest świadectwem Objawienia, ale pojęcie Objawienia jest szersze”⁷. Jak podkreślał soborowy *peritus* w komentarzu do *Dei verbum*, ojcom Soboru w ich nowym spojrzeniu na strukturę objawienia chodziło o to, żeby

przewyciężyć intelektualizm neoscholastyczny, dla którego Objawienie było głównie podstawą tajemniczych, ponadnaturalnych nauk, przez co również wiara redukowana się do wyrażania zgody na te ponadnaturalne treści poznania. W opozycji do takiego stanowiska miał zostać wyrażony totalny charakter Objawienia, w którym Słowo i wydarzenie stanowią całość, realny dialog dotyczący człowieka w całej jego pełni, nie tylko będący wyzwaniem dla jego rozumu, lecz odpowiednio do jego istoty dialogiczności dotyczący jego „ty” jako takiego, a wręcz doprowadzający prawdziwie do samego siebie⁸.

Przez zastąpienie *revelare* użytego przez Vaticanum Primum słowami *manifestare* i *communicare* podkreślili ojcowie Soboru Watykańskiego II, że objawienie wykracza poza nauczanie i jest dialogiem zbawienia, komunikacją osoby z Bogiem dokonującą się właśnie przez objawienie⁹. Objawienie nie jest „zbiorem zdań i wypowiedzi”, lecz „żywą, organiczną jednością, która może być obecna jedynie jako całość”¹⁰. W opozycji do intelektualizmu i doktrynalizmu, celem objawienia ujmowanego dialogicznie nie jest przekaz informacji zewnętrznych wobec człowieka – chodzi o zrealizowanie egzystencjalnego procesu jedności z Bogiem i wynikającej z tego przemiany osoby ludzkiej¹¹. W relacji z Bogiem chodzi nie o samo słowo, ale o rzeczywistość, z którą ono łączy:

⁷ JRO 9/2, s. 718. Por. tamże: „W dzisiejszym języku teologów zwykło się nazywać Biblię «objawieniem». Dawnym teologom nie przyszłoby to na myśl”. Ratzinger odwoływał się zwłaszcza do swoich badań nad teologią XIII wieku, kiedy to „słowo «objawienie» odnosiło tylko, z jednej strony, do niewyraźnego w ludzkich słowach aktu, w którym Bóg komunikuje siebie swoim stworzeniom, a z drugiej strony do aktu, w którym człowiek przyjmuje tę Bożą komunikację i poprzez który staje się ona Objawieniem” – por. tamże, s. 831. Por. również: F. Martin, *Revelation and Understanding Scripture: Reflections on the Teaching of Joseph Ratzinger, Pope Benedict XVI*, „Nova et Vetera” English Edition (2015) nr 1, s. 253.

⁸ JRO 7/2, s. 655. Por. VD 22–23.

⁹ Por. JRO 7/2, s. 665; DV 6; DH 3004–3005.

¹⁰ JRO 7/2, s. 679.

¹¹ Por. JRO 7/2, s. 659, 688; J. Ratzinger, *III Tajemnica fatimska – komentarz teologiczny*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/fatima_4.html [dostęp: 24.12.2021]; M. McCaughey, *Through the Lens of the Pure in Heart: Ratzinger's Theolog-*

Zarówno w całym procesie Objawienia, jak i w procesie jego przyswajania nie chodzi w pierwszym rzędzie o to, że chciałbym coś „wiedzieć”. [...] Decydujące jest raczej to, że człowiek wierzący dzięki *słowu* Orędzia wchodzi w kontakt z *rzeczywistością* Boga, czyli chodzi o spotkanie z Bogiem, a nie o sumę poznania. A skoro tak, to Objawienia nie można utożsamiać po prostu z pewną liczbą twierdzeń; słowa pośredniczą tu raczej w drodze do spotkania, z którego same wyszły i do którego chcą prowadzić¹².

Jeśli ma to być rzeczywiste spotkanie z Bogiem, jest ono możliwe jedynie za pośrednictwem człowieka Chrystusa, który stanowi *una persona* z samym Bogiem, tak że w Nim Bóg wypowiada siebie samego, a komunikacja Boga z człowiekiem osiąga cel, stając się zjednoczeniem¹³. „Dynamiczny dialog Bosko-ludzki osiąga swój dramatyczny szczyt w chwili, gdy Bóg zaczyna mówić już nie przez proroków czy wysłanników, ale przez Syna i dziedzica, przez którego stworzył wszechświat (zob. Hbr 1,1–2)”¹⁴. Chrystus jawi się wierze chrześcijańskiej jako jedyny Zbawiciel i Pośrednik w spotkaniu człowieka z Bogiem (VD 8; DI 13–15). „Specyficzny charakter chrześcijaństwa wyraża się w wydarzeniu, którym jest Jezus Chrystus, szczyt Objawienia, spełnienie obietnic Bożych i pośrednik w spotkaniu człowieka i Boga”. Kościół utrzymuje, że Ten, „który objawił nam Boga» (por. J 1,18), jest jedynym i ostatecznym Słowem przekazanym ludzkości” (VD 14).

Rzeczywistością wydarzającą się w objawieniu jest nie kto inny jak Wcielony, dlatego przyjęcie objawienia Bożego musi oznaczać wejście w rzeczywistość Chrystusa, to zaś dokonuje się przez wiarę.

ical Approach and the Interpretation of Revelation, „Annales Theologici” (2018) nr 1, s. 114. Jak pisze Woźniak, „Bóg, objawiając siebie człowiekowi, zbawia go, umiejscawiając w całkiem nowej sytuacji egzystencjalnej. Objawienie, jako ugruntowane w trynitarnym bycie Boga samoudzielenie się Trójcy człowiekowi, charakteryzuje się właściwą dla siebie mocą przemiany ludzkiego bytu we wszystkich jego wymiarach, od poznawczego poczynając, aż do egzystencjalno-emocjonalnego” – R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica...*, dz. cyt., s. 504.

¹² JRO 9/1, s. 520.

¹³ Por. JRO 7/2, s. 659–660.

¹⁴ S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 84.

2.1.2. Wiara przyjęciem objawienia

Chrystologiczny kontekst pojmowania objawienia sprawia, że Vaticanum Secundum w kontrakcji względem zawężającego ujęcia poprzedniego soboru dokonał również reinterpretacji wiary. Jeśli sobór z XIX wieku w „posłuszeństwie wiary” widział jedynie zgodę na prawdy objawione przez Boga, to w *Dei verbum* zamiast intelektualnej wiary w dogmaty pojawia się oparte na zaufaniu oddanie całego życia Bogu. Samo-objawienie Boga w Chrystusie, w którym słowo i rzeczywistość pozostają nierozdzielne, domaga się całościowego charakteru wiary – „tak” osoby ludzkiej, która w Chrystusie uznaje nie tylko prawdę, ale i drogę¹⁵. Dzięki zamianie *revelata* (DH 3008) na *revelatio* (DV 5) „otworzyła się nowa wizja, która w żaden sposób nie unieważnia intelektualnego komponentu wiary, ale pojmuje go właśnie jako komponent w bardziej złożonej całości”¹⁶.

Określeniem „posłuszeństwo wiary” (por. Rz 1,5; 16,26; 2 Kor 10,5–6) ojcowie Soboru opisali tę postawę człowieka, jaką winien on zająć względem objawiającego się Boga. Wiara zaś, zgodnie ze słowami Pisma, „rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,17). Dopiero otwarcie umysłu i serca na działanie Ducha Świętego pozwala w Piśmie Świętym usłyszeć słowo Boże, a dzięki temu przyjąć objawienie. W ten sposób więź między słowem Bożym a wiarą znacząca całą historię zbawienia kulminuje w spotkaniu z Osobą Chrystusa. W wierze chodzi zarówno o przyjęcie objawionej prawdy, jak i oddanie całych siebie i swojego życia Chrystusowi. Z kolei akt wiary posiada dwa wymiary, osobisty i wspólnotowy – ten drugi ze względu na to, że Chrystus jest dziś obecny w Kościele jako swoim Ciele (VD 25)¹⁷.

¹⁵ Por. JRO 7/2, s. 662; DH 3008–3010. W związku z tym całościowym ujęciem wiary wyłania się problem relacji wiary i doświadczenia, któremu Ratzinger poświęcił uwagę w *Glaube und Erfahrung*, w którym to tekście zaprezentował podstawowe tezy skoncentrowane na różnych aspektach związku doświadczenia i wiary – por. JRO 9/1, s. 79–92.

¹⁶ JRO 7/2, s. 663.

¹⁷ I odwrotnie, niesłuchanie słowa czy nieposłuszeństwo słowu jest korzeniem wszelkiego grzechu człowieka, który z kolei został odkupiony przez posłusznego aż do śmierci krzyżowej (por. Flp 2,8) Chrystusa – VD 26. Por. Rz 10,16: „Ale nie wszyscy dali posłuch Ewangelii. Izajasz bowiem mówi: Panie, któż uwierzył temu, co od nas posłyszał?”.

Według Ratzingera objawienie staje się rzeczywistością tylko, gdy istnieje wiara przyjmująca to objawienie¹⁸. Doskonała wzajemność między słowem Bożym i wiarą zaistniała w *Mater Verbi Dei*. Maryja Dziewica w posłusznej wierze wypowiedziała „tak” dla słowa Przymierza i swojej w nim roli, aby potem w całym życiu, aż po zesłanie Ducha Świętego, pełnić wolę Bożą. Dzięki napełnieniu łaską niepokalanego poczęcia (por. Łk 1,28) Maryja z uległością przyjęła inicjatywę Boga (por. Łk 1,38) i dała formować swoje życie przez słowo Boże. Zastuchana w nie, pozostawała ze słowem Bożym w pełnej harmonii; Jej myśli trwały w syntonii z myślami Bożymi, a wola w jedności z wolą Boga. Słowo Wcielone rodzi się w *Mater fidei* ze słowa Bożego, w którym czuła się Ona jak u siebie w domu i z którym utożsamiała się do tego stopnia, że według niego mówiła i myślała; świadectwem tego jawi się *Magnificat* będący według Benedykta XVI portretem Maryjnej duszy (VD 27–28; DCE 41).

Wracając do obecności objawienia – równoznacznej z obecnością Chrystusa. Pismo Święte mówi o niej dwojako:

Z jednej strony, jak już widzieliśmy, jawi się ona jako tożsama z wiarą (Ef 3,17), w której człowiek spotyka Chrystusa i wchodzi z Nim w przestrzeń działania Jego ocalającej mocy. Kryje się ona jednak również w Pawłowym określeniu „Ciało Chrystusa”, które ma wyrażać fakt, że wspólnota wierzących – Kościół – przedstawia przebywanie Chrystusa na tym świecie, w którym gromadzi On ludzi i dzięki któremu czyni ich uczestnikami swojej przemożnej obecności¹⁹.

Z tymi stwierdzeniami łączą się trzy ważne zagadnienia: po pierwsze, Pismo o tej rzeczywistości Chrystusa może jedynie świadczyć, ale nie może się z nią utożsamiać; po drugie, objawienie wykracza poza księgi natchnione zarówno w kierunku Boga objawiającego się, jak i człowieka przyjmującego objawienie; i po trzecie, obecność objawienia nie przypadkiem wiąże się tak z wiarą, jak i z Kościołem – jest tak dlatego, że sama wiara i Kościół są ze sobą ściśle związane²⁰. Dwie pierwsze kwestie zostaną podjęte później,

¹⁸ Por. P. Przyślak, *Via biblica*, w: *Via Benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. B. Ferdek, W. Trojnar, Wrocław 2020, s. 20.

¹⁹ JRO 9/1, s. 360. Gdzie jest Kościół jako Ciało, tam jest również Chrystus jako Głowa; Kościoła i Chrystusa nie wolno ani utożsamiać, ani też rozdzielać, gdyż stanowią razem „całego Chrystusa” – por. DI 16.

²⁰ Por. JRO 9/1, s. 360–361.

trzecią zaś, którą Ratzinger uwytatnia w całej swojej twórczości, zasygnalizują już tutaj.

Ratzinger kładzie nacisk na fakt, że obce Biblii byłoby pojmowanie aktu wiary jako dokonującego się pomiędzy jednostkowym rozumem a księgą natchnioną. Przeciwnie, akt ten oznacza właśnie rozszerzenie jednostkowego rozumu i skupienie odizolowanej egzystencji w żywej wspólnocie, która jest przestrzenią życiową obecności żywego Słowa. Do fundamentalnej struktury aktu wiary należy włączenie we wspólnotową formę wiary. Zgodnie z przesłaniem autora Listu do Rzymian akt wiary jest procesem, w którym człowiek oddaje siebie i daje posłuch nauce wspólnoty wierzących: „Dzięki jednak niech będą Bogu za to, że gdy byliście niewolnikami grzechu, daliście z serca posłuch nakazom tego nauczania, któremu was oddano” (Rz 6,17). Jako że katecheza w Kościele nierozdzielnie łączy się z sakramentem, przystąpienie do wspólnoty wiary jest jednocześnie wejściem do wspólnoty życia²¹.

Jak w innym miejscu podkreślał Ratzinger, tą wspólnotą nie jest „podmiot socjologiczny, lecz prawdziwie nowy podmiot powołany do istnienia przez Ducha Świętego, który właśnie dlatego przerywa nieprzekraczalne granice ludzkiej subiektywności”. Chrześcijańska „wiara ze swej istoty jest zawsze wierzeniem wraz z całym Kościołem”, a „wierzę” wypowiedane w *Credo* „nie odsyła do jakiegoś prywatnego «Ja», lecz do wspólnego «Ja» Kościoła. Wiara staje się możliwa dzięki mojemu zjednoczeniu się z tym wspólnym «Ja», które nie anuluje mojego «Ja», lecz je rozszerza i tym samym pozwala mu w pełni stać się sobą”²².

Należy jeszcze dopowiedzieć, że rzeczywistość wiary cechuje się dialektyką *opus – donum*, ale na pierwszy plan wysuwa się jednak działanie Boga na człowieka. To Duch Święty jest sprawcą wiary i właściwym działającym, który w sposób totalny ujmuje egzystencję osoby ludzkiej. Dopiero za tym jest możliwe mówienie o wierze jako o „własności” człowieka (cnota)²³. Zdaniem Benedykta XVI wymowny jest przykład kobiety o imieniu Lidia, która przyjęła głoszoną Ewangelię dlatego, że Pan otworzył jej serce

²¹ Por. JRO 9/1, s. 603–605.

²² JRO 9/1, s. 204.

²³ Por. JRO 7/2, s. 664; DV 5. Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 600: „Kościół jako dzieło Boże jest raczej syntezą Bożego aktu wybrania i ludzkiego posłuszeństwa, objawienia Bożego oraz ludzkiego świadectwa i wyznania wiary”.

(por. Dz 16,14); w tym epizodzie Łukasz pokazuje, że „nie wystarcza znajomość treści, w które należy wierzyć, jeżeli serce, autentyczne sanktuarium człowieka, nie zostaje otwarte przez łaskę, która umożliwia głębsze spojrzenie i zrozumienie, że to, co zostało ogłoszone, jest Słowem Bożym” (PF 10).

Ratzinger podkreśla *extra nos* Boga, który zwraca się do Kościoła niejako z zewnątrz, w słowie wiary, w słowach przekazywanego przez żywą Tradycję i interpretowanego przez Kościół Pisma Świętego. W ten sposób najpierw stwarza wewnątrz człowieka, a następnie jednoczy się z nim – *extra* staje się *intra me*. „Owo *extra nos* osiąga swoją szczególną intensywność w sakramentalnej obecności Pana, przez którą swoje *extra* przemienia On zarazem w nasze najgłębsze «wewnątrz»: «*interior intimo meo, superio superiori meo*» (głębszy niż moja głębia, większy niż to, co we mnie największe)”²⁴.

Jeśli „nie przyjmuje się [...] inaczej Słowa, jak w odpowiedzi”²⁵, to z kolei przyjęcie objawienia prowadzi nieodwołalnie do wyłonienia się teologii. Nauka wiary jest „rozumiejącym przyjęciem Bożego Objawienia; jest wiarą, która szuka zrozumienia. Swoich treści nie znajduje zatem sama, lecz otrzymuje je z objawienia, a następnie stara się zrozumieć ich wewnętrzną jedność i ich sens”²⁶. Zdaniem Benedykta XVI „teologia i interpretacja biblijna cechują się wysokim stopniem odpowiedniości”²⁷. Za normatywnych dla teologii należy jego zdaniem uznać autorów nowotestamentalnych. Ich przykład wskazuje na to, że jedynie podążający za Mistrzem uczniowie zdobywają poznanie Chrystusa. Dlatego teologia jest nauką duchową, która wiąże się z nawróceniem i zaangażowaniem wiary, a teolog nie może nie żyć wyznaniem wiary i sakramentami w Kościele²⁸. Za logiką Bonawentury (odwołującego się z kolei do Pseudo-Dionizego) Ratzinger uznaje, że *theologia* we właściwym znaczeniu tego słowa to Pismo Święte, w którym w ludzkiej mowie wypowiada się sam Bóg. To, co współcześnie określa się mianem teologii, odróżnia się oczywiście od Biblii, która jednak może

²⁴ JRO 9/2, s. 929 (dot. cytatu i parafrazy). Wewnętrzny cytat pochodzi oczywiście z: Augustyn, *Confessiones*, III, 6.

²⁵ W. Świerzawski, *Hermeneutyka w liturgii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (1971) nr 2–3, s. 145.

²⁶ JRO 9/1, s. 101–102.

²⁷ S. Hahn, *Przymierze i komunie...*, dz. cyt., s. 92.

²⁸ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunie...*, dz. cyt., s. 95.

stać się wzorcem dla teologii; nauka wiary o tyle pełni swoje zadanie, o ile pozwala, by jej podmiotem był sam Bóg²⁹.

Uprawianie teologii polega jednak ponadto na próbie zinterpretowania słowa Bożego czy uchwycenia jego sensu w ludzkich kategoriach, i w tym sensie jest to również słowo ludzkie³⁰. Jeżeli objawienie Boże uznać za „drogę z góry”, od Boga ku człowiekowi, to z kolei teologia byłaby „drogą od dołu” znaczoną przez rozum filozoficzny i historyczny. Ratzinger dostrzega w teologii zachodniej podwójną syntezę: nauki wiary zakładającej drogę wiary oraz podwójnej drogi myślenia spekulatywnego oraz historycznego. Teologiczna forma myślenia umożliwia rzeczywisty dostęp do prawdy Bożego objawienia i stanowi jego ujęcie, ale oczywiście nie jest samą Bożą rzeczywistością³¹.

Podobnie jest w przypadku kościelnej doktryny, która, jak to ujął Francis Martin, „obejmuje nie tylko czyste światło będące udziałem w poznaniu samego Boga, ale również ludzką aktywność lub studium przyswajania i wyrażania Boskich prawd zgodnie z naszym sposobem poznania”. Jest to zatem wspólne dzieło Boga i człowieka, albo, inaczej: jest to „słowo Boże ubrane w ciało ludzkich procesów myślowych i słów”³². Zaś *scientia fidei* jest jedynie i aż racjonalnym oraz metodologicznym uczestnictwem w wielowymiarowym dialogu Pana z Kościołem. „Ja” uprawiającego teologię zakłada „My” Kościoła wraz z jego głosem skonkretyzowanym w wypowiedziach Magisterium. Od wspólnoty wierzących otrzymuje teolog zgodność synchronii z diachronią, przenikanie się przeszłości, terażniejszości i przyszłości oraz współczesność z Pismem Świętym jako słowem Bożym zawsze uprzednim wobec teologii. Bez Urzędu Nauczycielskiego teologia

²⁹ Por. JRO 9/1, s. 259–261; S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 113–114.

³⁰ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 113.

³¹ Por. JRO 9/1, s. 581–582. Benedykt XVI zauważa, że już w samym „Bożym natchnieniu Pisma Świętego nastąpiło głębokie spotkanie i synteza greckiej myśli filozoficznej z wiarą chrześcijańską” – S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 113. Podobnie pisze M. Levering, według którego Bóg objawiając się, korzystał z pewnych prawdziwych spostrzeżeń hellenistycznej kultury filozoficznej, w których kontekście sytuowali się autorzy i redaktorzy biblijni – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014, s. 283. O spotkaniu wiary biblijnej z najlepszą myślą grecką i wzajemnym ubogaceniu (widocznym np. w literaturze mądrościowej) – zob. Benedykt XVI, Przemówienie na Uniwersytecie w Ratyzbombie (Regensburg) (12.09.2006), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbombona_12092006.html [dostęp: 27.02.2022].

³² Por. F. Martin, *Revelation and Understanding Scripture...*, art. cyt., s. 258.

traci swoją epistemologiczną treść i metodologiczną podstawę. Wyradza się wtedy z jednej strony w historycyzm (egzegeza jako historia literatury), z drugiej w najlepszym razie w filozofię religii czy filozofię moralną, a w najgorszym – w zbiór niepowiązanych dyscyplin (np. socjologia i psychologia wspólnoty wierzących)³³.

2.1.3. Sakramentalny wymiar objawienia

Sakramentalny charakter objawienia, w którym wydarzenie i słowo łączą się nierozzerwalnie, dobrze będzie ukazać na tle konfrontacji Ratzingera z poglądami Rudolfa Bultmanna. Choć Ratzinger doceniał próbę protestanckiego teologa polegającą na „demitologizacji” biblijnego świadectwa – demitologizacji rozumianej jako odróżnienie formy i treści, a następnie przełożenie biblijnych obrazów świata na obrazowanie współczesnego człowieka³⁴ – to jednak krytykował zarówno wynik podjętego zamiaru, jak i przede wszystkim aprioryczne przekonania, które do niego musiały doprowadzić. Do tych supozycji należy zaliczyć przede wszystkim rzekome pierwszeństwo głoszonego słowa przed wydarzeniami, o których księgi natchnione świadczą³⁵. Zakładany przez Bultmanna prymat słowa nad wydarzeniem właściwie wyłączał wydarzenia zbawcze z obszaru podlegającego obiektywizacji; pierwotne musiało być słowo, a to, co zaprezentowane

³³ Por. JRO 9/1, s. 626, 629–630. Por. również: JRO 6/1, s. 37.

³⁴ Por. JRO 9/2, s. 656, 661, 659. Katolicka droga demitologizacji przyjmuje inne kryterium niż zastosowana przez Bultmanna „doniosłość egzystencjalna” – por. tamże, s. 659. Rozróżnieniu formy i treści służy żywa wspólnota wiary, z którą teolog pozostaje związany; jako Ciało Chrystusa jest ona obecnym w czasie Chrystusem, który sam określa, co jest rzeczywistym objawieniem. Wspólnota wiary – czy też, głębiej, sam Bóg działający przez nią – sformułowała w dogmatach kryteria określające w wielu sprawach granice między, używając metafory Ratzingera, ziarnem i łupiną. Ale oczywiście odkrywanie żywego objawienia domaga się ciągłego poszukiwania linii demarkacyjnej między formą i treścią, co jest zadaniem teologa oddziaływującego w ten sposób na wiarę Kościoła i pośrednio na przyszłe pokolenia – por. tamże, s. 660. Można jednak zadawać pytanie, czy Bultmann rzeczywiście uprawiał demitologizację, czy może raczej właśnie mitologizację i dehistoryzację – por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, Toronto 2004, s. 213.

³⁵ Por. JRO 9/2, s. 705. Krytyczne omówienie założeń Bultmanna przedstawił Michael Waldstein – por. M. Waldstein, *The Foundations of Bultmann's Work*, „Communio” English Edition (1987) nr 2, s. 115–145.

zostało przez hagiografów jako wydarzenie, uznał za wtórne przetworzenie mityczne³⁶.

W ujęciu Bultmanna Boży czyn nie wydarza się np. w samym historycznym wydarzeniu Paschy, ale dopiero w fakcie wiary interpretującej krzyż Chrystusa. Takie rozumienie zbawczego czynu Boga Ratzinger referował, a zarazem komentował następująco:

Znaczy to, że decydujące nie jest wydarzenie wielkanocne, lecz wielkanocna wiara, która w ten sposób sama staje się częścią eschatologicznego wydarzenia zbawczego, a wręcz trzeba powiedzieć, że to ona dopiero konstytuuje to wydarzenie. Dlatego słowo i odpowiadająca nań wiara są prawdziwą rzeczywistością zbawczą, tak że gdziekolwiek rozbrzmiewa słowo, rzeczywistość ta jest obecna³⁷.

Zamiast prawdziwego zbawczego wydarzenia teolog ewangelicki proponował rodzącą się wiarę w zbawcze dzieło Boga, a zatem obiektywną rzeczywistość zredukował do subiektywnego korelatu wiary i świadczącego o niej słowa. Tak rozumianej wierze brakuje adresata, ku któremu ona się kieruje, nie jest zatem możliwe prawdziwe wyzwolenie ludzkiej egzystencji³⁸. Rudolf Bultmann i Martin Dibelius (inny niemiecki biblista – pionier *Formgeschichte* Nowego Testamentu) przyjęli metodyczne założenie nauk przyrodniczych, wedle którego wydarzenie dokonujące się w sferze czystej

³⁶ Por. JRO 9/2, s. 705; S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014, s. 69–71; A. Giambone, *The Quest for the Vera et Sincera de Jesu: Dei Verbum § 19 and the Historicity of the Gospels*, „Nova et Vetera” English Edition (2015) t. 13, nr 1, s. 99 (polskie tłum. artykułu: *W poszukiwaniu Vera et Sincera de Jesu. Dei Verbum § 19 i historyczność Ewangelii*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” [2021] t. 29, nr 1, s. 29–70). W analogiczny sposób interpretuje myśl ewangelickiego teologa J.A. Fitzmyer – Bultmann „starał się podporządkować wydarzenie głoszonemu słowu; tak naprawdę słowo miało dla niego funkcję pragmatyczną – było wypowiedziane tylko po to, by sprowokować wydarzenie” – por. J.A. Fitzmyer, *Pismo duszą teologii*, tłum. A. Baron, M. Dobrzyński, R. Robak, Kraków 1997, s. 30.

³⁷ JRO 9/2, s. 654. Podobnie krytykował Bultmanna także Karl Barth – por. J. Goldingay, *Models For Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 212–213. Por. również krytyczno-pozytywną ocenę wystawioną Bultmannowi przez autora publikacji dedykowanej hermeneutyce teologicznej – W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, Kraków 1999, s. 152–176 (zwłaszcza s. 173–175).

³⁸ Por. JRO 9/2, s. 657; N. Bossu, S. Advani, *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” (2020) t. 23, nr 1, s. 63.

faktyczności pozostać musi irracjonalne, bowiem będące złożeniem przypadku i konieczności *bruta facta* nie mogą być nośnikiem sensu. Jedynym tradentem sensu w przekonaniu Bultmanna pozostaje słowo³⁹. W opozycji do tego stanowiska Ratzinger proponował zasadę teologiczną: opatrność Boża sprawia, że cała historia zmierza do swojego celu – co oznacza, że zarówno historia, jak i księgi natchnione winny być czytane w świetle czynu Chrystusa. Konsekwentnie trzeba mówić o jedności tworzonej przez słowa, rzeczywistość i historię. Nie można oddzielać czynów i słów, albo, innymi słowy, również wydarzenie może być „słowem”⁴⁰.

Jeśli chce się pozostać we własnej optyce Biblii, to słowo i wydarzenie muszą być traktowane jako równie pierwotne. Dualizm między słowem i wydarzeniem, który skazuje wydarzenie w bez-słowność, czyli bezsensowność, w rzeczywistości również słowu odbiera jego nadającą sens siłę, gdyż znajduje się ono wówczas w pozbawionym sensu świecie. Dualizm taki prowadzi do doketycznej chrystologii, w której rzeczywistość, czyli konkretna cielesna egzystencja Chrystusa i człowieka jako takiego, zostaje wyjęta z zakresu sensu. W ten sposób rozmijamy się z istotą świadectwa Biblii⁴¹.

³⁹ Por. JRO 9/2, s. 715–716. Ratzinger odnotowuje, że Willem Hendrik van de Pol całe przeciwieństwo między katolicyzmem i reformacją sprowadzał do przeciwstawienia „rzeczywistość – słowo” – por. tamże, s. 658, przyp. 4; W.H. van de Pol, *Das Reformatorische Christentum in Phänomenologischer Betrachtung*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1956.

⁴⁰ Por. JRO 9/2, s. 716–717. Por. również: JRO 7/2, s. 662, gdzie jest mowa o chrystologicznym pojmowaniu objawienia, „w którym rozdzielenie Słowa i rzeczywistości zostaje unieważnione w Tym, który jako prawdziwy Logos jest jednocześnie właściwą przyczyną całej rzeczywistości”. Por. także: P. Leks, *„Słowo Twoje jest prawdą...”. Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice 1997, s. 39: „Dotychczasowa ekonomia Boża skupia się więc w Osobie Jezusa Chrystusa jak w ognisku, od którego nabiera właściwego sensu wszystko, co było dotąd – i wszystko, co stanie się odtąd”. Matthew Levering podkreśla, że w interpretacji Pisma należy uwzględnić, iż historia partycypuje w opatrności Bożej – por. M. Levering, *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*, Notre Dame 2008, s. 1: „*Christian biblical exegesis, in accord with the Christian and biblical understanding of reality, should envision history not only as a linear unfolding of individual moments, but also as an ongoing participation in God’s active providence, both metaphysically and Christologically-pneumatologically*”.

⁴¹ Por. JRO 9/2, s. 717. Podobnie gdyby ewangeliści – a taki zarzut stawiano przede wszystkim autorowi czwartej Ewangelii – poświadczali wiarę nieodnoszącą się do rzeczywistej historii, w istocie ulegaliby pokusie gnozy pomijającej Wcielenie, a zatem ciało i historyczność – por. JRO 6/1, s. 289. Por. także: N. Bossu, S. Advani, *Resolving the Dualism...*, art. cyt., s. 64; L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle*

Jak podkreśla Anthony Giambrone, słowo Boże (*dabar*) jest niepodzielnie zarówno „mową”, jak i „historią”, co znalazło swój wyraz w klasycznej hermeneutyce (*littera gesta docet*). Historia jawi się jako *prima significatio*, a w sensie dosłownym lub historycznym wolno uznać retoryczne „zniżenie się” słowa Bożego. Ostatecznie to właśnie Jezus jest sensem dosłownym Ewangelii⁴². Zgodność *littera* i *gesta* wynika z tego, że Bóg jako autor Pisma Świętego może nadawać sens nie tylko słowom (to może czynić nawet człowiek), ale również rzeczom opisywanym słowami. Według św. Tomasza z Akwinu słowa oznaczające rzeczy stanowią o pierwszym sensie Pisma, historycznym (dosłownym), a fakt, że rzeczy opisane słowami mogą oznaczać inne jeszcze sprawy (dla których opisywane rzeczy stają się w takim razie znakami), decyduje o sensie duchowym ksiąg natchnionych. Przy czym zawsze sens duchowy zakłada sens dosłowny i opiera się na nim⁴³.

Jeszcze w debatach Soboru Trydenckiego wyraźnie zaznaczało się przekonanie o nierozzerwalności wydarzenia i rzeczywistości. Widziano w tym kompleksie jedną podwójną zasadę określaną mianem „Ewangelii”. Tę zaś odróżniano tak od Starego Testamentu, jak i od późniejszych dziejów Kościoła i działającego w nim objawiająco Ducha Świętego. Wydarzenie Chrystusa objęte nadrzędnym pojęciem „Ewangelii” wykraczało poza to, co można by zapisać (pneumatyczny naddatek). Wewnętrzna jedność Nowego Przymierza była dla ojców soborowych ważniejsza od podziału na to, co zapisane i niezapisane. Z kolei zapis Ewangelii dotyczył nie tylko kart ksiąg natchnionych, ale i serc wierzących, tak że pism nowotestamentalnych nie określano nawet mianem Pisma, bo wówczas znalazłoby się ono niejako „obok” Tradycji czy Pism starotestamentalnych⁴⁴.

W dialogicznej perspektywie *Dei verbum* słowo nie jest jedynie warunkiem uprzedzającym sakramentalną rzeczywistość zbawienia, lecz samo jest już dialogiem zbawienia⁴⁵. W czasie ziemskiego życia Jezusa przepowiadanie Pana nie było zwykłym słowem (kazaniem), lecz nieroz-

nauki o języku, tłum. A. Malewski, Kraków 1993, s. 27: „[...] działanie Boga w historii jest rodzajem języka analogicznego, ponieważ Bóg również wybiera, realizuje i mądrze komponuje swe działania, tak aby miały one pewien sens”.

⁴² Por. A. Giambrone, *The Quest for the Vera et Sincera de Jesu...*, art. cyt., s. 99–100.

⁴³ Por. ST I, q. 1, a. 10; A. Giambrone, *The Quest for the Vera et Sincera de Jesu...*, art. cyt., s. 99.

⁴⁴ Por. JRO 9/1, s. 370–371.

⁴⁵ Por. JRO 7/2, s. 688.

zerwalnie wiązało się z Jego „Ja”, czyli z Jego „Ciałem”; w tym sensie było „sakramentalne”⁴⁶. Mowa Jezusa pozostawała „sakramentalna” również dlatego, że powoływała do istnienia rzeczy oznaczane przez Jego słowa⁴⁷. Dlatego ojcowie Vaticanum Secundum w opozycji do neoscholastycznego intelektualizmu wyeksponowali „totalny charakter Objawienia, w którym Słowo i wydarzenie stanowią całość, realny dialog dotyczący człowieka w całej jego pełni”⁴⁸. Objawienie Boże odnosi się właśnie do tej rzeczywistości większej od Pisma i poświadczonej w nim, a zatem do całości mówienia i działania Boga względem człowieka⁴⁹.

Ta rzeczywistość działającego i przemawiającego Boga jest oczywiście uprzednia względem świadectwa o niej, które pozostaje interpretacją nigdy nie wyczerpującą faktu wydarzenia. Tracey Rowland pisze w swojej książce poświęconej Ratzingerowi, że ten podkreślał, iż „poziom rzeczywistości wydarzenia Objawienia jest głębszy niż poziom rzeczywistości wydarzenia jego proklamacji, czyli dążenia do zinterpretowania działania Boga w ludzkim języku”⁵⁰. Ratzinger wskazywał tutaj na centralne dla Ewangelii orędzie Zmartwychwstania, które jest proklamacją działania Boga uprzedzającego ludzkie działania⁵¹. W związku z tym „*prae* działania Bożego w końcu oznacza także pierwszeństwo *actio* przed *verbum*, rzeczywistości przed orędziem”, bowiem „głębia wydarzenia Objawienia sięga głębiej niż wydarzenie orędzia, które czyn Boga wyjaśnia w ludzkich słowach”⁵².

⁴⁶ Por. JRO 9/2, s. 912; S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 230.

⁴⁷ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 229.

⁴⁸ JRO 7/2, s. 655.

⁴⁹ Por. JRO 9/1, s. 356; JRO 7/2, s. 652; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 7; W.M. Wright IV, *Pre-Gospel Traditions and Post-Critical Interpretation in Benedict XVI's Jesus of Nazareth: Volume 2*, „Nova et Vetera” English Edition (2012), t. 10, nr 4, s. 1025.

⁵⁰ T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010, s. 90.

⁵¹ Por. J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 249–250.

⁵² J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, dz. cyt., s. 251. Por. S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, dz. cyt., s. 71. Z tego da się wyprowadzić pojęcie „pamięci” Kościoła, do którego wrócę później. Dopiero dzięki przypomnieniu sobie w świetle Zmartwychwstania niezrozumiane wcześniej słowa Jezusa ujawniają swoje znaczenie i zostają włączone w kontekst całej Biblii. Podobnie wcześniej zewnętrzne fakty zostają zrozumiane dzięki nowemu światłu. W pamięci Kościoła nabierają znaczenia zarówno Słowa Pisma, jak i wydarzenia historyczne.

Nierozzerwalny związek czynów i słów w całej historii zbawienia wolno postrzegać w analogii do sakramentów, a szczególnie misterium Eucharystii. Taką drogę zaproponował Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini*, zresztą odwołując się w swojej refleksji do wypowiedzi poprzednika. Już Jan Paweł II pisał bowiem o sakramentalnym horyzoncie objawienia, zwłaszcza o znaku eucharystycznym, w którym mamy do czynienia z nierozzerwalną jednością między rzeczywistością a jej znaczeniem. Właśnie w analogii do rzeczywistej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina można pojmować sakramentalność słowa – Chrystus jest rzeczywiście obecny w czasie liturgii również w głoszonym słowie. Z kolei pozwala to zrozumieć i odkrywać, że cała tajemnica objawienia dokonywała się wewnątrz siebie ze sobą połączonych czynach i słowach. Ostatecznie to misterium Wcielenia, w którym z rzeczywistością objawionej tajemnicy spotykamy się w ciele Syna, jest źródłem sakramentalności słowa Bożego. Wiara może odkrywać za pośrednictwem znaku – słów i ludzkich gestów – słowo Boże⁵³.

W relacji między słowem i gestem sakramentalnym uwidocznia się bowiem w formie liturgicznej działanie Boga w historii poprzez sprawczy charakter samego słowa. W historii zbawienia nie ma bowiem rozdziału między tym, co Bóg mówi, i tym, czego dokonuje; Jego słowo jest żywe i skuteczne (por. Hbr 4,12), na co zresztą wskazuje znaczenie hebrajskiego wyrażenia *dabar*. Podobnie w czynności liturgicznej mamy do czynienia z Jego słowem urzeczywistniającym to, co mówi. Wychowując lud Boży do odkrycia sprawczego charakteru słowa Bożego w liturgii, pomaga się mu również w zrozumieniu działania Boga w historii zbawienia i w osobistych dziejach każdego, kto do niego przynależy (VD 53)⁵⁴.

Płynie z tego ponadto wnioszek dotyczący interpretacji ksiąg natchnionych z jednej strony, a wyjaśniania misterium Eucharystii z drugiej:

Słowo i Eucharystia tak ściśle przynależą do siebie, że nie można zrozumieć pierwszego bez drugiego: słowo Boże staje się sakramentalnym ciałem w wydarzeniu

Przypominanie sobie oznacza odkrywanie powiązania mowy i działania Boga (jedność Logosu i faktu) – JRO 6/1, s. 291–292.

⁵³ Por. VD 54, 56; FR 13; DV 2; KKK 1373–1374; F. Martin, *Revelation and Understanding Scripture...*, art. cyt., s. 265.

⁵⁴ Por. JRO 9/2, s. 716 (Ratzinger cytuje Ariasa Reyero): „Słowo Boże sprawia bowiem to, co oznacza; w jego świetle nie można oddzielić czynu i słowa”.

eucharystycznym. Eucharystia otwiera nas na zrozumienie Pisma świętego, tak jak Pismo święte oświeca i wyjaśnia tajemnicę eucharystyczną. Faktycznie, jeśli nie uznaje się, że Pan jest realnie obecny w Eucharystii, rozumienie Pisma pozostaje niepełne (VD 55).

Ten związek między słowem i sakramentem przenika twórczość Ratzingera, do czego jeszcze wrócę w części drugiej studium. Na razie zauważę tylko tyle, że w sakramentalnej posłudze Kościoła słowo Boże nie tylko poucza, ale również sprawia rzeczywistość, prowadząc do doświadczenia komunii z Bogiem⁵⁵. Chrześcijaństwo od swojego początku „nie było jedynie «dobrą nowiną» – przekazem treści do tej pory nieznanych”. Używając współczesnych pojęć, można powiedzieć, że „chrześcijańskie orędzie nie tylko «informuje», ale również «sprawia», a „Ewangelia nie jest jedynie przekazem treści, które mogą być poznane, ale jest przesłaniem, które tworzy fakty i zmienia życie” (SSal 2)⁵⁶. Stwierdzenie to dotyczy już samego słowa, a tym bardziej słowa w relacji z sakramentem.

2.2. Podmiot, pełnia i rzeczywistość objawienia

2.2.1. Jezus Chrystus egzegetą niewidzialnego Ojca

Zgodnie z prologiem Ewangelii wg św. Jana (1,1–18) będące od początku u Boga Słowo (J 1,1) zamieszkało pośród ludzi. Słowo, które jest darem objawiającego się Boga, weszło w czas; odwieczne Boże Słowo, przez które wszystko się stało (J 1,3), zostało wypowiedziane na sposób ludzki, a nawet więcej: stało się śmiertelnym ciałem (por. J 1,14) (VD 1, 5, 7)⁵⁷.

Św. Jan podkreśla dobitnie zasadniczy paradoks wiary chrześcijańskiej: z jednej strony mówi, że „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1,18; por. 1 J 4,12). W żaden sposób nasza wyobraźnia, pojęcia lub słowa nie mogą opisać lub zmierzyć nieskończonej

⁵⁵ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunie...*, dz. cyt., s. 84.

⁵⁶ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunie...*, dz. cyt., s. 229.

⁵⁷ Nadolski pisze o „inchronizacji” (wejściu w chronos), jaka dokonała się we Wcieleniu – por. B. Nadolski, *Christus heri, hodie et in saecula saeculorum. Uobecniająca pamięć misterium paschalnego*, „Ethos” (2012) t. 25, nr 3, s. 22.

rzeczywistości Najwyższego. Pozostaje On *Deus semper maior*. Z drugiej strony stwierdza, że Słowo rzeczywiście „stało się ciałem” (J 1,14) (DV 90).

Osoba Jednorodzonego Syna, zrodzonego z Ojca, stała się obecna w Chrystusie pośród ludzi, tak że można Go było ujrzyć, słyszeć, dotykać i kontemplować (por. 1 J 1,2–3) (VD 2, 7, 12)⁵⁸. Jezus z Nazaretu stał się w ten sposób „egzegetą” tego niewidzialnego Boga, którego jest obrazem (por. Kol 1,15), bo teraz kto widzi Jego, widzi i Ojca (por. J 14,9). Benedykt XVI nazywa Chrystusa również „Objawicielem Ojca” (za Ireneuszem z Lyonu) oraz „pełnią Objawienia Bożego” (VD 73; VD 90)⁵⁹.

On to samą swoją obecnością i ujawnieniem się, słowami i czynami, znakami i cudami, a zwłaszcza przez swoją śmierć i chwalebne zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha Świętego wypełniając Objawienie, kończy je oraz Bożym świadectwem potwierdza, że Bóg jest z nami (DV 4; por. VD 3)⁶⁰.

„Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga” (J 1,1–2). Ten początek, komentuje Benedykt XVI, należy rozumieć w sensie absolutnym, to znaczy odnosić do wewnętrznego życia Boga. Logos istnieje od zawsze i od zawsze jest Bogiem, innymi słowy: nie było takiego czasu w Bogu, kiedy nie było Słowa.

Bóg daje się nam poznać jako tajemnica nieskończonej miłości, w której Ojciec wyraża odwiecznie swoje Słowo w Duchu Świętym. Dlatego Słowo, które od począt-

⁵⁸ Por. R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica...*, dz. cyt., s. 503: „To w Nim realizuje się owa bliskość nieskończonej dali; to na Jego obliczu kontemplować można blask prawdziwego, nieśmiertelnego Boga; to w Nim «pełnia bóstwa (*pleroma tes theotetos*) mieszka cieleśnie (*somatikos*)» (Kol 2,9), to w Nim dokonuje się prawdziwe i ostateczne zbawienie świata”.

⁵⁹ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV, 20, 7 (PG 7, 1037). Marian Rusecki pisze o Słowie Wcielonym, że jest Ono „Epifanem Boga – Teofanem” – por. M. Rusecki, *Pojęcie Objawienia u Dei Verbum*, „Studia Nauk Teologicznych” (2006) t. 1, s. 15.

⁶⁰ Por. NPP 23: „On przewyższa w ten sposób zbawczą i objawieniową rolę wszystkich innych istot ludzkich. [...] Używając wyrażen doprawdy jedynych w swoim rodzaju, Jezus nie tylko objawia doskonałą równość i wewnętrzną więź między Bogiem Ojcem i nim jako Synem, ale równocześnie stwierdza, że ta więź nie może być poznana inaczej jak tylko poprzez akt objawienia: jedynie Syn może objawiać Ojca i jedynie Ojciec może objawiać Syna”.

ku jest u Boga i jest Bogiem, objawia nam samego Boga w dialogu miłości między Osobami Boskimi i zaprasza nas do uczestnictwa w nim (VD 6)⁶¹.

Właśnie na tym polega nowość objawienia rozumianego zgodnie z Biblią: że Bóg nie tylko w sposób pełen miłości przemawia do ludzi, ale że daje się poznać w dialogu prowadzonym z nimi jako Ten, który wzywa do wspólnoty ze sobą, a zatem do współuczestniczenia w życiu Bożym dzięki Chrystusowi (VD 6, 8; DV 2). Zgodnie ze słowami ojców Soboru „ludzie przez Chrystusa, Słowo, które stało się ciałem, mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się współuczestnikami Bożej natury (por. Ef 2,18; 2 P 1,4)” (DV 2). Benedykt XVI wypowiada się w podobnym duchu, gdy pisze, że w Chrystusie „człowiek zyskuje możliwość wejścia na drogę prowadzącą do Ojca (por. J 14,6), aby w końcu «Bóg był wszystkim we wszystkich» (1 Kor 15,28)” (VD 20).

W dialogicznym pojmowaniu objawienia wyraźnie zaznacza się właśnie ten trynitarny charakter. Proces objawienia swój początek znajduje w Bogu Ojcu, do ludzi dociera przez Wcielonego Syna otwierającego drogę do wspólnoty z Bogiem realizującej się w Duchu Świętym. Ratzinger bardzo podkreślał, że choć Chrystus, w którym jaśnieje najgłębsza prawda objawienia, „jest zarazem Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia” (DV 2; VD 3), to nie chodzi tutaj o wyizolowany chrystocentryzm. Zmartwychwstały obejmuje ludzi w wymiarze Pneumy i będących „w Nim” prowadzi do Ojca. W ten sposób jednostronna chrystologia zasadzająca się na Wcieleniu zostaje zarówno rozszerzona w kierunku pneumatologii, jak i wykracza poza chrystologię w stronę teocentryzmu⁶².

Treścią tajemnicy Bożej odsłoniętej dopiero w pełni czasu jest Słowo Wcielone. „Tajemnica ta, ukryta od wieków i pokoleń, została teraz objawiona Jego świętym, którym Bóg zechciał oznajmić, jakie jest bogactwo chwały tej tajemnicy pośród pogan. Jest nią Chrystus pośród was – nadzieja chwały” (Kol 1,26–27). Dlatego Ratzinger podkreśla, że „misterium Boga jest [...] ostatecznie niczym innym niż sam Chrystus – jest ono Osobą”⁶³. Jeśli prawdziwą rzeczywistością wydarzającą się w objawieniu jest nie coś innego i nie ktoś inny jak Chrystus (por. J 14,9), to znaczy, że On jest objawieniem w sensie właściwym, a przyjęcie przez wiarę tego objawienia

⁶¹ Dot. cytatu i poprzedzającej go parafrazy.

⁶² Por. JRO 7/2, s. 654; DV 2; TChA.

⁶³ JRO 7/2, s. 654. Por. DV 2.

musi oznaczać wejście w rzeczywistość Chrystusa, czyli w podwójną relację: „Chrystus w nas” oraz „my w Chrystusie”. W ramach tego procesu przyswojenie propozycyjalnych twierdzeń może być jedynie drugorzędne – prawdy objawione mają na celu wyjaśnienie misterium Chrystusa, a tego rodzaju eksplikacja istnieje także po spisaniu ksiąg natchnionych⁶⁴.

Podobnie jak objawienie należy ujmować całościowo, tak również prawdy wiary katolickiej tworzą organiczną jedność. Całość ta posiada wewnętrzną strukturę, w której wszystko pozostaje ze sobą w relacji⁶⁵. Prowadzi to Ratzingera konsekwentnie do zdecydowanego twierdzenia:

Kościół nie objawia [...] nowych prawd, lecz wiernie strzeże owej jedynej prawdy, która ukazała się w Panu Jezusie, której dają świadectwo apostołowie i ich Pisma [...]. Poszczególne prawdy objawione, które można przeczytać w Świętych Pismach Starego i Nowego Testamentu i które są wyjaśniane w nauczaniu i przepowiadaniu świętej Matki Kościoła, wszystkie one sprowadzają się do tej jednej prawdy, którą jest Jezus Chrystus, Bóg i Człowiek, w którym cały rodzaj ludzki [...] jest wezwany na niebiańską ucztę weselną, czyli do najgłębszego zjednoczenia z Bogiem⁶⁶.

Patrząc z dwóch kierunków – od strony objawiającego się Boga oraz od strony człowieka przyjmującego wiarę objawienie – można powiedzieć, że po pierwsze „cała tajemnica Chrystusa jest najpierw całą rzeczywistością, która jest przekazywana w Tradycji, decydującą rzeczywistością podstawową, która poprzedza wszelkie eksplikacje, również eksplikacje Pisma, i która jest właściwą treścią przekazu”. Po drugie zaś ta Tradycja istnieje

⁶⁴ Por. JRO 9/1, s. 359–360; G. Bachanek, *Sakramentalna struktura Słowa Bożego w teologii kard. J. Ratzingera*, „*Verbum Vitae*” (2005) t. 7, nr 1, s. 224. Por. również: J.R. Brotherton, *Development(s) in the Theology of Revelation: From Francisco Marin-Sola to Joseph Ratzinger*, „*New Blackfriars*” (2016) t. 97, nr 1072, s. 674: „*If there is more to reality than information (or cognitive content), then certainly there is more to eternal truth than propositions*”.

⁶⁵ Por. JRO 9/2, s. 932, 953. O Henryku Schlierze pisał Ratzinger, że „dobrze wiedział, że potrzebna jest teologia systematyczna, która nieustannie poszukuje antycypacji całości. Stara się ona dostrzec tę jedność i wzajemne powiązanie poszczególnych elementów świadectwa Objawienia, na które wskazywał Ireneusz z Lyonu, mówiąc o αρχαίων σύστημα, o organizmie wiary, a jego jedność uznawał za istotą dla katolicyzmu w opozycji do oddzielenia obydwu Testamentów i wszelkich innych podziałów całości wiary” – JRO 9/2, s. 742. Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV, 33, 8 (PG 7, 1077).

⁶⁶ JRO 7/1, s. 163 (por. niemal to samo s. 176).

„jako obecność w wierze, która ponownie jako zamieszkiwanie Chrystusa poprzedza wszelkie szczegółowe eksplikacje, pozostając owocna, żywa i dlatego wyjaśniająca samą siebie poprzez upływ czasu”⁶⁷.

Objawienie w ujęciu Ratzingera jest czymś żywym, niemożliwym do zamknięcia w ludzkim słowie, nawet natchnionym. Tą żywą rzeczywistością, samym objawieniem, jest Chrystus, który nie żył jedynie *in illo tempore*, ale wciąż pozostaje z nami obecny. To właśnie On jest podmiotem objawienia, przy czym jest nim przez swoje Ciało – przez Kościół czytelnik Biblii jest związany zarówno z owym początkiem *in illo tempore*, jak i staje na linii prowadzącej do „pełnego wieku” tego, co wydarzyło się wraz z przyjściem Syna Bożego na świat⁶⁸. Logos Wcielony jest bowiem zarówno Tym, który już przyszedł, jak i Tym, który kiedyś nadejdzie⁶⁹. „Ta żywa prawda, którą On jest, jest obecna w Kościele, który jest Ciałem Chrystusa, żyjącym Duchem Bożym”⁷⁰. Dlatego choć w Kościele otaczamy wielką czcią Pismo Święte, to wiara chrześcijańska nie może zostać sprowadzona do „religii Księgi”; chrześcijaństwo jest religią Słowa Bożego żywego (Wcielony), a nie spisane go i milczącego (VD 7)⁷¹.

Dla interpretacji Pisma oznacza to konieczność wznoszenia się od litery Pisma ku objawieniu, a ostatecznie ku Chrystusowi. Należy odrzucić rozpowszechnione w nowożytności historycystyczne i intelektualistyczne pojęcie objawienia. „Objawienie nie jest bowiem pewną liczbą twierdzeń – objawieniem jest sam Chrystus”, Ten zaś jest „Logosem, wszechogarniającym Słowem, w którym Bóg wypowiada samego siebie”. Ten Boski Logos „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”. Owszem,

⁶⁷ JRO 9/1, s. 365. W związku z tym można mówić, jak zauważył Bogdan Ferdek, o dwóch wątkach implikowanych przez objawienie: teologicznym (objawienie ma źródło w Bogu i jest Jego działaniem, Jego „mową” na zewnątrz) i antropologicznym (adresatem jest człowiek, który przyjmuje objawienie wiarą) – por. B. Ferdek, *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia Theologiae Fundamentalis” (2010) t. 1, s. 170–176.

⁶⁸ Por. JRO 7/1, s. 549; A. Czaja, *Naczelna zasada i przewodnie idee teologii Josepha Ratzingera*, „Forum Teologiczne” (2007) t. 8, s. 15.

⁶⁹ Por. JRO 7/2, s. 662.

⁷⁰ JRO 7/1, s. 163.

⁷¹ Por. Bernard z Clairvaux, *Homilia super missus est*, IV, 11 (PL 183, 86 B); JRO 9/2, s. 944; KKK 108.

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”⁷².

Mats Wahlberg w związku z tymi kategorycznymi wypowiedziami Ratzingera zauważa, że bawarski teolog nie pozostaje całkiem niewinny i wręcz „flirtuje” z szeroko rozpowszechnionym we współczesnej teologii negatywnym nastawieniem do objawienia propozycjonalnego. Tego rodzaju wypowiedzi cytowane wyżej mogłyby sugerować rozdzielenie Jezusa „samego w sobie” od Jego publicznych wypowiedzi. Ostatecznie jednak autor monografii *Revelation as Testimony* skłania się ku temu, że wypowiedzi Ratzingera trzeba jednak czytać w inny sposób: akcentując, że objawienie jest w pierwszym rzędzie Osobą, która choć wypowiada się w stwierdzeniach, to nie może być do nich sprowadzona; nauczanie Chrystusa stanowi jednak część objawienia, bo jest częścią Chrystusa (Logos jest większy od słów, ale od nich nierozdzielny)⁷³.

2.2.2. Chrystologia i pneumatologia słowa

Stary Testament to dzieje, w których Bóg przez przymierze najpierw z Abrahamem, a potem z narodem wybranym objawiał się przez słowa i czyny. Dzięki temu lud Izraela poznawał zamiary Boga, a w głoszeniu proroków coraz pełniej je rozumiał. To Słowo, które wyraża się w stworzeniu i przemawia w historii zbawienia, rodzi się następnie jako człowiek z Niewiasty (por. Ga 4,4). Benedykt XVI w związku z tym mówi o „chrystologii Słowa”. Odwieczne słowo stało się ciałem (por. J 1,14a), a słowa z Janowej Ewangelii nie są figurą retoryczną, lecz świadectwem żywego doświadczenia, jakie stało się udziałem Apostołów (por. J 1,14b). Słyszalne wcześniej Słowo teraz stało się widzialne w obliczu Jezusa z Nazaretu. „Słowo nie wyraża się tu przede wszystkim w sposób dyskursywny, poprzez pojęcia lub reguły.

⁷² JRO 6/2, s. 681. Por. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Ezechielem*, I, VII, 8 (PL 76, 843 D); H.U. von Balthasar, *Catholica. Wierzę w Kościół powszechny*, tłum. W. Szymona, Poznań 1998, s. 20: „Jak wykazał Henri de Lubac, cała teologiczna egzegeza Pisma, od początku aż po czasy nowożytne, polegała na nieustannym transponowaniu «słowa» Starego Przymierza na nowość «zdania» – Jezusa Chrystusa”.

⁷³ Por. M. Wahlberg, *Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study*, Grand Rapids 2014, s. 16–17.

Obcujemy tutaj z osobą samego Jezusa. Jego jedyna i szczególna historia jest ostatecznym słowem, jakie Bóg kieruje do ludzkości” (VD 11; VD 20; DV 14; cytaty z VD 11).

Autor natchniony stwierdza, że „wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców [naszych] przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1–2). W komentarzu do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym przywołującej powyższy cytat z Listu do Hebrajczyków zwracał Ratzinger uwagę na moment kontynuacji oraz nowości w historii Boga z ludźmi. Z jednej strony, jak komentuje teolog, „mowa Boga w Chrystusie kontynuuje jego mowę poprzez ojców i proroków”, z drugiej „miejsce słów zajmuje jedno Słowo”, bo „Chrystus mówi już nie tylko od Boga, lecz On sam jest mową Boga, ten człowiek jest sam i jako całość Słowem Bożym, które uczyniło się jednym z nas”⁷⁴. Za patrystyką i średniowieczem powtarza autor *Verbum Domini*, że „Słowo stało się krótkie” (VD 11)⁷⁵.

Jezus jest nie tylko Boskim Logosem, który zamieszkał pośród ludzi, ale również prawdziwym człowiekiem – Drugim Adamem, który ukazuje w całym swoim poddanym Ojcu życiem, co to znaczy w posłuszeństwie przyjąć i wypełnić słowo Boże. Bóg Ojciec, w którym ekonomia objawienia ma swoje źródło, w posłanym na świat Logosie realizującym wolę Posyłającego (por. J 4,34) ukazuje się jako Ojciec doprowadzający wychowanie człowieka do przewidzianej pełni. Właśnie w tym procesie słuchania i urzeczywistnienia w swoim ludzkim życiu Wcielony przekazuje ludziom słowo Boże (por. J 8,55; J 17,8; Łk 5,1). W Misterium Paschy skierowane zostaje do nas „słowo krzyża” (por. 1 Kor 1,18), które jest słowem wymownego milczenia

⁷⁴ JRO 7/2, s. 658. Richard Bauckham kładzie nacisk na to, że Jezus nie tylko ilustruje moralny charakter Boga czy stanowi reprezentację najpełniej zjednoczonego z Bogiem człowieczeństwa; On objawia unikalną obecność Boga w ludzkim życiu, obecność, którą jest On sam. Jego życie, śmierć i powstanie z martwych są zatem ludzką historią Boga. Bóg daje się w akcie miłości, a nie jedynie reprezentuje to samodarowanie; podarowuje swoją Boskość właśnie w staniu się człowiekiem. Wcielenie nie tyle ilustruje, ile jest tym wyjątkowym aktem miłości Boga – i dlatego właśnie Jezus może w pełni objawić miłość Boga utożsamiającego się z ludzkością. Bauckham przy okazji dyskutuje z poglądami Karla Rahnera i zamiast mówić o identyczności ludzkiej natury w ludziach i w Chrystusie, przenosi perspektywę właśnie na historię Jezusa jako ludzką historię Boga, w której Bóg okazuje się inny od ludzkości – por. R. Bauckham, *Jesus the Revelation of God*, w: *Divine Revelation*, ed. P. Avis, Eugene 1997, s. 175–180, 183.

⁷⁵ Por. Orygenes, *O zasadach*, I, 2, 8, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 72–73.

(VD 12, 20). „Milczenie Boga jest przedłużeniem Jego poprzednich słów. W tych mrocznych chwilach przemawia On w misterium swego milczenia. Dlatego w dynamice Objawienia chrześcijańskiego milczenie jawi się jako ważny wyraz Słowa Bożego” (VD 21). Z kolei w tajemnicy Zmartwychwstania milczenie Słowa odsłania swój ostateczny sens – Słowo Boże wcielone, ukrzyżowane i powstałe z martwych jest Pantokratozem, w którym wszystko zostaje zjednoczone (por. Ef 1,10) (VD 12).

Jedność Bożego zamysłu ukazuje się właśnie w Słowie Wcielonym, tak że można powiedzieć, iż przez wszystkie słowa Pisma Świętego Bóg wypowiada swoje jedyne Słowo. Dlatego autorzy natchnieni Nowego Testamentu ukazują zgodność Misterium Paschalnego z Pismami Starego Testamentu; w owym „zgodnie z Pismem” nie chodzi o proste spełnienie literalnie wyrażonej obietnicy, lecz o wewnętrzne wypełnienie świętych Pism (por. np. 1 Kor 15,3–4). Więcej, dopiero historia Chrystusa nadaje historii zbawienia prawdziwe znaczenie. Wydarzenie Paschy zawiera w sobie pewną logikę (*logos*), Słowo Boże stało się w pełni nie tylko „ciałem”, ale również „dziejami” ludzkimi. W zwycięstwie nad śmiercią, jakie dokonało się dzięki stwórczej mocy Słowa Bożego, Bóg objawił siebie oraz swoją trynitarną miłość unicestwiającą zło i śmierć. Wiara kontempluje w tym wszystkim jedność stworzenia, nowego stworzenia oraz dziejów zbawienia w Chrystusie (VD 13, 18, 39; KKK 102).

Należy jednak podkreślić, zauważa Benedykt XVI, że pojęcie wypełnienia się świętych Pism Izraela w Chrystusie jest złożone; zawiera ono trzy wymiary:

podstawowy aspekt ciągłości w stosunku do Objawienia Starego Testamentu, aspekt zerwania oraz aspekt spełnienia i przewyższania. Co do zamysłu tajemnica Chrystusa jest kontynuacją ofiarniczego kultu Starego Testamentu; dokonała się jednak w sposób bardzo odmienny, odpowiadający wielu przepowiedniom proroków, i w ten sposób osiągnęła doskonałość, która nigdy wcześniej nie została osiągnięta. W Starym Testamencie istnieją bowiem liczne napięcia między aspektami instytucjonalnymi i aspektami prorockimi. Misterium Paschalne Chrystusa jest w pełni zgodne – jednakże w sposób, który był nie do przewidzenia – z proctwami i aspektem prefiguratywnym Pism; jednakże zawiera wyraźne aspekty braku ciągłości względem instytucji Starego Testamentu (VD 40)⁷⁶.

⁷⁶ Por. NZSP, II, C, 1 – 3; IV, A; IBK III, A, 2. Por. także: VD 57: „Pewne wciąż istniejące trudności w uchwyceniu związków między czytaniem z obydwu Testamentów trzeba

Zdaniem Ratzingera nie należy mówić o jurydyczno-prawodawczej, ale o historyczno-sakramentalnej jedności historii zbawienia w Starym i Nowym Przymierzu⁷⁷. Dlatego w swojej adhortacji papież senior mówi o nowotestamentalnym zerwaniu z instytucjami Starego Testamentu i wypełnieniu się Pism w misterium Chrystusa, które skutkuje „głębką i radykalną różnicą” między chrześcijanami i żydami (VD 43). Jeśli „podstawowa forma jedności w wielości Starego i Nowego Testamentu zabrania z pewnością jakiegokolwiek prostego utożsamienia”, to z kolei „wyklucza też jednak wszelką nieciągłość, która rozkłada historię na sumę oderwanych od siebie aktów Boga, a wraz z jednością Testamentów stawia pod znakiem zapytania także jedność wiary i Kościoła”. Razem brane Stary i Nowy Testament stanowią o jednej drodze Boga z ludźmi, na której to dają się wyróżnić kolejne etapy. Jeśli „Krzyż i zmartwychwstanie Jezusa znoszą powiązanie Bożej obietnicy z Prawem narodowym”, to „nie znoszą jednak Bożego pouczenia – to one czynią je dopiero jednoznacznym”. Nowy Testament – właśnie jako „nowy” – nie może być „zwykłą ekstrapolacją sumy tego, co było wcześniej, lecz jest rzeczywiście nowym czynem Boga”. Patrząc zaś od drugiej strony, Nowy Testament „zawiera w sobie Stary i okazuje się środkiem, w którym wszystko, co było dotychczas, znajduje swoje właściwe miejsce i sens”⁷⁸.

Jeśli do tej pory wydarzenie, którym jest Chrystus, zostało uznane za szczyt objawienia (VD 14) oraz jedyne, ostateczne i ostateczne słowo Boga do ludzkości (VD 14–15), to w dalszej części *Verbum Domini* za taki szczyt objawienia przyjmuje się dar Ducha Świętego. „Szczytem objawienia Boga Ojca jest ofiarowany przez Syna dar Parakleta (por. J 14,16), Ducha Ojca i Syna, który nas «doprowadzi do całej prawdy» (J 16,13)” (VD 20). Nie jest to chyba wynik niedoskonałości redakcyjnej (dwa szczyty?), lecz raczej

rozpatrywać w świetle lektury kanonicznej, czyli wewnętrznej jedności całej Biblii”.

⁷⁷ Por. JRO 7/2, s. 666.

⁷⁸ JRO 9/1, s. 158–159. U źródła polemik katolicko-protestanckich dotyczących rozumienia kapłaństwa Nowego Testamentu Ratzinger upatrywał właśnie problematyki relacji Stary Testament – Nowy Testament; ściślej: czy widzieć Nowe Przymierze jako zerwanie ze Starym, jego przeciwieństwo niweczające jedność historii zbawienia, czy też raczej jako wypełnienie istoty Starego polegające na przejściu i przemianie (byłoby to zachowaniem przez odnowę) – por. JRO 7/2, s. 812–813. Jeśli całe Pismo widzieć jako pochodzące od jednego Ducha, wtedy zrozumiała stała się nie tylko jedność Starego i Nowego Przymierza, ale również głęboka więź między liturgią żydowską i chrześcijańską – por. JRO 9/2, s. 948; KKK 1096.

wyraz przekonania, że dzieło Chrystusa jest nierozdzielne od działania Pocieszyciela (jeden szczyt), innymi słowy: że wydarzenie Chrystusa znajduje swoją kontynuację w posłaniu Ducha Świętego. Wskazuje na to numer 15 adhortacji, w którym wprost jest mowa o posłannictwie Ducha w odniesieniu do słowa Bożego. Wszelkie autentyczne zrozumienie objawienia jest możliwe jedynie dzięki Pocieszycielowi. Ten sam Duch Święty, który działał w dziejach zbawienia, a szczególnie w życiu Jezusa, poucza o wszystkim uczniów Pańskich; świadczy o Chrystusie i przypomina wszystko, co On powiedział, a jako Duch Prawdy prowadzi wspólnotę wierzących do całej prawdy (por. J 14,16–17.26; J 15,26; J 16,13) (VD 15):

Tak więc słowo Boże wyraża się ludzkimi słowami dzięki działaniu Ducha Świętego. Misja Syna oraz misja Ducha Świętego są nierozłączne i stanowią jedyną ekonomię zbawienia. Ten sam Duch, który działa we wcieleniu Słowa w łonie Dziewicy Maryi, kieruje także Jezusem podczas całej Jego misji i zostaje obiecany uczniom. Ten sam Duch, który mówił przez proroków, wspiera i inspirował Kościół w dziele głoszenia słowa Bożego i w przepowiadaniu Apostołów; ostatecznie to ten sam Duch, który natchnął autorów świętych Pism (VD 15).

Pneumatologiczna perspektywa winna być brana pod uwagę również w odniesieniu do Pisma Świętego. „Tak jak Słowo Boże przychodzi do nas w ciele Chrystusa, w ciele eucharystycznym oraz w Pismach dzięki działaniu Ducha, może też być ono przyjęte i naprawdę zrozumiane jedynie dzięki owemu Duchowi” (VD 16). Świadczą o tym pisarze chrześcijańscy, wśród nich np. św. Jan Chryzostom utrzymujący, że bez objawienia Ducha nie jest możliwe odkrycie prawdziwego sensu zawartych w Piśmie rzeczy⁷⁹. Sens słowa nie byłby możliwy do odczytania poza działaniem Pocieszyciela zarówno w sercu wierzącego, jak i w całej wspólnotie Kościoła. Właśnie ta więź słowa Bożego z Duchem Świętym stanowi o wartości żywej Tradycji Kościoła w interpretacji świętych Pism. Słowo Boże posłane przez Ojca na świat (por. J 3,16) oddało się następnie i powierzyło Kościołowi w sposób ostateczny, tak by zbawienie mogło docierać do wszystkich i w każdym czasie (VD 16–17; DV 7)⁸⁰.

⁷⁹ Por. Jan Chryzostom, *Homiliae in Genesim*, XXII, 1 (PG 53, 185).

⁸⁰ Por. VD 4: „Możemy pogłębić naszą więź ze Słowem Bożym jedynie w obrębie «my» Kościoła”.

A zatem za sprawą Ducha Świętego i pod kierunkiem Magisterium Kościół przekazuje wszystkim pokoleniom to, co zostało objawione w Chrystusie. Kościół żyje pewnością, że jego Pan, który mówił w przeszłości, nieustannie przekazuje dzisiaj swoje słowo w żywej Tradycji Kościoła oraz w Piśmie świętym. Słowo Boże przemawia bowiem do nas w Piśmie świętym jako natchnione świadectwo Objawienia, które wraz z żywą Tradycją Kościoła stanowi najwyższą regułę wiary (VD 18; por. DV 21).

Jak widać, chrystologia słowa nie tylko łączy się tutaj z pneumatologią, ale również z eklezjologią – Duch Pański działa bowiem w Kościele. I, znów, ma to związek z hermeneutyką świętych pism: właśnie pneumatologiczne spojrzenie na liturgię oraz Pisma pozwala na lepsze rozumienie ksiąg natchnionych – Kościół przemierzając historię zbawienia w roku liturgicznym, czyta Pismo duchowo, tzn. w świetle Ducha Świętego, oraz doświadcza „dzisiaj” historii, o których ono świadczy lub które obiecuje⁸¹.

2.2.3. Wymiary eschatologiczny i historyczny słowa

W odwołaniu do św. Tomasza z Akwinu przypomina Ratzinger filozoficzną zasadę: dopiero gdy rzeczy osiągną zamierzony dla nich cel, ukazuje się sens przekraczający to, co dostrzegalne było na poszczególnych odcinkach drogi. Chrześcijańska wiara zaś widzi w wydarzeniu Chrystusa zasadę ustanawiającą jedność całej wcześniejszej oraz późniejszej historii⁸². Tę swoistą „chrystologiczną zasadę” warto rozwinąć. Otóż mowa Boga w Chrystusie nie jest jednym – nawet jeśli ostatnim – z punktów na strzałce biegnącego czasu, lecz dlatego „jest kresem mowy Boga, ponieważ po Nim i poza Nim nie ma już nic do powiedzenia, to w Nim Bóg wypowiedział siebie samego. W Nim dialog Boga osiągnął swój cel: stał się zjednoczeniem”⁸³. Dlatego

⁸¹ Por. JRO 9/2, s. 948.

⁸² Por. JRO 9/2, s. 716.

⁸³ JRO 7/2, s. 659. Por. DV 4; KKK 65: „Chrystus, Syn Boży, który stał się człowiekiem, jest jedynym, doskonałym i ostatecznym Słowem Ojca. W Nim powiedział On wszystko i nie będzie już innego słowa oprócz Niego”. Bauckham prezentuje trzy ujęcia tego, w jaki sposób Jezus jest objawieniem Boga: Chrystus obrazuje moralny charakter Boga; objawia uniwersalną możliwość Bosko-ludzkiej unii; objawia również wyjątkową obecność i działanie Boga, które są własną historią Jezusa. Te trzy kategorie odpowiadają ważnym chrystologicznym tematom: unikalności Jezusa Chrystusa;

należy podkreślać ostateczny charakter objawienia w Chrystusie, które nie zostanie wyprzedzone przez żadne nowe stadium z historii religii⁸⁴. Jednak paradoksalnie proces rozpoczęty wraz z Chrystusem nie kończy się na pierwotnym i miarodajnym wydarzeniu historycznego Jezusa, skoro Wcielony jest również Panem mającym kiedyś powrócić. Za greckimi Ojcami Kościoła wolno rozpatrywać Wcielenie jako proces, który nie zakończy się, dopóki wszystko, co ludzkie, nie zostanie przyjęte przez to, co Boskie⁸⁵.

Dochodzimy tutaj do ważnego w spuściźnie Ratzingera problemu historyczności. To właśnie chrystologia była dla bawarskiego teologa jednym z punktów oparcia dla przekroczenia teologii tożsamości w stronę idei historyczności i związanego z tym otwarcia na uzasadniony rozwój historyczny⁸⁶. „Wiara w Chrystusa jako wcielonego Syna Bożego i Odkupiciela stanowi bez wątpienia najmocniejszą, a wręcz jedynie przekonującą podstawę powiązania tego, co chrześcijańskie, z jednostkowym wydarzeniem przeszłej historii”⁸⁷. Z jednej strony bowiem wymaga wiernego zachowania tego, co wydarzyło się i zostało przekazane „raz na zawsze”, z drugiej uwzględnienia, że Chrystus nie jest postacią z przeszłości, lecz działaniem

wcielenia Boga w Jezusie; roli Chrystusa w zbawieniu – por. R. Bauckham, *Jesus the Revelation of God*, art. cyt., s. 175–182.

⁸⁴ Por. JRO 7/2, s. 661.

⁸⁵ Por. JRO 9/1, s. 501.

⁸⁶ Por. JRO 9/1, s. 499, 501. W tym odkryciu historyczności kryło się oczywiście ogromne ryzyko, na które wystawił się nowożytny duch odkrywający historyczny charakter wszelkich zjawisk. Odrzucenie średniowiecznego *reductio ad theologiam* zostaje zamienione na *reductio ad historiam*, co w przypadku chrześcijaństwa spowodowało odrzucenie absolutności i niezmienności prawdy. *Reductio theologiae in historiam* doprowadziło do swego rodzaju „redukcji redukcji”, to znaczy, że zamiast przejścia od zmienności historycznej do trwałej prawdy Bożej – wszystko, co trwałe, zostało zredukowane do procesu zmian historycznych. Na polu egzegezy przejawiało się to w triumfalnym marszu metody historycznej – por. JRO 9/1, s. 491–492, 530.

⁸⁷ JRO 9/1, s. 499–500. Już w rozprawie habilitacyjnej kwestia powiązania metafizyki z historią zbawienia stanowiła dla Ratzingera podstawę. W niej kryły się inne pytania, m.in. o to, w jaki sposób jednorazowe wydarzenie minionej historii może być wciąż obecne w czasie i rościć sobie prawo do uniwersalnego znaczenia. Odpowiedzi szukał młody teolog nie u Tomasza, lecz w spuściźnie Bonawentury, który dokonał syntezy myślenia historyczno-symbolicznego z pojęciowo-abstrakcyjną scholastyką. U doktora serafickiego temat objawienia łączył się z teologią historii, zatem ostatecznie pole badań Ratzinger zostało określone przez powiązania: objawienie – historia – metafizyka – por. JRO 2, s. 370, 381.

w terażniejszości i obietnicą przyszłości⁸⁸: „Jezus Chrystus – wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13,8). Pełniejsze wnioski wyciągnę z tego połączenia jednorazowości z ciągłą aktualnością w dalszej części rozprawy.

Jezus Chrystus jako Słowo Boga jest zarazem „Pierwszym i Ostatnim” (por. Ap 1,17) – Tym, który nadaje stworzeniu i historii ostateczny sens. Świat stworzony jest miejscem rozgrywania się historii miłości Boga do Jego stworzenia, a całe życie w czasie dokonuje się w eschatologicznym rytmie Słowa. Ten, który objawił Boga (por. J 1,18), jest jedynym i ostatecznym Słowem Boga przekazany ludzkości, szczytem objawienia i spełnieniem obietnic Bożych (VD 9,14–15). Oznacza to, że proces przechodzenia od litery do ducha tekstów biblijnych wymaga uwzględnienia kryterium hermeneutycznego, jakim jest wewnętrzna jedność całego Pisma Świętego. Ponieważ w istocie jedno jest tylko Słowo Boże skierowane do ludzkości, to Osoba Chrystusa nadaje jedność wszystkim tekstom natchnionym, a w takim razie Nowy Testament staje się kluczem hermeneutycznym w lekturze ksiąg Starego Testamentu (VD 39; DV 12)⁸⁹. Ostatecznie to sam „Chrystus jest Kluczem Pism oraz ich wewnętrznym kanonem otwierającym to, co jest w nich ukryte (por. Łk 24,32; J 5,36)”⁹⁰.

Tutaj nieodzowne jest dopowiedzenie. Chrystologiczna interpretacja nie może polegać na bezpośrednim przeniesieniu chrystologii do litery Starego Testamentu. Taka lektura niweczyłaby po pierwsze rzeczywistość historii i stanowiła ucieczkę wiary w sferę nadprzyrodzoną kosztem zaangażowania społecznego (np. prorocka walka o ziemską sprawiedliwość nie byłaby wzięta pod uwagę). Drugim ryzykiem związanym z taką lekturą byłoby zatrzymanie się przy dosłowności (tutaj chrystologicznej) równoznaczne z zatraceniem duchowego napięcia znamionującego Stary Testament i otwierającego go na dopełnienie przez Nowy Testament, jak i dynamiki wiary pozwalającej wznosić się od litery ku duchowi Pism⁹¹. Dlatego Ratzinger wolał mówić, że Stary Testament jako całość mówi o Chrystusie, ale dopiero dzięki temu chrystologicznemu przeobrażeniu – jako zmierzający do Chrystusa i jako odsłonięty przez Niego jak zasłona zakrywająca twarz

⁸⁸ Por. JRO 9/1, s. 500.

⁸⁹ Por. Benedykt XVI, Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów *Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga* (12.09.2008), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (2008) nr 10–11, s. 14.

⁹⁰ JRO 7/1, s. 182 (pogląd wyrażony przez Ratzingera i Rahnera).

⁹¹ Por. JRO 9/1, s. 157–158.

Mojżesza (por. 2 Kor 3,12–18) – stać się mógł dla chrześcijan Pismem i zatem fundamentem chrześcijaństwa⁹².

Zdaniem Ratzingera zarówno Chrystusowe przesłanie, jak i zawierająca się w nim rzeczywistość roszczą sobie prawo do bycia ostatecznym słowem o człowieku, obowiązującym w każdym okresie historii ludzkiej. Z tej „eschatologiczności” roszczenia wynika, że musi ono poprzedzać wszelkie jego historyczne urzeczywistnienia, co oznacza, że żadne pokolenie nie wyczerpuje słowa w pełni, a dla każdej kolejnej generacji słowo odsłania się w każdorazowo nowym doświadczeniu i cierpieniu. Proces „przypominania”, o którym pisał ewangelista Jan, nie narusza i nie zastępuje słowa, ale pozwala wciąż na nowo rozumieć to, co ono mówi i zawiera. Interpretacja przesłania w historii nigdy nie może zostać zamknięta w jakiejś formie kulturowo-historycznej⁹³. Ratzinger wiąże te rozważane w kontekście pluralizmu teologicznego stwierdzenia z tajemnicą trynitarną i ukazuje, że wiara chrześcijańska wychyla się ku ponad słowami istniejącej rzeczywistości, a w ten sposób

uczestniczy w ruchu Syna, który sam stanowi niejako *tendere in ipsum*, akt oddania się i przekazania siebie Ojcu. Fakt, że Syn, który jest prawdą, jest nią jako przekazanie siebie Ojcu, jest prawdą jako droga, musi być widziany jako wewnętrzna podstawa otwartego napięcia prawdy w historii. I tak jak On w akcie oddania nie traci siebie, ale w Duchu Świętym stanowi z Ojcem jedno, podobnie podążanie ku Niemu poprzez słowo w danej przez Ducha rzeczywistości prawdy jest zarazem zjednoczeniem z Nim i dotknięciem samej prawdy. Trynitarny charakter wiary chrześcijańskiej nie może zatem oznaczać zestawienia różnych postaci prawdy, lecz wyraża trwający przez całe dzieje proces przypominania przez Ducha Świętego, który prowadzi do jednego słowa Jezusa i tym samym do poznania Ojca⁹⁴.

Nie chodzi o historyczność prawdy, lecz o jej przychodzenie do człowieka i rozwijanie się w historii. Dlatego wyrażanie się wiary będzie do ostatecznego zwycięstwa Zmartwychwstałego związane z postępującą historią, przy czym nigdy, nawet w chwale, historia Paschy w obliczu ostateczności nie stanie się jedynie przeszłością bez znaczenia. Zmartwychwstałemu cały

⁹² Por. JRO 7/1, s. 129, 153.

⁹³ Por. JRO 9/1, s. 151.

⁹⁴ JRO 9/1, s. 151–152.

kosmos oddaje cześć jako noszącemu ślady ran Barankowi, bo triumf Zbawiciela jest misteryjnym wymiarem wewnętrznym Jego porażki; chwała jest owocem Krzyża, zniesienie Paschy jest równoznaczne z jej spełnieniem⁹⁵.

Pełnia prawdy obecna w Zmartwychwstałym w historii nie może być dana na sposób absolutny. Trzeba jej szukać w całości historii wiary i wykraczającym poza historię napięciu. Nie określony czas czy system, lecz Kościół jako żyjący w czasie tożsamy ze sobą (w procesie duchowego wzrostu czy też upadku) podmiot pozwala wierzącemu wierzyć synchronicznie i diachronicznie. Chrześcijanin przyjmuje otrzymane „wczoraj” i otwarcie na „jutro” Kościoła prowadzonego przez Ducha uczącego wciąż tego, czego jeszcze nie dałoby się znieść (por. J 16,12–14)⁹⁶. Istniejąca w *memoria* Kościoła jedność czasów wyklucza ahistoryczną tożsamość systematyczną rozumianą jako zestaw niezmiennych prawd, które znajdowałyby się poza historią. „Jedność jest o wiele bardziej jednością podmiotu mającego doświadczenie, w którym realny pluralizm historii powiązany jest w jedności jednej *memoria*”⁹⁷. Historia jest możliwa tam, gdzie z jednej strony następuje przemiana lub postęp w odsłanianiu podmiotu zachowującego swoją tożsamość, z drugiej zaś gdy istnieje rzeczywista tożsamość tego, co się zmienia⁹⁸.

2.3. Objawienie a jego natchnione świadectwo

2.3.1. Objawienie przekraczające Pismo Święte

Ratzinger uwydatniał – a jest to stale powracający motyw w twórczości Mozarta teologii – fakt różnicy między objawieniem a Pismem Świętym. W nawiązaniu do patrystycznego i średniowiecznego rozumienia zwracał uwagę, że objawienie dotyczy „całości mówienia i działania Boga w stosunku do człowieka, odnosi się do rzeczywistości, o której mówi Pismo”, to zaś „nie jest jednak po prostu tą rzeczywistością. Dlatego Objawienie przekracza Pismo w takiej samej mierze, w jakiej rzeczywistość przekracza mówienie o niej”⁹⁹. Jako rzeczywistość, która pochodzi od Boga i dotyczy

⁹⁵ Por. JRO 9/1, s. 162–163.

⁹⁶ Por. JRO 9/1, s. 163.

⁹⁷ JRO 9/1, s. 164 (dot. cytatu i parafrazy).

⁹⁸ Por. JRO 9/1, s. 493.

⁹⁹ JRO 9/1, s. 356.

Bożego działania – objawienie przekracza Pismo w kierunku „ku górze”. Z kolei jako rzeczywistość wydarzająca się w wierzącym, który przyjmuje objawienie – objawienie wykracza poza pośredniczące Pismo „ku dołowi”. W tym ujęciu Pismo staje się zatem faktem pośredniczącym, częścią większej rzeczywistości objawienia¹⁰⁰. Objawienie zaś „przekracza Pismo w dwu kierunkach – ku Bogu i ku przyjmującemu je człowiekowi”¹⁰¹.

Autor natchniony pisał o Izraelitach, że

stępały ich umysły. I tak aż do dnia dzisiejszego, gdy czytają Stare Przymierze, pozostaje [nad nimi] ta sama zasłona, bo odsłania się ona w Chrystusie. I aż po dzień dzisiejszy, gdy czytają Mojżesza, zasłona spoczywa na ich sercach. A kiedy ktoś zwraca się do Pana, zasłona opada (2 Kor 3,14–16).

Ratzinger interpretuje ten fragment w kontekście niewiary, która sprawa, że nawet posiadając Pismo, można nie mieć objawienia, bowiem dopiero wiara daje dostęp do rzeczywistości objawienia¹⁰²:

Objawienie pojawia się dopiero tam, gdzie oprócz wyrażających je materialnych twierdzeń, dzięki wierze realna stała się również ich wewnętrzna rzeczywistość. W tym sensie do Objawienia należy też w pewnym stopniu również przyjmujący je podmiot, bez którego Objawienie nie istnieje. Objawienia nie można włożyć do kieszeni i nosić go w niej tak jak książkę. Jest ono żywą rzeczywistością, która wymaga żywego człowieka jako miejsca swojej obecności¹⁰³.

¹⁰⁰ Por. JRO 9/1, s. 357.

¹⁰¹ JRO 9/1, s. 361. Por. B. Ferdek, *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera...*, art. cyt., s. 170–176; W.M. Wright IV, *Pre-Gospel Traditions and Post-Critical Interpretation...*, art. cyt., s. 1025; W. Zyzak, *Wiara w ujęciu Józefa Ratzingera – obecnego papieża Benedykta XVI*, Kraków 2005, s. 10.

¹⁰² Por. JRO 9/1, s. 356. Por. także s. 152: „Z dzisiejszego punktu widzenia na Biblię problem ten jawi się jako jeszcze bardziej zróżnicowany: Stary Testament poddawany jest wciąż nowej «relekturze», wciąż nowemu przyswajaniu starych słów, które są na nowo rozumiane w świetle nowych doświadczeń historycznych i duchowych. W tym przyswajaniu Stary Testament okazuje się wielorako złożony, a chrystologiczna lektura jego pism znajduje się w ten sposób strukturalnie w pełni na linii jego własnej architektoniki. Na nowym i tym razem decydującym zakręcie historii jest tak, jakby ze słów spadała zasłona – poprzez Jezusa odsłaniają one nowe znaczenia i otrzymują nowy kontekst, rzucają nieoczekiwane światło”.

¹⁰³ JRO 9/1, s. 357. Por. J. Ratzinger, *Moje życie*, oprac. wersji pol. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005, s. 106–107: „Objawienie oznacza zbliżenie się Boga do człowieka i jest

Nie oznacza to oczywiście, że Pismo jedynie informuje o objawieniu istniejącym i dostępnym poza słowem biblijnym:

Jest raczej tak [...], że rzeczywistość Objawienia jest rzeczywistością słowa, że w słowie przepowiadania dotyka mnie rzeczywistość Objawienia. Ale prawdą jest też, że wyłącznie dane słowo nie jest rzeczywistością Objawienia, gdyż ona nie jest nigdy po prostu „dana”. To, co powiedzieliśmy, ma zwrócić uwagę jedynie na różnicę między słowem i wydarzającą się w nim rzeczywistością, która nie zostaje unieważniona przez językowy charakter Objawienia¹⁰⁴.

Zarówno w samym objawieniu, jak i w procesie jego przyswajania chodzi nie tyle o sumę poznania (wiedzę), ile o to, żeby dzięki słowu orędzia wejść w kontakt z rzeczywistością Boga. Słowa pełnią tutaj pośredniczącą rolę w drodze do spotkania, od którego wyszły i do którego dlatego mogą poprowadzić¹⁰⁵. Ten słowny charakter zwrócenia się Boga do ludzi jest bardzo istotny¹⁰⁶. Pomimo tego, że słowo Boże jest większe od natchnionych ludzkich słów Pisma, przesłanie wiary nie staje się w ten sposób bezkształtne. Należy zachować to, co stanowi podstawę wierzących – żywiącą się Pismem wiarę Kościoła; zadanie polega na wnikanii w nią i wyjaśnianiu w nowych sytuacjach, by niewyczerpany charakter objawienia znalazł odpowiedź¹⁰⁷.

W przedmowie do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej przypomniał Ratzinger, że w przypadku ksiąg natchnionych stapiają się ze sobą

większe, niż wyrazić mogą to ludzkie słowa, również większe niż słowa Pisma [...]. Pismo jest znaczącym świadectwem o objawieniu, ale objawienie to coś żywego, coś większego: aby było objawieniem, musi osiągnąć swoje przeznaczenie i musi zostać przyjęte i zrozumiane, bo w przeciwnym razie nie stałoby się objawieniem”. Por. również: M. McCaughey, *Through the Lens of the Pure in Heart...*, dz. cyt., s. 125; A. Czaja, *Naczelna zasada i przewodnie idee...*, art. cyt., s. 15. Także Martijn Blaauw przyjmuje, że objawienie zachodzi jedynie wtedy, gdy jest przekazywane (a nie jedynie, gdy jest możliwe), to znaczy, gdy znajduje przyjęcie ze strony swojego adresata – por. M. Blaauw, *The Nature of Divine Revelation*, „The Heythrop Journal” (2009) nr 1, s. 2–12 (zwłaszcza 8–9).

¹⁰⁴ JRO 9/1, s. 356, przyp. 12.

¹⁰⁵ Por. JRO 9/1, s. 520. William J. Abraham z faktu, że Syn został posłany dla zbawienia, wyciąga wniosek, że objawienie musi być co do zasady subiektywnie skuteczne; dlatego objawieniu towarzyszy działanie Ducha Świętego – por. W.J. Abraham, *Revelation Reaffirmed*, w: *Divine Revelation*, ed. P. Avis, Eugene 1997, s. 213–214.

¹⁰⁶ Por. JRO 9/2, s. 930.

¹⁰⁷ Por. JRO 9/2, s. 838.

słowo ludzkie i słowo Boże, a także jednorazowe wydarzenia historyczne z wiecznym i niezmiennym Słowem Bożym. W związku z tym wszystkie słowa biblijne pochodzą nie tylko z przeszłości, ale i z wieczności Boga, i do niej, znów poprzez czas, prowadzą¹⁰⁸. Językowy zapis objawienia – pisał teolog przy innej okazji – odzwierciedlającego się w słowie, ale w nim niewyczerpującego, stanowi o tym, że Pismo Święte mówi więcej, niż w danym momencie dałoby się wywieść z jego litery¹⁰⁹: „samo objawienie jest zawsze czymś więcej niż ustalone w Piśmie jego świadectwo”, „jest ono czymś żywym, co obejmuje Pismo i rozwija je”¹¹⁰. Ratzinger używa w tym kontekście stwierdzenia, że Pismo jest zasadą materialną objawienia (a nie samym objawieniem)¹¹¹, do czego jeszcze wrócę w analizie kwestii relacji między objawieniem a Pismem i Tradycją.

„W Biblii Objawienie nie jest pojmowane jako system zdań, lecz jako dokonane i dokonujące się nadal wydarzenie nowej relacji między Bogiem i człowiekiem”¹¹². Skoro zaś dopiero wiara pozwala wejść w rzeczywistość objawienia, o której świadczy Pismo, to znaczy, że obecność objawienia jest związana również z Kościołem jako wspólnotą wiary i Ciałem Chrystusa¹¹³. Właśnie Kościół dokonał eksplikacji wydarzenia objawienia w ludzkiej mowie, formułując ustny (*regula fidei*) i spisany (Pismo Święte) kanon, który następnie stał się trwałą normą eksplikacji trwającej przez dzieje historii wiary¹¹⁴.

¹⁰⁸ Por. JRO 9/2, s. 723.

¹⁰⁹ Por. JRO 9/2, s. 832.

¹¹⁰ JRO 7/2, s. 142. Warto dodać, że Barth rozróżniał słowo Pisma od Słowa, któremu to słowo świadczy; Pismo jest prawdziwie słowem Bożym, ale na sposób świadczenia objawieniu. Można powiedzieć, że w tym ujęciu jest to jeden ze sposobów Boskiego samoświadectwa – por. T. Work, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002, s. 101.

¹¹¹ Por. JRO 9/1, s. 356.

¹¹² JRO 9/1, s. 503.

¹¹³ Por. JRO 9/1, s. 360–361.

¹¹⁴ Por. JRO 9/1, s. 503. O relacji Pisma, Tradycji i wyznań wiary – zob. K. Oakes, *Scripture, Traditions, and Creeds*, w: *The Oxford Handbook of Divine Revelation*, eds. B.M. Mezei, F.A. Murphy, K. Oakes, Oxford 2021, s. 21–34. Interesujące wyzwanie dla katolickiego rozumienia relacji Pisma i reguły wiary stanowi interpretacja roli *regula fidei*, jaką przedstawił Christopher Seitz – por. C.R. Seitz, *The Character of Christian Scripture: The Significance of a Two-Testament Bible*, Grand Rapids 2011, s. 191–203, a zwłaszcza podsumowanie pozycji autora na s. 203: „In sum, the use of the rule of faith, with its assumptions about the character of the Scriptures that would in time become an older Testa-

Ratzinger w później uprawianej refleksji korzystał ze swoich wczesnych badań nad teologią średniowieczną, w której

słowo „objawienie” odnoszono tylko, z jednej strony, do niewyraźnego w ludzkich słowach aktu, w którym Bóg komunikuje siebie swoim stworzeniom, a z drugiej strony do aktu, w którym człowiek przyjmuje tę Bożą komunikację i poprzez który staje się ona Objawieniem. Wszystko, co można wyrazić słowami, a zatem również Pismo, jest wówczas świadectwem Objawienia, ale nie samym Objawieniem. I tylko samo Objawienie jest „źródłem” we właściwym znaczeniu tego słowa, źródłem, którym posiłkuje się Pismo. Jeśli zostanie ono oddzielone od tego życiowego kontekstu Bożej komunikacji w „My” ludzi wierzących, to zostanie wyrwane ze swego życiowego podłoża i jest już tylko „literą”, tylko „ciałem”¹¹⁵.

ment, should serve a limiting function, guarding against an account of the two Testaments of Scripture that views them as one-after-the-other and not as mutually informing, mutually influencing witnesses, and turning the OT as Christian Scripture into a species of Vetus Testamentum in Novo receptum. Rightly understood, the early appeal to the rule of faith is a guard against this precisely because the Scriptures of Israel make their Christian notes sound within the literal sense of their own stable deliverances and are seen to be decisive just for this reason”.

- ¹¹⁵ JRO 9/2, s. 831. Por. JRO 2, s. 455–457, 460–462. Por. M. McCaughey, *Through the Lens of the Pure in Heart...*, art. cyt., s. 125. Tutaj należy się wyjaśnienie. Otóż doktor seraficki, gdy pisze o *revelatio* (czy *inspiratio*), nie ma oczywiście na myśli tego rozumienia objawienia, które zakłada się w dzisiejszej teologii czy wypowiedziach Magisterium (np. w DV). Święty nie odnosi się do systematycznie opracowanego objawienia (w jego całości i jedności) stojącego za powtarzającymi się wydarzeniami pojedynczych objawień dokonujących się w historii zbawienia – por. JRO 2, s. 448–450. Nie tyle zatem mówi o objawieniu w naszym rozumieniu, ile o „objawieniach”, o odsłonięciu tego, co do tej pory pozostawało zakryte. Tak rozumiane *revelatio* może przybierać trzy znaczenia: (i) ujawniać przyszłość; (ii) odkrywać „mistyczny” sens Pisma Świętego (duchowe rozumienie ksiąg natchnionych); (iii) stanowić bezobrazowe odsłonięcie Boskiej rzeczywistości dokonujące się w uniesieniu mistycznym – por. JRO 2, s. 450–451. Ważne jest tutaj podkreślenie, że Bonawentura nie nazywa Pisma Świętego „objawieniem”, bowiem dla niego *revelatio* jest dopiero określonym zrozumieniem Pisma – por. JRO 2, s. 455. Jak w innym miejscu dodaje Ratzinger: „scholastyka przedmystyczna nie dysponuje słowem, które obejmowałoby cały treściowy zakres naszego dzisiejszego pojęcia «objawienia», podobnie jak my nie dysponujemy żadnym słowem, którego sens pokrywałby się z sensem ówczesnego słowa *revelatio*. To, co dzisiaj nazywamy objawieniem, można było wówczas wyrazić tylko kilkoma związanymi ze sobą pojęciami: *apparitio* – *revelatio* w odniesieniu do czasu źródeł, *doctrina* – *revelatio* w odniesieniu do czasu poapostolskiego. «Objawienie» (wzięte w całości) składa się zawsze z momentu zewnętrznego, obiektywnego, i z aktualnego momentu wewnętrznego” – por. JRO 2, s. 633.

Potrzeba interpretacji Pisma, jak podkreślano w wiekach średnich, wynika właśnie z przekonania o tym, że litera Pisma sama w sobie nie jest „objawieniem”; prowadzi do niego dopiero Pismo odczytane w świetle kościelnej wiary w Chrystusa¹¹⁶. Ze specyficznego charakteru objawienia związanego z Nowym Przymierzem (*Pneuma* wobec *gramma*) wynika „niemożność obiektywizacji” (Bultmann) objawienia. Dlatego teologia średnio-wieczna za wcześniejszą praktyką kościelną postawiła *fides* ponad *scriptura*, czyli wyznanie wiary ponad tym, co zostało zapisane. W ten sposób *regula fidei* stała się kluczem hermeneutycznym Pisma, poza którym pozostaje ono nieme – uważa Ratzinger¹¹⁷.

Studium ksiąg natchnionych winno wieść ku uświadomieniu sobie tajemnicy objawienia Bożego oraz dawania odpowiedzi, także modlitewnej, na słowo Pana kierowane za pośrednictwem świętych pism – zachęca Benedykt XVI (VD 82). Francis Martin z kolei przestrzega przed umieszczeniem tekstu w centrum uwagi; słowa mówione jedynie przedstawiają rzeczy, a słowo pisane jest warunkiem wstępnym objawienia. Jednak spisanie słowa potęguje pokusę „tekstualizmu”, który sprawia, że tekst, który miał być jedynie narzędziem wyrażania i ujawniania rzeczy, staje się samowystarczalnym przedmiotem zastępującym sprawy, które miał przedstawiać¹¹⁸.

2.3.2. Samotranscendencja ksiąg natchnionych

Ratzinger postuluje uwzględnienie samotranscendencji Pisma, co zakorzenia w dwóch zasadach, chrystologicznej i teologicznej. Pierwsza z nich została opisana już wcześniej, tutaj należy dodać jedynie, że ostateczne, a wciąż dokonujące się w ciągu historii objawienie domaga się właśnie takiej lektury ksiąg natchnionych, która pozwoli wznieść się ponad literę Pisma¹¹⁹. Wynika

¹¹⁶ Por. JRO 9/2, s. 655; JRO 2, s. 460–461.

¹¹⁷ Por. JRO 9/1, s. 364.

¹¹⁸ Por. F. Martin, *Revelation and Understanding Scripture...*, art. cyt., s. 260. W tym punkcie korzystałem również z tekstu: S. Zatwardnicki, *Relacja Objawienia do Pisma Świętego według Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, „Teologia w Polsce” (2014) nr 1, s. 99–118.

¹¹⁹ Sięgnięcie do ducha tekstów nie dokonuje się automatycznie i spontanicznie; domaga się wzniesienia ponad literę, bo słowo Boże nie jest nigdy obecne w samej literackiej warstwie tekstu, lecz potrzebuje zrozumienia kierowanego wewnętrzną dynamiką całego zbioru tekstów. Zakłada się tutaj, że proces przechodzenia od litery do ducha nie jest procesem jedynie intelektualnym, ale możliwym tylko w kontekście życia według

to z tego, że ostatecznie objawieniem jest przecież Chrystus – Słowo (*Logos*), w którym Bóg wyraża samego siebie i które pozostaje zawsze większe od słów, w których się nam zakomunikowało¹²⁰. Zasada teologiczna zaś bierze pod uwagę fakt, że wszystkie ludzkie słowa Pisma opierają się na „objawieniu”. Chodzi o doświadczenie pojawiające się w relacji człowieka z Bogiem, które jako takie wykracza poza zasób doświadczeń autora natchnionego. Właśnie dzięki tej nieodpowiedniości ludzkiego świadectwa względem tego, skąd ono pochodzi – Bóg może mówić w ludzkich słowach, ponieważ dany tekst pragnie wyrazić więcej, niż zechciał powiedzieć hagiograf¹²¹. Do tematu tego nawiązał raz jeszcze Ratzinger w podziękowaniu za promocję do stopnia honoris causa na Wydziale Teologii Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie. Teolog podkreślił wtedy, że krytyczna egzegeza odsłoniła dwie sprawy dotyczące istoty słowa biblijnego:

Po pierwsze, słowo biblijne w chwili swego zapisania miało już za sobą mniej lub bardziej długi proces, w którym nabierało kształtów w przekazie ustnym. Po drugie, w chwili zapisania słowo nie zastyga, lecz wchodzi w procesy interpretacji – *relectures* – które dalej rozwijają jego ukryte potencjalności. Zakresu znaczeniowego słowa nie da się zatem zredukować do idei jednego autora w określonym momencie historycznym. Słowo w ogóle nie należy do jednego autora, lecz żyje w postępującej naprzód historii i dlatego w przeszłości i przyszłości ma zakres i głębię, które ostatecznie zatracają się w tym, co nieprzewidywalne¹²².

Ducha (por. Ga 5,16), przy czym Duch ten jest Chrystusem Panem (2 Kor 3,17) wskazującą drogę – VD 38. Por. R. Pietkiewicz, *Między „literą” a „Duchem”, czyli o poszukiwaniu równowagi w interpretacji Pisma Świętego*, „Scriptura Sacra” (2011) nr 15, s. 227–239.

¹²⁰ Por. JRO 6/2, s. 681. Edith Humphrey wyraża opinię, że nawet Nowy Testament nie jest celem samym w sobie, lecz funkcjonuje, podobnie jak cała Biblia, jak swego rodzaju ikona ukazująca Chrystusa i pociągająca ku życiu Trójcy Świętej – por. E.M. Humphrey, *Scripture and Tradition: What the Bible Really Says*, Grand Rapids 2013, s. 60.

¹²¹ Por. JRO 9/2, s. 718. W tekście poświęconym relacji doświadczenia i wiary pisał Ratzinger: „Rzeczywistość Boga jest większa od naszych doświadczeń, również od naszego doświadczenia Boga”, dlatego „wiara rozpoczyna się od doświadczenia, ale nie może być ograniczona do przeżywanych doświadczeń, lecz stanowi wyzwanie dla dynamiki doświadczenia i sama prowadzi do nowych doświadczeń. [...] Tylko w zawsze nowych aktach przekraczania dokonuje się właściwe «doświadczenie wiary»” – JRO 9/1, s. 82–83.

¹²² JRO, s. 330.

Z zakorzenia objawienia biblijnego w historii wynika, że zamysł Boży musi odsłaniać się w niej stopniowo (VD 42). Biblijne słowo jako świadectwo objawienia oznacza jednak, że natchniony tekst może mówić więcej, niż chciał wyrazić jego autor. Ludzkie słowa Pisma winny być interpretowane najpierw jako ludzkie i historyczne właśnie, ale na tym nie wolno poprzestać. Naddatek sensu poszczególnego tekstu Pisma Świętego sprawia, że wykracza on poza jego miejsce historyczne i stanowi o jego otwarciu na nowe znaczenie oraz o możliwości umieszczenia go w nowym kontekście historii zbawienia (tzw. prawo *relecture*)¹²³:

Nowożytna egzegeza unaocniła nam, że przekazane w Biblii słowa stają się jednym Pismem w następstwie coraz to nowej kolejnej ich relektury. Stare teksty nabierają w nowej sytuacji nowego sensu, są na nowy sposób rozumiane i na nowo odczytywane. W ich nowym odczytywaniu, w kolejnych lekturach, w dokonywanych cichych korektach, w pogłębianiu i rozszerzaniu dokonuje się powstawanie Pisma jako proces słowa. Jest to proces, w którym słowa stopniowo odsłaniają swe wewnętrzne potencjalności, które – od początku w nim zawarte, niczym gotowe już ziarna – jednak otwierają się dopiero w wyzwaniach nowych sytuacji, w nowych doświadczeniach i doznaniach¹²⁴.

Scott Hahn, komentując poglądy Ratzingera, zwraca uwagę na to, że ten oparł swoje spostrzeżenia na ustaleniach krytyki źródeł, które ukazały kolejne reinterpretacje dokonywane w ciągu wieków. Z jedności struktury przymierza wynika podwójny sens biblijny, dosłowny (historyczny) oraz duchowy, przy czym ten drugi nie jest sztucznym „narzuceniem”, ale wyrasta z samej struktury objawienia. Benedykt XVI wiązał „nadwyżkę” znaczenia również z wielowymiarowością ludzkiego języka. Ta cecha charakterystyczna ludzkiej mowy transcendującej samą siebie i odsyłającej do tego, co niewypowiedziane, tym bardziej dotyczy słowa, którego podmiotem jest sam Bóg. Także znaczenie wydarzeń, o których świadczą księgi natchnione, wykracza poza ich historyczną faktyczność, a zawarty w nich „naddatek” otwiera możliwość bynajmniej nie arbitralnej relektury we wszystkich czasach. Za przykład może posłużyć żydowska liturgia paschalna, która pozostawała ukierunkowana na wypełnienie w Eucharystii; innymi słowy,

¹²³ Por. JRO, s. 718.

¹²⁴ JRO 6/1, s. 124.

ustanowienie Eucharystii przez Jezusa było częścią „nadwyżki” znaczenia biblijnego wydarzenia Paschy¹²⁵.

Dlatego w *ars interpretandi* należy brać pod uwagę całość Pisma Świętego (tzw. egzegeza kanoniczna¹²⁶), która z kolei jest czymś więcej od sumy części – tekst „w swojej całości wyraża [...] intencję, która wykracza poza przypuszczalne intencje poszczególnych źródeł”¹²⁷. Jedność Pisma została uznana przez Ratzingera za termin teologiczny, bo nie jest to jedynie jedność powstała przez zsumowanie części czy tym bardziej nie może chodzić o sztuczne narzucenie jedności samemu w sobie heterogenicznemu zbiorowi pism. Perspektywa wiary pozwala dostrzec, że w procesie powstawania słowa i przekazywania go potem w ramach kolejnych relektur powstaje ogólne ukierunkowanie, dzięki czemu jest możliwa jedność

¹²⁵ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 135–139.

¹²⁶ Por. IBK I, C, 1; NPP 103; R.E. Brown, S.M. Schneiders, M. Wojciechowski, *Hermeneutyka biblijna*, w: KKB, s. 1807–1808. Hermeneutyka kanoniczna, zauważa T. Work, używa Pisma do interpretowania Pisma. Szanuje zarówno jedność Biblii wynikającą z jednego Bożego zbawczego celu, jak i partykularność poszczególnych części – por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 325. Brevard S. Childs, z którym podejście kanoniczne jest słusznie kojarzone, zwracał uwagę na wartość ostatecznej formy tekstu, a zarazem unikanie harmonizacji; Stary Testament miał mieć swój głos jako Pismo chrześcijańskie, a w podejściu tym bierze się również pod uwagę długi proces tworzenia pism natchnionych oraz ich tradenta jako środowiska odciskającego na nich swój wpływ – por. B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testament: Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1993, s. 70–79; tenże, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970; C.R. Seitz, *The Character of Christian Scripture...*, dz. cyt., s. 29, 94 (na s. 34–35 ostatni z wymienionych wskazuje pewne mankamenty, jakie niektórzy wiążą z tym podejściem). W analogiczny sposób wypowiadał się także sam Ratzinger, według którego połączenie w kanon nie niweczy wielorakiej postaci historycznej ksiąg biblijnych. Kościół tworząc kanon, przyjął księgi w ich różnorodności i specyfice. Można zatem mówić o kontrapunkcie wielości i jedności: z jednej strony liczy się całość Biblii przyjęta wiarą Kościoła, z drugiej tożsamość każdej z ksiąg stanowi miarę dla Kościoła. Dla interpretacji oznacza to z kolei, że należy zarówno uznawać jedną wiarę jednego Kościoła, jak i badać swoistość każdego tekstu z perspektywy historyka. Pismo Święte należy czytać w Kościele, ale Kościołowi nie wolno ujednolicić Pisma. Jedność Pisma nie jest narzucona z zewnątrz, lecz wypływa z wnętrza Pisma i z jednej wiary, która je zrodziła – JRO 9/1, s. 169.

¹²⁷ JRO 9/2, s. 719. Nieco inne tłumaczenie (mowa jest o celu, a nie intencji) w: J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, w: tegoż, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008 (dalej: KWI), s. 121: „w swej całości wyraża on cel, który sięga dalej niż domniemane intencje pojedynczych źródeł”. Por. również: W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, s. 340.

między poszczególnymi księgami, a oba testamenty stanowią jedną całość. Zwłaszcza hermeneutyka chrystologiczna podkreśla, że to Jezus Chrystus jako klucz do całej Biblii pozwala rozumieć ją jako jedność. Mimo że sama metoda historyczno-krytyczna nie dostrzeże tej wewnętrznej jedności, to z kolei wiara zawiera w sobie pierwiastek rozumu historycznego, dzięki czemu poszczególne etapy historii zbawienia zachowują swoją oryginalność, a zarazem wpisują się w jedną historię¹²⁸.

Ratzinger podkreślał, że specyfiką wiary chrześcijańskiej i jej rozumienia objawienia jest odniesienie się nie tyle do samych wydarzeń historycznych, ile do spójnej historii, która się wydarzyła. Oczywiście fakty historyczne domagają się skorzystania z metody historycznej, ale dla wiary chrześcijańskiej najważniejsze jest rozpoznanie, że w wydarzeniach historycznych działał Bóg¹²⁹. Stąd Ratzinger postulował teologiczną zasadę *analogia scripturae*, zgodnie z którą każdy fragment Biblii winien być umieszczony tak w historycznym kontekście (pierwszy krok), jak i w ramach całego ruchu historycznego, którego centrum stanowiło wydarzenie Chrystusa (drugi krok). Jeśli egzegeza Ojców Kościoła i teologów średniowiecza potykała się w pierwszym kroku, a przez to w drugim popadano w dowolność, to z kolei we współczesnej egzegezie rezygnuje się z drugiego kroku, tym samym pozbawiając pierwszy właściwego znaczenia i również skazując się na metodyczną dowolność. Bez współdziałania dwóch metod nie jest możliwa interpretacja ksiąg natchnionych, dopiero rozpoznanie wewnętrznej samotranscendencji słowa historycznego i związanego z tym wewnętrznego prawa *relectures* pozwala odkrywać w świętych pismach stopniowe powiązania słowa i sensu¹³⁰. W biblijnym świadectwie fakty zawsze niosą

w sobie coś więcej niż tylko historyczna faktyczność, coś, co pochodzi spoza nich i co nadaje im znaczenie dla wszech czasów i dla wszystkich ludzi. Owego „więcej” nie da się oddzielić od faktów, nie jest to znaczenie, które zostało na nie nałożone

¹²⁸ Por. JRO 6/1, s. 124–125. J. Goldingay wyraża podobną opinię – poszczególne historie biblijne należy pojmować jako część jednej makrohistorii – por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 61.

¹²⁹ Por. JRO 9/2, s. 942. O metodzie historyczno-krytycznej w katolickiej egzegezie traktuje monografia: J.G. Prior, *The Historical Critical Method in Catholic Exegesis*, Roma 2001.

¹³⁰ Por. JRO 9/2, s. 717–718, 728; JRO 6/1, s. 37; JRO 9/1, s. 442; D. Farkasfalvy, *Jesus of Nazareth and the Renewal of New Testament Theology*, „Communio” English Edition (2007) nr 3, s. 441.

z zewnątrz później; jest ono obecne w samym wydarzeniu, ale przekracza czystą faktyczność. To właśnie na tym obecnym w fakcie transcendowaniu polega znaczenie całej historii biblijnej¹³¹.

W przekonaniu Ratzingera specyfiką wiary chrześcijańskiej jest jej poważne traktowanie wydarzeń historycznych czy ściślej: pewnej spójnej historii rzeczywiście się w nich wydarzającej. Wynika z tego zarówno konieczność uwzględnienia metody historycznej pytającej o fakty, jak i zasady teologicznej pozwalającej dostrzec, że w historycznych wydarzeniach działał Bóg. Skutkiem tego wymiaru wydarzeń historycznych związanego z czynami Boga wydarzenia transcendują ponad historyczną jedynie faktyczność i stają się nośnikami znaczenia dla wszystkich ludzi wszystkich czasów. Nie chodzi tu o sztuczne „nałożenie” sensu na same w sobie bezsensowne epizody, ale o odboskie „więcej” nierozdzielne od samych faktów i decydujące o znaczeniu całej historii biblijnej. Natchnione księgi wyrażają zarówno historyczne doświadczenia ludu Bożego, jak i właśnie ów pochodzący od Boga naddatek; mówi w nich nie tylko autor natchniony czy Lud Boży, którego był on członkiem, ale również Bóg jako autor i sprawca historycznych doświadczeń Ludu Bożego. W procesie coraz nowego rozumienia (*relecture*), który jest jednocześnie procesem przekroczenia znaczenia pojedynczego autora, następuje transcendowanie historycznych doświadczeń i świadczącego o nich słowa biblijnego¹³².

2.3.3. Ku otwartości metody historyczno-krytycznej

Objawienie poprzedza jego obiektywizację w Piśmie i Tradycji i jest od nich większe, a ewentualne zredukowanie objawienia do tekstu i utożsamienie go z ludzkim słowem Pisma sprowadziłoby objawienie do czegoś martwego i uwięzionego w czasie. Takie przekreślenie samotranscendencji Pisma otwartego na nadwyżkę objawienia oznaczałoby, że zostało ono skazane na historycyzm i podporządkowane ludzkim kryteriom interpretacji; jednowymiarowa lektura w oparciu o metodę historyczno-krytyczną czy

¹³¹ JRO 9/2, s. 942.

¹³² Por. JRO 9/2, s. 942; JRO 6/1, s. 126; S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 30, 55; J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 165, 174, 180–181.

literaturoznawstwo pomijałoby działanie Boga w historii¹³³. Uwzględnienie natchnienia z kolei pozwala pojmować święte teksty jako słowo Boże w ludzkich słowach, dzięki czemu uznaje się rolę ludzkiego autora oraz Boga jako prawdziwego Autora. I odwrotnie, osłabienie świadomości natchnienia rzutuje na hermeneutykę Pisma, które staje się obiektem ciekawości historycznej, a nie dziełem Ducha Świętego (VD 19; DV 9, 12).

Dlatego potrzeba metod, które respektowałyby „autotranscendencję” słów biblijnych ku słowu Bożemu¹³⁴. „Badania świętego tekstu abstrahujące od wiary, koncentrując się na strukturze tekstu i jego formach, mogą zwracać uwagę na ciekawe elementy, jednak tego rodzaju próba byłaby niechybnie jedynie wstępna i strukturalnie niepełna” (VD 30)¹³⁵. Interpretator Pisma Świętego, który poprzestałby na pierwszym poziomie badania Biblii prowadzonym metodą historyczno-krytyczną, sprowadziłby tekst biblijny do tekstu z przeszłości. Jednak wierność księgom biblijnym domaga się odkrycia w nich rzeczywistości wiary, jaką wyrażają, oraz złączenia tej rzeczywistości z doświadczeniami dzisiejszych wierzących. Dlatego celem egzegety jest zawsze wyjaśnienie sensu tekstu natchnionego jako aktualnego słowa Bożego¹³⁶.

¹³³ Por. JRO 7/1, s. 549; JRO 9/2, s. 712, 714, 831–832; JRO 9/1, s. 603: „Dzisiaj również wśród ludzi wierzących rozpowszechniło się wyobrażenie, że wiara chrześcijańska opiera się wprawdzie na Bożym Objawieniu, ale Objawienie to zostało w całości złożone w jednej księdze – w Biblii. Jeśli zatem chcemy się dowiedzieć, co Bóg objawił, to musimy czytać i interpretować Biblię. Jeśli jednak chcemy dowiedzieć się, co rzeczywiście mówi jakaś książka, to jedynie możliwych i użytecznych narzędzi dostarcza współczesna nauka: metoda historyczno-krytyczna i metody nauk o literaturze. W konsekwencji teologia może polegać tylko na naukowej interpretacji Biblii przy użyciu wspomnianych metod”.

¹³⁴ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 139.

¹³⁵ Można to samo wyrazić dosadniej: „Egzegeza, w której Biblia nie żyje i nie jest rozumiana jako żywy organizm, staje się nekrofilją: umarli grzebią umarłych” – JRO 9/2, s. 824. John Goldingay zwraca uwagę na to, że kanoniczna forma Pisma jest zbiorem dokumentów, i to one, a nie ich wcześniejsze formy czy rzekome intencje autorów wywiedzione z hipotetycznego kontekstu historycznego, są przedmiotem interpretacji. Według uczonego ilość historycznych detali, które można by brać pod uwagę, jest właściwie nieskończona (byłby to hermeneutyczny ekwiwalent do J 21,25). Wcale nie jest tak, że większa koncentracja na historii i historycznych szczegółach prowadzić musi do lepszej interpretacji – por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 129–130.

¹³⁶ Por. VD 33, 35, 37; IBK II, A, 2; III, C, 1; JRO 9/1, s. 156; J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 181–182. Por. tamże, s. 183: „*The risk and the promise*

I odwrotnie, uznanie samotranscendencji Pisma pociąga za sobą przyjęcie właściwej hermeneutyki ksiąg natchnionych, uwzględniającej zarówno metody naukowe, jak i zasady teologiczne. Ratzinger w związku z tym podkreślał konieczność współdziałania teologii z metodą historyczno-krytyczną. Krok w kierunku uwzględnienia obu zasad naukowych i teologicznych stanowiła konstytucja *Dei verbum*, a znaczących wniosków można się doszukać także w dokumentach Papieskiej Komisji Biblijnej: *Interpretacja Biblii w Kościele* oraz *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*. Ratzinger wymienia najistotniejsze wskazówki, stosowane zresztą przez niego w przygotowywaniu *Jezusa z Nazaretu*, a wynikające z tych dokumentów¹³⁷.

Jeśli Tradycja kościelna zawsze kładła nacisk na „literę” Pisma, to w dzisiejszych czasach interpretacja Pisma wymaga zużytkowania nauk świeckich w poszukiwaniu sensu dosłownego. Stosowanie metody historyczno-krytycznej (oraz innych metod analizy tekstu) jawi się Benedyktowi XVI nieodzownym wymiarem pracy egzegetycznej ze względu na faktyczność historyczną będącą konstytutywnym wymiarem wiary chrześcijańskiej (a za nią teologii jako nauki wiary). Historia zbawienia nie jest mitologią, lecz prawdziwą historią, a studia historyczne odpowiadają na realizm Wcielenia: „*Verbum caro factum est*” (J 1,14). W wypowiedziach wiary nie chodzi o symbole ponadhistorycznych prawd – *factum historicum* należy do istoty wiary i stanowi jej konstytutywną podstawę. Zawarty w samej wierze rozum historyczny każe wziąć odpowiedzialność za niego – dlatego egzegeza konsekwentnie musi się poddać metodzie historyczno-krytycznej, choć oczywiście się w niej nie wyczerpuje¹³⁸.

of critical interpretation is that it fixes the Bible in history. The risk is that it may imprison the biblical writers in their time”.

¹³⁷ Por. JRO 6/1, s. 122, 126. Według Benedykta XVI *Dei verbum* dała „wielki impuls do odkrywania na nowo Słowa Bożego w życiu Kościoła, do refleksji teologicznej na temat Bożego Objawienia oraz do studium Pisma Świętego”, dzięki temu dokumentowi wzrosła również „świadomość perspektywy trynitarniej i historiozbawczej Objawienia” – VD 3.

¹³⁸ Por. VD 32; JRO 6/1, s. 122–123, 383–384; JRO 7/2, s. 696; JRO 9/2, s. 942; Benedykt XVI, Wystąpienie podczas XIV kongregacji generalnej Synodu Biskupów *Egzegeza nie tylko historyczna, ale i teologiczna* (14.10.2008), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. (2008) nr 12, s. 34; tenże, Spotkanie z przedstawicielami świata kultury..., art. cyt., s. 13; D. Farkasfalvy, *Jesus of Nazareth*..., art. cyt., s. 440, 453; N. Bossu, S. Advani, *Resolving the Dualism between Exegesis and Theology*..., art. cyt., s. 65; S. Szymik, *Benedykta XVI hermeneutyka wiary*, „The Biblical Annals” (2012) nr 2, s. 219; NPP 123.

„Mimo inteligentnego i umiejętnego wykorzystywania metod historyczno-krytycznych Benedykt jest również jednym z najbardziej stanowczych krytyków niewłaściwego posługiwania się nimi”¹³⁹ – odnotowuje Hahn. Oprócz swojego znaczenia, metoda historyczno-krytyczna posiada też właściwe jej ograniczenia, które Ratzinger punktował. Poszukując historycznego kontekstu wydarzeń – a jest to działanie niezbędne dla określenia, co dokładnie autor natchniony miał na myśli – metoda ta analizuje słowo przeszłe i w przeszłości je pozostawia. Ścisłe określenie „wczoraj” jest jej siłą i granicą zarazem, bo nie jest ona w stanie uczynić słowa „dzisiejszym”. Dalej, metoda historyczno-krytyczna analizuje słowo jedynie jako słowo ludzkie:

Przy głębszym zastanowieniu się może przeczuwać istnienie „wartości dodanej” zawartej w słowie, dosłuchiwać się w ludzkim słowie niejako jakiegoś wyższego wymiaru, i tym sposobem zapoczątkować samotranscendowanie się metody, niemniej jednak jej właściwym przedmiotem pozostaje ludzkie słowo jako ludzkie¹⁴⁰.

Kolejne ograniczenie polega na tym, że metoda badając poszczególne księgi w ich historycznym momencie oraz śledząc historię ich pochodzenia, nie jest w mocy sięgnąć jedności wszystkich Pism składających się na Biblię. I w końcu wszystkie wypracowane rekonstrukcje dokonywane metodą historyczno-krytyczną pozostają w mniejszym lub większym stopniu prawdopodobnymi, ale zawsze – hipotezami¹⁴¹. Towarzysząca metodzie historyczno-krytycznej

Jak podkreśla Papieska Komisja Biblijna, badania naukowe oddalają ryzyko przyjęcia mitycznego poglądu na Jezusa Chrystusa czy fideistycznego uznania w Nim Syna Bożego – por. BC 1.1.3.3. Międzynarodowa Komisja Teologiczna zwróciła uwagę, że przyjęcie ludzkiej natury przez Logos nastąpiło w określonym miejscu i czasie. Wcielony stał się członkiem ludu wybranego, co wiązało się z przyjęciem takich a nie innych warunków kulturowych i społecznych. Logos wszedł w historię zapowiadającą i przygotowującą Jego przyjście, a ciało wzięło z tego ludu, który został ukształtowany właśnie ze względu na Jego przyszłe Wcielenie – por. WZE, 4.2; WI II, 12–17.

¹³⁹ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 31.

¹⁴⁰ JRO VI/1, s. 123.

¹⁴¹ Por. JRO 6/1, s. 124–125 (cyt. ze s. 123). Por. D. Farkasfalvy, *Jesus of Nazareth...*, art. cyt., s. 440; S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 29–53; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 80, 120 (przyp. 26); N. Bossu, S. Advani, *Resolving the Dualism...*, art. cyt., s. 66; S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka wiary...*, dz. cyt., s. 45–94; P. Majewski, *Granice metody historyczno-krytycznej w interpretacji Pisma Świę-*

hermeneutyka podejrzeń w stosunku do wiary Kościoła, założenie mówiące o neowolucyjnych wzorcach rozwoju w tekstach i usuwanie wzmianek o zjawiskach nadprzyrodzonych wymagają daleko idących ingerencji w źródła biblijne w tej postaci, w jakiej do nas dotarły. Metoda ta nie daje także żadnych możliwości zachowania i rozpoznania w tekstach wewnętrznej jedności czy wewnętrznej logiki. W rezultacie, w opinii Benedykta, współczesna egzegeza nie może nigdy dostarczyć niczego poza przypuszczeniami i hipotezami, które są stale podważane i zastępowane przez późniejsze teorie¹⁴².

W przekonaniu Ratzingera już samo ukazanie limitacji metody historyczno-krytycznej stanowi krok do uznania potrzeby syntezy jej z innymi metodami:

Wraz z dostrzeżeniem tychże granic stało się jasne – mam nadzieję – że metoda ta ze swej istoty wskazuje ponad siebie i kryje w sobie wewnętrzną otwartość na metody uzupełniające. W słowie przeszłym wyczuwalne jest pytanie o jego „dzisiaj”; w słowie ludzkim pobrzmiwa coś większego; pojedyncze księgi w jakiś sposób wskazują na żywy proces powstawania z nich jednego Pisma¹⁴³.

Matthew Levering zauważa, że według Ratzingera „metoda historyczno-krytyczna, biorąc pod uwagę jej rozumienie «historii» jako ciągu doczesnych

*tego według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. O egzegezie kanonicznej, „Studia Ełckie” (2018) nr 4, s. 486, 490–491. Ostatnia z wymienionych pozycji zbyt wiele zapożycza z mojej publikacji pt. *Hermeneutyka wiary* (por. np. podsumowanie artykułu oraz zakończenie książki), by nie uznać jej za niesamodzielną pracę naukową; w związku z tym rezygnuję z uwzględnienia tej pozycji w bibliografii.*

¹⁴² S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 52. N.T. Wright określał metodę historyczno-krytyczną mianem „*hypothesis and verification*” – N.T. Wright, *The New Testament and the People of God*, Minneapolis 1992, s. 98. John Goldingay wskazuje, że różne wizje prehistorii tekstu będą generowały różne rozumienia jego końcowej formy. Skupienie się na hipotetycznych tradycjach powstania sprawia, że umyka sens końcowej postaci tekstu. Podejście historyczne może podważyć prawdę tekstu, ale nie może jej ustanowić ze względu na hipotetyczność wniosków odległą od religijnego roszczenia do prawdy. Różnorodność wyników jest nie tylko skutkiem stosowania złych metod czy założeń, ale faktem zadawania takich pytań, na które tekst nie zamierza udzielić odpowiedzi. Uczony przekonuje, że samo ustalenie historycznych wydarzeń leżących rzekomo za biblijnym opowiadaniem nie ustanawia jeszcze ich znaczenia, a obiektywność poszukiwana przez krytykę historyczną jest nieosiągalna – por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 17, 19–20, 34.

¹⁴³ Por. JRO 6/1, s. 124; JRO 9/2, s. 737.

momentów bez metafizycznego czy opatrnościowego związku z Bogiem, bezwzględnie musi pozostawić w przeszłości historię, którą stara się zrekonstruować¹⁴⁴. I odwrotnie, uznanie działania Boga w historii pozwala odkryć aktualne słowo Boże. Między innymi z tego powodu Ratzinger

¹⁴⁴ M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 80. Teolog zauważa, że Pismo Święte podchodzi do historii inaczej niż dzisiejsi uczeni, dla których obca jest rzeczywistość Bożego opatrnościowego zarządzania historią – por. tamże, s. 220; tenże, *Participatory Biblical Exegesis...*, dz. cyt. Ograbienie historii z opatrnościowego jej ukierunkowania jest zarazem ograbieniem jej z centralnej prawdy, a Pismo nie może być wtedy czytane jako Pismo Święte. Z Biblii Kościoła staje się zbiorem starożytnych dokumentów, w których poszukuje się jedynie tej historii, jaka leży za biblijnymi opowiadaniem. Dlatego teologowie winni rzucić wyzwanie teologii historii we współczesnej biblistyce usuwającej z tego, co „historyczne”, opatrnościowy wymiar historii, a tym samym Boga, oraz przeczącej rozumieniu historii przez samą Biblię – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 232–233, 244. Uczony postuluje konieczność odzyskania podwójnego wymiaru historii, i w tym celu sięga do myśli Orygenesusa i Augustyna, którzy dostrzegali opatrnościowo-eschatologiczną dynamikę historii. Jeśli drugi z nich kładł większy nacisk na faktyczność historycznych wydarzeń opisanych w Biblii, to dla obu z kolei pierwszorzędnym znaczeniem tekstów biblijnych, wynikającym z Bożej opatrności, było wewnętrzne, typologiczne czy alegoryczne znaczenie – por. tamże, s. 224–232. Biskup Hippony w słowach i czynach zaświadczonej w Biblii widział podwójny cel: przedstawienie tego, co się rzeczywiście wydarzyło, oraz ulokowanie tego w kontekście opatrnościowym, przy czym oba znaczenia uznawał za historyczne, bo sama historia niesie w sobie podwójny wymiar, zewnętrzny i wewnętrzny – por. tamże, s. 232. Z kolei jeśli Orygenes dopuszczał możliwość, że pewne osoby czy wydarzenia opisane w Biblii nie istniały faktycznie, to czynił tak dlatego, że typologię uznawał za należącą do samego serca historii – por. tamże, s. 237, 244–245. Również Tomasz z Akwinu, który w sensie dosłownym, a nie alegorycznym (duchowym) postrzegał fundament *sacra doctrina*, typologiczne związki (np. Jezusa z Adamem) włączał już w sens dosłowny – por. tamże, s. 245; ST I, q. 1, a. 10, ad 1. Por. również: W. Kurz, *Dei Verbum: Sacred Scripture since Vatican II*, w: *After Forty Years: Vatican Council II's Diverse Legacy*, ed. K.D. Whitehead, South Bend 2007, s. 185; C.R. Seitz, *The Character of Christian Scripture...*, dz. cyt., s. 154–155; J. Webster, *The Domain of the Word: Scripture and Theological Reason*, London 2012, s. 14: „Providence, in other words, is at the heart of the historia scripturae. Setting Scripture in the realm of providence excludes from the beginning the secularization of the history from which the biblical texts emerge” (cyt. również w: M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 296). Webster utrzymuje, że właśnie ta naturalna historia może stawać w służbie Boskiej ekonomii zbawienia i objawienia i ta cecha biblijnych tekstów jest najważniejsza – por. J. Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, Cambridge 2003, s. 19: „The problem, that is, is not the affirmation that the biblical texts have a ‘natural history’, but the denial that texts with a ‘natural history’ may function within the communicative divine economy, and that such a function is ontologically definitive of the text”. Anglikański teolog odno-

odwołał się do tzw. egzegezy kanonicznej zmierzającej do lektury każdego pojedynczego tekstu w świetle całości jednego Pisma. Sobór Watykański stawia ją w jednym szeregu z dwoma pozostałymi zasadami teologicznej egzegezy: żywą Tradycją Kościoła oraz analogią wiary (czy też wewnętrznymi analogiami w wierze). Ratzinger uważa nie tylko, że egzegeza kanoniczna nie stoi w sprzeczności z metodą historyczno-krytyczną, ale wręcz stanowi jej organiczną kontynuację, dzięki czemu interpretacja staje się teologią¹⁴⁵.

W przekonaniu, że egzegeza winna być dyscypliną historyczną i jednocześnie teologiczną, Ratzinger w interpretacji postaci i orędzia Jezusa łączy obie hermeneutyki:

Spróbowałem tylko, oprócz interpretacji historyczno-krytycznej, zastosować nowe spojrzenie metodologiczne, które umożliwia właściwą teologiczną interpretację Biblii, a postulując oczywiście wiarę, absolutnie nie rezygnuje – nie powinno zresztą tego czynić – z traktowania historii z całą powagą¹⁴⁶.

W swojej „krytyce krytyki” Benedykt XVI wskazuje na ograniczenia metody oraz towarzyszące jej dyskusyjne założenia, ale nie ma na celu dyskredytowania metody, lecz otwarcie przed nią nowych możliwości¹⁴⁷. Jak słusznie dostrzega Hahn, „w istocie rzeczy siła Benedyktowej krytyki rodzi się z jej nalegań, byśmy oceniali zasługi tej metody na gruncie czysto «naukowym»”¹⁴⁸. Zdaniem papieża seniora względem metody historyczno-krytycznej trzeba formułować nie tylko wymaganie dokonania samokrytyki, ale również wzywać do uczynienia nowego kroku metodologicznego¹⁴⁹,

towuje wpływ dualistycznego nowożytnego naturalizmu historycznego na dziedzinę interpretacji Biblii oraz pojmowania jej natury i funkcji – por. tamże, s. 19–21, 28.

¹⁴⁵ Por. JRO 6/1, s. 124, 125, 381; DV 12; S. Szymik, *Benedykta XVI hermeneutyka wiary*, art. cyt., s. 222–223.

¹⁴⁶ Por. JRO 6/1, s. 128; S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 127.

¹⁴⁷ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 81. Na uwagę zasługuje zwłaszcza uzależnienie metody historyczno-krytycznej od obcej tekstom natchnionym filozofii – por. tamże, s. 32, 34, 54, 59, 120, 125, 143, 165, 197, 241; S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka wiary...*, dz. cyt., s. 78–81. Za metodą interpretacyjną skrywa się zawsze jakaś filozofia, a nierozpoznanie tego faktu może zniweczyć krytyczną ocenę metody czy wręcz przyznać jej takie roszczenia, które będą kolidowały z założeniami Ewangelii – por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 27.

¹⁴⁸ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 41.

¹⁴⁹ Por. S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka wiary...*, dz. cyt., s. 95–108; S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 31–32. Por. również: J. Sławik, *O hermeneutycznych założeniach*

który pozwoliłby metodzie naukowej niejako przekroczyć samą siebie przez włączenie się w hermeneutykę wiary:

Jeśli naukowa interpretacja Pisma nie chce poprzestać na stawianiu ciągle nowych hipotez i stracić przez to znaczenia dla teologii, musi dokonać metodologicznie nowego kroku i uznać się ponownie za dyscyplinę teologiczną, nie rezygnując przy tym ze swego charakteru historycznego. Musi się nauczyć, że stanowiąca jej przesłankę wyjściową hermeneutyka pozytywistyczna nie jest wyrazem jedynie słusznego i ostatecznego rozumu, definitywnie odnajdującego siebie samego, lecz stanowi określony i historycznie uwarunkowany rodzaj rozumności, zdolnej do przyjmowania korekt i uzupełnień. Musi wreszcie dostrzec, że poprawnie rozwinięta hermeneutyka wiary jest zgodna z tekstem i może się połączyć w jedną metodologiczną całość ze świadomą własnych granic hermeneutyką historyczną¹⁵⁰.

Ratzinger oczywiście przyznaje ze skromnością, że to połączenie obydwu hermeneutyk nie dokonało się w jego publikacjach poświęconych Jezusowi w sposób pełny. Ale przynajmniej został uczyniony krok we właściwym kierunku i zgodnie z wytycznymi soborowymi, które do tej pory – konstatuje z ubolewaniem papież senior czterdzieści pięć lat po zakończeniu Vaticanum Secundum – nie zostały jeszcze przyjęte¹⁵¹. Benedykt XVI naciska, by „zdecydowanie i uważniej rozważyć ponownie wskazania [...] zawarte w *Dei verbum*” (VD 35). „Jest rzeczą ważną”, aby kryteria te „były rzeczywiście brane pod uwagę i zgłębiane” (VD 47). Wydaje się, że swego rodzaju duchowy „testament” pozostawiony przez Ojca Świętego znajduje coraz większy oddźwięk w teologii i egzegezie.

badań biblijnych, art. cyt., s. 383: „Założenia hermeneutyczne – jak wszystko inne – podlegają krytycznej ocenie”.

¹⁵⁰ JRO 6/1, s. 382. Tak starał się czynić autor *Jezusa z Nazaretu* – por. tamże, s. 384: „poddawałem się kierownictwu hermeneutyki wiary, jednocześnie jednak miałem poczucie odpowiedzialności za «rozum historyczny», z konieczności zawarty w samej wierze”.

¹⁵¹ Por. JRO 6/1, s. 382. Por. podobne spostrzeżenie biskupów zgromadzonych na synodzie poświęconym słowu Bożemu, według których wysokiemu poziomowi w zakresie metodologii historyczno-krytycznej nie towarzyszy analogiczne studium wymiaru teologicznego tekstów biblijnych, jakie winno uwzględniać elementy wskazane w soborowej konstytucji – VD 34. Por. również VD 3, gdzie jest mowa, że zadaniem Synodu było zweryfikowanie, czy zostały wprowadzone w życie wskazania Soboru.

2.4. Słowo Boże zapośredniczone w rzeczywistości ludzkiej

2.4.1. Teandryczny akt mowy Boga

W krótkiej wypowiedzi Ratzingera pochodzącej z 1997 roku i zatytułowanej *Teologia i Urząd Nauczycielski* znajduje się teologiczna, a ściślej chrystologiczno-eklezjologiczna interpretacja natury Pisma Świętego. Jej autor ukazuje Pismo jako słowo Bosko-ludzkie, zapośredniczone w Kościele. W przekonaniu Ratzingera cała historia zbawienia związana jest z misterium Inkarnacji – od pierwszej „chwili” stworzenia ludzi rozpoczyna się dialog między Bogiem a człowiekiem skierowany ku przyszłemu Wcieleniu. Człowiek „natchniony” nie jest biernym narzędziem, ale uczestniczy w akcie mówienia Boga z całą swą egzystencją¹⁵². Bawarski teolog nie waha się uznać we wszystkich hagiografach członków Ciała Chrystusa:

Jeśli jest prawdą, że owo mówienie Boga na ludzki sposób od samego początku jest skierowane ku Wcieleniu, to w ludzkich autorach trzeba widzieć nie tyle antycypację, co prefigurację postaci Chrystusa. Należą oni do przyszłego Ciała Chrystusa i tylko w ten sposób są Jego głosem; dlatego tylko w świetle Chrystusa, który przyszedł, można ich poprawnie interpretować i rozumieć¹⁵³.

Podstawy do tego typu twierdzeń można by szukać w stwierdzeniach św. Pawła, według którego już w dziejach Izraela, a zatem jeszcze przed Wcieleniem, obecny był Chrystus:

[...] nasi ojcowie wszyscy co prawda zostawali pod obłokiem, wszyscy przeszli przez morze i wszyscy byli ochrzczeni w [imie] Mojżesza, w obłoku i w morzu; wszyscy też spożywali ten sam pokarm duchowy i pili ten sam duchowy napój. Pili zaś z towarzyszącej im duchowej skały, a skałą był Chrystus (1 Kor 10,3–4).

Francis Martin w związku z tym pisał w artykule poświęconym Ratzingerowi o antycypacyjnej lub „ekonomicznej” partycypacji w misterium

¹⁵² Por. JRO 9/1, s. 627.

¹⁵³ JRO 9/1, s. 627. Por. C.R. Seitz, *The Character of Christian Scripture...*, dz. cyt., s. 19: „Christ is promised both prophetically [...] and figurally [...]”.

Chrystusa, i dostrzegał w tym metafizyczny udział osób i wydarzeń Starego Przymierza w rzeczywistości Chrystusa¹⁵⁴.

Wypowiedzi Ratzingera wskazują ponadto na eklezjologiczny aspekt Pisma, które istnieje nie tylko „ponad”, ale również „w” Kościele, w jego wnętrzu: „Pismo jest słowem Bożym, ale nie jest ono niejako nagim słowem: jest słowem zapośredniczonym. Bóg mówi na sposób ludzki i ta kenoza Boga urzeczywistnia się nie tylko w chwili Wcielenia Logosu”. Owszem, Wcielenie zaczynające się od samego początku i kontynuowane po Zmartwychwstaniu wymaga, by Pan budował swoje Ciało z „mułu” pielgrzymującego przez całą historię ludu Bożego. W ten sposób „Kościół jest w pewnym sensie, drugorzędnie, współautorem Pisma, ponieważ Bóg rzeczywiście włączył bycie człowiekiem w swój akt mowy, który jest aktem teandrycznym, aktem bosko-ludzkiem”¹⁵⁵. Podobnie wypowiadał się Ratzinger wspólnie z Rahnerem, wprost odnosząc do chalcedońskiej definicji chrystologicznej naturę świętych pism:

[...] sam Bóg jest sprawcą, względnie autorem Pism Świętych, a mimo to także ludzie są na swój sposób również redaktorami tych Pism, o ile Bóg poruszył ich w ukryty sposób do pisania, żeby przedstawili apostołskie przepowiadanie i na rozmaite sposoby, odpowiednio do sytuacji, bezbłędnie je opisali. Dlatego Pisma te należy uważać za prawdziwie Boskie i nie mniej za prawdziwie ludzkie, tak jak Pan Jezus jest jednocześnie prawdziwym Człowiekiem, ponieważ boska i ludzka natura są w Nim bez pomieszania i rozdzielenia¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Por. F. Martin, *Revelation and Understanding Scripture*, art. cyt., s. 260–262; tenże, *Sacred Scripture: The Disclosure of the Word*, Naples 2006, s. 274. Por. również: M. Levering, *Participatory Biblical Exegesis...*, dz. cyt.

¹⁵⁵ JRO 9/1, s. 627 (dotyczy cytatów i parafraz w całym akapicie). Według Webstera słowo Boże nie jest dostępne w sposób niezapśredniczony, lecz zawsze przemawia w przygodnej formie stworzeń; od tego faktu nie może abstrahować także teologia – por. J. Webster, *The Domain of the Word...*, dz. cyt., s. 9. Por. również: W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 101: „Kościół nie stawia się ponad Pismem Świętym, które jest natchnionym słowem Bożym. Kościół nie jest ponad Ewangelią, ale ponad interpretacją Ewangelii przez pojedyncze osoby. Pismo Święte nie należy ani do żadnej pojedynczej osoby, ani też do egzegety z wykształcenia. Pismo należy do całego Kościoła. W tym znaczeniu spotykamy już w samym Piśmie Świętym napomnienie, aby nie interpretować Pisma na własną rękę (2 P 1,20)”.

¹⁵⁶ JRO 7/1, s. 178.

W dalszej części wywodu teologowie raz jeszcze wskazują na zapośredniczenie słowa Bożego, które hermeneutyka ksiąg natchnionych winna uwzględnić:

Przy objaśnianiu Pism należy najbardziej zważać na to, że ich słowa są jednocześnie prawdziwie słowami Boga i prawdziwie słowami pewnych ludzi, którzy w swoich czasach, w swoim języku i na swoje sposoby mówili i myśleli, tak że ich ludzki język jest jakby ciałem Słowa Bożego. Z tych założeń jasne jest, że słowo Boże w Pismach Świętych nie ukazuje się nam bez osłony i w swej jasności, bez żadnego pośrednictwa, lecz jest jakby okryte zasłoną, przy czym jednak obydwa stanowią zawsze niezmięszaną i nierozdzieloną jedność¹⁵⁷.

Ratzinger opowiada tę tajemnicę innymi jeszcze słowami, które również przywołują Misterium Wcielenia: „w Piśmie rozbrzmiewa nasze słowo, ale słowo to zostało przyjęte przez Chrystusa, który utożsamia się z nami w tajemnicy Wcielenia. Pismo jest rzeczywiście boskie i ludzkie, jest słowem Bożym i słowem ludzkim”¹⁵⁸. Daje się tutaj dosłyszeć echo przyjęcia ludzkiej woli przez Logos stający się człowiekiem, do czego jeszcze wrócę w drugiej części studium.

Ojcowie Soboru Watykańskiego II w konstytucji *Dei verbum* dwukrotnie wskazali na Bosko-ludzki charakter Pisma Świętego jako tajemnicę analogiczną do Wcielenia (DV 11, 13). Również sygnowana przez Benedykta XVI adhortacja poświęcona słowu Bożemu nawiązuje do analogii między słowem Bożym stającym się ciałem i słowem stającym się „księgą” (VD 18)¹⁵⁹. Pismo jest słowem Bożym w ludzkich słowach, tak że należy uznawać zarówno jego ludzkie, jak i Boskie autorstwo (VD 19; DV 9). Podob-

¹⁵⁷ JRO 7/1, s. 179. Zdaniem Ratzingera ludzki język to jakby ciało Słowa Bożego – por. R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego według Josepha Ratzingera*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 99. „Cielesność” Biblii wynika z tego, że Boskie natchnienie nie anuluje historycznej tożsamości i osobowości hagiografów – por. Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego *Słowo Boże w historii* (24.10.2008), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (2009) nr 1, s. 26. Ojcowie Kościoła wiązali Chrystusa ze słowami Pisma Świętego, a zwłaszcza Ewangelii; od Orygenesisa Pismo Święte nazywano „ciałem Chrystusa” – por. F. Martin, *Revelation and Understanding Scripture...*, art. cyt., s. 265.

¹⁵⁸ JRO 9/1, s. 628.

¹⁵⁹ Por. Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego *Słowo Boże w historii*, art. cyt., s. 26.

nie przepowiadane słowo Boże docierało do słuchaczy dzięki mowie Apostołów, ale pozostawało prawdziwym słowem Boga (por. 1 Tes 2,13; VD 29). Ojciec Święty zinterpretował wspomnianą analogię pneumatologicznie: za sprawą Ducha Świętego słowo Boże staje się ciałem w łonie Dziewicy, a Pismo rodzi z łona Kościoła (VD 19). Sugeruje to z kolei analogię Bosko-ludzkiej współpracy w wydarzeniu Wcielenia oraz we „wcieleniu” słowa stającego się księgą natchnioną. W tym drugim przypadku należy wziąć pod uwagę prócz indywidualnego autora natchnionego jeszcze wspólnotę wierzących, której jest on częścią. A razem z tym wszystkie uwarunkowania kulturowe, bo „nierozzerwalny związek między Słowem Bożym i słowami ludzkimi, przez które nam się Ono objawia”, oznacza także, że Bóg „nie objawia się człowiekowi abstrakcyjnie, lecz posługuje się językami, obrazami i wyrażeniami związanymi z różnymi kulturami” (VD 109)¹⁶⁰.

Jeśli objawienie Boże jest dialogiem z człowiekiem, to w dialogu tym podkreślić trzeba prymat słowa Bożego oraz wtórną względem niego odpowiedź człowieka. W nawiązanym w ten sposób przez Boga przymierzu z ludzkością nie mamy do czynienia z równorzędnymi partnerami. Samo przymierze jest darem wynikającym z miłości Boga, który właśnie przez pokonanie nieskończonego dystansu między Stwórcą a stworzeniem czyni ludzi swoimi partnerami, a nawet więcej: dopuszcza ich do oblubieńczej relacji między Chrystusem a Kościołem, i w tych ramach uzdalnia każdego człowieka do synowskiej odpowiedzi na słowo Boże (VD 22). Żywotna relacja między Chrystusem a Kościołem nie ogranicza się do wydarzenia z przeszłości; Słowo Ojca jest obecne wśród wierzących przez cały czas: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20). Tę tajemnicę zjednoczenia Słowa Bożego z Kościołem soborowa konstytucja ilustruje obrazem trwającego dialogu oblubieńców (VD 51; DV 1).

Współuczestnictwo Kościoła w działaniu Bożym oraz współautorstwo hagiografów jako szczególna postać tegoż nie może przesłonić prawdy

¹⁶⁰ Por. VD 89; T.J. White, *Światło Chrystusa. Wprowadzenie do katolicyzmu*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2019, s. 34: „Biblia to księga natchniona przez Boga i zawdzięczająca swoje pochodzenie Bogu, lecz jest to również dzieło człowieka i do jej ludzkiego wymiaru powinniśmy podchodzić z pełną powagą. Słowo stało się ciałem w konkretnym miejscu i czasie w historii, a realizm wcielenia ma swoje odbicie także w sposobie powstawania ksiąg Biblii. Głównym autorem Pisma Świętego jest Duch Święty, ale działa On przez autorów będących ludźmi z krwi i kości i żyjącymi w określonej epoce historycznej i kulturze”.

o nieskończonym dystansie między Bogiem a stworzeniem. Z drugiej strony jakościowa przepaść między odwiecznym Boskim Słowem a Kościołem czerpiącym słowa z tego Słowa nie unicestwia tajemnicy zaślubin Chrystusa Oblubieńca z Kościołem Oblubienicą. Zgodnie z przesłaniem Listu do Efezjan uniżenie Pana jednoczącego się z Kościołem (i przez niego z ludzkością) jest tak dogłębne, że tworzy związek analogiczny do „jednego ciała” (por. Ef 5,31–32). Apostoł Paweł mówi nawet o zjednoczeniu ducha (*hen pneuma* z 1 Kor 6,17), w związku z czym Ratzinger w Eklezji postrzega nowy byt w Duchu Świętym. Na mocy tego ścisłego i nierozzerwalnego związku Pan i Jego Kościół przemawiają wspólnym głosem. Ich miłosna rozmowa jest obecna już we wnętrzu Pisma Świętego¹⁶¹. Kościół zatem „od samego początku jest obecny w samym Piśmie”, dlatego – tu pojawia się pośrednie odwołanie do chalcedońskiej wypowiedzi oddalającej groźbę chrystologicznych herezji – „uznanie Pisma tylko za «słowo Boga» i wykluczenie bardzo realnego ludzkiego i zarazem chrystologicznego i eklezjologicznego pośrednictwa byłoby monofizytyzmem”¹⁶².

Pismo Święte jest słowem Boga, które dochodzi do człowieka jedynie/ aż poprzez słowo ludzkie i właśnie jako słowo ludzkie, a zatem słowo Boga nie daje się sprowadzić do istniejącej poza pośrednictwem ludzkiego słowa bezpośredniości Boga¹⁶³. W całym objawieniu publicznym „ludzkimi słowami i za pośrednictwem żywej wspólnoty Kościoła przemawia do nas sam Bóg” (VD 14). Ma to konsekwencje dla hermeneutyki świętych pism. „Kościół, który mówi w Piśmie, jest tożsamy z Kościołem wszystkich czasów, z jedyną Oblubienicą”, a „diachroniczna i synchroniczna tożsamość jedynego Kościoła jest warunkiem synchronii Pisma z nami, jego współczesności z wszystkimi pokoleniami”. Dlatego „bez tego żyjącego podmiotu «Kościół» Pismo staje się literaturą z przeszłości, z terażniejszości synchronii przechodzi bezpośrednio do przeszłości”¹⁶⁴. I odwrotnie, dzięki Kościołowi Pismo może przemawiać w terażniejszości, a nawet wyprzedza „dzisiaj” adresata słowa Bożego, bo jest również słowem przychodzącym z przyszłości¹⁶⁵.

¹⁶¹ Por. JRO 9/1, s. 627–628; VD 22; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 229.

¹⁶² JRO 9/1, s. 628.

¹⁶³ Por. JRO 7/2, s. 699.

¹⁶⁴ JRO 9/1, s. 331, 628–629.

¹⁶⁵ Por. JRO 9/1, s. 626.

Interesujący wątek znajduje się także we fragmencie Ratzingerowego przemówienia zatytułowanego *Czym jest teologia?* (niem. *Was ist Theologie?*), w którym odwołał się do myśli św. Bonawentury. Doktor seraficki w swojej twórczości inspirował się dziełami Pseudo-Dionizego, który Pismo Święte określił słowem „teologia” (gr. *theologia*), zgodnie z greckim rozumieniem tego pojęcia jako mowy Boga w ludzkim języku. Franciszkanin przyswoił sobie to rozumienie, odniósł je do teologii – uznał, że podmiotem właściwej teologii może być jedynie Bóg i dlatego to Pismo Święte – jako mowa Boga – jest teologią w pełnym znaczeniu tego słowa. Ale mimo że Biblia oddaje głos Bogu samemu, to przecież jest również mową człowieka. Hagiografowie jako *theologoi* są tymi, przez których Bóg wypowiada słowo, co decyduje o szczególnym charakterze Pisma. Z tej racji Pismo pozostaje modelem wszelkiej teologii, a ludzie twórcy ksiąg natchnionych stają się wzorcami teologów wezwanych do tego, by pozwolili Bogu pozostawać mówiącym ich sposobem mówienia¹⁶⁶.

2.4.2. Dwa poziomy badania Biblii

Bosko-ludzka natura świętych pism musi znaleźć odzwierciedlenie w zasadach interpretacji ksiąg natchnionych. Kolejne wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła znaczą troska o odrzucenie rozdzielania między: tym, co Boskie, i tym, co ludzkie; badaniami naukowymi i spojrzeniem wiary; sensem dosłownym i sensem duchowym¹⁶⁷. Leon XIII w *Providentissimus Deus* broni katolickiej interpretacji Biblii przed atakiem racjonalizmu, ale nie ucieka w sens duchowy oderwany od historii; jeśli ostrzega przed krytyką naukową, to jedynie ze względu na pokusę przekraczania przez nią zakresu nauki. W *Divino afflante Spiritu* widać podobne dążenie do równowagi, tyle że prowadzone niejako od drugiej strony – teraz trzeba było właśnie przeciwstawić się zwolennikom tzw. egzegezy mistycznej wprost odrzucającej wszelkie podejścia naukowe. Piusowi XII udało się zapobiec pogładowi o istnieniu dychotomii między egzegezą naukową uprawianą

¹⁶⁶ Por. JRO 9/1, s. 259–261.

¹⁶⁷ Już papież Pius X w przysiędze antymodernistycznej (1910) potępiał taki sposób rozumienia i wykładu Pisma Świętego, który pomijałby Tradycję Kościoła, analogię wiary oraz normy podane przez Stolicę Apostolską, a krytykę tekstu uznawał za jedyną i najwyższą regułę (DH 3546).

ad extra, w celach apologetycznych, a interpretacją duchową *ad intra* zarezerwowaną na użytek wierzących. Papież potwierdził również, że z jednej strony metodycznie określony sens dosłowny niesie ze sobą wartość teologiczną, a z drugiej sens duchowy należy do zakresu nauki egzegetycznej (VD 33)¹⁶⁸. Ta wahadłowa droga kolejnych wypowiedzi Magisterium doprowadziła w końcu do sformułowania zasad interpretacji wyrażonych w soborowej konstytucji *Dei verbum*. Uwzględnione zostały tam dwa nurty metodologiczne, historyczno-krytyczny i teologiczny, których konieczność współistnienia podkreślał z całą mocą Ratzinger¹⁶⁹.

Właśnie dlatego, że Bóg przemawia w księgach natchnionych na sposób ludzki, konieczne jest staranne dociekanie tego, co autor natchniony rzeczywiście chciał powiedzieć; bez tego nie można by pojąć, co Bogu spodobало się przez ludzkie słowa ujawnić. Odkryciu zamierzenia hagiografa służy zbadanie gatunków literackich oraz kontekstualizacja. Z kolei by interpretacji dokonano w tym samym duchu, w jakim Pismo zostało spisane, a wymiar Boski Biblii rozpoznany, należy w egzegezie stosować trzy kryteria: (i) interpretacja winna być prowadzona przy uwzględnieniu, że Pismo stanowi jedną całość (dziś to kryterium zwane jest egzegezą kanoniczną); (ii) należy brać pod uwagę żywą Tradycję całego Kościoła; (iii) trzeba zważać na analogię wiary (VD 34, 38–39)¹⁷⁰. Ratzinger wiązał ze sobą wszystkie

¹⁶⁸ Dualizm między sensem dosłownym i duchowym nie był znany patrystyce i średniowieczu. Klasyczny dwuwiersz mówiący o czterech sensach (Ratzinger woli tutaj mówić o wymiarach) Pisma Świętego zakładał jedność i powiązanie między sensami dosłownym i duchowym, w którym z kolei wyróżniano trzy kolejne sensy (dotyczące wiary, moralności i eschatologicznego celu) – VD 37. Por. również: JRO 9/2, s. 655, 834, 943–944. Z kolei u św. Bonawentury sens duchowy (*spiritualis intelligentia*) był dopiero pierwszym z trzech wymiarów znaczeniowych. Pozostałe dwa polegały na interpretacji ksiąg jako mówiących o Chrystusie i Antychryście (*figurae sacramentales*) oraz wyprowadzaniu z Pisma Świętego tzw. teorii, czyli niezliczonych sensów wyrastających jak las z nasienia (*multiformes theoriae*) – por. JRO 2, s. 385–387.

¹⁶⁹ Por. VD 34; JRO 9/1, s. 444.

¹⁷⁰ Por. W. Kurz, *Dei Verbum...*, art. cyt., s. 180; W. Linke, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Od „Dei Verbum” do „Evangeli gaudium”*, w: *Natchnienie Pisma Świętego. W świetle świadectwa tekstów o nich samych*, red. M. Wróbel, S. Szymik, K. Napora, Lublin 2017, s. 25. Farkasfalvy odnotowuje, że Ratzinger w swojej książce *explicit*e przywołuje jedynie nazwiska Daniélou i Lubac, ale skądinąd wiadomo, że wiele zawdzięcza również Congarowi oraz Rahnerowi. Z kolei Brevard Childs jest osobą, od której pochodzi koncepcja egzegezy kanonicznej – por. D. Farkasfalvy, *Jesus of Nazareth...*, art. cyt., s. 441, przyp. 7 i 8. Gerrit Cornelis Berkouwer twierdzi, że o tym, iż autorytet Pisma Świętego jest rzeczywiście uhonorowany, świadczy fakt, że jest ono właściwie interpre-

zasady teologiczne: drogą metodyczną odpowiadającą założeniu jedności Pisma jest *analogia fidei*, z kolei jedność Pisma możliwa tylko dzięki trwającemu w czasie podmiotowi historycznemu (Ludowi Bożemu) prowadzi do uznania, że dostęp do Pisma otwiera się dopiero w ramach Tradycji oraz wiary i życia Kościoła. Niestety synteza metody historycznej i hermeneutyki teologicznej nie jest w konstytucji soborowej oczywista, skutkiem czego recepcja tekstu pomijała często teologiczną część i traktowała ją jako ustępstwo na rzecz przeszłości¹⁷¹. Benedykt XVI dostrzegał ten dualizm znaczący posoborową egzegezę: wysokiemu poziomowi badań historyczno-krytycznych nie towarzyszy adekwatne studium wymiaru teologicznego tekstów biblijnych (VD 34):

[...] istnieje dziś poważne ryzyko powstania dualizmu w podejściu do świętych Pism. Rozróżnianie dwóch poziomów badania Biblii nie ma bowiem na celu ich rozdzielania ani przeciwstawiania, ani po prostu zestawiania. Występują one jedynie we wzajemnym powiązaniu. Niestety, nierzadko niepotrzebne ich rozdzielanie powoduje oddalenie egzegezy i teologii, do czego „dochodzi również na najwyższych poziomach akademickich” (VD 35)¹⁷².

towane dzięki świadectwu Ducha Świętego działającego w wierzącym; innymi słowy, nie sama wiara zamknięta w ludzkim sercu, ale wiara nieoderwana od pojmowania tekstów natchnionych potwierdza wiarę w Pismo Święte – por. G.C. Berkouwer, *Holy Scripture*, transl. J.B. Rogers, Grand Rapids 1975, s. 105–106.

¹⁷¹ Por. JRO 9/2, s. 700–701.

¹⁷² Por. S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 54–55; N. Bossu, S. Advani, *Resolving the Dualism...*, art. cyt., s. 49; S. Szymik, *Benedykta XVI hermeneutyka wiary*, art. cyt., s. 219. Jak w swoim omówieniu propozycji Benedykta XVI pisze Roman Pindel, postulowana przez papieża seniora „egzegeza kanoniczna” stanowiąca „organiczną kontynuację” metody historyczno-krytycznej „oznacza nie proste następstwo w stosowaniu kolejnych metod, na podobieństwo przekazywania sobie pałeczki przy biegu sztafetowym, ale że wprawdzie stosuje się kolejne kroki metod, jednak w powiązaniu ze sobą, tak że egzegeta, nawet gdy realizuje któryś z kroków krytyki historycznej, ma na oku i cały kanon (taki jaki przyjmuje), i żywą Tradycję całego Kościoła, i analogię wiary” – R. Pindel, *Hermeneutyka biblijna: od literatury duchowej przez ducha literatury... do życia według Ducha*, 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 2012, s. 120. Na rozdzielanie interpretacji biblijnej od teologii zwracał uwagę również anglikański teolog Walter Moberly – por. R.W.L. Moberly, *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus*, Cambridge 2000, s. 4–5.

Badania sprowadzone do jednego poziomu nie pozwalają dotrzeć do wydarzenia objawienia Boga przekazanego Kościołowi za pośrednictwem słowa Bożego obecnego w Tradycji i w Piśmie Świętym. Abstrahowanie od hermeneutyki wiary w badaniach egzegetycznych automatycznie sprawia, że w jej miejsce wejść musi inna hermeneutyka: zlaicyzowana (pozytywi-styczna), która w swojej istocie jest hermeneutyką filozoficzną wykluczającą pierwiastek Boży z dziejów ludzkości i możliwość objawienia Bożego w życiu ludzi. Takie podejście podważa historyczną wartość fundamentalnych tajemnic chrześcijańskich. Pojawia się wtedy dualizm między „jednowy-miarową” egzegezą naukową a teologią, która ma na względzie charakter duchowy wydarzeń, a jednocześnie neguje historyczny charakter objawienia (VD 35–36¹⁷³). „Ostatecznie «tam, gdzie egzegeza nie jest teologią, Pismo święte nie może być duszą teologii, i na odwrót, tam, gdzie teologia nie jest zasadniczo interpretacją Pisma świętego w Kościele, teologia pozbawiona zostaje fundamentu»” (VD 35)¹⁷⁴.

Dlatego „należy wystrzegać się kultywowania koncepcji badań nauko-wych uważających się za neutralne wobec Pisma Świętego” (VD 47). Osta-tecznie w każdym hermeneutycznym podejściu do Pisma Świętego daje o sobie znać uprzednio założona relacja między wiarą a rozumem, a także apriorycznie przyjęte pojęcie racjonalności. Zlaicyzowana hermeneutyka odnosi się do wąsko rozumianej racjonalności, z kolei hermeneutyka wiary optuje za poszerzoną przestrzenią racjonalności i zakłada zgodność między wiarą i rozumem, jak i przyporządkowanie wiary oraz rozumu wzajemnie się inspirujących i korygujących (VD 36)¹⁷⁵. Stąd wniosek Benedykta XVI dotyczący interpretacji ksiąg natchnionych:

¹⁷³ Już Jan Paweł II, do którego odwołał się jego następca na Stolicy Piotrowej, zwrócił uwagę, że różne metodologie hermeneutyczne opierają się na różnych koncepcjach filozoficznych – FR 55; VD 36.

¹⁷⁴ Por. Benedykt XVI, Wystąpienie podczas XIV kongregacji generalnej Synodu Bisku-pów..., art. cyt., s. 34–35.

¹⁷⁵ Historyk, nawet jeśli decyduje się pracować niezależnie od wyznania wiary Kościoła, nie może definiować swojego projektu jako alternatywy dla wyznania wiary; w przeciwnym razie przestałby być historykiem, a stałby się twórcą własnego wyznania wiary. Tak zwane czysto historyczne podejście ryzykuje uznaniem, że Pismo Święte jest ważniejsze od Tradycji, a historia ważniejsza od Pisma Świętego – por. R. Sokolowski, *God's Word and Human Speech*, „Nova et Vetera” English Edition (2013) nr 1, s. 209.

Łączenie dwóch poziomów pracy nad interpretacją Pisma świętego zakłada ostatecznie harmonię między wiarą i rozumem. Z jednej strony potrzebna jest wiara, która zachowując właściwą relację z prawym rozumem, nie przerodzi się nigdy w fideizm, który sprzyjałby fundamentalistycznej lekturze Pisma świętego. Z drugiej strony, potrzebny jest rozum, który badając obecne w Biblii elementy historyczne, będzie otwarty i nie odrzuci a priori wszystkiego, co przekracza jego miarę. Zresztą religia wcielonego Logosu musi jawić się jako głęboko rozumna człowiekowi szczerze szukającemu prawdy oraz ostatecznego sensu własnego życia i dziejów (VD 36)¹⁷⁶.

Udaną summę metodologiczną podejmującą tak historyczną, jak i teologiczną interpretację Pisma Świętego zaproponowano zdaniem Ratzingera w *Katechizmie Kościoła katolickiego* (numery 101–141)¹⁷⁷. Z kolei w *Jezusie z Nazaretu* mógł autor publikacji w konstruowaniu syntezy interpretacji historycznej i teologicznej odnieść się w większym stopniu do hipotez egzegetycznych stworzonych przez badaczy posługujących się metodą historyczno-krytyczną, na co w *Katechizmie*, ze względu na jego funkcję służebną w przepowiadaniu wiary oraz mniejsze lub większe, ale zawsze tylko prawdopodobieństwo hipotez egzegetycznych, nie mogło być miejsca. Negatywnym przykładem, do czego prowadzi brak poszanowania dla Bosko-ludzkiej współpracy oraz wynikającej z niej natury ksiąg natchnionych, może być lektura fundamentalistyczna, której zarówno Papieska Komisja Biblijna, jak i jej wieloletni przewodniczący nie szczędzą słów krytyki¹⁷⁸. Problematyczne w fundamentalizmie biblijnym jest to, że:

¹⁷⁶ Harmonia wiary i rozumu oznaczać winna również harmonię teologii i filozofii – por. B. Ferdek, *Via philosophica*, w: *Via Benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera...*, dz. cyt., s. 199, 205. Mats Wahlberg zwraca uwagę na wprowadzone w nowożytności rozróżnienie na rozum i wiarę – wielu teologów i filozofów odróżniło wiarę od rozumu, uznając wierzenia jako racjonalnie nieuzasadnione. Tymczasem cała tradycja chrześcijańska (w tym św. Tomasz, Vaticanum Primum, *Fides et ratio* Jana Pawła II) rozróżnia ewentualnie między twierdzeniami propozycjonalnymi, które mogą być poznane przez naturalny rozum, i artykułami wiary objawionymi przez Boga – nie jest to jednak żadną miarą rozróżnienie na to, co racjonalne (wiedza) i nieracjonalne (zwykle wierzenia). Raczej chodzi o dwa rodzaje wiedzy, znanej dzięki *scientia* oraz dzięki świadectwu Boga – por. M. Wahlberg, *Revelation as Testimony...*, dz. cyt., s. 7–11.

¹⁷⁷ Por. JRO 9/2, s. 941.

¹⁷⁸ W krytycznej ocenie fundamentalizmu korzystam z: S. Zatwardnicki, *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Lublin 2021, s. 163–184.

niewuzględnianie historycznego charakteru Objawienia biblijnego powoduje niezdolność do przyjęcia w pełni prawdy o Wcieleniu. Fundamentalizm pomija ścisłą relację tego, co Boże, z tym, co ludzkie, w stosunkach z Bogiem. [...] Z tego powodu skłania się do traktowania tekstu biblijnego, jak gdyby został podyktowany przez Ducha słowo po słowie, i nie uznaje, że słowo Boże zostało sformułowane w języku i frazeologii uwarunkowanych przez daną epokę (VD 44)¹⁷⁹.

W zakończeniu dokumentu *Interpretacja Biblii w Kościele* raz jeszcze wskazano, że fundamentalistyczna lektura Biblii nie akceptuje wszystkich konsekwencji misterium Wcielenia:

Wzbraniając się przed pójściem za badaniami egzegetycznymi, nie zdają sobie sprawy, że na skutek godnej pochwały troski o pełną wierność Słowu Bożemu w rzeczywistości wstępują na drogę, która ich oddala od dokładnego sensu tekstów biblijnych, jak również od pełnej akceptacji konsekwencji wcielenia¹⁸⁰.

Skutkuje to subiektywistycznymi i instrumentalnymi interpretacjami (VD 44), ponieważ zamiast dotarcia do sensu dosłownego albo poprzestaje się na literalnym czytaniu ksiąg natchnionych¹⁸¹, albo na tym literalnym odczytaniu buduje się następnie arbitralne interpretacje. Zgodnie z hermeneutycznym aksjomatem odczytanie sensu duchowego zawsze wymaga

¹⁷⁹ Por. IBK I, F; Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, w: IBK, s. 14; J. Kręcidło, *Hermeneutyka i egzegeza biblijna w dobie ponowoczesności*, „Scriptura Sacra” (2012) R. 16, s. 59–60.

¹⁸⁰ IBK, *Zakończenie* (EB 1556). Por. S. Szymik, *Lektura fundamentalistyczna Biblii i zagrożenia z niej płynące w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, w: IBK, s. 169–177; T.M. Dąbek, *Postulat jedności interpretacji Biblii i doświadczenia Kościoła w posynodalnej adhortacji Benedykta XVI „Verbum Domini”*, w: *Hermeneutyka Pisma Świętego w Kościele...*, dz. cyt., s. 21.

¹⁸¹ W moim przekonaniu fundamentaliście zależy nie tyle na ślepej wierności literze, co raczej na obronie bezbłędności Biblii, stąd ta skłonność do przerzucania się od interpretacji literalnej do przenośnej czy symbolicznej, a tam, gdzie nie jest to możliwe – wysiłek tłumaczenia sprzeczności wewnątrzbiblijnych w taki sposób, jakby chodziło o różne wydarzenia. Znamienne, że fundamentalista jest mimo wszystko dzieckiem swoich czasów, dlatego jego apologia biblijnej prawdy polega na wykazywaniu „maksymalnej zgodności relacji biblijnej z wydarzeniami historycznymi i rzeczywistością empiryczną” – por. D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002, s. 107.

dotarcia najpierw do sensu dosłownego¹⁸². Tymczasem fundamentaliści, odrzuciwszy narzędzia krytyczno-historyczne, czytają Pismo bez podjęcia wysiłku zrozumienia, co naprawdę autor zamierzał wyrazić właściwymi jemu i jego epoce środkami. Jak zauważał Ratzinger, ta radykalna droga zwana fundamentalizmem

zyskuje zwolenników, którzy stosowanie metody historycznej do słowa Bożego uważają za błędne i bezsensowne, pragnąc na nowo słyszeć Biblię jako słowo Boże w jej pierwotnej doniosłości, taką jaką ona jest i jak ją rozumie przeciętny czytelnik. Ale kiedy właściwie słyszę Biblię „dosłownie”? I jakie rozumienie jest „normalne”, pozostawiające ją taką, jaka jest? Oczywiście, fundamentalizm może powołać się na to, że miejscem Biblii, hermeneutyczną perspektywą wybraną przez nią samą, jest sposób widzenia „maluczkich”, ludzi „prostego serca”. Ale mimo to postulat „dosłowności” i „realizmu” nie jest wcale tak jasny, jak się wydaje¹⁸³.

Na tej fundamentalistycznej drodze nie jest możliwe dotarcie do tego znaczenia, jakie zostało wyrażone przez autorów natchnionych i jako takie jest również znaczeniem zamierzonym przez Boga jako głównego autora – a to właśnie jest celem interpretacji Biblii¹⁸⁴. „Broniony przez lekturę fundamentalistyczną «literalizm» w rzeczywistości stanowi zdradę zarówno sensu dosłownego, jak i duchowego” – podsumowuje Benedykt XVI (VD 44)¹⁸⁵.

¹⁸² Por. ST I, q. 1., a. 10., resp.; M. Schmaus, *Wiara Kościoła*, t. 1: *Objawienie – inicjatywa Boża oczekująca odpowiedzi człowieka: wiary*, tłum. J. Zaremba, Gdańsk Oliwa 1989, s. 140. Sens dosłowny to ten sens, który jest rzeczywiście oznaczany przez słowa Pisma Świętego. Nie jest on tożsamy z literą Pisma Świętego, należy go dopiero odkryć przez zastosowanie zasad poprawnej interpretacji (KKK 116). Sens duchowy to sens wyrażony przez teksty biblijne, gdy są one czytane pod wpływem Ducha Świętego oraz w kontekście misterium Chrystusowej Paschy oraz wynikającego z niej życia – por. IBK II, B (EB 1413). Paradoksalnie sam *Katechizm* również był krytykowany za rzekomo fundamentalistyczną wiarę w sens dosłowny Pisma Świętego – por. JRO 9/2, s. 920–921, 941.

¹⁸³ JRO 9/2, s. 697–698. Por. M. Corner, *Fundamentalism*, w: DBI, s. 229: „Fundamentalizm może nie być spadkobiercą reformacji protestanckiej jako takiej, ale jest na pewno *reductio ad absurdum* jednego z jej podstawowych twierdzeń: *Scriptura sui ipsius interpres* – Pismo tłumaczy się samo” (pol. tłum. za: M. Corner, *Fundamentalizm*, w: SHB, s. 229).

¹⁸⁴ IBK II, B (EB 1407).

¹⁸⁵ Por. J. Kracik, *Święty Kościół grzesznych ludzi*, Kraków 1998, s. 349: „W ferworze walki o literę wyparowuje z niej duch”.

2.4.3. Biblia jako księga Kościoła

Osią podziału Kościoła zachodniego stało się pytanie o sposób, w jaki słowo objawienia przekazane przez Chrystusa pozostaje obecne w całej historii. Marcin Luter widział w Tradycji, którą Kościół uznawał za jedną z form przekazu objawienia, wyniesienie ludzkich postanowień ponad słowo Boże¹⁸⁶. Wiązało się z tym przekonanie reformatora o jednoznaczności Pisma Świętego. Tę rzekomą transparentną klarowność (*perspicuitas*) Pisma Świętego zakwestionował spór historyków i hermeneutyków. Reformacyjna „zasada Pisma”, dla której idea jednoznaczności była konstytutywna, okazała się nie do utrzymania już na bazie samej tylko historii badań rozumu historycznego. Dzieje egzegezy biblijnej jasno dowodzą, że słowo utożsamione z księgą pozostaje wystawione na manipulacje i subiektywne interpretacje. Pismo Święte jest czymś więcej niż tylko księgą, istnieje jedynie w przestrzeni życiowej Ludu Bożego, która jest interpretacją nieodłączną od ksiąg natchnionych. Nie tylko z racji historycznych doświadczeń sprzecznych ze sobą interpretacji, ale przede wszystkim na mocy samej obiektywnej struktury słowa charakteryzującego się dynamiką wskazującą ponad to, co zapisane – najgłębszy sens Pisma odkrywa się dopiero przy przekroczeniu zapisanego słowa. Mimo wszystko Ratzinger podtrzymywał, że jakiś rodzaj jednoznaczności Pisma istnieje, tyle że może on być rozpoznany dopiero z perspektywy całości Biblii czytanej z wiarą i w Kościele¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Por. JRO 9/1, s. 349–350.

¹⁸⁷ Por. JRO 9/1, s. 330–331; JRO 9/2, s. 795–796. Wyniki egzegezy okazały się przełomowe dla strony protestanckiej, do tego stopnia, że nastąpiło odnotowane przez Ratzingera zjawisko przejścia od zasady *sola Scriptura* do *sola Traditio* – por. J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków–Warszawa 1986, s. 139. Z drugiej strony wciąż panuje w świadomości wielu chrześcijan zasada skrypturystyczna – por. tamże, s. 136: „Dziś tak samo jak kiedyś rolę pierwszoplanową odgrywa zasada *Sola Scriptura*. Przeciętny współczesny chrześcijanin wyciąga z tej zasady wniosek, że wiara rodzi się z opinii indywidualnej, z pracy intelektualnej i z pośrednictwa specjalistów. Taka wizja wydaje się mu bardziej «współczesna» i «sensowna» w odróżnieniu od stanowiska katolickiego. Z tego typu mniemania logicznie wynika, że nie da się dłużej podtrzymywać katolickiej koncepcji Kościoła, należy więc szukać nowego modelu, na przykład w którejś z odmian «protestantyzmu»”. Por. również: W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 98: „Jednym z ważniejszych rezultatów egzegezy historyczno-krytycznej jest bowiem wykazanie, że od początku istnieją w Nowym Testamencie wiążące wypowiedzi o charakterze credo, które są starsze

Oblubieńczy dialog Pana i Kościoła jest obecny tak wewnątrz Pisma, jak i na zewnątrz, a oba przenikają się. Ratzinger wskazuje tutaj na dwa czynniki tego dialogu. Pierwszy z nich to ustalenie kanonu, czyli uznanie tych, a nie innych ksiąg za Pismo Święte. Dopiero dzięki temu kościelnemu aktowi jest w ogóle możliwe istnienie Pisma jako takiego. Wiara Kościoła tworzy kanoniczną jedność i sama w ten sposób jawi się istotną częścią Pisma Świętego jako kanonu, tak że tylko czytane w wierze Kościoła są księgi biblijne Pismem. Drugi faktor dotyczy Symbolu wiary – mimo że jest on obecny na kartach ksiąg natchnionych, to jego pierwotnym miejscem jest sakramentalne życie Kościoła oraz przepowiadanie. W tym sensie Kościół modlący się i głoszący jest już obecny w Piśmie Świętym, a nawet staje się jego warunkiem (nie mylić z przyczyną). To właśnie kryterium Symbolu warunkowało kształtowanie się kanonu i dlatego Symbol pozostaje pierwszą hermeneutyczną instancją interpretacji świętych pism¹⁸⁸.

Ratzinger podkreślał, że właśnie ze względu na niejednoznaczność Pisma Świętego „wiara Kościoła w tej samej podstawowej decyzji, w której odnalazła i przyjęła Pismo jako Pismo, wyznaczyła także oś tego Pisma w formule Symbolu i tym samym wskazała na drogę interpretacji prowadzącą do klarowności”¹⁸⁹. Skłonność do biblicyzmu, czyli izolowania Biblii od Tradycji i historii Kościoła, sprawia, że księgi natchnione stają się ofiarą wieloznaczności i arbitralności¹⁹⁰. Skryptyryzm musiał ponieść porażkę,

od najstarszych pism Nowego Testamentu. Na nich opiera swą argumentację Paweł w decydującym miejscu, a mianowicie przedstawiając przesłanie o zmartwychwstaniu i o znaczeniu Eucharystii (1 Kor 11,23–25; 15,3–5)”.
¹⁸⁸ Por. JRO 9/1, s. 169, 331, 390, 629; JRO 7/1, s. 181–182. Jeśli dla teologii reformacyjnej kluczowa była idea krytycznej samodzielności Pisma wobec Kościoła, to z kolei dla teologii katolickiej wiara Kościoła stanowi klucz hermeneutyczny do Pisma. Oznacza to, że relatywnego przeciwstawienia Pisma i Kościoła można dokonać jedynie na fundamencie ich nierozdzielnej więzi – por. JRO 9/1, s. 390. Por. również: T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 241: „Naturally, it is the canon's community that generally knows best how to read its canon”. Światowa Rada Kościołów proponuje podstawowy hermeneutyczny klucz do Pisma Świętego w credo nicejsko-konstantynopolińskim, jako że to wyznanie jest dzielone przez wszystkich chrześcijan i wyznacza granice chrześcijańskiej wspólnoty. Credo to zarówno pochodzi z Pisma Świętego, jak i stanowi normę jego interpretacji – por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 322; G. Wainwright, *Towards an Ecumenical Hermeneutic: How Can All Christians Read the Scriptures Together?*, „Gregorianum” (1995) nr 4, s. 639–662.

¹⁸⁹ JRO 9/2, s. 796.

¹⁹⁰ Por. JRO 7/1, s. 517. Sobór Trydencki odrzucał reformacyjną krytykę właśnie z tego powodu, że słowo nie jest samodzielną rzeczywistością lokującą się ponad Kościo-

a zakładana w tym poglądzie oczywistość Pisma nie mogła nie okazać się złudzeniem¹⁹¹. Kościół od początku uznał, że Pismo należy interpretować „zgodnie z wiarą”, przez co rozumiano wyznaczenie chrzcielne lub *regula fidei*, przy czym nie tyle chodziło o samą formułę, ile o rzeczywistość wiary Kościoła interpretującej Pismo i w niej się wyrażającej. Symbole zatem (a później dogmaty) stanowią nie dodatek do Pisma Świętego, lecz wyrażają jego myśl przewodnią i jako swego rodzaju „kanon w kanonie” stanowią o klarowności Pisma¹⁹².

Regula fidei (potem zastąpiona ideą *symbolum*) stanowiła pierwszy „kanon” Kościoła, i zgodnie z tą dyrektywą wiary należało interpretować księgi natchnione. Nie chodziło tutaj o materialne uzupełnienie Pisma, lecz właśnie o rozwiązanie problemu hermeneutycznego – interpretację Biblii w świetle i ze względu na regułę wiary. Mimo że tę zacerpnięto ze świętych pism, to przecież jednocześnie zasada Pisma została tutaj przekroczona, bo „kanon w kanonie” stanowił wyraz wiary wyjaśniającej Pismo, a powstałej na mocy autorytetu Kościoła; w ten sposób zatem *fides* został postawiony ponad *scriptura*. Z jednej strony pochodzenie *regula fidei* potwierdza zasadę *scriptura sui ipsius interpres*, z drugiej ją przekracza, bo reguła wiary pokazuje, że Pismo oddziałuje jedynie w wierze Kościoła, który w swoim autorytecie ustala swój wyraz wiary wyjaśniający Pismo¹⁹³. Ratzinger idzie jeszcze dalej, uzasadniając właśnie na bazie Symbolu jako głosu Kościoła

łem. Słowo zostało przekazane Kościołowi, i dopiero dzięki temu wyjęciu z ludzkiej dowolności zabezpieczone zostaje przed samowolą interpretacyjną – por. JRO 9/1, s. 351–352.

¹⁹¹ Por. JRO 9/2, s. 796.

¹⁹² Por. JRO 9/1, s. 504, 387; JRO 9/2, s. 797; S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 74; T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 184–185, 195.

¹⁹³ Por. JRO 9/1, s. 364, 386–387. W dalszej kolejności również dogmat można uważać za kościelną formę hermeneutyki Pisma Świętego, pod warunkiem że przyjmie się razem z tym stwierdzeniem również kierunek odwrotny, to znaczy potrzebę sprowadzania dogmatu do tego, co on ma interpretować, a zatem gdy uzna się, że należy dogmat rozumieć w świetle Pisma Świętego – por. JRO 9/1, s. 510–511. „Jeśli nie chcemy przekreślić znaczenia Pisma, relacji między interpretacją wtórną (dogmatem) i Pismem nie można oczywiście rozumieć w tym sensie, że tylko interpretacja Kościoła jest jasna, a Pismo jako przedmiot interpretacji jest samo w sobie całkowicie niejasne. Powstałaby bowiem wówczas *relatio unilateralis*, w której Pismo podlegałoby interpretacji zgodnie z dogmatem, ale dogmat nie byłby interpretowany według Pisma. Jest raczej tak, że również dogmat (zobiektywizowana tradycja) uczestniczy w potrzebie uobecnienia Pisma i dlatego on także potrzebuje interpretacji, która nie jest możliwa bez wciąż nowego powracania do źródła” – tamże, s. 387.

potrzebę Magisterium – żywego autorytetu nauczającego Kościoła, który umożliwi w takim razie kontakt wierzącego z Pismem. Ten autorytet mówiącego Kościoła jest już zapisany w Piśmie poprzez Symbol; nie jest to drugi obok Pisma autorytet, lecz autorytet wewnętrznie przynależący do Pisma i zabezpieczający autorytet tegoż¹⁹⁴.

Benedykt XVI postrzegł Kościół jako rzeczywistość określoną przez przyjęcie Słowa Bożego stającego się ciałem, by zamieszkać pośród ludzi (por. J 1,14). Kościół rodzi się ze słowa Bożego i żyje słowem Bożym słuchanym, celebrowanym i głoszonym (VD 3, 50–51). Można powiedzieć, że Kościół jest „namiotem Słowa” rozbitym w tym świecie. Służy uobecnianiu słowa Bożego oraz, przez przyjmowanie Ciała Pańskiego, jest jak gdyby „ciałem” żywej obecności Syna Bożego w świecie¹⁹⁵. W przekonaniu bawarskiego teologa zapoczątkowana Wcieleniem obecność słowa Bożego jest nieprzemijająca i nie może zostać unicestwiona. Nieodwołalność Wcielenia oznacza zatem, że świadectwo pośredniczącego Kościoła będzie zasadniczo nieomyślne, w przeciwnym razie nie można by mówić o definitywnym zwycięstwie Bożego „tak” powiedzianego ludziom¹⁹⁶. Jeśli objawienie rozumieć jako żywą rzeczywistość, a ostatecznie po prostu jako żyjącego Chrystusa, wtedy podmiotem objawienia będzie właśnie Chrystus, i to przez swoje Ciało. Skoro znajdujący się w centrum wiary Chrystus jako żywe Słowo Boże interpretuje siebie poprzez słowa Pisma, to znaczy, że słowa te mogą być rozumiane jedynie w żywej relacji do Niego; On zaś powierzył się Kościołowi w sposób ostateczny. W *ars interpretandi* muszą znaleźć się w związku z tym zarówno metoda historyczna, jak i inne metody pozwalające uwzględnić kontekst życia i doświadczenia, w którym Pismo jest rzeczywiście Pismem oraz środkiem prowadzącym do objawienia¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Por. JRO 9/1, s. 331–332, 629; JRO 9/2, s. 737. Scott Hahn podkreśla uchwycony przez Ratzingera historyczny związek między Pismem, Tradycją i Urzędem Nauczycielskim następców Apostołów; są to nierozłączne aspekty tej samej rzeczywistości, jaką jest objawienie się słowa Bożego Kościołowi. W związku z tym autorytet Kościoła w interpretacji słowa Bożego to *auctoritas apostolica*, autorytet *viva vox* apostołskiego głoszenia, i właśnie to przepowiadanie Kościoła jest przedmiotem refleksji teologicznej – por. S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 91.

¹⁹⁵ Por. JRO 7/1, s. 84.

¹⁹⁶ Por. JRO 7/1, s. 84–85.

¹⁹⁷ Por. JRO 7/1, s. 549; JRO 9/2, s. 944–945; VD 17. Słowo Boże, którego poszukuje się w księgach biblijnych, jest tym samym Słowem, które zrodziło wspólnotę pielgrzymu-

„Oczywiście, Pismo zawiera w sobie Boże myśli” – właśnie „to stanowi o jego wyjątkowości i sprawia, że jest ono «autorytetem»”. Jednak „jest ono zapośredniczone w ludzkiej historii. Niesie w sobie myślenie i życie historycznej wspólnoty”, która „została zgromadzona i jest utrzymywana w jedności przez interwencję słowa Bożego”¹⁹⁸. Dlatego dane w Piśmie słowo Boże jest ze swojej istoty nie tylko księgą, nie wolno go rozdzielać od tej przestrzeni życiowej, która Pismo to stworzyła i która stanowi nieodłączną od niego interpretację. To Lud Boży zachowujący swoją tożsamość w historii jest ludzkim podmiotem, dzięki któremu księgi natchnione łączą synchronię z diachronią i stają się równoczesne z każdym pokoleniem wierzących¹⁹⁹. „Lud Boży – Kościół – jest żywym podmiotem Pisma; w nim słowa Biblii są zawsze terażniejsze”²⁰⁰ – dodawał autor *Jezusa z Nazaretu*.

Ze związku słowa Bożego z wiarą wynika, że jedynie w wierze Kościoła (dla którego Maryjne „tak” stanowi wzór) jest możliwa autentyczna hermeneutyka Pisma Świętego (VD 29). Jeśli egzegeza ma być teologią – podkreślał Ratzinger w słynnym wystąpieniu w Nowym Jorku – wymaga to uznania, że

wiara Kościoła jest rodzajem sym-patii, bez której tekst pozostaje zamknięty. Musi uznać tę wiarę za hermeneutykę, za jej miejsce rozumienia, które nie zadaje dogmatycznego gwałtu Biblii, lecz stanowi jedyną możliwość pozwolenia jej na bycie tym, czym jest²⁰¹.

-
- jących w wierze – por. Benedykt XVI, Spotkanie z przedstawicielami świata kultury..., art. cyt., s. 13.
- ¹⁹⁸ JRO 9/1, s. 330.
- ¹⁹⁹ Por. JRO 9/1, s. 331.
- ²⁰⁰ JRO 6/1, s. 126; por. także tamże: „To powiązanie z podmiotem «lud Boży» jest dla Pisma żywotne. Z jednej strony, księga ta – Pismo – jest pochodzącą od Boga miarą i kierującą siłą dla ludu, z drugiej strony jednak – Pismo żyje tylko w tym ludzie, który w Piśmie przekracza sam siebie i w ten sposób – czyli ostatecznie mocą Słowa wcielonego – staje się właśnie ludem Boga. Lud Boży – Kościół – jest żywym podmiotem Pisma; w nim słowa Biblii są zawsze terażniejsze. Lud ten otrzymuje, rzecz jasna, swoje istnienie od Boga, a ostatecznie od wcielonego Chrystusa; On tworzy jego struktury, prowadzi go i nim kieruje”.
- ²⁰¹ JRO 9/2, s. 720. Jak podkreśla Goldingay, Pismo zostało napisane dla wspólnoty wierzących, dlatego biblijne teksty muszą być czytane we wspólnocie. Nie jest prawdą, że uprzywilejowanym interpretatorem ksiąg natchnionych są uczeni bibliści, a nacisk na akademickie i krytyczne podejście prowadzi do zdominowania wspólnoty przez cech ekspertów (powstaje nowy rodzaj autorytarnej ortodoksji). Nie oznacza to oczywiście nienaukowej naiwności; Goldingay przyznaje, że interpretacja odbywa się w kontekście zarówno wspólnoty kościelnej, jak i akademickiej, które, nawet jeśli

Biblia jako zapis niewyczerpanego procesu objawienia przemawia do czytelnika tylko wtedy, gdy ów większy proces go dotyka, z czego wynika, że kompetencja w interpretacji należy

do kontekstu odniesienia, w którym żywy Bóg komunikuje siebie w Chrystusie przez Ducha Świętego. Znaczy to, że jest wyrazem i narzędziem tej komunikacji, w której „Ja” Boga i „Ty” człowieka spotykają się w otwartym przez Chrystusa „My” Kościoła. Jest zatem częścią żywego organizmu, dzięki któremu powstała; organizmu, który pośród zmienności historii zachowuje swoją tożsamość i dlatego może o Biblii mówić [...] jako o czymś własnym²⁰².

„Ostatecznie więc to żywa Tradycja Kościoła pozwala nam zrozumieć we właściwy sposób Pismo święte jako słowo Boże”, co nie pociąga za sobą relatywizacji wagi Pisma Świętego, bo „choć słowo Boże poprzedza i przewyższa Pismo święte, to jednak, jako natchnione przez Boga, Pismo zawiera słowo Boże (por. 2 Tm 3,16) «w sposób absolutnie wyjątkowy»” (VD 17)²⁰³. Należy tutaj odróżnić indywidualistyczne podejście do słowa Bożego od osobistego kontaktu ze słowem Bożym. To drugie nie zapomina, że słowo Boże zarazem buduje wspólnotę, z czego wynika wymóg czytania świętych tekstów w komunii Kościoła, a zatem we wspólnocie z wszystkimi świadkami słowa, od Ojców, przez świętych, aż po Magisterium (VD 86)²⁰⁴. „To przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proroctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśniania. Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś

pozostają w napięciu, winny się uzupełniać – por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 233–236. Teolog pisze również o łączeniu *hard thinking* z *inspired intuition* – por. s. 259–260.

²⁰² JRO 9/2, s. 832. Por. S.M. Schneiders, *Biblical Interpretation – the Soul of Theology*, „Australian Biblical Review” (2010) t. 58, s. 81.

²⁰³ M. Levering zwraca uwagę, że w 2 Tm 3,14–17 Paweł ma na myśli przede wszystkim liturgiczne czytanie, w którym w pełni się dokonuje „kształcenie w sprawiedliwości” – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 74. Również P. Enns interpretację biblijną postrzega jako czynność wspólnotową – por. P. Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, Grand Rapids 2015, s. 151.

²⁰⁴ Por. Benedykt XVI, Przemówienie do alumnów Rzymskiego Wyższego Seminarium Duchownego *Wszyscy uczymy się od Pana* (17.02.2007), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (2007) nr 5, s. 39.

przyniesione prorocstwo, ale kierowani Duchem Świętym mówili od Boga <święci> ludzie” (2 P 1,20–21)²⁰⁵.

Biblia może być sobą jedynie wówczas, gdy jest interpretowana we wspólnocie, w której słowo Boże znajduje swoją życiową przestrzeń. Wspólnota wierzących poprzedza Księgę, ponieważ nie istnieje słowo bez wspólnoty, która nim żyje i która zachowuje to słowo w jego wiążącym w całym czasie charakterze. Na mocy samej struktury wiary należy uznać za pierwotne roszczenie Kościoła do zrozumienia słowa, którego nie znoszą naukowe interpretacje. Lektura Biblii prowadzi do objawienia nie w relacji między myśleniem jednostki a Księgą, ale wtedy, gdy jednostkowy rozum egzegety rozszerza się przez włączenie we wspólną wiedzę, którą żyje Kościół jako właściwy tradent słowa²⁰⁶. Dlatego dopiero w wierze Kościoła objawienie może docierać do człowieka i stawać się żywym objawieniem. Bo tylko w żywym organizmie księgi Pisma oraz eksplikacyjne wypowiedzi wiary Kościoła stają się elementami wspólnego życia, a nie zwykłymi świadectwami przeszłości²⁰⁷.

Już jako papież przypominał Ratzinger, że „autentyczna interpretacja Biblii musi harmonijnie współbrzmieć z wiarą Kościoła katolickiego”. Dlatego Benedykt XVI z całą mocą podkreślał, że „właściwym miejscem interpretacji Biblii jest życie Kościoła”, w którym formowały się święte pisma i które stanowi dla nich środowisko życia. Tylko w wierze Kościoła teksty natchnione mogą być interpretowane w tym duchu, w którym zostały spisane. „To Duch Święty, ożywiający życie Kościoła, uzdalnia do autentycznej interpretacji Pism. Biblia jest księgą Kościoła, a z jej immanencji w życiu kościelnym rodzi się również jej prawdziwa hermeneutyka”. Dopiero w komunii z ludem Bożym, z jego „my”, interpretator może docierać do objawionej przez Boga prawdy; tylko w wierze pielgrzymującego Ludu Bożego „jesteśmy, jeśli tak można powiedzieć, odpowiednio «nastrojeni», by zrozumieć Pismo Święte” (VD 29 – dot. cytatów i parafrazy; por. DV 12)²⁰⁸.

²⁰⁵ Cyt. znalazł się w VD 29. Por. JRO 9/2, s. 945.

²⁰⁶ Por. JRO 9/1, s. 604–606; JRO 9/2, s. 739.

²⁰⁷ Por. JRO 9/2, s. 832–833.

²⁰⁸ Por. S. Szymik, *Benedykta XVI hermeneutyka wiary*, art. cyt., s. 224. Markus Bockmuehl, choć przyznaje, że interpretacja naukowa może przynieść duże korzyści, podkreśla wagę uwzględnienia życia i kultu Kościoła w interpretacji – chrześcijańskie pisma muszą być czytane w kontekście chrześcijańskiej wiary – por. M. Bockmuehl, *Seeing the Word: Refocusing New Testament Study*, Grand Rapids 2006, s. 77.

W związku z tym Benedykt XVI zalecił, żeby studium słowa Bożego (tak spisane, jak i przekazane) przebiegało w duchu kościelnym; nie tyle zatem samo studium Pisma Świętego, ile właśnie lektura w komunii Kościoła miałyby stać się duszą studium teologicznego (VD 47)²⁰⁹. Stwierdzenie, że właściwym miejscem interpretacji Biblii jest życie Kościoła, nie oznacza, że

odniesienie do Kościoła stanowi zewnętrzne kryterium, któremu egzegeci powinni się podporządkować, ale że jest to wymóg samej natury Pism i tego, w jaki sposób formowały się one w czasie. Istotnie, „tradycje wiary kształtowały środowisko życia, którego częścią stała się działalność pisarska autorów Pisma świętego. Była ona powiązana również z uczestnictwem w życiu liturgicznym i w działalności zewnętrznej wspólnot, w ich świecie duchowym, w ich kulturze, a także w ich złożonych dziejach historycznych. Dlatego również interpretacja Pisma świętego wymaga od egzegetów wczuwania się w pełni w życie i wiarę wspólnoty wierzącej ich czasów” (VD 29)²¹⁰.

Scott Hahn uwypukla fakt, że Ratzingera lekturę świętych pism cechuje przywiązanie do egzegezy szanującej treść i jedność Biblii oraz wierna ciągłość z tradycją dogmatyczną i liturgiczną Kościoła²¹¹. Kościół słucha, głosi i celebrowe słowo Boże w czasie liturgii (VD 72). Liturgia jest miejscem przyjmowania, proklamowania i interpretowania objawienia²¹², zatem jest również uprzywilejowanym czasem i miejscem (Benedykt XVI pisze o „prze-strzeni”) dla lektury Pisma Świętego (VD 52, 72, 86). Ponieważ „w swej zasadniczej wykładni biblijnego dziedzictwa, które przekracza pojedyncze obrządki, liturgia ma udział w autorytecie podstawowego kształtu wiary Kościoła”, zdaniem Ratzingera „znaczenie obrządków można śmiało przy-równać do znaczenia wielkich wyznań wiary Kościoła starożytnego. Jak te ostatnie, tak i obrządki wyrosły z natchnienia Ducha Świętego (J 16,13)”²¹³.

²⁰⁹ Por. VD 31, 35, 82; DV 24; S. Zatwardnicki, *Pismo Święte czytane w Kościele duszą teologii. Benedykta XVI troska o katolicką egzegezę*, „Teologia w Polsce” (2013) nr 2, s. 173–188.

²¹⁰ Por. IBK III, A, 3.

²¹¹ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunie...*, dz. cyt., s. 148.

²¹² Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 28–29, 33, 59, 80, 84–85.

²¹³ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002 (dalej: DL), s. 150. Por. S. Hahn, *Przymierze i komunie...*, dz. cyt., s. 148, przyp. 68. Przywołana wcześniej *regula fidei* pierwotnego Kościoła łączyła się z życiem liturgiczno-sakramentalnym, w którym Kościół urzeczywistnia wiarę oraz dostępuje nowego doświadczenia zbawczego

Duch Święty sprawia, że słowo Boże działa w kontekście modlitwy w sercach wierzących, a sama czynność liturgiczna ma znaczenie dla zrozumienia słowa Bożego. W czasie Eucharystii, gdy wspólnota celebruje Ciało i Krew Chrystusa w sakramencie, słowo Boże staje się obecne pośród Ludu Bożego (VD 52, 86). Stąd „w pewnym sensie punktem odniesienia hermeneutyki wiary dotyczącej Pisma świętego powinna być zawsze liturgia, w której słowo Boże jest celebrowane jako aktualne i żywe słowo”; na tej drodze Kościół zachowuje „ten sposób odczytywania i tłumaczenia Pisma świętego, jaki stosował sam Chrystus, który wzywał do badania całego Pisma świętego z punktu widzenia «dzisiaj» tego wydarzenia, jakim był On sam” (VD 52; por. Łk 4,16–21; 24,25–35.44–49)²¹⁴.

Autor adhortacji o słowie Bożym podkreśla również związek hermeneutyki z życiem duchowym. Pogłębiając interpretację rzeczywistości, o której mówią księgi natchnione, ustawia papież senior, powołując się na stwierdzenia Papieskiej Komisji Biblijnej, w relacji do wzrastającego życia Duchem Świętym. Istnieje obustronna zależność: doświadczenie eklezjalne prowadzi do wiary w odniesieniu do słowa Bożego, z kolei w wierze dokonana egzegeza umożliwia wzrost życia eklezjalnego (VD 30)²¹⁵. Istnieje zatem również „ściśły związek między świadectwem Pisma jako zapisem tego, co Słowo Boże mówi o sobie, a świadectwem życia wierzących” (VD 97)²¹⁶.

działania Pana. Stąd w życiu liturgicznym wolno dopatrywać się skutecznej formy przekazu słowa Bożego – por. JRO 9/1, s. 387.

²¹⁴ Z faktu, że zmartwychwstały Chrystus otworzył umysły Apostołów na rozumienie pism (por. Łk 24,45), Levering wyciąga wniosek, że treść Boskiego objawienia, nawet w jej spisanej formie, nie może być przekazywana bez interpretacji Kościoła dokonującej się pod przewodnictwem Chrystusa i Ducha Świętego – innymi słowy, bez Tradycji – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 173. W liturgii Kościół czyta Pismo duchowo, uznając Ducha Świętego za autora. Dzięki temu dostrzega się jedność Starego i Nowego Testamentu, a historia zbawienia ma swoje „dzisiaj” – por. JRO 9/2, s. 948.

²¹⁵ Por. IBK II, A, 2.

²¹⁶ Wacław Świerzawski podkreślił korelatywność duchowego zrozumienia Pisma Świętego i nowości życia, czyli konieczność przechodzenia od człowieka starego do nowego – por. W. Świerzawski, *Hermeneutyka w liturgii*, art. cyt., s. 135.

2.5. Dokonane i dokonujące się objawienie

2.5.1. „Raz jeden”, czyli „raz na zawsze”

Na podstawie przeprowadzonych badań nad wystąpieniami ojców soborowych oraz finalnymi wypowiedziami Soboru Trydenckiego Ratzinger doszedł do konkluzji, że ojcowie Tridentinum postrzegali objawienie zgodnie z tradycją patrystyczną i średniowieczną, a zatem mniej materialnie, niż uczyni to nowożytność; dlatego dopuszczali myśl o wciąż dokonującym się w czasie objawieniu Ducha Świętego w Kościele. Z tej pneumatologicznej perspektywy wynika konieczność bardziej zróżnicowanego spojrzenia na zakończenie objawienia, niż to czynimy, jeśli koniec ten wiążemy ze śmiercią ostatniego Apostoła – wniosował bawarski teolog²¹⁷.

W aksjomacie o zakończeniu objawienia wraz z erą Apostołów upatrywał Ratzinger jedną z największych przeszkód do historycznego rozumienia chrześcijaństwa²¹⁸. Krytykował ten „pewnik” w odwołaniu do historycznej świadomości chrześcijańskiej, która go nie znała; oceniał jako sprzeczny z przesłaniem Biblii oraz prowadzący do zrównania objawienia z sumą nauk przekazanych przez Boga ludzkości, z których można by już tylko wyciągać konkluzje²¹⁹. Tak rozumiana wiara jako recepcja zbioru przekazanych

²¹⁷ Por. JRO 9/1, s. 381–382. W debatach trydenckich wyrażano przekonanie, że objawienie w formie zapisanej (utożsamiane z Ewangelią) dotyczyło nie tylko Biblii, ale i ludzkich serc, a Duch Święty przemawia w całych dziejach Kościoła. „Późniejsza historyzacja i materializacja pojęcia Objawienia jest wprawdzie widoczna już w debatach na Soborze Trydenckim, ale nie jest jeszcze faktem dokonany, chociaż trzeba chyba powiedzieć, że kompromisy soborowe odegrały decydującą rolę w jej późniejszym rozpowszechnieniu” – JRO 9/1, s. 382. Gabriel Daly podkreśla, że DV wystrzeżało się tradycyjnego wypowiedziania się o zakończeniu objawienia wraz ze śmiercią ostatniego z Apostołów, gdyż uważano ją za wsparcie statycznego ujęcia objawienia – por. G. Daly, *Revelation in the Theology of the Roman Catholic Church*, w: *Divine Revelation*, dz. cyt., s. 37.

²¹⁸ Por. JRO 9/1, s. 499. Por. jedno z potępionych w *Lamentabili* twierdzeń: „*Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa*” (DH 3421). Bardzo interesujący jest stosunek Ratzingera do tego dekretu. Wypowiedź z początku XX wieku widzi on jako wynik niedostatecznej refleksji nad związkiem objawienia i historii, skutkiem czego nowożytne pytanie o historyczność wiary nie doczekało się innej odpowiedzi niż odrzucenie. Znaczenie dekretu postrzega Ratzinger nie tyle w pojedynczych wypowiedziach, ile w całościowym ukierunkowaniu przeciw modernistycznym, radykalnie ewolucjonistycznym i historycystycznym tendencjom – por. JRO 9/1, s. 494–495.

²¹⁹ Por. JRO 9/1, s. 502–503.

w przeszłości prawd wiązałyby się z niewłaściwym pojmowaniem objawienia: „to historyczne i intelektualistyczne pojęcie objawienia, które stopniowo się wykryształizowało w czasach nowożytnych, jest zupełnie błędne”, ponieważ „objawienie nie jest [...] pewną liczbą twierdzeń – objawieniem jest sam Chrystus”²²⁰. Już w samej Biblii przecież objawienie

nie jest pojmowane jako system zdań, lecz jako dokonane i dokonujące się nadal wydarzenie nowej relacji między Bogiem i człowiekiem. Wydarzenie to ma w sobie o tyle charakter czasu dokonanego, że dla człowieka wierzącego relacja Bóg – człowiek urzeczywistniła się w Chrystusie w najwyższy, niedościgniony, i wciąż na nowy sposób. Zachowuje ono jednak swoją terażniejszość, ponieważ ma być urzeczywistniane wciąż na nowo²²¹.

Ratzinger „tłumaczy” punkt widzenia szesnastowiecznego soboru na kategorii dwudziestowiecznej teologii następująco:

Objawienie jest wprawdzie zakończone zgodnie z jego zasadą materialną, ale jest i pozostaje obecne zgodnie ze swoją rzeczywistością. Innymi słowy: mamy tu do czynienia z ujęciem, wedle którego Objawienie ma wprawdzie swoje $\epsilon\phi\acute{\alpha}\pi\alpha\epsilon\varsigma$, gdyż dokonało się w faktach historycznych, ale ma też swoje nieustanne „dzisiaj”, gdyż to, co się wydarzyło raz, pozostaje w wierze Kościoła nadal żywe i skuteczne, a chrześcijańska wiara nie odnosi się nigdy tylko do tego, co przeszłe, ale zarazem do tego, co terażniejsze i przeszłe²²².

Być może bardziej zrozumiałe będzie to jednoczesne „wczoraj” i „dzisiaj”, gdy sięgniemy do chrystologicznej koncepcji objawienia:

Bóg dał nam swego Syna, siebie samego, całe swoje Słowo. Więcej nie mógł nam ofiarować. W tym sensie objawienie się zakończyło. Ponieważ jednak to Słowo jest samym Bogiem i wszystkie słowa wskazują na Słowo, dlatego nigdy nie jest ono tylko przeszłością, lecz zawsze terażniejszością i przyszłością, i zawsze zakotwiczeniem naszego życia w wieczności, a jednocześnie otwarciem na nią – rękojmią autentycznego życia, które jest silniejsze niż śmierć. Dlatego Chrystus jest jednocześnie

²²⁰ JRO 6/2, s. 680–681.

²²¹ JRO 9/1, s. 503.

²²² JRO 9/1, s. 382.

Tym, który przyszedł, i Tym, który przychodzi. Dlatego wierzymy w obecnego już Odkupiciela, a jednocześnie oczekujemy Go: Maranatha!²²³

Rysuje się tutaj dialektyka pomiędzy tym, co wydarzyło się „raz jeden” (*efapax*), a tym, co wciąż jest obecne; „dzisiaj” objawienia wynika z tego, co w historii dokonało się „raz na zawsze” (por. Hbr 7,27; 9,12; 10,10). Historyczna jednorazowość „wczorajszego” wydarzenia jest równie ważna dla chrześcijańskiej rzeczywistości objawienia jak jej „zawsze”. Dokonaność wiąże się z historycznością Wcielenia, z drugiej strony jednorazowe wydarzenie zachowuje swoją terażniejszość i wciąż się realizuje. Wiara jest czymś więcej niż historią, jednak Chrystus wiary nie jest różny od Jezusa historii²²⁴. Ten sam jest ziemski Jezus i Ten sam Pan, który powróci – stąd „spotkanie ludzkości z ustanowionym w Jezusie z Nazaretu początkiem trwa nadal, dopóki istnieje ludzkość”, i „dopiero w trakcie tego spotkania mogą się rozwinąć wszystkie jego możliwości, które z tego powodu pozostają możliwościami tego właśnie spotkania i należą do jego postępującej naprzód historii”²²⁵.

To stwierdzenie domaga się uzupełnienia. Świadectwo objawienia w formie spisane (Pismo) czy ustne (*regula fidei*) kanonu nie jest samym objawieniem. Z kolei dokonana eksplikacja objawienia stanowiąca pewien moment zamknięcia pełni funkcję trwałej normy dla Kościoła wszystkich czasów. Normą tą jest jednak nie tyle zamknięty zbiór twierdzeń, ile raczej trwała rzeczywistość objawienia umożliwiająca postępującą historię wiary, którą te stwierdzenia mają za zadanie zabezpieczać²²⁶. Biblijny przekaz o Jezusie nie jest archiwalnym potwierdzeniem historycznego jedynie wydarzenia, lecz świadectwem Jego stałej obecności w mocy Ducha Świętego. „Pan jest Duchem” (2 Kor 3,17), stąd Jego słowo jest zawsze terażniejsze; rozwija się w historii, nigdy nie odrywając się od historycznej podstawy.

²²³ JRO 6/2, s. 681–682.

²²⁴ Por. JRO 9/1, s. 366, 381–382, 503; B. Ferdek, *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, art. cyt., s. 174–175; R. Popowski, *Efapax*, w: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995, s. 247–248. Por. B. Nadolski, *Christus heri, hodie et in saecula saeculorum...*, art. cyt., s. 29, przyp. 21: „Greckie wyrażenie «efapax» wskazuje na jednorazowość, niepowtarzalność wydarzenia”.

²²⁵ JRO 9/1, s. 502.

²²⁶ Por. JRO 9/1, s. 503.

„Związanie” przez kanon Nowego Testamentu chroni przed „gnozą” spekulacji ludzkich, ale z drugiej strony Pismo pozostaje otwarte na rozumienie w terażniejszości chrześcijańskiej. Pierwotną postacią obecności słowa nie był zestaw niezapisanych przekazów apostoelskich, lecz osobowa obecność w postaci świadka, czyli Apostołowie, a następnie biskupi w linii *successio apostolica*. To urzędowy świadek zabezpieczał dane słowo przed arbitralnością gnostycznych interpretacji, głosząc je i interpretując²²⁷.

Tradycja jest to zdaniem Ratzingera

świadcstwo, w którym jedno słowo zostaje przyswojone w każdorazowej terażniejszości i właśnie w ten sposób wiernie zachowane, przy czym oczywiście historia coraz wyraźniej ukazuje wewnętrzne (i nieusuwalne) napięcie pomiędzy zachowaniem i uobecnianiem²²⁸.

Jezus Chrystus w całym przepowiadaniu przedkładał przeprowadzoną na mocy swojej władzy wykładnię Pisma, i podobnie przepowiadanie apostoelskie czy jeszcze bardziej późniejsze kościelne musi utrzymać ten charakter wykładni. Tradycja pozostaje związana i zobowiązana wobec pierwotnego wydarzenia oraz tego, co zostało zapisane w Piśmie. Ale kościelna wykładnia, jako dokonywana na podstawie duchowej władzy Pana, będzie czymś więcej niż zwykłą interpretacją egzegetyczną w oparciu o metody historyczne. Realizuje się ona w całym życiu Kościoła, w jego wierze i kulcie. W związku z tym Ratzinger formułuje podwójną kryteriologię, uwzględniającą zarówno wagę pełnomocnego urzędu Kościoła czerpiącego swoją moc z obecności Ducha oraz współczesności Chrystusa z Kościołem, jak i prawo urzędu świadectwa, czyli jednorazowego, a danego raz na zawsze słowa Pisma, które czerpie swoją powagę z wyjątkowości historycznego czynu zbawczego²²⁹. Oprócz regulującej funkcji urzędowych świadków („reguła wiary”) w stosunku do Pisma i jego interpretacji istnieje również

granica *littera scripturae*, sensu Pisma, który można uchwycić historycznie. Jak powiedzieliśmy, nie jest ono wprawdzie kryterium absolutnym, czyli istniejącym w sobie i dla siebie, ale mimo to jest stosunkowo samodzielnym kryterium w ramach

²²⁷ Por. JRO 9/1, s. 386.

²²⁸ JRO 9/1, s. 386.

²²⁹ Por. JRO 9/1, s. 366.

podwójnego kontrapunktu wiary i wiedzy. To, co naukowo lub też w zwykłej lekturze można jednoznacznie rozpoznać w Piśmie, pełni funkcję rzeczywistego kryterium, któremu muszą się poddać również wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego. Chodzi tu oczywiście o składnik podstawowy, o wiedzę, która nie jest sędzią wiary, ale istnieje również w wierze jako instancja krytyczna i jako taka ma istotne zadanie: dbania o czystość *ἐφάπαξ*, raz danego świadectwa, obrony *sarx* historii przeciwko arbitralności gnozy, która wciąż na nowo pragnie się uniezależnić²³⁰.

We wspólnym opracowaniu Ratzingera i Rahnera znajduje się wypowiedź mówiąca o podwójnej relacji między Pismem Świętym a Kościołem. Żyjący Duchem Świętym Kościół rozróżnił, które księgi zostały natchnione przez Boga, i ustalił korpus jednego Pisma Świętego. Pismo staje się żywym słowem Boga jedynie w żywej Tradycji Kościoła, gdy jest głoszone i mocą władzy pochodzącej od Pana interpretowane. Ta obustronna relacja między Pismem Świętym a Kościołem oznacza, że Pismu jest niezbędny Kościół, z kolei ten nie jest panem słowa, lecz raczej jego służą (por. 2 Kor 1,24)²³¹. Rahner i Ratzinger podkreślają obustronność tej relacji, „która zespala Kościół i Pismo Święte w taki sposób, że Kościół nie może głosić niczego innego oprócz Pisma, a Pismo żyje nie inaczej jak tylko przez jego głoszenie i wiarę Kościoła, który je objaśnia i autorytatywnie określa jego prawdziwy sens”²³². Urząd Nauczycielski nie jest drugim autorytetem obok Pisma, lecz przynależy do niego; *viva vox* Kościoła ma na celu zabezpieczać Pismo przed manipulacjami i w ten sposób chronić jego jednoznaczność (*perspicuitas*).

²³⁰ JRO 9/1, s. 367. Por. N. Bossu, S. Advani, *Resolving the Dualism...*, art. cyt., s. 76–77. Zatem pożądana przez Lutra samodzielność Pisma jako jednoznacznego wobec Kościoła kryterium w jakimś sensie istnieje, co winno znaleźć należne miejsce w teologii katolickiej – por. JRO 9/1, s. 366. Ratzinger odwoływał się do dogmatów maryjnych z 1854 i 1950 roku jako przykładów prawd wiary, w których sformułowaniu odwołano się do nieomylności Kościoła, który jako całość nie mylił się w swojej wierze. W ten sposób świadomość wiary Ludu Bożego stawała się jednak pierwszoplanowym kryterium Tradycji, z czym wiązało się poważne ryzyko. Pozytywistyczna samoświadomość Kościoła i związany z nią pozytywizm Urzędu Nauczycielskiego mogłyby przeakcentować teraźniejszość Ducha kosztem chrystologicznego *efapax*, i ostatecznie zniekształcić podstawową strukturę Tradycji – por. JRO 9/1, s. 389.

²³¹ Por. JRO 7/1, s. 181–182.

²³² JRO 7/1, s. 183. Kilkadziesiąt lat później Ratzinger wrócił raz jeszcze do wątku splatania się Kościoła i Biblii, wzajemnej relacji Ludu Bożego będącego warunkiem powstania i wzrostu słowa biblijnego oraz słowa Bożego nadającego wspólnocie tożsamość i ciągłość – por. JRO 9/1, s. 330.

W tej tajemniczej wzajemnej relacji Pismo jest miarą i granicą żywego głosu, ten zaś stanowi gwarancję niemanipulacyjności Pisma oraz wyraz autorytetu odpowiedzi na Boże objawienie²³³.

W vis-à-vis Kościoła i słowa Bożego należy zatem zawsze uwzględniać dwa momenty. Z jednej strony Kościół jest miejscem, w którym słowo Boże żyje – bo ono nigdy nie istnieje niezależnie od Kościoła, lecz zawsze jako zapośredniczone przez Kościół. Z drugiej strony Kościół stoi niejako naprzeciw słowa Bożego, które otrzymuje i które staje się podstawą jego istnienia. Nie utożsamia się z Kościołem – słowo Boże będąc w Kościele, a zarazem ponad nim, staje się instancją krytyczną względem konkretnej formy istnienia kościelnego. Dlatego Kościół w swojej empirycznej postaci (tu i teraz) winien być widziany w świetle Kościoła wszystkich czasów i miejsc oraz z perspektywy wzorcowego samowyznaczenia się wiary w Piśmie Świętym. Winien poddać się osądowi słowa Bożego, by pełniej dać mu swoje „ciało” do dyspozycji²³⁴.

Ratzinger przywołuje wypowiedziane przez św. Benedykta przekonanie, że w zgromadzeniu mnichów winni brać udział nie tylko starzy, ale i młodzi, „gdyż Pan często objawia młodszemu to, co jest lepsze”. W średniowieczu służyło ono zarazem do ograniczenia zasady *auctoritas*, jak i podkreślania aktualności objawienia. Ma objawienie co prawda swoje *palai*, ale ma również związane z Duchem Świętym „dzisiaj”. Naturalnie dla wierzącego wydarzenie źródłowe pozostaje zobowiązujące i miarodajne, ale nie ze względu na samą uprzedniość historyczną, lecz ze względu na przejawione w nim działanie Boga. Ono zaś posiada swoją terazniejszą obecność pozostającą w dynamicznej i wciąż na nowo określonej więzi ze źródłem²³⁵.

²³³ Por. JRO 9/1, s. 332–333.

²³⁴ Por. JRO 9/2, s. 791. Por. także: T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 267; K. Rahner, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, tłum. A. Morawska, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 195: „W przedstawionym tu pojęciu Kościołem (i jego urzędem nauczycielskim) a Pismem. Gdyby bowiem pojmowało się Pismo (przede wszystkim) jako deklarację skierowaną przez Boga jako autora do Kościoła (choć dokonaną za pomocą ludzkiej przyczyny nadrzędnej), to nie byłoby wtedy nie do pomyślenia, przynajmniej *a priori*, że deklaracja ta jest rzeczywistością samą w sobie, postawioną niejako naprzeciw Kościoła, i wobec tego, jako całkowicie od Kościoła niezależna, w żadnym sensie nie jest dostępna jego kompetencji. Bylibyśmy wtedy już niedaleko protestanckiej doktryny *sola scriptura*”.

²³⁵ Por. JRO 9/1, s. 454; R. Popowski, *Palai*, w: WSGP, s. 456–457. Wskazówka z reguły św. Benedykta w myśli św. Bonawentury staje się aksjomatem dogmatyczno-historycznym

Warto zauważyć, że właśnie dynamiczne pojmowanie rzeczywistości Chrystusa stanowiło o przekonaniu nowotestamentalnego Kościoła, że zasada Pisma przestała obowiązywać. „Pismem” dla pierwotnego Kościoła były księgi Starego Testamentu (por. np. Rz 4,3; 1 P 2,6), a Nowy Testament był raczej zasadą duchową otwierającą prawdziwy sens ksiąg natchnionych idący głębiej niż jego litera; w tym sensie rozróżnienie na Stary i Nowy Testament jest już samo w sobie przekroczeniem zasady Pisma. Nowotestamentalne objawienie traktowano jako *Pneuma* wobec starotestamentalnego *gramma* – staryemu nie jest przeciwstawione nowe Pismo, lecz to sam Pan jest „Duchem” będącym sensem Starego Testamentu i Jego prawdziwą treścią (por. 2 Kor 3,14–18). Z tego naddatku rzeczywistości objawienia względem poświadczającego ją słowa Pisma wynikała „niemożność obiektywizacji” (Bultmann) objawienia oraz konieczność przyjęcia rzeczywistości Tradycji. „Pismo” dopiero w wierze Kościoła mogło być Pismem Świętym, i w tym sensie kościelna Tradycja warunkuje istnienie Pisma jako takiego²³⁶.

Wszystkie „Pisma” (por. Mt 21,42; Rz 1,2; 2 P 3,16) mogą stać się jednym „Pismem” – jako całość będącym słowem Boga skierowanym do wierzących – dopiero w powiązaniu z jedynym Słowem; to Osoba Chrystusa nadaje im jedność: „Badacie Pisma, ponieważ sądzicie, że w nich zawarte jest życie wieczne: to one właśnie dają o Mnie świadectwo” (J 5,39). Prawdziwy spadkobierca Starego Testamentu nauczał w autorytecie (por. Mk 1,22), a „zaczynając od Mojżesza, poprzez wszystkich proroków, wykładał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24,27). Pierwotny Kościół w swoim najstarszym wyznaniu wiary „Jezus jest Chrystusem” wypowiadał przekonanie, że w historycznym Jezusie spełniło się przesłanie o Chrystusie ze Starego Testamentu. Dopiero reinterpretacja chrystologiczna, a zatem kościelna, pozwalała uznać Stary Testament za Pismo²³⁷.

uzasadniającym rozwój dogmatów w ciągu historii. W swoim ujęciu *revelatio* scholastyk odwoływał się również do św. Augustyna oraz do listów Nowego Testamentu, z których przejął, bez refleksji dogmatycznej, charyzmatyczne pojęcie objawienia (por. 1 Kor 14,30 oraz Flp 3,15) – por. JRO 2, s. 628–632.

²³⁶ Por. JRO 7/1, s. 417; JRO 9/1, s. 155, 358–359, 361, 364, 370–371, 385, 504; VD 39; S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 65. Nowy Adam stał się życiodajnym Duchem w przebitym boku Chrystusa – por. S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 237. Sam w sobie Nowy Testament jest już „tradycją” – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 2.

²³⁷ Por. VD 39; JRO 9/2, s. 727–728; JRO 9/1, s. 358–359, 385; Spotkanie z przedstawicielami świata kultury..., art. cyt., s. 14. Dla Ojców Kościoła kwestią centralną

A zarazem właśnie wydarzenie Chrystusa sprawiło, że odtąd Pismo to zyskiwało swoje prawdziwe znaczenie – zamiast wcześniejszego zamykającego i wykluczającego sensu, staje się narzędziem otwarcia w kierunku nowej wykładni dokonywanej w świetle Chrystusa. Teraz trwa ono w nowej duchowej rzeczywistości Chrystusa pozostającego na zawsze z Kościołem (por. Mt 28,20) i przychodzącego na nowo w Duchu Świętym odsłaniającym uczniom Pana całą prawdę (por. J 16,12–13)²³⁸.

W tym miejscu należałoby za Ratzingerem dodać konieczne wyjaśnienie. Chrześcijańskie „uduchowienie” Starego Testamentu, uwolnienie jego litery oraz wyjście poza jedynie historyczne rozumienie nie oznacza dowolności interpretacyjnej prowadzonej przez samodzielny oświecony rozum. Chodzi nie o ogólne uduchowienie, ale o odniesienie do Zmartwychwstałego Pana będącego Duchem (por. 2 Kor 3,17), któremu należy dawać świadectwo. To sam Pan otworzył Stary Testament na jego najgłębszą podstawę, uwalniając literę ku Niemu samemu. On zaś, Chrystus, powierzył swoje słowo przypominającej wierze Kościoła. Zatem „uduchowienie” jest jednocześnie „inkarnacją”, gdyż chodzi o przyporządkowanie Duchowi zamieszkującemu w ciele Jezusa – i, konsekwentnie, w Kościele jako Ciele²³⁹.

2.5.2. Tradycja jako „dzisiaj” objawienia

Wynika z tego, co wyżej wskazałem, wzajemne przyporządkowanie sobie Pisma i Tradycji, które Ratzinger opisuje w kategoriach powiązania jednoznaczności i ciągłości:

było pytanie o wewnętrzną jedność Biblii złożonej ze Starego i Nowego Testamentu, a odpowiedzi szukali oni w lekturze chrystologicznej, zgodnie zresztą z przesłaniem Nowego Testamentu. W oparciu o sam Nowy Testament oraz metody rabinackie już Orygenes wypracował chrześcijańskie zasady interpretacji Biblii: kryterium wewnętrznej jedności Pisma oraz uznanie Chrystusa za klucz do świętych pism – por. JRO 9/2, s. 725, 727–728.

²³⁸ Por. JRO 9/1, s. 359.

²³⁹ Por. JRO 9/1, s. 155–156. W ujęciu Ratzingera *Pneuma* objawienia oznacza, 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*, art. cyt., s. 131; tenże, *The Church as Hermeneutical Community and Embodied Faith in Joseph Ratzinger and Lewis S. Mudge*, Bern 2015.

Pismo zapewnia powiązanie z historią, z jednorazowym wydarzeniem Chrystusa i z Jego orędziem; stanowi mur obronny, chroniący wiarę przed rozmyciem się w spekulacjach samowolnej myśli. Tradycja natomiast ucieleśnia żywe „Dziś” wiary, która w każdym czasie musi się na nowo realizować, rozwijać i zachować; zachowuje ona Kościół przed mumifikacją tego, co minione. W ten sposób wzięte razem, Pismo i Tradycja ucieleśniają współdziałanie jednorazowości i ciągłości, które jest dla wiary chrześcijańskiej istotne²⁴⁰.

Również z tego powodu nie wolno rozdzielać Pisma i Tradycji, że dopiero dzięki ich współpracy zachowana zostaje aktualność objawienia. Temat ten wybrzmiał w czasie pracy eksperta soborowego nad roboczymi wersjami dokumentów. W czasie dyskusji nad tomem przekazanych ojcom soborowym schematów *Constitutionem et Decretorum* Ratzinger uzasadniał konieczność dokonania istotnych zmian dotyczących nadmiernego intelektualizowania objawienia przez autorów schematu. Stanął na stanowisku, że

objawienie nie jest martwym i skostniałym w sobie *depositum*, poznawanym jedynie od zewnątrz w większej lub mniejszej mierze, lecz o wiele bardziej że objawienie żyje w Kościele oraz że wzrastające poznanie objawienia stanowi jednocześnie jego wewnętrzny rozwój²⁴¹.

Z kolei w uwagach do schematu *De fontibus revelationis* podkreślał Ratzinger, że „samo objawienie jest zawsze czymś więcej niż ustalone w Piśmie jego świadectwo; że jest ono czymś żywym, co obejmuje Pismo i rozwija je”²⁴².

Jak rozumieć tego rodzaju stwierdzenia o żywym objawieniu rozwijającym Pismo? Albo o wewnętrznym rozwoju objawienia wraz jego wzrastającym poznaniem? Wiemy na pewno, że Ratzinger daleki był od modernistycznego rozmycia prawdy objawienia przez sprowadzanie go do jedynie wydarzenia. Z drugiej strony próbował docenić historię zbawienia i związane z nią historyczne działanie Boga wśród ludzi²⁴³. W swojej refleksji unikał skrajności wynikających z rozdarcia nowożytnego ducha na historycyzm i ewolucjonizm (w teologii: biblicyzm i progresizm)²⁴⁴.

²⁴⁰ JRO 7/1, s. 417.

²⁴¹ JRO 7/1, s. 132.

²⁴² JRO 7/1, s. 142.

²⁴³ Por. JRO 7/1, s. 132.

²⁴⁴ Por. JRO 9/1, s. 390.

Sobór Watykański II opowiedział się za dynamicznym rozumieniem charakteru Tradycji – pielgrzymujący Kościół będzie poznawał objawienie aż po ostateczne wypełnienie się słowa Bożego. Ratzinger podkreśla, że mimo iż nie należy zacierać różnicy między recepcją a przedmiotem recepcji, to jednak nie da się oddzielić procesu zrozumienia od tego, co zrozumiane, tak że nie można pozwolić sobie na upraszczający podział na przeszłą historię i następujący po niej proces wyjaśnienia. Tradycja rozwija się (łac. *proficit*), bo wzrasta rozumienie czy „postrzeganie” źródłowej rzeczywistości (łac. *crescit perceptio*). Ten rozwój pojmowania głębi i bogactwa Tradycji dokonuje się dzięki wsparciu Ducha Świętego rozszerzającego i pogłębiającego pamięć Kościoła, tak żeby prowadzić go do całej prawdy (por. J 16,13); dzięki Duchowi wzrasta rozumienie przekazywanych słów i rzeczywistości. Do trzech czynników wzrostu zaliczone zostały: kontemplacja i rozważanie wierzących (por. Łk 2,19.51), głębokie pojmowanie jako wynik doświadczenia duchowego oraz urzędowe przepowiadanie związane z charyzmatem prawdy²⁴⁵.

Tradycja jest komunikacją darowanej Kościołowi pełni Boga i jej zadaniem jest przekazywanie tego, co było „na początku”. Jeśli Trydent upatrywał genezy Tradycji w nauczaniu Chrystusa i Apostołów, to Sobór Watykański II wymienia triadę zdarzeń obejmującą głoszenie ustne (*praedicatio oralis*), przykłady (*exempla*) i zorganizowane działanie (*institutiones*) tych drugich. Apostołowie nie tylko słuchali nauki Pańskiej, ale również przebywali z Chrystusem, dlatego prócz słowa Pana także Jego zachowania i czyny stanowią elementy tradycjotwórcze. Tę genezę chrystologiczną Vaticanum Secundum łączy z komponentem pneumatologicznym, ponieważ

²⁴⁵ Por. JRO 7/2, s. 672, 674–675, 990–991; M. McCaughey, *Through the Lens of the Pure in Heart*, art. cyt., s. 127; DV 8: „*Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit: crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo (cf. Lc 2, 19 et 51), tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia, tum ex praeconio eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt*”. Również znaczenie Ojców Kościoła rozpatruje się nie z perspektywy statycznie rozumianych tradentów przekazów apostoelskich, ale z punktu widzenia dynamicznie pojmowanej Tradycji. Pisma Ojców są żywą terażniejszością i manifestacją Tradycji, przejawem „perpetuacji” tajemnicy Chrystusa w kościelnym życiu, wyrazem aktualizującego i przyswajającego rozumienia tego, co zostało przekazane u początków – por. JRO 7/2, s. 676–677. Dynamiczne rozumienie objawienia w katolickiej teologii wywodzi się ze szkoły w Tybindze – por. G. Daly, *Revelation in the Theology of the Roman Catholic Church*, art. cyt., s. 28.

Apostołowie dowiedzieli się o wszystkim, co należało przekazać następnym pokoleniom, nie tylko od Chrystusa, ale również dzięki pomocy Ducha Świętego²⁴⁶.

Ratzinger zwraca uwagę na znaczącą zmianę względem wypowiedzi Soboru Trydenckiego: zamiast trydenckiego *Spiritu Sancto dictante* przyjęto zapewne bardziej odpowiadające Pismu *Spiritu Sancto suggerente* (por. J 14,26). W tej modyfikacji chodziło o odejście od doktrynalnego pojęcia objawienia ku wizji szerszej odnoszącej się do rzeczywistości objawienia dotyczącej całego człowieka, bo zasadzającej się nie tylko na Jezusowym orędziu. Tak rozumiane objawienie obejmuje to, co wypowiedziane i co Apostołowie mogli wyrazić, ale również to, co pozostawało niewypowiedziane, a co nadało charakter chrześcijańskiej egzystencji przez nich utworzonej, która także wykracza poza ujęcia słowne²⁴⁷. Tutaj Ratzinger dochodzi do aktywności Ducha Świętego w czasie Kościoła, która konsekwentnie nie polega jedynie na przekazie słów, lecz jest pojmowaniem głębi tego, co się wydarzyło:

[...] obiecane uczniom kierowanie nimi przez Parakleta również nie jest „dyktatem”, lecz *suggestio*, retrospektywnym rozumieniem tego, co niewypowiedziane, w tym, co kiedyś zostało wypowiedziane, co sięga do głębi zdarzeń, której nie można wymierzyć pojęciami *praedicatio oralis* [...] i *dictare*. Jej przekaz z tego powodu nie może być jedynie procesem przekazywania słów. [...] To, co niewypowiedziane, duchowe doświadczenie całego Kościoła, jego obcowanie z Panem i Jego Słowem w wierze, modlitwie i miłości, przyczynia się do wzrostu rozumienia historycznego początku, a także ciągle na nowo aktualizuje we współczesności wiary historię

²⁴⁶ Por. JRO 7/2, s. 666–667.

²⁴⁷ Por. JRO 7/2, s. 667; M. Wahlberg, *Revelation as Testimony...*, dz. cyt., s. 14. Por także cały akapit DV 7: „*Quae Deus ad salutem cunctarum gentium revelaverat, eadem benignissime disposuit ut in aevum integra permaneret omnibusque generationibus transmitterentur. Ideo Christus Dominus, in quo summi Dei tota revelatio consummatur (cf. 2 Cor 1, 20 et 3, 16 – 4, 6), mandatum dedit Apostolis ut Evangelium, quod promissum ante per Prophetas Ipse adimplevit et proprio ore promulgavit, tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omnibus praedicarent, eis dona divina communicantes. 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*”.

jej źródła i wyraża to, co od początków Słowo znaczyło, a co w zmieniających się czasach miało być rozumiane przez ludzi w nich żyjących²⁴⁸.

Ratzinger nazywa Tradycją tę „więź człowieka z potwierdzoną w Piśmie (jako narzędziu Tradycji) jednorazową historią Chrystusa, która jednak poprzez Ducha jest obecna w Kościele, jest w nim doświadczana w wierze i w modlitwie oraz wykładana w przepowiadaniu”²⁴⁹. Właśnie tym się różni Tradycja chrześcijańska od Tradycji czysto ludzkiej, że wymiarowi podporządkowania się historii minionej towarzyszy stała obecność Parakleta w czasie Kościoła. Duch Święty troszczy się o to, żeby raz dane objawienie pozostało takie samo, co wymaga czasem wypowiedzenia go w inny sposób²⁵⁰.

Do tego tematu wrócił soborowy *peritus* już jako papież Benedykt XVI po prawie pięćdziesięciu latach. W adhortacji o słowie Bożym przypomniał głęboką więź między Duchem Świętym i słowem Bożym, która pozwala docenić wartość żywej Tradycji i Pisma Świętego w Kościele. Wypowiedziane w czasie słowo Boże (por. J 3,16) oddało się i powierzyło Kościołowi, tak aby zbawienie mogło dosięgać ludzi w każdym czasie i miejscu. Zapoczątkowana przez Apostołów Tradycja jako żywa i dynamiczna rzeczywistość rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. W swojej prawdzie jest ona wieczna i nie ulega zmianie, wzrasta natomiast rozumienie przekazanych spraw i słów. Dlatego autor *Verbum Domini* podkreśla zasadnicze znaczenie żywej Tradycji dla pogłębionego pojmowania przez Kościół prawdy objawionej w Piśmie Świętym; dzięki niej Pismo Święte może być rozumiane jako słowo Boże – jako natchnione przez Boga, Pismo zawiera słowo Boże (por. 2 Tm 3,16), które jednak poprzedza i przewyższa Pismo Święte (VD 17)²⁵¹.

²⁴⁸ JRO 7/2, s. 667, 672–673. Por. JRO 9/1, s. 227: „Teologia katolicka właśnie dzisiaj jest szczególnie świadoma faktu, że wieczna prawda Boga wymaga ciągle nowego przyswojenia, gdyż niezmienna prawda musi być doświadczana na nowo i na nowo weryfikowana w doświadczeniach każdego pokolenia, tak aby mogła być wyrażana jako wciąż nowa”.

²⁴⁹ Por. JRO 9/1, s. 390.

²⁵⁰ Por. JRO 9/1, s. 387. Ta żywa obecność Ducha Świętego wyrażała się w starożytności w idei natchnienia soborów ekumenicznych, a w średniowieczu w przekonaniu o *revelatio* jako czynnika rozwoju dogmatów. Warto dodać, że również teologia wymaga ciągle nowego przyswajania, gdyż wieczna, niezmienna prawda Boga winna być wciąż na nowo doświadczana i wyrażana w ramach każdego pokolenia – por. tamże, s. 227.

²⁵¹ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 198, 212. Teolog podkreśla, że prawdziwego rozwoju doktrynalnego nie da się uzasadnić samą metodą historyczno-krytyczną – por. tamże, s. 213.

2.5.3. Duch Święty w *memoria Ecclesiae*

Temat pamięci Kościoła pojawił się również w *Jezusie z Nazaretu* przy omawianiu specyfiki Ewangelii Janowej, różniącej się znacznie od synoptycznych Ewangelii. Ratzinger zastanawia się nad związkiem historyczności, wiary i aktywności Parakleta w genezie czwartej Ewangelii. Zauważa, że z jednej strony wiara, która pomijałaby historię lub ją wymyślała czy przekształcała, stawałaby się gnozą, z drugiej jednak zamiarem ewangelisty nie było przekazanie historycznych mów Jezusa na zasadzie zwykłego stenogramu. Świadectwo o Chrystusie miało prowadzić czytelnika do spotkania z treścią rzeczywistego orędzia, a tym samym z Osobą Pana. Ten zaś nie tylko był (wtedy, w historii), ale ciągle jest (w terażniejszości), i dlatego wciąż może o sobie powiedzieć: Ja jestem (por. J 8,58)²⁵².

Ratzinger odwołuje się w swojej refleksji do Martina Hengela, który wymienił pięć przyporządkowanych sobie czynników decydujących o kompozycji tekstu. Są to: (i) teologiczna wola hagiografa nadania formy tekstowi; (ii) osobiste przypominanie sobie autora; (iii) tradycja kościelna, a wraz z nią „pogwałcona” przez autora (iv) rzeczywistość historyczna; (v) ostatnie słowo należące do Ducha-Parakleta objaśniającego i doprowadzającego do poznania prawdy²⁵³. Bawarski teolog rozpatruje je jednak w odrębnym porządku niż Hengel, a przede wszystkim uwzględnia związek, a nie przeciwstawienie poszczególnych elementów. Po pierwsze, łączy dwa czynniki w jedno: osobiste przypominanie sobie przez ewangelistę z historyczną rzeczywistością, które razem tworzą *factum historicum* określające sens dosłowny tekstu. Ten zewnętrzny aspekt wydarzeń autor Ewangelii czerpie zarówno z własnej pamięci, jak i częściowo z kościelnej tradycji (zna przecież np. Ewangelie synoptyczne). Splot dwóch czynników (ii i iv wg numeracji Hengela) prowadzi samoistnie do dwóch następnych faktorów, czyli kościelnej tradycji oraz kierownictwa Parakleta (u autora *Die johanneische Frage* numery iii oraz v). Ślady osobistego przypominania widać np. w J 19,35: „Zaświad-

²⁵² Por. JRO 6/1, s. 290, 294; N. Bossu, S. Advani, *Resolving the Dualism...*, art. cyt., s. 61. Por. także: H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, Poznań 2020, s. 169. Richard Bauckham argumentuje, że również Janowej Ewangelii należy się kredyt zaufania jako historycznemu źródłu – por. R. Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*, Grand Rapids 2007.

²⁵³ Por. JRO 6/1, s. 290; M. Hengel, *Die Johanneische Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey*, Tübingen 1993, s. 322.

czył to ten, który widział, a świadectwo jego jest prawdziwe. On wie, że mówi prawdę, abyście i wy wierzyli”. Ale temu osobistemu przypominaniu świadka towarzyszy zawsze „My” Kościoła: „[To wam oznajmiamy], co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się” (1 J 1,1–2a)²⁵⁴. Osobiste przypominanie sobie hagiografa realizuje się we wspólnocie wierzących:

Podmiotem przypominania jest u Jana zawsze „My” – on przypomina sobie we wspólnocie uczniów i z nią, w Kościele i razem z nim. W charakterze świadka autor występuje wprawdzie jako jednostka, jednak podmiotem przypominania sobie, który tu mówi, jest zawsze „My” wspólnoty uczniów, „My” Kościoła. Ponieważ przypominanie sobie, stanowiące podstawę Ewangelii, zostaje oczyszczone i pogłębione przez włączenie w pamięć Kościoła, przekracza rzeczywiście zwykłą banalną pamięć opartą na faktach²⁵⁵.

Następnie Ratzinger wyłuskuje z Ewangelii perykopy, w których przypominanie sobie przez uczniów słów i wydarzeń historycznych, dokonujące się już po Zmartwychwstaniu, pozwala znaleźć klucz do pojmowania tego, co oznacza „pamięć” Kościoła. W epizodzie oczyszczenia świątyni (por. J 2,13–22) przypominanie występuje dwa razy: gdy mowa o gorliwości pochłaniającej Pana (w. 17) oraz w zapowiedzi odbudowania świątyni ciała (w. 22). Również perykopa relacjonująca wjazd Jezusa do Jerozolimy (por. J 12,12–19) zawiera wzmiankę o przypominaniu sobie tego, co w tamtym historycznym momencie dla uczniów pozostało niezrozumiane (w. 16). Za każdym razem dopiero spojrzenie z perspektywy już po uwielbieniu Pana pozwalało odkryć nieuświadomioną do tej pory głębię wydarzeń historycznych oraz zrozumieć przewidziany przez Boga sens Pisma, który przedtem pozostawał zakryty. Przypominanie wyjawia znaczenie niezrozumiałych wcześniej słów i włącza je w kontekst całego Pisma. Wspomnie-

²⁵⁴ Por. JRO 6/1, s. 290–291.

²⁵⁵ JRO 6/1, s. 291. Ratzinger odwoływał się często do Henriego de Lubaca, od którego przejął rozumienie powiązania między „Ja” jednostki a wspólnym „Ja” Kościoła. „Wierzę” wyznania wiary oznacza przekroczenie prywatnej subiektywności i wejście we wspólny podmiot Kościoła oraz w jego wiedzę, która przekracza i czas, i granice (pamięć Kościoła). Akt wiary włącza osobę w *communio* świadków i sprawia, że jej wiara jest współwierzeniem z całym Kościołem – por. JRO 9/2, s. 830.

nie minionych wydarzeń i zobaczenie ich w łączności ze słowami Pisma pozwala wydobyć na światło dzienne sens faktu, dzięki czemu sam fakt nabiera dopiero znaczenia. Ostatecznie tajemnica Jezusa staje się zrozumiała nie inaczej niż dzięki powiązaniu Jego działania i cierpienia ze słowem Bożym – tajemnica proroków spełnia się w przeznaczeniu Chrystusa. W tym wszystkim zaznacza się jedność Logosu i faktu, a proces „przypominania sobie” jest właśnie wchodzeniem w wewnętrzny aspekt wydarzeń dzięki powiązaniu mowy i działania Boga²⁵⁶.

Za pomocą tych tekstów sam ewangelista daje nam najważniejsze wskazówki, jak skonstruował swoją Ewangelię, i wedle jakiej wizji się ona zrodziła. Opiera się ona na przypominaniu sobie ucznia, które jest jednak współ-przypominaniem w „My” Kościoła. To przypominanie jest rozumieniem spowodowanym przez Ducha Świętego; przypominając sobie, wierzący wkracza w głęboki wymiar wydarzeń i widzi to, czego początkowo, i wyłącznie z zewnątrz, nie można było zobaczyć. W ten sposób nie oddala się jednak od rzeczywistości, lecz poznaje ją głębiej i tak widzi kryjącą się w fakcie prawdę²⁵⁷.

W przekonaniu Ratzingera właśnie w tak rozumianym przypominaniu sobie Kościoła realizuje się zapowiedź Pana z Wieczernika: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” (J 16,13a). Teolog wiąże również Janowe „przypominanie sobie” z Łukaszwymi opowiadaniem o Maryi z Nazaretu. W Ewangelii synoptycznej znajdują się trzy fragmenty należące do historii dzieciństwa, w których daje o sobie znać proces przypominania dokonujący się w życiu Matki Jezusa. W epizodzie Zwiastowania (por. Łk 1,26–38) jest mowa o tym, że zmieszana Maryja wchodzi w wewnętrzny dialog w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, co znaczy pozdrowienie Gabriela (w. 29). W perykopach relacjonujących pokłon pasterzy (por. Łk 2,8–20) oraz odnalezienie Dwunastoletniego (por. Łk 2,41–52) pamięć Najświętszej Maryi Panny ukazuje się nie tylko jako zachowywanie wspomnień o minionych wydarzeniach, ale też wnikanie w wewnętrzny wymiar wydarzeń, widzenie ich w powiązaniu z innymi – jak gdyby układanie z nich jednej mozaiki (por. Łk 2,19.51). W ten sposób *Virgo*

²⁵⁶ Por. JRO 6/1, s. 291–292; S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 104; N. Bossu, S. Advani, *Resolving the Dualism...*, art. cyt., s. 72–73, 76.

²⁵⁷ JRO 6/1, s. 292–293. Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 236.

audiens uczy się ich rozumienia oraz dostrzega w Bożym planie głęboką myśl łączącą pozornie ze sobą niepowiązane rzeczy, co nie byłoby możliwe bez milczenia nieodłącznie towarzyszącego recepcji słowa Bożego²⁵⁸.

Właśnie na tego rodzaju „przypominaniu sobie” oparta jest Ewangelia Jana, która pogłębia jeszcze pojęcie pamięci, jako pamięci „My” uczniów, to jest Kościoła. To przypominanie sobie nie jest procesem wyłącznie psychologicznym czy też intelektualnym, lecz wydarzeniem pneumatycznym. Przypominanie sobie przez Kościół nie jest czymś jedynie prywatnym; przekracza ono sferę własnego ludzkiego rozumienia i ludzkiej wiedzy. Jest to prowadzenie przez Ducha Świętego, który ukazuje nam powiązanie Pisma, powiązanie słów z rzeczywistością, i tak prowadzi nas „do całej prawdy”²⁵⁹.

Maryja stanowi figurę wsłuchującego się w słowo Boże Kościoła (VD 27)²⁶⁰, wzór i archetyp wiary Kościoła (VD 28). Benedykt XVI postrzega Maryję jako *Mater laetitiae*, w której odzwierciedla się istotny związek między słowem Bożym a radością. Jest Ona błogosławioną, która uwierzyła (por. Łk 1,45), i we wierze mogła przyjąć do łona Słowo Boże, aby następnie dać Je światu, tak że każdy wierzący słuchający słowa Bożego i stosujący je w życiu również staje się szczęśliwym (por. Łk 8,21; 11,28) (VD 124). Do kwestii „pamięci Kościoła” przyjdzie mi jeszcze wrócić, ponieważ wiąże

²⁵⁸ Por. JRO 6/1, s. 293; VD 27, 66, 87; Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego *Słowo Boże w historii ...*, art. cyt., s. 28. Aaron Riches pisał o milczeniu Maryi jako części Jej komunikacji z Bogiem. Cisza w takim ujęciu stanowi możliwość dla mowy, jest wymiarem proroczego powołania przemieniającego mowę ludzką w odpowiedź na słowo Boże. Z tym że w Królowej Proroków głos proroka staje się istotą – Jej dusza wielbi Pana – por. A. Riches, *Deconstructing the Linearity of Grace: The Risk and Reflexive Paradox of Mary's Immaculate Fiat*, „International Journal of Systematic Theology” (2008) nr 2, s. 193. Benedykt XVI za Janem Pawłem II widział biskupów jako tych, którzy oddają się lekturze i studium Pisma Świętego na wzór Maryi (VD 79; PGreg 15); w zgromadzeniach kontemplacyjnych dostrzegał naśladowców tak Matki Bożej rozważającej pilnie słowa i czyny Syna (por. Łk 2,19.51), jak i Marii z Betanii słuchającej słowa u stóp Jezusa (por. Łk 10,39) – VD 83; *Mater Verbi* stanowi dla papieża seniora również wzór uległego przyjęcia słowa Bożego, a nawet jawi mu się Ona jako synteza etapów praktykowanych w *lectio divina* – VD 87.

²⁵⁹ JRO 6/1, s. 293.

²⁶⁰ Por. VD 88, gdzie jest mowa o nierozzerwalnej więzi między słowem Bożym i Maryją z Nazaretu.

się ona z zagadnieniem natchnienia²⁶¹. Na razie podkreślam, że Tradycja zawsze zakłada tradenta pamięci, czyli przekazującą tę Tradycję wspólnotę – ponadjednostkowy podmiot Tradycji. W przypadku *traditio Jesu* jest nim Kościół, bez którego Tradycja Jezusa istniałaby jedynie jako wspomnienie, ale nie jako historyczna, a zarazem tworząca historię rzeczywistość²⁶².

W myśli Ratzingera zagadnienie pamięci wiąże się ściśle z koncepcją objawienia. Gdy jest ono pojmowane jako zbiór nadprzyrodzonych informacji, wtedy wiara oznacza przyjmowanie tego, co zostało otrzymane w przeszłości. Jeśli jednak objawienie nie jest konglomeratem twierdzeń, lecz jest samym Chrystusem, czyli Logosem – wszechogarniającym Słowem, wtedy Słowo to pozostaje zawsze większe od słów, które nigdy nie mogą Go wypowiedzieć wyczerpująco i które jedynie uczestniczą w niewyczerpalności Słowa i odsłaniają Go do pewnego stopnia w spotkaniu z kolejnymi pokoleniami²⁶³. Tutaj Ratzinger lokuje ścisłą relację między chrystologią a ideą objawienia, jaką poświadcza Janowa Ewangelia (por. J 16,12):

W swej Ewangelii Jan podaje pierwszy zarys teologii pamięci. Pamięć nie jest podobnym do komputera mechanicznym miejscem przechowywania nagromadzonych w niej informacji. Jest tym również, ale jest też czymś dużo więcej. Gdy to, co jest w niej przechowywane, spotyka się z tym, co nowe, wtedy również to, co przeminęło, otrzymuje światło, i teraz odsłania się w nim i zostaje poznane to, czego przedtem w ogóle nie można było zobaczyć. Pozostaje tym samym, a jednak wzrasta. W słowach odkrywamy coraz lepiej Słowo i w ten sposób jest to zawsze to samo objawienie, ale każdemu następnemu pokoleniu odsłania się ono i otwiera w swej pełni, w swym życiu, jako nowe w każdej terażniejszości²⁶⁴.

²⁶¹ Por. JRO 6/1, s. 293.

²⁶² Por. JRO 9/1, s. 440; M. McCaughey, *Through the Lens of the Pure in Heart...*, art. cyt., s. 130; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 3: „Put simply, we do not have divine revelation without faithful mediation – and the mediation of God's words and deeds that we find in canonical Scripture is inseparable from the mediation of the covenantal community”. Por. H.U. von Balthasar, *Catholica...*, dz. cyt., s. 28: „Jeśli pojednanie świata miało się dokonać przez wydarzenie historyczne, trzeba było powołać do istnienia coś, co by wieść o tym wydarzeniu niosło”.

²⁶³ Por. JRO 6/2, s. 680–681.

²⁶⁴ JRO 6/2, s. 681. Por. M. McCaughey, *Through the Lens of the Pure in Heart...*, art. cyt., s. 130.

Objawienie jest zatem zakończone w tym sensie, że Bóg podarował ludziom swoje Słowo i nic więcej nie mógł już ofiarować. Ale ponieważ Słowo to jest samym Bogiem, na którego wszystkie słowa wskazują, nigdy nie jest jedynie przeszłością, lecz zawsze także teraźniejszością i przyszłością. To właśnie w Kościele przeszłość jest zawsze obecna, i dlatego tylko w tym żywym podmiocie odsłania się również przyszłość. Tradycja wiąże się z ponownym odczytaniem daru objawienia w Kościele prowadzonym przez Ducha Świętego, który pozwala odsłonić zakryte wcześniej znaczenia oraz elementy życia chrześcijańskiego i kultu²⁶⁵.

2.6. Objawienie a dwa nurty przekazu i poznania objawienia

2.6.1. Krytyka idei *duplex fons*

Propozycji pojęcia „dwóch źródeł” objawienia, która znalazła się w roboczym schemacie *De fontibus revelationis* przedstawionym ojcom Soboru Watykańskiego II, postawiono w trakcie obrad poważne zarzuty. Krytykowano przede wszystkim utożsamienie objawienia z jego historycznymi poświadczeniami, w czym słusznie dopatrywano się zejścia ze ścieżki świętej Tradycji w kierunku pozytywizmu. W średniowieczu utrzymywano, że z jednego objawienia wychodziły dwa strumienie Pisma i Tradycji. Sobór Trydencki używał terminu „źródło” jedynie w liczbie pojedynczej, odnosząc go do Ewangelii jako Chrystusowego objawienia uprzedzającego i niosącego wszystkie historyczne formy Tradycji. Również Sobór Watykański I nie ośmielił się mówić o źródłach w liczbie mnogiej²⁶⁶.

Ruch w kierunku upowszechnienia się frazy „dwa źródła” dokonał się po Tridentinum, który w polemice ze stanowiskiem Marcina Lutera sformułował katolickie przekonanie o czerpaniu przez wierzącego wiary od Kościoła, a nie jedynie z Pisma Świętego. W reakcji na protestancki atak przypuszczony na Tradycję, Sobór Trydencki podkreślił jej znaczenie, stawiając ją niejako „obok” Pisma. Hasłowo wyrażona katolicka wiara – prze-

²⁶⁵ Por. JRO 6/2, s. 681–682.

²⁶⁶ Por. JRO 7/1, s. 140, 212; JRO 7/2, s. 679; Sobór Trydencki, *Dekret o przyjęciu świętych ksiąg i Tradycji* (8.04.1546), w: BF, s. 179; DH 1501; 3006; R. Moss, *Beyond 'Two Source Theory' and 'Sola Scriptura': Ecumenical Perspectives on Scripture and Tradition*, „Acta Theologica” (2015) nr 2, s. 73; P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...” ..., dz. cyt., s. 54.

ciwstawiona luteranickiemu „tylko Pismo” – przybrała teraz postać „Pismo i Tradycja”. Niestety przyjęła się tendencja do takiego rozumienia *et*, które sugerowało rodzaj mechanicznego sąsiedowania ze sobą grup prawd wiary wywodzonych z Pisma i Tradycji. Skutkiem tego zwrotu w teologii trydenckiej rozpowszechnił się (choć nie zdobył pozycji dominującej) pogląd o Tradycji jako drugim materialnym źródle objawienia. W wieku XIX ta koncepcja znalazła odbicie w zwrocie o „dwóch źródłach” objawienia²⁶⁷.

Popularne sformułowanie mówiące o *duplex fons*, jak konstatawał Ratzinger, pociąga za sobą zawężone rozumienie objawienia, z kolei ono decyduje następnie o niewłaściwym ujmowaniu związku między Pismem a Tradycją:

W istocie rzeczy, to nie Pismo i Tradycja są źródłami objawienia, lecz objawienie – mowa i samoodślanianie się Boga stanowi *unus fons*, z którego wypływają obydwie nurty Pisma i Tradycji. Taki jest prawdziwy, jeszcze na Soborze Trydenckim przyjmowany jako zrozumiały sam z siebie, sposób mówienia Tradycji. Odwrócenie, które gotową i uformowaną już postać objawienia – Pismo i Tradycję – czyni źródłem, a objawienie kategorią zajmującą drugie miejsce, przyjęło się w tej formie, jak się wydaje, dopiero we wczesnej fazie historycyzmu, w której wszędzie stawiano pytanie o źródła, a chrześcijanin jako źródła, z których czerpie objawienie, wymienia Pismo i Tradycję²⁶⁸.

Historyczny sposób myślenia sprawił, że w epoce nowożytnej utrwała się idea koegzystencji dwóch rzeczywistości, Pisma i Tradycji, rozumianych jako dwa źródła propozycjonalnych twierdzeń²⁶⁹. Jednak określenie Pisma i Tradycji mianem źródeł prowadzi siłą rzeczy do utożsamienia objawienia

²⁶⁷ Por. JRO 7/1, s. 413–415; JRO 9/1, 388–389; T. Rowland, *Catholic Theology*, London–Oxford–New York–New Delhi–Sydney 2017, s. 36; T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 284–285. Por. także dokładne brzmienie trydenckiego Dekretu o przyjęciu świętych ksiąg i Tradycji: „[...] *hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis 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*” (DH 1501). Polskie tłumaczenie w: BF, s. 179: „[...] ta prawda i zasady postępowania znajdują się w księgach spisanych i tradycjach niepisanych, które Apostołowie otrzymali z ust samego Chrystusa lub sami pod natchnieniem Ducha Świętego przejęli i tak je przekazali niejako z rąk do rąk aż do naszych czasów”.

²⁶⁸ JRO 7/1, s. 140–141. Por. R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego według Josepha Ratzingera*, art. cyt., s. 95.

²⁶⁹ Por. JRO 7/1, s. 415.

z jego materialnymi zasadami – świadectwami objawienia. Z tym zaś wiąże się dodatkowo ryzyko uwikłania w skrypturyzm, w „tylko Pismo” identyfikujące księgi natchnione z objawieniem, który to błąd staje się nieunikniony, gdy uznaje się, że Tradycja nie niesie dodatkowych treści względem Pisma²⁷⁰.

Oczywiście ucieczka przed protestanckim *sola Scriptura* polegająca na wykazywaniu, że Tradycja zawiera treści nieobecne w Piśmie, nie była właściwym wyjściem, z czego również zdano sobie sprawę podczas soborowych obrad²⁷¹. Ratzinger sprowadzał różnicę między myśleniem protestanckim a katolickim do dychotomii między koncepcjami rozkładu i tożsamości. W reakcji do reformy protestanckiej, która usankcjonowała się w oparciu o ideę rozkładu dokonującego się jakoby wraz z historią Kościoła, katolicka kontrreformacja odbiła wahadło w stronę drugą i usiłowała dowodzić tożsamości Kościoła teraźniejszego z Kościołem Apostołów, wykluczając tym samym historyczny wymiar chrześcijaństwa. W wyniku tego procesu wieloelementowość Tradycji została zredukowana czy wręcz przeinaczona w ideę *paradosis agrafos*, czyli ustnie przekazywanej obok Pisma jednej Tradycji jakoby nieziennej od czasu apostołowskiego²⁷².

²⁷⁰ Por. JRO 7/1, s. 141–142; R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego według Josepha Ratzingera*, art. cyt., s. 95–96.

²⁷¹ Por. JRO 7/1, s. 142–143. Ciekawe, że „opór wobec tezy, że istnieje katolickie *sola scriptura*, powstał właśnie wśród egzegetów” – JRO 7/2, s. 877. Mimo wszystko jednak w okresie posoborowym zapanowała w powszechnej świadomości teza o tym, że obowiązuje katolików jedynie to, co można udowodnić egzegetycznie; pogląd ten stanowił dalsze splecenie już samej w sobie trudnej do obronienia tezy Geiselmanna, do której nawiążę w dalszej części pracy – por. JRO 7/1, s. 548–549.

²⁷² Por. JRO 9/1, s. 495. Jeśli Reformacja czerpała swoją legitymizację z idei rozkładu, to z kolei Kościół katolicki czuł się w obowiązku ukazywać tożsamość z Kościołem Apostołów. Dla obu stron decydujący był stosunek do Tradycji – u protestantów krytyczny, u katolików aprobujący. Gdy po jednej stronie zapanowało myślenie historyczne, po drugiej dominowało ahistoryczne. W potrydenckiej katolickiej koncepcji tożsamości nie była możliwa historia dogmatów, z kolei po stronie protestanckiej rozwój rozumiano jako rozkład. Zasada *sola Scriptura* od strony negatywnej wymagała uznania, że wszystko, co pojawiło się później niż Pismo, stanowiło zniekształcenie. Z kolei pogląd o dokonującym się w historii upadku pociągał za sobą konieczność przyjęcia, że miarodajnego chrześcijaństwa należy szukać poza historią. Paradoksalnie obie strony afirmowały w takim razie ahistoryczne pojmowanie tego, co chrześcijańskie – por. JRO 9/1, s. 495–497. Levering odnotowuje, że niektórzy teologowie katolicycy podjęli narrację już nawet nie rozkładu, ale eklezjalnego upadku – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 290. Przeciw takim tezom uczoney przypomina, że Pismo obiecuje stałą obecność Pana i Ducha prowadzących Kościół

Ta idea niezapisanych Tradycji apostołskich nie jest jednak ani konstytutywna dla pojmowania Tradycji, ani uzasadniona współczesnymi badaniami historycznymi²⁷³. Wykazały one wręcz nieprawdziwość wyobrażenia o rzekomo istniejących od samego początku pojedynczych prawdach wiary przekazywanych ustnie i niezależnie od Pisma przez Tradycję pochodzącą od Dwunastu²⁷⁴. „Nie ma ani jednego zdania, którego z jednej strony nie ma w Piśmie, a z drugiej strony którego istnienie można by z jakimś historycznym prawdopodobieństwem wykazać aż do epoki apostołów”. W związku z tym ekspert soborowy wyciągał wniosek sformułowany z właściwą młodemu teologowi dosadą: „Jeśli tak jest – a tak właśnie jest – wtedy nie można Tradycji definiować jako materialnego przekazywania niezapisanych zdań”²⁷⁵.

Do argumentów historycznych dochodzi jeszcze argument teologiczny. Ojcowie Kościoła nie rozumieli *paradosis* jako pojedynczych zdań przekazywanych obok Pisma; raczej rozumieli Tradycję jako Pismo przyswajane przez poruszany Duchem Świętym Kościół. Podobnie teologowie średniowieczni (np. św. Bonawentura, św. Tomasz) nie uznawali Tradycji jako własnej zasady materialnej istniejącej obok Pisma, bo obce scholastyce było zrównywanie objawienia z zasadami materialnymi; Pismo i Tradycja były w średniowieczu nazywane *fons scientiae*, ale nie *fons revelationis*²⁷⁶. Stąd Ratzinger jako soborowy *peritus* postulował zmiany w przedłożonym

do prawdy, poza tym jest też rozsądne oczekiwanie raczej rozwoju niż rozkładu, jeśli wziąć pod uwagę, że objawienie jest nierozdzielne od interpretacji – por. tamże, s. 185.

²⁷³ Por. JRO 9/1, s. 388.

²⁷⁴ Por. JRO 7/1, s. 128, 143–145, 293–294, 415–416. Ratzinger wymienia tutaj kilka przykładów, które wcześniej traktowano jako argumenty za Tradycją rozumianą jako mechaniczny przekaz sięgający początków Kościoła, a dziś takie przekonanie uznaje się za nie do utrzymania: liczba siedmiu sakramentów; chrzest dzieci; niepokalane poczęcie Najświętszej Maryi Panny; cielesne wniebowzięcie Matki Bożej – por. JRO 7/1, s. 144–145; JRO 9/1, s. 389. Nawet kanon nie pochodzi z ustnej informacji ostatniego Apostoła – por. JRO 7/1, s. 144; JRO 9/1, s. 387 (podobnie wypowiadał się Rahner – por. K. Rahner, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 196).

²⁷⁵ JRO 7/1, s. 145.

²⁷⁶ Por. JRO 7/1, s. 141, 145–146; A. Pidel, *Christi Opera Proficiunt. Ratzinger's Neo-Bonaventurian Model of Social Inspiration*, „Nova et Vetera” English Edition (2015) nr 3, s. 694; E. de Gaál, *The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II: His Theological Vision and Role*, „Lateranum” (2012) nr 3, s. 525; R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego według Josepha Ratzingera*, art. cyt., s. 100. Bonawenturę i Tomasza z Akwinu uznawał Ratzinger za dwóch najważniejszych teologów XIII wieku – por. JRO 2, s. 620.

schemacie *De fontibus revelationis*: „W imię Tradycji nie można potępić jako błędnej największej i najczcigodniejszej części Tradycji”²⁷⁷.

Komentując zmagania ojców Soboru o kształt Konstytucji o Objawieniu Bożym, za jedno z najważniejszych poczynań uznał niemiecki teolog właśnie oddalenie twierdzeń o *duplex fons* objawienia. Zdaniem soborowego eksperta skupienie się od razu na Piśmie i Tradycji powodowało zacieśnienie pola widzenia do danych pozytywnych – kosztem całkowitego przemilczenia samego objawienia. I odwrotnie, dopiero wyjście od objawienia jako rzeczywistości, o której mówi Pismo, a zatem od objawienia jako całości mówienia i działania Boga w stosunku do człowieka, pozwalało ustalić odpowiednie ramy zrozumienia, w które następnie można było wpisać kwestię przekazu objawienia²⁷⁸. Uwydatnienie objawienia jako jednego źródła, z którego Pismo i Tradycja wywodzą się jako jego świadectwa, a zatem historyczne formy jego przekazu, pozwala, mówiąc językiem młodego profesora teologii, oddychać bardziej powietrzem wiary niż historycyzm²⁷⁹. Nie Pismo i Tradycja są więc źródłami, lecz uprzednie względem nich objawienie jest „źródłem, z którego wypływają Pismo i Tradycja jako dwa nurty przekazu jednego Objawienia”²⁸⁰.

Rozwiązanie kryjące się właśnie w tej przemilczanej w schemacie konstytucji uprzedniości objawienia zawsze większego względem jego materialnych świadectw pozwoliło zażegnać groźbę skrypturyzmu²⁸¹. Nadrzędna rola objawienia wobec form jego manifestacji zbliżała katolików i protestantów, z kolei podkreślenie przez ojców Soboru nierozzerwalnej jedności oraz przenikania się Pisma i Tradycji ujawniało rozbieżności. Trzeba powiedzieć, że mimo dokonanego na Soborze Watykańskim II wychylenia ekumenicznego oraz przyznania prymatu Pismu Świętemu (tylko ono „jest” słowem Boga) nad Tradycją, ostatecznie chodzi jednak o „rzeczywistą różnicę pomiędzy

²⁷⁷ JRO 7/1, s. 147.

²⁷⁸ Por. JRO 7/2, s. 652; JRO 9/1, s. 356; J. Wicks, *Vatican II on Revelation...*, art. cyt., s. 642.

²⁷⁹ Por. JRO 7/1, s. 141.

²⁸⁰ JRO 7/1, s. 127. Por. DV 9: „*Sacra Traditio ergo et Sacra Scriptura arcte inter se connecuntur atque communicant. Nam ambae, ex eadem divina scaturigine promanantes, in unum quodammodo coalescunt et in eundem finem tendunt*”. Jak widać, w konstytucji posłużono się słowem *scaturigine*, w celu uniknięcia sporu między syngularystycznym i pluralistycznym rozumieniem terminu *fons* – por. JRO 9/1, s. 679. Por. również: F. Martin, *Revelation and Understanding Scripture...*, art. cyt., s. 269.

²⁸¹ Por. JRO 7/1, s. 142–143.

obydwoma stanowiskami, na których polega podział Kościoła na katolicki i protestancki”²⁸².

W rozumieniu katolickim zdogmatyzowane prawdy są nowym dokonującym się w Kościele poznaniem w Duchu Świętym tego, co już należało do objawienia, a co mogła ukazać dopiero Tradycja rozumiana jako proces duchowego przyswojenia i rozwijania misterium Chrystusa²⁸³. Dociekania historyczne burzyły dotychczasowe rozumienie Tradycji, a zarazem na zgliszczach statycznie i mechanicznie pojmowanej Tradycji pozwoliły zbudować nowe jej rozumienie²⁸⁴; okazało się bowiem, że

Tradycja uwidacznia się w swym dynamicznym charakterze jako żywy rozwój raz danej prawdy, bez którego w ogóle nie jest możliwe zachowanie początków. Tradycji nie rozumiemy już jako zamkniętego skarbcza pojedynczych prawd, lecz jako żywą siłę, dzięki której w biegu historii zachowuje się i rozwija jedną prawdę. W ten sposób jej nieodzowność okazuje się jaśniejsza niż kiedykolwiek wcześniej²⁸⁵.

W duchu podobnym do powyższych słów referatu wygłoszonego w 1963 roku wypowiedział się Benedykt XVI ponad cztery dekady później. W jednej z audiencji generalnych przywołał obraz Tradycji jako żywej rzeki łączącej się ze źródłem, w której to, co źródłowe, jest zawsze obecne. Tradycja, gdy ją rozumieć w sensie teologicznym, nie jest

zwyczajnym materialnym przekazem tego, co w początkach zostało dane apostołom, lecz skuteczną obecnością Pana Jezusa, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, który przewodzi i towarzyszy w Duchu zgromadzonej przez siebie wspólnoty. [...] Tradycja nie jest przekazem rzeczy lub słów, nie jest zbiorem rzeczy martwych.

²⁸² JRO 7/2, s. 68o.

²⁸³ Por. JRO 7/1, s. 145.

²⁸⁴ Jak relacjonuje soborowy *peritus*, dla niektórych ojców Soboru Tradycja jawiła się jako „istniejąca niezależnie od Pisma, autonomiczna skarbnica apostoelskich przekazów”. Kwestionowanie tej skarbnicy równało się dla nich odrzuceniu Tradycji, w czym dostrzegali „widmo herezji unoszące się nad katedrą Piotra” czy otwarcie drzwi protestantom – JRO 7/1, s. 417.

²⁸⁵ JRO 7/1, s. 294. Por. J. Brotherton, *Revisiting the Sola Scripture Debate: Yves Congar and Joseph Ratzinger on Tradition*, „Pro Ecclesia” (2015) nr 1, s. 107: „These are not truths intentionally transmitted apart from Scripture, as if secret, but they belong to the category of those hidden in the mystery of Christ, which the Spirit explicates or raises to the level of ecclesial consciousness as the bride of Christ develops and encounters the world”.

Tradycja to żywa rzeka, łącząca nas ze źródłem – żywa rzeka, w której źródło jest zawsze obecne. To wielka rzeka prowadząca nas do portu wieczności²⁸⁶.

Badania historyczno-egzegetyczne uwiarydliły z kolei jeszcze jedną sprawę: zależność Pisma od Tradycji, które bez niej nie istnieje. Jako takie stanowi Pismo wyraz tego, co wcześniej było ustnie głoszone i przekazywane – jednak nie na sposób mechanicznego zapisu, lecz jako wynik pewnego duchowego procesu dokonującego się właśnie w łonie Tradycji²⁸⁷. W trakcie badań stało się jasne, że

najstarsza wspólnota nie przekazała słów i czynów Pana jak archiwalnie zamkniętych kategorii. Kierując się przekonaniem, że Pan nie jest martwy, że nie jest kategorią przynależną do archiwów przeszłości, lecz za sprawą Ducha Świętego żyje w Kościele jako Zmartwychwstały, Kościół przekazane dobro na nowy sposób wyjaśnia i jednocześnie rozwija, odpowiednio do danej sytuacji. Tradycja ukazuje się tu nie jako mechaniczny przekaz, lecz jako dynamiczny proces albo – mówiąc inaczej: w samym Piśmie Świętym istnieje przekazujące rozwinięcie, mające uzasadnienie w danej Kościołowi władzy interpretowania; Tradycja nie jest tylko zewnętrznym uwarunkowaniem, lecz stanowi wewnętrzną zasadę tworzenia Pisma²⁸⁸.

²⁸⁶ Benedykt XVI, Audiencja generalna *Komunia w czasie – Tradycja* (26.04.2006), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_26042006.html [dostęp: 5.11.2021]. Por. L. Feingold, *Faith Comes from What is Heard: An Introduction to Fundamental Theology*, Steubenville 2016, s. 215–217; N. Bossu, S. Advani, *Resolving the Dualism...*, art. cyt., s. 74. Do tej metafory odwołuje się często papież Franciszek – por. np. VG 4; Wideoprzesłanie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologicznego na „Pontificia Universidad Católica Argentina” (1–3.09.2015), https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html; tenże, *Discorso alla Comunità della Pontificia Università Gregoriana e ai Consociati del Pontificio Istituto Biblico e del Pontificio Istituto Orientale* (10.04.2014), https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140410_universita-consortium-gregorianum.html [dostęp: 5.11.2021].

²⁸⁷ Por. JRO 7/1, s. 416.

²⁸⁸ JRO 7/1, s. 416. Również Leo Scheffczyk podkreśla, że naoczni świadkowie Chrystusa w swoim świadectwie zawarli również własne sformułowania i interpretacje słów Chrystusa oraz Chrystusa jako Słowa – por. L. Scheffczyk, *Sacred Scripture: God's Word and the Church's Word*, „Communio” English Edition (2001) nr 1, s. 33.

Na podstawie genezy kanonu wyciąga Ratzinger wniosek, że Tradycja przekracza materialnie Pismo Święte. Ta sama władza Kościoła ustaliła najpierw *regula fidei*, która potem posłużyła ustaleniu kanonu ksiąg natchnionych. Oznacza to, że wiążące twierdzenia Kościoła, formułowane na mocy podarowanego Kościołowi autorytetu interpretatora, stają się zobiektywizowaną Tradycją i zachowują znaczenie zgodnie z roszczeniem danego tekstu. Oczywiście nie przekreśla to wagi Pisma Świętego, bo między interpretacją wtórną, czyli dogmatem, a Pismem Świętym istnieje wzajemna relacja. Pismo interpretuje się co prawda z perspektywy dogmatu, ale z kolei dogmat jako zobiektywizowana Tradycja, dogmat włączony w potrzebę uobecniania Pisma, domaga się interpretacji sięgającej źródła²⁸⁹.

2.6.2. Nie dla katolickiego *sola Scriptura*

Jeden z zarzutów ojców Soboru wobec pojęcia dwóch źródeł dotyczył idei *partim – partim*, która miałyby się wiązać z tą hipotezą. Mechaniczny podział objawienia na dwa „naczynia” Pisma i Tradycji łączył się z taką, a nie inną wizją objawienia: jako zbioru prawd i wypowiedzi, które dają się dzielić na części. Naturalnie, w takim rozumieniu objawienie nie mogło być organiczną jednością, obecną zawsze jedynie jako całość²⁹⁰. Ewentualne opowiedzenie się Vaticanum Secundum za „dwoma źródłami” byłoby uznaniem ze strony Urzędu Nauczycielskiego jednej z wątpliwych interpretacji Tridentinum. Ojcowie tamtego soboru świadomie nie precyzowali relacji między Pismem i Tradycją, a tym bardziej nie kanonizowali koncepcji *partim – partim*, czyli rozumienia Tradycji jako dodatkowego i niezależnego

²⁸⁹ Por. JRO 9/1, s. 387. W wypowiedzi dotyczącej „editio typica” *Katechizmu* za cechę charakterystyczną Tradycji uznaje Ratzinger „właśnie to, że nie stawia ona siebie przed Biblią i [...] ponad Biblią, lecz stawia Biblię na świeczniku (por. Mt 5,15)” – JRO 9/2, s. 931.

²⁹⁰ Por. JRO 7/2, s. 679. Za źródło potrydenckiego *partim scriptura – partim traditio*, czyli dwóch równorzędnych zasad materialnych, uznawał Ratzinger katechizm św. Kanizjusza. Historia dogmatów i historyczne pojmowanie sensu Pisma przekreśliły zdaniem Ratzingera możliwość wyjaśniania relacji między objawieniem, Pismem Świętym i Tradycją za pomocą wcześniejszych kategorii. Stąd postulował cofnięcie się przed nowożytny traktat o Tradycji do czasu wcześniejszego od polemik protestancko-katolickich – por. JRO 2, s. 619 (wraz z przyp. 1).

względem Pisma źródła objawionych treści; pozostawiono otwarte pole do dalszych dyskusji²⁹¹.

Do dwóch nurtów korygujących interpretację Tradycji jako materialnego źródła zaliczył Ratzinger dogmaty maryjne XIX i XX wieku oraz próbę reinterpretacji *Dekretu o przyjęciu świętych ksiąg i Tradycji* Soboru Trydenckiego przedsięwziętą przez Josefa Ruperta Geiselmanna, a nawiązującą do myśli Edmonda Ortiguesa. Praca tybińskiego dogmatyka, a zarazem doradcy soborowego, usiłująca przewyciężyć jednostronne stanowiska kontrreformacyjne, wywarła wpływ na przebieg debat Vaticanum Secundum, a w dziedzictwie myśli bawarskiego teologa znajduje się wiele polemicznych względem tez Geiselmanna odwołań²⁹². W serii publikacji oraz w swoim ukończonym w 1959 roku, a opublikowanym trzy lata później dziele Geiselmann interpretuje trydencki dekret w opozycji do rozpowszechnionej interpretacji rozkładającej prawdę objawione na Pismo i Tradycję jako dwa źródła objawienia. Zdaniem teologa ojcowie Tridentinum świadomie zrezygnowali z określenia relacji między Pismem i Tradycją, by nie opowiadać się po stronie myślenia rozdziałającego prawdę na dwa źródła (*partim – partim*), a ten brak wyraźnego zdefiniowania miałyby z kolei dopuszczać możliwość przyjmowania materialnej wystarczalności Pisma. Różna oczywiście od formalnej zasady (nie do przyjęcia przez katolików) materialna wystarczalność Pisma miałyby oznaczać, że Pismo Święte przekazuje objawienie

²⁹¹ Por. JRO 7/1, s. 127–128, 143–144.

²⁹² Por. JRO 9/1, s. 353, 389, 406, 447. Najłagodniejsza ze wszystkich krytyka znajduje się w recenzji rozprawy Geiselmanna zatytułowanej *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen*, Freiburg 1962 – por. JRO 9/1, s. 406–410. Pojawia się w niej nawet zdanie, któremu przeczą inne wypowiedzi Ratzingera, że z zasadniczym wnioskiem Geiselmanna wolno by się zgodzić. Problematyczne pozostawać miałyby jedynie samo sformułowanie wyjściowego pytania, w którym kryła się za daleko idąca intelektualizacja i materializacja objawienia – por. tamże, s. 407. W każdym razie mimo krytycznych zastrzeżeń Ratzinger doceniał wkład „wielkiego teologa z Tybingi” – tamże, s. 487. Zob. również następującą wypowiedź: „Wielkim osiągnięciem Geiselmanna pozostaje to, że tchnął on nowe życie w pytanie o istotę Tradycji, nadając mu historyczną i rzeczową głębię, co sprawiło, że dyskusja o Tradycji stała się najbardziej znaczącą teologiczną debatą okresu powojennego, którą można postawić na równi z debatą o nauce o misteriach z czasów przedwojennych. W tym sensie badania Geiselmanna – niezależnie od tego, jak oceniamy kwestie szczegółowe – pozostają kamieniem milowym w historii teologii XX wieku, a jednocześnie wyrazem «otwartego katolicyzmu», który zasługuje na wdzięczność” – tamże, s. 410.

w sposób wystarczający, a zatem że jest możliwość przyjęcia materialnie rozumianej zasady *sola Scriptura* również przez katolików²⁹³.

Geiselmann rzeczywiście optuje za tezę o materialnej kompletności Pisma i w związku z tym proponuje konkurencyjną względem potrydencckiego *partim scriptura – partim traditio* koncepcję: *totum in sacra scriptura – totum in traditione*. Profesor z Tybingi rozumiał ją właśnie jako organiczne przenikanie się Pisma Świętego i Tradycji pozostających w jedności – zamiast automatycznej koegzystencji dwóch „naczyni” mechanicznie podzielonego na Pismo i Tradycję objawienia²⁹⁴. Joshua R. Brotherton tłumaczy, że Pismo w tym ujęciu zawierałoby przynajmniej *implicite* wszystkie zbawcze prawdy objawienia, jednak dopiero dzięki Tradycji stanowiącej klucz interpretacyjny dałoby się je wszystkie dostrzec²⁹⁵. W stanowisku Geiselmanna chodziło o to, jak wyjaśnia Ratzinger, że „Tradycja jest niczym innym jak żywą obecnością Pisma, nie stanowi materialnego dodatku do Pisma, lecz jest tylko

²⁹³ Por. JRO 9/1, s. 354, 389, 406; W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 96–97. W innym miejscu Ratzinger twierdzi jednak, że Geiselmann poszedł jeszcze dalej w ukazywaniu możliwości pojednania zasady katolickiej z protestancką *sola Scriptura* – skoro katolicka nauka wywodzi wszystkie swoje treści z Pisma, a zatem jako zasada materialna jest kompletna, można by w takim razie uznać Biblię również za zasadę formalną – JRO 7/1, s. 547. Zob. także: T. Ward, *Scripture, Sufficiency of*, w: *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. K. Vanhoozer, Grand Rapids 2005, s. 730–731; S.H. Hendrix, *Sola Scriptura*, w: *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, dz. cyt., s. 478–479.

²⁹⁴ Por. JRO 7/2, s. 679; J.R. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition...*, dz. cyt., s. 282. Ścisłej rzecz biorąc, Geiselmann uważał, że Pismo jest pod względem treści wystarczające w sprawach wiary; Tradycja sprawowałaby funkcję jedynie interpretacyjną. W tej kwestii miałyby obowiązywać formuła „*totum in sacra scriptura et iterum totum de traditione*”. Pismo natomiast domagałoby się treściowego uzupełnienia w sprawach „*mores et consuetudines*” Kościoła, dlatego w tym zakresie obowiązywałaby zasada „*partim in sacra scriptura, partim in sine scripto traditionibus*” – por. JRO 9/1, s. 407. Inaczej jednak na tę sprawę patrzył kardynał Cervini na Soborze Trydenckim, według którego „owo Więcej, jakim jest żywy Kościół wobec zapisanego słowa, nie odnosi się i nie odnosi po prostu do *vita instituenda* lub, jak to wyraził w tym kontekście, do *ceremonialia*, lecz do *essentialia fidei*, które dopiero w Tradycji zostają wyrażone w pełni. Jak widzimy, również tutaj dominujące zainteresowanie nie dotyczy historyzującego wyobrażenia o sięgającym początku przekazywaniu, lecz raczej idei, że oddziałujący przede wszystkim przez soborową praktykę Kościoła fakt Tradycji ma podstawowe znaczenie także dla *fides*, dla nauczanej wiary, a nie tylko dla żywej pobożności, dla *ceremonialia*” – por. tamże, s. 379.

²⁹⁵ Por. J. Brotherton, *Revisiting the Sola Scripture Debate...*, art. cyt., s. 104.

przekładem Pisma na żywą terażniejszość Kościoła. Dlatego istnieje, tak jak Pismo, w każdej chwili w całości”²⁹⁶.

Ratzinger precyzyjnie punktował błąd Geiselmanna z pozycji zarówno historycznych, jak i rzeczowych. Po pierwsze, przecenione zostały: zamiana *partim* – *partim* na *et* oraz brak nacisku Trydentu na istnienie niezapisanych Tradycji apostoelskich; dzieje się tak dlatego, że dogmatyk absolutyzuje kwestię materialnej wystarczalności Pisma ważną dla teologii XX wieku, ale drugorzędną cztery stulecia wcześniej, a przez ten ahistoryzm przekierowuje badania na niewłaściwe tory i zawęża wyjściowy problem, a nawet więcej – w wyjściowej tezie już określa podstawowe rozstrzygnięcie kwestii, które w istocie mija się z sednem trydenckich dyskusji. Po drugie, ze względu na to, że żadnego z dogmatów katolickich nie daje się wyprowadzić z samego *sola Scriptura*, postulowana „wystarczalność Pisma” okazuje się tak szeroko pojęta, że traci swoje znaczenie. I w końcu po trzecie i najważniejsze, zogniskowanie zainteresowania na zasadzie materialnej zasłania istotniejsze pytanie: jak dojść do tego, co tak naprawdę ma na myśli Pismo Święte? Innymi słowy, kto jest właściwym podmiotem i tradentem Pisma Świętego umożliwiającym jego interpretację? Właśnie o relacji Pisma i Kościoła mówi katolicka „zasada formalna”. Dla reformatorów „tylko Pismo” stanowiło zasadę formalną, której stosowanie z kolei miało wpływ na rozumienie zasady materialnej kompletności Pisma. Katolicy uznają hermeneutyczny klucz do Pisma w wierze Kościoła, a reformacyjna idea mówiła o krytycznej samodzielności Pisma wobec Kościoła, co z kolei kazało szukać hermeneutyki Pisma poza wiarą Kościoła²⁹⁷.

²⁹⁶ Por. JRO 9/1, s. 447. Por. także: W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 97: „Według Geiselmanna Pismo Święte i Tradycja zawierają całe Objawienie i w tym znaczeniu uzupełniają się i interpretują się nawzajem. Przy czym dla Geiselmanna Tradycja jest przekazana przez samego wywyższonego Pana w Duchu Świętym, aby była ona trwałą terażniejszością”. Geiselmann był „bardzo daleki od utrzymywania materialnej wystarczalności Pisma Świętego w rozumieniu ortodoksji luterańskiej i wyprowadzonej z niej jedynej i ostatecznej kompetencji egzegezy historycznej”, i dostrzegał potrzebę Tradycji jako żywej interpretatorki.

²⁹⁷ Por. JRO 7/1, s. 547–548; JRO 9/1, s. 354–355, 368, 389–390, 410; VD 29. Por. również JRO 7/2, s. 680: „protestanckie *sola scriptura* mniej interesuje się materialną genezą wypowiedzi na temat wiary, a bardziej sędziowską funkcją Pisma wobec Kościoła”. Geiselmann podkreślał, że ojcowie Soboru Trydenckiego odrzucili pierwszy schemat, który mówił o prawdzie Ewangelii zawartej częściowo w księgach spisanych, a częściowo w tradycjach niespisanych. W zaakceptowanym tekście wyrażenie *partim* – *partim* zastąpiono przez *et* – por. M. Schmaus, *Wiara Kościoła*, dz. cyt., s. 148. Ojcowie Trydentu

Zatrzymam się na tym często przywoływanym przez Ratzingera rozróżnieniu na zasady materialną i formalną²⁹⁸. Kościół aż do czasu Soboru Trydenckiego pozostawał świadomy, że pojęcia objawienia i Pisma Świętego nie pokrywają się. Objawienie nie jest oczywiście wyłącznie Pismem Świętym, nie może być w nim bez reszty zobiektywizowane. Pismo Święte stanowi materialną zasadę objawienia i domaga się interpretacji. Scholastycy rozróżniali między materialną zasadą Pisma a formalną zasadą „objawienia”, tak że w ich przypadku wolno było w Piśmie widzieć jedyną zasadę materialną wiary (materialna *sola Scriptura*) bez uciekania się do materialnej Tradycji ustnej. Z kolei późniejsze utożsamienie objawienia z jego zasadą materialną pociągało za sobą konieczność uznania materialnej pełni objawienia w zasadach materialnych. Temu błędowi obiektywizacji pojęcia objawienia uległ zarówno protestancki biblicyzm, jak i potrydencka teologia usiłująca dla ratowania faktu, że objawienia nie można sprowadzić do Pisma, posiłkować się materialną interpretacją pojęcia Tradycji. Nowy punkt wyjścia mógł się zarysować dopiero, gdy objawienie odróżniono od materialnych świadectw i czynników poznania objawienia²⁹⁹: „wtedy

zastąpili „*partim in libris scriptis, partim in sine scripto traditionibus*” sformułowaniem „*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*”, Geiselman jednak przeszacował tę zmianę dokonaną w końcowym dekrete w stosunku do wstępnego projektu – por. JRO 9/1, s. 389. Brotherton jest zdania, że Geiselman dokonał nie tyle ekumenicznej interpretacji, ile interpolacji dekretu Soboru Trydenckiego – por. J.R. Brotherton, *Development(s) in the Theology of Revelation...*, art. cyt., s. 671–672.

²⁹⁸ Warto dodać, że Ratzinger rozróżniał ideę materialnej wystarczalności Pisma od idei Pisma jako jedynej zasady materialnej objawienia; z tą drugą opcją wiązałyby się utożsamienie objawienia z zasadą materialną, pierwsza zaś wymagałaby uznania nadrzędnej kategorii objawienia zawsze większego od Pisma – por. JRO 7/1, s. 147.

²⁹⁹ Por. JRO 2, s. 634–635. Jeśli w średniowieczu uznawano, że „objawieniem” jest nie samo Pismo, lecz jego określone zrozumienie, to miało to zdaniem Fisichelli uzasadnienie w harmonii między Pismem a życiem Kościoła (Tradycją) tak głębokiej, że te rzeczywistości uważano za nierozdzielne (*inseparable*) – por. R. Fisichella, *Dei Verbum Audiens et Proclamans: On Scripture and Tradition as Source of the Word of God*, „Communio” English Edition (2001) nr 1, s. 95. Materialne *sola Scriptura* mogło być wspólne dla całej teologii scholastycznej, bo obok Pisma jako materialnej zasady istniała również zasada formalna – interpretujące Pismo *auctoritas ecclesiae* czy też *Romani pontificis* – por. JRO 2, s. 627 (wraz z przyp. 29). Kasper stwierdza, że w średniowieczu można by ew. doszukiwać się wystarczalności Pisma interpretowanego w Tradycji (np. u Tomasza z Akwinu), ale i tak teza ta byłaby błędna, gdyby miała prowadzić do przyznania egzegezie historyczno-krytycznej funkcji ostatecznej instancji w teologii – por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 97–98.

stało się jasne, że samo objawienie jest zawsze czymś więcej niż ustalone w Piśmie jego świadectwo; że jest ono czymś żywym, co obejmuje Pismo i rozwija je³⁰⁰.

W katolickim rozumieniu Urząd Nauczycielski Kościoła jawi się jako kryterium słowa, jego strażnik i gwarant poprawnej interpretacji. Protestanckie rozumienie odwraca tę relację i ze słowa czyni kryterium urzędu. Samodzielnie istniejące słowo staje się miarą urzędu, istniejącą ponad nim jako odrębna od niego rzeczywistość. „Być może to właśnie na tym odwróceniu relacji między słowem i urzędem – komentuje dalej Ratzinger – polega różnica w pojęciu Kościoła u katolików i u reformatorów, która zarazem zbiega się z różnicą w pojęciu Tradycji”. W miejsce odrzuconego urzędu pojawia się inne kryterium słowa; w tym przypadku chodzi o „redukcję słowa do samointerpretującego się Pisma”, jedynej odtąd autentycznej postaci słowa, które nie toleruje „obok siebie samodzielnego elementu «Tradycja»”³⁰¹. Dla katolików zaś właśnie Tradycja stanowi zasadę formalną, ponieważ słowo zostało przekazane Kościołowi, a nie stanowi oddzielonej od niego samodzielnej rzeczywistości³⁰².

³⁰⁰ JRO 7/1, s. 142.

³⁰¹ JRO 9/1, s. 351 (cytaty i parafraza). Por. VD 47; DV 10; G.L. Müller, *Tradycja jako zasada katolickiej teologii*, „Teologia w Polsce” (2018) nr 2, s. 14–15; W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 347: „Ujawnia się tu [w DV 10 – SZ] rezygnacja z dawnego przeciwstawiania sobie Pisma i Tradycji na rzecz ich pewnego wzajemnego ząębienia się i współistnienia”. Tej zasady formalnej nie należy jednak rozumieć w taki sposób, jakoby to Urząd Nauczycielski był zasadą formalną – por. JRO 9/1, s. 171: „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, lecz wyrazem więzi materialnej: nie ma żadnej władzy nad *Credo*, lecz wszelka jego władza jest zakorzeniona w *Credo* i z niego wypływa”.

³⁰² Por. JRO 9/1, s. 352. Jeszcze reformatorzy zdawali sobie sprawę z tego, że Pismo nie jest samym objawieniem, lecz jego zasadą materialną. Dopiero spór potrydenckiej teologii katolickiej z ortodoksją protestancką zatarł wcześniejsze przekonanie. Odżyło ono w teologii protestanckiej dopiero w XX wieku dzięki Karłowi Barthowi i Emilowi Brunnerowi – por. tamże, s. 356. Blanco Sarto wyraża przekonanie, że interpretacja ksiąg natchnionych domaga się lektury w harmonii z całym Pismem oraz wiarą Kościoła w ciągu wieków. Mimo że Kościół jest podporządkowany Pismu i pełni służebną wobec niego rolę, to obok Pisma zawsze obecny jest Kościół, wiara zawarta w *Credo* oraz Tradycja przekazana przez Ojców Kościoła. Dlatego luterzańską

Brotherton zauważa, że dla Ratzingera stosowany przez teorię wystarczalności materialnej schemat „materia-forma” nie jest właściwą strukturą dla rozumienia złożonych relacji między dwoma składnikami jednego Boskiego objawienia w Chrystusie³⁰³. Kwestia ewentualnej wystarczalności Pisma jest drugorzędna czy nawet powierzchowna względem problemu podstawowego i głębszego – stosunku autorytetu Kościoła do autorytetu Pisma. Dlatego zdaniem Ratzingera trzeba zgłębić kwestię obecności objawionego słowa wśród wierzących. Innymi słowy, przejść od pozytywnych źródeł (Pismo i Tradycja) do objawienia jako ich wewnętrznego źródła. Bez sięgnięcia do objawienia jako żywego słowa Boga obecnego we wspólnocie wierzących nie można pojąć znaczenia Pisma i Tradycji. „Kwestia «Pismo i Tradycja» pozostaje nierozwiązana, jeśli nie rozszerzymy jej o kwestię «Objawienie i Tradycja», włączając tym samym w większy kontekst, do którego przynależy”³⁰⁴. Już ta niezgodność objawienia i Pisma jako części większej rzeczywistości dowodzi, że nie może istnieć katolickie *sola Scriptura*, nawet jeśli Pismo miałyby być jedynym materialnym źródłem. Z chrześcijańskiego punktu widzenia wystarczalna może być zresztą jedynie rzeczywistość Chrystusa wydarzająca się w objawieniu, a nie jej materialne eksplikacje mogące istnieć również po Piśmie Świętym³⁰⁵.

Z kolei na Soborze Watykańskim II odtworzono i pogłębiono – przez osobowe ujęcie *revelatio* oraz dzięki sformułowaniu idei jedności i organicznego przenikania się Pisma i Tradycji – tę kompleksową teologiczną wizję Tridentinum, która w teologii neoscholastycznej została spłycona³⁰⁶. W tym sensie w nauce Vaticanum Secundum wolno widzieć tak odejście od błędnych przekonań, które zagościły w teologii po Soborze Trydenckim, jak i dalszy rozwój prawdziwego nauczania Soboru Trydenckiego. Ma to oczywiście również niebagatelne znaczenie dla sprawy ekumenizmu³⁰⁷.

naukę „tylko Pismo” należy odrzucić – por. P. Blanco Sarto, *Mysł teologiczna Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce” (2013) nr 2, s. 27.

³⁰³ Por. J.R. Brotherton, *Development(s) in the Theology of Revelation...*, art. cyt., s. 671–672.

³⁰⁴ JRO 9/1, s. 355 (dot. cytatu i poprzedzającej go parafrazy).

³⁰⁵ Por. JRO 9/1, s. 357, 359–360; L. Boeve, *Revelation, Scripture and Tradition: Lessons from Vatican II's Constitution Dei verbum for Contemporary Theology*, „International Journal of Systematic Theology” (2011) nr 4, s. 422; B. Ferdek, *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera...*, art. cyt., s. 177.

³⁰⁶ Por. JRO 7/2, s. 679.

³⁰⁷ Por. R. Moss, *Beyond 'Two Source Theory' and 'Sola Scriptura'...*, art. cyt., s. 73.

2.6.3. Porządek bytu przed porządkiem poznania

Ratzinger wielokrotnie podkreślał, że u podstaw poglądu o dwóch źródłach objawienia leży mylenie dwóch porządków: bytu i poznania³⁰⁸. Przykładowo w uzasadnieniu propozycji zmian w schemacie roboczym konstytucji pisał:

W powszechnie przyjętym sposobie mówienia o Piśmie i Tradycji jako *fontes revelationis* w tle znajduje się niedostateczne rozróżnienie pomiędzy *ordo essendi* i *cognoscendi*, co może mieć niebezpieczny wpływ na pojmowanie zasadniczego problemu. W *ordo essendi*, od którego należy najpierw wyjść, źródło objawienia stanowią nie Pismo i Tradycja, lecz odwrotnie: objawienie jest uprzednim źródłem, z którego wypływają Pismo i Tradycja jako dwa nurty przekazu jednego objawienia, czyli objawienie stanowi nadrzędną kategorię, jedno źródło – tak jak o tym mówiła teologia przedtrydencka i samo *Tridentinum*³⁰⁹.

Poddany gruntownej krytyce schemat rozpoczynał się właśnie od porządku poznawczego. Jednak zanim się powie coś o Piśmie i Tradycji, należałoby zdaniem soborowego eksperta odnieść się do nadrzędnej rzeczywistości objawienia, której obie kategorie są podporządkowane³¹⁰. Odwrócenie tej kolejności nastąpiło w fazie historycyzmu pytającego o źródła i udzielającego odpowiedzi w porządku poznania: rzeczywiście Pismo i Tradycja są dla chrześcijan źródłem poznania objawienia. W wyniku nowożytnego pozytywizmu skupionego na źródłach ludzkiego poznania niejako podmieniono teologiczne pojęcie źródła na rzecz historycznego rozumienia źródeł³¹¹. Jednak – i tutaj leży problem, a zarazem rozwiązanie kontrowersji – Pismo i Tradycja nie są same w sobie źródłem objawienia; dopiero objawienie staje się źródłem Pisma i Tradycji³¹²:

Objawienie nie jest rzeczywistością znajdującą się na drugim miejscu, po Piśmie i Tradycji, lecz jest mową i działaniem samego Boga, które uprzedza wszelkie histo-

³⁰⁸ Prócz niżej cytowanych odniesień – zob. także: JRO 7/1, s. 132, 136.

³⁰⁹ Por. JRO 7/1, s. 127.

³¹⁰ Por. JRO 7/1, s. 127, 211–212. Ratzinger nazywał „fatalnym błędem” rozpoczęcie dokumentu od stwierdzeń na temat Pisma i Tradycji bez wcześniejszego powiedzenia czegoś o samym objawieniu – por. tamże, s. 212.

³¹¹ Por. JRO 7/2, s. 679.

³¹² Por. JRO 7/1, s. 140–141; JRO 7/2, s. 679.

ryczne ujęcia tej mowy; jest źródłem, które posiłkuje Pismo i Tradycję. [...] Relacje pomiędzy obydwooma tymi kategoriami, Pismem i Tradycją, należy rozumieć tylko w podporządkowaniu obydwu tych kategorii trzeciej, która w rzeczywistości jest pierwszą, czyli samemu objawieniu, które swe pozytywne świadectwa uprzeda i ponad nie wykracza. Pismo i Tradycja są zasadami poznawczymi i materialnymi objawienia, a nie samym objawieniem³¹³.

Dopiero z perspektywy podmiotu, np. wierzącego uprawiającego teologię, wolno mówić o Piśmie i Tradycji jako źródłach, które nie przedstawiają jednak porządku rzeczywistości, lecz dostęp chrześcijanina do niej³¹⁴. Tylko na tej gnozeologicznej płaszczyźnie jest możliwe przyjęcie sformułowania o dwoistości źródeł – tłumaczył peritus postawę kardynała Fringsa, inspirowaną przeciwz własnie myślą jego doradcy – bo to własnie z Pisma i Tradycji wierzący dowiaduje się, czym jest objawienie³¹⁵. Krytykowany wcześniej skryptyryzm (katolickie *sola Scriptura*) oraz ucieczka od niego w kierunku treściowego „plus” Tradycji bazują własnie na pozytywistycznym „pomieszaniu porządku bytu z porządkiem poznania oraz na absolutyzowaniu perspektywy podmiotu”³¹⁶. Taka podmiana mogła się dokonać jedynie kosztem niezrozumienia, czym jest objawienie, i niepamięci, że prawdziwym podmiotem objawienia pozostaje Chrystus przez swoje Ciało – Kościół³¹⁷. I vice versa, przyjęcie uprzedniości objawienia pozwala na zajęcie się kwestią stosunku źródeł jego poznania. Jak zatem mają się do siebie Pismo Święte i Tradycja? Ratzinger w swoim komentarzu do konstytucji *Dei*

³¹³ JRO 7/1, s. 141, 142–143. Pismo Święte zawiera słowo Boże i jest słowem Boga na sposób natchnionego świadectwa objawienia – por. L. Scheffczyk, *Sacred Scripture...*, art. cyt., s. 39–40.

³¹⁴ Por. 7/1, s. 141; R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego według Josepha Ratzingera*, art. cyt., s. 95. Por. także HG, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998, s. 45–46 (DH 3886): „Teologowie powinni zawsze sięgać do źródeł Bożego Objawienia (*divinae revelationis fontes*), do nich bowiem należy wykazywać, w jaki sposób, czy to formalnie i jasno, czy pod osłoną innych wypowiedzi i faktów, znajduje się w Piśmie św. lub w Boskiej Tradycji to, co żywy Urząd Nauczycielski do wierzenia podaje. A nadto w obu tych źródłach nauki objawionej (*doctrinae divinitus revelatae fons*) kryją się tak przebogate skarby, że wyczerpać ich do dna nikt nie zdoła”.

³¹⁵ Por. JRO 7/1, s. 548.

³¹⁶ JRO 7/1, s. 142.

³¹⁷ Por. JRO 7/1, s. 549.

verbum dostrzegał funkcję Tradycji w warstwie formalno-gnozeologicznej. Zacytuję najpierw stosowny numer konstytucji:

Święta Tradycja zatem i Pismo święte ściśle łączą się z sobą i przenikają. Obydwa bowiem wypływają z tego samego Bożego źródła, zespalają się jakby w jedno i zmierzają do jednego celu. Albowiem Pismo święte jest słowem Boga utrwalonym na piśmie pod natchnieniem Ducha Bożego; święta zaś Tradycja słowo Boga powierzone Apostołom przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego przekazuje w całości następcom Apostołów, aby w swoim przepowiadaniu oświeceni Duchem prawdy wiernie go strzegli, ukazywali je i szerzyli. Dzięki temu Kościół swoją pewność odnośnie do wszystkich spraw objawionych czerpie nie z samego tylko Pisma świętego. Toteż i Pismo święte, i Tradycję należy przyjmować z jednakim pietyzmem i otaczać taką samą czcią (DV 9)³¹⁸.

Ojcowie Soboru, referuje Ratzinger, w ramach wskazania jedności Pisma i Tradycji podkreślili, że tylko „Pismo jest słowem Boga, utrwalonym za pomocą pisma”. Z kolei Tradycję opisano „jedynie w sposób funkcjonalny [...] – Tradycja przekazuje Słowo Boże, ale nim nie jest”. W ten sposób w przekonaniu teologa wyraźnie zaznaczono dominację Pisma, zadanie Tradycji sprowadzając do zachowywania, wyjaśniania i szerzenia słowa Boga. Zatem „nie jest ona produktywna, lecz «konserwatywna», podporządkowana nadrzędnemu celowi”³¹⁹. Następnie w *Dei verbum* pojawia się sformułowany na życzenie części ojców dodatek, w którym znów daje się dosłyszeć echo sporu o materialną pełnię Pisma: Kościół czerpie swoją pewność co do spraw objawionych nie tylko z Pisma Świętego. Nie można temu niczego zarzucić, „nie dla każdego bowiem nauczania katolickiego istnieje dowód z Pisma św. i tego nikt nie będzie kwestionował”. Jednak najważniejsze, także z punktu widzenia ekumenicznego, jest upatrywanie funkcji Tradycji „w zyskiwaniu pewności, a zatem w warstwie formalno-gnozeologicznej,

³¹⁸ Por. VD 47.

³¹⁹ JRO 7/2, s. 683. Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 100. Inaczej interpretuje wypowiedzi soborowe Paweł Leks, według którego i Pismo, i Tradycja są słowem Boga, tyle że w inny sposób; Pismo jest słowem Bożym, bo utrwala mowę Boga pod natchnieniem, a Tradycja miałaby być według niego słowem Bożym powierzonym Apostołom i przekazywanym wiernie przez ich następców – por. P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”..., dz. cyt., s. 57; DV 9, 17 oraz zwłaszcza nr 10: „Święta Tradycja i Pismo święte stanowią powierzony Kościołowi jeden święty depozyt słowa Bożego”.

i rzeczywiście właśnie ona powinna być właściwą płaszczyzną, na której należy doszukiwać się sensu Tradycji”³²⁰.

Przywołam raz jeszcze podwójną kryteriologię: Urząd Nauczycielski nie jest drugim obok Pisma autorytetem, ale wewnętrznie przynależy do Pisma Świętego, które jest jego miarą; przy czym chodzi zawsze o Pismo czytane w świetle kościelnego wyznania wiary. Zadaniem *viva vox* jest z kolei zabezpieczenie jednoznaczności (*perspicuitas*) Pisma i zachowanie go wolnym od ludzkich manipulacji³²¹. Z jednej strony istnieje granica litery Pisma jako strażnik chroniący *sarx* Logosu, a z drugiej działanie Ducha Świętego oraz władza Kościoła jako eksplikacja otrzymanego objawienia. Jego uobecnianie w przepowiadaniu zakłada, że samo głoszenie musi być wykładnią³²². Zatem „Tradycja jest ze swej istoty wykładnią, nigdy nie istnieje samodzielnie, lecz istnieje jako eksplikacja, jako wykładnia «według Pisma»”³²³. Przy czym ta wykładnia dokonuje się w pełni władzy otrzymanej przez Kościół od Chrystusa i w całym jego istnieniu (wiara, życie, kult), a nie jest jedynie wynikiem studiów egzegetycznych, do jakich można by dojść również niezależnie od Kościoła. Kościelne głoszenie „jako «Tradycja» musi pozostać ostatecznie wykładnią «według Pisma»” i jako takie czuć się zobowiązane wobec natchnionych tekstów i związane Pismem³²⁴.

Podsumowanie

1.

W myśli Ratzingera objawienie ma charakter personalistyczny oraz teocentryczny, gdyż jest to proces inicjowany przez Boga. Jego celem jest

³²⁰ JRO 7/2, s. 684. Gerhard Ludwig Müller mówi o Tradycji jako zasadzie katolickiej teologii. Zasada Tradycji szuka we wciąż nowej dynamice powiązania z początkiem poświadczonym w Piśmie, a także jedności Ludu Bożego jako nosiciela jedyne go objawienia Bożego – por. G.L. Müller, *Tradycja jako zasada katolickiej teologii*, art. cyt., s. 15.

³²¹ Por. JR 9/1, s. 175, 332; J. Yocum, *Scripture, Clarity of*, w: *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. K. Vanhoozer, Grand Rapids 2005, s. 727–730.

³²² Por. JRO 9/1, s. 365.

³²³ JRO 9/1, s. 365–366. Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 164, przyp. 73.

³²⁴ JRO 9/1, s. 366 (cytat i parafraza).

doprowadzenie ludzi do wspólnoty z Nim. Centrum tego planu pozostaje Jezus Chrystus – objawienie okazuje się ostatecznie nie czymś, lecz Kimś. W ramach tego dialogicznego ujęcia objawienia jego recepcja oznacza wejście w rzeczywistość Chrystusa, w którym Boża komunikacja z człowiekiem osiąga cel, bo staje się zjednoczeniem. Bawarski teolog uwypukla dynamiczny charakter objawienia jako rzeczywistości dokonującej się w spotkaniu między Bogiem a człowiekiem. Wejście w kontakt z rzeczywistością Boga dokonuje się dzięki słowu głoszonego orędzia, ale słowa jedynie pośredniczą w drodze do spotkania. Ratzinger akcentuje totalny charakter objawienia, który dotyczy człowieka w całej jego pełni i prowadzi do jego przemiany oraz jedności człowieka z Bogiem. Objawienie jest dla Ratzingera żywą, organiczną jednością.

Z totalną koncepcją objawienia koresponduje całościowe ujęcie wiary – nie oznacza ona już tylko akceptacji objawionych prawd, ale jest opartym na zaufaniu oddaniem całego życia. Naturalnie Ratzinger nie dezawuuje intelektualnego komponentu wiary, ale widzi w nim właśnie część większej całości. „Posłuszeństwo wiary” oznacza zarazem przyjęcie objawionej prawdy, jak i oddanie siebie i swojego życia Chrystusowi. Taki akt wiary posiada prócz wymiaru osobistego również wspólnotowy, ponieważ Chrystus jest obecny w Kościele, który jest Jego Ciałem. Wspólnotowa forma wiary jest zawsze związana z sakramentem, dlatego wejście do wspólnoty wiary jest jednocześnie wejściem we wspólnotę życia. Ponieważ Kościół jest podmiotem powołanym do istnienia przez Ducha Świętego, pozwala przekroczyć granice ludzkiej subiektywności oraz jednostkowego rozumu.

Ważne w refleksjach bawarskiego teologa jest *extra nos* Boga zwracającego się do Kościoła z „zewnątrz” w słowach wiary, słowach Tradycji interpretującej Pismo Święte oraz w sakramentalnej obecności Pana. Z szukającego zrozumienia przyjęcia Bożego objawienia rodzi się teologia jako nauka wiary. Objawieniu jako „drodze z góry” odpowiada teologiczna „droga od dołu”, która stanowi syntezę wiary oraz myślenia spekulatywnego i historycznego. *Scientia fidei* jest racjonalnym i metodologicznym ujęciem prawdy Bożego objawienia i jako taka uczestniczy w wielowymiarowym dialogu Pana z Kościołem.

W sakramentalnej koncepcji objawienia ważna jest nierozdzielność wydarzeń i słów. Ratzinger krytykował stanowisko Bultmanna, dla którego liczyło się nie tyle samo wydarzenie zbawcze, ile słowo i odpowiadająca na nie wiara, która jak gdyby konstituowała rzeczywistość zbawczą. Bawarski

teolog proponował zasadę teologiczną, w myśl której cała historia zmierzała do kulminacyjnego wydarzenia Chrystusa i w jego świetle winna być widziana. W takim ujęciu słowa, rzeczywistość i historia tworzą jedność; czyny i słowa w optyce biblijnej są równie pierwotne i równie istotne. Samo wydarzenie również może być „słowem”, a wprowadzenie dualizmu między słowem i wydarzeniem odarłoby wydarzenie z sensu, natomiast słowu odebrałoby siłę nadawania sensu. Ratzinger zaznaczał, że *actio* ma zawsze pierwszeństwo przed *verbum*, a wydarzenie objawienia pozostaje głębsze niż wydarzenie orędzia świadczącego o objawieniu i interpretującego je w ludzkim języku. W analogii do misterium Eucharystii wolno postrzegać nierozzerwalny związek czynów i słów znaczący całą historię zbawienia. Słowo Boże staje się w wydarzeniu eucharystycznym sakramentalnym Ciałem. To zaś pozwala odkryć „sakramentalny horyzont objawienia” dokonującego się w całej historii zbawienia.

2.

We Wcieleniu, jak za prologiem Ewangelii św. Jana podkreśla Joseph Ratzinger, odwieczne Boże Słowo przyjęło ciało i weszło w czas, tak że Osoba Jednorodzonego Syna stała się obecna pośród ludzi. Jezus z Nazaretu jest dlatego „egzegetą” niewidzialnego Boga, „Objawicielem Ojca”. Tajemnica Chrystusa – sama w sobie oraz jako obecność istniejąca w wierze (zamieszkiwanie Chrystusa) – jest „całą rzeczywistością” („samym objawieniem”), przekazywaną w Tradycji i poprzedzającą wszelkie eksplikacje, włącznie z samym Pismem Świętym. Chrześcijaństwo nie jest religią Księgi, lecz żywego Słowa Bożego. To Chrystus jest podmiotem objawienia, a jest nim przez Kościół będący Jego Ciałem i żyjący Duchem Bożym. Przyjęcie prawd propozycyjalnych jest drugorzędne, ostatecznie jedynym objawieniem i jedyną prawdą jest sam Chrystus, Bóg i Człowiek, a wszystkie inne prawdy odnoszą się do Niego.

Logos objawił tajemnicę Boga w dialogu miłości między Osobami Boskimi, a zarazem Boga dialogującego z ludźmi i zapraszającego ich do uczestnictwa w swoim życiu. Dialogicznie pojmowane objawienie ukazuje swój charakter trynitarny: ma swój początek w Ojcu, dociera do ludzi przez Syna Wcielonego i otwiera drogę do wspólnoty z Bogiem realizującej się w Duchu Świętym. Uznanie w Chrystusie Pośrednika i Pełni całego objawienia nie

oznacza wyizolowanego chrystocentryzmu, bo Zmartwychwstały obejmuje ludzi w wymiarze Pneumy i prowadzi do Ojca; inkarnacyjna chrystologia zostaje przez Ratzingera rozszerzona w kierunku pneumatologii oraz teocentryzmu.

Benedykt XVI podkreślał zarówno chrystologię, jak i pneumatologię słowa. Szczytem objawienia jest Chrystus jako ostateczne słowo Boga do ludzkości oraz dar Ducha Świętego ofiarowany przez Syna. Tylko dzięki Parakletowi możliwe jest zrozumienie objawienia i dojście do całej prawdy, bo Pocieszyciel świadczy o Chrystusie i przypomina wszystko, co On powiedział. Duch Święty, który mówił przez proroków i kierował Jezusem w całej Jego misji, natchnął autorów świętych Pism i inspirowuje Kościół w interpretowaniu ksiąg natchnionych oraz przepowiadaniu słowa Bożego. Słowo Boże przychodzi do wierzących w Ciele Chrystusa, w eucharystycznym Ciele oraz w Piśmie Świętym, zawsze dzięki działaniu Ducha Świętego.

Ratzinger proponuje „chrystologiczną zasadę”: jeżeli we Wcielonym Bóg wypowiedział swoje jedyne Słowo, to znaczy, że wydarzenie Chrystusa ustanawia jedność całej historii, tak wcześniejszej, jak i późniejszej. Dla interpretacji Pisma Świętego oznacza to, że Nowy Testament jest kluczem hermeneutycznym w lekturze Starego Testamentu, a Chrystus Egzegetą całej Biblii. Jezus jest kresem mowy Boga, który w Nim wypowiedział się całkowicie. Z tego wynika ostateczny charakter objawienia się Boga w Chrystusie. Jednak Wcielony jest nie tylko historycznym Jezusem, ale również Panem, na którego powrót oczekujemy (por. Hbr 13,8). Należy, w przekonaniu bawarskiego teologa, zarówno zachować przeszłe jednoznaczne wydarzenia („raz na zawsze”), jak i uszanować teraźniejsze działanie Chrystusa oraz obietnice dotyczące przyszłości.

Wcielone Słowo Boga jest „Pierwszym i Ostatnim” i słusznie rości sobie prawo do bycia ostatecznym słowem wypowiedzianym przez Boga oraz obowiązującym w każdym okresie ludzkiej historii. Ale właśnie ta „eschatologiczność” roszczenia poprzedza wszystkie historyczne urzeczywistnienia, a każde pokolenie musi na nowo odsłaniać sens słowa, nigdy go nie wyczerpując. Z tego wynika proces „przypominania”, który nie zastępuje samego słowa, ale pozwala na nowo rozumieć jego przesłanie. Wiara chrześcijańska zawsze wychyla się z historii ku rzeczywistości istniejącej ponad słowami, a w ten sposób uczestniczy w „ruchu” Syna oddającego się Ojcu i właśnie na tej drodze będącego prawdą. Prawda (której pełnia jest obecna w Zmartwychwstałym) zawsze przychodzi do człowieka w historii i jest

z nią związana, dlatego nie może być dana na sposób absolutny. Należy jej szukać w całości historii wiary i w jej napięciu wykraczającym poza historię. Jest to możliwe jedynie dzięki jednemu i tożsamemu w ciągu dziejów podmiotowi Kościoła, w którego pamięci wierzący mogą wierzyć synchronicznie i diachronicznie, prowadzeni przez Ducha uczącego tego, czego jeszcze nie da się znieść (por. J 16,12–13).

3.

Mozart teologii wielokrotnie zwracał uwagę na fakt różnicy między objawieniem a Pismem Świętym. Objawienie, jako całość mowy i dzieła Boga w stosunku do człowieka, jest rzeczywistością, o której Pismo Święte mówi. Pismo jest zatem, jak powtarzał Ratzinger za teologią średniowieczną, świadectwem objawienia, ale nie samym objawieniem. Objawienie należy odnosić z jednej strony do niewyraźnego w ludzkich słowach aktu, w jakim Bóg komunikuje się ludziom, a z drugiej do aktu, w jakim człowiek przyjmuje Bożą komunikację. W tej samej mierze, w jakiej rzeczywistość przekracza mówienie o niej, objawienie przekracza Pismo w dwóch kierunkach, ku górze (ku Bogu) i ku dołowi (ku człowiekowi).

W tej perspektywie Pismo jawi się faktem pośredniczącym, częścią większej rzeczywistości objawienia. Objawienie jest czymś żywym, wydarzeniem wciąż się dokonującym, i jako takie obejmuje Pismo Święte i je wciąż „rozwiija”. Językowy zapis objawienia, które odzwierciedla się, ale nie wyczerpuje w słowie, sprawia, że Pismo Święte mówi więcej, niż wynikałoby to z samej litery. Objawienie wymaga „miejsca” swojej obecności, czyli człowieka oraz Kościoła jako wspólnoty wiary i Ciała Chrystusa. Bez tego życiowego kontekstu „My”, w którym dokonuje się Boża komunikacja, Pismo Święte staje się jedynie „literą” czy „ciałem”, a zatem nie daje dostępu do objawienia.

Bawarski teolog pisze o „samotranscendencji” Pisma Świętego; nie do końca fortunne określenie, które mogłoby sugerować, że Pismo samo z siebie, a nie dzięki inicjatywie Boga miałyby siebie przekraczać, zakorzenia w zasadach chrystologicznej i teologicznej. Słowo, w którym Bóg wyraził samego siebie, pozostaje zawsze większe od słów Pisma Świętego. Wszystkie ludzkie słowa świętych pism opierają się na doświadczeniu człowieka w relacji z Bogiem, które siłą rzeczy przekracza zasób doświadczeń i możliwość jego wypowiedzenia przez pojedynczego autora natchnionego.

W ten sposób biblijne teksty, właśnie jako świadectwa niewysłowionych doświadczeń, mówią więcej, niż hagiograf zamierzał powiedzieć. Dlatego słowa nie da się ani zredukować do jednego autora, ani ulokować jedynie w przeszłości – żyje ono w postępującej naprzód historii; wiara i jej rozumienie objawienia odnoszą się do spójnej historii.

Chodzi zatem w egzegezie o współdziałanie metody historyczno-krytycznej oraz zasad teologicznych rozpoznających wewnętrzną samotranscendencję słowa historycznego i uznanie związanej z nim otwartości na odkrywanie nowego znaczenia. Tego „więcej” nie da się oddzielić od historycznych faktów, ale z drugiej strony czysta faktyczność musi zostać przekroczona w kierunku poszukiwania głębszego znaczenia. Akceptacja samotranscendencji Pisma pociąga za sobą właściwą hermeneutykę ksiąg natchnionych, łączącą metody naukowe z zasadami teologicznymi. Zastosowanie metody historyczno-krytycznej wynika z tego, że *factum historicum* należy do istoty wiary chrześcijańskiej, która odwołuje się nie do mitologii, lecz rzeczywistych wydarzeń związanych ze Wcieleniem: *Verbum caro factum est* (J 1,14). W przekonaniu bawarskiego teologa ukazanie granic tej metody jednocześnie ujawnia, że pozostaje ona wewnątrznie otwarta na samotranscendencję, czyli dokonanie metodologicznie nowego kroku i uznanie się za dyscyplinę teologiczną bez rezygnacji z historycznego charakteru.

4.

W opinii Ratzingera cała historia zbawienia, od stworzenia pierwszych ludzi i nawiązania z nimi dialogu przez Boga, jest skierowana ku przyszłemu Wcieleniu. W ramach tych dziejów zbawienia autorzy natchnieni w całej swojej egzystencji stają się uczestnikami mówienia Boga „na ludzki sposób”. Pismo Święte jest bowiem słowem Boga zapośredniczonym w ludzkim słowie, co wskazuje na kenozę Boga urzeczywistnioną nie jedynie we Wcieleniu, ale w całych dziejach przymierza Boga z ludźmi. Bawarski teolog uznaje w hagiografach Starego Testamentu prefigurację postaci Chrystusa i twierdzi, że mogą być Jego głosem ze względu na to, iż należą do przyszłego Ciała Chrystusa. Boża mowa jest aktem teandrycznym (Bosko-ludzkim), a Kościół jest drugorzędny, ale jednak współautorem Pisma Świętego.

Naturę Pisma Świętego wolno odnieść do chrystologicznej definicji Chalcedonu: jak w Chrystusie natury Boska i ludzka współistnieją „bez

zmieszania i bez rozdzielania”, tak również słowa Pisma są jednocześnie prawdziwie słowami Boga i prawdziwie słowami ludzi. Ojcowie Vaticanum Secundum ukazali kenozę słowa Bożego upodabniającego się do ludzkiego języka, a Benedykt XVI analogię inkarnacyjną zreinterpretował pneumatologicznie: za sprawą Ducha Świętego słowo Boże poczyna się w łonie Dziewicy, i za sprawą Ducha Świętego Pismo rodzi się z łona Kościoła. Bóg w swojej miłości nawiązuje z ludźmi przymierze, a nawet więcej: dopuszcza do oblubieńczej relacji (Chrystus–Kościół). Na mocy tego nierozzerwalnego związku Kościół, który staje się nowym bytem w Duchu Świętym, przemawia wspólnym głosem z Panem, dlatego wykluczenie ludzkiego czy eklezjologicznego pośrednictwa byłoby monofizytyzmem.

Naturze Pisma Świętego odpowiadać muszą zasady interpretacji słowa Bożego wyrażonego w ludzkim języku. Ratzinger podkreśla tutaj wagę współlistnienia dwóch nurtów metodologicznych, historyczno-krytycznego oraz teologicznego. Pierwszy z nich pozwala docierać do zamierzeń hagiografa, drugi zaś umożliwia uprawianie egzegezy w tym samym duchu, w jakim Pismo Święte zostało spisane. Służą temu trzy kryteria, które wiążą się ze sobą: uwzględnienie, że Pismo Święte stanowi jedną całość (egzegeza kanoniczna); zważanie na analogię wiary, w której można widzieć drogę metodyczną odpowiadającą założeniu jedności Pisma; wzięcie pod uwagę żywej Tradycji całego Kościoła, która zakorzenia się w fakcie, że jedność Pisma jest możliwa jedynie dzięki jednemu i temu samemu w czasie podmiotowi Ludu Bożego.

Postulowana synteza metody historycznej i hermeneutyki teologicznej niestety nie została uwzględniona w posoborowej egzegezie. Pojawił się dualizm między nimi, a studium wymiaru teologicznego nie odpowiadało poziomowi badań prowadzonych metodą historyczno-krytyczną. Benedykt XVI próbował w związku z tym podkreślać, że rozróżnianie dwóch poziomów badania Biblii nie może oznaczać ani ich rozdzielania czy tym bardziej przeciwstawiania, ani zwykłego zestawiania; raczej chodziło o wzajemne powiązanie.

Ratzinger podkreśla, że to wiara Kościoła tworzy kanoniczną jedność, a w ten sposób staje się częścią Pisma Świętego jako kanonu. Jeśli Symbol wiary, którego pierwotnym miejscem jest sakramentalne życie Kościoła i przepowiadanie, znajduje swoje miejsce również na kartach Pisma Świętego, to znaczy, że kryterium Symbolu warunkowało genezę kanonu i pozostaje hermeneutyczną instancją interpretacji ksiąg natchnionych. Dopiero wiara

Kościół pozwala uniknąć ryzyka wieloznaczności Pisma Świętego i arbitralnej lektury świętych pism. *Regula fidei* (zastąpiona potem przez *symbolum*) stanowi swego rodzaju „kanon w kanonie” – *fides* zostało postawione ponad *Scriptura*. Pismo może oddziaływać jedynie w wierze Kościoła, który ustalił swój wyraz wiary wyjaśniający Pismo Święte.

Bawarski teolog z faktu, że autorytet mówiącego Kościoła jest zapisany już w Piśmie (właśnie poprzez Symbol), wyprowadza wniosek na temat autorytetu Magisterium wewnątrznie przynależącego do Pisma i zabezpieczającego jego autorytet. Zasadniczą nieomylność Kościoła uzasadniał Ratzinger nieodwołalnością Wcielenia, które zapoczątkowało nieprzemijającą obecność słowa Bożego powierzonego Kościołowi. Pomiedzy Pismem Świętym a Kościołem istnieje obustronna relacja: Pismo jest żywym słowem Boga jedynie w żywej Tradycji Kościoła, z kolei Kościół jest sługą słowa Bożego i pozostaje związany słowami Pisma.

Benedykt XVI podkreślał, że autentyczna interpretacja Biblii musi współbrzmieć z wiarą Kościoła katolickiego, a właściwą przestrzenią interpretacji jest życie Kościoła; ożywiający je Duch Święty uzdalnia do autentycznej interpretacji w tym samym duchu, w jakim księgi natchnione zostały spisane. W związku z tym Ojciec Święty polecił, żeby lektura słowa Bożego dokonująca się w komunii Kościoła stała się duszą studium teologicznego. Uprzywilejowanym czasem i miejscem lektury Pisma Świętego jest święta liturgia, w czasie której słowo Boże celebrowane jest jako aktualne i żywe.

5.

Objawienie należy widzieć jako dokonane, a jednak wciąż dokonujące się wydarzenie relacji między Bogiem i człowiekiem. O tyle ma ono charakter dokonany, o ile relacja ta rzeczywistnie się w Chrystusie w najwyższy sposób. W tym sensie objawienie ma swoje *efapax*. Z drugiej strony wydarzenie to zachowuje swoją teraźniejszość i ma być wciąż na nowo rzeczywistniane. Ratzinger widział objawienie jako zakończone zgodnie z jego zasadą materialną, ale wciąż obecne zgodnie z jego rzeczywistością. To, co w historii dokonało się „raz jeden”, dokonało się „raz na zawsze”, a w tej dialektyce historyczna jednorazowość (Wcielenie) jest równie ważna jak „zawsze” objawienia. Również chrystologiczne ujęcie objawienia każe uchwycić tak „wczoraj”, jak i „dzisiaj” objawienia. Ustanowione w Jezusie

z Nazaretu spotkanie ludzkości z Bogiem trwa i dopiero w ciągu rozwijającej się historii mogą rozwinąć się wszystkie jego możliwości.

Z dialektyką „raz jeden” i „raz na zawsze” łączy się zagadnienie relacji Pismo Święte – Kościół. Pismo żyje jedynie w Kościele, z kolei ten nie jest panem, lecz sługą słowa. Pismo jako świadectwo objawienia w jego historycznej jednorazowości stanowi trwałą normę dla Kościoła wszystkich pokoleń. Normą tą jest jednak nie tyle konglomerat twierdzeń, ile raczej ta trwała rzeczywistość objawienia, którą biblijne stwierdzenia zabezpieczają. Ratzinger wyraża pogląd, że Tradycja jest świadectwem, w którym jedno słowo zostaje przyswojone w każdorazowej terażniejszości i dopiero w ten sposób wiernie zachowane. Związanie Tradycji z pierwotnym wydarzeniem nie oznacza, że kościelne rozumienie Pisma miałoby zostać zredukowane do interpretacji egzegetycznej; przeciwnie, całym swoim życiem, wiarą i kultem Kościół wykłada Pisma.

Urząd Kościoła czerpie autorytet z obecności Ducha i współczesności Chrystusa z Kościołem, z drugiej strony jest jednak związany Pismem czerpiącym powagę z jednorazowości czynu zbawczego i związanej z tym granicy *littera scripturae* – zabezpiecza ona owo „raz jeden” oraz broni *sarx* historii przed „gnostyckimi” ciągotkami. Pismo pozostaje otwarte na nową wykładnię dokonywaną w rzeczywistości Chrystusa przychodzącego w Duchu Świętym i prowadzącego do pełni prawdy. Z tego naddatku rzeczywistości objawienia względem jego poświadczenia w Piśmie wynika konieczność przyjęcia rzeczywistości Tradycji. Rozpatrywane razem, Tradycja i Pismo Święte ucieleśniają współdziałanie ciągłości i jednorazowości.

Objawienie w ujęciu Ratzingera nie jest martwym *depositum*, ale czymś żyjącym w Kościele, a także wzrastającym wraz ze wzrostem poznania objawienia oraz rozwijającym Pismo Święte jako świadectwo objawienia. W swojej prawdzie niezmienna i wieczna, w zrozumieniu przekazanych słów i spraw Tradycja wzrasta. Rozwój Tradycji dokonuje się dzięki Duchowi Świętemu pogłębiającemu pamięć Kościoła, a dzieje się to na drodze kontemplacji i rozważania wierzących, głębokiego pojmowania wynikającego z doświadczenia duchowego, a także urzędowego przepowiadania (charyzmat prawdy).

Za Soborem Watykańskim II łączy Ratzinger genezę chrystologiczną Tradycji z komponentem pneumatologicznym – Apostołowie przekazują wszystko, co zostało подарowane Kościołowi przez Chrystusa i Ducha Świętego. Zapoczątkowana przez nich Tradycja jest żywą i dynamiczną rzeczy-

wistością rozwijającą się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Objawienie obejmuje także to, czego sami Apostołowie nie byli w stanie wypowiedzieć, a co nadało charakter rozpoczętej przez nich chrześcijańskiej egzystencji. Kierowanie przez Parakleta jest właśnie retrospektywnym rozumieniem niewypowiedzianego w tym, co zostało wypowiedziane.

Ewangelia wg św. Jana, w której daje o sobie znać związek historyczności, wiary i działalności Parakleta, staje się dla Ratzingera punktem wyjścia w eksplikacji zagadnienia pamięci Kościoła. Powodowane przez Ducha Świętego przypominanie jest wchodzeniem w wewnętrzny aspekt wydarzeń zbawczych dzięki powiązaniu mowy oraz działania Boga. W ten sposób realizuje się obietnica: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” (J 16,13a). Przypominanie sobie nie jest procesem jedynie psychologicznym czy intelektualnym, ale pneumatycznym. W stosunku do Łukaszowej, czwarta Ewangelia uzupełnia pojęcie pamięci o wspólnotowy wymiar („My” uczniów Pańskich) – dopiero w Kościele przypominanie przekracza prywatne rozumienie.

Kwestia pamięci wiąże się poza tym z koncepcją objawienia – ponieważ Bóg ostatecznie podarował ludziom swoje Słowo będące Bogiem, Słowo to nie jest nigdy jedynie przeszłością, ale również terażniejszością i przyszłością. Pamięć Kościoła nie przypomina pamięci komputera przechowującej informacje, lecz jest tym „miejscem”, w którym to, co w niej przechowywane, spotyka się z tym, co nowe, w wyniku czego może się odsłaniać i wzrastać w każdym pokoleniu, a zarazem w swojej nieskończonej głębi nigdy nie zostaje wyczerpane w słowach. Tradycja wiąże się z ponawianym przyswojeniem daru objawienia pod przewodnictwem Ducha Świętego, który pozwala odsłonić zakryty wcześniej sens oraz elementy życia chrześcijańskiego i kultu.

6.

Przeciwko idei „dwóch źródeł” objawienia, jaka zadomowiła się w potrydencjkiej teologii, Joseph Ratzinger występował wielokrotnie. Przy okazji poddawał też negatywnej ocenie katolickie próby ucieczki przed *sola Scriptura* polegające na poszukiwaniu *paradosis agrafos*, czyli ustnie przekazywanej obok Pisma, mechanicznie rozumianej Tradycji jakoby niezmiennej od czasu apostołowskiego. Ponieważ koncepcja *duplex fons* pociągała za sobą zawężone

rozumienie objawienia, soborowy ekspert zwracał uwagę, że to objawienie stanowi *unus fons*, z którego dopiero wypływają dwa nurty Pisma i Tradycji.

Zdaniem Benedykta XVI nie jest Tradycja materialnym przekazem rzeczy czy słów, ale raczej żywą rzeką łączącą ze źródłami; jest skuteczną obecnością Chrystusa towarzyszącego w Duchu wspólnocie wierzących. Samo Pismo jest już wynikiem duchowego procesu dokonującego się w łonie Tradycji, a nie mechanicznego zapisu tego, co było głoszone wcześniej. Kościół pierwotny nie przekazał słów i czynów Pana jako „archiwalnie zamkniętych kategorii”, lecz wychodząc od Zmartwychwstałego jako żyjącego w Kościele za sprawą Ducha, przekazane dobro wyjaśniał i rozwijał. Kościelna *regula fidei* posłużyła ustaleniu kanonu ksiąg natchnionych i stała się zobiektywizowaną Tradycją. Tradycja w takim razie jawi się niemieckiemu teologowi jako wewnętrzna zasada tworzenia Pisma i jako taka przekracza Pismo Świąte.

Koncepcja „dwóch źródeł” wiązała się również z ideą mechanicznego podziału objawienia na dwa „naczynia” Pisma i Tradycji. Jednak Sobór Trydencki świadomie nie precyzował relacji między Pismem i Tradycją, a tym bardziej nie kanonizował koncepcji *partim scriptura – partim traditio*. Próby reinterpretacji *Dekretu o przyjęciu świętych ksiąg i Tradycji* podjął się Josef Rupert Geiselmann, którego zdaniem można mówić o materialnej kompletności Pisma, a zatem o materialnie rozumianej zasadzie *sola Scriptura* możliwej do przyjęcia przez katolików. Profesor z Tybingi postulował alternatywną koncepcję: *totum in sacra scriptura – totum in traditione*. Ratzinger, choć doceniał wysiłek Geiselmanna, punktował jego słabe strony. Główne zastrzeżenie dotyczyło niepodjęcia przez tybińskiego uczonego pytania o to, kto jest właściwym podmiotem i tradentem Pisma Świątego – innymi słowy, brakło postawienia kwestii katolickiej „zasady formalnej”. Pismo Świąte jest materialną zasadą objawienia, ale – w przeciwieństwie do protestanckiego przekonania o samodzielności Pisma stanowiącego kryterium urzędu – dla katolików to Tradycja stanowi zasadę formalną. Słowo nie jest samodzielną rzeczywistością obok Kościoła – zostało mu przekazane, a Urząd Nauczycielski Kościoła pozostaje strażnikiem i gwarantem poprawnej interpretacji Pisma.

Według Ratzingera z samej tylko niezgodności objawienia i Pisma Świątego będącego częścią większej rzeczywistości wynika, że nie może istnieć katolickie *sola Scriptura*, nawet gdyby w Piśmie uznać jedyne materialne źródło. Z chrześcijańskiej perspektywy wystarczalna może być zresztą jedynie rzeczywistość Chrystusa, a nie jej materialne eksplikacje.

Ratzinger wytyczał linię demarkacyjną pomiędzy dwoma porządkami bytu i poznania: do *ordo essendi* zaliczał źródłową rzeczywistość objawienia rozumianego jako mowa i działanie Boga, a do *ordo cognoscendi* Pismo i Tradycję jako zasady materialne i poznawcze objawienia. 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 (wiarą, kult, życie).

Natchnienie sprawia, że Pismo może być słowem Bożym – ale jest nim jako świadectwo objawienia, a nie jako samo objawienie. To zaś oznacza, że umożliwia dostęp do objawienia, ale samym objawieniem nie jest. W takim razie charyzmat natchnienia sprawia, że od materialnej i poznawczej zasady słuchacz i czytelnik świętych tekstów będzie mógł niejako się „odbić” w kierunku objawienia. Przy czym stanie się to możliwe jedynie wtedy, gdy będzie on uczestnikiem tej wspólnoty, w której życiu, wierze i kulcie dokonuje się duchowa i życiowa wykładnia Pisma Świętego, czyli, innymi słowy – w której objawienie wciąż żyje.

Rozdział 3

O'Collins i Ratzinger o natchnieniu

3.1. Natchnienie biblijne i jego konsekwencje według O'Collinsa

3.1.1. Definicja natchnienia biblijnego

Gerald O'Collins w książce poświęconej kwestii natchnienia biblijnego wyraził nadzieję, że jego wkład obejmuje głównie zbadanie rozróżnień we wzajemnie powiązanych rzeczywistościach, których nie wolno rozdzielać. Chodzi o odróżnienie objawienia Bożego, biblijnego natchnienia oraz prawdy biblijnej; innymi słowy, materiału źródłowego dla świadectw natchnionych, samych świadectw oraz konsekwencji, jakie wynikają z ich natchnienia¹.

W związku z brakiem współczesnych opracowań poświęconych natchnieniu jezuita odwołuje się do literatury starszej. Dialog z teologami protestanckim i katolickim: Karlem Barthem (1886–1968) oraz Raymondem F. Collinsem (ur. 1935) pozwala mu zidentyfikować ważniejsze tematy do dalszych badań biblijnego natchnienia². Gerald O'Collins wypunktowuje pięć zasad, które winny kształtować rozprawy naukowe w temacie natchnienia. Po pierwsze, natchnienia nie można identyfikować z objawieniem, a badanie natchnienia musi być podporządkowane koncepcji objawienia. Po drugie, natchnione Pismo niesie świadectwo słowom i wydarzeniom objawienia, ale może też zaświadczać o innych sprawach raczej luźno powiązanych z objawieniem. Po trzecie, formowanie się natchnionego Pisma kończy się wraz

¹ Por. GCI, s. 195; GCR, s. 164–165; GCNF, s. ix, 233.

² Por. GCI, s. 1–17.

z zakończeniem apostołskiej ery – innymi słowy, dar biblijnego natchnienia był właściwy jedynie dla objawienia fundacyjnego. Na czwartym miejscu podkreśla się, że choć Duch jest pierwszorzędnym autorem, to jednak Biblia będąca słowem Boga jest również owocem prawdziwego ludzkiego autorstwa, a zatem – słowem ludzkim. I w końcu działanie Ducha Świętego sprawia, że natchnione księgi pozostają inspirujące tak w głoszeniu słowa Bożego i publicznym kulcie Kościoła, jak i w życiu indywidualnych osób³.

Zwraca uwagę fakt, że w próbie bliższego określenia natchnienia teolog znów odwołuje się do kolejnych rozróżnień: między objawieniem fundacyjnym a natchnieniem oraz między natchnieniem biblijnym a prorockim. W celu uchwycenia pierwszego z nich autor wychodzi od przesłedzenia formowania się Biblii oraz refleksji nad treścią Pisma w stosunku do objawienia. Podkreśla różnicę między żywym interpersonalnym wydarzeniem objawienia a jego spisaniem świadectwem; rozróżnienie to na etapie komponowania Biblii właściwie oznaczało oddzielenie, bo czymś innym był specjalny impuls operujący jedynie w pewnym okresie historii hagiografa i skutkujący powstaniem natchnionych pism, a czym innym dar Boskiego objawienia funkcjonujący w całej erze apostołskiej. Poza tym objawienie dotyczyło każdego wierzącego, a charyzmat natchnienia udzielony został jedynie niektórym członkom wspólnoty, choć ze względu na cały Kościół. Gdy zaś chodzi o zawartość ksiąg natchnionych, obejmuje ona sprawy bardziej lub mniej istotne dla komunikowania objawienia, a z faktu natchnienia nie da się wyprowadzić konkluzji o stopniu odsłonięcia się Boga w danej księdze – czym innym jest natchniony zapis, a czym innym objawieniowa „treść”⁴.

W profetycznym modelu biblijnego natchnienia dominującym od Nowego Testamentu aż do XVI wieku natchnienie było widziane jako analogiczne do natchnienia proroków. „Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś przyniesione prorocтво, ale kierowani Duchem Świętym mówili od Boga święci ludzie” (por. 2 P 1,21). W tym fragmencie słowo spisane identyfikuje się ze słowem mówionym – rozróżnienie między nimi nie zostało jeszcze jasno

³ Por. GCI, s. 17–18.

⁴ Por. GCI, s. 18, 95, 102–107, 132; GCR, s. 147–151; GCNF, s. 217–220. O'Collins uważa, że zrównanie Pisma z objawieniem byłoby tożsamy ze zrównaniem objawienia z natchnieniem – por. GCI, s. 87–88. Uczony dyskutuje również z Johnem Websterem, jednak przeinacza jego wypowiedź – podczas gdy Webster pisze, że „*Scripture is revelatory*”, O'Collins cytuje tę wypowiedź następująco: „*Scripture is revelation*” – por. J. Webster, *Holy Scripture...*, dz. cyt., s. 31.

określone. W konsekwencji w wyznaniach wiary pojawiła się wzmianka o Duchu Świętym mówiącym przez proroków, co otworzyło drogę do przypisania Duchowi tej samej roli w genezie wszystkich ksiąg natchnionych, a autorom natchnionym – funkcji proroków. W opinii O'Collinsa także Tomasz z Akwinu interpretował natchnienie biblijne jako prorockie⁵. Również wypowiedzi kolejnych soborów podkreślały, że Duch Święty mówił przez proroków i Apostołów, tak że księgi Starego i Nowego Testamentu powstały na drodze *dictante*⁶. Teolog sprzeciwia się jednak takiemu utożsamieniu roli hagiografów z misją proroków: „natchnienie biblijne jako takie było przez Boga danym impulsem raczej do pisania niż do (po prostu) mówienia czegoś”⁷. Kwestia ta jest na tyle ważna dla uczonego, że na tej podstawie buduje on swoją definicję – szeroko rozumiane natchnienie biblijne jego zdaniem to

„duchowy” wpływ Boga, który uzdalnia ludzi do myślenia, mówienia lub działania w sposób wykraczający poza ich normalne możliwości. „Tchnienie w” nich – inspiracja – w pewien sposób wynosi ich ponad poziom i sposób, w jaki zwykle by działali. Natchnienie biblijne można określić jako specjalny impuls od Ducha Świętego darowany w ciągu długiej historii ludu wybranego i znacznie krótszej ery apostoelskiej w celu spisania zarówno doświadczeń Boskiego samo-objawienia, jak i innych rzeczy niekoniecznie blisko powiązanych z objawieniem. To odróżnia

⁵ Por. GCR, s. 14–15, 108–110, 156–157; GCI, s. 15, 108–109; GCNF, s. 86–87; ST II-II, q. 171–174; P. Roszak, *Odkupiciel i Przyjaciel. U podstaw chrystologii soteriologicznej św. Tomasza z Akwinu w świetle „Super Psalmos”*, Poznań–Warszawa 2020, s. 121–122. Doktor anielski nie rozdzielał objawienia jako aktu iluminacji od wiedzy uzyskiwanej na drodze sądu możliwego dzięki temu Boskiemu światłu – por. J. Montag, *The False Legacy of Suarez*, w: *Radical Orthodoxy: A New Theology*, eds. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London–New York 2002, s. 47: „In any case, these two principles must not be separated; that is, judgement itself becomes part of the illuminated power of vision. Knowing depends on more than the gaze that sees in the revealing light”.

⁶ Por. DH 150 (Sobór Konstantynopolitański), DH 1334 (Sobór Florencki) oraz DH 1501 (Sobór Trydencki); GCI, s. 110. Twierdzenia, że Bóg czy Duch Święty „podyktował” (*dictavit*) słowa Pisma albo że Biblia jest „dyktatem” (*dictatum*) Boga, były często używane przez Ojców Kościoła, należy jednak pamiętać, że *dictavit*, nieraz rzeczywiście pełniące rolę synonimu *scripsit*, miało znaczenie szersze – można je oddawać różnie, od „ułożył” czy „przekazał” aż po „polecił” czy „rozkazał” – por. H. Muszyński, *Charakter natchnienia biblijnego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań 2008, s. 31–32.

⁷ GCR, s. 109, por. s. 48; GCI, s. 33.

biblijne natchnienie od prorockiego natchnienia – danego od Boga impulsu do przemawiania (i symbolicznego działania) na określone sposoby. Takie prorocze natchnienie do mówienia może być połączone z biblijnym natchnieniem do pisania⁸.

W tak spreparowanej definicji daje o sobie znać metoda O'Collinsa bazująca na wprowadzaniu kolejnych rozróżnień. Wydaje się jednak, że nie prowadzi ona do celu, czytelnik nie dowiaduje się właściwie niczego nowego na temat natchnienia⁹. Niewiele pozytywnej teologicznie treści wniesie również charakterystyka natchnienia podana przez teologa, ku której się teraz zwrócę.

3.1.2. Cechy charakterystyczne *inspiratio*

Próba bliższego wyjaśnienia, na czym polega specjalny impuls Ducha Świętego, przynosi najpierw pięciopunktową charakterystykę natchnienia w kontekście negatywnym (rozdział: *The Inspired Scriptures: Formation, Content, and Five Characteristics*)¹⁰. Kolejne właściwości natchnienia, wymienione w następnym rozdziale (*Five More Characteristics of Biblical Inspiration*)¹¹, znów w większości dotyczą raczej tego, czego natchnienie nie implikuje. O'Collins idzie tutaj po linii uwzględnienia rzeczywistej ludzkiej roli pisarzy natchnionych i koniecznych do uznania w związku z tym ich ograniczeń,

⁸ GCI, s. 108; por. GCR, s. 156; GCNF, s. 224; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014, s. 17. Por. także: J.D.G. Dunn, *Biblical Concepts of Revelation*, w: *Divine Revelation*, ed. P. Avis, Eugene 1997, s. 10: „But in biblical terms, prophecy is nothing if it is not inspired speech”. Rozróżnienie wprowadzone przez Leksę na objawienie i natchnienie pozwala mu napisać: „Zamierzone pouczenie (sąd teoretyczny) nie musi wcale wpływać z każdego zdania. Nie każde zdanie jest «objawione!»” – P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”. *Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice 1997, s. 125.

⁹ Por. S. Zatwardnicki, *Ani teologia, ani apologia. Geralda O'Collinsa ujęcie natchnienia biblijnego*, w: *Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy?*, red. P. Artemiuk, Płock 2020, s. 210.

¹⁰ Por. GCI, rozdz. 6 (s. 101–117).

¹¹ Por. GCI, rozdz. 7 (s. 118–129). We wcześniejszych publikacjach autor wymienił tylko osiem atrybutów, wszystkie w jednym rozdziale – por. GCNF, s. 225–230. Dziewiąty z przymiotów znalazł się w paragrafie zatytułowanym *The function of inspiration* – por. tamże, s. 231–233; GCR, s. 162–165.

co siłą rzeczy prowadzi do wypunktowania tego, czego natchnienie biblijne za sobą nie pociąga¹². Wymienię pierwszych osiem charakterystyk:

- (i) Nie wolno utożsamiać natchnienia z teorią *verbal dictation*, zgodnie z którą nie można właściwie mówić o ludzkim autorstwie, skoro udział człowieka redukuje się do niczego więcej niż roli stenografa Ducha Świętego czy sekretarki piszącej pod Boskie dyktando. Model mechanicznego „dyktowania” ani nie oddaje Bosko-ludzkiej charakterystyki natchnienia (analogia do Bosko-ludzkiej rzeczywistości Wcielonego), ani nie tłumaczy różnicy stylów między pisarzami natchnionymi. Wprowadza w miejsce współdziałania Boga z człowiekiem współzawodnictwo między Boskim autorem a ludzkimi twórcami. Słusznie Sobór Watykański II odszedł od takiego ujęcia, przyznając biblijnym pisarzom prawdziwe autorstwo¹³.

¹² Por. GCR, s. 162–163.

¹³ Por. GCI, s. 15–16, 18, 110–112; GCR, s. 157–158; GCNF, s. 225–226; DV 11. W rzeczywistości sprawa nie jest taka prosta, a historyczne badania poddają w wątpliwość takie rozumienie dyktatu; np. w teologii potrydenckiej „dyktować” znaczyło po prostu „określać słowa”, a chodziło o łagodne oświecenie umysłu hagiografa i dyktowanie słów najbardziej stosownych jego stanowi i kondycji. W XVIII wieku katolicki teologowie uważali, że Duch Święty dostosowywał się do umysłu, stylu i uczuć hagiografa i dyktował w taki sposób, jakby sam autor pisał na własny rachunek. Podobnie w XVII wieku w teologii protestanckiej tłumaczono różnice stylów poszczególnych świętych pisarzy dostosowaniem się Ducha Świętego do temperamentu każdego autora – por. L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku*, tłum. A. Malewski, Kraków 1993, s. 50–51 (por. także s. 69 i 71, gdzie jest mowa o odrzuceniu dyktatu ze względu na to, że natchnienie nie unicestwia ludzkiej osobowości hagiografa). O'Collins podkreśla, że „jeśli chodzi o łaskę Bożą i ludzką wolność, to nie należy rozumieć ich jako przeciwstawnych czy odwrotnie proporcjonalnych, jak gdyby więcej łaski oznaczało mniej wolności. W rzeczywistości jest odwrotnie: wolna samodeterminacja wzrasta wprost proporcjonalnie do bliskości i zjednoczenia z Bogiem przez łaskę” – GCC, s. 258–259. Por. również: G. Mansini, *Fundamental Theology*, Washington 2018, s. 82–83; K. Rahner, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 191; T. Work, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002, s. 224; J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, Toronto 2004, s. 170; M. Wahlberg, *Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study*, Grand Rapids 2014, s. 116. Również w reformacyjnej teologii mówiono o Boskim podyktowaniu Biblii – por. W.J. Abraham, *Revelation Reaffirmed*, w: *Divine Revelation*, dz. cyt., s. 203, 210. Stanowiska takie poddaje krytyce Webster – por. J. Webster, *Holy Scripture...*, dz. cyt., s. 39: „What is problematic about the language of dictation, or of the biblical writers as amanuenses of the Spirit, is not only that such notions make the text unrecognisable as

- (ii) Gatunki literackie, za pomocą których pisarze natchnieni się wypowiedzieli, choć liczne, to przecież nie obejmują całego spektrum. Nie ma wśród nich, przykładowo, współczesnych powieści czy historii „krytycznej” według dziś przyjmowanych standardów. Ani Ewangelie nie są po prostu biografiami we współczesnym tego słowa rozumieniu, ani księgi historyczne Starego Testamentu nie mogą być sklasyfikowane jako popularna historia. Natchnienie zatem nie sprawia, że hagiografowie mieliby antycypować przyszłe gatunki literackie¹⁴.
- (iii) Działanie Ducha Świętego nie wzniosło też hagiografów w sposób cudowny na wyższy poziom literacki, a komponowanie ksiąg natchnionych dokonywało się przy poszanowaniu talentów pisarzy natchnionych. Charyzmat natchnienia zatem nie niesie gwarancji literackich standardów, może działać również pomimo ludzkich uwarunkowań czy wręcz w nich (np. mało ekscytujące dzisiejszego czytelnika rozdziały Pierwszej Księgi Kronik). Nie dlatego Pismo stało się klasyką, że osiąga poziom literatury klasycznej, lecz dzięki swojemu autorytetowi wynikającemu z natchnienia; innymi słowy: nie z powodu przynależności do klasyki cieszy się autorytetem, ale stało się klasyką ze względu na niesione prze-

a human historical product, but that they trade upon a confusion of God's omnicausality with God's sole causality”.

¹⁴ Por. GCI, s. 112–113; GCR, s. 158–159; GCNF, s. 226–227. O'Collins podkreśla jednak, że Ewangelie, choć trudne do uzgodnienia w każdym szczególe, dostarczają zasadniczo wiarygodnej relacji dot. życia, śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa – por. G. O'Collins, *Jesus: A Portrait*, London 2008. Historyczne badania wskazują na pewną swobodę, z jaką autorzy natchnieni Starego Testamentu traktowali przeszłość. Wiemy, że teksty biblijne przekazywane przez skrybów mogły być przez nich również zmieniane, i to nie tylko na poziomie gramatyki, ale również teologii – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., 238–239; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1988, s. 81. David Carr przyznaje, że biblijne historie powstały w wyniku radykalnych zmian w ustnej oraz spisanej tradycji, jako że są one wynikiem późniejszej historii włączającej w dawne historie nowe elementy – por. D.M. Carr, *An Introduction to the Old Testament: Sacred Texts and Imperial Context of the Hebrew Bible*, Malden 2010, s. 47; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 239. Czy w takim razie pisarze biblijni kłamali lub nie pozostawali pod natchnieniem? – pyta Levering. Raczej trzeba przyjąć, że w sposób wolny korzystali z historycznych gatunków, jakie w tamtym czasie istniały. W dzisiejszym podejściu do historyczności w Biblii należy unikać zarówno historycznego minimalizmu, jak i teologicznej antynadprzyrodzoności – por. tamże, s. 240–241.

slanie. Jeśli klasycy wyrażają najgłębszą rzeczywistość ludzkiej egzystencji i prawdę o człowieczej tożsamości, to z kolei tożsamość Jezusa, a nie prawda o ludzkiej kondycji jest tym, co formuje bazę dla autorytetu Biblii¹⁵.

- (iv) Natchnienie nie gwarantuje i nie powoduje ponadto automatycznie wyższego niż w przypadku dzieł nienatchnionych duchowego wpływu na czytelnika. I odwrotnie, brak uderzającego wpływu niektórych ksiąg na czytelnika nie oznacza, że nie są one natchnione. Jak pokazuje doświadczenie, nie tylko Ewangelie czy inne natchnione księgi, ale również literatura pozabiblijna (np. Augustynowe *Wyznania* czy *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis) oddziałuje na czytelnika. Naukowa znajomość Pisma nie wystarcza, z kolei Bóg może posłużyć się pozabiblijnymi środkami w niesieniu objawienia¹⁶.
- (v) Należy uwzględnić niejednolity stopień natchnienia właściwy autorom natchnionym, ponieważ żaden z darów duchowych

¹⁵ Por. GCI, s. 113–114, 138–139; GCR, s. 159, 166–167; GCNF, s. 227–228; NPP 60. Raczej marginalny wątek w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej zostaje przez australijskiego teologa potraktowany jako punkt wyjścia do sprawiającego wrażenie „na siłę” odróżnienia się od opracowania papieskiej komisji. Telford Work z niekatolicko rozumianej mariologii (ewangelikalny teolog przyjmuje, że niebezgrzeszna Maryja zrodziła świętego Syna) wyprowadza wniosek, że również świętości biblijnych tekstów i ich Boskiemu autorstwu nie przeszkadza grzeszność i nieboskość ich autorów – por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 208. C.S. Lewis porównywał oczekiwanie, że święte pisma będą piękne i wzniosłe, do żydowskiego oczekiwania na ziemskiego Mesjasza – por. P. Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, Grand Rapids 2015, s. 178–179. Muszyński pisze nieco inaczej niż O'Collins, choć nie wyjaśnia, o co dokładnie chodzi: „Natchnienie biblijne w niczym nie umniejsza twórczych walorów osobowych hagiografów, a podnosi je niejako na wyższy poziom” – H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 52. Jednak mowa Boga przez słowa biblijne nie „ubóstwia” ludzkich słów, a głos ludzkiego autora nie zostaje podniesiony ponad jego stworzony ludzki charakter – por. G.C. Berkouwer, *Holy Scripture*, transl. J.B. Rogers, Grand Rapids 1975, s. 195.

¹⁶ Por. GCI, s. 114; GCR, s. 154, 159–160; GCNF, s. 222, 228. Podobnie pisze Paweł Leks, według którego „zbawcze skutki lektury nie mogą być wystarczającym sprawdzianem przynależności Księgi do Pisma” – P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”..., dz. cyt., s. 75. Por. także: N. Lohfink, *Jak rozumieć Pismo Święte*, tłum. A. Morawska, w: *Biblia dzisiaj*, dz. cyt., s. 33: „W Biblii nie ma jakiejś szczególnej «mowy boskiej» ani też szczególnego «boskiego stylu». Każda księga przekazuje język i styl ludzkiego autora. [...] Biblia osiąga nieraz szczyty literatury światowej, ale są w niej też części nie wybijające się ponad przeciętność”.

(np. prorokowania, apostołstwa czy właśnie natchnienia) nie jest ściśle jednolity. Wszyscy hagiografowie otrzymali specjalny charyzmat, ale należałoby mówić o różnych stopniach obecności i działania Ducha Świętego. Ewangelistom przypadł „wyższy” stopień niż choćby odpowiedzialnym za powstanie Drugiej Księgi Machabejskiej. Zasadne jest też w mniemaniu O'Collinsa oczekiwanie, że charakter podejmowanych tematów wiąże się ze stopniem natchnienia – np. momentowi kluczowemu zbawczej i objawieniowej samo-komunikacji Trójosobowego Boga winien towarzyszyć wyższy stopień natchnienia. Stopień charyzmatu mógłby być też proporcjonalny do cech jego odbiorcy (zapewne większy w przypadku takich osobistości jak św. Paweł). To wszystko obliuguje do mówienia o analogii natchnienia (*the analogy of inspiration*)¹⁷. „Zamiast natchnienia będącego zawsze monolitycznie takim samym, była to rzeczywistość zdradzająca podobieństwa i różnice”¹⁸.

- (vi) Również świadomość natchnionych pisarzy okazuje się analogicznie zróżnicowana. Niektórzy wiedzieli, że są kierowani

¹⁷ Por. GCI, s. 16, 114–117; GCR, s. 160–161; GCNF, s. 228–229; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 17; NPP 53–55; L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione...*, dz. cyt., s. 71 (analogiczność pojęcia natchnienia miałyby pochodzić od P. Benoita). O'Collins również w kontekście doświadczenia zwracał uwagę na osoby bardziej „doświadczone”, które dzięki poprzednim doświadczeniom potrafią uchwycić w większym stopniu nowe doświadczenia. Z drugiej strony wcześniejsze doświadczenia mogą sprawić, że osoba pozostanie zamknięta na to, co nowe. Bycie „ekspertem” niesie zatem ze sobą tak ryzyko, jak i korzyści – por. GCNF, s. 49. Paweł Leks pisze z kolei o tym, że choć w Piśmie Świętym jest natchnione wszystko, to jednak na zasadzie analogii – proporcjonalnie do względnego znaczenia poszczególnych elementów w całości Pisma – por. P. Leks, „*Słowo Twoje jest prawdą...*”, dz. cyt., s. 151, 155.

¹⁸ GCR, s. 161. Por. GCI, s. 117. Por. także: H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 57: „Stosownie do zróżnicowanego wpływu Ducha Świętego na autorów ludzkich, wszystkie fragmenty Pisma św. nie są natchnione w sposób jednakowy. Natchnienie ksiąg biblijnych jest zróżnicowane w zależności od znaczenia historyczno-zbawczego, ważności teologicznej poszczególnych prawd oraz ich zadania i funkcji, jakie spełniały w dziejach Starego i Nowego Przymierza”. Oczywiście nie należy tego mylić z podziałem na rozmaite stopnie natchnienia w duchu np. di Bartolo, który wyróżniał najpewniejszy stopień natchnienia dotyczący prawd teologicznych, niższy prawd moralnych i ciesząc się jedynie nikłą asystencją Ducha prawd profанных – por. tamże, s. 36–37. Przeciwno temu wypowiedział się Leon XIII w *Providentissimus Deus* (EB 124).

Duchem Świętym (autor Apokalipsy – por. Ap 1,3.19; 22,18) czy przynajmniej że przekazują swoje przesłanie w Bożym autorytecie (św. Paweł, który jednak wprost nie twierdził, że pisze pod natchnieniem), inni hagiografowie w ogóle nie musieli zdawać sobie sprawy ze specjalnego Boskiego wpływu, dzięki któremu tworzyli natchnione teksty (np. autor Księgi Syracha czy ewangelista Łukasz)¹⁹.

Duch Boży może być aktywnie obecny w sposób specjalny – w szczególności inspirując biblijnych autorów – ale nie potrzebuje czynić tej obecności i aktywności odczuwalnymi w świadomości. [...] Oni byli pobłogosławieni i ubogaceni specjalnym działaniem Ducha Świętego, ale najwyraźniej pozostawali nieświadomi tej obecności²⁰.

- (vii) Należałoby raczej mówić nie o impulsie (liczba pojedyncza), lecz impulsach (liczba mnoga) pochodzących od Ducha Świętego, skoro w długim procesie tworzenia pism natchnionych swój wkład wniosło wiele, często anonimowych, osób. Charyzmat natchnienia nie ograniczał się do ostatecznego redaktora czy redaktorów, lecz musiał kierować wszystkimi, którzy przyczynili się do powstania

¹⁹ Por. GCI, s. 40–42, 58, 96, 118–123; GCR, s. 161; GCNF, s. 229–230; D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington 2010, s. 47. Por. tamże, s. 109 o Księdze Apokalipsy: „Jest to jedyna księga Nowego Testamentu, która kładzie nacisk na swój własny natchniony i kanoniczny charakter”. Leo Scheffczyk zauważa, że autorzy Nowego Testamentu „nie pokładali ufności w idei szczególnego, osobistego daru Ducha (por. w tym względzie trzeźwiącą motywację do spisania Ewangelii, Łk 1,1–4)” – por. L. Scheffczyk, *Sacred Scripture: God's Word and the Church's Word*, „Communio” English Edition (2001) nr 1, s. 35. Por. także: K. Rahner, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, tłum. A. Morawska, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 191; N. Lohfink, *Jak rozumieć Pismo Święte*, art. cyt., s. 31: „Niekoniecznie autor któregoś z ksiąg Pisma Świętego musiał być świadomy, że działa pod szczególnym wpływem Boga”. Muszyński z jednej strony stwierdza, że autorzy natchnieni nie musieli być świadomi osobnego wpływu Boga, a z drugiej zaprzecza stwierdzeniem, że Biblia zawiera zbyt mało danych, by odpowiedzieć, czy hagiografowie byli świadomi faktu natchnienia – por. H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 53–55.

²⁰ GCI, s. 122. Por. P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”..., dz. cyt., s. 75: „[...] natchnienie biblijne jest faktem nadprzyrodzonym i wymaga nadprzyrodzonej wiary. Sam pisarz biblijny nie musi być świadom pisania pod tchnieniem Ducha Świętego. Tego rodzaju świadomość towarzyszyła pisarzom biblijnym raczej wyjątkowo”.

ksiąg (o czym mówią tzw. społeczne teorie natchnienia). Przykładowo obejmował tych, którzy brali udział w przekazywaniu historii i mów, które potem dopiero zostały spisane jako Ewangelie. Podobnie w przypadku tworzących hymny (por. np. Flp 2,6–11; 1 Tm 3,16), jakie następnie zostały włączone do listów Nowego Testamentu – ich anonimowi twórcy również pozostawali pod natchnieniem Ducha Świętego²¹.

- (viii) Trzeba zdawać sobie sprawę z różnicy między autorami natchnionymi a współczesnymi pisarzami. Pierwszym chodziło o cel religijny – ich dzieła miały służyć wspólnocie wiary. Z niej czerpią autorzy ustną i spisaną Tradycję, bazując też na doświadczeniu wiary wspólnoty czy innych wierzących. Dzieł tych często anonimowych pisarzy nie ocenia się przez pryzmat artystycznego wyrazu czy zdolności do ekspresji osobistych doświadczeń²².

Pozostałe dwa, tym razem pozytywne, wyróżniki natchnienia dają się w opinii O'Collinsa uchwycić dopiero wtedy, gdy rozważa się związek funkcji natchnienia z założeniem Kościoła oraz kiedy bierze się pod uwagę potencjał inspirowania, jakim cieszy się natchniona Biblia²³.

- (ix) Charyzmat natchnienia funkcjonuje w ramach Bożego działania w historii objawienia i zbawienia, które prowadzi do ufundowania Kościoła ze wszystkimi jego istotnymi elementami, w tym również Pismem Świętym. Ten związek natchnienia z genezą zostaje zapożyczony przez O'Collinsa od Karla Rahnera. O tyle Bóg może

²¹ Por. GCI, s. 20, 102, 116, 123–124; GCR, s. 161–162; GCNF, s. 230; J. Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Oxford 1983, s. 27; J. Webster, *Scripture, Authority of*, w: *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. K. Vanhoozer, Grand Rapids 2005, s. 726; H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 44. Również Scheffczyk uwzględniając wielowymiarowy rozwój tekstów biblijnych, pisze, że w Boskim charyzmacie musieli uczestniczyć wszyscy, którzy przyczynili się do ich powstania (przekazaciele tradycji, pisarze, komponujący teksty oraz ostateczni redaktorzy) – por. L. Scheffczyk, *Sacred Scripture...*, art. cyt., s. 37. Goldingay przypomina, że odkrycie wspólnotowego wymiaru natchnienia jest jednym ze skutków oddziaływania krytyki biblijnej, która uświadomiła, iż „niejednokrotnie księgi biblijne nie powstały jako dzieła natchnionych jednostek, ale w następstwie procesu obejmującego wiele różnych tradycji, źródeł i redaktorów. To wskazywało, że natchnienie należy uważać nie tyle za sprawę jednostki, ile wspólnoty, zgodnie z biblijną koncepcją Ducha działającego w życiu wspólnotowym ludu Bożego” – J. Goldingay, *Natchnienie*, w: SHB, s. 612.

²² Por. GCI, s. 124–125, 138; GCR, s. 162; GCNF, s. 230.

²³ Por. GCI, s. 125–129; GCR, s. 163–165.

być zwany Autorem Pisma, o ile stworzenie Kościoła obejmuje też autorstwo Biblii. Stary Testament ukazuje drogę Chrystusowi i Jego Kościołowi, a Nowy Testament świadczy o realizacji tego zamiaru. Reżyser wydarzeń mających na celu stworzenie wspólnoty Kościoła jest również autorem Biblii. Dar natchnienia jest zatem komunikowany przede wszystkim wspólnocie, a dopiero w jej ramach – jednostkom. Skoro zaś przynależy do „raz na zawsze” (*once-and-for-all*) wydarzenia zmierzającego do ukształtowania się Kościoła, staje się oczywiste, że nie może być kontynuowany w erze poapostolskiej; spisanie literatury natchnionej kończy okres objawienia fundacyjnego, a rozpoczyna etap objawienia zależnego²⁴.

Rola Apostołów i wspólnoty apostołskiej pozostaje nieprzekazywalna, gdy idzie o świadczenie o Zmartwychwstaniu Chrystusa i przyjsciu Ducha Świętego, a także o założeniu – pod Chrystusowym zwierzchnictwem – Kościoła. Również autorzy Nowego Testamentu dzielili z nimi ten sam udział w „raz na zawsze” wydarzeniu Chrystusa i kształtowaniu się Kościoła. Członkowie apostołskiego Kościoła, właśnie ze względu na ten bezpośredni udział w objawieniu fundacyjnym oraz przez spisanie natchnionego świadectwa o nim, pozostają zatem autorytatywni dla wszystkich pokoleń. Priorytet apostołskiego Kościoła jest priorytetem teologicznym, a nie po prostu chronologicznym²⁵.

²⁴ Por. GCI, s. 126–127; GCR, s. 163–164; GCNF, s. 231–232; K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, Freiburg im Breisgau 1958, s. 47–58; P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”..., dz. cyt., s. 100. Marek Skierkowski słusznie podkreśla, że mimo iż O'Collins odwołuje się do traktatu o Kościele, to jednak włącza w obręb uprawianej przez siebie teologii fundamentalnej jedynie kilka kwestii eklezjologicznych – por. M. Skierkowski, *Objawienie – wiarygodność – przekaz (Koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O'Collinsa)*, *Studia Theologica Varsaviensia* (1999) nr 2, s. 136. Por. H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 43: „[Rahner] „usiłuje sprowadzić nieomylny autorytet Pisma św. i Kościoła do pewnej jedności. Tę jedność dostrzega w odwiecznym planie zbawienia: Bóg bowiem, jednym i tym samym aktem woli, w sposób bezwzględny i absolutny (*praedefinitio formalis et absoluta*) zamierzył Kościół jako instytucję zbawienia oraz Pismo św. jako jego element konstytutywny”. Jezuita działanie Boże, „mocą którego Bóg za pośrednictwem Kościoła apostołskiego wyraża w sposób obiektywny i normatywny tę prawdę, nazywa właśnie natchnieniem”.

²⁵ Por. GCI, s. 127; GCR, s. 164; GCNF, s. 232. Por. także: H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, Poznań 2020, s. 22.

- (x) Ostatnie wyróżnione przez jezuitę znamię natchnienia wiąże się z faktem, że natchnione pisma same okazują się inspirujące. Teolog dostrzega w tym najważniejszą charakterystykę biblijnego natchnienia: „inspirujący wpływ natchnienia musi zostać uznany za najbardziej znaczącą cechę natchnienia biblijnego, za impuls Ducha, dzięki któremu Biblia powstała i przez którą nadal mówi i uświęca”²⁶. Pisma natchnione mogą komunikować objawienie, wywierają również inspirujący wpływ na wierzących: Stary Testament oddziaływał na autorów nowotestamentalnych, z kolei Nowy Testament wraz z pismami starotestamentalnymi wywiera wpływ w całej historii chrześcijaństwa²⁷. Dlatego, przekonuje O'Collins, „każda adekwatna analiza natchnienia biblijnego powinna rozpatrywać natchnienie jako zarówno przyczynę, jak i skutek czy raczej bogatą serię skutków, które będą trwać do końca ludzkiej historii”²⁸.

Przyjrzyć się zatem bliżej tej ostatniej charakterystyce.

3.1.3. Inspirujący wpływ pism natchnionych

Za jedną z dwóch głównych wartości swojej pracy uznaje australijski teolog wprowadzenie rozróżnienia (znów: nie rozdzielenia) natchnienia jako przyczyny (*cause*) i natchnienia jako efektów (*effects*), czyli odpowiednio: działalności Ducha Świętego skutkującej natchnieniem oraz rezultatów (*results*) tej aktywności – historii oddziaływania tekstu²⁹. O'Collinsowi chodzi nie o znaczącą subiektywnością historię recepcji (*reception history*),

²⁶ GCI, s. 128. Por. D.G. Bloesch, *Holy Scripture: Revelation, Inspiration & Interpretation*, Carlisle 1994, s. 119. Apostolat Dwunastu oraz Pawła apostoła był związany z ukazywaniem się powstałego z martwych Pana (Ga 1,1–16; 1 Kor 15,5–8) i jako taki pozostaje nieprzekazywalny – por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 605.

²⁷ Por. GCI, s. 128.

²⁸ GCI, s. 195–196. Guy Mansini rozważa inną zależność między przyczyną i efektem: „*This is an illusion of proportionality: if the book gives us knowledge of what is above us, it must have a cause proportionate to that knowledge; that is to say, its author must be moved, both cognitively and volitionally, by the Holy Spirit. This motion of the Holy Spirit in the hagiographer is «inspiration»*” – G. Mansini, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 78–79.

²⁹ Por. GCI, s. 195–196.

ale właśnie o *Wirkungsgeschichte*, czyli ukazującą obiektywnie inspirujące działanie Ducha Świętego historię oddziaływania tekstu (*effective history / history of effects*):

Dosyć często to, co przypisywałem nieustannej, inspirującej pracy Ducha Świętego, jest klasyfikowane jako „historia recepcji” Pisma Świętego. Wielu komentatorów dostrzega miejsca, w których ta historia recepcji przybiera postać ponownego odczytania świętych tekstów. Jednak, z punktu widzenia teologicznego, termin *Wirkungsgeschichte* (historia oddziaływania) zasługuje na naszą preferencję. Skupia on uwagę bardziej na (obiektywnym) inspirującym działaniu Ducha Świętego przez teksty biblijne niż na (subiektywnym) odbiorze tych tekstów przez ludzi – czytelników lub słuchaczy. *Wirkungsgeschichte* powinien przypominać o tym, że w ślad za pierwotnym natchnieniem Pisma Świętego idzie „inspirujący” wpływ Ducha na czytelników i słuchaczy. To pełne mocy natchnienie Ducha Świętego wpływa zarówno na pisarzy, jak i czytelników (i słuchaczy) Pisma Świętego, albo przynajmniej na tych czytelników, którzy są otwarci na obecność i moc Ducha³⁰.

Materiałem do teologicznych badań nad natchnieniem jawi się badaczowi efekt natchnienia. Spowita tajemnicą przyczynowość natchnionych pism miałyby odsłaniać się w historii inspirującego wpływu wywieranego przez nie w ciągu całej historii chrześcijaństwa (*Inspirationsgeschichte*). Natchnienie zatem zarówno wywiera wpływ na wszystkich, którzy przyczynili się do powstania natchnionych tekstów, jak i obejmuje wciąż trwające oddziaływanie Ducha Świętego na czytających czy interpretujących Biblię. Ten inspirujący wpływ w przeszłości (jako główna przyczyna w procesie kompozycji biblijnych tekstów) ograniczał się do autorów natchnionych, zaś

³⁰ GCI, s. 22. Por. tamże, s. 61, 156–157, przyp. 20; GCNF, s. 255–256 i przyp. 21. „Historia recepcji” nie może wcielać *tout court* inspirującego wpływu Ducha, bo ze strony odbiorcy istnieje możliwość niewłaściwego zużytkowania natchnionych ksiąg, czego nie można przypisywać oczywiście Duchowi Świętemu – por. GCI, s. 22. Przykładem może być niewłaściwa interpretacja nakazu panowania nad ziemią (por. Rdz 1,26.28) – por. tamże, s. 22–23; G. O'Collins, M. Faruggia, *Catholicism: The Story of Catholic Christianity*, Oxford 2015, s. 183–188. Waldemar Linke twierdzi, że historia interpretacji tekstu sięga jednak głębiej od historii oddziaływania tekstu jedynie „powierzchnownie” wprowadzonej w jego natchniony charakter – 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 2017, s. 41.

oświecające i uświęcające działanie Ducha wpływa na niezliczoną ilość osób. Natchnione pisma funkcjonują jako środek dla ciągłego działania Ducha Bożego³¹. O'Collins tłumaczył swoje podejście „od skutku do przyczyny” we wcześniejszej chrystologicznej publikacji:

Po pierwsze, zarówno w wypadku historii biblijnej, jak i w ogóle, zawsze łatwiej jest pojąć i mówić o skutkach niż o przyczynach. Skutki są często oczywiste; przyczyna i ich dokładna natura mogą pozostać niejasne i w pewnym stopniu tajemnicze. [...] Po drugie, stare powiedzenie, że „każdy podmiot działający wytwarza skutki podobne jakościowo do siebie” (*omne agens agit sibi simile*), przypomina o tym, że skuteczne przyczyny są również wzorcowymi przyczynami. Skutki odzwierciedlają „formę” swoich przyczyn. [...] Przyczyny pozostawiają ślady na swoich skutkach. Są zatem obecne w swoich skutkach, które tym samym w nich uczestniczą. Dlatego obserwator może rozpoznać ślad i obraz przyczyny w jej skutkach³².

Wpływ Pisma Świętego można zdaniem O'Collinsa podzielić na oddziaływanie Starego Testamentu na autorów nowotestamentalnych oraz wpływ kanonicznej Biblii na życie Kościoła w całej jego historii. Jeśli chodzi o pierwsze z wymienionych oddziaływanie, to sam Nowy Testament poświadcza, w jaki sposób dziedzictwo Starego Przymierza przyjmowane jest jako autorytatywne i służące do interpretowania samo-objawienia się Boga w posłaniu Syna i Ducha. Chodzi tutaj o coś więcej niż zwykłą „użyteczność” Pisma, o jakiej przypomina się Tymoteuszowi (por. 2 Tm 3,16–17)³³. Święty Paweł np. znajduje w świętych pismach nie tylko uzasadnienie dla swojej posługi apostołskiej, ale wręcz jej proroczą przepowiednię, a zarazem natchnio-

³¹ Por. GCI, s. vii–ix, 24, 61, 128–129, 195–196; GCR, s. 152–153. Choć nasz autor ogranicza się do badania wpływu na chrześcijan, to jednak zaznacza, że badanie inspirującego wpływu Biblii winno włączać również oddziaływanie na niechrześcijan (islam, hinduizm itd.) – por. GCI, s. 87. Jeśli Raymond Collins stwierdza, że właściwe podejście do natchnienia biblijnego powinno rozpocząć się od zbadania rzeczywistości Pisma samego w sobie, to Gerald O'Collins dodaje, iż takie podejście pozostanie niewłaściwe, jeśli nie zbada się dodatkowo wpływu Biblii na życie ponowotestamentalnego Kościoła – por. GCI, s. 88.

³² GCC, s. 104–105. Por. GCNF, s. 26–27. O przyczynach niestworzonych i stworzonych – zob. także GCNF, s. 23–28. O'Collins odwołuje się do przyczyn i skutków również w kwestii Zmartwychwstania – tak niezwykle skutek musiał być spowodowany przyczyną inną niż zwyczajne – por. tamże, s. 28; GCJ, s. 237.

³³ Por. GCI, rozdz. 3 (s. 43–61).

ną i inspirującą (*an inspired and inspiring*) zachętę. Pełna wiary i oddania lektura ksiąg natchnionych sprawia, że apostoł daje się im zainspirować. Najbardziej zainspirowaną Starym Testamentem księgą ze wszystkich nowotestamentalnych okazuje się Księga Apokalipsy, która sama z kolei staje się inspirująca dla kolejnych pokoleń chrześcijan³⁴.

Rasowego teologa fundamentalnego można poznać w tej partii materiału, w której O'Collins zajmuje się inspirującym wpływem Starego Testamentu na Jezusa. Ujawnia się on w przypowieści o winnicy, modlitwie Chrystusa psalmami, Jezusowym porównaniu proroków z męczennikami, przeformułowaniu przykazania miłości oraz stosowaniu wyrażenia „Syn Człowieczy” (do którego odwołują się teologowie fundamentalni od czasów tzw. *New Quest*)³⁵. O'Collins upatruje w słowach i czynach Jezusa inspiracji Pismami, a sam Chrystus jawi mu się jako *par excellence* obecność i moc proroczego natchnienia. Jednak zaświadczenie o historii Jezusa w księgach pisanych pod natchnieniem biblijnym należało do innych osób³⁶.

Hagiografowie wczytywali się w pisma Starego Testamentu w poszukiwaniu wyrażeń przydatnych dla interpretacji doświadczenia Chrystusa,

³⁴ Por. GCI, s. 57–59, 183; R.B. Hays, *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, Grand Rapids 2005 (na s. viii autor pisze, że możemy uczyć się czytać Pismo od św. Pawła, dla którego myśli centralna pozostawała interpretacja izraelskich pism); tenże, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1989. Również Papieska Komisja Biblijna zwraca uwagę na to, że księgi natchnione są równocześnie inspirujące – por. NPP 21: „Ta zdumiewająca intencja ze strony Boga, przenika Bogiem księgi, które ją wyrażają. Czyni je natchnionymi i inspirującymi (*ispirati e ispiranti*), zdolnymi oświecać oraz pobudzać inteligencję i miłość (*passione*) wierzących”; H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 41.

³⁵ Por. GCI, s. 45–52; GCNF, s. 101–102. Temat historyczności i znaczenia określenia „Syn Człowieczy” został przez O'Collinsa oczywiście opracowany wcześniej – por. GCC, s. 59–63. Jeśli chodzi o modlitwę psalmami, zwrócić należy uwagę szczególnie na słowa Psalmu 22 wykorzystane przez Ukrzyżowanego – por. GCI, s. 50; GCC, s. 67; GCJ, s. 125–133 (zwłaszcza s. 130–131, gdzie pojawia się teza o tym, że szczegóły przekazów ewangelicznych rzeczywiście sięgają historycznego ukrzyżowania). Na temat drugiego poszukiwania (*New Quest*) zob. M. Skierkowski, *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, Płock 2013, s. 182–194; H. Seweryniak, *Kryteria autentyczności Ewangelii*, w: *Objawienie*, red. P. Moskal, Lublin 2005, s. 87–88. Goldingay uważa, że dla autora natchnionego Psalm 22 nie miał mesjańskiego charakteru, ale potem tak został odczytany w świetle wydarzenia Chrystusa, kiedy okazało się, że w Bożym zamysle tekst miał znaczenie przekraczające to, czego hagiograf był świadomy. Jedynie w kontekście wiary taka interpretacja jest przekonująca – por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 161.

³⁶ Por. GCI, s. 52.

a tym samym szli drogą wytyczoną przez ich Mistrza, który swoją Osobę i działalność wyjaśniał motywami starotestamentalnymi (np. stosunek Jezusa do króla Dawida – por. Mk 2,23–28; 12,35–37). Podobnie dzisiejszy czytelnik nie może nie uwzględniać żydowskich korzeni Pana i Jego pierwszych wyznawców, a znajomość Starego Testamentu pozostaje kluczowa dla interpretacji wiary w Jezusa, zrozumienia Jego wyjątkowej tożsamości oraz dla doświadczenia Jezusa³⁷. Wyjaśnianie tajemnicy Chrystusa w świetle pism przedchrześcijańskich ukształtowało przy okazji ten charakterystyczny sposób, w jaki odtąd chrześcijanie będą interpretowali Stary Testament:

Niemalże w takim samym stopniu, jak doświadczenie Chrystusa, do napisania pism Nowego Testamentu przyczyniło się ponowne odczytanie przez pierwszych chrześcijan pism przedchrześcijańskich – zwłaszcza tego, co pisma te uczą na temat soteriologicznej działalności Jezusa i Jego ontologicznego bytu. Nowotestamentowe chrystologiczne przywłaszczenie pism żydowskich pomogło ukształtować nie tylko sposób, w jaki nowotestamentowi chrześcijanie rozumieli zbawcze dzieło i osobową tożsamość Jezusa, ale również w ogóle sposób, w jaki odczytywali pisma przedchrześcijańskiego judaizmu³⁸.

Dla przykładu, nowotestamentalna reinterpretacja języka opisującego cierpienia Sługi Jahwe (por. Iz 52,13–53,12) na zawsze ukształtowała chrześcijańską interpretację tych fragmentów z Księgi Izajasza. A nawet więcej: tzw. czwarta pieśń o Słudze Jahwe stała się jednym z najważniejszych dla powstającego Kościoła tekstów – prorocza zapowiedź pełniła funkcję natchnionego klucza do zrozumienia zbawczego dzieła Jezusa³⁹. W kwestii zużytkowania starotestamentalnych pism na uwagę zasługuje zwłaszcza św. Mateusz, dla którego pisma izraelskie okazały się nie tylko natchnione, ale i inspirujące. Jego Ewangelia zainspirowana Starym Testamentem, a zwłaszcza zapowiedziami prorockimi, dzięki zastosowaniu tzw. formuł wypełnienia staje się pomostem między Starym a Nowym Testamentem. W zamiarze autora natchnionego biblijne teksty (język, główne narracje, obietnice itd.) mają oświecić relacjonowane wydarzenia. Zatem ewangelista

³⁷ Por. GCC, s. 20–22, 43.

³⁸ GCC, s. 43. Por. GCI, rozdz. 3 (s. 43–61).

³⁹ Por. GCC, s. 43; GCI, s. 38; GCJ, s. 133–136; GCNF, s. 139. Być może sam Jezus odwoływał się do pieśni o Słudze Jahwe w samorozumieniu swojej misji – por. GCC, s. 74–75.

porusza się od wydarzenia ku intepretującemu je tekstowi, który z kolei dzięki temu znajduje swoje pełne znaczenie oraz może służyć do odkrycia sensu dziejących się wydarzeń i odkrycia w historii Jezusa wypełnienia się Bożej obietnicy⁴⁰.

Powszechny i istotny wpływ ksiąg natchnionych na życie Kościoła wszystkich czasów ujawnia się w liturgii, przepowiadaniu, modlitwie, nauczaniu Kościoła i rozwoju teologicznym, a także w sztuce. Chrześcijanie trwają w tej historii powodowanej przez natchnienie biblijne (*Wirkungsgeschichte*)⁴¹. O'Collins rozpoczyna od liturgii, której Biblia jest sercem; natchnione Pisma dostarczają niezbędnych „składników” dla Mszy Świętej. Naświetla ponadto wpływ na sprawowanie sakramentów chrztu oraz bierzmowania⁴². Następnie omawia rolę ksiąg natchnionych w liturgii godzin, śpiewach kościelnych oraz przedstawieniach teatralnych czy nawet filmach⁴³. Również „głoszenie i proklamowanie słowa Bożego wiąże się lub powinno stale się wiązać z pełną mocy obecnością Pisma”⁴⁴. Pismo, co oczywiste, wpływa także na osobistą modlitwę chrześcijan; zwłaszcza Modlitwa Pańska ma tutaj duże znaczenie (jezuita przywołuje jako przykład *Ćwiczenia duchowne* Ignacego Loyoli)⁴⁵. Święte teksty odegrały ponadto decydującą rolę w formowaniu się chrześcijańskiej doktryny (np. w kształtowaniu się wyznań i definicji wiary kolejnych soborów) oraz w rozwoju teologicznym⁴⁶. Kolejno omawia O'Collins również wpływ Pisma Świętego na literaturę i sztukę⁴⁷.

⁴⁰ Por. GCI, s. 53–56. O'Collins przywołuje tutaj m.in. prorocstwo z Iz 7,14 – por. tamże, s. 53–54; G. O'Collins, *Christology: Origins, Developments, Debates*, Waco 2015, s. 286–296. O wykorzystaniu Starego Testamentu przez ewangelistów – zob. również: T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 200–203.

⁴¹ Por. GCR, s. 62–86; GCI, s. 63. Por. również apendyks zatytułowany *The Inspiring Power of Scripture* (GCR, s. 207–214), w którym ukazano wpływ Pisma Świętego na zmianę życia takich postaci jak św. Augustyn, św. Antoni, Girolamo Savonarola.

⁴² Por. GCI, s. 63–67.

⁴³ Por. GCI, s. 67–73.

⁴⁴ GCI, s. 71.

⁴⁵ Por. GCI, s. 73–77.

⁴⁶ Por. GCI, s. 77–80. Jako ilustrację O'Collins przywołuje oddziaływanie apostoła Pawła, a tytułem przykładu wymienione zostają: debata Pelagiusza z Augustynem, Marcina Lutra interpretacja Listu do Galatów oraz rola świętych pism w dialogu katolicko-luterańskim, Karla Bartha akcent na objawienie jako fundamentalną kategorię myślenia teologicznego oraz autentyczne źródło wiary i *scientia fidei* – por. tamże, s. 77–79.

⁴⁷ Por. GCI, s. 81–84.

Jeśli do tej pory zajmował się pozytywnie inspirującym wpływem Pisma Świętego, to w końcówce rozdziału wspomina teolog o niewłaściwym użytkowaniu Biblii. Zachodziło ono wtedy, gdy chrześcijanie sprzeniewierzali się przesłaniu ksiąg natchnionych lub interpretowali je niepoprawnie. Ale tego rodzaju oddziaływanie ani nie może podważać znaczenia ksiąg natchnionych, ani zaciemniać pozytywnego posługiwania się nimi⁴⁸.

3.1.4. Właściwości prawdy biblijnej

Australijski teolog artykułuje ponadto rozróżnienie na natchnienie oraz jego konsekwencje. Zalicza do nich prawdę biblijną⁴⁹ (odróżnia ją od bezbłędności) oraz „kanonizację” (*canonization*) pism utworzonych dzięki charyzmatowi natchnienia. Kanon uznanych za natchnione ksiąg cieszy się z kolei wyjątkowym autorytetem, który również trzeba by zaliczyć do efektów specjalnego działania Ducha Świętego w procesie tworzenia świętych pism.

O'Collins przedkłada termin „prawda” nad „bezbłędność” – ze względu na biblijne zakorzenienie i przede wszystkim pozytywne znaczenie pojęcia pełniej wyrażającego Boży zamiar podjęty względem człowieka. Biblijne świadectwo prawdzie łączy się bowiem z samo-objawieniem się Boga i związanym z tym nierozdzielnie (*inseparable*) zbawczym celem. Boży plan nie wyczerpuje się w ustrzeżeniu od błędu, ale celuje w pozytywnie i integralnie rozumiane zbawienie. Poza tym użycie określenia „prawda” lepiej wyraża relację z Trójcą Świętą, która jest Prawdą samą w sobie, a nie Bezbłędnością samą w sobie. Termin ten koresponduje również z Chrystusem-Prawdą⁵⁰.

⁴⁸ Por. GCI, s. 85–86. Tamże, s. 86: „*But abusus non tollit usum (abuse does not take away use), or, as we might put it, diseased and destructive abuse does not rule out a healthy and life-giving use of the Bible*”.

⁴⁹ Por. NPP 103: „Istnieje nierozzerwalny związek pomiędzy natchnieniem i prawdą zawartą w Biblii”.

⁵⁰ Por. GCI, s. 131–132; GCR, s. 176–177; GCNF, s. 234–235; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 17. Zob. również: W. Linke, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego...*, art. cyt., s. 21. Peter Enns w ogóle rezygnuje z mówienia o bezbłędności – staje na stanowisku, że wszelkie nieścisłości historyczne czy teologiczna różnorodność świętych pism mogą być wyrazem Boskiej mądrości. Dopiero uznanie pełnego „człowieczeństwa” i pełnej Boskości Biblii pozwala w sposób właściwy oczekiwać tego, co Biblia może dać. Podobnie jak Bóg objawił swoją miłość przez człowieczeństwo Jezusa, tak również ludzka natura Pisma jawi się ewangelikalnemu teologowi darem, a nie problemem – por. P. Enns, *Inspiration and Incarnation...*, dz. cyt.,

W tym kontekście, w polemice z Papieską Komisją Biblijną, jezuita lokuje kolejne rozróżnienie podkreślające, że prawda jest rezultatem natchnienia:

Zamiast być identyczną z natchnieniem, prawda biblijna [...] jest głównym rezultatem lub konsekwencją natchnienia. Biblia została napisana pod specjalnym impulsem Ducha Świętego i dlatego jest prawdziwa. [...] Wyrażanie prawdy i zachęcanie do niej było jedną z takich głównych konsekwencji natchnienia⁵¹.

Teolog wypukła osobisty wymiar prawdy biblijnej, związanej z samo-objawieniem Boga i złączonym z nim zbawczym celem, a charakterystykę prawdy „rozpisuje” w siedmiu punktach⁵²:

- (i) Za główny cel natchnionych pism należy uznać takie złożenie świadectwa prawdzie o Bogu i o człowieku, które prowadzić może do zbawienia ludzi⁵³.
- (ii) Oznacza to, że biblijnej prawdy nie wolno redukować do jej wymiaru intelektualnego, czyli do prawdy propozycjonalnej; w istocie Biblia nie zawiera w pierwszym rzędzie katalogu stwierdzeń propozycjonalnych, które mogłyby podpadać pod kategorie prawdy lub fałszu (np. przykazania, napomnienia, pytania itp. trudno zakwalifikować do kategorii „prawda” czy „fałsz”)⁵⁴.

s. ix–x, 6, 9. Nieco łagodniej, ale też dopuszczając teologiczne niedoskonałości, pisze polski biblista – por. H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 132: „Najpierw redaktorzy ksiąg biblijnych wykonali pełną pracę, aby nadać jakąś spójność doktrynalną i praktyczną tekstowi świętemu. Niektóre teksty zachowały ślady tej pracy różnych tradentów i redaktorów, ukazując nam wątpliwości i niedoskonałości, tak w odniesieniu do spraw teologicznych, jak i antropologicznych”.

⁵¹ GCI, s. 131–132; GCR, s. 177. Śmiał wątpić, czy nieuprzedzony czytelnik dostrzegłby istotną różnicę między stanowiskiem komisji biblijnej (NPP 144) a O'Collinsa.

⁵² Por. GCI, s. 132–137; GCR, s. 177–182. Inna struktura, z rozbudowaną częścią dotyczącą błędów faktycznych, moralnych i religijnych w Biblii – zob. GCNF, s. 234–244.

⁵³ Por. GCI, s. 132; GCR, s. 177. Por. P. Leks, „*Słowo Twoje jest prawdą...*”, dz. cyt., s. 104: „Kościołowi byłoby zaoszczędzonych wiele bolesnych przeżyć, gdyby tego «odkrycia» dokonano wcześniej: że Bóg gwarantuje w Piśmie Świętym SOBĄ jako PRAWDĄ – wszystko, tj. wszystkie treści, ale jedynie o ile dana wypowiedź mieści się w perspektywie (przedmiot formalny) ZBAWCZEJ PRAWDY. Jest ona transcendentnym motywem FORMALNYM całego w ogóle Bożego Objawienia”.

⁵⁴ Por. GCI, s. 132–134; GCR, s. 177–179; GCNF, s. 239–240; NPP 145. Wahlberg utrzymuje jednak, że propozycjonalne stwierdzenia nie muszą być wyrażane w podpadających pod kategorie fałszu czy prawdy asercjach literalnych czy nienarracyjnych – równie

- (iii) Od drugiej strony: trzeba akcentować zwłaszcza te aspekty biblijnej prawdy (hebr. *emet*, gr. *aletheia*), które wyrażają jej międzyosobowy, a nie jedynie intelektualny charakter. O'Collins podsumowuje Boskie samo-objawienie jako prawdę o zbawieniu objawioną w Chrystusie⁵⁵.
- (iv) Należy brać pod uwagę progresywny charakter biblijnej prawdy, ponieważ nie jest ona raz na zawsze zakomunikowana już na starcie, a księgi Starego Testamentu ukazują nieraz błędny obraz Jahwe (np. cherem) wołający o oczyszczenie i bardziej akuratną wizję Boga. Widać na kartach Biblii takie stopniowe postępowanie w kierunku pełniejszego i prawdziwszego spojrzenia na Boga⁵⁶.
- (v) Z progresywnego rozumienia biblijnej prawdy wynika, że trzeba mówić o „kanonicznej prawdzie” znajdującej się w Biblii jako całości; nie wolno doszukiwać się prawdy w każdym pojedynczym fragmencie, księdze czy nawet testamencie. Prawda ujawnia się dopiero w całości⁵⁷.
- (vi) Jedność Biblii można wyrazić również chrystocentrycznie: prawda Biblii znajduje się przede wszystkim w osobie Chrystusa, o którym profetycznie zaświadcza Stary Testament, a apostołsko – Nowy⁵⁸.

Ostatecznie Biblia nie przekazuje zestawu odrębnych prawd, ale zawiera tylko jedną prawdę do proklamowania i praktykowania: osobiste samo-

dobrze mogą znajdować się w opowiadaniu historii, nawet fikcyjnej (np. Księga Jonasza) – por. M. Wahlberg, *Revelation as Testimony...*, dz. cyt., s. 39.

⁵⁵ Por. GCI, s. 134–135; GCR, s. 179–180; GCNF, s. 240–241.

⁵⁶ Por. GCI, s. 135–136; GCR, s. 180–181; GCNF, s. 235–239, 241–242. Próbę reinterpretacji „prawa klątwy” podjęła Papieska Komisja Biblijna w: NPP 127, 136.

⁵⁷ Por. GCI, s. 17, 136–137; GCR, s. 181; GCNF, s. 242; NPP 147. Za przykład „kanonicznej prawdy” niech posłużą znaczenie Pierwszego Adama – por. GCI, s. 23–24; GCC, s. 29–34; GCJ, s. 34–38; GCNF, s. 301. Por. również: H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 133 (tytuł jednego z punktów monografii – *Cała prawda o Bogu w całym Piśmie świętym*); N. Lohfink, *Jak rozumieć Pismo Święte*, art. cyt., s. 40: „Byłoby błędem przytaczać jakąś przejściową i w dalszej warstwie znaczeniowej Starego Testamentu w nieco innej wersji opracowaną wypowiedź jako argument przeciw nieomyłności Biblii. To, co Bóg naprawdę chciał powiedzieć, staje się jasne dopiero wtedy, gdy uchwycona zostaje jedność w wielości wypowiedzi biblijnych oraz ostateczna wersja znaczenia wielowarstwowego tekstu”.

⁵⁸ Por. GCI, s. 137; GCR, s. 181–181; GCNF, s. 242–243; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 17–18; NPP 57, 64–65, 103.

-odsłonięcie się Boga Trójosobowego w Jezusie. „Inne” biblijne prawdy lub „misteria” z ich odrębnymi (ale nie rozdzielonymi) treściami służą nie czemu innemu, jak artykulacji tej jednej podstawowej Tajemnicy, której wierzący z apostołskiego pokolenia doświadczyli i którą przekazali następnym pokoleniom. Podobnie jak Chrystus jest jedną Prawdą, tak też jest jeden Logos i jedno Znaczenie⁵⁹.

- (vii) I w końcu jest biblijna prawda czymś, czym trzeba żyć. Poznaje się ją bowiem przez życie w niej i według niej, w działaniu, przez praktykowanie prawdy w miłości (por. Ef 4,15)⁶⁰.

3.1.5. Kanonizacja ksiąg natchnionych

Kanon zostaje określony przez O'Collinsa jako „zamknięta lista fundamentalnych, świętych ksiąg uznanych przez Kościół za natchnione przez Boga i stanowiących wartość normatywną dla wiary, kultu i praktyk chrześcijańskich”⁶¹. Jeśli zaś chodzi o włączenie pism do kanonu, „kanonizacja”, która zakładała oczywiście natchnienie biblijne, czyli specjalne kierownictwo Ducha Świętego, jednocześnie poza nie wykraczała. Czymś innym bowiem jest specjalny impuls do spisania świętych tekstów, a czym innym kryteria zużytkowane przez Kościół w ustaleniu kanoniczności danej księgi Nowego Testamentu, pośród których nie znalazło się trudne do zweryfikowania i zbyt szerokie kryterium natchnienia.

Miarę pełniły trzy inne wyznaczniki, przy czym wymagane było ich łączne spełnienie. Po pierwsze, chodziło o historyczne kryterium apo-

⁵⁹ GCR, s. 182. Por. GCI, s. 137. Jeszcze mocniej wybrzmiało to we wcześniejszej publikacji, w której O'Collins pisze: „*the biblical writings which record the preparation for Christ's coming and then the coming itself participate in the truth that he himself is. By testifying to the divine self-communication which reaches its climax in him and the various human responses to that divine self-giving, these writings help to communicate truly that saving and revealing event. The texts (lower case) of the Bible share in the truth of the Text (upper case) that is Jesus himself. They set this divine and mysterious Text to words. He is the Word of God, in which the inspired words of the Scripture participate and to which they witness. When the biblical texts display and promote truth, they do so by sharing in the unrepeatable and unimprovable truth that is the person of Christ*” – GCNF, s. 243.

⁶⁰ Por. GCI, s. 137; GCR, s. 182; GCNF, s. 243–244.

⁶¹ GCI, s. 139; por. GCR, s. 168; GCNF, s. 244.

stolskości, czyli o pochodzenie księgi z czasu objawienia fundacyjnego. Apostolskości nie należy oczywiście rozumieć wąsko, jakby autorami natchnionymi musieli być albo sami Apostołowie, albo przynajmniej ich towarzysze. Ale natchnione świadectwo musiało zostać spisane jeszcze w okresie objawienia fundacyjnego, przez osoby uczestniczące w kulminacyjnych wydarzeniach historii zbawienia. Drugie kryterium, teologiczne, weryfikowało ortodoksyjność nauki wyrażonej w księdze. Chodziło tutaj o zgodność treści z istotą chrześcijańskiej wiary (tzw. *regula fidei*), innymi słowy: z prawowierną, przekazywaną przez biskupów większych diecezji Tradycją. Trzecia miara – liturgiczna – stanowiła o katolickości księgi, co w praktyce oznaczało szerokie i konsekwentnie utrzymujące się w czasie jej używanie w Kościele, zwłaszcza w publicznym kulcie⁶².

⁶² Por. GCI, s. 5, 140, 143–145; GCR, s. 168, 170–173; GCNF, s. 244–250; NPP 61. Por. *Tradition, Scripture, and Interpretation: A Sourcebook of the Ancient Church*, ed. D.H. Williams, Grand Rapids 2006, s. 23: „Nevertheless, the very concept of «canon» was first applied to the church's profession of faith, not to a list of authoritative texts. What the Church believed was canonical prior to that belief taking written, codified forms. In effect, the earliest 'canons' or norms of the preaching and defending of the early tradition served as the standard for the canonization of texts”. Scott Hahn przypomina, że jedną z miar kanoniczności księgi był jej użytek w kulcie Kościoła, a zatem natura liturgiczna i sakramentalna księgi – por. S. Hahn, *Przymierze i komunია. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2021, s. 67–68. Kanoniczność jest konsekwencją natchnienia, od którego się różni; kanoniczność polega na uznaniu autorytetem Kościoła księgi/ksiąg za regułę postępowania i normę wiary – por. H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 51. Paweł Leks odmiennie ukazuje „sprawdziany” natchnienia danej księgi, a ostatecznie dochodzi do wniosku, że nadprzyrodzone natchnienie wymaga nadprzyrodzonego rozpoznania, stąd „obiektywnym, dostępnym, wystarczającym i ostatecznym, zewnętrznym sprawdzianem natchnienia biblijnego jest Objawienie. Bóg udzielił je Kościołowi w okresie apostołskim, normatywnym dla Kościoła wszystkich wieków. Świadcami Tradycji Apostolskiej są Ojcowie Apostolscy i Apologeci, a później Ojcowie Kościoła i pisarze następnych wieków. Szczególnie ważnym świadkiem Tradycji Apostolskiej jest praktyka Kościoła, która cała wyrasta z Tradycji Apostolskiej” – P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”, dz. cyt., s. 77. Na rolę Tradycji w procesie kanonizacji wskazywał również John Barton – J. Barton, *Kanon*, w: SHB, s. 373: „[...] okazało się bowiem, że trudno jest utrzymać wyraźną linię demarkacyjną między dziełami «natchnionymi» i «nienatchnionymi». Czynniki, które skłoniły Kościół bądź Świątynię do «kanonizowania» określonych dzieł, bywały bardzo różne, i wewnętrzna jedność czy wartość księgi, jak się wydaje, była tylko jednym z wielu. Wyraźne jest również znaczenie tradycji: księgi biblijne nie świadczą same o sobie, i włączono je ostatecznie do kanonu tylko dlatego, że przez długi czas były przyjmowane w judaizmie i chrześcijaństwie”.

Zamknięta natura kanonu ma związek z ustaniem charyzmatu natchnienia wraz z końcem ery apostołskiej. Innymi słowy, zamknięty status kanonu wiąże się z „raz na zawsze” wydarzeń objawieniowo-zbawczych, w których na sposób unikalny uczestniczyli członkowie apostołskiego Kościoła, a wśród nich hagiografowie. Kompozycja natchnionych ksiąg ma swój udział w niepowtarzalnej roli Apostołów i ich towarzyszy, a kanoniczne księgi adekwatnie odzwierciedlają podstawowe chrześcijańskie doświadczenie i tożsamość chrześcijańską jako odpowiedź na samo-objawienie Boga w Chrystusie i Duchu Świętym. Gdyby ta odpowiedź nie była odpowiednia, księgi nie mogłyby wejść w skład kanonu jako autorytatywna norma dla chrześcijańskiej wiary i życia; z kolei bez jego zamkniętej natury kanon nie mógłby pełnić swojej funkcji, ponieważ pozostawałby podatny na modyfikacje (uzupełnienia lub redukcje)⁶³.

Kanoniczne Pismo Święte cieszy się przywilejem bycia normatywnym autorytetem dla Kościoła, którego wiarę i praktykę zachowuje w wierności oraz ożywia wciąż na nowo. Wierność Kościoła Pismu Świętemu opiera się na wierności Jezusowi Chrystusowi jako Objawicielowi i Zbawcy oraz na wierze w aktywność Ducha Świętego, który dostarczył specjalnego prowadzenia autorom natchnionym. Oznacza to, że korzenie biblijnego autorytetu sięgają posłań Syna i Ducha Świętego oraz partycypujących w ich misjach Apostołów. Dzięki temu wierzący uznają Boski autorytet świętych pism jako świadectw i interpretacji historii zbawienia i objawienia. Autorytet Biblii zakorzeniony jest w niewidzialnym w samym sobie, a unaczyniającym się w efektach posłaniu Ducha Świętego oraz w widzialnym posłaniu Chrystusa i partycypujących w nim Apostołów, którym został przekazany. Normatywny autorytet ksiąg natchnionych ma zatem genezę pneumatologiczną, chrystologiczną i apostołską⁶⁴. Przy czym ważne jest, żeby odróżniać autorytety *de iure* i *de facto*:

Omawiany autorytet jest autorytetem Pisma Świętego *de iure*: kanoniczna Biblia sama w sobie i sama z siebie stanowi główną normę dla określania wiary i praktyki Kościoła. Taki autorytet w zasadzie wychodzi poza granice zwykłego autorytetu *de facto* lub sposobu, w jaki Pismo Święte realnie wpływa na życie, kult i nauczanie chrześcijan. Taki autorytet *de facto* funkcjonuje o tyle, o ile Pismo „działa” dla nas,

⁶³ Por. GCI, s. 18, 145–146; GCR, s. 173–174; GCNF, s. 250–251.

⁶⁴ Por. GCI, s. 147–149; GCR, s. 174–176; GCNF, s. 251–253.

ale nie pozwala pismom na bycie niezależnym autorytetem rzucającym wyzwania i osądającym nas i nasze społeczeństwo⁶⁵.

Jeśli jest prawdą, że zastosowanie reguły wiary jako kryterium ortodoksyjności księgi stanowiło podstawę do włączenia jej do kanonu, to jest również prawdą, że pisma, jako spisane pod natchnieniem Ducha Świętego, nie odzwierciedlały jedynie tego, czym już chrześcijańska wspólnota była – raczej stanowiły wyzwanie dla wierzących prowadzące ich do w pełni przekształconego życia. W związku z tym O'Collins notuje pewnego rodzaju cyrkularność: „tak jak wspólnota chrześcijańska ukształtowała kanon, tak wspólnota i jej podstawowa tożsamość zostały ukształtowane przez kanon”⁶⁶.

3.2. Elementy koncepcji natchnienia w myśli Ratzingera

3.2.1. Potrójne zróżnicowanie autorstwa Biblii

Benedykt XVI podkreślił w adhortacji *Verbum Domini*, że Pismo Święte rodzi się z łona Kościoła za sprawą Ducha Świętego i właśnie dzięki Duchowi Świętemu jest słowem Bożym wyrażonym w ludzkich słowach. „Pismo święte jest «słowem Boga, dlatego że zostało spisane pod natchnieniem Ducha Bożego». W ten sposób uznaje się w pełni rolę ludzkiego autora, który napisał natchniony tekst, i jednocześnie Boga samego jako prawdziwego Autora” (VD 19; por. DV 9). W powstałym w 1962 roku szkicu schematu o objawieniu *De Revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta*, którego współautorami byli Joseph Ratzinger i Karl Rahner, również pojawił się ten motyw podwójnego autorstwa Biblii. Bóg został określony terminem *auctor* (autor, względnie sprawca świętych pism), a o ludziach pisze się, że są *auctores*. Dlatego Pismo należy uważać „za prawdziwie Boskie i nie mniej za prawdziwie ludzkie [*Ita vere divinae et non minus vere humanae habendae sunt*]”, a słowa biblijne „są jednocześnie prawdziwymi słowami Boga i prawdziwie słowami pewnych ludzi [*insimul esse vere verba Dei et vere verba certorum hominum*]”⁶⁷.

⁶⁵ GCI, s. 149; por. GCR, s. 175; GCNF, s. 253.

⁶⁶ GCI, s. 144 (dot. cytatu i parafrazy); por. GCR, s. 172.

⁶⁷ JRO 7/1, s. 178–179.

W literaturze teologicznej dyskutuje się na temat prawomocności – jedynie analogicznego – używania terminu „autor” względem Boga i hagiografów⁶⁸. W związku z tym należałoby właściwie odczytać myśl Ratzingera: z pewnością nie chodzi mu o sprowadzanie rozumienia Boskiego autorstwa do poziomu autorstwa ludzkiego. Raczej odwrotnie, w wypowiedziach Soboru Watykańskiego widział teolog uznanie prawdziwego udziału ludzi w tworzeniu ksiąg natchnionych przez Boga, innymi słowy: to oni zostali przez ojców Soboru włączeni jako aktywni „gracze” w proces powstawania Biblii – w opozycji do wcześniejszych koncepcji teologicznych, które w Bogu widzieć chciały jedynego sprawcę Biblii, kosztem nieuwzględnienia ludzkiego czynnika w komponowaniu natchnionych ksiąg. Dla przykładu, Ratzinger jako ekspert soborowy uzasadniał konieczność zmian w schemacie dokumentu poświęconego objawieniu z tego powodu, że przedłożona propozycja

ze względu na swe platońsko-hellenistyczne źródła w wielu kwestiach nie potrafi wyjaśnić specyfiki chrześcijańskiej wiary w objawienie, a w szczególności także prawdziwie ludzkiego charakteru Pisma Świętego, na który składa się fakt, że również ludzkiego pisarza można nazywać „autorem”⁶⁹.

W genezie Pisma odegrało rolę natchnienie Ducha Świętego, dzięki któremu w ludzkie słowa jak gdyby wcieliło się słowo Boga. Mowę Boga znamionuje w takim razie charakter kenotyczny, skoro słowo Boga zostało zapośredniczone w słowie ludzkim:

Oczywiście, Pismo jest słowem Bożym, ale nie jest ono niejako nagim słowem: jest słowem zapośredniczonym. Bóg mówi na sposób ludzki i ta kenoza Boga urze-

⁶⁸ Por. np. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 214–215; Por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 168. Muszyński zwraca uwagę, że określanie Boga Autorem Pisma sięga Klemensa Aleksandryjskiego, który w Bogu widział głównego „Sprawcę” obu testamentów. Ambroży z kolei pisze o Bogu jako o *Auctor*, Ireneusz używa określenia *Conditor* (Twórca) Ewangelii i Prawa, a Augustyn, Hieronim i Leon Wielki w Bogu widzą Autora czy Sprawcę (*auctor*). Jak twierdzi Muszyński, we wszystkich wyżej wymienionych przypadkach w Bogu widzi się „Twórcę”, chodzi więc o autorstwo rozumiane teologicznie. Po raz pierwszy autorstwo w sensie literackim pojawić się miało u Grzegorza Wielkiego przeciwstawiającego Boga Autora (*Auctor*) człowiekowi pisarzowi (*scriptor*) – por. H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 31.

⁶⁹ JRO 7/1, s. 128.

czywistnia się nie tylko w chwili Wcielenia Logosu. Stanie się człowiekiem, aby móc mówić do człowieka, zaczyna się w chwili pierwszego przymierza, zaczyna się w chwili otwarcia dialogu między Bogiem i człowiekiem – rozpoczyna się w chwili stworzenia człowieka. Znaczy to, że człowiek „natchniony” nie jest czysto zewnętrznym narzędziem mówienia Boga, lecz w tym akcie mówienia uczestniczy z całą swoją egzystencją⁷⁰.

W uwagach do schematu *De fontibus revelationis* krytykował Ratzinger znajdujący się tam opis procesu natchnienia właśnie ze względu na niebiblijne, pogańsko-filozoficzne źródła, które stały u podstaw jego sformułowania. Według peritusa nawiązano do pojęć rozpowszechnionych przez św. Augustyna, zależnego z kolei od Filona, który pojmowanie natchnienia „zaczerpnął w osobliwy sposób nie z prorockich tradycji swego narodu, lecz z mistyki średniego platonizmu i ogólnie rzecz biorąc, z ówczesnego hellenizmu”⁷¹. To pogańskie rozumienie natchnienia, nawiązujące do greckiej mistyki tożsamości, wychodziło od „idei całkowitego zawładnięcia człowieka przez bóstwo; człowiek staje się bezwolnym narzędziem bóstwa” (gr. *organon*, łac. *instrumentum*). Z taką wizją wiązał się ściśle niehistorycz-

⁷⁰ JRO 9/1, s. 627. Por. N. Lohfink, *Jak rozumieć Pismo Święte*, art. cyt., s. 30: „Gdy Bóg używa człowieka jako «narzędzia», jest to całkiem coś innego, niż gdy człowiek robi swoim narzędziem innego człowieka. Kto czyni z drugiego swe narzędzie, poniża go. Gdy to jednak czyni Bóg, dźwiga wzywa człowieka, którym się posługuje. Niewolnik człowieka jest bezwolny i musi się wyrzec własnego dzieła. Gdy Bóg bierze kogoś w służbę, to w tej służbie rozwija się wolność i dzieło wybranego w ten sposób człowieka. Zdanie to brzmi paradoksalnie”.

⁷¹ JRO 7/1, s. 148. Filon miałby odnosić natchnienie do greckiego pojęcia mantyki – sztuki ekstatycznego przepowiadania. Natchnienie w jego ujęciu polegałoby na wstępowaniu ducha (*pneuma*) Boga w miejsce ducha (*nous*) proroka – por. H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 29. Również Montanus przyjmował, że człowiek natchniony pozostaje w stanie ekstazy albo świętego szału, gdy zostaje opanowany mocą Bożego Ducha – por. L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione...*, dz. cyt., s. 48. Ratzinger sprzeciwia się zbyt mocnemu akcentowaniu pogańsko-apologetycznej genezy Augustynowej nauki o natchnieniu – por. JRO 2, s. 458, przyp. 14. Brian FitzGerald odnotowuje, że również Akwinata oponował przeciw ekstatycznemu prorokowaniu, wręcz „szalonych” proroków utożsamiał z fałszywymi – por. B. FitzGerald, *Inspiration and Authority in the Middle Ages: Prophets and their Critics from Scholasticism to Humanism*, Oxford 2017, s. 119; ST III, q. 173, a. 3, ad. 3 i ad. 4 oraz q. 171, a. 1, ad. 3. FitzGerald twierdzi, że takie stanowisko Tomasza z Akwinu wynikało z założenia, że łaska nie niszczy natury, lecz prowadzi ją do spełnienia – por. B. FitzGerald, *Inspiration and Authority in the Middle Ages...*, dz. cyt., s. 119.

ny charakter natchnienia: „nie ma żadnego konstytutywnego powiązania z historią, ponieważ człowiek jest przecież pochłonięty przez – jedyne działającego i mówiącego – Boga”. A przecież biblijnie rozumiane objawienie stanowi „wyraz historii, którą tworzy Bóg z człowiekiem”⁷². Zdaniem bawarskiego teologa

Biblia jest odzwierciedleniem historycznego dialogu Boga z ludźmi, i tylko przez tę historię i w niej ma swój sens i znaczenie. Pomimo więc tego, że hagiograf jest czymś daleko więcej niż organem wspólnego ducha jakiegoś czasu albo jakiegoś ludu [...], a mianowicie jest kimś osobiście powołanym przez Boga i wyznaczonym do służby, to istotną dla niego rzeczą jest tkwić w świętej historii, którą Bóg tworzy z ludźmi; jest organem Boga, to pewne, ale jest nim w dokładnie określonym miejscu historycznym, w ten sposób mianowicie, że jest jednocześnie organem Ciała Chrystusowego, organem ludu Bożego w jego przymierzu z Bogiem⁷³.

Na jakich kategoriach w takim razie winna się zasadzać chrześcijańska biblijna doktryna natchnienia, różna od filońsko-augustyńskiej charakterystycznej dla przedsoborowych podręczników? Ratzinger wymienia tutaj kategorie historii, Ludu Bożego oraz osoby. Chodzi o wezwaną przez Boga na służbę osobę – jako taką, a także jako włączoną we wspólnotę – a nie traktowaną jako jedynie *organon*. Ludzki autor winien być przedstawiany jako rzeczywisty autor włączony w Lud Boży, którego pozostawał członkiem⁷⁴.

Ale to jeszcze nie wszystko. Księgi natchnione to nie zwykła literatura tworzona przez autonomicznych autorów; wyrosły w wędrującej przez czas wspólnotcie wiary, z niej i w niej żyją. Są one jednak czymś więcej niż jedynie wyrazem historycznego doświadczenia Ludu Bożego, bo historia tego ludu jest historią zbawienia, a zatem także w księgach świadczących

⁷² JRO 7/1, s. 149; por. D. Kasprzak, *Teologia natchnienia biblijnego w okresie patrystycznym*, w: *Gwiazda z Jakuba – demony – niewiasta Apokalipsy*, red. T. Jelonek, Kraków 2007, s. 101; H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 31.

⁷³ JRO 7/1, s. 149. Por. H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 41: „Wszyscy, którzy w sposób twórczy współdziałali w powstaniu i rozwoju tradycji biblijnych, zasługują na miano «autorów» w szerszym tego słowa znaczeniu. Wszyscy oni byli objęci charyzmatycznym działaniem Ducha Świętego. Poszczególne etapy «stawania się» słowa biblijnego to dzieło samego Ducha Świętego, który prowadzi lud Boży do coraz pełniejszego poznania prawdy i użycza mu coraz obficiej uczestnictwa w zbawczych darach Boga”.

⁷⁴ Por. JRO 7/1, s. 149–150.

o tej historii mówi nie tylko wspólnota wierzących, ale i działający w niej i przez nią Bóg (naddatek). W związku z tym można by mówić o potrójnym zróżnicowaniu „autora” Biblii – o trzech podmiotach wzajemnie na siebie oddziałujących: (i) pojedynczy autorzy (ew. grupy autorów); (ii) na głębszym poziomie Lud Boży, do którego oni należą, i w jego imieniu, i dla niego mówią – o czym świadczy proces przyswajania tego, co się wydarzyło do tej pory, a także kolejne releksje prowadzące do nowych redakcji ksiąg; (iii) Bóg, który prowadzi Lud Boży i przez ludzi oraz ich człowieczeństwo do niego mówi; w procesie coraz nowego rozumienia dokonuje się relatywizacja pojedynczego autora i otwiera się pole dla aktywności Ducha Świętego⁷⁵. W ten sposób „dokonuje się głęboka transcendencja. W tym procesie przekraczania, oczyszczania, wzrostu działa dający natchnienie Duch, który słowem prowadzi czyny i wydarzenia oraz wydarzenia i czyny ponownie sprowadza do słowa”⁷⁶.

3.2.2. Natchnienie jako wewnętrzne *revelatio*

Myśl Ratzingera dotyczącą natchnienia warto ukazać na tle jego badań nad dziedzictwem św. Bonawentury. Scholastyka przed św. Tomaszem z Akwinu nie posiadała terminu, którego znaczenie pokrywałoby się z zakresem treści dzisiejszego pojęcia „objawienie”, i odwrotnie: współczesna teologia nie dysponuje słowem, którego znaczenie można by utożsamić z ówczesnym słowem *revelatio* („objawienie”⁷⁷). W przedtomaszowej teologii średnio-wiecznej ukształtowanej pod wpływem św. Augustyna *revelatio*, podobnie jak wszelkie poznanie dotyczące duchowej rzeczywistości, nie pozostawało jedynie obiektywnym zewnętrznym faktem, ale miało również swój odpowiednik wewnętrzny. W całości „objawienie” składało się zatem z dwóch momentów: obiektywnego zewnętrznego i aktualnego wewnętrznego⁷⁸.

⁷⁵ Por. JRO 6/1, s. 126; JRO 9/2, s. 942.

⁷⁶ JRO 9/2, s. 942.

⁷⁷ Stąd tłumaczenie średniowiecznego *revelatio* daję w cudzysłowie, dla odróżnienia od współczesnego terminu objawienie.

⁷⁸ Por. JRO 2, s. 633. Por. również: G. Daly, *Revelation in the Theology of the Roman Catholic Church*, w: *Divine Revelation*, dz. cyt., s. 25: „Although Aquinas has a clear doctrine of divine light as a prerequisite to faith, he does not use the word ‘revelation’ to describe the illumination”.

W nawiązaniu do Augustyna w teologii wieków średnich (tak np. u Ruperta z Deutz) wyróżniano trzy rodzaje wizji: *visio corporalis* (oznaczająca zewnętrzny, cielesny proces widzenia), *visio spiritualis* (dokonujący się na poziomie wewnętrznej wyobraźni, jak w przypadku faraona widzącego sen, ale go nierozumiejącego) oraz *visio intellectualis* (wizja na poziomie umysłu oświeconego przez Ducha, co symbolizować może Józef rozumiejący sen dzięki Bożemu oświeceniu). Dopiero w przypadku ostatniej z nich wolno było mówić o „objawieniu”, które z kolei identyfikowano z porwaniem do „trzeciego nieba” tożsamym z oświeceniem. Do „trzeciego nieba” mieliby być pochwyceni wszyscy Apostołowie i natchnieni pisarze, podobnie jak św. Paweł, który pisał o sobie samym: „Znam człowieka w Chrystusie, który przed czterdziestu laty – czy w ciele, nie wiem, czy poza ciałem, też nie wiem, Bóg to wie – został porwany aż do trzeciego nieba” (2 Kor 12,2). Tym samym kontakt hagiografa z Bogiem dokonywał się na poziomie „mistycznym”, i z takiego kontaktu zrodzić się miało Pismo Święte⁷⁹.

Ratzinger w swoich studiach nad myślą św. Bonawentury zwrócił uwagę na to, że doktor seraficki używał zamiennie pojęć *inspiratio* oraz *revelatio*, nie wprowadzając między nimi rozróżnienia. W średniowiecznej teologii definiowano prorocstwo jako „natchnienie” albo „objawienie”, przez co trzy pojęcia pozostawały w ścisłej ze sobą relacji⁸⁰. Franciszkanin rozumiał proces „objawienia” (dokonujący się poprzez *inspiratio*) jako właśnie *visio intellectualis*, będące mistycznym procesem przeniknięcia „poprzez to, co pierwszoplanowe i zmysłowe, oraz dotarciem do tego, co duchowe i istotne, albo też nowym spojrzeniem i zrozumieniem tego, co dane, w świetle jego prawdziwego i głębokiego sensu”⁸¹. Platońska podstawa teorii bytu i poznania u Bonawentury sprawiała, że uważał *revelatio* za formę prawdy ujmowanej nie w myśleniu dyskursywnym, lecz w oglądzie będącym efektem oświecenia⁸².

Ta koncepcja miała swój oddźwięk oczywiście także w interpretacji Biblii. Ważne jest tutaj podkreślenie, że Bonawentura nie nazywa Pisma Świętego „objawieniem”, bowiem dla niego *revelatio* jest dopiero określonym zrozumieniem Pisma. Dotyczy to nie tylko Starego, ale i Nowego

⁷⁹ Por. JRO 2, s. 458; G. Daly, *Revelation in the Theology of the Roman Catholic Church*, art. cyt., s. 25.

⁸⁰ Por. JRO 2, s. 457.

⁸¹ JRO 2, s. 459.

⁸² Por. JRO 2, s. 460, przyp. 20.

Testamentu, który bez tego zrozumienia duchowego pozostaje podobnie jak Stary Testament jedynie literą, drzewem poznania dobra i zła – zamiast drzewem życia. Tym drzewem życia jest nie kto inny jak Chrystus, a jest ono dostępne dopiero dzięki duchowemu zrozumieniu Pisma. Gdzie jest litera – obojętnie czy Starego czy Nowego Testamentu – tam jest judaizm, a nie chrześcijaństwo⁸³.

W tym świetle w nowy sposób rozumiemy, dlaczego to nie litera, ale stojący za literą duchowy sens zostaje uznany za właściwą treść wiary, dlaczego to nie Pismo jako Pismo nazwane jest objawieniem, ale – przynajmniej pośrednio – nazwę tę otrzymuje zrozumienie Pisma dokonujące się w teologii. Wynika to z samego pojmowania procesu objawienia, w którym „objawienie” przedstawia się właśnie jako uchwycenie sensu duchowego⁸⁴.

Proces docierania do „objawienia” przez interpretatora Biblii jest tutaj uzgodniony z procesem otrzymywania „objawienia” przez autora natchnionego, w obu bowiem przypadkach chodzi o ten sam efekt objawienia dokonujący się po stronie odbiorcy. Natchnienie prowadzące do *revelatio* oznacza tak w przypadku hagiografa, jak i pragnącego zrozumieć Pismo Święte przeniknięcie poprzez *mundus sensibilis* do *mundus intelligibilis*⁸⁵. Jeden z nich „objawienie” jak gdyby „zawija” w słowa Pisma, a drugi „rozwija” literę Pisma w poszukiwaniu duchowego sensu:

Święty pisarz bowiem nie może przekazać swojej *visio intellectualis* w czysto duchowej postaci, raczej zawija ją w „pieluszki słów Pisma”, tak że to, co w nim stanowiło „objawienie” we właściwym sensie, jest wprawdzie dostępne w napisanych przez niego literach, ale w pewnej mierze pozostaje ukryte za nimi i potrzebuje dopiero nowego odsłonięcia⁸⁶.

⁸³ Por. JRO 2, 455–456, 563.

⁸⁴ JRO 2, s. 460.

⁸⁵ Por. JRO 2, s. 459, wraz z przyp. 20.

⁸⁶ JRO 2, s. 460. Również Marcin Luter porównał Biblię do pieluszek – por. tamże, przyp. 22 (Ratzinger cytuje Lutera): „[...] to jest Pismo, które wszystkich mądrych i uczonych czyni durniami, a stoi otworem tylko dla maluczkich i głupich [...]. Tutaj znajdziesz pieluszki i źłóbek, w którym leży Chrystus, tam też anioł kieruje pasterzy. Marne i kiepskie są to pieluszki, ale drogi jest skarb, Chrystus, który w nich leży”. Cross pisze, że dla wittenberskiego reformatora słowem Bożym był przede wszystkim Chrystus, w drugiej kolejności proklamowane słowo, a w trzeciej – Biblia określana

Ryzyko odejścia od obiektywizmu faktu objawienia w stronę subiektywistycznego aktualizmu objawienia oddalone zostało w ten sposób, że dla Bonawentury ten będący „objawieniem” najgłębszy sens Pisma Świętego był zobiektywizowany w nauczaniu Ojców Kościoła i w katolickiej teologii. Był zatem dostępny wraz z przyjęciem wiary katolickiej, której streszczenie w Symbolu uznawał za zasadę interpretacji ksiąg natchnionych⁸⁷. Dopiero duchowe rozumienie Pisma czyniło z niego „objawienie”, i jako takie nie było zatem ani sprawą pojedynczego czytelnika, ani też nie mogło obyć się bez niego:

[...] do prawdziwego znaczenia Pisma dociera się dopiero poprzez sięgnięcie poza literę, a więc ujęcie tego znaczenia wymaga jednak od każdego czytelnika, oprócz zwykłego, „obiektywnego” przyjęcia do wiadomości, postawy, którą ostatecznie, w zestawieniu z każdym poznaniem naturalnym, trzeba nazwać w najgłębszym sensie „mistyczną”: postawy wiary, przez którą człowiek wkracza w żywe zrozumienie Pisma przez Kościół, aby w ten sposób i dopiero w ten sposób otrzymać „objawienie”⁸⁸.

Oczywiście oznacza to, że mistyczne wnikanie w Pismo Święte, a zatem i jego rozumienie (tożsame z „objawieniem”), będzie wzrastało na wyższych poziomach wiary. Innymi słowy, mimo że Nowy Testament posiada charakter ostateczny, to przecież należy oczekiwać nowego „objawienia” w nowym zrozumieniu Pisma Świętego⁸⁹. W ujęciu bonawenturiańskim Kościół pojmuje się jako wspólnotę pneumatyczną (albo w sensie Pawłowym, albo w sensie monastycyzmu benedyktyńskiego), w której Duch Święty może przemawiać w całej jej historii. Motywowi charyzmatyczności towarzyszy platońsko-augustyńska koncepcja poznania oraz teoria iluminacji

jako pieluszki i źłób, w którym spoczywa Chrystus. Według Lutra Pismo Święte wskazuje na Chrystusa – por. A.R. Cross, *Reformations (Sixteenth Century)*, w: *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, ed. S.E. Porter, New York 2007, s. 315.

⁸⁷ Por. JRO 2, s. 460–461.

⁸⁸ JRO 2, s. 461–462. W średniowieczu podobnie rozumiano również artykuły wiary – nie ograniczały one Boga do ludzkich słów, ale ludzki język w nich użyty służył jako narzędzie wzniesienia się stworzeń ku Bogu – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 215.

⁸⁹ Por. JRO 2, s. 462–463.

biskupa z Hippony. W tej koncepcji wymiar wewnętrzny *revelatio* sprawia, że „objawienie” staje się do pewnego stopnia wolne w stosunku do historii⁹⁰.

Trzeba teraz wskazać granicę między poglądami samego Ratzingera a wynikami badań myśli św. Bonawentury. Na pewno można postawić tezę, że bawarski teolog w dużej mierze korzystał ze spuścizny średniowiecznej, zwłaszcza w kwestii rozróżnienia między objawieniem a „kenotycznym” świadectwem słownym objawienia. Jednak Ratzinger uzupełnia i rozwija teologię doktora serafickiego, uwzględniając wymiary wspólnotowy i historyczny natchnienia. Jak pokażę w dalszej części, wewnętrzne *revelatio* hagiografa jest możliwe jedynie, gdy jest on członkiem wspólnoty wierzących – bo objawienie zostało podarowane całemu Ciału Chrystusa. Bawarski teolog zgadza się z Bonawenturą w pewnym stopniu, gdy idzie o wciąż nowe odczytywanie objawienia, choć nie podpisałby się pod oczekiwaniem franciszkanina na taki okres historii, w którym pojawi się *ecclesia contemplativa*, Kościół identyfikujący się z prawdziwym zakonem świętego Franciszka należącym do *ordo seraphicus*, wraz z którym mistyczny wgląd w „objawienie” stanie się udziałem wszystkich⁹¹. Związek objawienia z „raz na zawsze” tego, co wydarzyło się w historii, zajmuje bodaj kluczowe miejsce w spuściznie niemieckiego teologa.

3.2.3. Wspólnotowo-historyczny aspekt *inspiratio*

Podkreślę teraz za Ratzingerem wspólnotowy wymiar natchnienia dokonującego się w historii. Dobrze streszcza „teologię natchnienia” bawarskiego teologa Denis Farkasfalvy. Ratzinger uwydatniał transcendencję słowa ludzkiego, a zatem także biblijnego. Jeśli ludzkie wypowiedzi zawsze wyrażają więcej, niż mógł to zamierzyć mówca czy pisarz, metoda historyczno-krytyczna nie może zamykać świata biblijnego na transcendentalne

⁹⁰ Por. JRO 2, s. 634. Ratzinger wypunktowuje historyczny kontekst Bonawenturiańskiej teorii *revelatio*, na który składają się: Augustyńskie *illuminatio*; charyzmatyczne pojęcie objawienia według św. Pawła (1 Kor 14,30 oraz Flp 3,15), zaakceptowane bez refleksji dogmatycznej; inspirowana Pierwszym Listem do Koryntian wskazówka reguły św. Benedykta (w zgromadzeniu mnichów Duch daje swoje objawienie tak, jak zechce – również młodszemu może ono zostać podarowane), która stała się aksjomatem dogmatyczno-historycznym dla scholastyka; reguła i testament św. Franciszka oparte na „objawieniu” – por. JRO 2, s. 628–632.

⁹¹ Por. JRO 2, s. 424–425, 439–440, 462.

interwencji; winna uznać swoje ograniczenia i nie może rościć sobie prawa do ostatecznego słowa na temat istoty i znaczenia historii. W tle myśli Ratzingera znajduje się również koncepcja objawienia jako dokonującego się w historii. Wyniki badań prowadzonych metodą historyczno-krytyczną ukazały dynamikę wewnętrzną Biblii – odbija się w niej proces przypominania sobie i odczytywania wszystkiego w nowy sposób (Ratzinger używa francuskiego *relecture*). Słowo biblijne wychyla się również tak w przeszłość, jak i w przyszłość (antycypacja i prorocza interpretacja). Ten proces, który jest możliwy jedynie we wspólnocie wierzących zachowującej tożsamość i wędrującej ku pełni w Chrystusie, powoduje, że z różnorodnych świętych pism może powstać jedno Pismo Święte (*Schrifte* staje się *Schrift*, Ratzinger przywołuje również Rahnerowskie określenie *Schriftwerdung*). Jedynie wizja eklezjologii pielgrzymującego Ludu Bożego uzasadnia, że słowa Biblii mogą być w każdej chwili aktualne, a historia może pozostawać otwartą na transcendencję – podsumowuje myśl Ratzingera cysterski teolog⁹².

Rzeczywiście, Ratzinger po wielokroć, o czym pisałem wcześniej, podkreślał długi proces kształtowania się ksiąg natchnionych, a w jego ramach dokonujące się relektury. Teolog przypomniał, że w wyniku badań metodą historyczno-krytyczną

święta Księga, przypisywana niewielu autorom, którym Bóg bezpośrednio podyktował swe słowo, okazała się nagle wyrazem całkowicie ludzkiej historii, której kolejne warstwy dojrzewały przez tysiąclecia i która jest głęboko spleciona z historią ludów ościennych⁹³.

Opracowania historyków w pierwszej chwili wywołały zamieszanie w gronie wierzących, bowiem odsłoniły ludzki wymiar Pisma Świętego powstającego w długotrwałym procesie, co wydawało się przeczyć traktowaniu Pisma jako słowa samego Boga. Pierwsza reakcja antymodernistyczna, być może zrozumiała w obliczu ostrej krytyki historycznej, nie

⁹² Por. JRO 6/1, s. 122–126; D. Farkasfalvy, *Jesus of Nazareth and the Renewal of New Testament Theology*, „Communio” English Edition (2007) nr 3, s. 440–441. Rahner pisał o Słowie stającym się człowiekiem (*Menschwerdung*), a w pisemnych świadectwach słów i czynów Wcielonego dopatrywał się kontynuacji Wcielenia (*Schriftwerdung*) – por. tenże, *Inspiration & Interpretation*, dz. cyt., s. 189–190. Por. również: R. Sokolowski, *God's Word and Human Speech*, „Nova et Vetera” English Edition (2013) nr 1, s. 193.

⁹³ Por. JRO 7/1, s. 381.

usprawiedliwiała jednak zaniechania poszukiwania *modus vivendi* wiary z metodą historyczno-krytyczną. Teologia późniejsza uwzględniła badania historyczne, które okazały się nie niszczyć wiary, ale wymagać jej nowego zrozumienia, a przede wszystkim dynamicznego pojmowania wzajemnych i nigdy raz na zawsze ustalonych relacji między wiarą i rozumem⁹⁴. Ludzki wymiar ksiąg natchnionych zaczęto postrzegać z perspektywy optyki inkarnacyjnej, tym samym oddalając mechaniczną wizję natchnienia:

Ludzki wymiar Pisma, którego pełne poznanie wywołało najpierw taki szok, zaczynało być zrozumiałe jako część człowieczeństwa Boga, pełnego wcielenia Logosu w Jezusie Chrystusie. Uwidoczniło się, że nie ma potrzeby, a wręcz nie wolno rozumieć „inspiracji” jako mechanicznego natchnienia, że jest ono raczej częścią wcielenia Słowa, w którym Bóg wyrusza w ludzkie, tj. w historyczne (także w historyczno-religijne) powiązania człowieka⁹⁵.

Te historyczne powiązania człowieka obejmują długi proces, w ramach którego słowo biblijne najpierw kształtowało się w przekazie ustnym, a następnie, jako już zapisane, poddawane było procesom interpretacji (*relectures*) wydobywającym i rozwijającym jego ukryte wewnętrzne potencjalności. Ta otwartość na nowe odczytanie wynika z nadatku sensu – biblijne słowo jest świadectwem objawienia, a jako takie może mówić więcej, niż zamierzał wyrazić jego autor. Słowo w nowym kontekście historii zbawienia – w nowych wyzwaniach, doświadczeniach i doznaniach – nieść może nowe znaczenie. Nie tyle należy ono do pojedynczego autora żyjącego w określonym czasie, ile do postępującej historii, stąd jego zakres i głębia sięgają tak przeszłości, jak i przyszłości⁹⁶.

⁹⁴ Por. JRO 7/1, s. 292–293.

⁹⁵ JRO 7/1, s. 293.

⁹⁶ Por. JRO 9/1, s. 330; JRO 9/2, s. 718; JRO 6/1, s. 124. Work twierdzi, że historia Izraela odbija na różne sposoby zbawczą moc słów Bożych: w wyznaniu wiary, w jego ciągłości przez dzieje oraz w ewolucji tego wyznania – por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 134. Niektórzy teologowie sugerują komplementarną relację między egzegezą duchową a prorocstwem, którego egzegeza duchowa jest w pewnym sensie odwrotnością. Proroctwo patrzy w przyszłość, w wydarzeniu historycznym widząc mesjanistyczną czy eschatologiczną zapowiedź. Egzegeza duchowa odwrotnie, wychodzi od Mesjasza i rozpoznaje w Starym Testamencie przygotowanie i zapowiedzi tego, co się miało dokonać. Z kolei już przeżywane wypełnienie pozostaje po części prorocstwem względem tego, co wydarzy się dopiero w czasach ostatecznych – por.

[...] już każde ludzkie słowo o pewnej randze zawiera w sobie więcej treści, niż w danej chwili wydaje się autorowi. Obecność tej wewnętrznej wartości dodanej słowa, wykraczającej poza daną chwilę, w o wiele większym stopniu odnosi się do słów, które dojrzały w procesie historii wiary. Tutaj autor mówi nie od siebie samego i nie dla siebie samego. Czerpie ze wspólnej historii, która niesie jego samego i w której są już milcząco obecne możliwości jej przyszłości, jej dalszej drogi. Proces ciągłego odczytywania na nowo słów i ich rozumienia nie byłby możliwy, gdyby w samych słowach nie były obecne takie wewnętrzne otwarcia⁹⁷.

Nowożytne badania egzegetyczne unaocznily, że święte pisma mogą stać się jednym Pismem Świętym właśnie i jedynie w następstwie ich kolejnych relektur. Starsze teksty w nowej sytuacji są rozumiane w nowy sposób, a proces kolejnych lektur, korekt, pogłębień i poszerzeń słów biblijnych prowadzi do ukształtowania się Pisma Świętego⁹⁸. Nie byłoby to możliwe bez jednoczącej, pochodzącej od Boga sprawczej siły działającej w historii ludzkiej, której z kolei odpowiada struktura słowa otwartego na wciąż nowe odczytania. Jak podkreślił Ratzinger w przedmowie do jednego z dokumentów Papieskiej Komisji Biblijnej

poznanie wielowymiarowości ludzkiej mowy, która nie jest związana z określoną chwilą historyczną, ale wybiega w przyszłość, pomogło w lepszym zrozumieniu tego, jak Bóg może się posłużyć słowami ludzkimi, aby postępującej naprzód historii nadać sens wykraczający poza konkretną chwilę i właśnie w ten sposób nadający całości jedność⁹⁹.

Jak zauważa Scott Hahn

Uwzględnienie struktury historii biblijnej jest szczególnym wkładem Benedykta w sposób pojmowania przez Kościół tak natchnienia, jak i „sensów” Pisma Świętego. Swe spostrzeżenia opiera on na ustaleniach krytyki źródeł, ukazujących, jaki kształt

H. Crouzel, *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian*, transl. A.S. Worall, San Francisco 1989, s. 71; F. Martin, *Revelation and Understanding Scripture: Reflections on the Teaching of Joseph Ratzinger, Pope Benedict XVI*, „Nova et Vetera” English Edition (2015) nr 1, s. 263.

⁹⁷ JRO 6/1, s. 125.

⁹⁸ Por. JRO 6/1, s. 124.

⁹⁹ JRO 9/2, s. 729.

i formę przybrały rozmaite teksty dzięki stałym relekturom i reinterpretacjom podejmowanym w ciągu stuleci. Proces ten podkreśla decydującą naturę Kościoła jako żywego podmiotu Słowa. „Natchnienie” jest zatem częścią dialogicznej dynamiki właściwej dla relacji między Słowem Bożym a ludem Bożym, który otrzymuje to Słowo, interpretuje je i przekazuje¹⁰⁰.

Niewzięcie pod uwagę, że objawienie biblijne ma historyczny charakter, uznaje Benedykt XVI za równoznaczne z nieprzyjęciem pełni prawdy o Wcieleniu. Błąd ten, typowy dla fundamentalizmu biblijnego, skutkuje traktowaniem świętych tekstów, jak gdyby zostały one podyktowane przez Ducha Świętego słowo po słowie, a nie stanowiły wyraz języka uwarunkowanego epoką historyczną (VD 44)¹⁰¹. Pismo Święte nie spada z nieba na sposób meteorytu – Boskie pochodzenie ksiąg biblijnych nie oznacza, że Biblia miałaby być całkowicie inna od ludzkiego słowa. Dynamika wskazywania poza to, co zapisane, należy do obiektywnej struktury słowa; dopiero przekroczenie zapisanego słowa pozwala na odsłonięcie skrywanej w nim głębi. Zakłada to oczywiście wspólnotę wierzących, w ramach której proces ten może się dokonywać. Słowo Boże jest zapośredniczone w ludzkiej historii i niesie w sobie myślenie historycznego Ludu Bożego. W tej obustronnej relacji między słowem Bożym a wspólnotą wierzących z jednej strony słowo Boże nadaje wspólnocie tożsamość i ciągłość, z drugiej warunkiem pojawienia się i wzrostu słowa biblijnego jest właśnie ta wspólnota. Z tego wynika ważna konkluzja dotycząca istoty natchnienia biblijnego – odsłania się jak gdyby „miejsce”, w którym Bóg może w sposób tajemniczy wkroczyć w to, co ludzkie, a ludzkie autorstwo może zostać przekroczone¹⁰². Biblia powstaje jako wyraz wspólnej wiary jednego Ludu Bożego, którego autor natchniony jest członkiem. Zatem

natchnienie nie jest wydarzeniem indywidualno-charyzmatycznym, lecz w sposób istotny kościelno-historycznym, zdarzeniem, które włączone jest w cały proces

¹⁰⁰ S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 136. Jak przekonuje Ratzinger, w dynamicznej wizji Biblii oraz historii Ludu Bożego znajduje uzasadnienie nauka o wielorakim sensie Pisma Świętego, rozwinięta przez Ojców Kościoła, usystematyzowana w średniowieczu, a dziś ponownie uznana za naukową i polecana przez *Katechizm Kościoła katolickiego* – por. JRO 9/2, s. 944.

¹⁰¹ Por. IBK, I, F; NPP 146.

¹⁰² Por. JRO 9/1, s. 330–331.

przekazu, historii form, redakcji. Tylko we wspólnym procesie uczestniczenia w wierze, włączenia się przez wiarę w historię wiary Izraela i dokonanego w niej przez Jezusa zwrotu tworzy się ten przekaz, który znajduje swój wyraz w Biblii. I tylko we wspólnym słuchaniu, w krytycznym rozeznawaniu i sporze z fragmentów różnorodnej literatury tworzy się kanon jako kościelne wydarzenie. Ludzkim podmiotem Biblii jest Kościół; jest on zarazem miejscem przejścia od ducha ludzkiego do *Pneuma*, do Ducha wspólnego Ciała Jezusa Chrystusa i właśnie dzięki temu możliwym miejscem natchnienia¹⁰³.

Otwiera się tutaj szerokie pole do pogłębienia natchnienia, które winno być rozumiane po pierwsze jako wydarzenie wspólnotowo historyczne (a nie zredukowane do wydarzenia jednostkowo charyzmatycznego), a po drugie jako skutek włączenia się autora natchnionego w Kościół będący jednym Ciałem Chrystusa oraz świątynią Ducha Świętego. Tematy te podejmę w drugiej części studium.

3.2.4. Pneumatologiczno-eklezjologiczny wymiar natchnienia

Przywołam raz jeszcze, ze względu na wagę dla rozumienia natchnienia, wzmiankowaną już analogię, którą Benedykt XVI wykorzystał w adhortacji poświęconej słowu Bożemu:

W pojmowaniu świętego tekstu jako słowa Bożego w ludzkich słowach kluczowe znaczenie ma niewątpliwie pojęcie natchnienia. Również tutaj można zastosować analogię: podobnie jak Słowo Boże stało się ciałem za sprawą Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi, także Pismo Święte rodzi się z łona Kościoła za sprawą tegoż Ducha (VD 19).

Zdaniem Ojca Świętego istnieje paralela między Wcieleniem Słowa Bożego w łonie Dziewicy oraz zrodzeniem Pisma Świętego z łona Kościoła – oba wydarzenia dokonały się za sprawą Ducha Świętego, w obu też daje o sobie znać uniżenie Słowa Bożego.

W przekonaniu Ratzingera kenotyczny charakter świętych pism należałoby postrzegać z perspektywy Wcielenia Logosu, a stwierdzenie to doty-

¹⁰³ JRO 9/2, s. 790.

czy również Starego Testamentu, dla którego Inkarnacja stanowi dopiero przyszłe wydarzenie. Albo, patrząc ze strony kulminacyjnego wydarzenia historii objawienia i zbawienia, Wcielenie miałyby obejmować także cały wcześniejszy dialog Boga z ludźmi antycypujący przyjście Chrystusa:

Jeśli jest prawdą, że owo mówienie Boga na ludzki sposób od samego początku jest skierowane ku Wcieleniu, to w ludzkich autorach trzeba widzieć nie tyle antycypację, co prefigurację postaci Chrystusa. Należą oni do przyszłego Ciała Chrystusa i tylko w ten sposób są Jego głosem; dlatego tylko w świetle Chrystusa, który przyszedł, można ich poprawnie interpretować i rozumieć. [...] Święci autorzy należą do przyszłego Ciała Chrystusa, wraz z nimi rozpoczyna się Wcielenie, Logos staje się ciałem¹⁰⁴.

W takim inkarnacyjnym ujęciu autorzy natchnieni są widziani jako już należący do Kościoła. Ratzinger powiada w związku z tym o eklezjologicznym aspekcie Pisma, które to Pismo mimo iż jest „ponad”, to jednak pozostaje również „we” wnętrzu Kościoła. Ostatecznie to Kościół jako Oblubienica Chrystusa jest w jakiejś mierze współautorem Pisma Świętego, bo współuczestniczy w akcie mowy Boga ze względu na ścisłe zjednoczenie z Chrystusem Oblubieńcem. Pan jednoczy się z Eklezją tak dogłębnie, że razem z nią tworzy „jedno ciało” (por. Ef 5,31–32). „Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6,17). Wykluczenie ludzkiego i eklezjologicznego pośrednictwa byłoby zatem tożsame z wykluczeniem chrystologicznego pośrednictwa. Szczególną postacią przemawiania Pana i Jego Kościoła jednym głosem jest współautorstwo hagiografów¹⁰⁵. Kościół jest, jak wskazywałem wyżej, miejscem natchnienia, bo dopiero w nim następuje przejście od ducha ludzkiego do Ducha Ciała Jezusa Chrystusa¹⁰⁶.

Motyw jednostki w Ciele Chrystusa pojawił się już we wspólnym opracowaniu Ratzingera i Rahnera. Cytowany poniżej fragment stanowić może drogowskaz ku pogłębieniu rozumienia natchnienia jako fenomenu dotyczącego zarówno autora natchnionego, jak i wspólnoty kościelnej, której jest on częścią. Stwierdzenie o uczestnictwie autora natchnionego we wspólnocie wiary dotyczy również hagiografów Starego Testamentu, którzy także

¹⁰⁴ JRO 9/1, s. 627.

¹⁰⁵ Por. JRO 9/1, s. 627–628; VD 22.

¹⁰⁶ Por. JRO 9/1, s. 789.

otrzymywali Ducha Bożego w ramach przynależności do Ludu Bożego; ze względu na zmierzanie historii ku wypełnieniu w Chrystusie, oni też w jakimś sensie należeli do przyszedłego Ciała Chrystusa:

Autorzy Nowego Testamentu byli wprawdzie inspirowani jako jednostki, ale Ducha Chrystusowego mieli nie inaczej jak w Ciele Chrystusa, które jest Kościołem. Autorem był więc niejako w swoich wybranych członkach Kościół [...]. Ponieważ jednak już Stary Testament w sposób ukryty głosił Chrystusa i miał na celu przygotowanie rodzaju ludzkiego do mistycznego zjednoczenia z Bogiem, i dlatego czerpał z tego, co jest Chrystusowe, zanim On się ukazał w ciele, stąd też jego pisarze należeli w pewnym sensie do Ciała Chrystusa. Już z samej zewnętrznej historii Starego Testamentu jasno wynika, że prorocy i inni autorzy, którymi Bóg dający natchnienie posługiwał się do napisania świętych Ksiąg, mieli Ducha Bożego w ludzie Bożym i dla ludu Bożego jako słudzy przymierza zawartego przez Boga z Izraelem¹⁰⁷.

Do tezy Rahnera o związku natchnienia z założeniem Kościoła odniósł się Ratzinger w 1958 roku. Warto przywołać jego wypowiedź również z tego powodu, że drugi z naszych teologów, Gerald O'Collins, także powoływał się na niemieckiego jezuitę. Ratzinger referuje, że w rozumieniu Rahnera natchnienie Pisma Świętego polegałoby na tym, że Pismo stanowi istotną część tworzącego się Kościoła pierwotnego. Przy czym, co ważne, określenie „Kościół pierwotny” miałoby tutaj znaczenie nie tyle chronologiczne, ile teologiczne – chodziłoby nie o pierwszy okres istnienia Kościoła, lecz jego trwałą podstawę i normę dla tego, co późniejsze. Ten Kościół pierwotny byłby zatem w jakościowo unikalny sposób dziełem Boga, a konstytuujące się wówczas księgi natchnione byłyby istotną częścią składową Kościoła pierwotnego. Stąd jak sam Kościół pierwotny, tak i Biblia byłaby w niepowtarzalny sposób ustanowieniem Bożym – byłaby „natchniona”¹⁰⁸.

¹⁰⁷ JRO 7/1, s. 180–181.

¹⁰⁸ Por. JRO 9/2, s. 678; K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, dz. cyt., s. 47–58; tenże, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 189–197 (zwłaszcza s. 192–194). Dobre podsumowanie Rahnera koncepcji natchnienia daje Sławomir Stasiak – por. S. Stasiak, *Czy Kościół może obawiać się odkrycia nieznanych dotąd pism natchnionych?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” (2013) nr 2, s. 60–61. Jak notuje Denis Farkasfalvy, na ostateczny kształt konstytucji *Dei verbum* wywarli wpływ Yves Congar oraz Karl Rahner, a choć akurat tego drugiego wspólnotowa koncepcja natchnienia nie znalazła większego odzwierciedlenia w samym tekście, to zyskała uznanie w posoborowej teologii – por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 4. O społecznym

Trudno powiedzieć, na ile Ratzinger identyfikował się z koncepcją Rahnera. Na pewno wiemy, że sam również podkreślał związek utworzenia kanonu z ufundowaniem pierwotnego Kościoła: „Ukonstytuowanie się kanonu i ukonstytuowanie się pierwotnego Kościoła są jednym i tym samym procesem widzianym z różnych stron”¹⁰⁹. W teologii Ratzingera można mówić o wzajemnym przenikaniu się słowa Bożego, apostołskieg o świadectwa o tym słowie oraz reguły wiary. W ustanowieniu kanonu widział on zwierzchnictwo słowa, a w Kościele służbę słowa. Jednak słowo i świadectwo Kościoła o tym słowie pozostają nierozdzielne. Z kolei ciągłość tego świadectwa domaga się sukcesji apostołskiej, a reguła wiary pozostaje w funkcji klucza interpretacyjnego¹¹⁰. Teolog wiązał autorytet Pisma Świętego również z pneumatyczną genezą Kościoła: „Biblia ma tak wyjątkowe znaczenie normatywne dlatego, że jako jedyna jest rzeczywiście księgą Kościoła jako Kościoła”. A tą jest „dlatego, że Kościół tworzy Duch, a tym samym tworzy jego centralne i uniwersalne wyrażanie siebie, w którym Kościół wyraża właśnie nie siebie, lecz Tego, od kogo pochodzi”¹¹¹.

Wracając do wątku autora natchnionego jako jednostki istniejącej jedynie we wspólnocie wiary – u Ratzingera często występuje zainspirowany twórczością Henriego de Lubaca motyw uczestnictwa „Ja” w „My” Kościoła. Francuski teolog podkreślał, że „Ja” wyznań chrześcijańskich nie jest odizolowanym „Ja” pojedynczego człowieka, lecz jest wspólnym „Ja” całego Kościoła – nie tyle się wierzy, ile współwierzy z całym Kościołem. „Akt wiary jest zawsze aktem uczestnictwa w całości, aktem *communio*, aktem włączenia się w *communio* świadków, tak że w nich i wraz z nimi dotykamy tego, co niedotykalne, słyszymy to, co niesłyszalne, widzimy to, co niewidzialne”¹¹². Chryścijanin wypowiadający „wierzę” przekracza granice prywatnej subiektywności i wkracza we wspólny podmiot, jakim jest Kościół. W ten

charakterze natchnienia – zob. J. McKenzie, *The Social Character of Inspiration*, „Catholic Biblical Quarterly” (1962) nr 24, s. 115–124; D.J. McCarthy, *Personality, Society and Inspiration*, „Theological Studies” (1963) nr 24, s. 253–276; P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...” ..., dz. cyt., s. 100–104.

¹⁰⁹ JRO 9/1, s. 457.

¹¹⁰ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 60–61.

¹¹¹ JRO 9/2, s. 806.

¹¹² JRO 9/2, s. 830.

sposób otrzymuje dostęp do wiedzy transcendującej czas i granice – żyje bowiem i myśli na podstawie pamięci nie swojej, lecz Kościoła¹¹³.

To, że zagadnienie natchnienia łączy się również z kwestią pamięci Kościoła, zauważał Ratzinger w omówieniu czwartej, „pneumatycznej” Ewangelii. Teolog zestawił ze sobą słowa o uczniu spoczywającym w czasie posiłku na piersi Jezusa (por. J 13,23) z końcówką Janowego prologu: „Boga nikt nigdy nie widział; Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (J 1,18). Ta paralela pokazuje, uważa teolog, że jak Syn spoczywający na sercu Ojca, tak podobnie ewangelista zyskuje poznanie z serca Jezusa. Chodzi tutaj o taki rodzaj poznania, które nie przypomina stenograficznego zapisu, ale dzięki procesowi przypominającego rozumienia potrafi dotrzeć do pochodzącej od Boga głębi słów i wydarzeń skrywających się za zewnętrzną stroną faktów¹¹⁴. Ważny tutaj jest wspólnotowy aspekt poznania. Ewangelia, która wywodzi się z przypominania sobie, zakłada również wspólnotę przypominających sobie (w tym przypadku szkołę Jana), to zaś odkrywa ważny aspekt pojęcia natchnienia¹¹⁵:

[...] autor myśli i pisze wraz z pamięcią Kościoła, dlatego też „My”, do którego należy, wykracza poza jego własną osobę i w swych najgłębszych pokładach jest wnikliwie prowadzone przez Ducha Bożego, który jest Duchem Prawdy. W tym sensie Ewangelia zapoczątkowuje drogę rozumienia, która jest zawsze związana z tym słowem, a jednak może i powinna ciągle na nowo, z pokolenia na pokolenie, prowadzić do głębi całej prawdy¹¹⁶.

Przypominanie sobie przez ucznia Pańskiego jest zarazem współprzypominaniem w „My” Kościoła, i jako takie jest powodowane i prowadzone przez Ducha Świętego. W tego rodzaju przypominaniu realizuje się zapowiedź Chrystusa: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” (J 16,13a). Można powiedzieć, że Duch Święty prowadzi do coraz głębszego ukazywania tego, kim jest Chrystus: „Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszysz, i oznajmi wam rzeczy przyszłe. On Mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i wam

¹¹³ Por. JRO 9/1, s. 164, 204; JRO 9/2, s. 830.

¹¹⁴ Por. JRO 6/1, s. 285, 294.

¹¹⁵ Por. JRO 6/1, s. 293.

¹¹⁶ JRO 6/1, s. 293–294.

objawi” (J 16,13b–14). Będąca „przypominaniem sobie” Ewangelia nie jest wymyślaniem Jezusa czy pogwałceniem wydarzeń historycznych. Trzymając się rzeczywistych wydarzeń, ewangelista ukazuje Jezusa jako Tego, który nie tylko był, ale i jest – jako Tego, który może o sobie powiedzieć: „Zanim Abraham stał się, Ja jestem” (J 8,58)¹¹⁷. Dar natchnienia w związku z tym musi być widziany jako odsłonięcie głębi dostępnej w faktach, które może się dokonać jedynie w pamięci Kościoła.

3.2.5. Nie bezbłądność, lecz prawda Pisma Świętego

Ojcowie synodu poświęconego słowu Bożemu podkreślili, że z tematem natchnienia biblijnego wiąże się także kwestia prawdy biblijnej. W związku z tym Benedykt XVI wyraził przekonanie, że „pogłębienie dynamiki natchnienia niewątpliwie doprowadzi również do lepszego zrozumienia prawdy zawartej w świętych Księgach” (VD 19). Ojciec Święty odwołał się do soborowej wypowiedzi, z kolei ojcowie Soboru przywołali świadectwo Pisma Świętego o sobie samym – stosowny fragment konstytucji warto zacytować w całości:

Skoro więc wszystko to, co autorzy natchnieni, czyli hagiografowie, twierdzą, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego, to z całą mocą należy też wyznaczyć, że księgi Pisma w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w księgach świętych dla naszego zbawienia. Dlatego: „Wszelkie Pismo jest przez Boga natchnione i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do wychowywania w sprawiedliwości – aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu” (2 Tm 3,16n) (DV 11).

Wiemy skądinąd, że Ratzinger jako soborowy doradca sprzeciwiał się koncepcji bezbłądności proponowanej w schematach roboczych konstytucji. Uważał pojęcie bezbłądności za przesadne, a w świetle badań historycznych wręcz problematyczne – w rzeczach świeckich, jak wykazały to niekwestionowane badania historyków, Biblia zawiera błędy. Przede wszystkim jednak uważał bezbłądność za niemożliwą do pogodzenia z ludzkim charakterem ksiąg natchnionych. Ratzinger w czasie Soboru krytykował również teorię

¹¹⁷ Por. JRO 6/1, s. 292–294.

dyktatu jako ideę niechrześcijańską, a właśnie ona legła u podstaw sformułowania teorii bezbłędności rozumianej następująco: Bóg będący najwyższą Prawdą podyktował Pismo Święte, które w takim razie musi być tak samo jak On wolne od błędu w sprawach tak religijnych, jak i świeckich¹¹⁸.

Z ulgą witał soborowy doradca zmiany wprowadzone do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym. Jak zauważał w pisany w 1967 roku komentarzu do *Dei verbum*, w opisie genezy objawienia trydenckie *Spiritu Sancto dictante* (DH 1787) zastąpili ojcowie Soboru frazą *Spiritu Sancto suggerente* (por. J 14,26 w tłumaczeniu Wulgaty), odchodząc tym samym od doktrynalnego pojęcia objawienia na rzecz objawienia dotyczącego całego człowieka i wykraczającego ponad to, co mogło zostać wypowiedziane w słowach przez hagiografów. Obietnica kierowania przez Parakleta nie jest według *Dei verbum* dyktatem, lecz raczej „*suggestio*, retrospektywnym rozumieniem tego, co niewypowiedziane, w tym, co kiedyś zostało wypowiedziane, co sięga do głębi zdarzeń, której nie można wymierzyć pojęciami *praedicatio oralis* [...] i *dictare*”¹¹⁹.

W kwestii bezbłędności na pozór inaczej wypowiadał się w o pięć lat wcześniejszym opracowaniu sygnowanym wraz z Rahnerem, w którym teologowie niemieccy właśnie z nieomylności Boga wyprowadzali wnioski, że słowo Boże musi być wolne od błędu. Mówi się tam o Bogu jako sprawcy czy autorze świętych pism (łac. *auctor*), który poruszył ludzi, aby „przedstawili apostołskie przepowiadanie i na rozmaite sposoby, odpowiednio do sytuacji, bezbłędnie je opisali”. Mimo tego, że „Pisma pozwalają rozpoznać ludzki aspekt, zawierają nie tylko Boże objawienie – przyrodziane w szaty człowieczeństwa – bez błędu, lecz także one same są nieomylnym słowem samego Boga, który nie może się mylić ani nikogo mylić nie może”¹²⁰. Te dwie wypowiedzi dają się jednak uzgodnić, jeśli uwzględnimy, że wolność od błędu

¹¹⁸ Por. JRO 7/1, s. 128, 150, 213. Por. także: K. Rahner, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 191: „Natchnienie obejmuje całość poszczególnych pism, a więc rozciąga się na wszystko, co w nich jest, nie tylko na zawarte w nich abstrakcyjne idee religijne. Natchnienie to nie jest jednak utożsamione z dyktandem, które człowiek pisałby tylko mechanicznie”.

¹¹⁹ JRO 7/2, s. 667 (dot. cytatu i poprzedzającej go parafrazy). Benedykt XVI w *Spiritus Paraclitus* pisał za św. Hieronimem, że święte księgi zostały sporządzone (*compositos esse*) i wydane pod natchnieniem, sugestią lub impulsem, a nawet z jego nakazu czy polecenia (*Spiritu Sancto inspirante vel suggerente vel insinuante vel etiam dictante*) – por. EB 461; H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 38.

¹²⁰ JRO 7/1, s. 178–179.

została w drugim przypadku ograniczona do prezentacji Bożego objawienia w świętych pismach. Rzeczywiście, *peritus* postulował wypracowanie bardziej adekwatnego pojęcia bezbłędności, które korespondowałoby z sensem Pisma Świętego polegającym na odsłanianiu ludziom tajemnicy Boga:

Sens natchnienia nie polegał oczywiście na unikaniu w szerokim horyzoncie ludzkich wypowiedzi wszelkich nieścisłości w mimochodem wzmiankowanych kwestiach; jego sens polegał na przybliżaniu ludziom w prawdziwie ludzkich słowach tajemnicy Boga. Prawdziwie ludzki charakter Pisma, za którym tym większa okazuje się tajemnica Bożego miłosierdzia, ukazuje się nam dopiero stopniowo; bezbłędne bez wątpienia jest i pozostanie Pismo w tym wszystkim, co rzeczywiście chce powiedzieć, niekoniecznie jednak w słowach towarzyszących wypowiedzi, które nie są częścią samej właściwej wypowiedzi. Dlatego też, jeśli rozum historyczny nie ma popaść w konflikt bez wyjścia, bezbłędność Pisma [...] musi być ograniczona do *vere enuntiata*¹²¹.

Współgra to z cytowaną wyżej wypowiedzią *Dei verbum*: „księgi Pisma w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w Księgach świętych dla naszego zbawienia” (DV 11)¹²². W każdym razie Ratzinger bez ogródek zwracał uwagę na nieabsolutną wolność od błędu. Historyczne dociekania ukazały w pełnym świetle ludzki wymiar Pisma Świętego, a to doprowadziło do konieczności odrzucenia inspiracji biblijnej jako mechanicznego natchnienia. Zgodnie z optyką inkarnacyjną natchnienie okazało się jedną z odsłon wcielenia Słowa obejmującego również udział Boga w tym, co ludzkie, a zatem historyczne. Dlatego historiografia biblijna jawi się jako coś odmiennego od współczesnej relacji

¹²¹ JRO 7/1, s. 150–151. Por. R.E. Brown, *The Critical Meaning of the Bible*, New York 1981, s. 17–18. Autor twierdzi, że wierzący spędzają czas na obronie Boga, który natchnął Pismo, przed ograniczeniami, którymi On wydaje się nie przejmować. Debata na temat bezbłędności więcej mówi o naszej niepewności, z której wynika poszukiwanie absolutnych odpowiedzi, niż o Boskiej wszechmocy.

¹²² Roman Bogacz zwraca uwagę, że dokument soborowy ukazuje prawdę biblijną z perspektywy soteriologicznej – por. R. Bogacz, *Second Vatican Council Fathers and Their Concern about Catholic Biblical Studies*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (2013) nr 3, s. 229: „*The Constitution on Divine Revelation Dei Verbum showed that the truth most importantly concerns the question of salvation. Other issues are not crucial for the message of Divine Revelation. They may be concordant with the truth, but they are not essential for the Divine Revelation*”.

historyczno-krytycznej, i winna być mierzona miarą czasu oraz zamiarów, jakie jej przyświecają. Konsekwentnie okazało się, że pojęcie bezbłędności też nie może mieć sensu mechanicznego¹²³.

W przekonaniu Ratzingera Pismo Święte nie jest gotowym systemem wiary i nie stanowi traktatu teologicznego; jest raczej pełnym napięcia świadectwem relacji Boga i człowieka.

Już z tego wynika, że nie mogą się mechanicznie posługiwać kryterium inspiracji, a także kryterium bezbłędności. Nie można wyciągnąć pojedynczego zdania i powiedzieć: tak, to zdanie znajduje się w wielkim podręczniku Boga, zatem musi być prawdziwe po prostu samo w sobie¹²⁴.

Dlatego teolog proponował, by kwestię bezbłędności widzieć na szerszym tle, tzn. zamiar każdego poszczególnego tekstu odnosić do kryterium zamiaru całej Biblii, tak jak jest ona interpretowana przez Kościół. Podkreślę raz jeszcze, że dla Ratzingera objawienie nie jest po prostu Pismem Świętym, jeśli już – to prędzej Pismem słuchanym w Kościele, stąd dyskusja na temat bezbłędności wiązać się musi z kwestią hermeneutyki¹²⁵. I odwrotnie, od rozumienia natchnienia i prawdy zależą zasady interpretacji biblijnej, dlatego Benedykt XVI postulował głębszy namysł nad obu rzeczywistościami (VD 19).

¹²³ Por. JRO 7/1, s. 292–293.

¹²⁴ J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 139. Podobnie wypowiada się Papieska Komisja Biblijna w NPP 136: „Jak nie możemy znaleźć w każdym fragmencie biblijnym pełni objawienia dotyczącego Boga, tak też nie możemy znaleźć w każdym jej fragmencie doskonałego objawienia dotyczącego moralności. Z tego powodu pojedyncze fragmenty Biblii nie mogą być izolowane czy absolutyzowane, ale muszą być rozumiane i oceniane w relacji do pełni objawienia w osobie i działalności Jezusa, w kontekście lektury kanonicznej Pisma świętego”. Por. również: N. Lohfink, *Jak rozumieć Pismo Święte*, art. cyt., s. 37–38: „W rozmowie nie wypowiada się przeciwz wyłączenie orzeczeń ostatecznych. Czasem stawia się tylko pytanie albo wysuwa się jakiś prowokujący pogląd i czeka się, czy zdoła się on w rozmowie wybronić. Właśnie to trzeba mieć na uwadze, gdy się sądzi, że się naktnęło na sprzeczność pomiędzy różnymi częściami Biblii. Słowo Boga stało się tak bardzo słowem ludzkim, że pozwala się dzielić, przez co służy różnym twierdzeniom częściowo uzupełniających się partnerów rozmowy. [...] W Piśmie Świętym Bóg dał nam więc swoje Słowo nie jako jakieś zamykające podsumowanie, tylko jako protokół tego usiłowania”.

¹²⁵ Por. G. Mansini, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 107–108.

Ratzinger wołał mówić nie tyle o bezbłędności Pisma Świętego, ile o nieomyślności Kościoła. To Kościołowi Słowo Boże powierzyło się całkowicie, dlatego dopiero żywa Tradycja Kościoła pozwala rozumieć Pismo Święte jako słowo Boże (VD 17). Słowo Boże przemawiające w Piśmie Świętym jako natchnione świadectwo objawienia dopiero wraz z żywą Tradycją Kościoła może stanowić najwyższą regułę wiary (VD 18). Również nieomyślność Kościoła nie jest absolutna co do zakresu spraw głoszonych przez Kościół, ogranicza się raczej do tego, co istotne w relacji ludzi z Bogiem. O Kościele pisał Ratzinger, że jest „namiotem” Słowa Bożego w świecie. Z faktu, że słowo objawienia Bożego może być obecne w świecie tylko przez świadectwo pośredniczącego Kościoła, teolog wyprowadzał zasadniczą nieomyślność Kościoła. Jest ona w jego opinii wyrazem definitywności Bożego „tak”, jakie Bóg wypowiedział wobec świata, wiążąc się nieodwołalnie z ludźmi¹²⁶.

Obecność słowa Bożego w świecie, zapoczątkowana przez wcielenie Chrystusa, nie może już zostać unicestwiona, prawda nie może zginąć w kłamstwie ani światło w ciemności. Słowo jest nieprzemijającą obecnością. Nie znika już. Dlatego zasadnicza nieomyślność jest po prostu częścią istotnej rzeczywistości Kościoła, która z konieczności wynika z nieodwołalności wcielenia Słowa. Nie wyklucza to – wiemy to z bolesną ostrością – wielorakich błędów w szczegółach, zaciemnienia, zaślepienia i jednostronności; znaczy to jednak, że w istotnych sprawach Kościół nie może tak pobłądzić, żeby przestał być Kościołem i żeby w tym właśnie, co ogłasza jako absolutne, odwołał ludzi od Chrystusa, zamiast do Niego prowadzić¹²⁷.

¹²⁶ Por. JRO 7/1, s. 84–85.

¹²⁷ JRO 7/1, s. 84. Również Walter Kasper zwraca uwagę na eschatologiczną ostateczność związaną z nieodwracalnością przyjścia Chrystusa na świat i Jego dzieła zbawczego, która nie może już zostać zniweczona przez największe nawet potęgi zła, kłamstwa i śmierci (por. Mt 16,18). W tym sensie Kościół cechuje *indefectibilitas*, nie może on przestać być Kościołem Chrystusa czy utracić swojej fundamentalnej istoty. Naczelne zadania Kościoła, jak świadectwo, nauczanie i sakramenty, pozostają „nieomyślne” i nie przestają być środkami zbawczymi. Świętość Kościoła oznacza zatem również pochodzącą od Chrystusa świętość strukturalną wynikającą z nierozzerwalności Chrystusa i Kościoła. To sam wywyższony Chrystus w Duchu Świętym szafuje w Kościele i przez Kościół sakramentami oraz wszelkimi środkami łaski i zbawienia – por. W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, s. 298–299. Podobnie wypowiada się także Gerhard Ludwig Müller, który niezniszczalność Kościoła wyprowadza z sakramentalnej struktury Kościoła jako znaku zwycięstwa zbawczej woli Boga. Pomimo że w Kościele są grzesznicy, całkowite zniszczenie Kościoła (w jego istotnej strukturze czy fundamentalnych

W swoim komentarzu do opracowania Międzynarodowej Komisji Teologicznej podkreślał w 1973 roku jej przysły przewodniczący dwa z pozoru przeciwstawne, ale w istocie nieodłączne aspekty wiary: z jednej strony historyczność i odniesienie do praktyki, z drugiej zakorzenienie w Słowie stającym się człowiekiem, czyli w Logosie wkraczającym co prawda w historię, ale niebędącym jej wytworem. W takim razie należałoby mówić o tym, że prawda przychodzi do człowieka w nurcie historii, w nim się rozwija i jest wyrażana wraz z rozwojem tej historii (nie oznacza to „historyczności” prawdy!). Z tego zaś wynika, że pełnia prawdy jest obecna absolutnie jedynie w Zmartwychwstałym, a nie w historii. I dalej: szukać prawdy należy w całości historii wiary i w tym napięciu wiary, które wykracza poza historię. Jest to możliwe jedynie w Kościele, który jest żyjącym w czasie wciąż tym samym podmiotem; w jego pamięci istnieje jedność czasów, która wyklucza jednak ahistoryczną tożsamość w postaci zestawu niezmiennych i znajdujących się poza historią prawd¹²⁸.

W tej perspektywie można zrozumieć, w jaki sposób chrześcijanie odczytują tzw. mroczne karty Biblii, czyli fragmenty trudne zwłaszcza ze względu na obecną w nich przemoc czy niemoralność. Benedykt XVI przypomniał, że ostatecznym kluczem hermeneutycznym jest Ewangelia Jezusa Chrystusa, a cała Biblia ma być objaśniana w świetle nowego przykazania zrealizowanego w Misterium Paschy. Te problematyczne dla współczesnego czytelnika partie ksiąg natchnionych winny być czytane w ich kontekście historyczno-literackim oraz ze świadomością Bożej pedagogii, czyli stopniowego odsłaniania się zamysłu Bożego (VD 42)¹²⁹. W lekturze trzeba pamiętać, że:

aktach) jest niemożliwe. Niezniszczalność ta przybiera konkretny charakter w trzech istotnych aktach Kościoła: *martyria*, *leiturgia* i *diakonia*. Jeśli chodzi o pierwszy z nich, to nieomylnością charakteryzują się definitywne decyzje nauczycielskiego przepowiadania Kościoła; Kościół w swojej całości (*sensus fidelium*) oraz Magisterium posiadają charyzmat nieomylności, poprzez który Duch Święty zapewnia autentyczne głoszenie Ewangelii – por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 588–589. Por. także: tenże, *Prośba Kościoła o przebaczenie w świętym roku pojednania*, tłum. J. Balter, „Communio” wyd. pol. (2002) nr 3, s. 39.

¹²⁸ Por. JRO 9/1, s. 162–164.

¹²⁹ Por. M.J. Ramage, *Christian Discernment of Divine Revelation: Benedict XVI and the International Theological Commission on the Dark Passages of the Old Testament*, „Scripta Theologica” (2015) nr 1, s. 81; BTJ 27–28. Interesującą propozycję rozróżniania elementów, które należy przypisać autorom ludzkiemu i Boskiemu, przedstawia Nicholas Wolterstorff w swojej monografii – por. N. Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, Cambridge 1995, s. 183–201

Objawienie biblijne jest głęboko zakorzenione w historii. Zamysł Boży odsłania się w niej stopniowo i urzeczywistnia się powoli na kolejnych etapach pomimo oporu ludzi. Bóg wybiera lud i cierpliwie go wychowuje. Objawienie jest dostosowane do kulturowego i moralnego poziomu odległych epok, a zatem relacjonuje fakty i zwyczaje, jak na przykład podstępne zabiegi, przemoc, rzezie ludności, nie mówiąc wyraźnie, że są one niemoralne; wyjaśnieniem tego jest kontekst historyczny [...] (VD 42)¹³⁰.

Już na etapie Starego Przymierza odsłania się ten aspekt pedagogiczny, np. w przepowiadaniu proroków, którzy piętnują niesprawiedliwość oraz przemoc tak indywidualną, jak i zbiorową. W ten sposób stają się instrumentem wychowawczym podarowanym przez Boga Ludowi Bożemu, a zarazem przygotowaniem do Ewangelii, która dopiero w pełni rozświetli to, co ją przygotowywało (VD 42). Ze względu na strukturę słowa znamionującego się dynamiką wskazującą ponad to, co zapisane – sens Pisma Świętego ukazuje się dopiero w przekroczeniu zapisanego słowa; przy czym znaczenie świętych Pism może być widziane z perspektywy całości Biblii czytanej z wiarą i w Kościele¹³¹.

3.2.6. „Wielość w jedności” kanonu a wiara Kościoła

Ratzinger częstokroć zwracał uwagę na to, że w początkach Kościoła za „Pismo” uważano jedynie te księgi, które składają się na Stary Testament. To, co dziś zwie się Nowym Testamentem – Biblia Apostołów i ich uczniów – stanowiło w Kościele pierwotnym kluczem do interpretacji Biblii Izraela. Dopiero z czasem Kościół mógł ustanowić kanon Nowego Testamentu, który razem ze starożytnymi pismami konstytuował Pismo Święte¹³².

(rozdz. 12) i s. 202–222 (rozdz. 13). Warto pamiętać, że w izraelskiej koncepcji „czas jest linią prostą, na której stopniowo rozwijają się ludzkie dzieje” – por. F. Mickiewicz, *Zbawczy wymiar czasu w literaturze biblijnej*, „Communio” wyd. pol. (2001) nr 6, s. 53.

¹³⁰ Por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 169: „*God's speech and acts have to be understood in their historical particularity. Even God could have it no other way*”.

¹³¹ Por. JRO 9/1, s. 330–331; JRO 9/2, s. 796.

¹³² Por. JRO 9/2, s. 728.

Stary i Nowy Testament pozostają ze sobą w różnorodnym odniesieniu, ale zawsze zasadnicze pozostaje ich przyporządkowanie do dwóch etapów dziejów słowa Bożego. Żydzi, którzy ujrzeli spełnienie Prawa w Jezusie Chrystusie, czytali odtąd Stary Testament („Pismo”) jako będący mimo całej swej różnorodności jednością skierowaną ku Chrystusowi. Taka interpretacja została wywołana przez Zmartwychwstanie i ono właśnie uzasadniało chrześcijańską lekturę. Z kolei nowa, chrześcijańska interpretacja weszła w konflikt z urzędową wykładnią Pism w Izraelu, co spowodowało, że przepowiadanie chrześcijan zwróciło się w stronę innych narodów; do tej pory widziane w perspektywie zdarzenia eschatologicznego, teraz królowanie Jahwe dokonywało się w historycznym procesie ewangelizacji. Stary Testament został w ten sposób „upneumatyzowany” (uduchowiony), a także uwolniony od powiązań polityczno-prawnych¹³³.

Ustalenie kanonu Pisma Świętego widział Ratzinger jako wynik procesu dokonującego się w ramach dynamicznie rozumianej Tradycji Kościoła. Kościół nie otrzymał od Apostołów w testamencie gotowej informacji na temat tego, które księgi razem miałyby stanowić Pismo Święte. Musiał raczej, wsłuchując się w obiecanego mu i obecnego w nim Ducha Świętego, zadawać sobie pytanie o to, w których księgach Duch ten daje się rozpoznać i które wyrażają istotę Kościoła. W tym żywym i dokonującym się w historii oraz pod działaniem Ducha Świętego zmaganiu daje się właśnie uchwycić wychodzące poza literę Pisma „plus” Tradycji – uważa bawarski teolog¹³⁴.

Jeden Kościół po wielkich zmaganiach właśnie w tych księgach rozpoznał prawomocny wyraz i miarę swojej wiary i na podstawie tej wiary był w stanie czytać je jako jedną księgę. Bez wiary starożytnego Kościoła i bez jego jedności nie istnieje nowotestamentalny kanon, podobnie jak bez tej wiary nie istnieje jedność Starego i Nowego Testamentu. W tym sensie wiara ta, jako hermeneutyczny punkt, który tworzy jedność, sama jest istotną częścią Nowego Testamentu jako kanonu. Tylko tam, gdzie Nowy Testament czytany jest w świetle wiary starożytnego Kościoła, czytany jest on jako Nowy Testament, gdyż tylko dzięki niej jest on Nowym Testamentem. Tylko hermeneutyka starożytnego Kościoła tworzy go jako *jedną* księgę¹³⁵.

¹³³ JRO 9/1, s. 153.

¹³⁴ Por. JRO 7/1, s. 144. Por. również: K. Rahner, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 196.

¹³⁵ JRO 9/1, s. 168–169. Papieska Komisja Biblijna zwróciła uwagę na to, że rozeznawanie natchnienia danej księgi polegało raczej na uznaniu jej zgodności ze świadectwem

W podobnym tonie wypowiadał się Ratzinger w opracowaniu przygotowanym razem z Rahnerem: „[...] poza wiarą przekazywaną przez Kościół nigdy nie można by było poznać w sposób pewny, które księgi razem stanowią korpus jednego Pisma Świętego”. Poza Kościołem żyjącym Duchem Świętym nikt inny „nie mógł rozróżniać, co wśród ksiąg napisanych w ekonomii Starego Testamentu lub w czasach apostołskich zostało natchnione przez Boga, a co nie”¹³⁶.

Mamy tutaj do czynienia z konsekwentnym procesem: najpierw pisma nowotestamentalne traktowane są jako Tradycja interpretująca Stary Testament, następnie zostają one połączone w jedno „Pismo” z pismami starotestamentalnymi, i odtąd całe Pismo Święte (Stary i Nowy Testament) ma być interpretowane „zgodnie z wiarą”, czyli w ramach Tradycji. Tą wiarą, w której świetle wykłada się natchnione pisma, jest wyznanie chrzcielne (czyli wyznanie chrystologiczne rozszerzone do Symbolu trynitarnego) lub *regula fidei*, w której widzi się swego rodzaju „kanon dla kanonu”. Ratzinger zauważał, że w tamtym czasie nie istniał jeszcze rozdźwięk między pojęciami Tradycji i dogmatu, bo dogmatem było wtedy nie samo twierdzenie, lecz wiara Kościoła odsłaniająca sens Pisma Świętego. Pociąga to za sobą dynamiczne rozumienie kanonu jako Pisma interpretowanego w wierze Kościoła, przy czym wiara ta jest czymś więcej niż tylko formułą¹³⁷.

„Poprzez Symbol modlący się i błagający Kościół jest obecny w Piśmie, modlący się i przepowiadający Kościół jest warunkiem (nie przyczyną!) Pisma”¹³⁸. Biblia, która powstała jako wyraz wspólnej wiary – jest słowem Kościoła i jako taka może być interpretowana jedynie w wierze tego podmiotu, w którym powstała i bez którego nie jest ona Biblią, lecz zbiorem religijnej literatury¹³⁹. Kościelny akt, jakim było ustalenie kanonu świętych

o Synu Bożym (współbrzmienie ze Słowem Wcielonym): „Określone pismo zasługiwało, aby być czytany na zgromadzeniach liturgicznych i stać się fundamentem wiary nie dlatego, że prezentowało się jako Słowo Boga, ale dlatego, że w tym, co mówiło, współbrzmiało ze Słowem i było jasną manifestacją tego Słowa” – NPP 141.

¹³⁶ JRO 7/1, s. 181–182.

¹³⁷ Por. JRO 9/1, s. 504–505. Również we współczesnej teologii zwraca się uwagę, że interpretacja dogmatów nie jest tylko procesem intelektualnym, lecz stanowi wydarzenie duchowe nierozdzielnie związane z życiem z Chrystusem w Kościele – por. ID B, III, 4.

¹³⁸ JRO 9/1, s. 629.

¹³⁹ Por. JRO 9/2, s. 789.

pism, jest trwałym warunkiem istnienia Pisma Świętego jako takiego¹⁴⁰. Można zatem powiedzieć, że w ogóle nie istnieje „Pismo samo w sobie”; jest tylko nierozłączna jedność Biblii i Kościoła.

Ratzinger osadzał trwałe znaczenie Ojców Kościoła – w których przekonaniach widział odpowiedź na słowo bez tej odpowiedzi nieistniejące, choć oczywiście nietożsame z nią – między innymi właśnie ze względu na ich rolę w konstytuowaniu się kanonu. To im zawdzięczamy rozpoznanie „kanoniczności” danej księgi i jej wybór spośród wielu tworów literackich krążących w tamtym czasie, a także przyporządkowanie Nowemu Testamentowi greckiego kanonu Biblii żydowskiej, który miał być interpretowany w świetle Nowego Przymierza. „Kanoniczność” danej księgi opierała się na fakcie dopuszczenia jej do czytania liturgicznego w Kościele, z kolei akceptacja jednych ksiąg, a odrzucenie innych zakładały proces duchowego rozróżniania dokonującego się w dramatycznym napięciu – chodziło o rozpoznanie, wytyczenie i wywalczenie granicy między tym, co chrześcijańskie, a tym, co niechrześcijańskie (np. gnostyckie)¹⁴¹. Nie chodzi jedynie o już dokonane wydarzenie, ale o wciąż trwającą duchową sytuację zainicjowaną przez Ojców Kościoła:

Znaczy to, że bez tego duchowego ruchu, który odnajdujemy w teologii Ojców, kanon jako kanon byłby nie do pomyślenia: opiera się on na tym ruchu i dlatego jego przyjęcie z konieczności oznacza również przyjęcie tych podstawowych decyzji duchowych, które go ukonstytuowały. Słowo i odpowiedź są tu ze sobą nierozdzielnie związane, chociaż z drugiej strony Ojcom chodziło zawsze o odróżnienie ich odpowiedzi od danego słowa, w przeciwieństwie do ich przemieszania, które jest charakterystyczne dla gnozy¹⁴².

¹⁴⁰ Por. JRO 9/1, s. 629.

¹⁴¹ Por. JRO 9/1, s. 457. Mimo że problem kanonu został rozstrzygnięty w starożytności, to jeszcze we wczesnej scholastyce granica między Pismem Świętym a Ojcami Kościoła nie była wyraźnie wytyczona. Widziano Ojców jako nierozdzielnie spletających się z Pismem Świętym w jedną *Scriptura Sacra*. Święty Bonawentura mimo że uznawał kanon, to w Ojcach Kościoła widział depozytariuszy duchowego „objawienia”, bez których Pismo nie mogłoby funkcjonować jako „objawienie”. Ratzinger dostrzega w tych średniowiecznych przekonaniach punkt wyjścia dla wypracowania katolickiego pojęcia Tradycji – por. JRO 2, s. 475–477.

¹⁴² JRO 9/1, s. 458–459.

Ustalenie kanonu zakładało oczywiście, co podkreślę raz jeszcze, zastosowanie kryterium nazywanego *kanon tes pisteos, regula fidei* czy *regula veritatis*. Dlatego Ojcom Kościoła zawdzięcza Kościół również sformułowanie podstawowych treści wiary chrześcijańskiej. Wypowiedź wiary zawarta w Symbolu oznacza zarazem rozpoznanie i odrzucenie błędnej wiary. Zarówno czytanie Pisma, jak i wyznanie wiary były w Kościele starożytnym aktami liturgicznymi, dlatego trzeba podkreślić, że Ojcowie Kościoła stworzyli także trwałe podstawy liturgii chrześcijańskiej (które stanowią zarazem punkt odniesienia odnowy liturgicznej późniejszych czasów). Za charakterystyczną dla myśli patrystycznej uznaje Ratzinger również jedność Biblii, liturgii i teologii¹⁴³.

Na pytanie zadane przez Ernsta Käsemanna, czy to kanon Nowego Testamentu ustanawia jedność Kościoła, odpowiada Ratzinger wskazaniem odwrotnego kierunku. Nie tylko że nie mógłby kanon zaprowadzać nieistniejącej wcześniej jedności Kościoła i jedności wiary, ale wręcz sprzyjałby wielości wyznań przez to, że na kanon składają się różne księgi i duchowe podejścia, a zatem także możliwości interpretacji ksiąg natchnionych oraz ich oddziaływania zależnego zawsze od tej tradycji, w jakiej zostałyby umieszczone. Kwestia podniesiona przez luteranina była oczywiście sformułowana z perspektywy reformacji, a zatem znaczył ją ahistoryzm i nieprawdziwe założenie, jakoby kanon w ogóle mógł istnieć wcześniej niż Kościół¹⁴⁴. „Z odpowiadającej kanonowi perspektywy historycznej trzeba zatem stwierdzić: to nie kanon ustanawia jedność Kościoła, lecz jedność Kościoła ustanowiła kanon jako jedność i nieustannie jest założeniem tego, że pozostaje on jednością i kanonem”¹⁴⁵.

Dopiero wiara Kościoła nadaje jedność niejednorodnemu zbiorowi literatury powstałej w różnych okresach i w dużym stopniu niezależnie od siebie. Wolno widzieć genezę kanonu jako funkcję przyjętej przez Kościół chrystologii (Jezus jako Boży Logos), teologii (przesłanie o jednym Bogu jest sednem obu testamentów) oraz eklezjologii. Nie oznacza to żadną

¹⁴³ Por. JRO 9/1, s. 459–461. Ojcowie pojęli wiarę jako filozofię i opowiedzieli się za wiarą szukającą zrozumienia, a tym samym stworzyli teologię. Ich zwrot ku racjonalnej odpowiedzialności wiary uutorował drogę chrześcijaństwu w starożytnym świecie i pozostaje trwałym warunkiem jego przetrwania również dzisiaj – por. tamże, s. 461; S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 108.

¹⁴⁴ Por. JRO 9/1, s. 167–169.

¹⁴⁵ JRO 9/1, s. 168.

miarą ujednoczenia, które miałyby się dokonywać kosztem różnorodności poszczególnych ksiąg. To właśnie sam akt utworzenia kanonu oznacza przyjęcie ksiąg takimi, jakimi one są¹⁴⁶.

W ten sposób powstaje znaczący kontrapunkt, który wyraża skomplikowaną strukturę wielości i jedności w Kościele: z jednej strony całość jest kanonem tylko dzięki wierze starożytnego Kościoła; z drugiej strony – każda z ksiąg przyjęta jest jako taka i właśnie w ten sposób, w swojej pełnej tożsamości, stanowi miarę Kościoła. [...] 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 perspektywy¹⁴⁷.

Jedynie wiara może przyjąć to napięcie Nowego Testamentu i pozostać nakierowana na nie w życiu Kościoła – kontynuuje Ratzinger. Nie oznacza to oczywiście, że całość świadectwa nowotestamentalnych ksiąg musi być realizowana zawsze i wszędzie, bo tylko cały Kościół może żyć całą wiarą. Na pewno jednak nie wolno zaniedbać tego podstawowego napięcia „wielości w jedności”; trzeba czytać Nowy Testament, badać hierarchię wielości i rozkład akcentów w nim, tak aby to sam nowotestamentalny kanon decydował o swojej jedności i ukierunkowaniu¹⁴⁸. Żeby Kościół pozostawał Kościołem, musi akceptować Pismo jako to, czym ono rzeczywiście jest samo w sobie – Kościół, a w jego ramach Urząd Nauczycielski Kościoła, nie stoi ponad słowem Bożym, lecz pozostaje jego sługą. Wynika to z artykułowanego często przez Ratzingera przekonania, że Kościół nie jest swoją własnością,

¹⁴⁶ Por. JRO 9/1, s. 168–169 wraz z przyp. 15. Work pisze, że głoszona i spisana Ewangelia odbija jedność apostołskiego Kościoła. Jednak nie jest to jedność totalna; składający się z różnorodnych autorytatywnych pism kanon odzwierciedla również różnorodność znamionującą Kościół pierwotny – por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 247.

¹⁴⁷ JRO 9/1, s. 169. Stwierdzenia te w dużej mierze pokrywają się z charakterystyką egzegezy kanonicznej – nie polega ona jedynie na czytaniu poszczególnego fragmentu biblijnego w świetle całego Pisma, ale również na uszanowaniu Pisma i każdej jego części w takiej postaci, w jakiej do nas dotarły. Dla przykładu – chrystocentryczność starotestamentalnych prorocत्व nie może dezawuować oryginalnego przesłania proroka z jego wymiarem krytyki polityczno-religijnych elit – por. J.J. Collins, *Introduction to the Hebrew Bible and Deutero-Canonical Books*, Minneapolis 2018, s. 310; C.R. Seitz, *The Character of Christian Scripture...*, dz. cyt., s. 49–50, 81.

¹⁴⁸ Por. JRO 9/1, s. 170.

lecz należy do Pana, a wszystko, co ma najistotniejszego, otrzymał z góry. Stwierdzenie to ma praktyczny oddźwięk w obustronnej relacji pomiędzy Pismem a Kościołem, a ściślej: w interakcji między magisterium biskupim a naukowym¹⁴⁹.

3.3. Rekapitulacja: kluczowe kwestie dla doktryny natchnienia

3.3.1. Charyzmat natchnienia a objawienie fundacyjne i Kościół pierwotny

Gerald O'Collins wprowadza rozróżnienie na „objawienie uniwersalne” (in. kosmiczne) mediowane w zewnętrznym dziele stworzenia i wewnętrznej duchowej rzeczywistości człowieka oraz „objawienie specjalne” związane z różnym jakościowo działaniem Boga, do pewnego stopnia niezależnym względem stworzonej przyczynowości. W opinii teologa już objawienie uniwersalne wywołuje jakiś rodzaj wiary w człowieku. Wolno może by zatem mówić o „natchnieniu uniwersalnym”, które byłoby rozumiane jako zdolność do czytania makroszceny i mikroszceny wszechświata w jej związku z Bogiem, zapewne ze względu na „logosowość” stworzenia w Chrystusie (por. Kol 1,16–17). Tego rodzaju „natchnienie” umożliwiłoby jakiś stopień poznania Boga jako Stworzyciela i wejścia z Nim w relację. Objawienie spe-

¹⁴⁹ Por. JRO 9/1, s. 170. Ratzinger dostrzega w historii przeakcentowanie nauczania biskupiego (czy papieskiego) kosztem naukowej interpretacji Pisma Świętego. Twierdzi, że nastąpiła formalizacja Urzędu Nauczycielskiego, który jednak nie jest zasadą formalną, ale wyrazem więzi materialnej z *Credo* oraz Pismem czytany w jego świetle. Magisterium nie posiada władzy nad wyznaniem wiary, lecz władza jego wynika z zakorzenienia w *Credo* – por. tamże, s. 170–171. „Dla konkretnej relacji magisterium biskupiego i naukowego oznacza to, że magisterium biskupie ma prawo i obowiązek przeciwstawić się takiej interpretacji, w której Biblia skierowana jest przeciwko Kościołowi i jego *Credo*. Magisterium to musi natomiast pozostawić miejsce dla naukowego pytania o różnorodność i zakres własnych historycznych wypowiedzi Pisma, również tam, gdzie taka interpretacja przynosi coś nieoczekiwanego i nowego. Nauka musi zaś być świadoma, że jej wyniki zależą od jej hermeneutycznej decyzji podstawowej i że dla tego, kto literaturę nowotestamentalną czyta jako Biblię, uznając ją za autorytet, hermeneutyczne *a priori* Kościoła i jego *Credo* jest koniecznością logiczną, która odpowiada zresztą pierwotnemu historycznemu zamiarowi i kierunkowi wewnętrznego ruchu tych ksiąg” – JRO 9/1, s. 171–172.

cialne, w ramach którego Bóg objawia się różnymi jakościowo sposobami, wymagałoby z kolei specjalnego impulsu dla rozpoznania, a następnie wyartykułowania Boskiej samo-komunikacji.

Również pomiędzy starotestamentalną historią objawienia a samo-objawieniem się Boga w Chrystusie istnieje różnica jakościowa, ponieważ we Wcieleniu sam Bóg stał się obecny w swojej Osobie pośród ludzi. W takim razie natchnienie w okresie Nowego Testamentu stanowiło dar rozpoznania tego kulminacyjnego dla całej historii zbawienia i objawienia „wydarzenia Chrystusa” oraz zaświadczenia o nim. Natchnienie to musiało być wyjątkowe, ażeby możliwa była adekwatna reakcja na szczytowe objawienie. Można powiedzieć, że natchnienie jest częścią specjalnego działania związanego z objawieniem specjalnym. Natchnienie jawi się jednym z działań Ducha Świętego posłanego przez Zmartwychwstałego i tworzącego Kościół; Duch dany Ciału Chrystusa obdarza poszczególne jednostki dla wyartykułowania tego, co ważne dla całej wspólnoty.

Uczony odnosi termin „objawienie” do samo-ujawnienia się (in. samo-odśłonięcia się, ang. *self-disclosure*) tajemniczego Boga, zatem sytuuje objawienie w perspektywie dialogicznej. Doświadczenie objawienia daje się jednak wyrażać i komunikować w propozycjonalnych twierdzeniach. Jezuita uważa, że oksymoronem byłoby objawienie nieniosące żadnego poznania, w związku z czym proponuje on zasadę: *lex revelandi* staje się *lex credendi*. Przy czym propozycjonalny wymiar objawienia widzi się tutaj w funkcji osobowego doświadczenia kontaktu z Bogiem. Za *Dei verbum* sugeruje teolog wzajemną implikację modeli osobowego i propozycjonalnego, które w jego koncepcji objawienia stają się właściwie dwoma rozróżnialnymi, ale nierozdzielnymi wymiarami tego samego objawienia. Z takiego rozumienia objawienia wynikać musi koncepcja natchnienia jako przede wszystkim daru rozpoznania i zaświadczenia o objawieniu osobowym, a wtórnie również jako daru pozwalającego wyrazić propozycjonalną treść objawienia. Natchnienie byłoby związane z iluminacją oraz zdolnością wypowiedzenia prawdy o samo-objawieniu się Boga podarowanemu całemu Kościołowi. Jest to możliwe jedynie pod warunkiem, że sami hagiografowie wcześniej przyjęli to objawienie dane Ciału Chrystusa, którego członkami pozostawali. Bez natchnienia i natchnionego świadectwa nie można by powiedzieć, że Kościół „posiada” objawienie i może nim żyć.

Teologiczne badanie kwestii natchnienia biblijnego winno być zdaniem O'Collinsa podporządkowane koncepcji objawienia, jako że objawienie

sprawuje prymat i poprzedza natchnienie biblijne. Uczony wprowadza wyraźne rozgraniczenie między objawieniem fundacyjnym a natchnieniem, innymi słowy: między żywym interpersonalnym wydarzeniem objawienia a darem prowadzącym do powstania natchnionego świadectwa objawienia. Dar Boskiego objawienia funkcjonował w całej erze apostoelskiej, a specjalny impuls jedynie w pewnym okresie historii hagiografa. Druga różnica polega na tym, że charyzmat natchnienia był udzielany jednostkom – choć ze względu na cały Kościół, którego byli członkami, objawienie dotyczyło każdego wierzącego. Zdaniem uczonego kształtowanie się natchnionych pism skończyło się wraz z zakończeniem apostoelskiej ery, a zatem dar biblijnego natchnienia był właściwy jedynie dla objawienia fundacyjnego. Oznacza to, że bez natchnienia stanowiącego jeden z elementów powstającego Kościoła objawienie nie mogłoby zostać (w pełni) przyjęte, a zamiar Boga (ufundowanie Kościoła) zrealizowany. Charyzmat natchnienia musi też wiązać się z apostołskością, skoro jest darem właściwym objawieniu fundacyjnemu, w którym to okresie w posłaniach Chrystusa i Ducha Świętego partycypują Apostołowie. Natchnienie pozostaje na służbie całego Ludu Bożego jako adresata Bożego objawienia, choć sam dar natchnienia jest komunikowany jednostkom.

Australijski teolog podkreśla, że „poza objawieniem nie ma zbawienia” (łac. *extra revelationem nulla salus*), a pojęcie niedoświadczzonego objawienia uznaje za oksymoron. W związku z tym proponuje aksjomat „poza doświadczeniem nie ma objawienia (łac. *extra experientiam nulla revelatio*)”. Wynika z tego związek między natchnieniem a doświadczeniem, skoro spisane pod natchnieniem Ducha Świętego księgi stanowią świadectwo objawienia. Jak można się domyślać, będzie chodziło o doświadczenie zarówno indywidualne, jak i wspólnotowe. Ktoś musiał doświadczyć podarowanego Kościołowi objawienia – doświadczenie to stało się udziałem całego pokolenia apostoelskiego, w ramach którego działali autorzy natchnienia. Jako że w każdym doświadczeniu dają o sobie znać bieguny obiektywny i subiektywny, osobowość hagiografa (a także osobowość wcześniej przeopowiadających Dobrą Nowinę Apostołów) będzie znaczyła księgi natchnione, ale zarazem ich pisma rzeczywiście będą odsyłały do obiektywnego i wspólnego całemu Kościołowi doświadczenia (analogia wiary). Ponieważ doświadczenie charakteryzuje się „totalnością” (cała osoba angażuje się w doświadczenie będące jej udziałem), objawienie i jego doświadczenie muszą dotyczyć całej osoby autora natchnionego, a jego odpowiedź wyrazi

się za pomocą wszystkich jego zdolności. Natchnienie należy widzieć na tle całego życia chrześcijańskiego hagiografa.

Autorem Pisma Świętego jest Bóg – reżyser wydarzeń zbawczych i objawieniowych, których celem było stworzenie wspólnoty Kościoła. Charyzmat natchnienia winien być widziany właśnie w związku z ufundowaniem Kościoła, którego jednym z istotnych elementów jest Pismo Święte. Spisanie literatury natchnionej należy do „raz na zawsze” wydarzeń z okresu objawienia fundacyjnego i stanowi cezurę między objawieniem fundacyjnym a zależnym. Hagiografowie dzielą z Apostołami udział w „raz na zawsze” wydarzeniu Chrystusa i formowaniu się Kościoła. Podobnie jak rola Apostołów (wspólnoty apostoelskiej) świadczących o Zmartwychwstaniu Chrystusa i przyjsciu Ducha Świętego pozostaje nieprzekazywalna, tak również spisane świadectwo o objawieniu fundacyjnym pozostaje autorytatywne dla następnych generacji chrześcijan.

Jeśli Chrystus jest kamieniem węgielnym, to Apostołowie i prorocy stanowią fundament Kościoła. Fundacyjna rola Apostołów i apostoelskiej generacji polegała przede wszystkim na adekwatnej reakcji na akcję samo-objawienia Bożego. Chodziło o doświadczenie i recepcję objawienia przez wiarę, a następnie jego interpretację i przekazywanie. W tym okresie wykształciła się istota wiary chrześcijańskiej jako normatywnej dla kolejnych pokoleń odpowiedzi na Boże samo-objawienie: wyznanie wiary, życie sakramentalne, moralna praktyka i właśnie powstanie pism, które razem ustanowiły kanon. Zatem natchnienie należy lokować w ramach szerszego procesu recepcji i odpowiedzi na Boże objawienie. Wiązałoby się natchnienie z rozpoznaniem objawienia oraz zamierzoną przez Boga reakcją na nie, a w tym – stanowiło miarodajne wyrażenie apostoelskiego przepowiadania. Bez zinterpretowanego doświadczenia objawienia, w tym bez natchnionych pism, nie można by w ogóle mówić, że objawienie zaistniało. Słowo wcieliło się, Apostołowie poszli za Chrystusem, a hagiografowie dzięki Duchowi Świętemu zaprezentowali, na czym polega owo „tak” jako reakcja na samo-objawienie Boże. Natchnienie wiąże się z wyznaniem wiary Kościoła oraz jego życiem sakramentalnym.

Objawienie i zbawienie doświadczone w okresie objawienia fundacyjnego było następnie przekazywane przez Kościół w przepowiadaniu Dobrej Nowiny oraz sprawowaniu sakramentów. Razem w fundację Kościoła został również skomponowany Nowy Testament. Przypomnę, że O'Collins podkreśla kolejność: objawienie (i jego doświadczenie w przyjęciu przez wiarę) –

Tradycja – Pismo Święte. W Tradycji wolno widzieć „przestrzeń”, w której przyjęte objawienie jest przeżywane jako żywa rzeczywistość. Tradycja to sposób, w jaki Kościół pierwotny żył spotkaniem z Bogiem przez Chrystusa i Ducha Świętego, jak je rozumiał i wyrażał. Tradycja tak rozumiana obejmuje kult, wiarę i życie wspólnoty, w które objawienie niejako „wcieliło” się; w związku z tym Tradycja jest czymś wykraczającym poza Pismo Święte. Natchnione księgi dają wyraz zarówno samemu objawieniu, jak i Tradycji; odzwierciedlają ją, a zarazem kształtują w jej istocie „raz na zawsze”. Charyzmat natchnienia ma zatem swoją rolę tak w przekazie następnym pokoleniom, jak i w samym konstytuowaniu się *lex orandi, credendi et vivendi*. Dar ten pozwolił uchwycić pierwotną Tradycję jako normatywną odpowiedź na samo-objawienie Boga, a zatem pozostaje w funkcji ciągłości Tradycji. Bez uchwycenia tej pierwotnej Tradycji (jako adekwatnej odpowiedzi na samo-objawienie Boga, w której ono „stało się ciałem”) Kościół nie miałby możliwości trwania w objawieniu. Ponieważ zaś Pismo powstające w żywej Tradycji Kościoła wiernie ją odzwierciedliło, a tym samym zabezpieczyło odpowiedź na Boże objawienie darowane „raz na zawsze”, Kościół pozostaje związany słowami Pisma.

Dar natchnienia trzeba postrzegać w łączności z Tradycją. Doświadczenie spotkania z Bogiem i przyjęcie Jego samo-objawienia, jakie dokonało się w Kościele pierwotnym, zostało przekazane następnym pokoleniom w Tradycji oraz w Piśmie Świętym jako świadectwie otrzymanego objawienia oraz formowania się fundacyjnej Tradycji. Natchnione pisma stają się zatem normatywną interpretacją Boskiego samo-objawienia oraz jego recepcji i odpowiedzi na nie, a jako wyłonione z Tradycji – jedynie w niej mogą być interpretowane. Charakterystyczna cecha natchnienia odsłania się również na tle różnicy między autorami natchnionymi a współczesnymi pisarzami. Tym pierwszym chodziło o cel religijny – ich aktywność miała służyć wspólnocie wierzących. Od tej wspólnoty również autorzy czerpali Tradycję, a ich celem nie była ekspresja osobistych doświadczeń, lecz danie wyrazu wspólnemu doświadczeniu Kościoła. Doświadczenie żywej Tradycji Kościoła może wyzwalać momenty Boskiego samo-objawienia i związanej z nim odpowiedzi wiary. Jednak czym innym jest Tradycja jako środek doświadczenia objawienia, a czym innym samo doświadczenie objawienia. Tradycję niosą Duch Święty oraz cały Lud Boży hierarchicznie ustrukturyzowany. Przekaz, interpretacja i stosowanie Pisma to jeden z elementów niesienia Tradycji.

Zgodnie z orzeczeniami Trydentu oraz w opozycji do protestanckiego aksjomatu „tylko Pismo” należy podkreślać, że objawienie jest wyrażone i aktualizowane poprzez natchnione pisma oraz różne tradycje. Tradycja i Pismo pochodzą z tego samego źródła (objawienie fundacyjne), formują jedną rzecz (objawienie zależne), a również kierują ku temu samemu celowi (objawienie ostateczne). Dyskutowana kwestia „dwóch źródeł” objawienia może zostać rozwiązana, gdy rozpatruje się ją na tle osobowego modelu objawienia. Zgodnie z tą koncepcją objawienie jako żywa rzeczywistość nie może być „zawarte” w księdze czy tradycjach. Tradycja może być jednak identyfikowana z obecnością Zmartwychwstałego przekazującego siebie przez Ducha Świętego Kościołowi. Ducha Świętego nie wolno separować od widzialnej i hierarchicznej wspólnoty z jej tradycjami i specjalną funkcją Magisterium. W fazie objawienia zależnego istnieje sprzężenie zwrotne między Pismem i Tradycją: z jednej strony autentyczna Tradycja pozostaje wierna normatywnemu początkowi zaświadczonemu w Piśmie, z drugiej strony nowy kontekst jest czymś więcej niż jedynie egzegezą i aplikowaniem Pisma przez Tradycję. Wierność Pismu nie oznacza podporządkowania Tradycji literze, lecz rzeczywistości, o której świadczą natchnione pisma. Innymi słowy, objawienie pozostaje aktualne w Tradycji o tyle, o ile ta pozostaje wierna Pismu żyjącemu w apostołskiej Tradycji. Natchnienie pozwoliło uchwycić właśnie tę pierwotną Tradycję i w ten sposób natchnione Pisma same związały się z Tradycją.

Jeśli objawienie „staje się ciałem” w Tradycji, to znaczy, że może się zmieniać w czasie, ale jednocześnie musi pozostawać w organicznej ciągłości z normatywną Tradycją, w którą objawienie fundacyjne się „wcieliło” – bo tylko w ten sposób objawienie zależne zachowa związek z objawieniem fundacyjnym. Pismo jako natchnione świadectwo objawienia oraz jego recepcji i zrozumienia przez pierwotny Kościół nie jest jedynym wskaźnikiem w odróżnianiu tradycji od Tradycji. Te tradycje autentycznie odzwierciedlają objawienie fundacyjne, które – prócz wierności normatywnemu świadectwu objawienia fundacyjnego w natchnionych księgach – sprzyjają prowadzeniu nowego życia w Chrystusie i Duchu Świętym, pomagają w oddaniu chwały Bogu Trójjedynemu i służbie ubogim. W ten sposób nie odchodzi się od Pisma, bo właśnie ono o tym nowym życiu zaświadcza i temu życiu służy.

O'Collins definiuje kanon jako zamkniętą listę ksiąg uznanych przez Kościół za natchnione i jako takie stanowiących wartość normatywną dla wiary, kultu i życia chrześcijańskiego. Kanonizacja, czyli włączenie pism do

kanonu, odróżnia się oczywiście od natchnienia – czym innym specjalny impuls do spisania świętych tekstów, a czym innym potrójna miara wykorzystana przez wspólnotę wierzących w ustaleniu kanoniczności danej księgi. Zgodnie z historycznym kryterium apostołowości księgi natchnione musiały pochodzić z okresu objawienia fundacyjnego i być związane z osobami uczestniczącymi w tym kulminacyjnym momencie historii zbawczej. Kryterium teologiczne wymagało ortodoksyjności nauki zawartej w księdze, czyli zgodności treści z regułą wiary (innymi słowy – z Tradycją Kościoła). Jednak pisma spisane pod natchnieniem Ducha prócz tego, że odzwierciedlały to, czym chrześcijańska wspólnota już była, jednocześnie stanowiły wyzwanie prowadzące wierzących do w pełni przekształconego życia (O'Collins w związku z tym notuje cyrkularność: wspólnota kształtuje kanon, ale sama jest kształtowana przez kanon). Kryterium liturgiczne domagało się utrzymującego się w czasie i powszechnego używania danej księgi w kulcie Kościoła. Wynika z tego, że musiało dojść do spotkania działania Ducha Świętego – tego samego w Kościele i tego samego w hagiografii, żeby mogły powstać święte pisma i być rozpoznane jako natchnione przez Kościół.

Zamknięty status kanonu, mający związek z ustaniem charyzmatu natchnienia, wiąże się z „raz na zawsze” wydarzeniem objawieniowo-zbawczym. W nim w unikalny sposób uczestniczyli członkowie apostołskiego Kościoła, pośród których byli również hagiografowie. Zatem geneza świętych pism musi mieć związek z niepowtarzalną rolą Apostołów i ich towarzyszy, a charyzmat natchnienia skutkuje adekwatnym odzwierciedleniem chrześcijańskiego doświadczenia i tożsamości jako odpowiedzi na Boże samoobjawienie. Tylko dlatego, że odpowiedź ta była odpowiednia względem tego, co się wydarzyło, księgi mogły wejść w skład kanonu jako autorytatywna norma chrześcijańskiej wiary i życia. Zamknięta natura kanonu odgrywa rolę zabezpieczenia tej odpowiedzi przed modyfikacjami, które musiałyby zniekształcić również sam przekaz objawienia i w ten sposób uniemożliwiłyby trwanie w nim. Kanon pozwala na rozwój, ale w wyznaczonych miarodajnością pierwszej „natchnionej” odpowiedzi granicach.



Dla Ratzingera ukonstytuowanie się kanonu i ufundowanie Kościoła pierwotnego stanowią jeden i ten sam proces widziany z różnych stron. Bawarski

teolog wiązał autorytet Pisma Świętego z pneumatyczną genezą Kościoła. Biblia może być normatywna, bo jest księgą Kościoła jako Kościoła, a może nią być ze względu na to, że Kościół jest tworzony przez Ducha, który konstytuuje zarazem Pismo Święte. Tych dwóch procesów tworzenia Kościoła i Pisma nie wolno widzieć „równolegle”, jak gdyby były niezależne od siebie – jeden zakłada drugi. Natchnione księgi wyrażają zarazem Kościół, jak i Tego, od którego on pochodzi. Mimo że Nowy Testament posiada ostateczny charakter, to wolno oczekiwać wciąż nowego czy pogłębionego rozumienia ksiąg natchnionych. Stwierdzenie to dotyczy w pierwszym rzędzie nie pojedynczego adresata świętych tekstów, lecz Kościoła jako wspólnoty pneumatycznej, w której Duch Święty przemawia w całej historii.

Pismo Święte i Tradycja nie są dwoma źródłami propozycjonalnych twierdzeń składającymi się razem na objawienie. Odwrotnie, to objawienie rozumiane jako samo-odsłonięcie się Boga stanowi *unus fons*, z którego wypływają dwa nurty Pisma i Tradycji. Pismo i Tradycja są materialnymi zasadami objawienia i historycznymi formami jego przekazu. Tradycja nie polega na materialnym przekazie rzeczy i słów, lecz jest raczej żywą i skuteczną obecnością Zmartwychwstałego towarzyszącego w Duchu wspólnocie wierzących. Pismo Święte to wynik nie mechanicznego zapisu przeszłych wydarzeń, lecz duchowego procesu, jaki dokonał się w Tradycji. Pierwotny Kościół nie traktował słów i czynów Pańskich jak „archiwalnie zamkniętych kategorii”, ale przekazane dobro wyjaśniał i rozwijał pod przewodem Ducha Świętego. Dlatego Tradycja jest wewnętrzną zasadą tworzenia Pisma. W tym świetle ukazuje się, że natchnienie jest po pierwsze możliwe jedynie w Tradycji, a po drugie że jest ono częścią szerszego duchowego procesu dokonującego się w Kościele.

Wydarzenie Chrystusa spowodowało, że Apostołowie i ich uczniowie zinterpretowali Stary Testament z nowej perspektywy. To, co dziś nazywamy Nowym Testamentem, stanowiło w początkach Kościoła Tradycję jako klucz interpretacyjny do „Pisma”, czyli ksiąg, które dziś składają się na Stary Testament. Zaczął on być czytany w inny niż do tej pory sposób, jako skierowany ku Chrystusowi. Dopiero z czasem Kościół ustalił kanon Nowego Testamentu, który razem ze Starym Testamentem konstytuował odtąd Pismo Święte. Winno ono być teraz w całości czytane zgodnie z wiarą Kościoła, czyli w ramach Tradycji. Natchnione pisma wyklada się w świetle reguły wiary traktowanej jako swego rodzaju kanon w kanonie, co pociąga

za sobą dynamiczne rozumienie kanonu jako Pisma interpretowanego w eklezjalnej wierze (nieredukowanej do formuły ją wyrażającej). Wzajemne odniesienie obu testamentów wyraża ich przyporządkowanie do dwóch etapów historii zbawienia. Natchnienie należy zatem sytuować w ramach tej „rewolucji” interpretacyjnej, która z kolei nie byłaby możliwa bez trwania hagiografa w Kościele jako nowej rzeczywistości wynikającej z posłania Syna i Ducha Świętego. W tym sensie wolno w natchnieniu uznać „prorocką” interpretację wydarzającej się historii zbawienia i objawienia.

Ukonstytuowanie się kanonu mogło nastąpić jedynie w wyniku procesu realizującego się w ramach dynamicznie rozumianej Tradycji Kościoła (Ratzinger pisze o „plus” Tradycji względem Pisma). Kościół wsłuchany w Ducha Świętego szukał odpowiedzi na pytania, w których księgach Duch ten daje się rozpoznać i które księgi wyrażają istotę Kościoła, a zarazem stanowią miarę jego wiary (Ratzinger); bez Kościoła żyjącego Duchem Świętym nie można by rozpoznać, co zostało natchnione przez Boga, a co nie (Ratzinger i Rahner). Tylko we wspólnej – jednej – wierze Kościoła mógł zaistnieć nowotestamentalny kanon i tylko w niej daje się uchwycić jedność Starego i Nowego Testamentu. Ta wiara jako hermeneutyczny punkt tworzący jedność sama jest istotną częścią korpusu Nowego Testamentu. To hermeneutyka starożytnego Kościoła tworzy z niego jedną księgę. Biblia jest wyrazem wspólnej wiary Kościoła, jest jego słowem i dlatego może być interpretowana jedynie w wierze tego podmiotu, w którym powstała. Kościelny akt ustalenia kanonu jest w przekonaniu Ratzingera trwałym warunkiem istnienia Pisma Świętego jako takiego. W związku z tym natchnienie należy postrzegać w ramach *analogia fidei* dzielonej przez wszystkich członków Ciała Chrystusowego. Hagiograf z jednej strony wyraża jedną wiarę Kościoła, a z drugiej ją współkształtuje. Duch Święty wyrażając się przez ludzkich autorów, odkrywa zatem istotę Kościoła jako pneumatycznej rzeczywistości tworzonej właśnie przez Niego. Pisarze Nowego Testamentu pozostają w służbie reinterpretacji Starego Testamentu, zarówno oddając w swoich pismach relikwiarz już dokonany przez Apostołów, jak i dodając do tego swoje odczytanie. Mamy zatem do czynienia z sekwencją następującą: objawienie Boże – recepcja objawienia przez wiarę – uczestnictwo hagiografa w wierze Kościoła – natchnienie.

Bawarski teolog akcentuje następującą kolejność chronologiczno-logiczną: to jedność Kościoła ustala kanon Nowego Testamentu i wciąż jest założeniem jego jedności i „kanoniczności”. Kanon nie tylko że nie mógłby

sprawiać nieistniejącej wcześniej jedności Kościoła (jakby w ogóle był do pomyślenia kanon bez Kościoła uprzedniego względem niego), ale wręcz sprzyjałby wielości wyznań, bo sam składa się z różnych ksiąg i duchowych podejść otwierających pole dla różnorodnych interpretacji. Wiara Kościoła nadaje jedność niejednorodnemu zbiorowi literatury; genezę kanonu wolno widzieć jako funkcję kościelnej chrystologii, teologii i eklezjologii. Nie oznacza to żadną miarą ujednoczenia różnorodności poszczególnych ksiąg natchnionych, skoro Kościół, akceptując kanon, przyjął księgi takimi, jakimi one są. Ratzinger pisze o kontrapunkcie wyrażającym skomplikowaną strukturę wielości i jedności w Kościele: całość jest kanonem tylko dzięki wierze Kościoła, z drugiej strony każda z ksiąg stanowi miarę Kościoła. Nowy Testament czytany jest w Kościele, ale Kościół ma być wciąż przeżywany w świetle jego pełni. Niemniej, gdy tak jest, potwierdza się, że orzeczenie starożytnego Kościoła wypływa z wewnętrznej perspektywy pism nowotestamentalnych, a nie jest im narzucone. Wiara Kościoła stanowi o jedności Nowego Testamentu, ale w rzeczywistości nie chodzi tutaj o „ujednoczenie”, lecz uszanowanie napięcia „wielości w jedności”, tak żeby to sam nowotestamentalny kanon decydował o swojej jedności i wewnętrznym ukierunkowaniu. Z tego wynika, że Kościół (a w jego ramach Urząd Nauczycielski Kościoła) pozostaje sługą słowa Bożego, a nie jego panem. Wszystko to rzuca światło na natchnienie – dar ten pochodzi od tego samego Ducha, jaki działa w całym Kościele. Tylko dzięki temu jest możliwe, że tak różnorodne wypowiedzi hagiografów stanowią jedność. Z drugiej strony właśnie owa polimorficzność świętych pism odzwierciedla zarówno bogactwo objawienia, jak i odmienność osobowości i zdolności natchnionych pisarzy.

W przekonaniach Ojców Kościoła upatrywał Ratzinger odpowiedzi na słowo, które, choć nie tożsame oczywiście z odpowiedzią, bez niej nie istnieje (słowo i odpowiedź pozostają nierozdzielne, ale i nieprzemieszane). Trwałe znaczenie Ojców wynika zdaniem bawarskiego teologa między innymi z roli, jaką odegrali w konstytuowaniu się kanonu. To za czasów Ojców nastąpiło rozpoznanie „kanoniczności” danej księgi, a także przyporządkowanie Nowemu Testamentowi greckiego kanonu Biblii żydowskiej interpretowanemu w świetle Nowego Przymierza. Uznanie „kanoniczności” dokonywało się w dramatycznym procesie rozpoznania, wytyczenia i wywalczenia granicy między tym, co chrześcijańskie, a tym, co niechrześcijańskie. Ta duchowa sytuacja zainicjowana przez Ojców wciąż trwa, bo przyjęcie

chrześcijańskiego kanonu oznacza zarazem afirmację tych podstawowych decyzji duchowych, jakie go ukształtowały. „Kanoniczność” danej księgi wymagała dopuszczenia jej do czytania liturgicznego w Kościele. Jako że czytanie świętych pism i wyznanie wiary w starożytnym Kościele były aktami liturgicznymi, Ojcowie Kościoła położyli trwałe podwaliny pod liturgię chrześcijańską. Ustaleniu kanonu towarzyszyło zastosowanie kryterium *regula fidei* czy *regula veritatis*, z czego wynika, że Ojcom Kościoła zawdzięczamy również sformułowanie podstawowych treści wiary chrześcijańskiej (Symbol jako rozpoznanie prawdziwej i odrzucenie błędnej wiary). Jedność Biblii, liturgii i teologii jest cechą charakterystyczną myśli patrystycznej. Dla doktryny natchnienia istotne wydaje się podkreślenie charyzmatu z liturgią Kościoła. Tylko te księgi, które powstały z inspiracji tego samego Ducha Świętego działającego w życiu sakramentalnym Kościoła, mogły zostać uznane za kanoniczne. Fundament przyszłej jedności liturgii słowa i liturgii eucharystycznej tutaj zapewne znajduje swoje uzasadnienie – Duch Święty działa niejako „od dwóch stron”: ciągła aktualizacja objawieniowo-zbawczych wydarzeń nie byłaby możliwa bez natchnionego świadectwa o tych wydarzeniach.

Na mocy niezgodności objawienia i Pisma Świętego wyprowadza Ratzinger wniosek o tym, że nie może istnieć katolicka odmiana protestanckiej zasady *sola Scriptura*. W takim razie należy w badaniu relacji między Pismem i Tradycją odwołać się do zagadnienia relacji objawienia i Tradycji. Kwestia ewentualnej wystarczalności Pisma jest drugorzędna względem problemu stosunku autorytetu Kościoła do autorytetu Pisma. W rozumieniu katolickim właściwym podmiotem i tradentem Pisma Świętego jest Kościół, bo słowo nie jest samodzielną rzeczywistością istniejącą obok niego – owszem, zostało przekazane właśnie Kościołowi. Pismo Święte jest zasadą materialną objawienia, ale Tradycja stanowi zasadę formalną. Płyną z tego wnioski dla koncepcji natchnienia: nie może ono polegać na bezpośrednim i wyłącznym (niezależnym wobec Kościoła) kontakcie hagiografa z Duchem Świętym. Przeciwnie, wpływ Ducha musi być zapośredniczony przez Kościół, któremu objawienie zostało podarowane i które w nim żyje. Dopiero recepcja objawienia w kościelnej Tradycji umożliwia genezę Pisma Świętego jako świadectwa objawienia oraz Tradycji zrodzonej wraz z jego recepcją. Do tego należy oczywiście dodać, że tworzenie natchnionej literatury jest zarazem współtworzeniem Tradycji, skoro również święte pisma stanowią odpowiedź na Boże objawienie.

Objawienie jest dokonany, a jednak wciąż się dokonującym wydarzeniem relacji między Bogiem i człowiekiem. Charakter dokonany wynika z tego, że relacja ta urzeczywistniła się w Chrystusie w najwyższy sposób. Z drugiej strony wydarzenie to zachowuje swoją aktualność i jest wciąż na nowo urzeczywistniane. Objawienie zgodnie z jego zasadą materialną jest zakończone (historyczna jednorazowość Wcielenia), jednak zgodnie z rzeczywistością objawienia – jest ono wciąż żywe i skuteczne w wierze Kościoła („zawsze” objawienia). To, co w historii dokonało się „raz jeden”, dokonało się „raz na zawsze”. Pismo Święte pełni funkcję zabezpieczenia owego *efapax* i obrony *sarx* historii przed „gnostycznymi” ciągotkami. Innymi słowy, jakkolwiek brzmi to paradoksalnie, właśnie *littera scripturae* chroni „dziś” objawienia – przez to, że zaświadcza wiarygodnie o „wczoraj” objawienia. Pismo stanowi trwałą normę dla Kościoła wszystkich pokoleń nie dlatego, że jest konglomeratem twierdzeń, ale raczej dzięki temu, że biblijne stwierdzenia zabezpieczają rzeczywistość objawienia. Wszystkie biblijne słowa wskazują na Logos jako na wieczne Słowo będące Bogiem, które nie jest jedynie przeszłością, lecz również terażniejszością i przyszłością. Dlatego ustanowione w Jezusie z Nazaretu spotkanie ludzkości z Bogiem wciąż trwa, i dopiero w ciągu historii mogą się rozwinąć wszystkie możliwości tego spotkania. Dokonać się to zaś może już nie poza pośrednictwem natchnionych pism (pneumatologia inkarnowana).

Natchnienie można postrzegać jako dar niezbędny i wystarczający dla zabezpieczenia owej „jednorazowości” objawienia, a zarazem jego trwania w Kościele. Natchnione pisma świadczą również o tych rozwijających się możliwościach spotkania z Chrystusem jako żywym Panem, i w ten sposób nie tylko chronią jednorazowość objawienia, ale także zachęcają do wciąż nowej wykładni dokonywanej w rzeczywistości Chrystusa przychodzącego w Duchu Świętym i prowadzącego do pełni prawdy (por. J 16,12–13). Widać to choćby w tym, w jaki sposób autorzy natchnieni odczytują Stary Testament: Pan, który jest „Duchem” będącym prawdziwą treścią pism, sprawia, że objawienie Nowego Testamentu jest traktowane jako *Pneuma* wobec starotestamentowego *gramma*. Z kolei nowość Nowego Przymierza jest przeżywana w różny sposób – zbawienie i objawienie znajdują wieloraki wyraz w życiu pierwotnego Kościoła, jednocześnie wyrażając w ten sposób jego jedną istotę – nie inaczej jednak niż właśnie w tym wielokształtnym świadectwie (i w tym sensie jedność jest wręcz zbudowana z tej różnorodności).

3.3.2. Kenotyczność słowa Bożego – transcendencja słowa ludzkiego

Pismo Święte, zauważał Benedykt XVI, może być słowem Boga właśnie dzięki temu, że zostało spisane pod natchnieniem Ducha Świętego. Ze względu na działanie Ducha Świętego na hagiografa można mówić, że Bóg jest prawdziwym Autorem (Sprawcą) natchnionych ksiąg, a jednocześnie rola ludzkiego autora zostaje uszanowana. Pismo Święte winno być uważane za prawdziwie Boskie i prawdziwie ludzkie, a jego słowa za jednocześnie prawdziwe słowa Boga i prawdziwe słowa ludzi. Nie chodzi tutaj o sprowadzanie Boskiego autorstwa do poziomu ludzkiego autorstwa (co mogłoby być sugerowane przez wspólne pojęcie „autorstwa”). Raczej odwrotnie: autorzy natchnieni są tutaj widziani jako włączeni przez Boga w proces komponowania świętych pism, ale zarazem nie oznacza to zaniegowania ich ludzkiego wkładu (i, konsekwentnie, ludzkiego charakteru Pisma). W kontrze do platońsko-hellenistycznej koncepcji natchnienia należy człowieka natchnionego postrzegać jako uczestniczącego z całą swoją egzystencją w akcie mówienia Boga.

Słowo Boże jak gdyby „wcieliło” się w słowa ludzkie (albo, od drugiej strony, Bóg przyjmuje słowa ludzkie za swoje i w nich się wypowiada), skutkiem czego wolno mówić o kenotycznym charakterze słowa Bożego zapośredniczonego w ludzkich słowach. Kenozę Boga widzi Ratzinger jako rozciągającą się na całe dzieje dialogu Boga z człowiekiem, od momentu stworzenia. W opinii Ratzingera autorzy natchnieni, również w okresie Starego Testamentu, stali się uczestnikami mówienia Boga „na ludzki sposób”. Wynika to z tego, że cała historia zbawienia jest skierowana ku przyszłemu Wcieleniu. Teandryczna (Bosko-ludzka) mowa Boga oznacza, że Kościół jest współautorem Pisma Świętego. Na mocy nierozrwalnego związku między Chrystusem a Kościołem – ten może przemawiać wspólnym głosem z Panem. Hagiografowie Nowego Testamentu są członkami Kościoła-Ciała Chrystusa, ale również hagiografowie Starego Testamentu zdaniem bawarskiego teologa należą do przyszłego Ciała Chrystusa, którego postaci są prefiguracją.

Wszystko to stanowi zaproszenie do rozwijania doktryny natchnienia i jego skutków z perspektywy misterium Wcielenia. Na pewno natchnienie nie może być widziane jako całkowite zawładnięcie przez Ducha, które miałyby anihilować „normalne” człowieczeństwo hagiografów; ze specyfiki chrześcijańskiej wiary w objawienie w Chrystusie wynika inna koncep-

cja natchnienia. Podobnie jak Słowo po wcieleniu funkcjonuje w ludzkiej naturze, Duch Święty posługuje się ludzkimi autorami. Radykalna kenoza polega na tym, że Słowo wypowiada się nie tylko we własnej Osobie (casus Wcielonego), ale również przez pisma świętych pisarzy, na tyle, na ile byli oni poddani Duchowi Świętemu i na danym etapie dziejów mogli pojąć Boże objawienie. Z kolei świętych pisarzy należy postrzegać w ich związku z Ludem Bożym, a nawet z Kościołem jako Ciałem Chrystusa. W całości kształcenie działania Ducha Świętego we wspólnocie wierzących znajduje się, pośród innych darów, również charyzmat natchnienia.

Bosko-ludzki charakter Pisma Świętego wolno postrzegać z perspektywy chalcedońskiej definicji mówiącej o zjednoczeniu dwóch natur Chrystusa „bez mieszania i bez rozdzielania”. Wykluczenie ludzkiego czy eklezjologicznego pośrednictwa byłoby monofizytyzmem. Soborowa formuła chrystologiczna stanowić może horyzont myślowy odpowiedni dla poszukiwania teologicznego pogłębienia analogii Wcielenia Logosu i „wcielenia” słowa Bożego w ludzkie słowa, a ściślej wyjaśnienia, w jaki sposób Boże słowo nie anihiluje słowa ludzkiego, w którym się wyraża. Charyzmat natchnienia powinien być rozpatrywany z perspektywy pneumatologiczno-eklezjologicznej, a nie sprowadzany do wydarzenia na linii jednostka–Duch Święty. Odpowiedź hagiografa należy ulokować na szerszym tle *fiat* całego Kościoła (wyznanie, kult i życie). Z kolei analogia inkarnacyjna, jak można się spodziewać, stanowić może uzasadnienie dla dwuwymiarowości świętych pism (unia słowa Boskiego i ludzkiego jako odpowiednik unii hipostatycznej?).

Mozart teologii wielokrotnie podkreślał różnicę między objawieniem a Pismem Świętym jako świadectwem objawienia. Objawienie jest żywą rzeczywistością, wciąż dokonującym się wydarzeniem, i jako takie nie wyczerpuje się w językowym zapisie, nawet natchnionym. Objawienie odnosił Ratzinger z jednej strony do niewyraźnego w ludzkich słowach aktu komunikowania się Boga ludziom, a z drugiej do aktu recepcji tej Bożej komunikacji przez człowieka. Objawienie zatem przekracza Pismo Święte w obu kierunkach – ku górze (ku Bogu) i ku dołowi (ku człowiekowi). W Piśmie Świętym wolno widzieć za to fakt pośredniczący objawienie. Natchnienie sprawia, że święte pisma mogą pełnić taką rolę – w jaki jednak sposób mogą to czynić, domaga się dalszych poszukiwań teologicznych. Wiemy, że Ratzinger zwracał uwagę, że mimo iż samo słowo nie jest rzeczywistością objawienia, rzeczywistość objawienia dotyka ludzi w rzeczywistości słowa (językowy charakter objawienia).

W kontrze Rudolfowi Bultmannowi podkreślał Ratzinger pierwszeństwo *actio* przed *verbum*. Z faktu, że wydarzenie objawienia pozostaje głębsze niż wydarzenie orędzia świadczącego o objawieniu i interpretującego je w ludzkim języku, wynikają ważne wnioski w kwestii natchnienia. Po pierwsze, dzięki darowi natchnienia zbawcze i objawieniowe nadprzyrodzone czyny oraz ich znaczenie mogą zostać rozpoznane. Oznacza to – po drugie – że charyzmat natchnienia musi być proporcjonalny do samych wydarzeń, to znaczy nadprzyrodzonej rzeczywistości winno towarzyszyć nadprzyrodzone działanie na hagiografa, żeby mógł zareagować adekwatnie na Boże czyny. Po trzecie, natchnienie nie polega na „wyczerpaniu” w słowach czy uprzednim względem nich pojmowaniu Bożego *actio*; *verbum* charakteryzuje się zawsze „kenotycznością” względem Bożego objawieniowo-zbawczego działania. Jednak Bóg nie mógłby „przemówić” samymi wydarzeniami, poza słowem nie mogłyby one zostać „usłyszane”.

Biblijne słowo stanowi jak gdyby bramę do rzeczywistości Bożej, która wykracza nieskończenie ponad to, co dało się wysłowić; jednak „brama” ta jest niezbędna, żeby wejść w te rzeczywistości. Ratzinger przypominał, że słowo głoszonego orędzia pośredniczy w kontakcie z rzeczywistością Boga. Rysuje się tutaj taka wizja natchnienia, które z daru otrzymanego przez osobę hagiografa musi również w jakiś sposób przechodzić na spisane świadectwo, jeśli ma ono służyć temu samemu celowi. Nie może chodzić jedynie o to, że Duch Święty posługuje się nimi, nie pozostając w jakiś sposób zjednoczonym z tekstami biblijnymi. Jeśli dla Bultmanna liczyło się nie samo wydarzenie zbawcze, ale raczej słowo prowokujące wiarę jak gdyby dopiero konstytuującą rzeczywistość Bożą, to dla Ratzingera słowo musi odpowiadać realnej rzeczywistości, jaka się wydarzyła. Na tej podstawie wolno by rozwinąć teologię natchnienia rozumianego właśnie jako dar takiego wyrażenia w słowach wydarzeń Bożych, dzięki któremu to świadectwu odbiorca orędzia zostałby „skontaktowany” z rzeczywistością Bożą, która w tych wydarzeniach się objawiła i działała. W tej wizji należałoby uwzględnić jedność słowa, historycznych wydarzeń oraz ponadhistorycznej (bo wiecznej) rzeczywistości Bożej. Bóg raz się zaangażowawszy w dzieje zbawienia, już nigdy się z nich nie wycofuje, i konsekwentnie również jego słowo pozostaje trwale ważne.

Z zasad chrystologicznej i teologicznej wynika „samotranscendencja” Pisma Świętego. Chrystus jako Słowo Boga pozostaje zawsze większy od słów Pisma Świętego. Podobnie niewysłowione doświadczenie relacji

z Bogiem przekracza zasób doświadczeń i możliwości wypowiedzenia przez autora natchnionego. Ale właśnie przez to, że świadectwo biblijne nie jest w stanie „objąć” wszystkiego, może mówić więcej, niż zamierzał wyrazić autor natchniony. Paradoksalnie zatem charyzmat natchnienia nie tyle rozwija zdolności hagiografa, ile właśnie je zachowuje, tym samym umożliwiając Duchowi nieustanne „rozsadzanie” słów. Natchnione słowo pozostaje otwarte na kolejne interpretacje (*relectures*) rozwijające jego wewnętrzne potencjalności. Naddatek sensu względem świadectwa objawienia sprawia, że księgi natchnione wykraczają poza historyczny moment, a ich znaczenie może być odkrywane w historii zbawienia. W tym sensie, powiada Ratzinger, słowa nie wolno redukować do jednego autora i lokować jedynie w przeszłości. Słowo to żyje w jednej spójnej historii, którego to ruchu historycznego ogólne ukierunkowanie (z centralnym wydarzeniem Chrystusa) odkrywa się właśnie w procesie kolejnych reinterpretacji. Odboskiego „więcej” nie daje się oddzielić od historycznych faktów, ale czysta faktyczność musi zostać przekroczona w kierunku poszukiwania znajdującego się w niej i wykraczającego poza nią znaczenia. Spisane pod natchnieniem Ducha pisma właśnie to umożliwiają, a zarazem same w sobie są już wynikiem transcendowania słów i doświadczeń (dot. zwłaszcza Nowego Testamentu). Nawet jednak ta specjalna zdolność dana hagiografowi (czy Kościołowi) nie przekreśla kenotycznego charakteru ksiąg natchnionych, bo świętym autorom nie udaje się wypowiedzieć całej tajemnicy. Mistycznemu wnikanii w Pismo nie będzie końca, bo mimo że Nowy Testament posiada ostateczny charakter, to wolno oczekiwać wciąż nowego czy pogłębionego rozumienia ksiąg natchnionych. I znów – dotyczy to nie tylko pojedynczego adresata, ale przede wszystkim Kościoła jako wspólnoty pneumatycznej, w której Duch Święty przemawia w całej historii.

Jeśli od koncepcji natchnienia uzależnione są metody hermeneutyczne, wolno też pójść odwrotną drogą i na podstawie zasad interpretacji ksiąg natchnionych, na które wskazywał Ratzinger (czy raczej: wymieniał i uzasadniał teologicznie to, co Kościół bierze pod uwagę w swoim rozumieniu świętych tekstów), powiedzieć coś o samym natchnieniu. Ze względu na to, że wiara chrześcijańska odwołuje się do rzeczywistych wydarzeń (*factum historicum*), konieczne jest zastosowanie metody historyczno-krytycznej w egzegezie. Jednak metoda ta winna dokonać metodologicznie nowego kroku i uznać się za dyscyplinę teologiczną bez rezygnacji z historycznego charakteru. Chodzić miałyby o połączenie się w jedną metodologicznie

całość z hermeneutyką wiary poważnie traktującą historię, a zarazem patrzącą na nią z perspektywy wiary. W praktyce oznacza to zastosowanie tzw. wielkich zasad interpretacji: egzegezy kanonicznej, żywej Tradycji Kościoła oraz analogii wiary. Wszystkie te zasady wskazują znów na samotranscendencję Pisma Świętego wynikającą z nadwyżki objawienia względem jego obiektywizacji w księgach. Z jednej strony należy uszanować historyczny wymiar, z drugiej przyznać, że słowo Boże pozostaje aktualne, a nie jest jedynie słowem z przeszłości. Tym samym natchnienie musiałoby polegać na wyrażeniu w ludzkich słowach tych historycznych faktów, w których Bóg nie tylko coś powiedział czy działał, ale wciąż przez nie mówi i czyni. Natchnienie nie wynosi ani hagiografa, ani wspólnoty, której ten służy, ponad historię – lecz to właśnie w niej dotyka się ponadhistorycznego misterium. Natchnione pisma kontaktują z jednym misterium Boga, w różny, ale analogiczny sposób doświadczanym (*analogia fidei*) w historii, która w takim razie staje się jedną historią (egzegeza kanoniczna) spełniającą się w jednym podmiocie – idącej przez czas wspólnocie wierzących (żywa Tradycja Kościoła).

Struktura słowa otwartego na wciąż nowe odczytanie odpowiada w przekonaniu bawarskiego teologa istnieniu sprawczej i jednoczącej siły Bożej działającej w historii ludzkiej. Bóg mógł się posłużyć ludzkimi słowami w celu nadania rozwijającej się naprzód historii sensu transcendującego ponad konkretną chwilę i sprawiającego jedność całości tylko dlatego, że sama ludzka mowa charakteryzuje się wielowymiarowością. Właśnie i jedynie w wyniku kolejnych relektur pisma (*Schrifte*) mogły stać się jednym Pismem (*Schrift*). Z kolei również zamknięty kanon natchnionych pism nie zamyka, ale właśnie otwiera – przez to, że zabezpiecza prawidłową recepcję objawienia wyrażoną językiem kenotycznym oraz wielowymiarowym – możliwość wnikania w objawione tajemnice. Natchnienie w ten sposób służy dynamicznej interpretacji, a zarazem ją ukierunkowuje. Słowo może wciąż mówić i być słuchane jedynie pod warunkiem uznania, że już zostało wypowiedziane i usłyszane. Jak nieskończona głębia charakteryzuje człowieka Jezusa ze względu na nieskończoność Osoby Słowa, tak również nieskończone głębie skrywają się w ludzkim słowie, w którym Bóg się wypowiada.

Kwestia „kenotyczności” słowa Bożego wiąże się ponadto z zagadnieniem biblijnej prawdy. Ratzinger poddał krytyce ideę dyktatu leżącą u źródła teorii bezbłądności. Kładł nacisk na pojmowanie objawienia jako rzeczywi-

stości wykraczającej ponad możliwość wysłowienia jej przez hagiografów. To z kolei otwierało pole dla dokonującego się we wspólnocie wierzących retrospektywnego rozumienia tego, co niewypowiedziane – w tym, co zostało zapisane. W tym procesie chodziło o docieranie do głębi zdarzeń niepoddającej się ujęciom słownym. Ale, co bodaj najważniejsze, tajemnica Boga została oddana w ludzkich słowach, które nie były absolutnie wolne od błędu. Właśnie w tym prawdziwie ludzkim charakterze ksiąg natchnionych Ratzinger upatrywał tajemnicy Bożego miłosierdzia oraz jednej z odsłon tajemnicy Wcielenia Słowa biorącego udział w tym, co ludzkie i historyczne. Natchnienie nie może „wrywać” człowieka z jego czasu i uwarunkowań, jeśli słowo Boże ma zostać wypowiedziane językiem zrozumiałym. Innymi słowy, Duch Święty, który natchnął hagiografów, wykorzystał to, co „zastane”, zarazem jednak ukierunkowując spojrzenie w przyszłość (eschatologiczny wymiar natchnienia).



Gerald O'Collins podkreśla podwójne autorstwo świętych tekstów: pierwszym autorem jest Duch Święty, ale Biblia jest również owocem prawdziwego ludzkiego autorstwa. Jest zatem słowem Bożym wyrażonym w ludzkich słowach. Teolog odrzuca teorię *verbal dictation*, redukując udział ludzi w genezie świętych pism do roli stenografa Ducha Świętego. Model mechanicznego „dyktowania” jawi mu się jako niekompatybilny z Bosko-ludzką rzeczywistością natchnienia, którą należałoby jego zdaniem widzieć w analogii do Bosko-ludzkiej rzeczywistości Wcielenego. Niestety autor nie rozwija zagadnienia tej analogii, podkreśla jedynie prawdziwie ludzkie autorstwo biblijnych pisarzy. Wyciągnięcie wniosków z ludzkiego autorstwa świętych ksiąg oraz uwzględnienie właściwych pisarzom natchnionym ograniczeń prowadzi do zaproponowania charakterystyki natchnienia, która w głównej mierze jest negatywna.

Zamiast bliższego wyjaśnienia, na czym polegał specjalny impuls Ducha Świętego, czytelnik otrzymuje listę właściwości mówiących raczej o tym, czego natchnienie biblijne nie implikuje. Natchnienie nie sprawia, że hagiografowie mieliby pisać we wszystkich gatunkach literackich, a oczekiwanie, że ich teksty osiągną standardów współczesnej „krytycznej” historii, jest nieuprawnione. Udzielenie charyzmatu natchnienia nie pociąga za sobą

wyższego poziomu literackiego ksiąg natchnionych; wszystko odbywa się z poszanowaniem talentów czy nawet ograniczeń hagiografów. Sam fakt natchnienia nie jest jeszcze gwarancją większego duchowego oddziaływania na czytelnika natchnionych tekstów. Również literatura pozabiblijna wpływa na odbiorców, a naukowa znajomość Biblii nie umożliwia sama z siebie dostępu do objawienia. Także zawartość ksiąg natchnionych obejmuje sprawy bardziej lub mniej istotne dla komunikowania objawienia, a na podstawie faktu natchnienia nie dałoby się wyprowadzić wniosku o stopniu odsłonięcia się Boga w danej księdze (różnica między natchnionym zapisem a objawieniową treścią).

Komunikacja (tak Boga z doświadczającym objawienia człowiekiem, jak i międzyludzka) odbywa się zawsze na sposób symboliczny. Bóg, który objawia się człowiekowi jako istocie symbolicznej (*homo symbolicus*), jest jednocześnie Bogiem symbolizującym. Wszelkie doświadczenia, nie wyłączając doświadczenia objawienia Bożego, opierają się na tej symbolicznej strukturze. Również język Pisma Świętego świadczącego o objawieniu jest symboliczny, a dzięki temu zdolny do wyzwalań objawienia. Tłumaczy to potrzebę interpretacji Pisma Świętego, w której od litery należy przechodzić do ducha, od słownego świadectwa – do żywej rzeczywistości objawienia.

W tym wszystkim przejawia się kenotyczność słowa Bożego. Jak Słowo naprawdę się wcieliło, tak objawienie naprawdę stało się udziałem ludzi, a natchnione świadectwo objawienia jest jednym z wymiarów zstępowania Boga ku ludziom, a nie wyniesieniem ludzi do Jego poziomu. Analogia inkarnacyjna, choć uzasadnia Bosko-ludzki charakter całego Pisma Świętego, to jednak nie tłumaczy, w jaki sposób ta jedność słowa Boskiego z ludzkim będzie się przejawiała w każdym fragmencie biblijnym (co staje się jasne zwłaszcza, gdy weźmie się pod uwagę podział na Stary i Nowy Testament – dopiero dzięki Wcieleniu Słowa otwiera się możliwość pełniejszego wypowiedzenia słowa Bożego). Ostatecznie nie inaczej niż w kontekście całości Pisma, i to stanowiącego część życia kościelnego, każda poszczególne część kontaktuje z misterium wypowiadającego się (i wypowiadającego siebie) Boga.

Australijski teolog grubą kreską rysuje rozróżnienie między samo-odsłonięciem się Boga a Pismem Świętym. Różnica między nimi daje się uchwycić w procesie genezy Biblii, w badaniu zawartości pism natchnionych w relacji do objawienia oraz we wpływie biblijnych tekstów na życie Kościoła. Gdy chodzi o powstawanie świętych pism, natchnionego świadectwa nie można utożsamiać z żywą rzeczywistością Bożego samo-objawienia (obja-

wienie fundacyjne). Ta dystynkcja między rzeczywistością a świadectwem zostaje zachowana również w okresie objawienia zależnego. Do podobnych wniosków można dojść, badając zawartość Biblii, która świadczy o osobach, słowach i sprawach będących środkami Boskiego samo-objawienia, ale zawiera również sprawy niezwiązane z tym objawieniem. Biblijne teksty w życiu Kościoła okazują się inspirujące, oświecające i objawiające, ale Biblia nie jest jedynym środkiem dla przekazu objawienia, bo słowo Boże nie jest podporządkowane tekstowi, nawet natchnionemu. Natchnienie jest darem wyjątkowym, ale Bóg może wypowiadać słowo w Kościele na różne sposoby, nie tylko poprzez Pismo.

Tę właściwość tekstów biblijnych do kontaktowania adresata słowa z objawieniem wolno uznać za owoc natchnienia, z zastrzeżeniem, że przejście od Pisma do objawienia nie dokonuje się „automatycznie”. Podobnie zresztą jak spotkanie z Chrystusem nie oznaczało koniecznie rozpoznania Syna Bożego (nie „ciało i krew” objawiają – por. Mt 16,17). Jeśli hagiograf poddany był prowadzeniu Ducha Świętego, wypowiadając razem z Kościołem i dla niego swoje *fiat*, to w analogii do Wcielenia trzeba powiedzieć, że również od adresata słowa Bożego wymaga się *fiat* na działanie Ducha Świętego. Natchnione świadectwo objawienia fundacyjnego stanowi stały i uprzywilejowany środek dla samo-komunikacji Boga w okresie objawienia zależnego. Ten sam Duch Święty, który stał za spisaniem ksiąg natchnionych, teraz używa Pisma Świętego, prowadząc wierzących do „pełni prawdy” (por. J 16,13). O'Collins podkreśla inspirujący wpływ Ducha Bożego działającego poprzez natchnione teksty – Biblia w związku z tym zostaje uznana zarówno za efekt, jak i przyczynę Boskiego samo-objawienia. Natchniony zapis tego, co zostało doświadczone w przeszłości, pomaga inicjować i interpretować teraźniejsze doświadczenie Bożej samo-komunikacji. Pismo Święte samo w sobie nie jest objawieniem, ale stanowi środek dla objawienia. Jest środkiem dla oświecającej i uświęcającej aktywności Ducha Świętego. W tym inspirującym wpływie odsłania się zdaniem uczonego tajemnica natchnienia (do czego jeszcze wrócę).

Jak podkreśla były profesor Uniwersytetu Gregoriańskiego, *Deus revelatus* pozostaje mimo wszystko *Deus absconditus* – objawienie się Trójjedynego nie sprawia, że przestaje On być tajemniczym. Pomiedzy rzeczywistością samo-ujawniającego się Boga a ludzkim doświadczeniem objawienia przez wiarę pozostaje nieskończony dystans. Charyzmat natchnienia stoi w służbie zachowania tego apofatyizmu – paradoksalnie właśnie przez to,

że stanowią katafatyczne świadectwo samo-objawienia Bożego, teksty natchnione jednocześnie zabezpieczają misterium Boga *semper maior*. Bez tej „katafatycznej bramy” nie byłoby apofatyizmu – byłaby nieznamość Boga. Ewangelia, zarówno przepowiadana, jak i spisana, porusza wierzącego ku Bogu, nie ku czemuś innemu. Jednak w ten sposób uzyskana wiedza, zauważa Telford Work, jest jednocześnie katafatyczna i apofatyczna, częściowa (por. 1 Kor 13,12) i prowizoryczna, dopiero kierująca ku temu doskonałemu poznaniu, które zastąpi poznanie częściowe (por. 1 Kor 13,10)¹⁵⁰.

Z koncepcją natchnienia biblijnego i wynikającej z natchnienia natury świętych pism związana jest kwestia hermeneutyki. Natchnione pisma są słowem Boga wyrażonym w ludzkich słowach, z czego wynika wymóg odpowiednich metod interpretacyjnych uwzględniających ich Bosko-ludzki wymiar. Żaden tekst, nawet natchniony, nie mówi sam za siebie – potrzebuje interpretacji. O'Collins podkreśla zwłaszcza ciągłe działanie Ducha Świętego, który tak jak wpłynął na autorów natchnionych, tak pozwala czytać i interpretować biblijne teksty. Australijski teolog proponuje interpretację integralną obejmującą trzy intencje: autora, czytelnika i samego tekstu. Proponuje syntezę dwóch wymiarów: krytycznego dystansu znamionującego naukową interpretację oraz gotowości czytelnika do bycia „czytanym” i przekształcanym przez tekst. *Intentio legentis* wynika z tego, że tekst nie „posiada” żadnego znaczenia w teraźniejszości, póki nie zostanie niejako „uwolniony” z przeszłości, gdy jest czytany i interpretowany we wspólnocie wiary, pod przewodnictwem Ducha Świętego i w ramach Tradycji Kościoła. *Intentio textus* opiera się na tym, że każdy tekst charakteryzuje się potencjałem rozwoju ponad znaczenie, jakie autor zamierzał mu nadać. Teksty natchnione zyskują „historię recepcji”, gdy są czytane w nowych uwarunkowaniach, z kolei dotychczasowa historia oddziaływania tekstu wpływa na jego interpretację. Poza tym teksty interpretuje się z perspektywy całego kanonu, a dzięki włączeniu w kanon jest możliwa lektura synchroniczna.

¹⁵⁰ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 311. Miejszem apofatyki w refleksji teologicznej zajął się Robert Woźniak – por. R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica...*, dz. cyt., s. 397–490. W wieńczących badania wnioskach (tamże, s. 511) teolog pisze m.in.: „Objawienie nie usuwa niepoznawalności boskiej substancji (tego, czym Bóg jest, wiedzieć zgoła nie można), umożliwia jednak prawdziwościową wiedzę o Bogu, której źródłem jest Jego ekonomiczne działanie (można poznać, jak jest Bóg, Jego sposób istnienia odsłonięty w ekonomicznym działaniu”.

Ważne jest docieranie do rzeczywistej intencji autora, ponieważ właśnie ten pierwotny zamiar jest wynikiem natchnienia. Późniejszy inspirujący wpływ bazuje na ówczesnym działaniu Ducha Świętego. Z kolei intencja tekstu opierająca się na potencjale rozwoju ponad pierwotny zamiar autora może stanowić punkt wyjścia w poszukiwaniu zrozumienia aktywności Ducha Świętego działającego przez teksty. Bóg jako pierwszorzędny Autor Biblii już na etapie spisania świadectwa objawienia działał ze względu na przyszłe pokolenia (tutaj znajduje swoje uzasadnienie analogia wiary, o której O'Collins nie pisze). Uczony niestety nie precyzuje, w jaki sposób przyszła aktywność Ducha Świętego ma się do samego natchnionego tekstu, ale należy założyć, że natchnienie nie dotyczy jedynie świętych pisarzy, lecz również pozostawionych przez nich tekstów otwierających drogę do objawienia i Objawiającego się. Gdyby było inaczej, Duch mógłby wykorzystać dowolną literaturę, a Pismo traciłoby swoją wyjątkowość. Objawienie musi jakoś być „zakotwiczone” w Piśmie, nawet jeśli na sposób jedynie kenotyczny.

Otwiera się tutaj pole do dalszych badań i poszukiwania odpowiedzi na pytanie, jak to możliwe, że Pismo pośredniczy objawienie i że jest natchnione „na stałe”. Zastanawiając się nad tym, w jaki sposób słowo Boże obecne jest w ludzkich słowach, a objawienie „wciela” się w ludzki język, Collins wskazywał na konieczność zbadania: (i) prorockiego roszczenia do mówienia w imieniu Jahwe; (ii) Jezusowego nauczania i mówienia w Boskim autorzytecie; (iii) współczesnego doświadczenia tego, co wydarza się, gdy słowo Boże jest proklamowane. W różnorodności doświadczeń prorockich zwraca uwagę, że Bóg utożsamiał się z tym, co oni mówili i czynili. Wiązało się to z powołaniem proroka, którego rola z początku była pasywna, bo inicjatywa należała tutaj do Boga. Z kolei prorokowanie obejmowało wszystkie moce duchowe, psychiczne i fizyczne proroka, a otrzymanie i przekazywanie proctwa dokonywało się na drodze posługiwania się ludzkimi zdolnościami.

3.3.3. Natchnienie w Ludzie Bożym – społeczny wymiar natchnienia

Wcielony Logos objawił tajemnicę Boga jako dialogu miłości między Osobami Boskimi. Dialog z ludźmi jest przedłużeniem tego wewnątrzboskiego dialogu. Celem zamiarów Bożych jest doprowadzenie ludzi do wspólnoty z Bogiem przez Chrystusa. W tej perspektywie dialogicznej należałoby również postrzegać charyzmat natchnienia – hagiograf razem z całym

Kościół uczestniczy w tym dialogu i tylko dlatego może świadczyć o objawieniu. Ostatecznie chodzi o dialog między Ojcem i Synem, do którego Kościół został włączony.

Personalistyczna, historiozbawcza i teocentryczna koncepcja objawienia zakłada wizję natchnienia różną od tej, która musiała się pojawić, gdy objawienie sprowadzono do ponadnaturalnych nauk (neoscholastyczny intelektualizm). Adekwatne do przyjętej na Soborze Watykańskim II opcji sakramentalnej i dialogicznej będzie takie rozumienie natchnienia, które uwzględni przede wszystkim wejście w rzeczywistość Chrystusa, w którym Boża komunikacja z człowiekiem osiąga swój cel (zjednoczenie). Jezus z Nazaretu – odwieczne Boże Słowo, które stało się człowiekiem – jest „egzegetą” niewidzialnego Boga. Słowo Wcielone jest podmiotem objawienia oraz treścią odwiecznej tajemnicy Bożej objawionej w pełni czasu. Przyjęcie objawienia oznacza zatem wejście w podwójną relację: „Chrystus w nas” – „my w Chrystusie”. „Całą rzeczywistością” czy „samym objawieniem” (określenia Josepha Ratzingera) jest tajemnica Chrystusa. Zarówno sama w sobie, jak i jako obecność istniejąca w wierzącym (zamieszkiwanie Chrystusa) poprzedza ona wszelkie eksplikacje, nie wyłączając natchnionych pism. Wynika z tego oczywisty wniosek o związku charyzmatu natchnienia z życiem hagiografa „w Chrystusie”, to zaś dokonuje się jedynie w Kościele będącym Ciałem Chrystusa i żyjącym Duchem Bożym.

Do objawienia w jakimś stopniu przynależy również podmiot, który je przyjmuje. „Miejscem” obecności objawienia jest pierwszorzędnie Kościół jako wspólnota wiary i Ciało Chrystusa. W tym wspólnotowym „My” wciąż dokonuje się Boża samo-komunikacja, a bez tego kontekstu natchnione pisma nie mogłyby pełnić swojej roli udostępniania objawienia. Objawienie jest podarowane całemu Kościołowi i tylko w nim jako całości może być przyjęte i przeżywane. Charyzmat natchnienia, jeśli ma służyć całemu Ciału, to właśnie dlatego, że rozpoznaje i głosi to objawienie, które jest udziałem Kościoła. Hagiograf musiał być członkiem owego „My”, dzięki któremu trwał w rzeczywistości objawienia, które stało się również jego udziałem. Tylko dzięki temu mógł dać o nim świadectwo. Dar natchnienia musiał zatem konsekwentnie uzdalniać autora natchnionego do wyrażenia tej Boskiej samo-komunikacji w Kościele. Choć sam jako pojedyncza osoba nie mógł przyjąć pełni objawienia, dzięki charyzmatowi natchnienia w taki sposób przedstawił to objawienie, że może ono być rozpoznawane przez Kościół jako całość (czyli też w łączności z tekstami innych autorów natchnionych).

Totalny charakter objawienia domaga się całościowej odpowiedzi ze strony wierzącego. Wiara jest zarówno opartym na zaufaniu oddaniem całego życia Chrystusowi, jak i akceptacją objawionych prawd (przy czym intelektualny komponent wiary jest zawsze częścią większej całości). Poszczególne prawdy propozycyjalne są drugorzędne, bo ostatecznie jedyną prawdą jest sam Chrystus. W takim razie hagiograf nie może być traktowany jedynie jako pasywne narzędzie – należy uwzględnić, że w całej swojej egzystencji został on „wzięty” w posiadanie przez objawienie. Natchnienie zatem nie mogło polegać na udostępnieniu hagiografowi „tajemnej” wiedzy o kolejnych prawdach wiary, ale raczej było odsłonięciem Chrystusa-Prawdy, z którym wszystkie inne prawdy pozostają w związku i z którego wypływają. Ponieważ w Chrystusie słowo i rzeczywistość pozostają nierozdzielne, wiara jest uznaniem w Chrystusie prawdy i drogi. Tak też należałoby widzieć hagiografa – jako oddanego Panu i „w drodze” doświadczającego uczestnictwa w Nim, jak św. Paweł, który doświadczał w życiu Chrystusa tak cierpiącego, jak i chwalebego (por. Flp 3,8–11).

Wiara chrześcijańska oznacza współwzajemność z całym Kościołem i jest możliwa dzięki zjednoczeniu „ja” pojedynczego wierzącego ze wspólnym „Ja” Kościoła. Hagiograf czerpie z „Ja” Kościoła, a nie jedynie z osobistego kontaktu z Duchem Świętym. Wspólnotowa forma wiary jest zawsze związana z sakramentem, dlatego wejście do wspólnoty wiary oznacza również wejście we wspólnotę życia. Hagiograf żył życiem Kościoła, jego przepowiadaniem, wyznaniem wiary i celebrowaniem sakramentów. Jako członek wspólnoty ożywianej Duchem – mógł napełniony Nim służyć wyrażeniu wiary Kościoła. Niemiecki teolog wypuklał znaczenie *extra nos* Boga, który zwraca się do Kościoła niejako „z zewnątrz” – w Tradycji, Piśmie interpretowanym w Kościele oraz w sakramentalnej obecności Pana. W związku z tym należy odrzucić takie wizje natchnienia i roli hagiografa, które sugerowałyby jedynie kierunek od hagiografa do wspólnoty wierzących. W rzeczywistości mamy tutaj do czynienia z drogą dwukierunkową: autor natchniony rozpoznaje Pana i Jego objawienie w Tradycji i sakramencie, a dzięki temu – i dopiero wtórnie – spisuje świadectwo, które, gdy jest interpretowane w Kościele (więc znów w całym jego życiu, kulcie i wierze) może być głosem Boga.

Wolno szukać rozwinięcia koncepcji natchnienia w badaniach Ratzingera nad teologią średniowieczną. Denis Farkasfalvy zwraca uwagę, że średniowieczni autorzy wierzyli, że praca egzegety była natchniona przez

tego samego Ducha Świętego, który natchnął hagiografa. Te dwa rodzaje natchnienia nie były identyczne, ale pozostawały analogiczne. Dlatego terminy „objawienie” i „natchnienie” stosowano zarówno względem pierwotnego działania, które prowadziło do powstania świętych pism, jak i dla scharakteryzowania późniejszej interpretacji Biblii. W ten sposób nie było łatwe odróżnienie własnego odczytania świętych pism od fundacyjnych wydarzeń zbawczej historii udokumentowanych na kartach ksiąg natchnionych¹⁵¹. Bonawentura uważał, że najgłębszy sens Pisma będący „objawieniem” pozostawał zobiektywizowany w wierze (oraz jej streszczeniu w Symbolu) i teologii katolickiej (w tym w nauczaniu Ojców Kościoła). Duchowe rozumienie Pisma czyniące z niego „objawienie” nie było zatem sprawą pojedynczego interpretatora, z drugiej jednak strony nie mogło się bez niego obyć. Dopiero „mistyczna” postawa, a zatem postawa wiary, dzięki której czytelnik wkraczał w eklezjalne rozumienie Pisma, pozwalała mu sięgnąć „objawienia”.

Ratzinger korzystał z dziedzictwa teologii średniowiecznej (zwłaszcza z myśli św. Bonawentury), a zarazem je modyfikował. Uznawał za swoje rozróżnienie objawienia od kenotycznego świadectwa słownego w Piśmie Świętym¹⁵², a zarazem poważniej traktował historyczny wymiar natchnienia, który w platońsko-augustyńsko-charyzmatycznym ujęciu się gubił. Związek objawienia z „raz na zawsze” tego, co się wydarzyło, kazał mu chyba pełniej – a może po prostu adekwatniej do współczesnej wrażliwości historycznej – niż stało się to u Bonawentury uwzględnić literę Pisma oraz jego obiektywny sens. Uczestnictwo hagiografa w Ludzie Bożym, który swoją relację z Bogiem przeżywał w historii, woła o wzięcie pod uwagę wspólnotowego wymiaru natchnienia.

Biblijna doktryna natchnienia powinna zdaniem Ratzingera zasadać się na kategoriach: historii, Ludu Bożego oraz osoby. Autor natchniony jest wezwany jako osoba, a nie narzędzie, jest także włączony w Lud Boży i tylko dlatego może być ludzkim autorem Pisma. Księgi natchnione stanowią wyraz historycznego doświadczenia Ludu Bożego, ale ponieważ jego dzieje są też historią zbawienia, w której i przez którą działał Bóg, również Bóg jest autorem Pisma. Stąd bawarski teolog mówi o potrójnym zróżnicowa-

¹⁵¹ Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 151–152.

¹⁵² Jeszcze Tomasz z Akwinu, jak dowodzi Piotr Roszak, określał Pismo Święte *testimonium* objawienia – por. P. Roszak, *Revelation and Scripture: Exploring Scriptural Foundation of Sacra Doctrina in Aquinas*, „*Angelicum*” (2016) nr 93, s. 194–196.

niu autorstwa biblijnego – o trzech wzajemnie na siebie oddziałujących podmiotach: pojedynczy autor lub grupa autorów; Lud Boży, do którego należą, w jego imieniu i dla niego piszą; Bóg prowadzący ten Lud Boży. Biblijne słowo pozostaje świadectwem zawsze większego objawienia, dlatego może mówić więcej, niż było to świadomą intencją hagiografa (naddatek sensu), i w nowej sytuacji odkrywać nowe znaczenie. Proces *relecture* mógł dokonywać się jedynie we wspólnocie wierzących zachowującej tożsamość w całej wędrówce przez dzieje ku pełni w Chrystusie. Słowo biblijne należy nie przede wszystkim do pojedynczego autora żyjącego w danym momencie dziejów, ale do postępującej historii. Autor natchniony nie mówi od siebie i dla siebie samego, ale czerpie ze wspólnej historii Ludu Bożego, w której są już (milcząco) obecne możliwości jej dalszej drogi. Wspólnota wierzących dokonuje relektur prowadzących do nowych redakcji ksiąg, z kolei w procesie tego nowego rozumienia relatywizuje się pojedyncze autorstwo. W tym właśnie procesie przekraczania, oczyszczania i wzrostu otwiera się zdaniem Ratzingera pole do działania dla Ducha Świętego – i tutaj właśnie należy umiejscowić natchnienie.

Słowo Boże należy do autora natchnionego na tyle, na ile w danym momencie historii było możliwe jego usłyszenie; Bóg wypowiada się w pełni dopiero w całej historii. Dlatego natchnienie starotestamentalne nie mogło „uwięzić” słowa Bożego na tamtym etapie objawienia, lecz musiało otwierać je na przyszłe wypełnienie. Ale również natchnienie nowotestamentalne, choć świadczy o tym spełnieniu zapowiedzi, nie prowadzi do skrępowania słowa Bożego (por. 2 Tm 2,9); w dalszym ciągu jest proroczą interpretacją, tyle że teraz tego, co już zostało podarowane, a co stanie się udziałem wierzących w pełni w chwale (eschatologiczny wymiar natchnienia). Jak nowe doświadczenie objawienia związane z posłaniem Syna i Ducha Świętego przyczyniło się do „pogłębienia” poprzednich doświadczeń, tak eschatologiczne spełnienie sprawia otwartość teraźniejszego doświadczenia objawienia.

Benedykt XVI przywołał analogię między Wcieleniem Słowa Bożego w łonie Dziewicy a zrodzeniem Pisma Świętego z łona Kościoła; w obu przypadkach uniżenie Słowa Bożego dokonało się za sprawą Ducha Świętego. Kenotyczny charakter świętych pism tak Starego, jak i Nowego Testamentu należy zdaniem Ratzingera postrzegać z perspektywy inkarnacyjno-eklezyjalnej. Mówienie Boga na ludzki sposób sprawia, że hagiografowie Starego Testamentu stanowili prefigurację postaci Chrystusa i mogli być jego głosem jedynie dlatego, że należeli do przyszłego Ciała Chrystusa. Wraz

z nimi rozpoczyna się Wcielenie i Logos staje się ciałem. Kościół ściśle zjednoczony z Chrystusem uczestniczy w akcie mowy Boga; Oblubienica tworzy związek „jednego ciała” z Oblubieńcem, i staje się z nim „jednym duchem”, a na mocy tego nierozzerwalnego związku z Chrystusem Kościół może przemawiać jednym głosem z Panem. Szczególną postacią ich wspólnego przemawiania jednym głosem jawi się bawarskiemu teologowi współautorstwo hagiografów. Jako że Kościół jest „miejscem” przejścia od ducha ludzkiego do Ducha Ciała Jezusa Chrystusa, hagiografowie natchnienie czerpią z Ducha Świętego obecnego w Kościele. Podobnie wypowiadał się Ratzinger wspólnie z Rahnerem. Zgodnie ze wspólnym stanowiskiem teologów wszyscy autorzy natchnieni uczestniczyli we wspólnocie wiary, i Ducha Bożego otrzymywali w związku z przynależnością do Ludu Bożego i dla tego Ludu. Byli wprawdzie inspirowani jako jednostki, ale kierował nimi Duch Ciała Jezusa Chrystusa. Autorem Pisma Świętego jest zatem Kościół w wybranych do tego celu członkach. Jeśli Stary Testament zapowiada i przygotowuje na mistyczne zjednoczenie rodzaju ludzkiego z Bogiem, a zatem czerpie z Chrystusa, pisarze natchnieni musieli w jakiś sposób należeć do Ciała Chrystusa.

Można się spodziewać dalszego rozwinięcia tych refleksji, gdy na natchnienie spojrzysz z perspektywy eklezjologicznej, jako na dar służący Ciału Chrystusa rozumianemu diachronicznie – to właśnie uczynię w drugiej części studium.



Podkreślałem już wyżej, że O'Collins wiąże doktrynę natchnienia z doktryną objawienia. Zarówno objawienie fundacyjne, jak i charyzmat natchnienia funkcjonowały w erze apostoelskiej. Objawienie zostało dane całemu Kościołowi, a dar natchnienia udzielony jednostkom – miał służyć całej wspólnocie. Natchnienie jest jednym z elementów powstającego Kościoła i musi się wiązać z darem apostołstwa, ponieważ to Apostołowie partycypowali w posłaniach Chrystusa i Ducha Świętego. Hagiografowie dzielili razem z Apostołami udział w „raz na zawsze” wydarzeniach Chrystusa, zesłania Ducha Świętego i formowania się Kościoła. Ponieważ dla australijskiego teologa aksjomatem jest, że objawienie jest nierozdzielne od jego doświadczenia, natchnienie również musi się wiązać z zarówno indywidualnym,

jak i wspólnotowym doświadczeniem. Boże samo-objawienie domagało się adekwatnej reakcji – recepcji w życiu Kościoła, która bez natchnionych pism nie byłaby możliwa. Uczony podkreślił kolejność: objawienie – Tradycja – Pismo Święte. Święte księgi nie powstałyby, gdyby nie Tradycja, którą zarazem odzwierciedliły w jej pierwotnym normatywnym kształcie, jak i formowały. Pisma stanowią miarodajne wyrażenie apostolskiego przepowiadania oraz dokumentują odpowiedź Kościoła. Celem autorów natchnionych nie było danie wyrazu osobistym doświadczeniom, lecz wspólnemu doświadczeniu Kościoła.

To, co wyżej nakreśliłem, ukazuje natchnienie w jego związku z całościowym kształtem życia kościelnego. Natchnienie to nie wyizolowany dar, którego skutkiem byłyby pisma dopiero zwołujące Kościół. Nie jest do pomyślenia sytuacja, w której charyzmat natchnienia nie wiąże się z doświadczeniem całej wspólnoty i posługą innych osób w Kościele, zwłaszcza Apostołów. Jest to pierwszy z aspektów społecznego charakteru natchnienia, który wyłania się z publikacji O'Collinsa, choć on sam wprost tego tak nie nazywa. W swojej definicji wręcz odchodzi od tego całościowego spojrzenia i koncentrując się jedynie na odróżnieniu biblijnego natchnienia od natchnienia prorockiego, pisze o natchnieniu, że jest ono specjalnym impulsem od Ducha Świętego, który służył spisaniu Boskiego samo-objawienia oraz innych spraw niekoniecznie powiązanych z objawieniem. Ten impuls zdaniem teologa miałby działać w długiej historii ludu wybranego i krótszej erze apostolskiej, co mogłoby sugerować pośrednio, że charyzmatu udzielonego jednostkom nie można separować od działania Ducha Świętego w całej wspólnocie. Tutaj dochodzimy do drugiego aspektu społecznego charakteru natchnienia, o którym tym razem jezuita wprost mówi. Formuluje on tezę o wielu impulsach, a nie o jednym tylko impulsie Ducha Świętego. W genezie świętych pism mieliby brać jego zdaniem udział nie tylko ostateczni autorzy czy redaktorzy, bo Duch Święty kierował wszystkimi, którzy w jakiś sposób przyczynili się do powstania ksiąg natchnionych. W mojej opinii lepiej byłoby uznać związek natchnienia z szerszej pojmowaną aktywnością Ducha Świętego w Ludzie Bożym, niż sprowadzać ją do charyzmatu natchnienia.

Szkoda, że były profesor Uniwersytetu Gregoriańskiego nie rozwija społecznej koncepcji natchnienia. Można jednak z jego wypowiedzi wyprowadzić dalsze tropy, które teraz przedstawię.

Z objawienia się Boga w Chrystusie wynika, że Wcielony (razem z Duchem Świętym) jest zarówno Objawicielem, jak i objawieniem oraz

treścią objawienia. Chrystus nie tyle jest dostępem do prawdy o Bogu, ile sam jest osobową Prawdą, która jest Bogiem. Dzięki temu, że Chrystus przebywa „po obu stronach”, Boskiej (jako Syn Ojca) i ludzkiej (jako Wcielony), umożliwia spotkanie z Bogiem oraz przynosi zbawcze objawienie. Dar natchnienia, jeśli ma pozostawać w funkcji spisane go świadectwa objawienia, musi zatem wiązać się z włączeniem hagiografa w Chrystusa. Dopiero dzięki temu zjednoczeniu autor natchniony jest w stanie dostrzec w Chrystusie epifanię Boga i złożyć świadectwo adekwatne do tego poznania. To z kolei jest możliwe jedynie wtedy, gdy autor natchniony jest członkiem wspólnoty, bo tylko w Kościele można mieć Chrystusa – a ściślej: to Chrystus „posiada” Kościół, który nabył na mocy swojej Ofiary (por. Dz 20,28: „Uważajcie na samych siebie i na całe stado, w którym Duch Święty ustanowił was biskupami, abyście kierowali Kościołem Boga, który On nabył własną krwią”). Ten związek natchnienia z całym Kościołem jest istotny, bo Chrystus ukochał cały „Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo” (Ef 5,25–26). To całemu Kościołowi zostało dane objawienie, którym teraz on żyje i które – po części, a zarazem otwierając na dalsze zgłębianie – wyraża w natchnionym świadectwie. Wynika z tego społeczny charakter natchnienia, bo nawet jeśli charyzmatem natchnienia obdarzone zostają wybrane osoby, to ich zadaniem jest zaświadczyć o rzeczywistościach podarowanych całej wspólnocie wierzących. Dar natchnienia, choć dotyczy pojedynczych osób, pozostaje w służbie całego Kościoła.

O'Collins podkreśla, że ukrzyżowanie Syna Bożego wskazuje, iż krańcowe uniżenie należy do obrazu Boga nie mniej niż chwalebne wywyższenie. Krzyż staje się zatem dla chrześcijan tajemniczym sposobem doświadczenia Boskiej samo-komunikacji. Oznacza to, że również hagiograf o tyle może odkrywać objawienie przed czytelnikami, o ile sam uczestniczy w życiu ukrzyżowanego Chrystusa. Dar natchnienia wiązać się musi ponadto ze Zmartwychwstaniem Chrystusa, skoro jezuita podkreśla, że właśnie powstanie z martwych jest najbardziej nadzwyczajnym spośród czynów Boga. Ukrzyżowany Syn oddaje Ducha Ojcu, a po swoim Zmartwychwstaniu przekazuje Go uczniom, przy czym samo przekazanie jest prerogatywą również chwalebnie przekształconego człowieczeństwa, a nie jedynie Bóstwa. To, czym Bóg jest sam w sobie w wieczności, zostaje rozpoznane na tyle, na ile to możliwe, w czasie. Chrystus jako wcielone Słowo Boże jest najważniejszym posłańcem, ostatecznym pośrednikiem w samo-objawieniu się Boga. Zatem

charyzmat natchnienia musi wynikać z „życia w Chrystusie” uwielbionym i takiemu życiu – również innych wierzących – służyć. Konsekwentnie należy powiedzieć, że hagiograf wzorem apostoła Pawła będzie musiał znać zarówno uniżonego, jak i chwalebego Pana (por. Flp 3,8–11). Niekoniecznie jego doświadczenie musi „zewnętrznie” przypominać tak spektakularne doświadczenia apostoła, ale z pewnością jakiś udział w kenozie i uwielbieniu Chrystusa musi mieć. O'Collins kieruje uwagę ku Eucharystii, w czasie której Duch Święty uobecnia Chrystusa zgromadzeniu i łączy uczestników z Chrystusem ukrzyżowanym, zmartwychwstałym i chwalebny. Wierni karmiący się Ciałem i Krwią Chrystusa są przemieniani na wzór samo-ofiarującego się z miłości Chrystusa. Dotyczy to także hagiografa, któremu dodatkowo na mocy analogii wiary Duch Święty może odsłonić również poznanie uniżonego i chwalebego Pana wykraczające poza jego osobiste doświadczenie.

Rewelatywny charakter Chrystusowej Paschy polega na tym, że odsłania ona Boga Trójjedynego. Wyniesiony na prawicę Boga po swoim Zmartwychwstaniu, razem z Bogiem zsyła Chrystus Ducha Świętego. Jego udzielanie się wierzącym autorzy natchnieni opisują wyrażeniami „Chrystus w nas” oraz „my w Chrystusie”, co sugeruje wzajemne zamieszkiwanie (św. Jan) lub zamieszkiwanie wiernych w Chrystusie jako osobowości zbiorowej (św. Paweł). Pomimo że hagiografowie rozróżniają Chrystusa i Ducha, to z ich świadectw daje się wyczytać „tożsamość funkcjonalna” Drugiej i Trzeciej Osoby Boskiej. W związku z tym należy odrzucić wizję natchnienia jako procesu dokonującego się na linii Duch Święty – hagiograf. Jest raczej natchnienie prowadzeniem przez Ducha Świętego do Chrystusa, Jego życiem w wierzącym (a wierzącego w Nim), i dopiero wtedy, na zasadzie „przypominania” sobie, skutkuje natchnionym świadectwem. Z kolei, powtórzę, życie w Chrystusie jest możliwe jedynie w Kościele. Jeśli przyjąć, że dopiero po swoim uwielbieniu może Chrystus darować Ducha, to dar Ducha Świętego jest obecnością Zmartwychwstałego w Kościele. Kościół jest owocem Chrystusowej Paschy. Innymi słowy, moce eschatologiczne działają teraz w terażniejszości, czego jednym z wyrazów jest charyzmat funkcjonujący w Kościele jako eschatologicznym Ludzie Bożym.

Do czynników wywołujących wiarę i służących recepcji objawienia zaliczyć należy zdaniem O'Collinsa wewnętrzne świadectwo Ducha Świętego oraz zewnętrzne świadectwo o objawieniu dawane przez wspólnotę wierzących; głoszeniu słowa towarzyszy praca Ducha Świętego w ludzkim duchu. Natchnienie było po części wynikiem jednego i drugiego, bo również

hagiograf pozostawał adresatem przepowiadanego słowa i nieodłącznej od niego aktywności Ducha, a po części było zapewne „bezpośrednim” wpływem Ducha Świętego na hagiografa, dzięki któremu jego spisane świadectwo objawienia wpisywałoby się następnie w misję głoszenia i wzbudzania wiary. W ten sposób natchnienie lokuje się w ramach wielokierunkowego działania Ducha Świętego w Ciele Chrystusa, które sprawia, że może ono rosnąć ku swojej Głowie (por. Ef 4,15–16).

Ponieważ żaden z darów duchowych nie jest monolitycznie jednolity, O'Collins postuluje mówienie o „analogii natchnienia”. Chodziłoby o termin oddający tak podobieństwa, jak i różnice. Różny stopień natchnienia wiązałyby się zdaniem teologa z charakterem podejmowanych przez autorów natchnionych tematów oraz z cechami odbiorcy charyzmatu. Przykładowo pisarze świadczący o kulminacyjnych dla samo-komunikacji Boga wydarzeniach mieliby mieć udział w wyższym stopniu natchnienia. W moim przekonaniu postulować można by różnorodność doświadczenia objawienia (analogia wiary), a przede wszystkim związek hagiografów z Ludem Bożym na danym etapie historii objawienia, na którym ten się znajdował¹⁵³. W następnym kroku wolno by uwzględnić coś w rodzaju „kanonicznego natchnienia”, ukazując, w jaki sposób charyzmat natchnienia jednych wpływał na innych oraz na cały Lud Boży ujmowany diachronicznie.

O'Collins pisze również o zróżnicowanej świadomości hagiografów. Jedni z nich orientowali się, kiedy piszą pod specjalnym kierownictwem Ducha Świętego (autor ostatniej księgi w chrześcijańskim kanonie biblijnym), inni wyrażali świadomość autorytetu Bożego, w jakim przekazywali swoje przesłanie (np. apostoł narodów), a jeszcze inni w ogóle nie zdawali sobie sprawy ze specjalnego Boskiego wpływu wywieranego na nich w czasie pisania świętych tekstów (np. autor Księgi Syracha czy ewangelista Łukasz). Duch Święty zatem – wnioskuje australijski uczoney – może aktywnie działać w sposób specjalny bez powodowania odczucia Jego obecności w świadomości człowieka. Wydaje się, że lepiej byłoby mówić o braku odczuwania Jego specjalnego działania niż o braku obecności, bo tą przecież jako wierzący

¹⁵³ Podobne zdanie wyraża Henryk Witczyk: „Natchnienie jest analogicznie takie samo dla wszystkich autorów ksiąg biblijnych [...], ale jest zarazem zróżnicowane (*ispirazione variegata*) z powodu ekonomii Bożego objawienia” – H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 45. Por. NPP 52: „natchnienie jest analogicznie takie samo dla wszystkich autorów ksiąg biblijnych [...], ale jest zróżnicowane (*variegata*) z powodu ekonomii Bożego objawienia” (por. także NPP 143).

cieszyli się cały czas. Ta „nieodczuwalność” czy „nieświadomość” pozostawania pod wpływem Ducha Świętego sugeruje, że dar natchnienia należy umiejscowić na tle „normalnego” życia chrześcijańskiego, które w całości pozostaje nadprzyrodzone¹⁵⁴. Pisanie pod natchnieniem jest możliwe na mocy poznania Ducha Świętego, które z kolei pozostaje nierozdzielne od całego życia hagiografa jako członka Ludu Bożego. Ostatecznie to Kościół jako całość żyje Duchem Świętym, który może zatem działać również w świętych pisarzach.

3.3.4. Natchnienie a prawda świętych pism

Pogłębienie rozumienia natchnienia winno doprowadzić zdaniem Benedykta XVI do lepszego pojmowania prawdy zawartej w Piśmie Świętym. Z kolei w przekonaniu ojców Soboru to, co twierdzą autorzy natchnienia, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego. Stwierdzenia te wolno jednak odwrócić: z teologicznego namysłu nad prawdą, jakiej Bóg zechciał udzielić ludziom dla ich zbawienia, wyniknąć może pogłębione teologicznie rozumienie natchnienia¹⁵⁵. Wypowiedź soborowa wydaje się nazbyt optymistyczna, ponieważ zrównuje wszystkie słowa hagiografów z wolą Bożą, tak jakby w każdym fragmencie biblijnym Duch Święty mógł wypowiedzieć się w pełni, a nie częściowo, i w absolutnie bezbłędnym słowie ludzkim¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Por. P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”..., dz. cyt., s. 123: „Tchnienie Ducha Świętego, na które wystawiony jest pisarz biblijny, zawłada nim przemożnie, choć zwykle subtelniej niż w przypadku powołania kogoś na Proroka”.

¹⁵⁵ 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 2017, s. 21 – autor w kontekście relacji prawdy i bezbłądności zauważa, że jeśli prawda biblijna jest rezultatem natchnienia, to „tekst biblijny musi cechować się pewnym właściwym sobie typem prawdy, aby można mu było przypisać cechę natchnienia. [...] Dlatego rozumienie natchnienia musi opierać się na pewnej definicji prawdy teologicznej, prawdy objawienia. Bez niej nie da się powiedzieć, czym jest natchnienie. Te dwa pojęcia pozostają w ścisłym, organicznym związku”.

¹⁵⁶ James Prothro zwraca uwagę, że wypowiedź o tekstach komunikujących prawdę bez błędu nie oznacza koniecznego uznania, że Pismo jako tekst jest bezbłądne; w każdym razie cytowana wypowiedź DV 11 jest szeroko dyskutowana w kręgach katolickich teologów – por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy and Theological Interpretation: Its Limits and Use*, „Journal of Theological Interpretation” (2020) nr 1, s. 117, przyp. 49.

Tymczasem trzeba pytać, jak dana wypowiedź autorów natchnionych ma się do tej prawdy, która ostatecznie została podarowana w Chrystusie¹⁵⁷.

Z „chrystologicznej zasady” (Bóg wypowiedział swoje jedyne Słowo w Chrystusie) wynika jedność całej historii zbawienia. Chrystus stanowi klucz do całej Biblii, z kolei natchnione nowotestamentalne świadectwo objawienia staje się kluczem hermeneutycznym do Starego Testamentu. Hagiografowie Nowego Testamentu musieli zatem mieć pochodzącą od Chrystusowego Ducha zdolność do uchwycenia tego spełnienia w Chrystusie. Zaś autorom natchnionym Starego Przymierza został udzielony dar takiego wypowiedzenia słowa Bożego, żeby mogło ono służyć zapowiedzi spełnienia w Chrystusie (czego oczywiście nie musieli, a wręcz nie mogli być świadomi). Wynika z tego różnica między natchnieniem w okresie Starego Testamentu a natchnieniem w okresie Nowego Testamentu. Pierwsze służyło zapowiadaniu Chrystusa i przygotowaniu Jego przyjścia (i później interpretacji tegoż), drugie staje w funkcji wciąż nowego odkrywania głębi mowy Boga, który już wypowiedział się całkowicie w Chrystusie (co z kolei byłoby niemożliwe bez odwołania do Starego Testamentu). Otwiera się tutaj przestrzeń do ciągłego procesu „przypominania” dokonującego się w Kościele, a możliwego dzięki właściwościom tekstów natchnionych, które zaświadczać o pełni w Chrystusie w ograniczonych ludzkich słowach, jednocześnie wzywają do odkrywania tej pełni.

Chrystus będący Słowem Boga pozostaje zawsze większy od biblijnych słów. Doświadczenie relacji z Bogiem przekracza zasób doświadczeń oraz możliwości wysłowienia przez hagiografa. Ratzinger uważa, że właśnie dlatego świadectwo Pisma może mówić więcej, niż zamierzał wyrazić autor natchniony. Jego słowo pozostaje otwarte na kolejne interpretacje, a zawarty w nich naddatek sensu sprawia, że księgi natchnione wykraczają poza historyczny moment i, konsekwentnie, ich znaczenie może być wciąż odkrywane w historii zbawienia. Dlatego spisane słowo żyje w spójnej historii i lokuje się w ramach ogólnego ukierunkowania historii zbawienia. W historycznych faktach skrywa się odboskie „więcej”, którego znaczenie

¹⁵⁷ Por. T. Jelonek, *Prawda Pisma Świętego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (2006) nr 3, s. 177: „Prawdę Biblii trzeba także oceniać w sposób dynamiczny. Objawienie tajemnicy zbawienia dokonywało się stopniowo. Żaden zatem tekst Starego Testamentu nie przedstawia wykończonej nauki. Również więc prawdziwość tych tekstów wynika dopiero z Biblii branej jako całość”.

winno być odkrywane, gdy historyczne doświadczenia i słowa zostają niejako transcendowane.

Prawda przychodzi do człowieka nie inaczej niż w nurcie historii, wraz z którą jest wyrażana i w której się rozwija (stwierdzenie to nie oznacza historyczności prawdy!). Podobnie jak Syn nie inaczej niż w akcie oddania się Ojcu w Duchu Świętym stanowi jedno z Ojcem, tak wiara chrześcijańska dotyka Objawionego (i wraz z Nim Ojca) jedynie w nieustannym „ruchu” wychylenia się z historii ku rzeczywistości Słowa istniejącego ponad historią i słowami. Prawdy, która może być dana na sposób absolutny dopiero w Zmartwychwstałym, nie daje się znaleźć w któryms z punktów na linii historii, lecz raczej w całości historii wiary i w jej ciągłym napięciu wykraczającym poza historię. Jest to możliwe jedynie dzięki podmiotowi, który pielgrzymuje w historii, jednak wykracza poza nią jako zakorzeniony w wieczności Boga. W pamięci Kościoła jednoczą się wszystkie czasy, a wierzący prowadzeni przez Ducha Świętego uczą się przyjmować to, czego wcześniej nie dało się jeszcze znieść. Płyną z tego wnioski co do rozumienia prawdy biblijnej, a zatem także natchnienia, którego jest ona efektem. Również charzmat natchnienia, choć udzielony w danym momencie historii, wykracza poza nią: w Starym Testamencie hagiografowie kierują ku obietnicy, która zostaje spełniona wraz z Nowym Przymierzem; święci pisarze Nowego Testamentu jednocześnie zwracają się ku przeszłości, bez której aktualne wydarzenia nie mogłyby być zrozumiane, oraz ku eschatologicznej pełni.

W pamięci Kościoła istnieje jedność czasów, ale wykluczająca ahistoryczną tożsamość pozostających prawd wiary, jak gdyby te miały istnieć poza historią. Dlatego w interpretacji tzw. mrocznych kart Biblii ważne jest uświadomienie sobie kontekstu historycznego, w jakim dany tekst był pisany. Świadectwo objawienia pozostaje uwarunkowane kulturowo-moralnym poziomem danej epoki. Boża pedagogia oznacza, że zamysł Boży odsłania się w nurcie dziejów stopniowo i niejako „pod prąd” oporu ludzi. Również hagiografowie pozostają „historyczni”, sytuują się na danym etapie Bożej pedagogii, a zarazem mogą stawać się dzięki natchnieniu „proroczymi” dla Ludu Bożego, w ten sposób wychowując ich słowem Bożym. Ostatecznym kluczem do „mrocznych” wątków Biblii jest Ewangelia Jezusa Chrystusa, zwłaszcza nowe przykazanie wypełnione w Misterium Paschy¹⁵⁸. Ale już na

¹⁵⁸ Dopiero czytana w mesjańskiej perspektywie, biblijna opowieść (jako całość, w odróżnieniu od poszczególnych narracji) staje się wyzwalającą historią. Jezus rekapitułuje

etapie Starego Przymierza przepowiadanie proroków stawało się w rękach Boga instrumentem wychowawczym i przygotowującym do Ewangelii, która w pełni oświeciła to, co ją przygotowywało. Raz jeszcze daje tutaj o sobie znać tyle razy już podkreślane za Ratzingerem przekonanie, że najgłębszy sens (a zatem i prawda) Pisma Świętego odkrywa się dopiero przy przekroczeniu zapisanego słowa (transcendencja słowa ku Słowu).

Ludzkie słowa Pisma mogą być nieomylnym słowem samego Boga (Ratzinger i Rahner), ale tylko w zakresie zamierzonego sensu Pisma Świętego, jakim jest odsłanianie ludziom objawionej tajemnicy Boga, o której świadczą hagiografowie (Ratzinger). Do tego stwierdzenia należałoby dodać, że sens ten mogą odsłaniać święte teksty tylko, gdy uwzględni się cały historyczny ruch wiary kierujący się ku eschatologii oraz weźmie pod uwagę całość Pisma Świętego (egzegeza kanoniczna) czytane w Kościele (żywa Tradycja wiary). Sens natchnienia nie mógł polegać na unikaniu wszelkich nieścisłości, bezbłędne pozostaje Pismo w tym, co rzeczywiście chce powiedzieć, a nie w słowach towarzyszących tym wypowiedziom. Ten ludzki charakter ksiąg natchnionych wyraża zdaniem Ratzingera tajemnicę Bożego miłosierdzia oraz Wcielenia – Słowo naprawdę uczestniczy w tym, co ludzkie i historyczne, ze wszystkimi tego konsekwencjami.

Pojawia się tutaj pytanie: czy nieomylnie słowo Boże może zostać przekazane w omylnych ludzkich słowach? Światło rzuca Telford Work, który przyznaje, że teksty biblijne mogą być nieomylnie jedynie w ramach nadrzędnego kontekstu. W opinii teologa sama Biblia na to wskazuje. Uczony odwołuje się tutaj do sceny, w której Piotr wyznaje w Jezusie Mesjasza, a następnie zostaje przez Niego zganiony za niewłaściwą interpretację mesjańskości (por. Mk 8,27–33). W ten sposób grzech współistnieje z apostołskim kerygmatem, a teksty natchnione nie przestają być przez to święte, ponieważ ewangeliczna narracja może służyć uwolnieniu czytelnika od błędu Piotra i redefiniować jego postrzeganie Mesjasza. Podobnie teksty kanoniczne same oferują regułę wiary i miłości, w ramach których winny być odczytywane. Poszczególne narracje winny być interpretowane w zgodzie z całą kanoniczną Biblią oraz osadzone w biblijnej metanarracji. Innymi

historię Izraela, wypełniając w sposób właściwy to wszystko, co do tej pory czynione było źle, „pacyfikując” przemoc obecną na kartach Biblii przez utworzenie wspólnoty, w której święta historia Izraela może być teraz przeżywana. Zwycięstwo Chrystusa obraca grzeszną historię w historię grzeszników, którzy w ramach tej zbawczej historii zostają przez Niego odkupieni – por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 209–210.

słowy, należy podjąć wysiłek rozróżnienia tego, co Bóg mówi, od sposobu, w jaki Jego słowo zostaje zaprezentowane w Biblii. Dopiero wtedy można mówić o biblijnej nieomyślności i praktykować hermeneutykę zaufania¹⁵⁹.

Pismo Święte jest w ocenie Ratzingera pełnym napięcia świadectwem relacji Boga z ludźmi, a nie gotowym systemem wiary czy tym bardziej traktatem teologicznym. Przyjęcie tego do wiadomości pozwala oddalić pokusę mechanicznego posługiwania się kryterium natchnienia i kryterium bezbłądności czy prawdziwości. Zamiar poszczególnego fragmentu winien być zawsze odnoszony do całej Biblii interpretowanej w Kościele. W ten sposób zagadnienie natchnienia i prawdy wiąże się koniecznie z kwestią hermeneutyki. Z rozumienia natchnienia i prawdy Pisma Świętego wynikają zasady interpretacyjne, dzięki którym egzegeza mogłaby odzwierciedlać ducha, w jakim święte teksty były pisane. Pogłębione rozumienie rzeczywistości natchnienia i prawdy wpływa na właściwsze spełnienie wymogów dotyczących interpretacji Biblii w zgodzie z jej naturą. Ale można zaproponować również drogę odwrotną: pogłębienie teologiczne stosowanych przez Kościół zasad hermeneutycznych odsłonić musi w sposób pełniejszy istotę natchnienia i prawdy.

Z faktu, że objawienie dokonuje się w historii, wynika konieczność stosowania metody historyczno-krytycznej w egzegezie. Jednak wszystkie metody naukowe winny być stosowane w duchu hermeneutyki wiary, jeśli zamiar autora ludzkiego, a przede wszystkim Boga jako głównego autora, ma zostać rozpoznany. Natchnienie pozwala hagiografowi wyrazić zamiary Boże, ale w słowach ludzkich i danym kontekście historyczno-kulturowym. Analogia wiary pozwala dostrzec owo doświadczenie duchowe, które znamionuje całą historię zbawienia i sprawia jej jedność (uzasadnienie dla egzegezy kanonicznej). Pełnia objawienia w Chrystusie ukazuje „prowizoryczność”, a zarazem właśnie jakiegoś rodzaju ponadczasową absolutność przesłania niesionego przez autorów Starego Testamentu, skoro bez ich świadectwa nie można pojąć objawienia podarowanego wierzącym we Wcielonym.

Charyzmat natchnienia mógł zaistnieć jedynie we wspólnocie wierzących, na co pośrednio wskazuje dyrektywa hermeneutyczna każąca uprawiać egzegezę w żywej Tradycji Kościoła. Wielki nacisk, jaki Ratzinger-Benedykt XVI kładł na współistnienie dwóch nurtów metodologicznych

¹⁵⁹ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 208–209.

(historyczno-krytycznego i teologicznego), każe poważnie traktować zarówno objawienie przychodzące zawsze w historii, jak i wynikającą z tego naturę natchnienia. Dar natchnienia działa nie poza, ale właśnie w historycznym ułożeniu hagiografa i Ludu Bożego, którego jest on częścią; Bóg nie poza tymi uwarunkowaniami, lecz w nich się wypowiada. Rozróżnianie dwóch poziomów badania Biblii (w duchu chalcedońskiej ortodoksji) nie może wyrodzić się w ich rozdzielanie („herezja” posoborowej egzegezy), nie jest też zwykłym zestawianiem. Chodzi o wzajemną łączność jednego z drugim, bo tylko ona odpowiada rzeczywistości historii zbawienia – mowy i dzieł Boga podejmowanych na rzecz ludzi w konkretnym momencie dziejów.

Temat bezbłądności Pisma odsyła do zagadnienia bardziej fundamentalnego – do kwestii nieomyślności Kościoła, któremu Słowo Boże się powierzyło. Benedykt XVI przypominał za Soborem Watykańskim II, że Pismo Święte jako natchnione świadectwo objawienia może stanowić najwyższą regułę wiary dopiero wraz z żywą Tradycją. Zasadnicza nieomyślność jako część rzeczywistości Kościoła wynikająca z nieodwołalności Wcielenia ogranicza się do tego, co istotne w relacji ludzi z Bogiem; w tym, co Kościół ogłasza jako absolutne, Kościół rzeczywiście prowadzi do Chrystusa. Z drugiej strony może to czynić, gdy trzyma się miarodajnego świadectwa, czyli świętych pism. Odnosząc te wypowiedzi do natchnienia – należy zauważyć, że prawda biblijna wiąże się nie tylko z natchnieniem, ale również interpretacją natchnionych pism w Kościele „natchnionym” przez Ducha Świętego. W całej historii Kościoła obowiązuje zatem zasada, która legła u jego początku, gdy rozpoznanie ksiąg natchnionych dokonało się w Kościele.



Termin „prawda” został przez O'Collinsa uznany za właściwszy od terminu „bezbłądność”, ze względu na jego biblijną genezę oraz pozytywne znaczenie wyrażające pełniej Boży zamiar podjęty na rzecz człowieka. Samo-objawienie Boga łączy się ze zbawczym celem, który nie wyczerpuje się w ustrzeżeniu od błędu. Trójca Święta jest nie Bezbłądnością, lecz Prawdą samą w sobie, a człowiek wchodzi w relację z Chrystusem-Prawdą. Księgi natchnione dają świadectwo prawdzie o Bogu i o człowieku; ta prawda, przypomina O'Collins, ma na celu prowadzenie ludzi do zbawienia. Biblijnej prawdy nie wolno redukować do komponentu intelektualnego,

tj. propozycjonalnych twierdzeń. Biblijna prawda ma charakter przede wszystkim międzyosobowy; ostatecznie prawda Biblii jest przede wszystkim w osobie Chrystusa, który jest Prawdą. Biblia nie tyle zawiera zestaw prawd, ile jedną tylko prawdę: samo-odsłonięcie się Boga w Chrystusie. Inne prawdy czy misteria służą artykułowaniu tej podstawowej Tajemnicy. Prawda zawarta w Tekście (którym jest sam Jezus – Słowo) została wyrażona w tekstach (w słowach). Wszystkie natchnione słowa uczestniczą w Słowie Bożym i Jemu dają świadectwo. Mogą ukazywać prawdę tylko dlatego, że mają udział w Prawdzie – Osobie Chrystusa. Te wypowiedzi O'Collinsa wołają o wyjaśnienie, w jaki sposób słowa biblijne uczestniczą w Słowie-Chrystusie.

Chrystocentryzm Biblii (i biblijnej prawdy) oznaczają, że całe Pismo świadczy o Nim – Stary Testament profetycznie, przygotowując na Jego przyjście, a Nowy Testament apostołsko, świadcząc o Jego przyjściu. W pojmowaniu biblijnej prawdy należy zatem uwzględnić jej progresywny charakter: na kartach Starego Testamentu widać stopniowe postępowanie w kierunku pełniejszej i prawdziwszej wizji Boga. Oczywiście należy od razu dopowiedzieć, że również księgi Nowego Testamentu nie mogą rościć sobie prawa do „pełnego” wypowiedzenia misterium Chrystusa, które z kolei może zostać dzięki natchnieniu przedstawione w taki sposób, żeby stanowiło to zaproszenie do dalszego zgłębiania.

Cenne i zachęcające do dalszych badań jest zasygnalizowanie przez uczonego różnych gatunków literackich, z którymi wiąże się innego rodzaju prawda, a przede wszystkim zwrócenie uwagi, że kategorie prawdy i fałszu stosowane względem propozycjonalnych twierdzeń tracą swoją wartość, gdy wypowiedzi autorów natchnionych sytuować w ramach dialogicznej koncepcji objawienia. Może z tego wynikać korzyść w pojmowaniu biblijnej prawdy, która nie musi wykluczać błędnych ujęć, jako tych z woli Bożej włączonych w proces historii zbawienia i objawienia. O'Collins pisze o postępującym procesie stopniowego odsłaniania się prawdy i oczyszczania obrazu Boga, ale przecież równie dobrze należałoby dowartościować „skokowe” zmiany w dotychczasowym rozumieniu związane z Chrystusową „rewolucją” oraz potrzebą zbawienia, której jednym z wymiarów nie może nie być również niemożność przyjęcia pełni objawienia w okresie Starego Testamentu. W związku z tym stwierdzenie jezuita sugerujące, że prawda jest kategorią szerszą od bezbłędności, należy zweryfikować: prawda i bezbłędność, choć w jakimś zakresie na siebie nachodzą, pozostają jednak

kategoriami odrębnymi – do tego stopnia, że prawdę można przekazać także w niezbłądnych stwierdzeniach.

Teolog proponuje mówienie o „kanonicznej prawdzie”, czyli o prawdzie znajdującej się w Biblii jako całości; prawda nie leży w pojedynczym fragmencie czy księdze, lecz jest dostępna dopiero w całości. Biorąc pod uwagę wprowadzony przez teologa podział na objawienie fundacyjne, zależne i ostateczne – trzeba by dodać do tego, że nawet ta całość nie prezentuje jeszcze finalnego ujęcia prawdy, takie jest bowiem możliwe dopiero w chwale. Z kolei z tą „kanoniczną prawdą” musi korespondować coś w rodzaju „kanonicznego natchnienia”. Mimo że Duch Święty oddziaływał na życie pojedynczych osób, którym udzielał swojego daru, słowo Boże mogło zostać wypowiedziane dopiero pod warunkiem współpracy (także diachronicznej) posługujących się tym charyzmatem osób. Autorzy natchnienia zakładają natchnienie wcześniejszych pisarzy oraz pośrednio również tych, którzy po nich przyjdą.

3.3.5. Natchnienie a zasada sakramentalna objawienia

Wprowadzone przez O'Collinsa terminy – objawienie fundacyjne, objawienie zależne i objawienie ostateczne – mogą się okazać pomocne również w zrozumieniu charyzmatu natchnienia. Dar związany z objawieniem fundacyjnym służy następnie w okresie objawienia zależnego i przygotowuje na ostateczne objawienie. Spisane pod natchnieniem Ducha Świętego księgi stanowić miały dla następnych generacji autorytatywne świadectwo tak objawienia, jak i odpowiedzi na nie. Tym samym w okresie objawienia zależnego nie tylko zabezpieczają „źródło”, ale również pozwalają się w nim zanurzyć wierzącym w całej historii Kościoła. Ciągłe objawienie związane z działaniem Parakleta pozostaje zależne od objawienia fundacyjnego oraz natchnionego świadectwa o nim. Spisane słowo Boże pozwala na kontakt z rzeczywistością, której daje ono wyraz.

Dar natchnienia należy lokować na szerszym tle życia i wiary Kościoła; na podobnej drodze odbywa się aktualizacja objawienia: liturgiczne czytanie słowa Bożego pozostaje w związku z celebracją sakramentów i głoszeniem Ewangelii. Natchnienie wiąże się nie tylko z wiarą (wspólnoty wierzących oraz hagiografa jako jej członka), ale i z nadzieją, ponieważ natchnione świadectwa kierują ku objawieniu ostatecznemu, kiedy to Boska samo-komunikacja osiągnie definitywne spełnienie. Charyzmat natchnienia

może służyć wzbudzaniu nadziei i oczekiwaniu na objawienie ostateczne tylko pod warunkiem, że pisma powstałe dzięki niemu oddają w sposób przez Boga zamierzony pełnię i doskonałość objawienia historycznego w Chrystusie oraz jego recepcję przez Kościół. W natchnieniu można zatem dopatrywać się daru, dzięki któremu można jakoś „zobaczyć” to, co już zostało podarowane Kościołowi, ale czego „skonsumowanie” jest zarezerwowane dopiero dla przyszłej chwały.

O'Collins przypomina, że słowo Boże jest jednocześnie wydarzeniem, bo niesie prócz przesłania skuteczną moc. W związku z tym uczoney podkreśla unię przyjętego w wierze objawienia ze zbawieniem – objawienie nie tylko informuje, ale i skutecznie działa. Ilekroć objawienie staje się rzeczywistością, tylekroć przynosi w jakimś stopniu zbawienie. I odwrotnie, nie można zdaniem jezuita mówić o zbawieniu, jeśli nie zaistniała jakaś forma objawienia. Objawienie i zbawienie w spuściźnie teologa jawią się dwoma rozróżnialnymi, ale nierozdzielными wymiarami Bożej samo-komunikacji. Prowadzi to do odkrycia soteriologicznego znaczenia natchnienia – księgi natchnione powstałe pod natchnieniem służą nie tylko objawieniu, ale i nierozdzielnemu od niego zbawieniu. Pozostając w funkcji wywoływania objawienia – stanowią również narzędzie zbawienia. Można powiedzieć, że charyzmat natchnienia pozwolił tak przyjąć i wyrazić objawienie, żeby ono było zbawcze; i odwrotnie, zaświadczając o zbawieniu, święci pisarze równocześnie przekazują objawienie.

Najważniejszą cechą natchnienia dostrzega O'Collins w inspirującym wpływie powstałych pod natchnieniem pism. Choć jednocześnie przyznaje, że z samego faktu natchnienia nie wynika automatycznie duchowy wpływ, ten zaś nie ogranicza się do literatury biblijnej. Inspirujący wpływ jest możliwy dzięki aktywności Ducha Świętego, dzięki któremu Pismo powstało i przez który nadal oddziałuje (mówi, uświęca, komunikuje objawienie). Ten wpływ daje się uchwycić zarówno w oddziaływaniu Starego Testamentu na hagiografów Nowego Testamentu (i nawet na samego Jezusa), jak i w inspirującym wpływie całej Biblii na życie Kościoła jako całości oraz poszczególnych wiernych. Natchnienie jawi się O'Collinsowi tak przyczyną, jak i skutkiem (a raczej: serią skutków) trwającym w całej historii. W ślad za pierwotnym natchnieniem (czyli wpływem na hagiografów) idzie ciągły inspirujący wpływ Ducha na odbiorcę (słuchacza lub czytelnika). Natchnione księgi pozostają inspirujące tak w Kościele, jak i w życiu indywidualnych osób. Wydaje się, że jezuita, mimo iż przyjmuje ciągłe działanie Ducha

Świętego, zakłada, że natchnienie dotyczy nie tylko osób, ale i również samego tekstu biblijnego.

Australijczyk widzi główną wartość swojej pracy badawczej w rozróżnieniu (ale nie rozdzieleniu) natchnienia jako przyczyny od natchnienia jako efektu. Chodzi o odróżnienie aktywności Ducha Świętego, którego owocem jest natchnienie, od rezultatów tego działania, czyli inspirującego oddziaływania tekstu. Ograniczona wiedza na temat samego fenomenu natchnienia każe zdaniem teologa skupić się raczej na możliwej do zbadania historii inspirującego wpływu biblijnych tekstów (*Inspirationsgeschichte*). Takie podejście wiąże się z przekonaniem O'Collinsa, że ze skutków daje się w jakimś stopniu wywieść istotę przyczyny – w interesującej nas kwestii oznacza to, że na podstawie oddziaływania tekstów natchnionych (skutek) można powiedzieć coś o samym natchnieniu (przyczyna). Jezuita rezygnuje z mówienia o historii recepcji, gdyż ta jest znaczone subiektywnością, a uwzględnia historię oddziaływania tekstu (*Wirkungsgeschichte*), w której ukazuje się obiektywne inspirujące oddziaływanie Ducha Świętego przez teksty biblijne. Można dodać, że dar natchnienia właśnie w tym celu został udzielony, żeby Pisma mogły służyć Ciału Chrystusa w ciągu wieków.

Słowa i czyny Jezusa są zainspirowane Pismem, a hagiografowie w świętych księgach Starego Testamentu szukali motywów i wyrażen mogących posłużyć za interpretację doświadczenia Chrystusa, Jego zbawczej i objawieniowej funkcji oraz ontologicznego statusu Jego Osoby. Autorzy Nowego Testamentu traktują starotestamentalne pisma jako autorytatywne i służące do interpretacji samo-objawienia Boga w Chrystusie i zesłaniu Ducha Świętego. W powstaniu pism Nowego Testamentu odegrały rolę zatem zarówno doświadczenie przez wspólnotę wierzących Chrystusa i Ducha, jak i relektura pism żydowskich. Święte księgi wywierają na nowotestamentalnych autorów inspirujący wpływ, same zaś z kolei stają się inspirujące dla następnych generacji wierzących. Wyjaśnianie tajemnicy Chrystusa z perspektywy pism przedchrześcijańskich ukształtowało w ten sposób również typowo chrześcijańską lekturę Starego Testamentu. Można powiedzieć, że charyzmat natchnienia udzielony autorom nowotestamentalnym skutkuje tym, że Kościół wciąż w analogiczny sposób może interpretować pisma starotestamentalne.

Wpływ Pisma Świętego na życie Kościoła ujawnia się w kulcie, modlitwie, przepowiadaniu, modlitwie, nauczaniu Kościoła, a także w rozwoju teologicznym. Biblia pozostaje jednak przede wszystkim sercem liturgii, a księgi

natchnione mają swoją rolę w sprawowaniu sakramentów. Pismo oddziałuje ponadto na szeroko pojętą sztukę i literaturę. To, że księgi natchnione pozostają inspirujące zarówno w głoszeniu słowa Bożego, jak i w publicznym kulcie Kościoła oraz w życiu indywidualnych osób, wiąże O'Collins z aktywnością Ducha Świętego posługującego się nimi. Nie wystarczy zatem samo natchnienie tekstów biblijnych, skoro Biblia może być również niewłaściwie zużytkowana, źle interpretowana, a wierzący mogą sprzeniewierzać się przesłaniu płynącemu z natchnionej literatury.

Kanon, czyli zamknięta lista ksiąg uznanych przez Kościół za natchnione, pozostaje trwałą normą dla wiary, kultu i życia chrześcijańskiego. W ten sposób ich ciągły wpływ na Kościół stanowi konsekwencję przyjętego kryterium w określeniu kanoniczności danej księgi (miary: apostołskości, teologiczna oraz liturgiczna). Literatura spisana pod natchnieniem Ducha Świętego odzwierciedla tożsamość i misję wspólnoty chrześcijańskiej, a zarazem ją kształtuje. Pismo stanowi główną normę dla wiary i praktyki Kościoła, ale w praktyce „działać” może o tyle, o ile pozwala mu się być rzeczywistym autorytetem. Ten autorytet Biblii ma swoją genezę pneumatologiczną, chrystologiczną i apostołską. Hagiografowie pozostawali związani z Apostołami, którzy partycypowali w posłaniach Syna i Ducha Świętego, którym autorytet właściwy Synowi został przez Niego przekazany. Dlatego dar natchnienia należy pojmować jako związany z urzędem apostołskim i jemu służący, do czego wrócę w drugiej części rozprawy.

Z wypowiedzi O'Collinsa można wyprowadzić więcej wniosków dotyczących inspirującego wpływu natchnionych Pism w kulcie Kościoła, zwłaszcza w sprawowaniu Eucharystii. Jezuita zwraca uwagę na miłość jako klucz interpretacyjny dzieła zbawczego i rewelatywnego. Bezwarunkowa miłość Boga do grzeszników, której kulminacją jest śmierć Krzyżowa, owocuje w ich życiu miłością – Duch Święty zostaje rozlany w sercach wierzących. Ze względu na miłość Bóg się objawia w Chrystusie-Illuminatorze, a to Jego samo-ujawnienie skutkuje przemianą życia ludzi. Odkupieńcze działanie prowadzi do przebóstwiającego zjednoczenia z Trójosobowym Bogiem. Australijczyk określa współdziałanie w miłości trzech hipostaz Boskich mianem „osobowej przyczynowości miłości”. Ona właśnie aktualizuje odkupienie w Kościele, szczególnie w eucharystycznej celebracji. W sakramencie Eucharystii chrześcijanin w komunii z Chrystusem staje się tym, co otrzymuje od Boskiego Miłośnika. Karmieni Ciałem i Krwią Pańską – są przemienieni na wzór Chrystusa, który ofiaruje się z miłości.

Misterium Paschy jest kulminacyjnym punktem dziejów zbawienia. Ukrzyżowanie, powstanie z martwych i zesłanie Ducha Świętego – jest również szczytem odkupieńczego objawienia się Trójosobowego Boga. Nie-rozerwalność misji Syna i Ducha Świętego ukazuje się zdaniem O'Collinsa w Eucharystii równie wyraźnie jak w Zmartwychwstaniu. Eucharystia jest kontynuacją Boskiej samo-komunikacji realizującej się w słowach i czynach. Liturgiczne celebracje stanowią świadectwo o Trójjedynym Bogu oraz umożliwiają Jego doświadczenie. Teolog podkreśla, że w zgromadzeniu kultowym Duch Święty uobecnia Chrystusa wierzącym i łączy ich z Nim – ukrzyżowanym, powstałym z martwych i uwielbionym.

Na tym tle natchnienie wolno postrzegać w analogii do liturgicznej epiklezy; wspomnianie wydarzeń zbawczych z przywołaniem Ducha Świętego prowadzi do rozpoznania działań Bożych, umożliwia wejście w ich głębię (ściślej: w rzeczywistość symbolizowaną przez te wydarzenia) i oddanie chwały Bogu. Z kolei liturgicznie czytane i głoszone słowo Boże odgrywa rolę podobną do anamnezy w liturgii eucharystycznej. Następuje wtedy jak gdyby uobecnienie objawienia fundacyjnego, choć w jakiś inny sposób („bezkrawy” – „sakramentalny”?). Wymagałoby to dalszych badań, podobnie jak rozpracowania domaga się związek poszczególnych czytań z Paschą uobecnianą w czasie Mszy Świętej.

O'Collins pisze o sakramentalnym charakterze objawienia: wydarzenia i słowa są środkami sakramentalnymi konstytuującymi Boskie objawienie. Jezuita podkreśla prymat wydarzenia nad interpretującym je słowem, co wydaje się słuszne, gdy uwzględni się, że dopiero wydarzenie Chrystusa mogło spowodować reinterpretację słów Starego Testamentu. Z kolei jednak dzieło Chrystusa pozostałoby nierozpoznane bez wypowiedzianego przez Niego słowa (wprost i przez autorów Starego Testamentu) i w tym sensie nie wolno wprowadzać podziału między wydarzenie a słowo. Uczniowie Pańscy doświadczywszy kulminacyjnego działania Bożego w życiu, śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa i zesłaniu Ducha Świętego, szukali interpretacji wiary wielkanocnej w świętych pismach. Rewelatywne słowo albo poprzedza w dziejach zbawienia pewne wydarzenia, albo im towarzyszy, albo następuje dopiero po nich – przekonuje O'Collins. Nie dorzuca jednak nasuwającego się wniosku, że pełne naświetlenie się słów i wydarzeń może się dokonać dopiero wtedy, gdy natchnione pisma czyta się w całości (egzegeza kanoniczna), a wydarzenia rozpatruje się z perspektywy dwóch biegunów: centralnego „wydarzenia Chrystusa” oraz eschatologicznego spełnienia.



Również Ratzinger pisał o sakramentalnym charakterze objawienia, w ramach którego nierozzerwalnie łączą się słowo i wydarzenie. W opozycji do Rudolfa Bultmanna wskazywał na pierwszeństwo wydarzenia przed świadczącym o nim słowem, które pozostaje w związku z wiarą jako korelatem zbawczo-objawieniowej rzeczywistości. Wprowadzenie jednak dualizmu między słowem a wydarzeniem byłoby tożsame z wyjściem wydarzenia z zakresu sensu, i w tym sensie samo wydarzenie nie mogłoby być „słowem” Boga. Tego rodzaju stanowisko odrzucał Ratzinger ze względu na zasady teologiczną i chrystologiczną. Pierwsza z nich pozwala przyjąć, że opatrność Boża kieruje całą historią do celu, w związku z czym dzieje zbawczo-objawieniowe, a także same księgi natchnione muszą być pojmowane w świetle Chrystusowego czynu i słowa. Druga zaś pozwala z misterium Chrystusa wyprowadzić wniosek o jedności, jaką tworzą słowa, rzeczywistość i historia. W związku z tym nie wolno oddzielać słów od czynów, bo byłby to rodzaj „doketycznej chrystologii” wyjmującej z zakresu sensu cielesną egzystencję Chrystusa.

W celu dowartościowania roli słowa Bożego Ratzinger odwoływał się do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym, w której słowo traktuje się już jako jedną z odsłon dialogu zbawienia, a nie jedynie warunek uprzedzający sakramentalną rzeczywistość zbawienia. Jak Jezusowe słowa nierozzerwalnie łączyły się z Jego Osobą i ciałem, i w tym sensie były „sakramentalne”, tak w całym objawieniu słowo i wydarzenie stanowią o pełni dialogu Boga z człowiekiem. Oczywiście należy wciąż pamiętać o podkreślanym przez bawarskiego teologa rozróżnieniu na objawienie jako rzeczywistość oraz wtórne względem niej poświadczenie tej rzeczywistości w Piśmie. Wydarzenie objawienia pozostaje zawsze głębsze niż wydarzenie orędzia wyjaśniającego to objawienie w ludzkich słowach.

Benedykt XVI polecał spoglądać na nierozzerwalny związek czynów i słów w dziejach zbawienia z perspektywy sakramentu Eucharystii. Jak w historii zbawczej słowo Boże jest skuteczne i dokonuje tego, co Bóg mówi, tak w czynności liturgicznej również Jego słowo zostaje urzeczywistnione. Słowo Boże staje się sakramentalnym Ciałem, z kolei w analogii do obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie także słowo ukazuje swój sakramentalny charakter, bowiem Pan jest obecny w czasie liturgicznego czytania i przepowiadania słowa. Sakramentalność słowa Bożego zakorzenia

się w misterium inkarnacji, bo właśnie w ciele Słowa Wcielonego następuje kontakt z rzeczywistością objawianej tajemnicy.

Podsumowując poglądy O'Collinsa i Ratzingera, a zarazem ukazując perspektywy dalszych badań, należy powiedzieć, że charyzmat natchnienia ma związek z „zasadą sakramentalną” objawienia. Służy on zarazem zbawczemu objawieniu się Boga w historii, jak i jego aktualizacji w liturgii Kościoła. Kwestia sakramentalności słowa Bożego, o której pisał Benedykt XVI, wydaje się szczególnie obiecująca teologicznie, bowiem może rzucić światło na rolę pism natchnionych w „uobecnianiu” się Pana. Papież senior zwracał uwagę na przynależność do siebie słowa i Eucharystii, które mogą być zrozumiane tylko wtedy, gdy wzajemnie się wyjaśniają. Jeśli Pismo oświetla misterium Eucharystii, to z kolei sakrament otwiera na zrozumienie Pisma Świętego. Uprzywilejowanym czasem i miejscem lektury Pisma Świętego jest święta liturgia, w czasie której słowo Boże celebruje się jako aktualne i żywe. Oblubieńczy dialog Pana i Kościoła, którego owocem są święte pisma, znajduje swoje wypełnienie właśnie w czasie liturgii.

Część II

PRZYCZYNEK DO TEOLOGII NATCHNIENIA

Moim wyjściowym założeniem było przekonanie, że ujęcie natchnienia zależy od koncepcji objawienia, dlatego w pierwszej części zająłem się teologią objawienia i natchnienia w twórczości Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera. Ze względu na to, że Ratzinger jest myślicielem bardziej symfonicznym niż systematycznym, a przede wszystkim z powodu wyjątkowej predylekcji O'Collinsa do prezentacji treści teologicznej w sposób usystematyzowany, cały materiał składający się na pierwsze dwa rozdziały uszeregowałem wokół tematów kluczowych w publikacjach australijskiego teologa. W rozdziale trzecim omówiłem wizję natchnienia obecną w spuściźnie obu myślicieli. W tej partii materiału odstąpiłem od wcześniejszej procedury systematyzowana treści w oparciu o kategorie przejęte z monografii O'Collinsa, gdyż odbyłoby się to kosztem zadośćuczynienia sprawiedliwej prezentacji poglądów. W przypadku prezentacji poglądów Australijczyka można było ograniczyć się do jego publikacji wprost omawiającej chrześcijańskie rozumienie natchnienia. Bawarski teolog nie zostawił nam całościowego opracowania natchnienia, ale na podstawie jego dorobku można wyprowadzić ogólny zarys koncepcji natchnienia, zresztą bardziej pogłębiony teologicznie niż propozycja autora książki *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*. Definicja natchnienia podana przez O'Collinsa pozostawia wiele do życzenia; a choć u Ratzingera brakuje definicji, to kluczowe myśli pozostawione przez niego mają potencjał do rozwoju doktryny natchnienia.

Najważniejszy dla rozpoczynającej się drugiej części studium jest podrozdział 3.3 pierwszej części. Zostały w nim zrekapitulowane poglądy obu teologów. Jeśli wcześniej mój wkład polegał na przemyślanym usystematyzowaniu materiału, to w podrozdziale 3.3 zebrałem nie tylko wnioski, które wprost wynikały z zaprezentowania ujęcia natchnienia O'Collinsa i Ratzingera (podrozdziały 3.1 i 3.2), ale również i te, które udało się wypro-

wadzić z dwóch pierwszych rozdziałów dotyczących koncepcji objawienia. Całość posegregowałem w taki sposób, żeby kolejne punkty wskazywały na wspólny mianownik w dorobku obu myślicieli stanowiący tym samym punkt wyjścia dla dalszych, autorskich już badań składających się na przyczynek do doktryny natchnienia. Cała druga część jest próbą podjęcia i poprowadzenia newralgicznych w dorobku teologów wątków, które stanowią inspirację dla spekulatywnego namysłu prowadzonego samodzielnie z perspektywy teologiczno-dogmatycznej. Skorzystam w tej części z myśli współczesnych teologów, jednak wciąż będę odwoływał się również do poglądów O'Collinsa i Ratzingera. Sięgnę oczywiście do wypowiedzi Magisterium, a także opracowań Papieskiej Komisji Biblijnej i Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

Pięć rozdziałów stanowiących część drugą odpowiada kolejnym kluczowym kwestiom wymienionym w rekapitulacji poglądów O'Collinsa i Ratzingera w podrozdziale 3.3:

1. O'Collins i Ratzinger ukazują charyzmat natchnienia na tle objawienia Bożego i jego recepcji w Kościele apostoelskim oraz w pierwotnej Tradycji. W związku z tym rozdział pierwszy tej części poświęcam apostoelskiemu wymiarowi natchnienia. Kolejno zajmować się będę: związkiem natchnienia z objawieniem fundacyjnym oraz Kościołem apostoelskim, Tradycją i pamięcią Kościoła. Następnie ukażę teologiczny związek autorów natchnionych z Apostołami, relację darów natchnienia i apostołstwa oraz powstałego pod natchnieniem Pisma z urzędem apostoelskim.
2. Obaj teologowie zwrócili uwagę na kenotyczność słowa Bożego wypowiedzianego przez ludzkich autorów. Zarazem jednak podkreślali, że słowo Boże „wcielone” w ludzkie słowa umożliwia adresatowi słowa kontakt z objawieniem, któremu Pismo daje świadectwo. Dlatego rozdział drugi zatytułowałem *Od kenozy do wywyższenia słowa Bożego*. Odwołam się w nim do analogii inkarnacyjnej i postaram się ukazać, w jaki sposób jest możliwe, że uniżone słowo Boże zostaje jednak dzięki natchnieniu Ducha Świętego wywyższone. Będzie to wymagało przedłożenia apologii analogii inkarnacyjnej, a także rozwinięcia jej o analogię Słowa. Skorzystam ponadto ze wskazówki ojców soborowych, którzy odwołali się do analogii inkarnacyjnej nie tylko w kontekście słowa Bożego wyrażonego w ludzkich słowach, ale również w odniesieniu do Kościoła jako rzeczywistości Bosko-ludzkiej.

3. Australijski teolog zwracał uwagę na społeczny wymiar natchnienia, którego to daru według niego nie wolno ograniczać do pojedynczych osób. Bawarski teolog podkreślał, że natchnieni hagiografowie pozostawali członkami Ludu Bożego prowadzonego przez Boga. W rozdziale trzecim rozwinę te kwestie, ukazując autorów natchnionych jako członków diachronicznie pojmowanego Ciała Chrystusa we wzajemnej służbie wszystkich członków, a pisma natchnione jako narzędzie, którym posługuje się Chrystus jako Głowa Kościoła. Charyzmat natchnienia zaprezentuję jako jeden z darów w Kościele-świątyni Ducha Świętego współlistniejący z innymi. Postaram się również odpowiedzieć na pytanie o sposób działania Ducha Świętego w okresie Starego Przymierza.
4. Zarówno O' Collins, jak i Ratzinger zamiast o bezbłądności woleli mówić o prawdzie świętych pism jako konsekwencji natchnienia. Obaj uczeni brali pod uwagę uwarunkowania historyczne, w jakich pisali hagiografowie, i wskazywali na konieczność uwzględnienia treści całego Pisma Świętego w poszukiwaniu prawdy, a także jej związku z Chrystusem. W Konstytucji o Objawieniu Bożym jest mowa o księgach świętych spisanych pod natchnieniem Ducha Świętego, które uczą prawdy zapisanej w nich dla zbawienia ludzi (DV 11). Ponieważ biblijna prawda łączy się ze świętością, w przedostatnim rozdziale zajmę się właśnie tym przymiotem Biblii. Ze względu na związek Kościoła i Pisma Świętego wyprowadzę wnioski na temat świętości pism z refleksji eklezjologicznej.
5. W dorobku O'Collinsa i Ratzingera pojawia się określenie „sakramentalności objawienia” oraz „sakramentalności słowa Bożego”. W piątym, ostatnim rozdziale studium skoncentruję się na zagadnieniu związku słowa Bożego z sakramentem. Rozwinę kwestie inspirowanego wpływu natchnionych pism na liturgiczne życie Kościoła (O'Collins) oraz wzajemną przynależność słowa i Eucharystii (Benedykt XVI). W tej jednostce materiału poszukam rozwiązania kwestii sakramentalnego charakteru słowa Bożego oraz relacji obecności żywego Słowa w słowie Bożym oraz w sakramencie Ciała i Krwi Pańskiej. Interesować mnie będzie również problem ewentualnego „uobecnienia” wydarzeń zbawczo-objawieniowych, o których pisma natchnione świadczą.

Rozdział 1

Apostolski wymiar natchnienia

Teologiczna refleksja nad natchnieniem biblijnym powinna być podporządkowana koncepcji objawienia – podkreślał Gerald O’Collins. W związku z tym teolog wprowadził wyraźne rozgraniczenie na objawienie nazywane przez niego fundacyjnym oraz natchnienie funkcjonujące w okresie objawienia fundacyjnego. Według uczonego Boże objawienie funkcjonowało w całej erze apostoelskiej, a specjalny impuls Ducha Świętego działał na hagiografa jedynie w pewnym okresie jego życia. Charyzmat natchnienia, choć udzielany jednostkom, miał jednak służyć całemu Kościołowi, któremu dane zostało objawienie i który miał otrzymać natchnione pisma. Jeśli dar natchnienia był właściwy jedynie etapowi objawienia fundacyjnego, to dlatego, że powstałe pod jego natchnieniem pisma były jednym z elementów ufundowania Kościoła. We właściwych dla objawienia fundacyjnego posłaniach Syna i Ducha Świętego partycypowali Apostołowie, z którymi w takim razie dar natchnienia musiał się wiązać. Również hagiografowie dzielą udział w „raz na zawsze” wydarzeniach związanych z Wcieleniem, zesłaniem Ducha Świętego i formowaniem się Kościoła. Kryterium apostołskości pism było jedną z miar wykorzystanych przez wspólnotę wierzących w ustaleniu kanoniczności danej księgi. Doświadczenie objawienia, właściwe całemu pokoleniu apostoelskiemu, zostało zaświadczone w natchnionej literaturze, której powstanie w takim razie stanowi cesurę między objawieniem fundacyjnym a objawieniem zależnym. Natchnienie jest częścią szerszego procesu recepcji i odpowiedzi na Boże objawienie, które prowadziło do ukształtowania się pierwotnej Tradycji obejmującej wyznanie wiary, życie sakramentalne, moralną praktykę i właśnie powstanie natchnionych pism. Australijczyk przyjmuje zatem kolejność: objawienie – Tradycja – Pismo

Święte. Nowotestamentalne księgi dają wyraz nie tylko objawieniu, ale również Tradycji jako normatywnej odpowiedzi na samo-objawienie Boga.

Joseph Ratzinger uważał, że ukonstytuowanie się kanonu i ufundowanie Kościoła pierwotnego są tym samym procesem, tyle że widzianym z różnych stron. Jak Kościół jest tworzony przez Ducha Świętego, tak ten sam Duch stoi za powstaniem literatury pisanej pod jego natchnieniem. Rozróżniając natchnione księgi, Kościół wsłuchany w Ducha Świętego szukał odpowiedzi, w których księgach Duch ten daje się rozpoznać i które księgi wyrażają istotę Kościoła, a zarazem mogą stanowić jego miarę. Z jednego źródła objawienia Bożego wypływają zdaniem bawarskiego teologa dwa nurty: Pisma Świętego i Tradycji. Właściwym podmiotem i tradentem Pisma jest Kościół, gdyż słowo nie jest samodzielną rzeczywistością istniejącą „obok” niego. Tradycja jest żywą i skuteczną obecnością powstałego z martwych Pana towarzyszącego w Duchu Świętym Kościołowi. Znajduje ona swój sens w funkcji formalno-gnozeologicznej – służy zachowywaniu, wyjaśnianiu i szerzeniu słowa Bożego. Jeśli Tradycja jest wykładnią Pisma, to z kolei wykładnia ta dokonuje się w całym istnieniu Kościoła (w wierze, kulcie i życiu). Tradycja jest zdaniem Ratzingera wewnętrzną zasadą tworzenia Pisma, a zatem charyzmat natchnienia należy widzieć na tle szerszego duchowego procesu zachodzącego w Tradycji. Apostołowie i ich uczniowie odczytali Stary Testament w świetle „wydarzenia Chrystusa”; w pierwotnym Kościele to, co weszło następnie w skład Nowego Testamentu, było Tradycją interpretującą „pisma”, czyli księgi wchodzące dziś w skład Starego Testamentu. Pismo pozostaje zatem związane z wiarą Kościoła jako hermeneutycznym punktem tworzącym z różnej literatury jedność; to jedność Kościoła ustaliła kanon i jest wciąż założeniem jego „kanoniczności”.

W wypowiedziach obu teologów zaznacza się związek Pisma Świętego z Tradycją, a hagiografów z Apostołami. Właśnie te kwestie stanowią przedmiot refleksji teologicznej podjętej w niniejszym rozdziale. Za O’Collinsem zastanowię się nad związkiem natchnienia z objawieniem fundacyjnym, a za Ratzingerem ukazę charyzmat natchnienia na tle Kościoła apostołowego. Następnie przejdę do więzi daru natchnienia z Tradycją oraz pamięcią Kościoła, w której dar ten funkcjonował. Kolejno przedstawię relacje darów natchnienia i apostołstwa: najpierw wskażę, w jaki sposób Apostołowie partycypowali w posłaniu Syna, a w dalszej kolejności scharakteryzuję hagiografów jako „mężów apostołskich”. W ostatniej partii rozdziału zastanowię się nad funkcją pism natchnionych w relacji do urzędu apostołowego.

1.1. Związek natchnienia z objawieniem fundacyjnym

Gerald O'Collins podkreślał dialogiczną strukturę objawienia, w której uwzględniał jednak jego wymiar propozycyjalny. Jeśli wizja natchnienia ma pozostać związana z koncepcją objawienia (zasada uprzedniości i prymatu objawienia nad natchnieniem), a tym bardziej gdy ma z niej wynikać, należy w darze natchnienia dostrzegać zarówno skutek tej dialogiczności i wyrażalności objawienia w stwierdzeniach słownych, jak i jedną z przyczyn umożliwiających realizację obu tych wymiarów objawienia w Kościele (objawienie zależne). Autor natchniony został uzdolniony do przyjęcia i rozpoznania objawienia osobowego – danego Kościołowi oraz jemu samemu – a następnie do zaświadczenia o nim w taki sposób, jaki odpowiadał woli Bożej i zbawieniu kolejnych pokoleń (DV 11). Przy czym, co ważne dla dalszej historii Kościoła, wypowiedzi hagiografa wyrażały fundamentalne dla wiary prawdy jeszcze nie w języku ściśle doktrynalnym, lecz w języku „pierwszego rzędu”, który dopiero otwiera możliwości dalszego zgłębiania i formułowania w języku „drugiego rzędu” (w tym definiowania dogmatów).

Natchnienie należy umiejscowić w ramach symbolicznego czy sakramentalnego sposobu komunikacji Bożej; to dzięki natchnieniu Boża samokomunikacja może znaleźć się „po ludzkiej stronie”, a słowo Boże staje się słowem ludzkim¹. Zostaje uszanowany fakt, że zarówno objawienie fundacyjne, jak i spisanie świętych tekstów dokonuje się w określonym momencie historycznym – dar Ducha Świętego nie przekreśla praw czasu; natchnienie pozwala przyjąć i przekazać objawienie, ale nie może oczywiście sprawić, że wszystko miałyby zostać wypowiedziane od razu – nawet jeśli w Chrystusie wszystko już zostało Kościołowi podarowane². Objawienie przyjęte

¹ Papiaska Komisja Biblijna w analizie natchnienia ukazanego w tekście Apokalipsy zauważa, że Duch Święty sprawia w autorze natchnionym „poszerzone otwarcie”, dzięki któremu jest on w stanie przyjąć słowo Boże. Oczarowanie słodyczą słowa Bożego musi jednak „ustąpić miejsca bolesnym trudom jego przyswajania. Słowo będzie musiało przejść z poziomu Bożego na poziom komunikacji ludzkiej poprzez mozolne i dokonujące się we wnętrzu przetworzenie, inaczej mówiąc opracowanie (*elaborazione*), które wymaga zaangażowania zdolności intelektualnych, emotywnych, literackich i twórczych Jana. Kiedy zakończy się ta naznaczona trudem faza, Jan będzie zdolny do głoszenia słowa Bożego, które już nie będzie w formie surowej, bo przez pełen trudu proces opracowania stało się także słowem ludzkim” (NPP 47).

² John Henry Newman podkreślał, że już z samej natury ludzkiego umysłu wynika niezbędność czasu dla pełnego zrozumienia; prawdy raz przekazane przez natchnio-

zostało w całości, choć wszystkie możliwości tego ujawnić się będą mogły dopiero w czasie. Jeśli jednak w całych dziejach Kościoła objawienie będzie mogło być odkrywane, to tylko pod warunkiem, że w czasie objawienia fundacyjnego został położony właściwy „fundament”, zwłaszcza w Piśmie.

Dzięki charyzmatowi natchnienia samo-objawienie się Boga podarowane całemu Kościołowi mogło zostać po pierwsze przyjęte, gdyż nie ma objawienia bez jego recepcji, której jednym z wymiarów są święte pisma. A po drugie, dzięki tekstom powstałym pod natchnieniem Bóg może się wciąż udzielać – nie tylko świadczą one o Bożym objawieniu, ale są wciąż używane przez Ducha Świętego w ramach Bożej samo-komunikacji (objawienie zależne). Czesław Jakubiec analizując umieszczenie przez ojców soborowych natchnienia w ramach objawienia, dochodzi do wniosku, że „natchnienie miało podstawowe znaczenie dla przekazania objawienia na piśmie”³. Papieska Komisja Biblijna stwierdza, że „Bóg jest jedynym autorem objawienia”, a „księgi Pisma świętego, które służą przekazywaniu objawienia Bożego, są przez niego natchnione”⁴ i w tym sensie jest On również ich autorem (DV 16). Komisja za *Dei verbum* oraz *Verbum Domini* rozróżnia między objawieniem i natchnieniem. Pierwsze z nich jest podstawowym czynem Boga, przez który Ten komunikuje siebie oraz misterium swojej woli, a zarazem uzdalnia człowieka do przyjęcia objawienia. Drugie byłoby działaniem polegającym na uzdolnieniu wybranych ludzi do wiernego przekazania objawienia na piśmie (DV 2 i 11)⁵. Dodać należy jednak, że Pismo może zatem jedynie pośredniczyć w objawieniu, które zawsze przekracza to, co przekazane w natchnionych księgach. Jak „spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawiać wierzących” (1 Kor 1,21), tak przez „głupstwo” natchnionego słowa wciąż kontynuuje Bóg swoją samo-komunikację.

Doniosłe w tym kontekście jawi się rozróżnienie Ratzingera na dokonaność (czas przeszły) i ciągłość objawienia (czas teraźniejszy) jako relacji między Bogiem a człowiekiem. Charakter dokonany wiąże się z jednorazowym „wydarzeniem Chrystusa”, które z kolei zachowuje swoją aktualność

ných nauczycieli nie mogą być „od razu” zrozumiane przez nienatchnione umysły odbiorców, wymagają długiego czasu i głębokiego przemyślenia – por. J.H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1920, s. 29–30.

³ C. Jakubiec, *Prorok i hagiograf*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (1979) nr 2–3, s. 73.

⁴ NPP 6.

⁵ Por. NPP 7.

w każdym czasie, bo wcielony Logos jest „wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13,8). „Raz jeden” wydarzeń objawieniowo-zbawczych wiąże się z ich „raz na zawsze”. Pismo Święte chroni „wczoraj” objawienia, a przez to, paradoksalnie, zabezpiecza jego „dzisiaj”. Objawienie pozostaje wciąż tym samym jednym objawieniem, dlatego trwanie w nim nie byłoby możliwe, gdyby nie właściwy stosunek Kościoła do świętych pism. Bóg nie objawia się po raz wtóry, to raczej późniejsze pokolenia chrześcijan zostają włączone w to objawienie, które już się dokonało i którego skutki pozostają trwałe w historii. Natchnienie można postrzegać jako dar niezbędny dla zabezpieczenia owej „jednorazowości” objawienia, a zarazem jako jeden z najważniejszych elementów jego trwałości w Kościele; stanowiłoby ono swego rodzaju pieczęć na już doświadczanym objawieniu potwierdzającą, że to, co aktualnie przeżywane w Kościele, zostało przyjęte i przekazane w taki sposób, jaki odpowiada zamiarowi Boga. Kościół pozostaje związany słowami Pisma, które jednak swoje pochodzenie bierze z Tradycji Kościoła; właśnie przez to, że ją adekwatnie odzwierciedliło, zabezpieczyło odpowiedź na Boże objawienie darowane „raz na zawsze” i umożliwiło późniejsze wniesienie w nie⁶. Pisma nie tylko chronią jednorazowość objawienia, ale także zachęcają do wciąż nowej wykładni dokonywanej w rzeczywistości Chrystusa przychodzącego w Duchu Świętym i prowadzącego do pełni prawdy:

Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz znieść nie możecie. Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszy, i oznajmi wam rzeczy przyszłe. On Mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i wam objawi (J 16,12–14).

Henryk Witczyk wskazuje na „kuchrystusowość” działania Parakleta w uczniach: „aktywność Ducha Prawdy w uczniach, którzy stali się świadkami słów i czynów Jezusa pochodzących od Boga, polega [...] na maksy-

⁶ Por. B. Stubenrauch, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, tłum. P. Lisak, Kraków 1999, s. 264: „Ponieważ w centrum Objawienia chrześcijańskiego stoi Osoba, która w słowie i czynie wcieliła się w ludzką historię, a Pismo Święte przekazuje zarówno słowa Chrystusa, jak i odpowiedź chrześcijan, zatem Duch Święty może być uważany za gwaranta Objawienia chrześcijańskiego: w sposób autentyczny przekazuje On przez słowo to, co objawiło się jako wydarzenie”. Farkasfalvy podkreśla, że późniejsze listy apostołskie, jakie znalazły się w Nowym Testamencie, stanowiły część procesu prowadzącego do zamknięcia zbioru dokumentów normatywnych – por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington 2010, s. 33.

malnie głębokim zjednoczeniu ich z Nim jako Synem Bożym⁷. Stanisław Mędała zwraca uwagę na czasowniki użyte w obietnicy Chrystusa: Duch-Paraklet będzie przewodził (*hodegesei*), będzie mówił (*lalesei*), oznajmi (*anangelei*) oraz uwielbi, tj. otoczy chwałą (*doksasei*). Pierwszy z nich wydaje się odsyłać do Jezusa, który jest drogą (*he hodos* z J 14,6), w trzecim zaś znaczący jest przedrostek *ana*, który oznacza intensyfikację, powtórzenie lub doskonalenie czynności. Wszystko to każe postrzegać Parakleta jako przewodzącego w drodze „do” pełni prawdy albo „w” całą prawdę. Dokona się to dzięki temu, że Duch umożliwi uczniom intymną relację z Jezusem, dzięki czemu ci zrozumieją to, czego pojąć nie mogli w czasie ziemskiego życia Jezusa. Rzeczy przyszłe (*ta erchomena*) wydają się nawiązywać do prologu, w którym jest mowa o przychodzącym na świat (*erchomenon*) Słowie, co wskazywałoby, że ewangelista widzi „rzeczy przyszłe” jako powiązane z otoczeniem chwałą Jezusa po śmierci, a przede wszystkim jako powiązane z Jego osobą⁸. Paraklet „będzie aktualizował prawdę przyniesioną w osobie Jezusa, będzie wskazywał na znaczenie przyszłych wydarzeń w świetle tej prawdy oraz będzie podawał interpretację przyszłości przez przypomnianie i uobecnianie dzieła dokonanego przez Jezusa”⁹.

Jest bardzo znaczące, że nowotestamentalne księgi natchnione powstają właśnie w wyniku tej nowej wykładni realizującej się dzięki Duchowi Świętemu wprowadzającemu w misterium Chrystusa – jedynej Prawdy. „Ta prawda jest jednak tak rozległa i niewyczerpana, że popaschalny Kościół potrzebuje koniecznie «Ducha prawdy», aby ją dostrzec i przekazać. Sama Ewangelia jest tego przykładem. To właśnie «świadcstwo» Ducha prowadzi ewangelistę”¹⁰ – zauważa Antoni Paciorek. Można powiedzieć, że natchnienie stanowi drogowskaz w podwójnym sensie: po pierwsze kieruje Kościół na drogę podobnego i nigdy nieskończonego penetrowania objawienia danego w Chrystusie, a po drugie wytycza drogi dalszego zagłębiania się, którymi refleksja powinna postępować; od strony negatywnej można by powiedzieć, że zabezpiecza przed zejściem na manowce. Duże znaczenie ma kontekst doksologiczny – również poprzez udzielenie natchnienia

⁷ H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, Poznań 2020, s. 77–78.

⁸ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Część 2. Rozdziały 13–21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 135–136.

⁹ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 136.

¹⁰ A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana. Tłumaczenie, wstęp i komentarz Antoni Paciorek*, Lublin 2000, s. 182.

Duch Święty otacza Chrystusa chwałą. Tym samym natchnienie pozostaje w służbie kultu oraz ortodoksyjnej doktryny chrześcijańskiej, a zatem również życia prawdziwie chrześcijańskiego. Specjalne prowadzenie Ducha Świętego nie zostanie już cofnięte, obietnica Chrystusa spełniła się i nie można pominąć efektów przyjscia Parakleta w dochodzeniu do prawdy. Ostatecznie wszystko sprowadza się znów do jednorazowości Wcielenia i odkrycia tego przez Kościół pierwotny: „Ta prawda nie jest systemem doktryn, które Duch miałby stopniowo odsłaniać. Prawda jest jedna. Ta mianowicie, że Jezus jest posłanym od Boga Synem Bożym”¹¹. Wszystkie późniejsze spory najpierw trynitologiczne, a potem chrystologiczne – stanowią próbę obrony Ewangelii przed jej niewłaściwymi interpretacjami.

Nie można zamazywać granicy między objawieniem fundacyjnym a zależnym, choć oba okresy są znamionowane rozpamiętywaniem i wnikiwaniem w to, co otrzymane. Na etapie objawienia zależnego jednak niezastąpioną rolę spełnią pisma natchnione, które wyznaczają przestrzeń, w jakiej będzie się można odtąd poruszać, by nie zagubić drogocennego skarbu (por. Mt 13,44). Specjalny impuls polegałby zatem na uchwyceniu tego, co istotne – a nie wszystkiego w ogóle, bo to byłoby oczywiście niemożliwe – dla późniejszego trwania w przyjętym objawieniu i wgłębiania się w nie. W efekcie natchnienia powstają pisma, które stanowią zarazem ochronę „czystości” apostolskiego przekazu, jak i zaproszenie do dalszego wnikania w darowane Kościołowi objawienie. Z inkarnacyjnością łączy się tutaj pneumatologiczność. Właśnie w tym „wcieleniowym” charakterze Biblii może działać Duch Święty, a nie poza nim – jest to kontynuacja (rozciągnięcie) nierozzerwalnej relacji między Chrystusem a Duchem. A także między Kościołem a Duchem Świętym, który jako dusza Kościoła będzie funkcjonował w „cielesności” Pisma¹². Wydarzenie Chrystusa, o którym świadczą teksty nowotestamentalne i którego są częścią, jest kontynuowane w Duchu Świętym: „Pan, który «odszedł» na krzyżu, znów «powrócił», a Duch Święty «przypomina» swemu Kościołowi to, co się stało. Kościół, wspominając, jest wprowadzony w Jego głębię i może przyswajać sobie te wydarzenia i ich doświadczać”¹³.

¹¹ A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana...*, dz. cyt., s. 182.

¹² Por. Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego *Słowo Boże w historii* (24.10.2008), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (2009) nr 1, s. 26.

¹³ JRO 7/2, s. 677.

Księgi natchnione niosą w sobie podobieństwo działania tego samego Ducha Świętego, który wypełnia całą wspólnotę wierzących, czego potwierdzeniem może być proces rozpoznawania ich natchnienia przez Kościół. Do Żydów w Rzymie powiada św. Paweł: „Trafnie powiedział Duch Święty do ojców waszych przez proroka Izajasza” (Dz 28,25). Apostoł utożsamia tym samym słowo prorockie z mową Ducha Świętego. Pierwsi chrześcijanie przejęli żydowską koncepcję natchnienia oraz napełnienia Duchem Świętym proroków i ich ksiąg (por. 1 P 1,11; 2 P 1,21; 2 Tm 3,15–16). Z kolei Kościół pierwotny oparł swoje przekonanie co do natchnionej literatury Nowego Testamentu raczej na pokrewieństwie świętych pism z doświadczeniem modlitwy oraz napełnienia Duchem Świętym wspólnoty wierzących. Na tej bazie powstało przekonanie o genezie świętych ksiąg jako powstałych pod natchnieniem Ducha i jako takich – by użyć tutaj stwierdzenia Soboru Watykańskiego I powtórzonego przez następny sobór – mających Boga za Autora (DH 3006; DV 11)¹⁴.

Warto tutaj odwołać się do pojęcia *analogia fidei*. Analogia wiary jest zwykle stosowana jako jedna z tzw. wielkich zasad interpretacji „w celu przypomnienia, że fragment Pisma Świętego albo jakiś aspekt wiary trzeba interpretować w łączności z jedną i niepodzielną wiarą Kościoła”¹⁵. W *Katechizmie* pod pojęciem analogii wiary rozumie się nie tylko spójność prawd wiary między sobą, ale również ich spójność w całości planu objawienia (KKK 114)¹⁶. To zaś sugeruje jakiegoś rodzaju analogiczność doświadczenia wiary w Ludzie Bożym wszystkich czasów, co z kolei związane byłoby z jednością historii zbawienia mającą swoją podstawę w Chrystusie i wokół Niego skoncentrowaną¹⁷. Tutaj interesuje mnie przede wszystkim wspólne doświadczenie Ludu Bożego Nowego Testamentu, w ramach którego działał hagiograf. *Katechizm* omawiając *analogia fidei*, odsyła do Listu do Rzymian, którego autor napomina, by dar prorocstwa stosować *kata ten analogian tes*

¹⁴ Por. L. Scheffczyk, *Sacred Scripture: God's Word and the Church's Word*, „Communio” English Edition (2001) nr 1, s. 35.

¹⁵ G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Analogia wiary*, w: LPT, s. 20.

¹⁶ Zatem analogia wiary będzie się wiązała z egzegezą kanoniczną; Ratzinger utrzymywał, że założeniu jedności Pisma od strony metody odpowiada analogia wiary, czyli rozumienie każdego tekstu w świetle całości – por. KWI, s. 94.

¹⁷ Por. KKK 112: „Jakkolwiek bardzo są zróżnicowane księgi, które tworzą Pismo święte, to jest ono jednak jedno ze względu na jedność Bożego zamysłu, którego Jezus Chrystus jest ośrodkiem i sercem, otwartym po wypełnieniu Jego Paschy”.

pisteos (Rz 12,6), tj. „zgodnie z wiarą”, „w zgodzie z wiarą” czy „według proporcji wiary”¹⁸. Analogia wiary łączyłaby się z pojęciem reguły wiary, która była uważana przez Kościół starożytny za jeden z elementów gwarancji autentycznego przekazu słowa Bożego:

Razem z „sukcesją apostolską” Kościół starożytny znalazł (nie: wynalazł!) dwa dalsze podstawowe elementy swej jedności: kanon Pisma i tak zwaną regułę wiary. Tę ostatnią stanowi krótki, z nieustaloną w szczegółach terminologią, zbiór istotnych treści wiary, który w rozmaitych chrześcijańskich wyznaniach wiary Kościoła przybrał kształt liturgiczny. Ten Symbol wiary, czyli *Credo*, stanowi autentyczną „hermeneutykę” Pisma, wydobyty z niego klucz, służący jego interpretacji zgodnej z jego duchem¹⁹.

Jeśli jednak cofniemy się o krok, do czasu, gdy nie było jeszcze ustalonego kanonu, bo pisma Nowego Testamentu dopiero się formowały, wtedy można by mówić raczej o analogii doświadczenia wiary (związanej z recepcją Bożego objawienia) we wspólnocie oraz w pisarzach natchnionych; ewentualnie o zgodności tego, co oni pisali, z pierwotnymi wyznaniem wiary (czy szerzej: życiem Kościoła). Na mocy wspólnej wiary oraz działania jednego

¹⁸ Por. KKK 114; GPNT, s. 750. Miałoby chodzić o wiarę rozumianą jako *fides quae* – por. J.A. Fitzmyer, *List do Rzymian*, w: KKB, s. 1312.

¹⁹ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 112. Nieco inne tłumaczenie w: JRO 6/1, s. 451. Ratzinger postrzegał sukcesję jako konkretną postać Tradycji, a Tradycję jako wiążącą treść sukcesji; sukcesja i Tradycja wzajemnie się interpretują – por. W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, s. 337. Składające się na wyraz Tradycji symbole wiary, liturgia i episkopat oraz mające pierwszeństwo Pismo, tworzą swego rodzaju „czworobok Ratzingera”; takie ujęcie ma notabene znaczenie w dążeniach ekumenicznych – por. B. Ferdek, *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „*Studia Theologiae Fundamentalis*” (2010) t. 1, s. 179–180. Na powiązanie kościelnego *Credo* z Pismem Świętym zwrócił uwagę również Robert Sokolowski. Według fenomenologa wyznanie wiary potrzebuje Pisma Świętego, ale i odwrotnie – Pismo potrzebuje *Credo*, które je porządkuje i wyjaśnia. Sformułowanie wyznania wiary jest częścią zadania Kościoła jako przepowiadającego Słowo Boże oraz częścią sposobu, w jaki Pismo Święte jest słuchane. Ważne jest tutaj stwierdzenie uczonego, że *Credo* jest podsumowaniem i usystematyzowaniem przesłania Pisma Świętego, a to znaczy, że powstało w wyniku działania, które było czymś więcej niż tylko powtarzaniem czy cytowaniem. Sformułowanie wyznania wiary jest zatem czymś, czego samo Pismo nie mogło dokonać – por. R. Sokolowski, *God's Word and Human Speech*, „*Nova et Vetera*” English Edition (2013) nr 1, s. 194–195.

i tego samego Ducha Świętego autorzy natchnieni nie tyle „dopasowywali” się do wiary Kościoła, ile raczej z tej wiary czerpali, i stąd mogli pisać w zgodzie z tą wiarą (to tłumaczy, że również na poziomie języka jedno drugiemu odpowiada). Charyzmat prorocstwa, do którego odwoływał się apostoł, jest jedną z funkcji Ciała Chrystusa (por. 1 Kor 12,7.25). „Różne dary łaski, które chrześcijanie otrzymali od Ducha po uwierzeniu, mają służyć całej wspólnotie. Każdy powinien [...] wykorzystywać je dla wspólnego dobra”²⁰. Wiara Kościoła dzielona przez poszczególnych wierzących niejako „naturalnie” (choć w istocie w sposób nadprzyrodzony) może się wyrażać właściwie, w zgodzie z wiarą całej wspólnoty. Jeśli Duch Święty odsłania hagiografowi jeden z aspektów wiary, to będzie on wydobyty z całości skarbcza podarowanego Kościołowi (por. Mt 13,52). Właśnie prymat skarbcza oraz działania Ducha Świętego – tego samego w Głowie, Ciele i poszczególnych członkach Chrystusa (MC 55) – sprawił, że pisarz natchniony był w stanie wyrazić doświadczenie Kościoła, a nawet, na sposób analogiczny, wierzących wszystkich czasów²¹. Konsekwentnie również analogia wiary i doświadczenia²² umożliwiła prawidłową interpretację Pisma Świętego²³.

²⁰ J.A. Fitzmyer, *List do Rzymian*, dz. cyt., s. 1311.

²¹ Przypomnę, że Ratzinger wyjaśniał, iż *analogia fidei* jako zasada hermeneutyczna jest drogą metodyczną odpowiadającą założeniu jedności Pisma niemożliwej bez trwającego w czasie jednego podmiotu historycznego (Lud Boży) – por. JRO 9/2, s. 700. Można te stwierdzenia odwrócić i powiedzieć, że analogia wiary wyraża wspólne doświadczenie wierzących wszystkich wieków.

²² Por. IBK II, A, 2: „[...] tekst biblijny może właściwie zrozumieć tylko ten, kto sam przeżył to, o czym mówi tekst”.

²³ Leon XIII, niestety nazbyt redukcyjnie, poleca stosować analogię wiary w przypadku tych tekstów, które nie zostały jeszcze w sposób autentyczny wyjaśnione. Według papieża należy „iść za analogią wiary i uważać za najwyższą normę naukę katolicką, jaką się otrzymuje od autorytetu Kościoła; albowiem skoro i święte Księgi, i nauka, złożona w Kościele, mają tego samego Autora – Boga, dlatego nie może się zdarzyć, by prawowierne wyjaśnienie wydobyło z Ksiąg świętych sens, który się jakimś sposobem różnił od tej nauki. Stąd wynika, że należy odrzucić, jako niedorzeczne i błędne, takie tłumaczenie, które by przedstawiało natchnionych autorów jako sprzecznych między sobą albo sprzeciwiało się nauce Kościoła” – PD, w: *Biblia w dokumentach Kościoła*, teksty do druku przygotował R. Pietkiewicz, komentarze: A. Jankowski, H. Lempa, R. Pietkiewicz, Wrocław 1997, s. 32. Jan Szłaga pisze o przede wszystkim negatywnym charakterze „analogii wiary”, choć przyznaje możliwość jej pozytywnego sformułowania – por. J. Szłaga, *Hermeneutyka biblijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. tegoż, Poznań 2008, s. 216. Stefan Szymik upatruje w analogii wiary funkcji pomocniczej, ukierunkowującej badania i pozwalającej odrzucić interpretacje nieortodoksyjne – por. S. Szymik, *Benedykta XVI hermeneutyka wiary*, „The Biblical

Potwierdzeniem omówionej wyżej analogii wiary i doświadczenia może być następująca wypowiedź autora natchnionego: „Powszechnie o was wiadomo, żeście listem Chrystusowym dzięki naszemu posługiwaniu, listem napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego; nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc” (2 Kor 3,3)²⁴. Działanie Ducha Świętego w adresatach przepowiadanego słowa odpowiada działaniu Ducha Świętego w przepowiadającym słowo. Albo inaczej: Duch Święty działa w tym czasie, gdy proklamowane jest słowo Boże, jak gdyby „pisząc” na sercach ludzkich tę Ewangelię, która jest głoszona. W ten sposób tworzy się jedność doświadczenia wiary między proklamującym słowo a jego odbiorcą. W tę jedność włączony zostaje również hagiograf. Dlatego to, co zostanie następnie spisane pod natchnieniem Ducha Świętego, będzie z kolei odpowiadało temu, co już zostało zapisane nie na „kamiennych tablicach” (por. Pwt 9,10–11), lecz na „żywych tablicach serc”. Nie oznacza to oczywiście, że teksty natchnione jedynie „przepisują” tekst już obecny w adresatach słowa Bożego, raczej należy założyć, że niejako wydobywają doświadczenie objawienia i wyrażają w formie słów również to, czego słuchacze Dobrej Nowiny sami z siebie nie byłiby w stanie w taki sposób wypowiedzieć.

Natchnione teksty z kolei pozostają w łączności z głoszonym słowem, a w ten sposób autor natchniony mógłby podpisać się zapewne również pod słowami apostoła, który twierdzi, że to Bóg „sprawił, że mogliśmy stać się sługami Nowego Przymierza, przymierza nie litery, lecz Ducha; litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia” (2 Kor 3,6). Następuje zasadnicza zmiana względem Starego Przymierza – realizują się obietnice zapowiedziane przez proroków (Ez 11,19; 36,26; Jr 31,33). W okresie objawienia zależnego właśnie słowo natchnione z kolei będzie kontynuowało funkcję słowa głoszonego, w ten sposób nie tylko odpowiadając już obecnemu doświadczeniu wierzących, ale wręcz dopiero pozwalając Duchowi Świętemu pisać „list Chrystusa” na „sercach z mięsa”²⁵.

Annals” (2012) nr 2, s. 224; ale polski biblista dostrzega również pozytywną rolę *analogia fidei* – por. s. 227: „Zasada winna działać nie tylko negatywnie, jako norma weryfikująca wyniki analiz, ale przede wszystkim być pozytywną siłą sprawczą pogłębienia, pełniejszego rozumienia i przekazywania treści wiary w nauczaniu, liturgii i katechezie, co także jest domeną działania Ducha Świętego”.

²⁴ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 251.

²⁵ H. Langkammer, *Pierwszy i Drugi List do Koryntian. Tłumaczenie, wstęp i komentarz Hugolin Langkammer*, Lublin 1998, s. 126.

1.2. Charyzmat natchnienia a Kościół apostołski

W zbawczych zamiarach Boga znalazło się ustanowienie wspólnoty Kościoła, którego istotnym elementem były święte Pisma. Trudno wskazać jeden moment konstytutywny dla ufundowania Kościoła, raczej „założenie Kościoła należy pojmować jako proces historyczny, jako powstawanie Kościoła wewnątrz historii objawienia”²⁶. Charyzmat natchnienia należałby zatem do rozciągniętych w czasie „raz na zawsze” wydarzeń zbawczych okresu objawienia fundacyjnego. Należy go postrzegać z perspektywy celu, któremu służy – dzięki niemu powstają normatywne i autorytatywne dla Kościoła teksty, które zarazem wyrażają, jak i współtworzą Kościół na etapie objawienia fundacyjnego, a w okresie objawienia zależnego pozwalają mu wciąż być Kościołem.

Spisane pod natchnieniem Ducha Świętego księgi stanowią nie tylko świadectwo objawienia, ale i odpowiedzi na nie, do której same zresztą należą. W tym sensie pozostają dla kolejnych generacji chrześcijan autorytatywne nie dlatego, że zawierają słowo Boże przychodzące niejako „z zewnątrz” wspólnoty wierzących, ale właśnie jako pochodzące z jej wnętrza. Innymi słowy: natchnienie nie jest zewnętrzne względem Kościoła, lecz przynależy do Kościoła jako owocu zbawiennej Paschy Chrystusa i zesłania Ducha Świętego. Soteriologiczne znaczenie natchnionych tekstów wynika z tego, że same w sobie powstają w rezultacie podarowanego Kościołowi zbawienia. O zbawieniu zaświadcniają, przepowiadają Dobrą Nowinę i wzbudzają wiarę, kierują na drogę zbawienia i ukazują, na czym polega życie pojednane z Bogiem – a w tym wszystkim mogą stanowić *instrumentum salutis*, jakim posługuje się wywyższony Zbawiciel.

Rozciągnięta w czasie recepcja objawienia fundacyjnego jest procesem złożonym. Przyjęte wiarą objawienie zostaje zinterpretowane i jest przekazywane, istota wiary chrześcijańskiej zostaje określona przez wyznanie wiary, życie sakramentalne i moralne postępowanie, kształtują się również pisma, które ustanowią kanon. Karl Rahner pisał, że objawienie się Boga w Chrystusie zostało dane Kościołowi pierwotnemu, który tym samym stał się fundamentem i normą dla Kościoła wszystkich czasów. Jednak taka rola Kościoła pierwotnego wynikająca z jego związku z kulminacyjnym samo-objawieniem Bożym nie byłaby możliwa, gdyby nie zapis przepowiadania

²⁶ WZE 1.4.

apostolskiego oraz świadomości Kościoła pierwotnego co do wyjątkowości objawienia i Kościoła jako podmiotu recepcji tego objawienia. Niemiecki teolog podkreślał, że jest przeświadczeniem wiary apostolskiej, iż święte pisma należą do elementów konstytuujących Kościół pierwotny w jego roli źródła i normy wiary Kościoła przyszłego²⁷. Warto zacytować kluczowe eklezjologiczne tezy Rahnera wyrażone w charakterystycznym dla niego stylu, z których wyprowadza on wnioski na temat natchnienia:

Chociaż dane było ono [objawienie – SZ] Kościołowi pierwotnemu, musi jednak pozostać fundamentem i nieomylną normą obecną zawsze. Objawienie to, przekazywane i trwające w Kościele pierwotnym, dokonane zostało przez predestynujący i predefiniujący akt zbawczy, czyli przez działanie Boże, które nie znosząc wolności człowieka, lecz posługując się nią, stwarza w sposób absolutny ten pierwotny normatywny Kościół. [...] W stosunku do Kościoła pierwotnego, którego Bóg chciał jako normy i to normy doskonałej, istnieje więc taka wola boska i takie boskie działanie, jakie nie występuje już w stosunku do Kościoła późniejszego w dokładnie tym samym sensie, mimo iż wola Boga, w formalnym przedokreśleniu, skierowana jest na utrzymanie tego Kościoła i na strzeżenie tradycji apostolskiej, a więc właśnie na respektowanie ustanowionej normy²⁸.

I właśnie ten chciany przez Boga jako źródło i norma Kościół pierwotny „jest w praktyce do pomyślenia tylko przy pośrednictwie zapisu owej świadomości konstytuującej oraz kerygmy apostolskiej, która ją uzasadnia”. Dlatego również natchnione pisma „były w sposób absolutny przez Boga chciane – jako czysta obiektywizacja normatywnej wiary apostolskiej i tym samym jako norma i źródło dla przyszłych czasów”. Innymi słowy, święte księgi zawierają się już w tym „formalnym przedokreśleniu, w którym Bóg chciał Kościół pierwotny jako źródło i normę”²⁹ – utrzymuje Rahner. Gerhard Ludwig Müller wyraża podobne zdanie: nie byłoby apostolskości Kościoła, gdyby nie natchnienie, dzięki któremu pisarze natchnieni pozostawili trwałe i wciąż oddziałujące świadectwo apostolskiego przepowiadania oraz

²⁷ Por. K. Rahner, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, tłum. A. Morawska, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 192–194; S. Stasiak, *Czy Kościół może obawiać się odkrycia nieznanych dotąd pism natchnionych?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” (2013) nr 2, s. 60–61.

²⁸ K. Rahner, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 192–193.

²⁹ K. Rahner, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 193–194.

praktyki Kościoła apostołskiego – a przez to zapewnili trwały dostęp do objawienia: „Kościół w swej uniwersalnej jedności i w wielości Kościołów lokalnych wywodzi się z pierwotnego świadectwa apostołskiego, w którym uobecnia się wydarzenie objawienia”³⁰. W zbliżonym tonie wypowiada się Walter Kasper:

Apostołowie są pierwotnymi i pierwszymi świadkami przesłania Jezusa i Jego zmartwychwstania. [...] Dlatego apostołowie i świadectwo apostołskie należą konstytutywnie do wydarzenia Objawienia. Dlatego też oni i ich świadectwo 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. Apostołskość wyraża zasadniczą dla Kościoła samoświadomość, że jest Kościołem Jezusa Chrystusa, w którym można usłyszeć samego Jezusa Chrystusa przez usta apostołów³¹.

Joseph Ratzinger uznawał, że zarówno ufundowanie Kościoła, jak i ukonstytuowanie się kanonu są tym samym procesem, tyle że widzianym z różnych stron. Autorytet Pisma Świętego wiązał z pneumatyczną genezą Kościoła – jeśli cały Kościół jest tworzony przez Ducha Świętego, wtedy również Pismo Święte jako księga Kościoła może być normatywne. W tym ujęciu hagiograf zostaje ściśle zespolony z Kościołem jako pneumatyczną rzeczywistością, a sam dar jest pośredniczony przez Kościół, w którym działa Duch Święty. Stwierdzenie to dotyczy zarówno okresu wyłaniania się Nowego Testamentu, jak i całej późniejszej historii, w której interpretacja Pisma będzie mogła się dokonywać jedynie w Kościele. Ostateczny charakter Pisma nie tylko że nie zamyka, ale wręcz otwiera na pogłębione rozumienie ksiąg natchnionych, bo Duch Święty nie wycofuje się, lecz wciąż przemawia w historii Kościoła.

³⁰ G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 603 (dot. przypisu i parafrazy). Por. LG 19: „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)”.

³¹ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 328–329.

W okresie objawienia zależnego Duch Święty działając w Kościele – będzie to czynił także za pośrednictwem natchnionych pism. Wyrażają one nie tylko Kościół pierwotny, ale również Tego, od którego ten pochodzi, a tym samym umożliwiają dalszy rozwój wspólnoty wierzących. Słowo Boże żyje w Kościele, ale jednocześnie jest ponad Kościołem i staje się instancją krytyczną względem konkretnej formy istnienia kościelnego. W swojej empirycznej „tu i teraz” postaci musi być oceniany w świetle Kościoła powszechnego (wszystkich czasów i miejsc) oraz z perspektywy wzorcowego samowrażenia się wiary w Piśmie Świętym³². Jest to możliwe właśnie dlatego, że autor natchniony nie prezentuje „raz na zawsze” zrealizowanego ideału Kościoła, lecz poświadcza to, co jako pochodzące od Pana i Ducha należy do jego istoty. Tym samym *implicite* zarysowuje różnicę między Kościołem jako misterium a Kościołem danym empirycznie. Dlatego myślą się ci chrześcijanie, którzy chcieliby powrotu do Kościoła pierwotnego, czyli w istocie do tego empirycznego wyrazu misterium, które domagało się rozwoju w czasie. Na nierozzerwalność, a zarazem nietożsamość jednego i drugiego wskazywał bawarski teolog:

Zgodnie ze swą autointerpretacją Kościół jest zawsze czymś więcej, a nawet częściowo czymś innym od tego, czym w danej chwili jest empirycznie. Dlatego nie istnieje teologicznie uprawnione całkowite utożsamienie się z danym empirycznym stanem Kościoła. W odniesieniu do empirycznej sytuacji Kościoła utożsamienie się z nim człowieka całkowicie mu wiernego musi być zawsze, ze względu na sam Kościół, tylko częściowe³³.

I takie też musiało być w przypadku hagiografa: na skutek daru Ducha Świętego autorzy natchnieni mogli zidentyfikować to, co istotne dla Kościoła-misterium, i z tym się utożsamić „totalnie”. Z kolei względem tego, co empiryczne – ich utożsamienie się musiało pozostawać częściowe, ale, podkreślę, na pewno taka identyfikacja była rzeczywista. Nie ma w pismach autorów natchnionych śladu ucieczki w „pobożne” idealizmy czy wątpliwości co do zaakceptowania „wcieleniowego” charakteru misterium. Do tego stopnia przyjmują tę konkretną postać misterium, że zrównują trwanie we wspólnotcie świadków Chrystusa ze współuczestnictwem z Bogiem:

³² Por. JRO 9/2, s. 791.

³³ JRO 8/1, s. 169.

„A mieć z nami współuczestnictwo, znaczy: mieć je z Ojcem i z Jego Synem, Jezusem Chrystusem” (1 J 1,3).

Na tę jednoczesność dwóch aspektów Kościoła zwróciła uwagę również Międzynarodowa Komisja Teologiczna³⁴. Według komisji rzeczywistość Chrystusowego Kościoła będącego Ludem Bożym „ukazuje się nierozdzielnie (wł. *indissolubilmente*) jako misterium i historyczny podmiot”³⁵. Należy zawsze uwzględnić ową współzależność misterium – podmiot historyczny, a usuwać wszelkie ryzyko dualizmu i opozycji między nimi³⁶. Wydaje się, że nierozdzielność misterium i podmiotu historycznego dobrze oddaje użyty przez ojców Soboru termin sakrament (łac. *sacramentum*). Odnosi on tajemnicę Kościoła do „misterium” (gr. *mysterion*), które „jest postanowieniem Bożym, poprzez które Ojciec realizuje swoją zbawczą wolę w Chrystusie, objawiając ją równocześnie przez rzeczywistość ziemską zachowującą swoją przejrzystość”³⁷. Odwieczny Boży zamysł odsłania się w historii wraz z urzeczywistnianiem się zbawczego planu³⁸.

W tym ujęciu natchnienie należałoby widzieć jako szczególną zdolność uchwycenia i wyrażenia jednego i drugiego, tzn. misterium oraz historycz-

³⁴ W omawianiu stanowiska Międzynarodowej Komisji Teologicznej korzystam ze swojej rozprawy doktorskiej – por. S. Zatwardnicki, *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Wrocław 2017, s. 94–100.

³⁵ WZE 8.1.

³⁶ Por. WZE 3.1. Por. także: Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1968, s. 188: „Jeśli mamy nie pozwolić, żeby przydatne – a nawet, jak sądzimy, konieczne – rozróżnienie obróciło się w rozłączenie, należy przyjrzeć się Kościołowi kolejno z dwóch punktów widzenia: jako lud Boży, wspólnota chrześcijan, Kościół, reprezentuje ludzkość zmierzającą ku Chrystusowi; jako instytucja lub sakrament zbawienia, Kościół reprezentuje Jezusa Chrystusa dla świata”.

³⁷ WZE 8.1. W *Lumen gentium* przywołano pojęcie „sakramentu” trzy razy: „Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem (łac. *veluti sacramentum*)” (nr 1); „widzialnym sakramentem (łac. *sacramentum visibile*) [...] zbawczej jedności” (nr 9); Chrystus ustanowił Kościół jako „powszechny sakrament zbawienia (łac. *universale salutis sacramentum*)” (nr 48). W *Sacrosanctum Concilium* powiada się, że ten „przedziwny sakrament całego Kościoła” (łac. *totius Ecclesiae mirabile sacramentum*) „zrodził się z boku Ukrzyżowanego (nr 5). Stanisław Nagy twierdzi, że pojęcie sakramentu odniesione do Kościoła jest „nieodłącznie związane z dwoma istotnymi elementami składowymi struktury Kościoła, jakimi są: wymiar misteryjno-transcendentny i historyczno-immanentny” – S. Nagy, *Kościół: tajemnica i historia*, „Colloquium Salutis” (1991/1992) t. 23/24, s. 154.

³⁸ Por. M. Ernst, *Tajemnica*, w: NLB, s. 743. Według wierzeń judaistycznych „wszechwiedzący Bóg sprawuje kontrolę nad wszystkim, ponieważ w wieczności wyznaczył nieodwołalny bieg zdarzeń” – P.J. Kobelski, *List do Efezjan*, KKB, s. 1387–1398, s. 1392.

nego wyrazu tego misterium, jakim stał się Kościół pierwotny. Ważne jest, że hagiograf – nie inaczej zresztą, niż było to możliwe – uchwycić musiał zarazem jedno i drugie, to znaczy misterium w konkretnej jego realizacji. Wszelkie koncepcje natchnienia, które widziałyby w tym darze wyniesienie umysłu ku Bożemu objawieniu niezapośredniczonemu w historycznej doczesności, stanowiłyby zaprzeczenie przyjętego przez Boga sposobu realizacji zamysłu; wypełnia się on w historii, a nie poza nią, i zawsze według paradygmatu inkarnacyjnego, a zatem przechodzi przez człowieka czy raczej wspólnotę wierzących. Zrozumiałe staje się, dlaczego Kościół pierwotny oraz powstałe w nim święte pisma zachowują normatywny charakter dla całych dalszych dziejów; teologicznie wynika to z kulminacyjnego w dziejach historii zbawienia powziętego „przed wiecznymi czasami” postanowienia Bożego „i łaski, która nam dana została w Chrystusie Jezusie” (2 Tm 1,9). Tajemnica „teraz została objawiona przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom” (Ef 3,5), przy czym to „teraz” należy rozciągnąć na cały okres apostolski, a zatem również hagiografów włączyć w to objawianie misterium. To dzięki pisarzom natchnionym „Pismo Święte jest świadectwem trwale normatywnego, apostolskiego początku i źródła”³⁹. Wszelkie próby wyniesienia Pisma ponad wszystko (np. doktryna *sola Scriptura*) w rzeczywistości umniejszają Pismo; swoją wielkość zyskuje ono właśnie przez to, że jest świadectwem realizującego się misterium, którego nie wolno oczywiście sprowadzić do samych ksiąg.

Misterium, choć samo w sobie niezgłębione nigdy do końca, ukazuje się jednak w Kościele i przez Kościół; albo, jeszcze radykalniej, sam Kościół jest już tym ziszczającym się misterium. Widzialny Kościół jawi się jako: (i) misterium ukazujące wolną wolę Ojca udzielającego się w posłaniu Syna i zesłaniu Ducha Świętego; (ii) misterium realizujące pełnię Chrystusa-Głowy; (iii) misterium Trójcy obecnej i działającej we wspólnocie wierzących⁴⁰. Pod tym kątem widzenia Pismo jawi się nie tylko świadectwem, ale również jedną z odsłon działania Ojca „dwoma rękami” Syna i Ducha Świętego. Jest Pismo słowem Ojca o Synu (On jest treścią świętych pism) przekazany w Duchu Świętym, który też pismom daje szczególną moc⁴¹.

³⁹ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 100.

⁴⁰ Por. WZE 3.1–3.2; LG 2.

⁴¹ Por. T. Work, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002, s. 110.

Pisane pod natchnieniem księgi służą następnie Głowie Kościoła w pastrozowaniu Kościoła – ku chwale Boga Ojca, do którego prowadzi On w Duchu Świętym Kościół. W opracowaniu *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* podkreślono, że to właśnie „charakter «misterium» buduje Kościół jako podmiot historyczny”, z kolei „podmiot historyczny ukazuje i wyraża naturę misterium”⁴². Międzynarodowa Komisja Teologiczna uznała siódmy rozdział *Lumen gentium* (dotyczący eschatologicznego charakteru Kościoła pielgrzymującego) za klucz do odczytania rozdziału drugiego mówiącego o Ludzie Bożym⁴³. W swojej istocie i posłannictwie jest on kształtowany przez dynamikę eschatologicznego udzielania się Boga w historii prowadzącego ją ku transcendentnemu spełnieniu⁴⁴.

Powyższe stwierdzenia uzasadniają z kolei potrzebę dalszej historii Kościoła oraz rolę natchnionych pism w całym jego dziejach. Autorzy natchnieni zaświadczyli o misterium stającym się „ciałem” w Kościele, ale jednocześnie wykraczającym poza historyczno-empiryczny wyraz tego misterium. Kościół w ciągu całej swojej historii będzie kształtowany tym eschatologicznym udzieleniem się Boga, ale przecież nigdy nie będzie dany w swojej ostatecznej postaci, jaką uzyska dopiero w chwale. Stwierdzenie to nie wyłącza również Kościoła pierwotnego, w ramach którego pisali hagiografowie i o którym zaświadczyli w swoich pismach. Jeśli jest możliwy ich późniejszy wpływ na historyczny Kościół wciąż próbujący nadać za tym misterium, którym został uczyniony, to tylko dlatego, że Duch Święty udzielił im specjalnego prowadzenia w zarejestrowaniu przede wszystkim tego misteryjnego wymiaru. Cała historia teologii potwierdza ten fakt przez ciągły powrót *ad fontes*. Dzięki temu misteryjnemu wymiarowi zaświadczonego w Piśmie – będzie ono charakteryzowało się eschatologicznym wymiarem, jako że sam Kościół zmierza ku swojemu chwalebnyemu celowi, a także będzie możliwa nieustanna reforma w *Ecclesia peregrinans*.

⁴² WZE 3.1.

⁴³ Por. WZE 3.1–3.3, 10.1.

⁴⁴ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 592. Eschatologicznego wypełnienia nie należy widzieć jako jedynie przyszłości – por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 101: „Pomiędzy określeniem «eschatologiczny» a teraźniejszością zachodzi bowiem równie bliski związek jak między określeniem «transcendentny» a ubogą rzeczywistością tego świata”. Por. również: tenże, *Paradoksy i Nowe Paradoksy*, tłum. M. Rostworowska-Książek, Kraków 1995, s. 42; tenże, *Ateizm i sens człowieka*, tłum. O. Scherer, Paryż 1969, s. 34.

Właśnie to wykraczanie nowotestamentalnych świadectw ponad empirię apostolskiej Eklezji pozwala Duchowi Świętemu działać poprzez natchnione teksty na Kościół w każdym czasie. Nie przekreślając bezpośredniego oddziaływania Ducha Świętego – trzeba uwypuklić, że właśnie pośrednictwo biblijnej literatury stanowi jeden z uprzywilejowanych sposobów Jego wpływu na wspólnotę wierzących. Pismo skrywa w sobie eschatologiczny wymiar, dlatego musi rosnąć w czasie, przez to służyć wzrostowi Kościoła, a przede wszystkim jego eschatologicznemu „wychyleniu”. Jeśli Boży plan ziszcza się w misterium Kościoła pierwotnego jako owocu posłania Syna i Ducha Świętego, to znaczy, że właśnie to historyczne zgromadzenie wyraża naturę misterium. Dlatego nie odkrywa się istoty Kościoła bez pism, które świadczą o tym misterium. Z kolei odkrywanie tego misterium poprzez pośrednictwo pism pozwala Kościołowi wszystkich wieków na wciąż nowe realizowanie w konkretnych uwarunkowaniach historycznych tego misterium bez zerwania historyczno-empirycznej ciągłości (przeciw idealistycznym mrzonkom Kościoła świętych czy bezwyznaniowego Kościoła).

Należy odróżniać natchnienie od „kanonizacji” jako konsekwencji natchnienia, podkreślał Gerald O’Collins. Rozpoznanie natchnienia i różnicowanie ksiąg natchnionych od nienatchnionych polegało między innymi na potwierdzeniu lub zaprzeczeniu adekwatnego wyrażenia istoty Kościoła oraz jego wiary w danej księdze. Jedynie wiara (jednego!) Kościoła stanowi właściwą hermeneutykę spajającą różnorodne księgi w jedną całość – nie jest to jedynie fakt z przeszłości, ale zdaniem Ratzingera trwały warunek istnienia Pisma jako takiego oraz jego kanoniczności. Natchnienie polegało na wyrażeniu istoty Kościoła (misterium w historycznym wyrazie) oraz jego wiary, skutkiem czego mogła się wyłonić oczom wierzących zbieżność wiary dzielonej przez wspólnotę z wiarą hagiografa wyrażoną na kartach świętych pism. Nie należy jednak ograniczać zakresu natchnienia do jedynie twierdzeń dotyczących wprost wiary; cały przekaz hagiografów w różny sposób może służyć wierze Kościoła: zarówno przez twierdzenia propozycyjalne, relacje z wydarzeń, zachęty i napomnienia wynikające z wiary oraz na wiele innych sposobów. Nie jest tak, że to same natchnione teksty miałyby sprawiać jedność Kościoła, lecz uprzedni względem nich Kościół i jego wiara mogły zebrać niejednorodną literaturę w jeden kanoniczny zbiór – i do dziś stanowić o jego trwałej wartości. Kanon jest zatem pochodną kościelnej chrystologii, teologii oraz eklezjologii, a zarazem je kształtuje. O’Collins pisał o cyrkularności polegającej na tym, że literatura

powstała pod natchnieniem Ducha Świętego zarazem odzwierciedla, jak i kształtuje tożsamość i misję Kościoła.

1.3. Więź natchnienia z Tradycją i pamięcią Kościoła

Za Geraldem O'Collinsem podtrzymuję kolejność: objawienie – Tradycja – natchnienie. Wraz z objawieniem przyjętym w wierze Kościoła ukształtowała się Tradycja stanowiąca pewnego rodzaju „przestrzeń” przeżywania objawienia Bożego i odpowiadania na nie. Tradycja jest formą obecności Zmartwychwstałego przekazującego siebie w Duchu Świętym Kościołowi⁴⁵. Pojęciem Tradycji określa się sposób przeżywania, rozumienia i wyrażania przez Kościół pierwotny spotkania z Bogiem przez Chrystusa i Ducha Świętego: w kulcie, wierze i życiu wspólnoty (*lex orandi, credendi et vivendi*). Tradycja tak rozumiana wykracza oczywiście ponad Pismo Święte, które z kolei daje wyraz nie tylko samemu objawieniu, ale również pierwotnej Tradycji (odbija ją, a zarazem kształtuje). Objawienie Boże jako żywa rzeczywistość nie może być „zawarte” w księgach natchnionych czy Tradycji. Natchnione Pisma są nie tylko normatywnym wyrazem Boskiego samoobjawienia oraz jego recepcji w Tradycji, ale ponieważ współkształtują Tradycję – jednocześnie otwierają, a nie zamykają, drogę do jej rozwoju.

Dzięki darowi natchnienia wszystko, co niezbędne – ale nie wszystko w ogóle – dla kościelnego kultu, doktryny i życia chrześcijańskiego znalazło swoje odzwierciedlenie na kartach Pisma Świętego. Natchnione teksty

nie przechowały zatem wyczerpującego zbioru przemówień Jezusa [...] i nie przedstawiają systematycznego wykładu teologii, liturgii, sakramentów, prawa. Ich wartość jest zatem fragmentaryczna. Zawierają wprawdzie autentyczną Tradycję Apostolską i jest mało prawdopodobne, by pominęły jakiś istotny element doktrynalny. Mimo to, nie ukazują wyraźnie wszystkich bogactw depozytu Objawienia. Nie ustawiają też ich porządku hierarchicznego⁴⁶.

⁴⁵ Również Ratzinger widział w Tradycji żywą i skuteczną obecność Zmartwychwstałego towarzyszącego w Duchu Świętym wspólnocie wierzących.

⁴⁶ P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”. *Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice 1997, s. 42.

Nie było ani konieczności, ani potrzeby, a zapewne i możliwości, żeby objawienie Ojca, Syna i Ducha Świętego zostało wyrażone w Biblii w formie gotowej doktryny; zwłaszcza że nie chodzi o samo wyznanie, ale również życie otrzymaną wiarą. Jednak natchnione księgi zawierają to, co wymagane dla późniejszego sformułowania doktryny, a nawet zawierają już pierwsze wyznania wiary czy to przejęte z Tradycji, czy to tworzone na bazie przeżywanej wiary przez samych hagiografów⁴⁷. W istocie chodzi jednak przede wszystkim nie o same pisma, lecz o ich związek z życiem Kościoła, w którym wierzący doświadczali zbawczej i przebóstwiającej obecności Chrystusa i Ducha Świętego, o czym zaświadczyli następnie w natchnionej literaturze. „Tym zaś, który umacnia nas współ z wami w Chrystusie i który nas namaścił, jest Bóg. On też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych” (2 Kor 1,21–22). Dar natchnienia związany jest nierozzerwalnie z ekonomią zbawienia oraz doświadczeniem Bożego działania we wspólnocie wierzących: „Łaska wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i Pana Jezusa Chrystusa, który wydał samego siebie za nasze grzechy, aby wyrwać nas z obecnego złego świata, zgodnie z wolą Boga i Ojca naszego. Jemu to chwała na wieki wieków! Amen” (Ga 1,3–5). Ten soteriologiczno-doksologiczny wymiar tekstów natchnionych winien być dostrzeżony – pisane pod natchnieniem Ducha pisma służą zbawieniu wierzących oraz kultowi Kościoła. Wzywają również do misji ewangelizacyjnej, która notabene u Mateusza wiąże się z chrzcielną liturgią Kościoła: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19).

Tak samo nie było ani nieodzowne, ani możliwe, żeby hagiografowie pozostawili dokładne opisy kultu czy szczegółowe sposoby życia chrześcijańskiego. Ale – podobnie jak w poprzednim przypadku – wszystko to, co potrzebne, zostało w nich już zawarte; od opisu ustanowienia Wieczerzy Pańskiej aż po katalog postępowań czy wskazówki apostolskie dotyczące różnych form życia. Przykładowo apostoł Paweł wyrażał istotę życia wierzących w strukturze trynitarnej: „Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch; różne też są rodzaje posługiwania, ale jeden Pan; różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich” (1 Kor 12,4–6). Potrafił też z doświadczenia łaski Boga wyprowadzić wnioski co do preferowanej

⁴⁷ W Nowym Testamencie można wyróżnić formuły binarne (por. np. Ga 1,1; Rz 4,24; 10,9; Flp 2,11; 1 Kor 1,3; 8,6) oraz trynitarne (por. np. Mt 28,19; 2 Kor 13,13).

formy życia: „Nie mam zaś nakazu Pańskiego co do dziewic, lecz daję radę jako ten, który – skutek doznanego od Pana miłosierdzia – godzien jest, aby mu wierzone” (1 Kor 7,25). Pisma natchnione muszą w swojej treści jakoś odzwierciedlać przyczynę, która doprowadziła do ich powstania: „Pan zaś – to Duch, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3,17). Chodzi o wolność odkupioną przez Chrystusa, a zatem wyrażaną życiem w Duchu Chrystusowym, bez potrzeby „prawnych” regulacji wszystkiego. Z okolicznościowych listów apostoła i tego właśnie można się uczyć – wyprowadzania praktycznych, nie tylko ogólnych, ale i sytuacyjnych wniosków z prawd wiary. Dzięki natchnieniu pisma będą mogły w całej historii Kościoła ożywiać życie chrześcijańskie, nie tylko odnawiając je, ale również przyczyniając się do nowych form wyrazu życia Ewangelią.

Hagiografowie tworzą dla wspólnoty, która już żyje objawieniem i w której już „działa” Tradycja. Zatem natchnienie musiało mieć z jednej strony związek z odpowiedzią całego Kościoła na objawienie, a z drugiej być specjalnym darem udzielonym hagiografowi, by ten wyartykułował dynamiczny charakter Tradycji oraz te jej składowe, dzięki którym stanie się następnie możliwe doświadczenie objawienia (okres objawienia zależnego). Pisma wyłonione w kościelnej Tradycji – bez niej nie mogą być właściwie interpretowane, czy nawet mocniej: jedynie w Tradycji Pismo może być żywym słowem Bożym. Potwierdzeniem tego może być nie tylko fakt, że autorzy natchnieni pisali z wnętrza Tradycji, ale również pozostawione przez nich natchnione teksty, w których nigdzie nie sugeruje się samodzielności pism (przeciwnie – por. np. 2 Tes 2,15). Od drugiej strony Tradycja musi pozostawać wierną normatywnemu początkowi zapisanemu w Piśmie, przy czym wierność jest czymś przekraczającym zwykłą egzegezę i wynikające z niej zastosowanie Pisma przez Kościół; chodzi raczej o ciągłość organicznie jednej i tej samej w całym czasie Tradycji z tą rzeczywistością, o której Pismo daje świadectwo; to zaś zakłada wzrost Tradycji dokonujący się jednak w ciągłości z początkiem.

Joseph Ratzinger dopatrywał się w soborowym ujęciu procesu przekazywania Bożego objawienia (DV 7) zasady dialogiczności – chodziłoby o komunikowanie darowanej ludziom pełni Boga i Jego darów, czyli o partycypację w zbawczo-objawieniowym działaniu Boga⁴⁸. Słowo Boga

⁴⁸ Por. JRO 7/2, s. 666. Depozyt apostołowski jest zarazem dany, jak i zadany w Duchu Świętym; *traditum* jest obecne tylko w *actus tradendi*, czyli w akcie przyjęcia przez

otrzymane przez Apostołów od Chrystusa i Ducha Świętego miało być przekazywane w kościelnej doktrynie, życiu i kulcie⁴⁹, w sposób nieodłączny od ludzkich świadków Tradycji (Apostołów i ich następców, a za nimi całego Ludu Bożego)⁵⁰. Od drugiej strony: Tradycja byłaby całością odpowiedzi na słowo Boże obejmującą głoszenie, nauczanie, życie i liturgię⁵¹. Ratzinger zwraca uwagę, że transmisja tego, co Kościół za pośrednictwem Apostołów otrzymał, następuje przez ustne głoszenie, przykład oraz instytucje (KKK 85), a zatem na drodze Tradycji. Jej chrystologicznej genezy należałoby doszukiwać się nie tylko w słowach Pana, ale i w Jego dziełach oraz w zachowaniu, czyli w tym, co mogło zostać przekazane Apostołom (i tylko im) przez przebywanie z Chrystusem (a nie w inny sposób). Ostatecznie chodzi o doświadczenie całości Jego Osoby, które rzecz jasna przekracza możliwości wysłowienia. Dlatego objawienie musi obejmować

obok tego, co wypowiedziane, również to, co niewypowiedziane, czego sami Apostołowie nie byli w stanie wyrazić, a co nadało charakter stworzonej przez nich rzeczywistości chrześcijańskiej egzystencji, również wykraczającej poza ramy tego, co zostało ujęte w słowa⁵².

Do tego dochodzi element pneumatologiczny powstającej Tradycji: Apostołowie zyskują pouczenie również od Ducha Świętego posłanego przez Pana. Prowadzenie przez Parakleta do prawdy nie polega na „dyktowaniu”, ale jest, uważa Ratzinger, „retrospektywnym rozumieniem tego, co niewypowiedziane, w tym, co kiedyś zostało wypowiedziane”, a „co sięga do głębi zdarzeń”⁵³. Soborowe *Spiritu Sancto suggerente didicerant* (DV 7) oznacza,

wiarę i przekazywania – por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 332–333.

⁴⁹ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014, s. 140; DV 8.

⁵⁰ Pomimo ludzkiej ułomności, Bóg powierzył jednak ludziom komunikowanie Osoby Jezusa, przekazującego z kolei Boga Ojca – por. E.M. Humphrey, *Scripture and Tradition: What the Bible Really Says*, Grand Rapids 2013, s. 93.

⁵¹ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunie. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2021, s. 64.

⁵² JRO 7/2, s. 667.

⁵³ JRO 7/2, s. 667. Papiaska Komisja Biblijna łączy kwestię Boskiego autorstwa ze związkiem Apostołów z Chrystusem – por. NPP 34: „Apostołowie ci (Dz 1,2) są również rozmówcami Jezusa zmartwychwstałego i zasiadają z nim do stołu przed jego wniebowstąpieniem (Dz 1,3–4). To im obiecał «moc Ducha Świętego», przeznaczając ich

że Duch Święty nie „dyktował”, ale niejako „poddawał” czy „podsuwał” hagiografom treści, które następnie znalazły się na kartach ich pism⁵⁴. Ale nawet takie wyrażenia, jak te przed chwilą wymienione, jakkolwiek lepsze od dyktatu, mogą zostać niewłaściwie zrozumiane – wydają się odwozić od dokonującego się w Duchu Świętym odkrywania tego znaczenia, które już kryło się w spotkaniu Apostołów z Chrystusem; Duch Święty świadczy przecież właśnie o „wydarzeniu Chrystusa”, a nie podsuwa nowe treści. Chodzi raczej o wewnętrzną pracę Ducha Świętego, który sprawił, że słowa i czyny Chrystusa, a przede wszystkim Jego Osoba, mogły zostać teraz w nowy sposób przyjęte i przeżyte⁵⁵. Antoni Paciorek komentując obietnicę Parakleta (por. J 14,26), pisze, że w Jego przypominaniu chodziłoby o

pogłębienie i aktualizację orędzia Jezusa, a nie wyłącznie „odświeżenie pamięci”. Przypomnienie nie jest zatem możliwym dokładnym zrekonstruowaniem przeszłych wydarzeń lub słów, ale lepszym, doskonalszym zrozumieniem właściwego znaczenia słów i czynów Jezusa. Podobnie też „pouczenie” nie jest teoretycznym nastawionym na umysł tylko poznanem, ale głoszeniem, obejmującym całego człowieka. Duch nie przynosi jednak jakiegoś nowego, niezależnego od Jezusa objawienia. Podobnie jak Jezus przychodzi „w imię” Ojca, podobnie i Duch posłany jest „w imię Jezusa”⁵⁶.

do tego, aby byli jego świadkami «aż po krańce ziemi» (Dz 1,8). Wszystkie te konkrety upoważniają do tego, aby uznać opowiadanie zapisane w księdze Dziejów Apostolskich jako pochodzące od Jezusa i od Boga”. Andrew Louth podkreślał, że sercem Tradycji jest niemożliwe do wyartykułowania życie tajemnicy, które teologia stara się wyrazić. Prawda leżąca w sercu teologii nie tyle jest czymś do odkrycia, ile raczej kimś, komu należy się poddać – por. A. Louth, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Oxford 1983, s. 86, 95–96. Por. TD 99: „teologia uznaje całkowite pierwszeństwo Boga; chce nie tyle posiąść Boga, ile być przez Niego posiadana”.

⁵⁴ Por. NPP 6, 10; H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 21; H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 39. Yves Congar odwoływał się do „podwójnego wikariatatu dzieła Chrystusa, czyli Ducha Świętego i apostołów. Apostołowie, dając świadectwo z zewnątrz, a Duch Święty od wewnątrz, wspólnie budują Kościół” – M. Jagielski, *Między reformą a reformacją. Yves Congar czyta Marcina Lutra...*, dz. cyt., s. 43.

⁵⁵ Zdaniem Stanisława Mędała Duch-Paraklet miał sprawić, „że uczniowie będą zdolni zachowywać słowo Jezusa, czyli Go miłować”. Wewnętrzne nauczanie Ducha miało polegać „zasadniczo na interioryzacji nauczania Jezusa” – por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 103.

⁵⁶ A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana...*, dz. cyt., s. 169.

Celem daru natchnienia jest takie danie świadectwa przez hagiografa, które doprowadzi czytelnika do spotkania z żywą Osobą Pana. Bóg ostatecznie podarował ludziom swoje Słowo będące Bogiem, dlatego Słowo to nie jest nigdy jedynie przeszłością, ale również terażniejszością i przyszłością. Nie chodzi zatem jedynie o banalne zrelacjonowanie przez autora biblijnego przeszłości, ale o odkrycie przed czytelnikiem głębi, która wcześniej, za ziemskiego życia Jezusa, pozostawała w dużym stopniu zakryta. Dopiero w świetle Zmartwychwstania uczniom Pańskim odsłoniła się nieuświadomiana wcześniej głębia wydarzeń historycznych, a ich wspomnianie włączone w kontekst całego Pisma ukazało tak znaczenie faktów, jak i zamierzony przez Boga sens Starego Testamentu. Charyzmat natchnienia polega więc na rozpoznaniu głębi wydarzeń oraz interpretacji wcześniejszych tekstów natchnionych. Pamięć Kościoła jest „miejscem”, w którym przechowywane wydarzenia z przeszłości stykają się z tym, co nowe, i odsłaniają swoją nieskończoną i niewyczerpywalną w słowach głębię. Przypominanie sobie hagiografa było zawsze „współprzypominaniem” z „My” Kościoła (Lubac, Ratzinger). Dopiero wraz z Kościołem i w jego pamięci jest możliwe przekroczenie granic własnej subiektywności oraz otwarcie dostępu do wiedzy transcendującej czas (Ratzinger).

Ten dokonujący się w całej historii Kościoła proces przypominania dotyczył ponadto Kościoła pierwotnego. Przykład ewangelisty Jana wskazuje, że w taki sposób postępowali również autorzy natchnieni Nowego Testamentu. W docieraniu do faktów historycznych czerpali z osobistego przypominania sobie i kościelnej Tradycji. Tradycja kierowana przez Parakleta pozwalała z kolei docierać od zewnętrznego do wewnętrznego aspektu wydarzeń i słów (Bonawenturiańskie przejście od *mundus sensibilis* do *mundus intelligibilis*). Zwrócić należy uwagę na to, że w tym procesie dokonującym się w Duchu Świętym wzajemne powiązania mowy i działania Boga pozwalały wejść w wewnętrzny aspekt wydarzeń. W ten sposób realizowała się obietnica: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” (J 16,13a). Hagiografowie pełniliby w związku z tym szczególną rolę, w pewnym stopniu podobną do misji Apostołów. Z pewnością skorzystali autorzy natchnieni z rezultatów *suggestio* Ducha Świętego, który odkrywał wcześniej przed Apostołami „niewypowiedziane w wypowiedzianym”, ale wolno założyć, że również sami hagiografowie podlegali analogicznemu prowadzeniu Parakleta. Duch Święty nauczałby ich i przypominałby im wszystko pośrednio, przez związek autorów

natchnionych z Apostołami oraz trwanie w apostołskiej Tradycji, a także bezpośrednio, przez wewnętrzną aktywność⁵⁷.

W ten sposób ukazuje się również nieobecny w dokumentach soborowych związek zagadnienia pamięci z Tradycją (w Konstytucji o Objawieniu Bożym w części poświęconej Tradycji nie ma mowy o pamięci, choć inne dokumenty soboru przywołują kwestię pamięci)⁵⁸. W opinii Geralda O'Collinsa biblijna obietnica Ducha Świętego „przypominającego” uczniom Pańskim wszystko, co Chrystus powiedział (por. J 14,26), zachęca do traktowania Tradycji jako pamięci. *Katechizm Kościoła katolickiego* przypisuje Duchowi Świętemu rolę przypominania w liturgii wszystkiego, co Pan dokonał dla wierzących. Nazywa także Ducha żywą pamięcią Kościoła. Papież Jan Paweł II wskazywał na Tradycję jako pamięć zbiorową, ale nie utożsamiał Ducha Świętego z żywą pamięcią Kościoła⁵⁹. O'Collins sugeruje za Yvesem Congarem, że to właśnie Duch jest transcendentnym podmiotem nie tylko eklezjalnej pamięci, ale również pośrednikiem Tradycji (pierwszorzędnym, bo ludzie byłiby drugorzędnymi)⁶⁰.

W literaturze poświęconej zbiorowej pamięci, odnotowuje O'Collins, podkreśla się wagę języka w tego rodzaju wspólnotowej pamięci. To właśnie dzięki językowi pamięć o przeszłości może być zrozumiana, zinterpretowana i przekazana dalej. Wspominanie łączy się zawsze ze słowem mówionym i spisany. Australijczyk dodaje, że w chrześcijaństwie zbiorowa pamięć o Jezusie i wydarzeniach fundacyjnych dla życia Kościoła wyrażała się ustnie, a następnie w pismach, które ostatecznie ustanowiły kanon. Istniejący wcześniej zbiór tekstów zapewnił ramy dla interpretacji wspomnień

⁵⁷ Dlatego już Jan piszący pokolenie później od innych pisarzy Nowego Testamentu wnika głębiej w słowo – por. S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 140. Por. także NPP 31: „Cechą charakterystyczną Ewangelii według św. Jana jest to, że wskazuje na kilka specjalnych więzów składających się na relację ewangelisty z Jezusem, a zwłaszcza na: a. Kontemplację chwały Syna Jednorodzonego; b. Bycie naocznym świadkiem explicite stwierdzone; c. Nauczycielską aktywność Ducha Prawdy w świadkach. Te charakterystyczne więzy, które bardziej wewnątrznie łączą ewangelistę z osobą Jezusa, w efekcie objawiają pochodzenie jego Ewangelii od samego Boga”.

⁵⁸ Por. G. O'Collins, D. Braithwaite, *Tradition as Collective Memory: A Theological Task to Be Tackled*, „Theological Studies” (2015) nr 1, s. 30–31; SC 47, 102, 106; AA 4; GD 14. Por. D. Braithwaite, *Vatican II on Tradition*, „Heythrop Journal” 53 (2012), s. 915–928.

⁵⁹ Por. G. O'Collins, D. Braithwaite, *Tradition as Collective Memory...*, art. cyt., s. 32; KKK 1099, 1103; CT 22; OL 8.

⁶⁰ Por. G. O'Collins, D. Braithwaite, *Tradition as Collective Memory...*, art. cyt., s. 41–42; DV 8.

o Jezusie i wydarzeń założycielskich chrześcijaństwa („zgodnie z Pismem”). Święte pisma wyrastały z Tradycji w wyniku osobistego i wspólnotowego wspominania. Okazuje się, że badania świeckie prowadzone nad „zbiorową pamięcią” potwierdzają akcentowany w *Dei verbum* związek Pisma i Tradycji⁶¹.

Dar natchnienia wiązać należy zatem ze zbiorową pamięcią. Charyzmat ten nie mógłby zaistnieć, gdyby autor natchniony nie był częścią Ciała Chrystusa. Dopiero uczestnictwo w społeczności wierzących pozwala przyjąć przeszłość oraz żyć w teraźniejszości tym, co się wydarzyło. Chodzi o „totalny” udział w Tradycji Kościoła, od doktryny przez kult aż po życie chrześcijańskie, bez czego nie byłby hagiograf zdolny do zaświadczenia o objawieniu podarowanym Kościołowi. Uczestnictwo autora natchnionego w Kościele jako wtórnym podmiocie zbiorowej pamięci umożliwia działanie Duchowi Świętemu jako pierwszorzędnemu podmiotowi pamięci. Charyzmat natchnienia ma również związek z Eucharystią, w czasie której pamięć Kościoła się realizuje; i odwrotnie, spisane pod natchnieniem teksty pozostają na służbie przeżywania misterium Eucharystii. Jeśli Eucharystia ożywia pamięć, to jedynie dzięki temu, że natchnione słowa pozwalają przeżywać Eucharystię jako realne wydarzenie. Natchnienie jest zarówno wynikiem wspominania przez Kościół pierwotny, jak i pozostaje na służbie pamięci w Kościele w całych jego dziejach. Natchnione teksty pozwalają pamiętać, a za tym i trwać w fundacyjnej rzeczywistości na etapie objawienia zależnego. Pełnią rolę zabezpieczającą przed odejściem od depozytu wiary, a w razie pojawienia się niewierności Kościoła stanowią warunek możliwości powrotu. Ale ponad wszystko powstałe w wyniku natchnienia święte pisma jako owoc zbiorowego wspominania kształtują tożsamość Ludu Bożego i nadają znaczenie jego egzystencji, a także stanowią gwarancję zachowania ciągłości wspólnoty (i jej pamięci oraz Tradycji).

Jednak także hagiografowie nie mogli przecież wypowiedzieć wszystkiego, lecz jedynie wytyczyć szlak dla przyszłych pokoleń. W tym kontekście nowej wagi nabiera soborowe stwierdzenie, że Duch posłużył się nimi, żeby „to wszystko i tylko to, co sam chciał, przekazali na piśmie” (DV 11). Głębia słów i zdarzeń historii zbawienia jest zawsze większa, ale hagiografowie ukazali przynajmniej, gdzie i jak szukać pogłębionego rozumienia i przeżywania, a zwłaszcza – czego i kogo to poszukiwanie dotyczy. Biorąc zaś pod

⁶¹ Por. G. O’Collins, D. Braithwaite, *Tradition as Collective Memory...*, art. cyt., s. 38–39.

uwagę, że samo zbawczo-objawieniowe orędzie nie jest jedynie słowem czy nauką, piszący pod natchnieniem Ducha Świętego zaświadczyli o Tradycji, w której objawienie Boże podlegało recepcji. Dlatego w teologii natchnienia należy uwzględniać konieczność zanurzenia się w rzece apostołskiej Tradycji, jaka zrodziła się w Kościele (czy też: jaka rodzi Kościół), a która obejmuje nauczanie, życie i kult⁶².

Teksty natchnione nie są zatem – nie mogą być – wyczerpującą „encyklopedią” zawierającą wszystkie informacje na temat Boga (niemożliwe, *bo Deus semper maior*) czy zbawienia człowieka w Chrystusie (Słowo pozostaje większe od słów)⁶³. Pismo, pisał Hans Urs von Balthasar, „nie chce być wyczerpujące, powszechne; wystarczy, że taki jest przedmiot jego świadectwa”⁶⁴. Dar natchnienia nie mógł prowadzić do całościowego ujęcia objawienia, raczej pozwalał na aspektowe ujęcie bogactwa Chrystusa oraz wskazywał najistotniejsze dla objawienia elementy. W każdym razie nawet suma wszystkich fragmentarycznych poznań udzielonych Apostołom i hagiografom nie sprawiałaby uchwycenia całości – również z tego powodu Pismo nie istnieje bez nieustannej pracy Kościoła polegającej na wnikaniu i rozpoznawaniu tego, co zostało mu подарowane. Nie mogą też święte teksty, nawet w łączności z Tradycją, wyrażać w sposób pełny odpowiedzi na spotkanie ze zbawczym działaniem Boga. Muszą pozostawać na służbie tego, co niewypowiedziane – z jednym zastrzeżeniem: natchnienie stanowi już pierwszą wiążącą wypowiedź, która nie może nigdy zostać odrzucona.

⁶² Por. JRO 7/2, s. 670. Por. J. Kodell, *Klucz do Pisma Świętego. Katolicki podręcznik do studiowania Pisma Świętego*, tłum. M. Pietras, Kraków 2003, s. 35: „Oto, co rozumie się przez Tradycję, czyli przekazywanie głębokiej świadomości Bożych prawd, które objawione były apostołom i nauczycielom. Tradycja nie jest czymś w rodzaju dodatkowego kanału Objawienia, zbiorem tajemnych nauk i praktyk przekazywanych przez całe lata. Jest ona nieprzerwaną interpretacją Objawienia udzielonego Kościołowi w czasach apostołskich”.

⁶³ Jest wymowne, że nawet ewangeliści, opisując tego samego Chrystusa i te same wydarzenia, dokonali tego tak, że nie sposób pisanych przez nich Ewangelii całkowicie zharmonizować. Goldingay podkreśla, że Mateusz i Łukasz oferują różne podejścia do narodzin Jezusa, początku Jego posługi czy chrystofanii, a gdyby chcieć na siłę harmonizować ich opisy, równałoby się to odejściu od tego, co chcą oni opowiedzieć. I odwrotnie, dopiero uwzględnienie różnic pozwala na podążanie za tym, co ewangeliści przekazują – por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, Toronto 2004, s. 17.

⁶⁴ H.U. von Balthasar, *Catholica. Wierzę w Kościół powszechny*, tłum. W. Szymona, Poznań 1998, s. 60.

Wobec tego nowotestamentalne pisma z jednej strony zamykają drogę do „od nowa” wyrażania tego, co niewypowiedziane (byłoby to wymyślanie nowego Kościoła), ale z drugiej otwierają możliwość nigdy niekończącego się poszukiwania niewypowiedzianego w wypowiedzianym – w Piśmie i Tradycji. Porzucenie tego miarodajnego „apostolskiego” wypowiedzenia tajemnicy byłoby tożsame z odrzuceniem działania Ducha Świętego oraz przekreślałoby diachroniczną jedność Ciała Chrystusa⁶⁵; nie prowadziłyby ku misterium, lecz sprowadzało na manowce. Zgodnie z wiarą chrześcijańską Duch Święty pozostaje nierozdzielny od Chrystusa⁶⁶, dlatego wszelkie „uduchowienie” jest zarazem „inkarnacją”, ta zaś związana jest z Kościołem, na co kładł nacisk Ratzinger:

Jeśli jednak prawdą jest, że – jak mówi Ewangelia św. Jana – On sam powierzył swoje słowo przypomnieniu Ducha Świętego we wspólnocie uczniów, to konkretnie oznacza to, że Słowo zostało oddane przypominającej wierze Kościoła. Tylko w ten sposób zachowany zostaje inkarnacyjny charakter dokonanego „uduchowienia”. [...] wiele w chrześcijańskiej historii jest po prostu tylko historią, ale jednocześnie wiary Kościoła nie da się przekroczyć raz jeszcze: odejście od wcielonego Słowa nie prowadzi do wyższego ducha, ale jest powrotem do tego, co wyłącznie własne, a tym samym utratą ducha⁶⁷.

Tylko gdy święci pisarze sami żyli przepowiadaniem, przykładami i instytucjami pochodzącymi od Apostołów, mogli wypełniać swoje powołanie. W takim razie charyzmat natchnienia wolno pojmować jako specjalny dar umożliwiający zarówno poświadczenie już przeżywanych rzeczywistości Bożych w Kościele, jak i pośrednie wypowiedzenie tego, co jeszcze nie zostało wypowiedziane, ale czym Kościół już żył. Napisałem „pośrednie”, bo z natury rzeczy to, co niewypowiedziane, przekracza możliwości wyśłowienia, ale zarazem nie przekreśla możliwości pośredniego wskazywania na tę rzeczywistość: a to przez zwrócenie uwagi na misterium Boga i Chrystusa, a to przez przekazanie historii ludzi, którzy w spotkaniu z Osobą Wcielonego wprawieni zostają w zdumienie i tym samym zaproszeni do wejścia w misterium, a to w końcu przez coraz to nowe odczytania słów

⁶⁵ Wróć do tej diachronicznej jedności w rozdziale trzecim tej części.

⁶⁶ Por. KKK 485; JRO 9/2, s. 920.

⁶⁷ JRO 9/1, s. 156, por. s. 386.

i czynów Chrystusa w Duchu Świętym. Biorąc zaś pod uwagę dalszy wzrost Tradycji, byłby dar natchnienia potrzebny do tego, żeby ten przyszły rozwój umożliwić: ukierunkować go i nadać mu „paradygmatyczne” dynamizmy, jak choćby wspomniane przez ojców soborowych „rozważanie w sercach”:

Tradycja ta pochodząca od Apostołów rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie zarówno przekazanych spraw, jak i słów 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 tych, co wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy (DV 8).

Jeżeli jest możliwy – a jest możliwy – ten wzrost Tradycji, to tylko dlatego, że istnieje Kościół będący Ciałem Chrystusa, czyli diachronicznie jednym podmiotem. Hagiografowie zachowali głoszenie apostoelskie, któremu dali wyraz i w które w Duchu Świętym wnikali, by coś więcej z niewypowiedzianego uchwycić, a Kościół w całej historii podąża podobną drogą. Tyle że zachowuje już nie tylko przepowiadanie apostoelskie, ale również miarodajne świadectwa pisarzy natchnionych, przez których Bóg wypowiedział to wszystko, i tylko to, co zechciał (DV 11). W ten sposób Apostołowie służą autorom natchnionym tym, co przekazali im oraz całemu Kościołowi, a hagiografowie służą Apostołom przez to, że ich przepowiadanie zachowują dla poapostoelskiego Kościoła. Razem zaś Apostołowie i hagiografowie służą z kolei całemu Ciału, zaś Ciało to dzięki nieustannemu przypominaniu Ducha Świętego rozwija apostoelską Tradycję, tym samym w jakiś sposób służąc również Apostołom i hagiografom – pozwalając im przemówić pełniej, niż mogli to zrobić w danym momencie historii zbawienia i objawienia.

Można przyjąć, że wzrastające zrozumienie przekazanych spraw i słów, jakie dokonuje się dzięki kontemplacji i dociekaniu, oraz na drodze głębokiego pojmowania przeżywanych rzeczywistości (DV 8), charakteryzowało również samych świętych pisarzy. Konstytucja dogmatyczna podpowiada, że rozważanie wierzących będzie podobne do tego, które dokonywało się w sercu Najświętszej Maryi Panny (por. Łk 2,19.51). Ewangelista Łukasz zanotował w kilku miejscach postawę charakterystyczną dla Matki Bożej, pośrednio w ten sposób prawdopodobnie wskazując na wzór dla Kościoła oraz samych hagiografów. Epizod Zwiastowania (por. Łk 1,26–38) ukazuje zmieszana Maryję wchodzącą w wewnętrzny dialog w poszukiwaniu zna-

czenia pozdrowienia Gabriela. W ten sposób staje się ikoną Kościoła i jego stosunku do słowa Bożego, na co zwracał uwagę autor *Jezusa z Nazaretu*:

Zastanawia się (prowadzi dialog sama ze sobą), co miałyby znaczyć to pozdrowienie posłańca Bożego. Już tutaj pojawia się więc charakterystyczny rys obraz Matki Jezusa, który w podobnych sytuacjach w Ewangelii spotykamy jeszcze dwa razy: wewnętrzne mocowanie się ze słowem (zob. Łk 2,19,51). [...] Jednocześnie widzimy ją jako niewiastę prowadzącą bogate życie wewnętrzne: kontroluje swe serce i rozum oraz próbuje poznać kontekst i całość orędzia Bożego. W ten sposób staje się obrazem Kościoła, który rozważa słowo Boże, usiłuje zrozumieć je w całości i jego dar zachować w pamięci⁶⁸.

Kolejne dwie perykopy, pierwsza relacjonująca pokłon pasterzy (por. Łk 2,8–20), druga zagubienie i odnalezienie Dwunastoletniego (por. Łk 2,41–52), odsłaniają pamięć Najświętszej Maryi Panny, w której dokonuje się nie tylko zachowywanie wspomnień o minionych wydarzeniach, ale też wnikanie w wewnętrzny wymiar wydarzeń oraz rozpatrywanie ich w powiązaniu z innymi i na sposób „układania mozaiki”. Dzięki temu pojmujemy Ona głęboką myśl łączącą wszystkie sprawy w Bożym planie⁶⁹. To jednak wymaga wysiłku oraz czasu, na co zwraca uwagę Ratzinger: „Także wiara Maryi jest wiarą «w drodze», wiarą, która co raz pogrąża się w ciemnościach i przedzierając się przez nie, musi dojrzeć. Maryja nie rozumie słów Jezusa, jednak zachowuje je w swoim sercu i pozwala im stopniowo dojrzewać”⁷⁰.

W pierwszym z przywołanych przez ojców Soboru fragmentów czytamy, że „Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2,19). Przedmiot wspomnień określony słowem *ta rhemata* odnosi się do wszystkich spraw i wydarzeń towarzyszących przyjściu Jezusa na świat⁷¹. W zdaniu tym pojawia się czasownik *syntereo*, który może oznaczać

⁶⁸ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012, s. 50. Wybieram to tłumaczenie ze względu na wydźwięk „mocowania się ze słowem”, który w nowszym tłumaczeniu został zagubiony – por. JRO 6/1, s. 57.

⁶⁹ Por. JRO 6/1, s. 293; VD 27, 87.

⁷⁰ JRO 6/1, s. 114–115.

⁷¹ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1–11. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Częstochowa 2011, s. 174. René Laurentin dodaje, że *rhemata* odpowiada hebr. *dabar*, a zatem dotyczy słów-wydarzeń – por. R. Laurentin, *The Truth of Christmas Beyond the Myths: The Gospel of the Infancy of Christ*, Petersham 1986, s. 189.

„strzec”, „przechowywać w pamięci”. Chodzi o „przechowywanie razem”, na co wskazywałyby przedrostek *syn*. Ewangelista zdaje się przekazywać, że Matka Chrystusa gromadzi wspomnienia o Jezusie, dodając jedno do drugich i zachowując wszystkie w pamięci⁷². René Laurentin odnotowuje, że *syntereo* ma bardziej analityczny, kontemplacyjny oraz aktywny odcień od użytego w Łk 1,66 „brali to sobie do serca”⁷³. Z kolei drugi czasownik, *symbollo*, odpowiadałby polskiemu „naradzać się nad czymś”, „rozważać coś” czy „dyskutować”⁷⁴. Chodzi o taki rodzaj konfrontacji, z którego wyłoni się sens⁷⁵. Franciszek Mickiewicz zwraca uwagę na dynamiczny sens czasownika *symbollo*:

Odnosi się do swoistej walki, ścierania się poglądów kilku osób lub myśli jednego człowieka, i plastycznie opisuje to, co się działo w sercu Maryi: Ona gromadziła różne wspomnienia z życia Jezusa, zestawiała swoją wiedzę o Nim i wiadomości otrzymane od pasterzy z tym, co widziała, a na tej podstawie próbowała wytłumaczyć sobie niejasności. [...] To przechowywanie wszystkich spraw w sercu nie jest bierne, na wzór przetrzymywania klejnotów w seffie, ale ma charakter dynamiczny. Oznacza ono zarówno żywą pamięć o tych wydarzeniach, jak i porównywanie ich ze sobą oraz wysiłek zrozumienia ich najgłębszego sensu⁷⁶.

Jak słusznie podsumowuje Hugolin Langkammer, „nad wielkimi tajemnicami Bożymi nie można przejść, nie zastanawiając się nad nimi”⁷⁷. Dotyczy to także Matki Pana, która „chowała wiernie wszystkie te sprawy w swym sercu” (Łk 2,51b). Również tutaj „wszystkie sprawy” związane z życiem Jezusa⁷⁸ zostają „przechowywane” i „strzeżone wiernie” (czasownik *diatereo*) w sercu Matki. Staje się ono „niejako skarbcem”, w którym „strzeże Ona tajemnic, które na razie przerastają możliwości zrozumienia, aby je ujawnić światu później, kiedy moc Ducha Świętego, działającego w apostołach i przez

⁷² Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 174.

⁷³ Por. R. Laurentin, *The Truth of Christmas...*, dz. cyt., s. 189.

⁷⁴ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 174.

⁷⁵ Por. R. Laurentin, *The Truth of Christmas...*, dz. cyt., s. 189.

⁷⁶ F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 174, 178.

⁷⁷ H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz Hugolin Langkammer*, Lublin 2005, s. 90.

⁷⁸ Niektórzy komentatorzy uważają, że *ta rhemata* użyta w w. 51 dotyczy całego Łk 1–2 – por. R. Laurentin, *The Truth of Christmas...*, dz. cyt., s. 213.

apostołów, pozwoli wreszcie zgłębić ich sens w świetle zmartwychwstania Chrystusa⁷⁹. To śmiałe stwierdzenie polskiego biblisty wynika prawdopodobnie właśnie z porównania Najświętszej Maryi Panny do Apostołów i uczniów Chrystusa, którzy również dopiero po powstaniu z martwych i zesłaniu Ducha Świętego pojęli znaczenie wcześniejszych wydarzeń. Bez trudu można by w ich reakcjach na słowa i czyny ziemskiego Jezusa dostrzec owo rozważanie czy nawet dyskutowanie nad tym, w czym dane było im uczestniczyć, a co ostatecznie mogło doprowadzić do wiążących wniosków dopiero dzięki Parakletowi.

Kształtująca się, a potem wzrastająca Tradycja właściwie utożsamia się z odkrywaniem niewypowiedzianego w wypowiedzianym (czyli również w „wydarzonym”). Nie tyle polega na głębszym wnikaniu w same święte pisma, ile na pogłębionym przyswojeniu i zrozumieniu całej rzeczywistości spotkania z Panem i Duchem Świętym, jaka zrodziła Tradycję i w jej ramach Pismo Święte. „To, co niewypowiedziane, duchowe doświadczenie całego Kościoła, jego obcowanie z Panem i Jego Słowem w wierze, modlitwie i miłości przyczynia się do wzrostu rozumienia historycznego początku⁸⁰ – pisał Ratzinger. Pismo jednak w tym procesie „odgrywa szczególną i jedyną w swym rodzaju rolę. Wyłącznie Biblia jest natchnionym słowem Bożym w słowie ludzkim i przez słowo ludzkie. Ten właśnie aspekt wyróżnia ją w stosunku do świadectw Tradycji⁸¹. Przede wszystkim akcent należy położyć na zabezpieczenie apostolskiego orędzia w Nowym Testamencie: „Tak więc przepowiadanie apostolskie, które w sposób szczególny zawarte jest w księgach natchnionych, ma być ciągle zachowywane aż do wypełnienia się czasu” (DV 8). Jednak ta natchniona „pieczęć” na apostolskim nauczaniu jest zarazem gwarancją nie tylko nauczania, ale całej Tradycji apostolskiej, która oznacza „całość obecności tego, co chrześcijańskie w tym świecie⁸². To

co zostało przekazane przez Apostołów, obejmuje wszystko, co pomaga Ludowi Bożemu prowadzić święte życie oraz przyczynia się do wzrostu jego wiary. W ten sposób Kościół w swojej doktrynie, w życiu i kulcie przedłuża i przekazuje wszystkim pokoleniom wszystko, czym jest i w co wierzy (DV 8).

⁷⁹ F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 206.

⁸⁰ JRO 7/2, s. 672–673.

⁸¹ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 100.

⁸² JRO 7/2, s. 670.

Księgi natchnione przekażą Tradycję w jej pierwotnym kształcie i stałe i istocie będącej swego rodzaju „kodem genetycznym” dla przyszłego rozwoju⁸³, a zarazem pozostawią przestrzeń na potencjalny rozwój. Będą też pożywką dla Kościoła, „którego dusza jest kontemplatywna”⁸⁴. Święte pisma w pewnym stopniu zadbają również o „kulturę Ewangelii”⁸⁵, zarówno przez zaświadczenie o niej, jak i przez swój wewnętrzny związek z Tradycją. Ale całej Tradycji, a zatem i Ewangelii, co oczywiste, nie mogą transmitować⁸⁶. Przykładowo nie udzielą łask sakramentalnych, choć ich działanie wolno by porównać do „nuklearnego rozszczepienia” (metafora użyta przez Benedykta XVI w SCar 11) właściwego sakramentowi Eucharystii – również energia świętych pism wywołuje proces przemiany, nie tylko jednostek, ale i całej wspólnoty, a zatem natchniony zaczyn zakwasza całą Tradycję.

To, co stanowi dziś główną zawartość Nowego Testamentu – przypominał Ratzinger – w pierwotnym Kościele pełniło rolę Tradycji interpretującej „Pisma” (czyli starotestamentalne księgi). Dopiero potem Kościół uznał za natchnione również księgi Nowego Testamentu, ustalając w ten sposób kanon. Worsk zauważa, że gdy żydowska hermeneutyka pozostawała skoncentrowana na Biblii hebrajskiej, uczniowie Pańscy ustanowili zupełnie inną, chrześcijańską hermeneutykę, w oparciu o wydarzenia z życia Chrystusa dokonane „zgodnie z Pismem”. Głoszony kerygmat zogniskowany na śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa jest formą nowego odczytania Starego Testamentu (eschatologiczno-mesjańska transformacja), które staje się

⁸³ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 118: „Chociaż w Nowym Testamencie znajduje się już w załączku wszystko, co fundamentalne, to jednak w poszczególnych księgach, względnie w grupach ksiąg Nowego Testamentu, nie spotykamy eklezjologii systematycznej, lecz różnorodność koncepcji eklezjologicznych”. Witczyk uznaje, że „słowa natchnione, gdy są przyjęte przez człowieka, pełnią w nim rolę nowego, duchowego kodu genetycznego” – H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 149.

⁸⁴ P. Leks, „*Słowo Twoje jest prawdą...*...”, dz. cyt., s. 52.

⁸⁵ Protestantcki teolog Scot McKnight przekonuje, że Ewangelia potrzebuje „kultury Ewangelii” (*gospel culture*), do której zalicza *regula fidei*, wyznania wiary i praktyki sakramentalne (chrzest i Eucharystię) – por. S. McKnight, *King Jesus Gospel: The Original Good News Revisited*, Grand Rapids 2016; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 114, 119–120.

⁸⁶ Edith Humphrey podkreśla, że Ewangelia nie jest zbiorem dydaktycznych materiałów możliwych do zawarcia w księdze; nie jest też zestawem praktyk, jakich można by się nauczyć z podręcznika; nie jest też filozofią czy etyką będącymi przedmiotem badań myśliciela – por. E.M. Humphrey, *Scripture and Tradition...*, dz. cyt., s. 93.

w końcu Nowym Testamentem. Pascha doprowadziła Jezusa Syna Dawida do wywyższenia na prawicę Boga, skąd jako izraelski król posłał Ducha Świętego, wraz z czym rozpoczęło się eschatologiczne spełnienie świata (por. Dz 2,17–21)⁸⁷. Proroctwo Joela otrzymuje swój właściwy sens dzięki chrystologicznej interpretacji – przepowiadany Duch Jahwe jako powszechny dar eschatologiczny jest Duchem Ojca i Syna wiążącym Izrael na zawsze z Bogiem⁸⁸. Odtąd głoszenie Zmartwychwstałego jest jednocześnie i nierozdzielnie również głoszeniem Pisma (przynajmniej *implicite* zakładanego w kerygmacie). W przekazie Dobrej Nowiny daje o sobie znać wzajemna zależność zbawczego wydarzenia i zbawczego tekstu. Z tym kanonicznym Pismem z kolei związane są zarówno eklezyjalne reguły wiary wyłaniające się z Pisma i Pismo to interpretujące, jak i Magisterium Kościoła służące słowu Bożemu i zarazem je chroniące i wyjaśniające⁸⁹.

Jeśli wywodzący się z tradycji ewangelikalnej teolog podkreśla związek zbawczych wydarzeń z natchnionymi tekstami, teolog katolicki obraz ten dopełni uwypukleniem, że dopiero dzięki kościelnej Tradycji Pismo to mogło spełnić taką rolę. W każdym razie celem nowego odczytania starotestamentalnych pism nie było powstanie nowych ksiąg, ale przepowiadanie nowego życia w Chrystusie i uzasadnianie Tradycji, jaka się z tego zrodziła i jaka zrodziła także w końcu nowotestamentalne pisma. Za Ratzingerem raz jeszcze przypomnę, że wszystkie pisma interpretowano w pierwotnym Kościele zgodnie z kościelną regułą wiary stanowiącą swego rodzaju kanon w kanonie, przy czym wiary Kościoła nie wolno redukować do samej formuły, ale trzeba widzieć ją w jej życiowym i sakramentalnym kontekście. Stąd Tradycję należy uznać za wewnętrzną zasadę tworzenia Pisma Świętego, a daru natchnienia nie wolno wykorzystać z Tradycji. Kanon ksiąg natchnionych winno się rozumieć dynamicznie, jako Pismo interpretowane zgodnie z *regula fidei*. To właśnie sakramentalny kontekst,

⁸⁷ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 194–200.

⁸⁸ Por. H. Langkammer, *Dzieje Apostolskie. Tłumaczenie, wstęp i komentarz Hugolin Langkammer*, Lublin 2008, s. 44.

⁸⁹ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 195, 197. John Henry Newman wyjaśniał, że Pismo Święte może mieć znaczenie dopiero, gdy podlega interpretacji, a ta jest czymś więcej niż jedynie powtórzeniem słów. Dla przykładu: nawet tak podstawowe dla wiary stwierdzenie, jak „Słowo stało się ciałem”, domaga się właściwego rozumienia „Słowa” i „ciała” oraz „stawania się” – por. J.H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine...*, dz. cyt., s. 59; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 182.

razem z całokształtem doświadczenia pierwotnej wspólnoty, stanowił tak tło reinterpretacji Starego Testamentu, jak i genezę nowotestamentalnych pism. Natchnienie towarzyszyło temu procesowi rozłożonego w czasie wyłonienia się odnowionego w Chrystusie i Duchu Świętym zgromadzenia Bożego. Wracamy zatem do związku natchnienia z ufundowaniem Kościoła.

Warto również dopowiedzieć, że także samo Pismo jest już Tradycją. Pisał Ratzinger, że Tradycja „wykracza poza Pismo, chociaż Pismo stanowi jej centrum, gdyż ono samo jest przede wszystkim i ze swej istoty «Tradycją»”⁹⁰. Work twierdzi, że jeśli Tradycję można rozpatrywać w jej potrójnym znaczeniu – jako proces przekazu, treść tego, co jest transmitowane, oraz jako zbiór rozmaitych tradycji kościelnych – to wszystkie te aspekty dają się zastosować również do Pisma Świętego. Chrześcijańska Biblia jest sama w sobie tradycją, to znaczy przekazicielem – słowo Boże jest żywe i skuteczne, a nie pasywne i zdane jedynie na to, aż ktoś je dalej poniesie; samo tworzy warunki jego zachowania i szerzenia w świecie – uważa teolog. Pismo jest ponadto fundamentalną tradycją przekazywaną przez Tradycję; normatywnym wyrażeniem przez Kościół treści chrześcijańskiej wiary. I w końcu jest Pismo również tradycjami – to samo Pismo różni się w zależności od kontekstu denominacyjnego, w jakim jest używane (różne tłumaczenia, tradycje interpretacyjne, kanony w kanonie, modlitwy i liturgie itp.)⁹¹. Dodać można by jeszcze i to, że księgi natchnione świadczą też o różnych tradycjach pojawiających się w pierwszych zgromadzeniach, które niekoniecznie muszą dotyczyć – w każdym razie nie w stopniu identycznym – wszystkich kościołów (taki być może należy przyznać status korynckiej charyzmatyczności).

1.4. Od posłania Syna do misji Apostołów

Centrum całych dziejów objawienia jest Wcielenie, ale w całej historii Bóg działa przez pośrednictwo ludzi, wybranych i posłanych dla głoszenia Bożego orędzia światu. Henryk Muszyński (za Pierrem Grelotem i Pierrem Benoit) umiejscawia charyzmat skryptyrystyczny na szerszym tle przyjmowania objawienia, odpowiadania na nie oraz przekazu objawienia. Duch

⁹⁰ JRO 9/2, s. 734.

⁹¹ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 262.

Święty miałby asystować w całym tym procesie, a Jego oddziaływanie wpływałoby na wszystkie funkcje związane z przekazywaniem i utrwaleniem słowa Bożego, zapewniając prawdę i trwałość transmitowanego objawienia. Konsekwentnie należałoby rozróżniać różne formy natchnienia: pasterskie związane z działaniem, prorockie i apostołskie z mówieniem oraz hagiograficzne dotyczące pisania⁹². Dla moich rozważań najważniejszy jawi się związek daru natchnienia z darem apostołskim.

Łukasz ewangelista zestawia ze sobą proroków i Apostołów i wskazuje, że teraz ci drudzy przekazują Boże przesłanie w imieniu Chrystusa: „Dlatego też powiedziała Mądrość Boża: Poślę do nich proroków i apostołów, a niektórych z nich zabiją i prześladować będą” (Łk 11,49). Uczni w Prawie co prawda budowali prorokom grobowce, ale i tak potem prześladowali i zabijali posłańców Bożych: samego Jezusa (por. Dz 7,52), niektórych proroków (por. Rdz 4,8–11 i 2 Krn 24,19–22) oraz Apostołów (por. Łk 21,12; Dz 8,1; 12,2)⁹³. Dwa terminy – prorocy i apostołowie – są bliskie sobie w Łukaszej Ewangelii, bo

zarówno prorocy, jak i apostołowie, są ze swej natury wysłannikami Boga i mają za zadanie głosić Jego słowo. To, że Jezus umieścił te dwa terminy obok siebie, nie oznacza, że wskazuje na proroków starotestamentalnych i apostołów, których On sam wybrał. Chodzi raczej w tym zdaniu o wysłanników jako takich, których Bóg posyłał do Izraela przez całe jego dzieje. [...] Chociaż taki jest sens pierwotny tego zdania, to jednak można w nim odkryć także zapowiedź losu tych, których Jezus posłał, aby byli Jego świadkami i głosili wszystkim narodom Jego Dobrą Nowinę o zbawieniu⁹⁴.

W ten sposób przeznaczenie ukrzyżowanego Syna Bożego zostaje niejako powielone antycypacyjnie w prorokach oraz przedłużająco w Apostołach⁹⁵.

⁹² Por. H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 21–22, 25–26, 42–44; P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”..., dz. cyt., s. 101, 103–104.

⁹³ Por. P.T. Gadenz, *Ewangelia według św. Łukasza. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2020, s. 265.

⁹⁴ F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 626. Augustyn pisał, że Ten sam, który przed swoim zstąpieniem na ziemię wysłał proroków, po swoim Wniebowstąpieniu wysłał Apostołów – por. Augustyn, *De Consensu Evangelistarum Libri Quatuor*, XXXV, 54 (PL 34, 1070): „Proinde qui prophetas ante descensionem suam praemisit, ipse et Apostolos post ascensionem suam misit”.

⁹⁵ Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 207–208.

„Żydzi zabili Pana Jezusa i proroków, i nas także prześladowali” – wyznaje apostoł (1 Tes 2,15). „Wydaje się, że Paweł świadomie aplikuje tutaj do siebie prorocstwo Chrystusa, a równocześnie ma świadomość, że jest to część integralna dzieła ewangelizacji”⁹⁶. Już przez usta proroków przemawiał Chrystus, który nie tylko jest, ale i zawsze był Bożym środkiem działania i mówienia Boga w świecie. Dlatego mógł wypowiedzieć również takie słowa, których prorocy nie rozumieli. Dopiero teraz, wraz z tymi, którzy Go poznali, zostaje to objawione (por. Ef 1,9; 1 J 1,2)⁹⁷. Można założyć, że już prorocy otrzymali jakiś rodzaj uczestnictwa w doświadczeniach Chrystusa, ale w pełni to Apostołowie dzielą los Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, doświadczając zarówno cierpień, jak i chwały Pana:

I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim – nie mając mojej sprawiedliwości, pochodzącej z Prawa, lecz Bożą sprawiedliwość, otrzymaną przez wiarę w Chrystusa, sprawiedliwość pochodzącą od Boga, opartą na wierze – przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach – w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych (Flp 3,8–11).

Natchnienie nowotestamentalne należy zatem bardziej wiązać z postąaniem Apostołów niż poszukiwać podobieństw do natchnienia prorockiego⁹⁸. Wynika to ze zmiany w sposobie przemawiania Boga, jaka nastąpiła wraz z Wcieleniem. Zwłaszcza w prologu Listu do Hebrajczyków, ale także w przypowieści o przewrotnych rolnikach (Mk 12,1–9 i par.) znajduje się porównanie mowy „przez proroków” z mową „przez Syna” z wyraźnym zaznaczeniem przełomu, jaki Ten przyniósł. W rezultacie chrystologicznej „rewolucji” nie prorok, ale sam Wcielony jest mową Boga do człowieka (Słowo

⁹⁶ M. Bednarz, *1–2 List do Tesaloniczan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2007, s. 194.

⁹⁷ Por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 147–148.

⁹⁸ Jednym z tych, którzy wyraźnie podtrzymywali rozróżnienie natchnienia Pisma od natchnienia prorockiego, był Karl Rahner – por. K. Rahner, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 190: „Katolickie pojęcie natchnienia Pisma trzeba przede wszystkim odgraniczyć od pojęcia natchnienia prorockiego, chociaż treści obu pojęć mają pewne istotne związki wzajemne”.

staje się krótkie). Ciągłość względem wcześniejszego wyrażania się Słowa (w stworzeniu, historii zbawczej i prorockiej mowie) zostaje zachowana, ale następuje przewyższenie, tak że elementowi nowości należy nadać teologiczny priorytet. Do tej pory Bóg przemawiał „wielokrotnie i na różne sposoby”, a w „ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1–2). W nawiązaniu do tego fragmentu powiedziano w *Dei verbum*, że „On to samą swoją obecnością i ujawnieniem się, słowami i czynami, znakami i cudami, a zwłaszcza przez swoją śmierć i chwalebne zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy wypełniając Objawienie, kończy je” (DV 4). Dlatego również natchnienie hagiografa Nowego Testamentu winno się charakteryzować dominacją elementu nowości nad ciągłością.

Jak zauważa Antoni Paciorek, „dzieje zbawienia przedstawione są w prologu jako dzieje przemawiania Boga”. Określenie „wielokrotnie” czy „wiele razy” miałyby wskazywać „poszczególne etapy przemawiania”, z kolei określenie „na różne sposoby”, ew. „na wiele sposobów”, mówiłoby „nie tylko o wielości sposobów przemawiania, ale także o różnorodności treściowej (nakazy, napomnienia, obietnice przekazywane za pomocą wizji, snów, teofanii itp.)”⁹⁹. Oczywiście „prorocy” mają tutaj szersze znaczenie, które obejmuje również inne postaci ważne dla Starego Przymierza (np. Mojżesz, Jozue, Dawid)¹⁰⁰. Wśród tych wielu „przemawiań” czy działań Boga wyróżnia się jedno, które tym samym dzieli objawienie Boże na dwa etapy. Gramatycznie jest to oddane, odnotowuje Artur Malina, przez użycie dwóch form tego samego czasownika, obydwu w aoryście: w pierwszej części zdania pojawia się imiesłów *lalesas* (dosł. przemówiwszy), a w drugim tryb oznajmujący *elalesen* (przemówił). Uprzedniość mowy Boga w Starym Przymierzu wynika nie tylko z użycia imiesłowu czasu przeszłego, ale też z różnicy między dwoma rodzajami mowy: pierwszą określają przysłówki *polymeros* (wielokrotnie) i *polytropos* (na wiele sposobów), a także prorocy jako pośrednicy tej mowy. Jeśli dawno (*palai*) Bóg mówił „w prorokach”, to teraz z kolei przemówił już nie przez powołanego do tego człowieka, ale bezpośrednio „w Synu”¹⁰¹. Dwa etapy w historii słowa

⁹⁹ A. Paciorek, *List do Hebrajczyków. Tłumaczenie, wstęp i komentarz Antoni Paciorek*, Lublin 1998, s. 24.

¹⁰⁰ Por. A. Paciorek, *List do Hebrajczyków...*, dz. cyt., s. 24–25.

¹⁰¹ A. Malina, *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018, s. 105. Papieska Komisja Biblijna zwraca uwagę, że hagiograf piszący, że Bóg

Bożego różnią się jakościowo, bo relacja Boga z ludźmi przeszła od obietnicy do realizacji¹⁰².

Tajemnica Chrystusa, wcześniej ukryta, wraz z Chrystusem została objawiona przez Ducha Świętego. To sam Bóg, który powziął takie postanowienie, oznajmił tajemnicę swojej woli (por. Ef 1,9). „Nie była ona oznajmiona synom ludzkim w poprzednich pokoleniach, tak jak teraz została objawiona przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom” (Ef 3,5). Hugolin Langkammer uważa, że w tym tekście nie chodzi tylko o grupę Dwunastu, i w ogóle nie ma tam mowy o prorokach starotestamentalnych. Autor pisze raczej o mężach Kościoła obdarzonych charyzmatami służącymi pogłębianiu i szerzeniu Ewangelii dla powszechnego użytku. Uczony odnotowuje, że w 1 Kor 12,28 apostołowie, prorocy i nauczyciele zostali zgrupowani w jednym szeregu, i dopiero w dalszej kolejności wymienia się inne obdarowania. Tej pierwszej grupie przyznano mandat przekazu Ewangelii i objawiania tajemnic wiary¹⁰³. Podobnie również w Ef 4,11 apostołowie wymienieni są na pierwszym miejscu, ale znów są oni zestawieni z prorokami, ewangelistami (być może chodziło o katechistów), pasterzami i nauczycielami (dwie ostatnie grupy mogły obejmować funkcje prezbiterów i biskupów). Także tutaj trudno redukować owych apostołów do Dwunastu; należy w opinii Langkammera dopatrywać się tradycji Pawłowej o charyzmatach funkcyjnych, przy czym ich lista jest ograniczona do tych, które wpisują się w głoszenie kerygmatu i nauczanie oraz odpowiadają za życie Kościoła w jedności¹⁰⁴. Również wcześniej, w Ef 2,20, gdy wymienia się w jednym rzędzie apostołów i proroków, prawdopodobnie nie chodzi już o Dwunastu, ale o tych, którzy otrzymali charyzmat działalności kerygmatycznej – pisze polski biblista¹⁰⁵.

Nawet jeśli tak jest, to głoszenie Dobrej Nowiny – a zarazem objawianie Bożego planu – przez „apostołów i proroków” bazuje na i zależy od wcześniejszego przepowiadania Apostołów. To właśnie Dwunastu zostało posłanych

przemówił „w”, a nie „przez”, mógł mieć na myśli aktywną obecność Boga w tych, których posyłał – NPP 43.

¹⁰² Por. NPP 43.

¹⁰³ Por. H. Langkammer, *List do Efezjan. Tłumaczenie, wstęp i komentarz o. Hugolin Langkammer*, Lublin 2001, s. 68.

¹⁰⁴ H. Langkammer, *List do Efezjan...*, dz. cyt., s. 83.

¹⁰⁵ H. Langkammer, *List do Efezjan...*, dz. cyt., s. 64.

przez Syna, tak jak On był posłany przez Ojca (LG 17–18)¹⁰⁶. Naprawdę „życie objawiło się: myśmy je widzieli, o nim zaświadczamy i oznajmiamy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione” – zapewnia autor natchniony prezentujący się jako naoczny świadek, a zatem Apostoł (1 J 1,2)¹⁰⁷. A święty Paweł podkreśla, że to jemu jako apostołowi zostało objawione misterium, które Duch Święty odsłania „apostołom i prorokom”, tak że teraz jego rolą jest wierne przekazanie i misja przeprowadzenia zbawczego planu Boga postanowionego od wieków (por. Ef 1,9; 3,9)¹⁰⁸:

bo przecież słyszeliście o udzieleniu przez Boga łaski danej mi dla was, że mianowicie przez objawienie oznajmiona mi została ta tajemnica, jaką pokrótce przedtem opisałem. Dlatego czytając [te słowa] możecie się przekonać o moim zrozumieniu tajemnicy Chrystusa. Nie była ona oznajmiona synom ludzkim w poprzednich pokoleniach, tak jak teraz została objawiona przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom, to znaczy, że poganie już są współdziedzicami i współczłonkami Ciała, i współuczestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię. Jej sługą stałem się z daru łaski udzielonej mi przez Boga na skutek działania Jego potęgi (Ef 3,1–7).

W Liście do Hebrajczyków to Jezus jest nazwany Apostołem (por. Hbr 3,1). Tytuł ten, uważa Paciorek, „odnosi się zapewne do misji Jezusa jako wysłannika Bożego. [...] Jezus zgodnie z wyznaniem wiary chrześcijańskiej jest Wysłannikiem i Arcykapłanem”, a zatem „reprezentantem Boga wobec ludzi oraz reprezentantem ludzi wobec Boga”¹⁰⁹. Matthew Levering podkreśla za Hansem Ursem von Balthasarem jedność Osoby i posłania w Jezusie, która to jedność z kolei objawia Boskość Jezusa – ze względu na to, że tylko w Trójcy Świętej Osoba i posłanie są tym samym. Samoświadomość Jezusa mającego absolutne poczucie posłania odpowiada temu, kim jest On jako Syn pochodzący całkowicie od Ojca – zrodzony przez Niego i posłany. Jezus

¹⁰⁶ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 632: „Objawienie w słowie jest obecne tylko we wspólnocie uczniów. Człowiek może być jednak 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”.

¹⁰⁷ Klasyczna pozycja broniąca związku Ewangelii z naocznymi świadkami: R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids 2006.

¹⁰⁸ Por. H. Langkammer, *List do Efezjan...*, dz. cyt., s. 66–67.

¹⁰⁹ A. Paciorek, *List do Hebrajczyków...*, dz. cyt., s. 44.

jawi się jako tożsamy z własnym posłaniem polegającym na tym, by objawiać Ojca. Posłanie Syna jest ekonomiczną formą Jego wiecznego pochodzenia od Ojca. Posłanie Syna pociąga za sobą również posłanie Ducha Świętego. Duch ten zostaje posłany przez Ojca najpierw na Syna, a następnie od Ojca i wywyższonego Syna na Kościół. Dzięki temu Kościół partycypuje w objawieniowym posłaniu Chrystusa poprzez różne formy kenotycznej miłości, jakie są owocem przewodnictwa Ducha Świętego¹¹⁰.

„Ponieważ Chrystus zaprasza do udziału w swoim zbawczym i objawieniowym powołaniu, Boże objawienie w Chrystusie nieodłącznie obejmuje powołania wszystkich, którzy należą do Ludu Bożego” – podsumowuje Levering myśl bazylejskiego teologa¹¹¹. W szczególny sposób dotyczy to Dwunastu. Jezus Chrystus, który jest w najwyższym stopniu Apostołem – posłanym przez Ojca, posyła następnie wybranych przez siebie Apostołów (por. J 20,21; Łk 10,16; Mt 10,40; J 13,20) oraz wyposaża ich w Ducha Świętego dla zrealizowania zleconej im misji¹¹². Posłani (gr. *apostoloi*) rzeczywiście „na całego” włączyli się w Chrystusową misję, czego świadectwem jest nie tylko życie, ale i rodzaj śmierci, jaki stał się udziałem większości z nich.

Konstytucja o Objawieniu Bożym zakorzenia ujęcie objawienia w posłaniach Syna i Ducha Świętego (DV 4). Levering dodaje, że posłania Syna oraz Ducha przez Ojca obejmują nie tylko widzialne posłania (Wcielenie Syna i zesłanie Ducha), ale również niewidzialne posłania dokonujące się na poziomie ludzkiej duszy. Drugim znaczeniem posłania jest powołanie – jak Jezus otrzymuje misję mesjańską, tak też zgromadzony wokół Niego Lud Boży (Apostołowie i wszyscy wierzący) zostaje obdarzony misją. Posłanie wskazuje zatem ponadto na zakorzenioną w poleceniu Jezusa (por. Mt 28,19) misję Kościoła do ewangelizacji¹¹³. To tłumaczy, że jeśli nawet Apostołowie mają specjalną misję, to jednak również pozostali wierzący także są w nią włączeni.

¹¹⁰ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 44–45, 47; R.J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007, s. 120: „Chrystus zaś jest ostatecznym pośrednikiem poznania i zbawienia. To bycie pośrednikiem jest sensem jego przyjścia”.

¹¹¹ M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 49.

¹¹² Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 327–328; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010, s. 30; KKK 858; GD 5.

¹¹³ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 35–36, 293; GD 2.

Tomasz z Akwinu rozważał związek między wewnątrztrynitarnym pochodzeniem a posłaniem. Termin „pochodzenie” według Akwinaty mówi nie tylko o wiecznym pochodzeniu Osoby Boskiej (Syna i Ducha) od początkodawcy (Ojca), ale również o przeznaczeniu tego pochodzenia w czasie. Pojęcie posłania obejmuje zatem pochodzenie w wieczności oraz skutek, jakim jest przeznaczenie w czasie. Inaczej mówiąc: twierdzenie o podwójnym pochodzeniu – w wieczności i czasie – nie oznacza dwojakiego stosunku do Początku, ale dwojaki kres tego pochodzenia: w wieczności (zrodzenie Syna, tchnienie Ducha) oraz w czasie¹¹⁴. Posłanie jest czasową, a pochodzenie wieczną relacją do zasady (Ojca). Nie istnieje drugie pochodzenie, przez które Ojciec miałby posłać Syna na świat; jedno pochodzenie konstytuuje wieczną subsystemę oraz czasową subsystemę (Syn jako Jezus Chrystus). Zmiana związana ze Wcieleniem nie dokonuje się po stronie Boga, ale po stronie stworzeń. Podobnie jest, komentuje Levering, w przypadku jednego pochodzenia Ducha Świętego – Jego posłanie jest czasowym określeniem pochodzenia, które prowadzi do obecności Ducha w stworzeniu i uświęcenia stworzeń¹¹⁵.

Księgi natchnione rzeczywiście potwierdzają to, co pisał Akwinata. Robert Sokolowski odwołuje się do Ewangelii Janowej, w której Jezus jako posłany wypowiada prawdę o swojej relacji do Ojca (por. J 5,26; 10,30; 14,11; 16,15; 17,26), ale w „ekonomicznych” znaczeniach tych stwierdzeń można doszukać się również „immanentnego” sensu trynitarnego (Trójca ekonomiczna i Trójca immanentna muszą sobie odpowiadać). Za pomocą wieloznaczności językowej Chrystus w czwartej Ewangelii „mówi o sobie jako o tym, który został posłany na świat przez Ojca, a aluzja pojawia się w tym samym zdaniu, w którym wyraża swoją misję doczesną. Misja odkupieńcza jest profilowana na tle wiecznej procesji”¹¹⁶.

Z różnego charakteru pochodzenia Syna i Ducha wynika zdaniem Akwinaty, że ich posłania również będą miały inny charakter. Mimo że oba

¹¹⁴ Por. ST I, q. 43, a. 2, 3 oraz ad. 3.

¹¹⁵ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 40–41.

¹¹⁶ R. Sokolowski, *Eucharistic Presence: A Study in the Theology of Disclosure*, Washington 1994, s. 157–158 (dot. parafrazy i cytatu, który podaję w tłum. własnym). Zdaniem uczonego to, co w innych miejscach wyrażone jest za pomocą wieloznaczności, w Janowym prologu podane jest jednoznacznie (por. J 1,1–2) – por. tamże, s. 158. Polskie tłumaczenie publikacji: R. Sokolowski, *Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*, tłum. J. Życiński, Tarnów 2005.

posłannictwa, Syna i Ducha, mają wspólny korzeń – łaskę, to jednak różnią się tym, że wywołują odrębne skutki łaski: odpowiednio oświecenie rozumu i rozniecenie miłości; jedno nie obywa się bez drugiego, bo też nie dają się oddzielić od siebie Osoby Boskie¹¹⁷. Poślanie Osoby Boskiej do ludzkiej duszy zakłada upodobnienie tej duszy do posłanej do niej Osoby sprawiane przez dar łaski. Jeśli Duch Święty jest Miłością, wtedy darem upodabniającym duszę do Ducha Świętego będzie dar miłości, i właśnie z nim wiąże się posłanie Ducha Świętego. Według Akwinaty o Synu powiemy, że jest Słowem tchnącym Miłość. Dlatego posłanie Syna jest związane z takim oświeceniem myśli, by dusza zapłonęła żarem miłości; chodzi o poznanie wiążące się z doznaniem przeżycia – innymi słowy, o mądrość¹¹⁸.

Interpretując myśl Tomasza z Akwinu dotyczącą rozróżnienia na widzialne i niewidzialne posłania Osób Boskich, pisze Levering, że celem niewidzialnym posłań jest oświecenie wiarą (ożywia ją Syn) i uświęcenie w miłości (sprawiane przez Ducha). Objawienie się Boga w widzialnym posłaniu Syna objawia prawdę o Bogu, ludziach i zbawieniu. To widzialne posłanie otrzymują ludzie poprzez: widzialne posłanie Ducha (zesłanie Ducha Świętego) oraz niewidzialne posłania Syna (pobudzającego wiarę) i Ducha (leczącego i uświęcającego w miłości). Dla Doktora Anielskiego posłanie Syna jest nierozdzielne od posłania Ducha Świętego, które przynależy do dynamizmu Bożego objawienia mającego na celu dać ludziom udział w życiu Bożym. Dla teologii natchnienia ważny będzie wniosek, jaki Levering wyciąga z myśli Akwinaty: otóż choć objawienie ma swoje źródło w Bogu, Kościół ze względu na widzialne i niewidzialne posłania Syna i Ducha Świętego będzie zawsze wewnętrznie złączony z tym objawieniem. W wyniku posłań Syna i Ducha Kościół zostaje uzdolniony do wiary, posłuszeństwa i naśladowania objawieniowych słów i czynów Chrystusa i w ten sposób partycypuje w Bożym objawieniu¹¹⁹.

Na tym tle zrozumiałe staje się, że Syn tych wybranych „uprzednio przez Boga na świadków” (por. Dz 10,41) wybierał w dialogu z Ojcem. Jezus, który wyszedłszy na górę, trwał na całonocnej modlitwie do Boga, z nastaniem dnia wybrał spośród swoich uczniów Dwunastu, których określił mianem Apostołów (por. Łk 6,12–16). W tym opisanym w Ewangelii epizodzie odśła-

¹¹⁷ Por. ST I, q. 43, a. 5, 3 i ad. 3.

¹¹⁸ Por. ST I, q. 43, a. 5, ad. 2.

¹¹⁹ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 40, 42–43.

nia się, zauważa Ratzinger, ważna prawda dotycząca Kościoła rodzącego się z rozmowy Syna z Ojcem:

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 fundamentem¹²⁰.

Ojciec posyłając na świat Syna, razem z tym aktem powołuje również przyszłe zgromadzenie Chrystusowe, a w jego ramach Apostołów obdarza szczególnym urzędem. Symboliczna liczba „12”, kojarząca się z protoplastami Ludu Bożego, wskazuje, że Apostołowie reprezentują Izrael czasów ostatecznych gromadzący się wokół Chrystusa jako nowego Jakuba (por. J 1,51; 4,12–14)¹²¹. W komentarzu do tekstu paralelnego (Mk 3,14) pisze Artur Malina, że

[...] chodzi o początek nowej tożsamości niż o uzupełnienie dotychczasowych zadań czy dalszy etap w ich życiu. [...] Najmocniej inicjatywę Jezusa oddaje zdanie: przywołuje tych, których chciał. Nie tylko początek Jego działania, ale również wybór określonych osób całkowicie zależy od Niego. [...] W świetle tych wzmianek przyczyną wezwania do siebie określonych osób nie jest arbitralny wybór ani przypadek, ale Boża wola, doskonale wyrażająca się w Jego akcie chcenia¹²².

Henryk Witczyk podkreśla, że „Jezus w charakterystyczny dla siebie sposób (znak prorocki) chciał, aby najbliższa Mu grupa Dwunastu reprezentowała 12 pokoleń Izraela”. Było to związane z tym, że Chrystus „pojmował swoją misję jako zadanie odrodzenia Izraela”, a grono Dwunastu „reprezentowało w Jego zamiarze Izraela eschatologicznego, odnowionego na końcu czasów”¹²³. Również Walter Kasper wskazuje na motyw eschatologiczny wyboru Dwunastu reprezentujących eschatologiczny Lud Boży. Apostołowie uczestniczą w pełnomocnictwie Jezusa wywyższonego na prawicę Ojca. On jako Głowa Kościoła i Pan całego wszechświata ustanawia pośród

¹²⁰ JRO 6/2, s. 635–636.

¹²¹ Por. JRO 6/2, s. 635.

¹²² A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka. Rozdziały 1,1–8,26. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013, s. 229–230.

¹²³ H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 160.

innych urzędów także urząd apostoła (por. Ef 4,11). Dlatego do kryterium horyzontalno-czasowego – wybór Dwunastu przez ziemskiego Jezusa – dodać należy również kryterium wertykalno-eschatologiczne, które każe widzieć w Apostołach i ich następcach uobecnienie wywyższonego Kyriosa działającego w Duchu Świętym¹²⁴. Biorąc pod uwagę, że Ef 4,11, jak wyżej wskazałem, odnosi się do szerszej grupy niż jedynie Apostołów Chrystusa, wolno powiedzieć, że wywyższony Kyrios działa nie tylko przez nich, ale przez wszystkich obdarzonych charyzmatem związanym z proklamacją, wyjaśnianiem, a w końcu i spisaniem słowa Bożego. W tym odnowionym Ludzie Bożym pojawić się musiały fundacyjne dla niego pisma.

1.5. Hagiografowie jako „mężowie apostołscy”

Gdy porównuje się sytuację Apostołów do położenia proroków, uderzająca jawi się bezpośrednio i intensywność osobistego kontaktu z posyłającym ich Bogiem-człowiekiem. Apostołowie prezentują samych siebie jako będących *in persona Christi*; przykładowo Paweł pisze, że „w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień” (por. 2 Kor 5,20). To sam Pan mówi przez nich, a ich świadectwo posiada charakter słowa Bożego. Skutkiem tego wspólnoty przyjmują jak Apostołów jak samego Jezusa (por. Ga 4,14). Autorytet Apostołów nie

¹²⁴ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 331. *Lumen gentium* dopowiada, że uczestnikami Chrystusowego posłannictwa będą również następcy Apostołów – por. LG 24: „Biskupi, jako następcy Apostołów, otrzymują od Pana, któremu dana jest wszelka władza w niebie i na ziemi, posłannictwo nauczania wszystkich narodów i głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu, aby wszyscy ludzie przez wiarę, chrzest i wypełnianie przykazań osiągnęli zbawienie (por. Mt 28,18; Mk 16,15n; Dz 26,17n). Do pełnienia tego posłannictwa Chrystus Pan obiecał Apostołom Ducha Świętego i zesłał Go z nieba w dniu Pięćdziesiątnicy, aby dzięki Jego mocy byli świadkami Chrystusa wobec ludów, narodów i królów aż po krańce ziemi (por. Dz 1,8; 2,1nn; 9,15). Ta zaś misja, którą Pan powierzył pasterzom swego ludu, jest prawdziwą służbą, wymownie nazwaną w Piśmie świętym «diakonią», czyli posługiwaniem (por. Dz 1,17,25; 21,19; Rz 11,13; 1 Tm 1,12)”. Por. także nr 28: „Chrystus, którego Ojciec uświęcił i posłał na świat (J 10,36), za pośrednictwem swoich Apostołów, ich następców, to znaczy biskupów, uczynił uczestnikami swego uświęcenia i posłannictwa”. Kasper notuje, że Sobór Watykański II uwypuklił najpierw prawdę o tym, że cały Kościół jest apostołski, i dopiero na tym tle rozważono rolę sukcesji apostołskiej w urzędzie biskupim – por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 344.

pochodził ze stopnia, w jakim ich przepowiadanie rzeczywiście wskazywało na słowo Boże, ale raczej z autorytetu Chrystusa. Rozróżnienie na słowo Boże, o którym Apostołowie świadczą, oraz na samych Apostołów jako posłańców nie może prowadzić do zaprzeczenia apostolskiego autorytetu, którego pozostawali świadomi (por. 2 Kor 10,8)¹²⁵.

Papieska Komisja Biblijna słusznie podkreśla związek autorów natchnionych Nowego Testamentu z Jezusem Chrystusem. Właśnie zjednoczenie z Jezusem stanowi według komisji – czy raczej Pisma, w oparciu o które bibliści opracowali swoje wnioski – źródło natchnienia sprawiające, że ich słowo będzie słowem Boga:

Słowo jego apostołów może być fundamentem wiary wszystkich chrześcijan tylko dlatego, że pochodzące z najbardziej intymnego zjednoczenia z Jezusem jest słowem Jezusa. Związek osobisty z Panem Jezusem, przeżywany w wierze żywej i świadomej jego Osoby, stanowi najgłębszy fundament tego „natchnienia”, które czyni apostołów zdolnymi do komunikowania, ustnie i na piśmie, orędzia Jezusa, które jest „Słowem Boga”. Decydująca w tym względzie nie jest literalnie dokładna komunikacja słów wypowiedzianych przez Jezusa, ale głoszenie jego Ewangelii¹²⁶.

Charakterystyczne dla wszystkich „pism Nowego Testamentu jest to, że ukazują one związek swoich autorów z Bogiem jedynie za pośrednictwem osoby Jezusa”¹²⁷. Tym samym pojawia się odróżnienie natchnienia nowotestamentalnego od starotestamentalnego – jeśli w Starym Przymierzu autor musiał mieć związek z Bogiem, to „w pismach Nowego Testamentu dostrzegamy specyficzną sytuację: dają one świadectwo o związku swoich autorów z Bogiem jedynie poprzez osobę Jezusa”¹²⁸. Przykładowo „Ewangelie,

¹²⁵ Por. L. Scheffczyk, *Sacred Scripture...*, art. cyt., s. 33–34. Por. także KKK 859: „Jezus włącza Apostołów do swej misji otrzymanej od Ojca: jak «Syn nie mógłby niczego czynić sam z siebie» (J 5,19.30), ale otrzymuje wszystko od Ojca, który Go posłał, tak ci, których Jezus posyła, nie mogą nic uczynić bez Niego, od którego otrzymali nakaz misyjny i moc do jego wypełnienia. Apostołowie Chrystusa wiedzą więc, że są uznani przez Boga za «sługi Nowego Przymierza» (2 Kor 3,6) i «sługi Boga» (2 Kor 6,4), że w imieniu Chrystusa «spełniają posłańnictwo» (2 Kor 5,20) i są «sługami Chrystusa i szafarzami tajemnic Bożych» (1 Kor 4,1)”.

¹²⁶ NPP 8.

¹²⁷ NPP 22.

¹²⁸ NPP 8; por. H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 38–39. Witczyk pisze wręcz, że można mówić o chrystologicznym modelu natchnienia dopełnionym

prezentując osobę Jezusa i jego związek z Bogiem i prezentując apostołów ukształtowanych i obdarzonych autorytetem przez Jezusa, potwierdzają specyficzny model pochodzenia ich tekstów od Boga”, a przez to, że przekazują „objawienie Boga w jego Synu Jezusie, Ewangelie *implicite* wskazują na pochodzenie swego tekstu od Boga”¹²⁹. Związek autorów Nowego Testamentu z Chrystusem może być albo bezpośredni, albo zapośredniczony przez Apostołów. Święty Łukasz umieścił swoje dzieło

wewnątrz procesu przekazywania świadectwa apostołowego o Jezusie i historii zbawienia, świadectwa zapoczątkowanego przez pierwszych naśladowców Jezusa („naocznych świadków”), głoszonego w ramach pierwszego nauczania apostołowego („słudy Słowa”), a teraz kontynuowanego w nowej formie za pośrednictwem Ewangelii Łukaszczej¹³⁰.

Z kolei świętego Pawła charakteryzuje jego osobista i bezpośrednia więź z Chrystusem. W samych Dziejach apostołskich spotkanie ze Zmartwychwstałym jest opowiedziane aż trzykrotnie (por. Dz 9,1–22; 22,3–16; 26,12–18). Sam zaś apostoł twierdzi stanowczo, że jego ewangelia pochodzi nie od człowieka, ale została mu objawiona przez Boga (por. Ga 1,12)¹³¹.

Przed spisaniem słowo Boże istniało jako słowo przepowiadane w Kościele i przez Kościół; Leo Scheffczyk nazywa to „Ewangelią przed Ewangelią” (por. Łk 1,2). To słowo było głoszone przez Apostołów i „sługi słowa”. Pierwsi przekaziele słowa Bożego jako naoczni świadkowie Chrystusa (por. Dz 1,22) stanęli przed misją wiernego i nieumniejszonego zachowania Chrystusowego objawienia, tj. słowa Chrystusa oraz samego Chrystusa jako Słowa. Zadanie dania rzetelnego świadectwa wynikało również z przekazania urzędu (por. Mk 3,13–14; Łk 6,12–13; Dz 1,8) wiążącego

modelem pneumatologicznym – por. tamże, s. 40.

¹²⁹ NPP 23.

¹³⁰ NPP 25. Por. także NPP 34: „Jako źródło swej Ewangelii Łukasz wyraźnie wskazuje tych, którzy «od początku byli naocznymi świadkami i sługami Słowa» (Łk 1,2). W ten sposób sugeruje, że jego Ewangelia pochodzi od Jezusa, ostatecznego i największego objawiciela Boga Ojca. [...] Podstawową przesłanką przemawiającą za pochodzeniem księgi Dziejów Apostołskich od Boga jest osobista i bezpośrednia więź z Jezusem owych «naocznych świadków i sług Słowa». Ich związek z Jezusem ujawnia się szczególnie wyraźnie w ich mowach i czynach, w działaniu Ducha Świętego, w interpretowaniu świętych Pism”.

¹³¹ Por. NPP 34.

się z autorytetem samego Chrystusa (por. Mt 10,40; Łk 10,16) oraz Jego pomocą (por. Mt 28,18–20; J 17,18.26). Według Dz 1,8 być Apostołem to dawać świadectwo o Zmartwychwstałym w mocy Ducha Świętego. Właśnie dzięki temu Chrystusowemu posłaniu i wyposażeniu w moc Ducha Świętego Apostołowie mogą się szczylić nieomylnością swojego świadectwa – uważa Scheffczyk¹³².

Jest znaczące, że Apostołowie za ziemskiego życia Jezusa, choć już obdarzeni wyjątkowym i niepowtarzalnym przywilejem przebywania z Panem, wydają się niewiele rozumieć z tego, w czym uczestniczą. W zestawieniu z prorokami jawią się jako mniej świadomi otrzymanego objawienia, z wyjątkiem kilku znaczących epizodów (por. Mt 16,17: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie”). W czwartej Ewangelii podkreśla się, że pełniejsze zrozumienie było dane Apostołom dopiero po Zmartwychwstaniu Jezusa (por. J 2,17), przy czym nie byłoby to poznanie możliwe bez wcześniejszej historii i ich związku z Jezusem ziemskim. Ewangelista twierdzi, że dopiero po powstaniu Chrystusa z martwych „uwierzyli Pismu i słowu, które wyrzekł Jezus” (J 2,22). Proces przypominania i pojmowania tego, co wcześniej pozostawało zakryte – w tym znaczenie Paschy – wiąże się z uwielbieniem Chrystusa: „Z początku Jego uczniowie nie zrozumieli tego. Ale gdy Jezus został uwielbiony, wówczas przypomnieli sobie, że to o Nim było napisane i że tak Mu uczynili” (J 12,16). Aż do tej pory „nie zrozumieli jeszcze Pisma, [które mówi], że On ma powstać z martwych” (J 20,9). Za przełomowy moment z pewnością należy uznać zesłanie Ducha Świętego wypełniające zapowiedź Chrystusa (por. Dz 1,8). Nauczanie Apostołów jako będące przedłużeniem posłania Chrystusa i uczestnictwem w mocy Jego słowa – wiąże się ze zbawczym i objawieniowym działaniem Ducha Świętego¹³³.

¹³² Por. L. Scheffczyk, *Sacred Scripture...*, art. cyt., s. 33; GD 5. Augustyn wręcz sugerował, że Apostołowie pisali to, co On sam pisał, ponieważ jako członki Ciała Chrystusa realizowali to, co dyktowała im Głowa. Apostołowie byli jakby rękami samego Pana, dlatego według biskupa Hippony przyjęcie współdziałania członków z Głową pozwala niejako zobaczyć samego Pana piszącego własną ręką – por. Augustyn, *De Consensu Evangelistarum Libri Quatuor*, XXXV, 54 (PL 34, 1070).

¹³³ Por. H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 26; H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 75–76. Kasper zwrócił uwagę, że dla św. Ireneusza liczył się pneumatologiczny wymiar sukcesji apostołowskiej, a nie sam łańcuch kolejnych sukcesji. To Duch Święty właśnie sprawił, że apostołowie rozeszli

Rolę Ducha Świętego podkreśla także Papieska Komisja Biblijna. Świadeństwo wiary jest składane przez pierwszych głosicieli w „mocy Ducha, który pochodząc od Ojca i będąc posłanym przez Syna, kreuje w uczniach najwyższą więź z Bogiem”. Świadeństwo uczniów Pańskich „staje się skuteczne tylko dzięki działaniu Ducha Świętego”. Uczniowie właśnie ze względu na ich posłannictwo przyjmują Ducha (por. J 17,18), którego świat nie może przyjąć (por. J 14,17). Ten Duch ma ich wszystkiego nauczyć i doprowadzić do całej prawdy (por. J 16,13). Zatem, konkluduje komisja, „aktywność Ducha odnosi się całkowicie do działalności Jezusa i ma za zadanie prowadzić do coraz głębszego rozumienia Prawdy, czyli przyniesionego przez Jezusa objawienia Boga Ojca”¹³⁴. Dopiero namaszczenie Duchem Chrystusa pozwoliło Apostołom pojąć sprawy, w których dane im było uczestniczyć, a tym samym odkryć wypełnienie się pism, w tym właśnie prorockich. Wyrażę to tak: dopiero Pięćdziesiątnica sprawia, że Apostołowie stają się kimś więcej niż prorokami, których „tłumaczą”, wydobywając wcześniej zakryty przed nimi samymi, podobnie jak przed prorokami, sens.

Telford Work ukazuje odniesienie prorockiego namaszczenia do mesjańskiego namaszczenia jako relację typologiczną (por. Iz 61 i wypełnienie w Łk 4,21). Namaszczenie wcześniejsze pozostaje na służbie późniejszego (choć oczywiście kierunek odwrotny jest również uzasadniony: nie tylko prorok wskazuje na Mesjasza, ale i Jezus na Izajasza). Z kolei wolno mówić o istotowym podobieństwie między namaszczeniem Chrystusa a pneumatycznym namaszczeniem Jego uczniów, które otrzymali w Dzień Pięćdziesiątnicy. Jak Najświętsza Maryja Panna została ocieniona mocą Najwyższego, tak naśladowcy Pana także otrzymują tę moc (por. Łk 1,35; 24,49). Ewangelikalny teolog utrzymuje, że Duch Święty został dany przez Ukrzyżowanego zarówno Matce, jak i umiłowanemu uczniowi (por. J 19,30), a po Zmartwychwstaniu wszystkim uczniom (por. J 20,22). W każdym razie rozróżnienie na mowę Jezusa oraz kościelną kerygmę należy widzieć w ramach partycypacji drugiego w pierwszym. Bosko-ludzka mowa Wcielnego przez łaskę Ducha Świętego może przejawiać się również w mocy eklezyjalnego przepowiadania. Dlatego umiłowany, a teraz i natchniony, uczeń Pański może dawać świadeństwo prowadzące czytelnika do życia przez wiarę

się na cały świat, i ten sam Duch zabezpiecza trwanie w prawdzie poprzez sukcesję apostołską – por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 336.

¹³⁴ NPP 33.

(por. J 20,30–31; 21,20–24), a Piotr Apostoł kierować przesłanie, w czasie którego słuchacze zostają napełnieni Duchem Świętym (por. Dz 10,44)¹³⁵.

Spisane pod natchnieniem Ewangelie mogły pełnić swoje zadanie jedynie pod warunkiem, że w tym przejściu od ustnego przepowiadania do spisanych tekstów jednocześnie zabezpieczony został *viva vox* Boga i Jezusa, a słowo pozostało nieumniejszone i nienaruszone w swojej tożsamości¹³⁶. Okazuje się, że słowo Boże może być przekazywane przez ludzi, nie tracąc na Boskości¹³⁷. Można powiedzieć, że wtedy staje „po stronie człowieka”, bo taki też był cel objawienia Bożego. Jest to zarazem krańcowe uniżenie Boga, który choć wypowiedział się w Chrystusie, to jednocześnie wypowiada się w ludzkich słowach. Ale zarazem jest to już wywyższenie słowa Bożego, bo ludzkim słowom towarzyszy moc Ducha Świętego, dzięki której mogą one rodzić wiarę i kontaktować odbiorcę z objawiającym się Bogiem. Ludzkie słowa są naprawdę słowami Bożymi, a te z kolei związane są z obecnością Boga. Tylko dzięki temu nie następuje powrót do przeszłości – odwrót od żywego Słowa Boga do słów Bożych – że teraz to słowo Boże w ludzkich słowach prowadzi do żywego Chrystusa, którego słowem, można powiedzieć, jest teraz głoszenie apostolskie. Do teologicznie interesującej kwestii uniżenia i wywyższenia słowa Bożego wrócę w rozdziale drugim tej części.

Znacząca dla teologii natchnienia jest waga zachowania nie tylko słów Chrystusa w apostolskim orędziu, ale również głoszenie Chrystusa jako Słowa. Związek hagiografa z przekazem apostolskim będzie zatem podwójny: raz, że literatura natchniona musi odpowiadać głoszeniu Apostołów (ich słowu o Słowie), dwa, że ostatecznie chodzi w niej nie tylko o Chrystusowe słowa, ale o Chrystusa-Słowo. Przywołam znów wypowiedzi Ratzingera mówiące o tym, że Słowo pozostaje zawsze większe od słów biblijnych, które Go nie wyczerpują, lecz partycypują w niewyczerpalności Słowa. Natchnione pisma mogą czy wręcz muszą stanowić twórcze rozwinięcie apostolskich słów – nie są kopią słów Apostołów właśnie dzięki temu, że Duch Święty pozwalał hagiografom uchwycić coś z tej „niewyczerpalności” Słowa. Przy czym właśnie z tego samego powodu również ich słowa muszą być następnie w Kościele „transcendowane” w poszukiwaniu Słowa wykra-

¹³⁵ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 120.

¹³⁶ Por. L. Scheffczyk, *Sacred Scripture...*, art. cyt., s. 35.

¹³⁷ Por. NPP 30: „Prezentując Jezusa, osobowe Słowo Boga, Ewangelie same stają się Słowem Bożym”.

czającego ponad słowa biblijne, ale dostępnego w nich. Przy okazji ukazują też całościową drogę do żywego Słowa (np. w liturgii), nieograniczoną oczywicie do samych Pism.

Ewangelia została obiecana przez proroków i wypełniona oraz obwieszona przez Pana. Autorytet Biblii ma swoją genezę nie tylko pneumatologiczną (specjalne przewodnictwo Ducha Świętego w Kościele i charyzmat udzielony hagiografom), ale i chrystologiczno-apostolską – jest zakorzeniony w misji Syna, w którego posłaniu i autorytecie partycypowali wybrani przez Pana Apostołowie. Otrzymali oni od Chrystusa misję głoszenia tej Ewangelii wszystkim ludziom oraz przekazywania im dobrodziejstw Bożych. Konstytucja o Objawieniu Bożym podkreśla, że polecenie Chrystusa

zostało wiernie wypełnione tak przez Apostołów, którzy głoszeniem ustnym, przykładami i zorganizowanym działaniem przekazali to, o czym dowiedzieli się, czy to z samych słów, z zachowania i czynów Chrystusa, czy też dzięki pomocy Ducha Świętego, jak i przez tych Apostołów i mężów apostołskich, którzy pod natchnieniem tegoż Ducha Świętego na piśmie utrwaliли orędzie zbawienia (DV 7)¹³⁸.

Ojcowie Soboru ukazują w tej wypowiedzi związek posłannictwa Apostołów głoszących i przekazujących dobrodziejstwa Boże z misją świętych pisarzy tworzących pod natchnieniem Ducha Świętego. Święci pisarze Nowego Testamentu to albo sami Apostołowie, albo „mężowie apostołscy”.

Jeśli istnieje związek między hagiografami a Apostołami, to zasadne jest odwołanie się do chrystologiczno-pneumatologicznej proveniencji apostołstwa, by na tej bazie dowiedzieć się również czegoś na temat samego natchnienia. Otóż po pierwsze Apostołowie czerpali ze słów, czynów i postępowania Chrystusa: „I ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać ich na głoszenie nauki, i by mieli władzę wypędzać złe duchy” (Mk 3,14–15). Uczniowie towarzyszyli Jezusowi przykładowo wtedy,

¹³⁸ Por. P. Borto, J. Kudasiewicz, *Aktualność teologiczno-pastoralna Konstytucji o Objawieniu Bożym*, „Kieleckie Studia Teologiczne” (2006) nr 5, s. 378: „Ojcowie soborowi wyjaśniają, że polecenie Jezusa apostołowie wykonali w dwojaki sposób. Pierwszy można nazwać niespisanym. I chodzi tu nie tylko o ustne głoszenie nauki Jezusa, ale także o przykład dany życiem oraz o «zorganizowane działanie». Sens tego ostatniego wyrażenia wskazać może tekst łaciński, który w tym miejscu mówi o *institutiones* – a więc chodziłoby o wszelkie działanie mające na celu stworzenie trwałych podstaw i wyznaczników dla życia Kościoła”.

gdy wizytował rodzinne miasto (por. Mk 6,1), a także w czasie modlitwy w Getsemani (por. Łk 22,39). Niechrześcijanie rozpoznali w Piotrze i Janie „towarzyszy Jezusa” (por. Dz 4,13). Niektórzy ze współtowarzyszy wytrwali od samego początku, tj. od chrztu Janowego, aż do dnia Wniebowstąpienia, i spośród tego kręgu uzupełniono grono Dwunastu po zdradzie Judasza: „Trzeba więc, aby jeden z tych, którzy towarzyszyli nam przez cały czas, kiedy Pan Jezus przebywał z nami, począwszy od chrztu Janowego aż do dnia, w którym został wzięty od nas do nieba, stał się razem z nami świadkiem Jego zmartwychwstania” (Dz 1,21–22). Po drugie, Apostołowie musieli zostać pouczeni przez Ducha Świętego: „A Paraklet, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14,26). Poślany od Ojca i pochodzący od Niego Duch Prawdy „zaświadczy o Mnie” (J 15,26). Odkryje również przed Apostołami znaczenie dzieł Chrystusa: „Tego, co Ja czynię, ty teraz nie rozumiesz, ale poznasz to później” (J 13,7).

Dopiero w zestawieniu z rolą Apostołów jako „mężów apostoelskich” jest możliwe uchwycenie roli hagiografów, które z kolei pozwoli co nieco powiedzieć na temat teologii natchnienia. Przede wszystkim rola świętych pisarzy wpisuje się w misję zleconą Apostołom i polegającą na przekazaniu tego, co Kościół otrzymał w Chrystusie. Autorzy natchnieni – siłą rzeczy – mieli za zadanie utrwalić orędzie zbawienia na piśmie. To zaś było możliwe jedynie jako owoc niewidzialnych posłań Syna i Ducha Świętego – zarówno w nich samych, jak i w Apostołach, od których zależeli. Jeśli wszyscy Apostołowie stali się świadkami widzialnych posłań Syna i Ducha, to z kolei „mężowie apostoelscy” na równi z Apostołami doświadczyli skutków niewidzialnych posłań Drugiej i Trzeciej Osoby Boskiej (por. wypowiedź św. Piotra z Dz 10,47: „Któż może odmówić chrztu tym, którzy otrzymali Ducha Świętego tak samo jak my?”). Na tej drodze stać się mogli „towarzyszami” Chrystusa dopuszczonymi do udziału w Jego życiu, śmierci i Zmartwychwstaniu. W ten sposób stają się ogniwem pośrednim w analogii wiary i doświadczenia między Apostołami a wszystkimi wierzącymi, którzy będą sięgali do spisanej przez nich pod natchnieniem Ducha (niewidzialne posłanie) literatury.

Podobnie jak Apostołowie mogli świadczyć o Zmartwychwstałym dopiero w mocy Ducha Świętego (por. Dz 1,8), także hagiografowie namaszczeni tym samym Duchem mogli tworzyć pisma, które następnie weszły w skład kanonu. Jeśli wcześniej wskazałem za Walterem Kasperem kryterium wertykalno-eschatologiczne wyboru Apostołów, to teraz mogę dodać, że

również dzięki hagiografom jest możliwe uobecnienie wywyższonego Kyriosa w Duchu Świętym w Kościele. Przy czym cały czas należy pamiętać o związku świętych pisarzy z Apostołami. Pneumatyczności odpowiada tutaj inkarnacyjność – Duch prowadzący do prawdy nie działa poza historycznością i „instytucjonalnością”. Nierozzerwalność posłania Syna i Ducha Świętego oznacza, że Duch nie może działać z pominięciem historii ziemskiej Jezusa, lecz właśnie przez nią. Bóg zaangażował się naprawdę, Wcielenie było rzeczywiste, a nie doketystyczne, i równie „niedoketystyczny” był wybór Apostołów. Dlatego wizjoner Apokalipsy postrzega miasto święte postawione na dwunastu warstwach fundamentu, na których wypisane są imiona dwunastu Apostołów Baranka (por. Ap 21,14); jak Wcielenie, tak i związany z nim wybór Dwunastu pozostają nieodwołalne.

Jest znamienne, że nie znalazły się tam imiona hagiografów, lecz właśnie Apostołów (nawet jeśli część z nich również pisała pod natchnieniem, dar apostołstwa miał decydujące znaczenie). Dar natchnienia pozostaje w nierozzerwalnym związku z rolą apostołów (czy szerzej – wspólnoty apostołskiej), z którymi hagiografowie dzielą udział w „raz na zawsze” wydarzeniach objawienia fundacyjnego. Powstałe pod natchnieniem pisma także pozostają w łączności z apostołskością Kościoła – misja następców Apostołów nie daje się oddzielić od słowa Bożego spisane pod natchnieniem. Jak wyjątkowe powołanie Apostołów i ich rola dla konstytuującego się Kościoła pozostają nieprzekazywalne, tak też misja hagiografów jest szczególnego rodzaju – pozostawiają świadectwo objawienia fundacyjnego autorytatywnego dla następnych pokoleń. Kamieniem węgielnym Kościoła jest Chrystus, ale fundament stanowią Apostołowie i prorocy – są tym fundamentem również poprzez święte pisma niosące ich apostołską Tradycję.

Wzrastające już w pismach hagiografów rozumienie apostołskiego przekazu otwiera również następcom Apostołów (czy szerzej: poapostołskiemu Kościołowi) drogę do dalszego zgłębiania słowa Bożego, a zarazem proces ten zakorzenia w pierwotnym przekazie. Autor listów skierowanych do Tymoteusza, jak zauważa Langkammer, „uczynił z przekazu apostołskieg o zasadę hermeneutyczną”, którą sam zastosował, tak że odtąd autentyczny przekaz apostołskiej Ewangelii „staje się podłożem do jej aktualizacji, a nie do zmian”¹³⁹. Misja Kościoła nie sprowadza się oczywiście

¹³⁹ H. Langkammer, *Listy pasterskie. Tłumaczenie, wstęp i komentarz Hugolin Langkammer*, Lublin 2006, s. 84. Tymoteuszowi poleca się przestrzegać całej nauki (*tauten ten pa-*

jedynie do rozprzestrzeniania apostolskiego przesłania, ale jest również jego wciąż na nowo uświadamianiem sobie w nowym kontekście; ten sam Duch, który przypomina wszystko, jednocześnie prowadzi do całej prawdy (por. J 14,26; 15,26; 16,13). Z drugiej strony nie będzie już nigdy „innej Ewangelii” (por. Ga 1,7) w Kościele zbudowanym na fundamencie Apostołów i proroków (por. Ef 2,20) – chrześcijanie są związani wiarą raz przekazaną (por. Jud 3), nauką Apostołów i depozytem (gr. *paratheke*) apostolskim (por. 1 Tm 6,20; 2 Tm 1,12.14)¹⁴⁰. Nie oznacza to jednak sprowadzenia kościelnej teologii do nowotestamentalnej teologii, jest ona bowiem czymś „więcej” niż teologią biblijną, a w sensie ścisłym stanowi Tradycję. Kościelna teologia Nowego Testamentu w przekonaniu Ratzingera

nie jest tożsama z wewnętrzną, historycznie daną nowotestamentalną teologią Nowego Testamentu i wykracza poza nią, ale nie jest wobec niej całkowicie zewnętrzna. Już w Nowym Testamencie rozpoczyna się bowiem proces kościelnej interpretacji tego, co przekazane¹⁴¹.

Jeśli *fides et vita apostolica* opiera się na fundamencie apostolskim (*fundatio apostolica* – por. Ap 21,14), zakłada to również odniesienie do napisanych pod natchnieniem Ducha tekstów. Apostolskość Kościoła, która nie byłaby możliwa bez świętych pism, pozwala Kościołowi na zachowanie „diachronicznej tożsamości i ciągłości Kościoła tak z Kościołem apostolskim, jak i z Kościołem wszystkich czasów”¹⁴² – pisze Kasper. Work podkreśla, że Pismo jest autorytatywnym „wcieleniem” prorockiego i apostolskiego wyznania, i jako takie stanowi autorytatywną bazę dla życia Kościoła oraz refleksji nad Chrystusem i innymi tajemnicami wiary¹⁴³. Stwierdzenie to, w świetle treści tego podrozdziału, trzeba by zmodyfikować: chrześcijańska Biblia wciela apostolską oraz prorocką, ale w apostolskiej interpretacji, wiarę. Po

raggelian), dobra mu powierzonego (*ten parateken mou phylaksai*), strzec przekazanego depozytu (*paratheke*). Już od Pawła rozpoczyna się „tradycja” rozumiana jako przekaz tego, co otrzymane od Boga (por. 1 Tm 6,20; 2 Tm 1,12–14; 2,2.14) – por. tamże, s. 84, 98.

¹⁴⁰ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 332, 338. Jak zauważa John Goldingay, Biblia sama w sobie jest już przepowiadaniem i dlatego winna być przepowiadana – por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 8.

¹⁴¹ JRO 9/1, s. 363 (dot. cytatu i poprzedzającej go parafrazy).

¹⁴² W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 329 (dot. parafrazy i cytatu). Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, dz. cyt., s. 36; KKK 857.

¹⁴³ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 195.

to Duch natchnął proroków, by wypowiedzieli obietnicę (por. 1 P 1,10–12), której spełnienie miało być następnie głoszone w przyszłości przez Apostołów. Natchnione teksty są antycypacją (Stary Testament) i świadectwem (Nowy Testament), dzięki któremu może być głoszone przesłanie apostoelskie. W każdym razie teolog dobrze uchwycił pewien paradoks: mimo że przyjsie na świat Słowa Bożego powinno zrelatywizować słowa Boże, to stało się dokładnie odwrotnie. Pierwotny Kościół widział w życiu, śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa wypełnienie Pism, tak że przepowiadanie Jezusa w dużym stopniu pokrywało się z głoszeniem Pisma. Nie zawsze nawet usiłowano podawać konkretne odnośniki dla uzasadnienia mesjańskiego roszczenia Chrystusa, tak przemożne było przekonanie, że wszystko dokonało się „zgodnie z Pismem”. Życie Jezusa i teksty biblijne interpretują się zatem wzajemnie – uważa Work¹⁴⁴. Stopniowo dokonuje się jednak „starotestamentyzacja” świętych pism Izraela. Wynika ona po pierwsze z tego, że Pismu została teraz przyznana rola głoszenia Ewangelii Chrystusa i o Chrystusie; po drugie tylko część świętych pism Izraela okazała się ważna dla nowego kultu Jezusa (np. Psalmi i prorocy), rola innych została zredukowana (np. Prawo czy księgi historyczne); i w końcu po trzecie powstają nowe pisma odzwierciedlające kerygmat o Zbawicielu oraz zawierające *didache* wspólnoty. Te nowotestamentalne teksty również są natchnione przez Ducha Chrystusa, który tchnął na Apostołów i całe zgromadzenie (por. J 20,22; Dz 2)¹⁴⁵.

W związku z tym, co wyżej nakreśliłem, zrozumiałą staje się przymiot apostolskości Kościoła oraz apostolskości kanonu. Kasper odnotowuje, że „apostolskość rozumie się w szerokim znaczeniu i w analogiczny sposób”¹⁴⁶. Rozpoznanie przez Kościół natchnienia i włączenie ksiąg natchnionych do kanonu miało, jak podkreśla Denis Farkasfalvy, charakter teologiczny, a nie stricte historyczny. „Apostolskość” kanonu należy do kategorii *theologoumenon*, czyli jest konstruktem teologicznym, który choć musi mieć

¹⁴⁴ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 197.

¹⁴⁵ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 205–207.

¹⁴⁶ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 333. „Cały Kościół jest apostoelski, ponieważ pozostaje, przez następców św. Piotra i Apostołów, w komunii wiary i życia ze swoim początkiem. Cały Kościół jest apostoelski, ponieważ jest «posłany» na cały świat. Wszyscy członkowie Kościoła, choć na różne sposoby, uczestniczą w tym posłaniu. «Powołanie bowiem chrześcijańskie jest ze swojej natury powołaniem do apostołstwa». «Apostolstwem» nazywa się «wszelką działalność Ciała Mistycznego» na rzecz rozszerzania się «Królestwa Chrystusa po całej ziemi» – KKK 863 (wewnętrzne cytaty z AA 2).

powiązanie z pewnymi faktycznymi podstawami historycznymi, to jednak właśnie teologia, a nie „naga” historia, sprawuje tu decydujące znaczenie. Apostolskiego charakteru ksiąg Nowego Testamentu nie określa Kościół w sposób jednoznaczny, raczej chodzi o analogiczne znaczenie tego słowa, bez potrzeby określania dokładnego sposobu weryfikacji apostolskiego pochodzenia danej księgi. Istota polega na tym, że natchnione pisma muszą zawierać pierwotne i fundamentalne (apostolskie) nauczanie Kościoła¹⁴⁷.

1.6. Urząd apostolski a urząd Pisma Świętego

W kolejnym kroku chcemy wydobyć różnicę między charyzmatem natchnienia a łaskami nadzwyczajnymi Ducha Świętego, by wyciągnąć więcej wniosków na temat więzi natchnienia z darem apostolskim. Nie jest przypadkiem, że na żadnej liście charyzmatów, jakie znalazły się na kartach Nowego Testamentu, nie wymienia się daru natchnienia¹⁴⁸. Ten stan rzeczy zapewne ma wiele przyczyn, począwszy od tego, że nie rozpoznano jeszcze w tamtym czasie, gdy powstawały pisma nowotestamentalne, ich natchnienia, a skończywszy właśnie na tym, na czym się skupimy: dar natchnienia odróżnia się w zasadniczy sposób od innych charyzmatów i w tym sensie miano „charyzmatu” odnoszone do natchnienia może być mylące. Teologiczny wgląd w natchnienie każe raczej łączyć je z kościelnym urzędem. Duch Święty działa przede wszystkim przez słowo i sakramenty, którym zostają podporządkowane urzędy w Kościele¹⁴⁹. *Lumen gentium* widzi obiecane

¹⁴⁷ Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 47. Autorstwo w starożytności rozumiano inaczej, niż czyni się to dzisiaj. Uczniowie mogli ingerować w przekaz apostolski, i nie przeszkadza to w uznaniu ich dzieł za apostolskie. Podobnie jak autorów Ewangelii określa się mianem *viri apostolici*, choć przecież ich autorami nie są wyłącznie Apostołowie – por. tamże, s. 27–30.

¹⁴⁸ Muszyński utrzymuje, że natchnienie jest jednym z charyzmatów, na potwierdzenie czego przywołuje fragmenty biblijne, w których nie ma mowy o darze natchnienia: „Ponadto natchnienie biblijne nie jest zjawiskiem ani odosobnionym, ani tym bardziej jedynym, a jednym z wielu charyzmatów Ducha Świętego w Kościele apostolskim (Rz 12,6–8; Ef 4,7–16 i in.)” – por. H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 25.

¹⁴⁹ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunie...*, dz. cyt., s. 67: „Niewątpliwym elementem przywróconego przez Benedykta obrazu początków chrześcijaństwa jest zasadnicza jedność Kościoła i Słowa. A więc każda rzecz w Kościele, wszystkie nośniki Tradycji – kanon Pisma Świętego, *regula fidei*, nauczanie Kościoła, jego dogmaty i wyznania wiary oraz

prowadzenie Kościoła do wszelkiej prawdy (por. J 16,13) w obdarzaniu go przez Ducha Świętego różnymi darami hierarchicznymi i charyzmatycznymi (LG 4)¹⁵⁰, a Ratzinger podkreśla, że „struktura Kościoła nie jest dialektyczna, lecz organiczna” i dlatego nie wolno pozwolić na dialektyczne przeciwstawienia instytucji i charyzmatu¹⁵¹. Czesław Bartnik przypomina jednak, że zgodnie z eklezjologią katolicką

Kościół także jako twór Ducha Świętego nie stoi na samych wolnych charyzmatach, lecz głównie na urzędzie, który jednak jest sam w sobie i urzędem, i charyzmatem zarazem, i oba wypływają z Ducha Świętego, a raczej urząd jest fundamentem charyzmatyczności eklezjalnej¹⁵².

wszystko inne – mają na względzie misję Kościoła, to znaczy szerzenie Słowa Bożego i prowadzenie wszystkich ludzi do uwierzenia w Słowo”.

¹⁵⁰ Por. JRO 8/1, s. 309–310, 358–359.

¹⁵¹ Por. JRO 8/1, s. 341 (cytat) oraz 335–338 (parafraza). Por. J. Ratzinger, V. Messori, *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków–Warszawa 1986, s. 132: „Zachowanie równowagi polega na utrzymaniu właściwego stosunku między instytucją a charyzmatem”. Na potrzebę dowartościowania charyzmatycznego wymiaru Kościoła, który musi współistnieć z instytucjonalnym wymiarem, zwraca się uwagę w odnowie charyzmatycznej – por. Międzynarodowe Służby Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej – Komisja Doktrynalna, *Chrzest w Duchu Świętym*, tłum. E. Sroczyńska, Kraków 2014, s. 61–63. Andrzej Siemieniewski posługuje się metaforą korpuskularno-falowej natury światła. Podobnie jak światło może być badane pod kątem cząstek i fali, tak Kościół Boży jawi się wrocławskiemu teologowi jako posiadający niezienne struktury i trwałe instytucje z jednej strony, a z drugiej otwarty na kolejne fale i ruchy odnowy będące skutkiem powiewów Ducha Świętego – por. A. Siemieniewski, M. Kiwka, *Chrześcijańskie ruchy charyzmatyczne: nowość czy kontynuacja tradycji?*, Poznań 2019, s. 16–17. Cipriano Vagaggini utrzymuje, że relacje między instytucją a profetyzmem (Kościółem Ducha Świętego) czy władzą a wolnością w Kościele trzeba rozpatrywać na tle ogólnego prawa dwubiegowości – por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005, s. 99, 101, 181. Również Balthasar przywoływał metaforę fali i cząsteczki, tyle że odnosił ją, odpowiednio, do paradoksu Kościoła będącego zarazem: Chrystusowym promieniowaniem i strukturą, skierowaniem na zewnątrz i trwaniem w sobie, dynamicznością i statycznością – por. H.U. von Balthasar, *Catholica...*, dz. cyt., s. 29–30.

¹⁵² C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2: *Traktaty VII–XIII*, Lublin 2012, s. 184–185. Samo rozróżnienie na hierarchię i urząd wprowadza w błąd, bo sugeruje, że sakrament święceń nie wiąże się ze specjalnym działaniem Ducha Świętego. W związku z tym Ratzinger akcentował, że biskupi są osobami charyzmatycznymi odpowiedzialnymi za otwartość Kościoła na działanie Ducha Świętego, a przyjęty przez nich sakrament

Zaś ojcowie Soboru, podkreśliwszy najpierw różnorodność członków i funkcji w budowaniu Ciała Chrystusa związaną z różnorodnością darów rozdzielanych przez Ducha Świętego (por. 1 Kor 12,1–11), wyraźnie stwierdzają, że „wśród tych darów góruje łaska Apostołów, których władzy sam Duch poddaje również charyzmatyków” (LG 7)¹⁵³.

Dar natchnienia należy wiązać przede wszystkim właśnie z darem apostołstwa, jako że przepowiadanie apostołskie, jeśli ma być kontynuowane, domaga się następców Apostołów oraz świadectwa wiary apostołskiej, jakiego mogą dostarczyć jedynie pisma natchnione – strzegące jakości przekazu apostołskiego i rozwijające go. W samym Piśmie mówi się o Kościele, że jest „filarem i podporą prawdy” (1 Tm 3,15), a jego misją ma być dawanie świadectwa, przepowiadanie zbawczej woli Boga oraz przekazywanie (*paradosis*) Ewangelii apostołskiej jako normy prawdziwej i zdrowej nauki (*didaskalia*) (por. 1 Tm 4,16; 5,17; 6,20; 2 Tm 1,12–14). Przykładowo adresat jednego z listów pasterskich, Tytus, winien przestrzegać „niezawodnej wykładni nauki, aby przekazując zdrową naukę, mógł udzielać upomnień i przekonywać opornych” (Tt 1,9). Zwierzchnicy Kościoła winni również chronić wspólnotę przed błędnymi naukami czy sekciarzami (por. 1 Tm 4,1–11; Tt 3,10–11)¹⁵⁴. Wyjątkowe powołanie Dwunastu i ich pierwotne przepowiadanie muszą znaleźć kontynuację, dlatego szuka się „następców” w postaci ewangelizatorów oraz świętych pism zachowujących nieskażone apostołskie świadectwo. (Tutaj też znajduje uzasadnienie apostołskie kryterium, do którego Kościół odwołał się w procesie ustalania kanonu). Natchnienie hagiografów należałoby zatem umieścić na jednym poziomie z udzieleniem Ducha Świętego Apostołom – ze względu na trwałe fundament, jaki stanowią dla Kościoła. Oczywiście charyzmat natchnienia, akcentuje Paweł Leks, jest odrębnym aktem „do uprzedniego charyzmatu prorockiego lub apostołskiego, niemniej Bóg udzielał go jako normalnego dopełnienia ich konstytutywnej funkcji: pośredników Objawienia”¹⁵⁵.

jest gwarancją ich otwarcia na dary Ducha; bez tego charyzmatycznego powołania nie można byłoby być dobrym biskupem – por. JRO 8/1, s. 358–359, 364.

¹⁵³ Wielkiemu zadaniu Apostołów towarzyszy specjalne wylanie Ducha Świętego (por. Dz 1,8; 2,4; J 20,22–23), a ich dar duchowy zostaje następnie przekazany również ich pomocnikom (por. 1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6), zaś poprzez święcenia biskupie trwa przez wszystkie czasy (LG 21) – dodają ojcowie Soboru.

¹⁵⁴ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 607.

¹⁵⁵ P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”..., dz. cyt., s. 75–76.

Już w samym Piśmie Świętym daje się wyróżnić rozwój od skoncentrowania na nadzwyczajnych charyzmatkach do dowartościowania urzędów, od – można by powiedzieć – epizodycznych impulsów Ducha Świętego¹⁵⁶ do Jego trwałego oddziaływania przez strukturę Kościoła. Tak wielki orędownik charyzmatów, za którego trzeba uznać świętego Pawła, dokonał teologicznego (chrystologiczno-eklezjologicznego) przeobrażenia doświadczenia, gdy „ekstatyczną” charyzmatyczność niejako ukierunkował we wzajemną służbę członków Ciała Chrystusa przez to, że nadzwyczajne dary zestawiał ze „zwyczajnymi” posługami apostołskimi, nauczycielskimi czy kierowniczymi (por. 1 Kor 12,4–6; 14,12). „Miarą” charyzmatycznej posługi okaże się w końcu podstawowa struktura Kościoła (por. 1 Kor 12,8–10 z Ef 4,11)¹⁵⁷.

Nie jest przypadkiem, że właśnie wtedy, gdy następuje znacząca zmiana w organizacji Kościoła, powstaje większość tekstów natchnionych Nowego Testamentu oraz daje o sobie znać proces „kanonizacji” wcześniejszych pism. Ważną rolę w nakreśleniu pierwszego kształtu kanonu chrześcijańskich pism odgrywają zdaniem Papieskiej Komisji Biblijnej Drugi List do Tymoteusza oraz Drugi List św. Piotra:

Nawiązując one do zamknięcia zbioru listów Pawła i Piotra, uniemożliwiają wszelkie późniejsze dodatki do tychże listów i przygotowują odnoszące się do nich zamknięcie kanonu. [...] W stopniu, w jakim oba listy sygnalizują z naciskiem śmierć ich autorów, funkcjonują także jako zamknięcie zbiorów wyżej wspomnianych listów. [...] Oba listy prezentują się w ten sposób jako ostatnie pisma ich autorów, ich testament, który kładzie kres temu, co chcieli przekazać¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Por. definicję charyzmatu zaproponowaną przez polskiego dogmatyka: „charyzmaty są to łaski Boże wolne, pozainstytucjonalne, aktualistyczne, komplementarne względem urzędów i władz, uzdalniające do osobistej, prozopoicznej realizacji chrześcijaństwa w świecie i historii, odpowiednio do konkretnych potrzeb jednostkowych i zbiorowych. [...] Słowem: charyzmaty są to pozainstytucjonalne, działaniowe dary Boże, wspierające osobistą i społeczną realizację chrześcijaństwa” – C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., s. 186.

¹⁵⁷ Por. JRO 8/1, s. 319–326; S. Pié-Ninot, *Wierzyć w Kościół. „Wierzę w święty Kościół powszechny”*, tłum. K. Stopa, Kielce 2004, s. 28.

¹⁵⁸ NPP 58. Podobnie wypowiada się Denis Farkasfalvy, według którego 2 P 1,13–14 miałyby zaświadczać, że nie będzie już więcej żadnych dodatków do listów Piotra – por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 32. Według cysterskiego teologa „*the production of secondary apostolic letters was an essential part of a process which brought closure to the body of normative documents rather than encouraged a proliferation of such works*” – tamże, s. 33. Por. także: S. Pié-Ninot, *Wierzyć w Kościół...*, dz. cyt., s. 28–29.

Z informacji podanych w listach deuteropawłowych dowiadujemy się, że pierwotne funkcje Apostołów i proroków pełnione były następnie przez ewangelistów, pasterzy i nauczycieli, których zadaniem było przygotować wierzących do posługi owocującej budowaniem Ciała Chrystusowego oraz pełnym poznaniem Syna Bożego¹⁵⁹. Wywyższony Pan

ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami, aby przysposobili 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 4,11–13).

Nadzwyczajne charyzmaty, podsumowuje Kasper, schodzą na dalszy plan, a na pierwszy wysuwają się Apostołowie, prorocy, ewangeliści, pasterze i nauczyciele. Kontynuację tego wyłaniania się struktury kościelnej widać w listach pasterskich, w których jest mowa jedynie o charyzmacie przekazanym Tymoteuszowi przez nałożenie rąk (1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6). Okazuje się zatem, że to urzędy kościelne są teraz rozumiane jako szczególny dar Ducha Świętego¹⁶⁰. Nie mniej ważna zmiana dotyczy przejścia od Apostołów do kontynuujących ich misję. Wszystko to wręcz domaga się pism zabezpieczających trwały fundament głoszonej przez Apostołów nowiny. Powstałe pod natchnieniem pisma nowotestamentalne pozostają w funkcji „przysposobienia świętych do wykonywania posługi”, „budowania Ciała Chrystusa” oraz „pełnego poznania Syna Bożego” (por. Ef 4,12–13). Będą się nimi posługiwać ewangeliści, pasterze i nauczyciele – co z kolei znajduje odzwierciedlenie w treści samych pism, zawierających przecież nie tylko słowo Boże, ale i odpowiedź Kościoła na nie, i to do tego stopnia

¹⁵⁹ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 605; W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 255.

¹⁶⁰ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 255. W nr 20 *Lumen gentium* o tym procesie ustanawiania następców Apostołów pisze się następująco: „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 hierarchicznie zorganizowanej społeczności Apostołowie zatroszczyli się o ustanowienie swych następców”, a także że „bezpośrednim swoim współpracownikom przekazali, jak w testamencie, zadanie prowadzenia dalej i umacniania rozpoczętego przez siebie dzieła”, „a następnie zarządzili, aby gdy tamci umrą, posługiwanie ich przejęli inni doświadczeni mężowie”.

złączone w jedno, że nawet duszpasterskie wnioski stają się słowem Bożym. Gerhard Ludwig Müller uznaje, że w latach 80. i 90. I wieku podejmowane są już pierwsze próby tworzenia kanonu pism Nowego Testamentu, właśnie wtedy – a nie jest to przypadek – gdy widoczna staje się refleksja nad normatywnym charakterem nauki apostoelskiej oraz Tradycji¹⁶¹.

Księgi natchnione, same w sobie stanowiące owoc posługi hagiografa dla Ciała Chrystusa, stają się następnie narzędziem dla kontynuowania w czasie rozpoczętej przez pierwotny Kościół misji, są również wezwaniem do włączenia się w nią. Podobnie jak proces wyłaniania się struktury Kościoła wymagał czasu, tak też rozciągnięta w czasie jest geneza pism natchnionych. W konsekwencji będą one naznaczone tym procesem dokonującym się wewnątrz Kościoła, a przede wszystkim charakteryzować się będą dokładnie tymi samymi wymiarami, które znamionują poszczególne posługi: ewangelizacyjnym, pasterskim i nauczycielskim. Przy okazji raz jeszcze zaznacza się, że apostoelskie kryterium musiało zostać poddane reinterpretacji – związek z Apostołami może być także pośredni, przez spadkobierców niesionego przez nich przesłania¹⁶². Powstałe pod wpływem natchnienia pisma są darem dla Kościoła porównywalnym z darem urzędu, a nie charyzmatu¹⁶³. Jeśli pierwotne względem Pism jest przepowiadanie apostoelskie skutkujące wyryciem Ewangelii w sercu wierzących (por. 2 Kor 3,3), to z kolei natchnione pisma stają się następnie narzędziem tego procesu pisania w ludzkich sercach – i w tym sensie będą uprzednie względem Ewangelii pisanej przez Ducha bezpośrednio w duszy ludzkiej.

W jednej ze swoich katechez podkreślił Benedykt XVI, że Tradycja jest „trwałą obecnością słów i życia Jezusa w jego ludzie”. Z kolei jeśli słowo to „ma być obecne, potrzebna jest osoba, świadek”. Dlatego zdaniem Ojca Świętego „pojawia się swoista wzajemność – z jednej strony słowo potrze-

¹⁶¹ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 607.

¹⁶² Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 47.

¹⁶³ Por. podobne spostrzeżenie w: P. Leks, „*Słowo Twoje jest prawdą...*...”, dz. cyt., s. 30: „Szczególnym owocem głoszonego Słowa Bożego jest PISMO święte, charyzmatyczny «urzędowy» zapis Bożych dzieł i Bożych słów”. Alonso Schökel zwraca uwagę na instytucjonalno-charyzmatyczne oddziaływanie Ducha poprzez Pismo – por. L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku*, tłum. A. Malewski, Kraków 1993, s. 14: „Stąd odwoływanie się do natchnienia jako do «charyzmatu» 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”.

buje osoby, z drugiej strony osoba, świadek jest związany słowem, które nie jest jego wynalazkiem, lecz zostało mu powierzone¹⁶⁴. W okresie postapostolskim świadek ten będzie musiał opierać się na zaświadczonej w Piśmie objawieniu fundacyjnym. Spisane pod natchnieniem teksty Pisma Świętego mają źródło w przepowiadaniu pierwotnego Kościoła i będą służyć proklamacji żywego słowa. Jak należało rozróżnić objawienie od Pisma Świętego jako nieomylnego natchnionego świadectwa objawienia, tak również trzeba odróżnić przepowiadanie kościelne od Pisma. Pismo jest słowem Bożym na sposób natchnionego świadectwa, a słowo Boże istnieje w Piśmie w formie „świadectwa świadków” (*witness of the witness*)¹⁶⁵. Jeśli Ratzinger wzywał, by od słów biblijnych przechodzić do Słowa, to z kolei o Słowie tym świadczą apostolskie słowa i dlatego należy docierać do ich świadectwa, by usłyszeć słowo Boże, a w nim – samego Chrystusa.

Zdaniem Ratzingera słowo Boże musi być przyswajane w teraźniejszości i dopiero w ten sposób może być wiernie zachowane. Ze względu na upływający czas, napięcie między zachowaniem a uobecnianiem staje się coraz wyraźniejsze¹⁶⁶. To samo zresztą dotyczy interpretacji ksiąg natchnionych – od spisania nie tylko Starego, ale i Nowego Testamentu dzieli współczesnych „przepaść”; odwołując się do frazy Brevarda S. Childsa, można powiedzieć, że „nie jesteśmy ani prorokami, ani Apostołami”¹⁶⁷. Już przepowiadanie apostolskie, a jeszcze bardziej kościelne, będzie miało charakter wykładni

¹⁶⁴ Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 38. Por. JRO 9/1, s. 386: „Pierwotną postacią obecności słowa nie był zestaw niezapisanych przekazów apostolskich, lecz osobowa obecność w postaci świadka, czyli Apostołowie, a następnie biskupi w linii *successio apostolica*. To urzędowy świadek zabezpieczał dane słowo przed arbitralnością gnostycznych interpretacji, głosząc je i interpretując”.

¹⁶⁵ Por. L. Scheffczyk, *Sacred Scripture...*, art. cyt., s. 39–40.

¹⁶⁶ Por. JRO 9/1, s. 386.

¹⁶⁷ Ang. „*We are neither prophets nor Apostles*” – por. B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testament: Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1993, s. 381 (por. także s. 705); tenże, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970, s. 113. Do tego zwrotu odwołuje się (choć nieco go zmienia na: „*We are not prophets or apostles*”) Christopher Seitz – por. C.R. Seitz, *The Character of Christian Scripture: The Significance of a Two-Testament Bible*, Grand Rapids 2011, s. 93 (najlepiej czytać w kontekście całego rozdz. 2 – s. 93–113). Por. także: N. Lohfink, *Jak rozumieć Pismo Święte*, tłum. A. Morawska, w: *Biblia dzisiaj*, dz. cyt., s. 36: „Gdyby Bóg wybrał nasze czasy na swe objawienie, to powstałe w nich Pismo Święte wydałoby się późniejszym pokoleniom tak samo uwarunkowane epoką, jak nam dzisiaj Biblia”.

Pisma, ponieważ Tradycja jest zobowiązana wobec pierwotnego wydarzenia oraz jego świadectwa w Piśmie Świętym. Z kolei eklezjalna wykładnia nie daje się sprowadzić do jedynie egzegezy natchnionych pism, lecz dokonuje się w interakcji z całym życiem Kościoła, jego wiarą i kultem. Bawarski teolog wskazywał na podwójną kryteriologię, w której urząd Kościoła współistnieje z urzędem świadectwa, czyli raz na zawsze danym słowem Pisma; pierwszy czerpie swoją moc z obecności Ducha oraz ze związku Kościoła z Chrystusem, a drugi z wyjątkowości historycznych wydarzeń i działania Ducha na etapie powstawania świadectwa o nich¹⁶⁸. Również z więzi kanonu z Symbolem znajdującym się już w samym Piśmie wynika podobny wniosek: autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła został już zapisany w księgach natchnionych właśnie w wyznaniu wiary Kościoła, jakie one stanowią; z drugiej strony Pismo jest miarą dla tego autorytetu i pozostaje w funkcji ochrony przed manipulacjami oraz zabezpieczenia autorytetu odpowiedzi na to słowo¹⁶⁹.

Na skutek daru natchnienia spisane pod wpływem Ducha Świętego księgi pozostają przez cały czas natchnione. Znaczy to, że Duch Święty może się nimi posługiwać odtąd już na stałe. Na mocy charyzmatu skrypturystycznego spisane słowo Boże staje się trwałym narzędziem zbawienia¹⁷⁰. Nie ma tutaj jednak niczego z automatyzmu, takie oddziaływanie nigdy nie dokonuje się bez pośrednictwa osoby ludzkiej – często tej głoszącej słowo, zawsze słuchającej/czytającej natchnione pisma. Można tutaj zaproponować pewną analogię. Wyżej pisałem o tym, że w listach pasterskich mówi się jedynie o charyzmacie udzielonym Tymoteuszowi – w istocie chodzi o sakrament święceń, a zatem o wprowadzenie na urząd. Jest jednak znamienne,

¹⁶⁸ Por. JRO 9/1, s. 366.

¹⁶⁹ Por. JRO 9/1, s. 331–333, 628–629. Por. LG 25: „Wśród głównych obowiązków biskupów szczególnie miejsce zajmuje głoszenie Ewangelii. Biskupi są zwiastunami wiary prowadzącymi nowych uczniów do Chrystusa i autentycznymi, czyli upoważnionymi przez Chrystusa, nauczycielami, którzy powierzonemu sobie ludowi głoszą prawdy wiary, aby w nie uwierzył i stosował je w życiu, i którzy dzięki światłu Ducha Świętego wyjaśniają treść wiary, ze skarba Objawienia wydobywając rzeczy stare i nowe (por. Mt 13,52), przyczyniają się do jej owocowania i od powierzonej sobie trzody czujnie oddalają grożące jej błędy (por. 2 Tm 4,1–4)”.

¹⁷⁰ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 125–167; H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 43. Również z tego powodu miano charyzmatu biblijnego wymaga dopowiedzenia – jeśli charyzmat z natury jest darem przejściowym, to w przypadku charyzmatu biblijnego przejściowość oddziaływania na hagiografa nie przeszkadza w stałym oddziaływaniu Pisma na Lud Boży.

że nadawca listów do Tymoteusza zachęca adresata: „Nie zaniedbuj w sobie charyzmatu, który został ci dany za sprawą prorocтва i przez nałożenie rąk kolegium prezbiterów” (1 Tm 4,14). Tymoteuszowi przypomina się, aby „rozpalił na nowo charyzmat Boży, który jest w tobie od nałożenia moich rąk” (2 Tm 1,6). Jedno, jak widać, nie tylko nie przeczy, ale wręcz odpowiada drugiemu: stałe obdarowanie Ducha Świętego i ciągłe rozpalanie charyzmatu, by móc głosić z mocą to, co przejęło się od apostoła.

Analogicznego „rozpalania” charyzmatu natchnienia należy się spodziewać i wymagać ze strony wszystkich podejmujących się przepowiadania słowa Bożego czy jego interpretowania. Natchnione słowa świętych pism stanowią miarę i normę przepowiadania, ale kościelne głoszenie ma prowadzić do uwalniania siły życiowej tkwiącej w spisanych słowach Biblii. Kościół, jak przypomina Scheffczyk, zawsze utrzymywał, że głoszenie słowa Bożego jest słowem Bożym (por. Łk 10,16). Pewność ta opierała się na obietnicy Ducha Świętego danego Kościołowi w działaniach stanowiących jego życie, to znaczy w słowie i sakramencie¹⁷¹. John Goldingay stwierdza wprost, że również dokonująca się w modlitwie interpretacja tego, co Bóg mówi, może być uznana za charyzmat. Według teologa natchnienie Pisma zostaje dopełnione natchnieniem czytającego święte księgi. Nie wystarczy do tego jedynie ogólne działanie Ducha Świętego związane z porządkiem stworzenia, potrzeba jeszcze zerwania zasłony, co dokonuje się dopiero w momencie zwrócenia do Pana, który jest Duchem (por. 2 Kor 3,16–18). Duch Chrystusa umożliwia pewnego rodzaju intuicyjny wgląd, dzięki któremu daje się dostrzec ukryty sens ksiąg natchnionych¹⁷².

Podsumowanie

1.

Związek koncepcji natchnienia z ujęciem objawienia każe w darze natchnienia postrzegać zarówno skutek dialogiczności objawienia i jego wyrażalności w stwierdzeniach słownych, jak i jedną z przyczyn umożliwiających reali-

¹⁷¹ Por. L. Scheffczyk, *Sacred Scripture...*, art. cyt., s. 38–39.

¹⁷² Por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 188. Por. także: P. Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, Grand Rapids 2015, s. 150–151.

zaczę obu tych wymiarów objawienia w Kościele. Objawienie fundacyjne i spisanie świętych tekstów dokonują się w określonym momencie historycznym, a dar Ducha Świętego nie przekreśla praw czasu. Dlatego mimo że wszystko zostało już w Chrystusie podarowane Kościołowi, natchnienie nie może sprawić, że wszystko zostanie wypowiedziane od razu. W księgach natchnionych został jednak położony właściwy „fundament” pod przyszłe odkrywanie objawienia.

Święte pisma są jednym z istotnych aspektów recepcji objawienia fundacyjnego, a także stanowią środek, przez który Bóg może się wciąż udzielać na etapie objawienia zależnego. Jeśli Kościół ma pozostawać w zasięgu tego samego objawienia, wymaga to właściwego stosunku do świętych pism pozwalającego włączyć się w objawienie dokonane, którego skutki pozostają obecne w historii. Dzięki darowi natchnienia zabezpieczone zostały „jednorazowość” objawienia oraz jego trwałość. Kościół jest związany słowami Pisma pochodzącego z Tradycji, którą autorzy natchnieni adekwatnie odzwierciedlili, a tym samym postawili „pieczęć” również na pierwotnej odpowiedzi Kościoła na słowo Boże.

Pisma zachęcają do wciąż nowej wykładni objawienia w Duchu Świętym (por. J 16,12–14). Duch-Paraklet, który zgodnie z obietnicą Jezusa będzie przewodził, mówił, oznajmił oraz otoczy chwałą Jezusa, aktualizuje prawdę przyniesioną w Jego Osobie oraz przypomina i uobecnia dokonane przez Niego dzieło. Nowotestamentalne księgi natchnione powstają w wyniku tej wykładni realizującej się dzięki Duchowi Świętemu wprowadzającemu w misterium Chrystusa – jedynej Prawdy. W ten sposób natchnienie po pierwsze zaprasza Kościół do podobnego zagłębiania się w otrzymane objawienie, a po drugie wytycza drogi, po których dalsza refleksja winna postępować, i chroni przed zejściem na manowce. Choć w całej historii Kościoła zadanie rozpamiętywania w Duchu Świętym jest potrzebne, to nie można zamazywać granicy między objawieniem fundacyjnym a zależnym. Wydarzenie Chrystusa jest kontynuowane w Duchu Świętym, ale pneumatologiczności (prowadzeniu Ducha Świętego) odpowiadać musi inkarnacyjność („wcieleniowy” charakter słowa Bożego wyrażonego w słowie biblijnym).

Pojęcie analogii wiary kieruje uwagę w stronę analogiczności doświadczenia wiary w Ludzie Bożym wszystkich czasów (jedna jest tylko historia zbawienia). W Liście do Rzymian znajduje się wskazówka, by proroctwo stosować „zgodnie z wiarą”, „w zgodzie z wiarą” czy „według proporcji wiary”. *Analogia fidei* łączy się zatem z *regula fidei*, ale na głębszym poziomie można

mówić o analogii doświadczenia wiary związanej z recepcją Bożego objawienia. Również autorzy natchnieni czerpali ze wspólnej wiary i działania tego samego Ducha Świętego w całej wspólnotcie, i dlatego pisali zgodnie z wiarą Kościoła i mogli wyrazić, na sposób analogiczny, doświadczenie wierzących wszystkich czasów. Natchnione pisma, podobnie jak słowo Boże głoszone przez Apostołów, może z kolei wzbudzać wiarę i prowadzić do analogii doświadczenia.

2.

Założenie Kościoła nie sprowadza się do jednego momentu – jest procesem historycznym dokonującym się w ramach historii zbawienia i objawienia. W tym rozciągniętym w czasie „raz na zawsze” związanym z przyjściem Syna i zesłaniem Ducha ważną rolę odgrywają teksty pisane pod natchnieniem Ducha Świętego. Wyrażają one, a zarazem współtworzą Kościół na etapie objawienia fundacyjnego, zaś w okresie objawienia zależnego pozwalają mu pozostawać Kościołem. Są nie tylko świadectwem objawienia, ale również odpowiedzi na nie. Właśnie dzięki temu słowo Boże przychodzi z wnętrza wspólnoty, a nie spoza niej. Natchnione teksty, z tej racji, że powstałe w wyniku zbawienia i o nim świadczące, pełnić mogą następnie soteriologiczną rolę: przepowiadają Dobrą Nowinę, rodzą wiarę, ukazują drogę zbawienia, a w tym wszystkim stanowią narzędzie, jakim posługuje się wywyższony Zbawiciel.

Proces recepcji objawienia fundacyjnego był złożony i wymagał czasu. Objawienie zostało zinterpretowane, istota wiary określona wyznaniem wiary, życiem sakramentalnym i moralnym postępowaniem, ukształtowały się pisma, które następnie weszły w skład chrześcijańskiego kanonu. Objawienie dane Kościołowi pierwotnemu sprawia, że staje się on normą dla Kościoła wszystkich czasów. To zaś nie byłoby możliwe bez zapisu przepowiadania apostoelskiego oraz świadomości Kościoła pierwotnego. Dlatego pisma natchnione należą do elementów konstytuujących Kościół pierwotny w jego autorytatywnej roli (Rahner). Innymi słowy, nie można sobie wyobrazić Kościoła apostoelskiego bez natchnionych świadectw apostoelskiego przepowiadania i praktyki Kościoła zgromadzonego wokół Apostołów (Müller). Zarówno Apostołowie, jak i świadectwo apostoelskie należą do wydarzenia raz danego objawienia, na którym opiera się Kościół apostoelski (Kasper).

Pneumatyczna geneza Kościoła jako tworzonego przez Ducha Świętego obejmuje również pisma pisane pod natchnieniem tegoż Ducha (Ratzinger). Dlatego hagiografa należy widzieć jako zespolonego z pneumatyczną rzeczywistością Kościoła, a dar natchnienia jako pośredniczony przez Kościół, w którym działa Duch Święty. Z tego powodu także interpretacja Pisma Świętego może dokonywać się jedynie w Kościele. Ponieważ Pisma wyrażają nie tylko Kościół pierwotny, ale również Tego, od którego On pochodzi – umożliwiają ciągły rozwój wspólnoty.

Teksty Nowego Testamentu nie pretendują do tego, by zaprezentować zrealizowany ideał wspólnoty, lecz poświadczają to, co należy do istoty Kościoła. Tym samym hagiografowie *implicite* zarysowali różnicę między Kościołem jako misterium a Kościołem danym empirycznie jako wyrazem misterium. Należy zwracać uwagę na nierozdzielność, ale i nietożsamość dwóch aspektów Kościoła: jako misterium i jako danego historycznie podmiotu (Międzynarodowa Komisja Teologiczna). Charyzmat natchnienia polegałby zatem na zdolności uchwycenia i wyrażenia zarazem misterium, jak i jego historycznego wyrazu, jaki znalazło ono w Kościele pierwotnym (paradygmat inkarnacyjny zostaje zachowany). Dlatego Pisma zachowują normatywny charakter dla późniejszych dziejów, ale jednocześnie nie wolno wynosić Pisma ponad wszystko (stąd doktryna *sola Scriptura* jest nie do przyjęcia). Pisma służą zatem wywyższonemu Panu w pasterzowaniu Kościoła ku chwale Boga Ojca, a zarazem umożliwiają realizację wymogu *Ecclesia semper purificanda et reformanda*.

Ponieważ to właśnie misterium buduje Kościół jako podmiot historyczny, a ten z kolei wyraża naturę misterium, pisma będą pełniły rolę nie do przecenienia w całych dziejach Kościoła. Posłużą one do kształtowania aktualnej postaci Kościoła na mocy eschatologicznego udzielenia się Boga, jakie zostało zaświadczone także w tych treściach Pisma, które ukazują Kościół pierwotny jako historyczno-empiryczny wyraz misterium. Prowadzi to do stwierdzenia, że najważniejszy, a możliwy dzięki specjalnemu prowadzeniu Ducha, jest zapis misteryjnego wymiaru Kościoła pierwotnego, jakiego dokonali hagiografowie. To właśnie dzięki niemu Kościół będący w drodze, prowadzony przez Ducha (bezpośrednio i przez Pisma) będzie mógł podlegać nieustannej reformie. Jeśli zaś samo Pismo skrywa w sobie eschatologiczny wymiar, musi rosnąć w czasie i przez to również służyć wzrostowi Kościoła oraz stale kierować go ku chwalebniemu końcowi.

3.

Wraz z przyjęciem objawienia ukształtowała się Tradycja – Kościół swoje spotkanie z Bogiem przez Chrystusa i w Duchu Świętym przeżywał i wyrażał w kulcie, wierze oraz życiu. Tradycja jest zatem całością odpowiedzi na słowo Boże obejmującą *lex orandi, credendi et vivendi* (Ratzinger). Tradycja wykracza poza Pismo Święte, z kolei ono daje wyraz nie tylko objawieniu, ale również tej pierwotnej Tradycji, którą zarazem współkształtuje. Objawienie Boże jako żywa rzeczywistość nie jest „zawarte” ani w pismach natchnionych, ani w Tradycji. Jednak dzięki darowi natchnienia wszystko, co konstytutywne dla kultu, doktryny i chrześcijańskiego życia, zostało odzwierciedlone na kartach Pisma Świętego.

Transmisja tego, co Kościół za pośrednictwem Apostołów otrzymał, dokonuje się przez ustne głoszenie, przykład oraz instytucje, a zatem na drodze Tradycji (*Dei verbum*). W przekazie Bożego objawienia chodzi o komunikowanie darowanej ludziom pełni Boga i Jego darów. Tradycja ma swoją genezę chrystologiczną i pneumatologiczną. Apostołowie doświadczyli całości Osoby Chrystusa, dlatego zaczerpnęli ze słów Pana, Jego dzieł, zachowania oraz przebywania z Nim. W związku z tym objawienie obejmuje również to, co niewypowiedziane, a co nadało charakter rzeczywistości chrześcijańskiej, jaka w spotkaniu z Panem się zrodziła. Apostołowie zostali ponadto pouczeni przez Ducha Świętego, który pozwolił im rozpoznać to, co niewypowiedziane, w tym, co zostało już wypowiedziane (Ratzinger). Dzięki aktywności Parakleta znaczenie spotkania z Panem, a przede wszystkim Jego Osoba oraz słowa i czyny Chrystusa mogły zostać głębiej przyjęte i przeżyte. Dokonujące się w Duchu Świętym wspomnianie ukazało także zamierzony przez Boga sens Starego Testamentu, a zatem ukształtowało jego chrześcijańską interpretację.

Słowa i wydarzenia z przeszłości spotykają się z tym, co nowe, i odkrywają skrywane w nich misterium jedynie w pamięci Kościoła. Proces przypominania przez hagiografa pod kierownictwem Ducha Świętego jest „współprzypominaniem” z „My” Kościoła (Lubac, Ratzinger). Autorzy natchnieni czerpali z osobistej pamięci i kościelnej Tradycji kierowanej przez Parakleta i pozwalającej przechodzić od *mundus sensibilis* do *mundus intelligibilis* (by użyć języka św. Bonawentury). W tym hagiografowie podobni byli do Apostołów, którzy także korzystali z *suggestio* Ducha Świętego odkrywającego „niewypowiedziane w wypowiedzianym”. Duch Święty nauczał świętych

pisarzy i przypominał im wszystko również pośrednio, przez związek autorów natchnionych z Apostołami oraz trwanie w apostołskiej Tradycji.

W charyzmacie natchnienia należy wyróżnić działanie Ducha Świętego jako pierwszorzędnego podmiotu pamięci oraz rolę Kościoła jako drugorzędnego podmiotu zbiorowej pamięci. Na uwagę zasługuje zwłaszcza związek daru natchnienia z Eucharystią, w której pamięć Kościoła się realizuje i której przeżywaniu wtórnie również spisane pod natchnieniem pisma służą. Natchnione teksty umożliwiają trwanie Kościoła w fundacyjnej rzeczywistości i zabezpieczają przed odejściem od depozytu wiary. Jako owoc wspólnotowego wspomnienia kształtują tożsamość Ludu Bożego i jego egzystencję oraz stanowią gwarancję zachowania ciągłości wspólnoty.

Święci pisarze sami musieli żyć przepowiadaniem, przykładami i instytucjami pochodzącymi od Apostołów, i w ten sposób mogli „wypowiedzieć niewypowiedziane” w sposób pośredni, wskazując np. na misterium Boga i Chrystusa czy przekazując historię ludzi, którym dane było spotkać Wcielonego. Dar natchnienia umożliwia dalszy wzrost Tradycji również przez to, że ukierunkowuje go i nadaje mu „paradygmatyczne” dynamizmy. Jeśli Apostołowie służą hagiografom, przekazując im to, co otrzymali, to z kolei autorzy natchnieni zachowują apostołskie przepowiadanie dla całego Kościoła, w ten sposób służąc na równi z Apostołami całemu Ciału. Z kolei Ciało to pod opieką Ducha Świętego rozwija apostołską Tradycję, a dzięki temu pozwala Apostołom i świętym pisarzom przemówić pełniej.

Kształtująca się, a potem wzrastająca Tradycja, która utożsamia się z odkrywaniem niewypowiedzianego w wypowiedzianym (tj. „wydarzonym”), polega nie tyle na głębszym wnikaniu w pisma święte, ile na pogłębionym przyswojeniu i pojmowaniu całej rzeczywistości spotkania z Panem i Duchem Świętym, jaka zrodziła Tradycję i w jej ramach Pismo Święte. W tym procesie Pismo odgrywa jedyną w swoim rodzaju rolę, ponieważ jest ono natchnionym słowem Bożym, co wyróżnia je od innych świadectw Tradycji (Kasper). Przekazując Tradycję w jej pierwotnym i miarodajnym kształcie, pisma same stają się również swego rodzaju „kodem genetycznym” przyszłego rozwoju. Choć całej Tradycji nie mogą transmitować, to jednak stanowią natchniony zaczyn zakwaszający całą Tradycję.

4.

Bóg w całej historii zbawienia działał za pośrednictwem wybranych przez siebie ludzi posłanych do głoszenia Bożego orędzia. W związku z tym charzmat natchnienia należy widzieć na szerszym tle recepcji objawienia, udzielania odpowiedzi na nie oraz przekazu objawienia. W całym tym procesie działać musiał Duch Święty (Muszyński). Najważniejszy wydaje się związek daru natchnienia z darem apostolskim. Jak wcześniej prorocy jako wysłannicy Boga, tak teraz Apostołowie posłani przez Chrystusa przekazują słowo Boże. Już przez usta proroków przemawiający, mógł Chrystus wypowiedzieć takie słowa, których prorocy nie rozumieli, a których sens został objawiony Apostołom. Jakiś rodzaj uczestnictwa w doświadczeniach Chrystusa stał się udziałem proroków, ale w pełni dopiero Apostołowie dzielą los Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego.

Nie należy zatem porównywać natchnienia nowotestamentalnego z natchnieniem prorockim, lecz raczej wiązać je z posłaniem Apostołów. Wraz z przyjściem Słowa na ten świat zmienił się sposób przemawiania Boga – mowa „przez proroków” ustępuje mowie „przez Syna”. W tę chrystologiczną „rewolucję” należy wpisać również natchnienie hagiografa, w którym element nowości musi dominować nad elementem ciągłości w przekazie słowa Bożego. Wybrani przez Jezusa Apostołowie zostali posłani przez Syna tak, jak Ten został posłany przez Ojca (List do Hebrajczyków nazywa Go Apostołem – por. Hbr 3,1). Duch Święty, wcześniej posłany na Syna, zostaje przez Niego wylany na Kościół, dzięki czemu ten może partycypować w objawieniowym posłaniu Chrystusa (Levering, Balthasar). W szczególności dotyczy to Apostołów wybranych przez Jezusa i wyposażonych w Ducha Świętego dla realizacji zleconej im misji.

Jezus wybiera z grona uczniów Apostołów, a czyni to w modlitewnym dialogu z Ojcem. Kościół rodzi się zatem w najgłębszej komunikacji Syna z Ojcem, w której Syn oddaje się Ojcu, a Ten z kolei wszystko przekazuje Synowi. Posyłając Syna, Ojciec w tym samym akcie powołuje również zgromadzonych wokół Niego wierzących, wśród których szczególnym urządzeniem obdarza Dwunastu jako reprezentantów Izraela czasów ostatecznych (Ratzinger, Kasper). Ten eschatologiczny motyw jest warty szczególnej uwagi – Apostołowie są tymi, którzy będą uczestniczyć w pełnomocnictwie wywyższonego Chrystusa jako Głowy Kościoła i Pana całego wszechświata (Ef 4,11). Szerszy zakres terminu „apostoł” pozwala przyjąć, że wywyższony

Kyrios będzie działał nie tylko przez nich, ale również przez wszystkich obdarzonych charyzmatem związanym z proklamacją, wyjaśnianiem i spisaniem słowa Bożego.

5.

Zwraca uwagę bezpośredniość i intensywność osobistego kontaktu Apostołów z posyłającym ich Bogiem-Człowiekiem. Apostołowie prezentują samych siebie jako głoszących *in persona Christi*. Przez ludzkie słowo Apostołów sam Bóg zwraca się do słuchaczy. W tym intymnym zjednoczeniu z Jezusem, jakie stało się udziałem Apostołów, Papieska Komisja Biblijna upatruje fundamentu „natchnienia” uzdalniającego ich do komunikowania czy to ustnie, czy na piśmie, Jezusowego orędzia będącego słowem Boga. Według komisji właśnie ten związek autorów Nowego Testamentu z Bogiem, za pośrednictwem Osoby Wcielonego, jest charakterystyczny dla wszystkich pism nowotestamentalnych; na tej łączności z Osobą Jezusa polega też różnica między hagiografami Nowego i Starego Testamentu – ci ostatni pisali na mocy więzi z Jahwe.

Co ważne, to powiązanie świętych pisarzy Nowego Testamentu z Chrystusem nie musi być bezpośrednio, wystarczy pośrednictwo Apostołów. Łukasz np. bazuje na świadectwie „naocznych świadków” i „sług Słowa”. Przed spisaniem słowo Boże istniało w Kościele jako słowo przepowiadane (Scheffczyk pisze o „Ewangelii przed Ewangelią”). Zadaniem przekazujących słowo Boże było wierne i nieumniejszone zachowanie nie tylko Chrystusowego słowa, ale również samego Chrystusa jako Słowa. W tym celu otrzymali oni urząd związany z autorytetem samego Chrystusa oraz zostali wyposażeni w moc Ducha Świętego, dzięki której mogli dawać świadectwo Zmartwychwstałemu.

Ich związek z Jezusem ziemskim dopiero wtedy okaże się decydujący, gdy Chrystus niebiański ześle im obiecane Parakleta. To Duch pouczy ich i przypomni wszystko, co wydarzyło się w ich spotkaniu z Chrystusem. Namaszczeni Duchem, będą mogli Apostołowie pojąć sprawy, w których dane im było uczestniczyć. Odkryją również znaczenie pism starotestamentalnych wypełnionych w Chrystusie. Można powiedzieć, że to Pięćdziesiątnica sprawia, że Apostołowie jawią się kimś więcej niż prorokami, których niejako „tłumaczą”. Namaszczenie prorockie okazuje się typem

namaszczenia mesjańskiego, na służbie którego pozostaje. Z kolei pomiędzy namaszczeniem Mesjasza a jego uczniów istnieje istotowe podobieństwo. Dlatego kościelna kerygma będzie partycypowała w mowie samego Jezusa.

Dzięki mocy Ducha Świętego słowo Boże przekazywane przez ludzi nie traci na Boskości. Krańcowe uniżenie Boga, który wypowiedział się nie tylko we Wcielonym, ale i czyni to w ludziach pozostających w związku z Nim, jest zarazem wywyższeniem słowa Bożego, które dzięki Duchowi Świętemu rodzi wiarę i kontaktuje odbiorcę przesłania z samym Bogiem. Nie tylko z Jego słowem, ale i z Nim samym, jeśli „rewolucja” związana z przyjściem Chrystusa nie ma zostać odwołana. Podobnie jak zadaniem Apostołów było nie tylko zachować słowa Chrystusa, ale i Jego samego jako Słowo, tak również musi dziać się w pismach powstałych pod natchnieniem Ducha Świętego: literatura natchniona nie tylko odpowiada głoszeniu słowa o Słowie, ale prowadzi do Chrystusa-Słowa, w którym słowa biblijne partycypują (Ratzinger).

Autorytet Biblii ma swoją genezę pneumatologiczno-chrystologiczną. Pisma powstają pod natchnieniem Ducha, ale są też zakorzenione w misji Syna i partycypujących w niej Apostołów. Ten związek posłannictwa Apostołów głoszących i przekazujących dobrodziejstwa Boże z misją świętych pisarzy zasługuje na uwagę w doktrynie natchnienia. Odwołanie się do chrystologiczno-pneumatologicznej proveniencji misji Apostołów rzuca światło na rolę hagiografów. Jeśli Apostołowie czerpali ze słów, czynów i postępowania Chrystusa, a także zostali pouczeni przez Ducha Świętego, to coś analogicznego musiało dokonać się w hagiografach. Było to możliwe dzięki niewidzialnym posłaniom Syna i Ducha (chodzi o bezpośrednie oddziaływanie oraz pośrednie, przez wpływ Apostołów). W ten sposób również oni „towarzyszyli” Chrystusowi i zostali dopuszczeni do udziału w Jego życiu, śmierci i Zmartwychwstaniu, a wyposażeni w moc Ducha Świętego mogli o tym wszystkim zaświadczyć.

Tym samym stali się ogniwem pośrednim w analogii wiary i doświadczenia między Apostołami a wierzącymi, którzy będą sięgali do spisanej przez nich pod natchnieniem Ducha (niewidzialne posłanie) literatury. Jak przez Apostołów wywyższony Kyrios mógł działać, tak czyni to poprzez świętych pisarzy. Jednak Duch Chrystusa nie działa poza historycznością i „instytucjonalnością”, dlatego ważny jest związek hagiografów z Apostołami. Syn i Duch pozostają nierozzerwalni, dlatego Duch nie działa z pominięciem ziemskiej historii Jezusa, zatem również roli Apostołów nie wolno pojmo-

wać „doketystycznie”. Także dar natchnienia pozostaje w nierozzerwalnym związku z rolą Apostołów czy szerzej – wspólnoty apostołskiej, z którą hagiografowie dzielą udział w „raz na zawsze” wydarzeniach objawienia fundacyjnego (O’Collins).

Kościół apostołski pozostaje w łączności nie tylko z Apostołami, ale również z „mężami apostołskimi”, bo misji Apostołów nie da się oddzielić od spisanego pod natchnieniem słowa Bożego. Jak wyjątkowe powołanie Apostołów jest nieprzekazywalne, tak też misja hagiografów jest szczególnego rodzaju. Jeśli Kościół zbudowany jest na fundamencie Apostołów, oznacza to, że tym fundamentem mogą oni być również poprzez święte pisma niosące apostołską Tradycję. Z kolei wzrastające rozumienie apostołskiego przekazu w księgach natchnionych stanowi swego rodzaju „zasadę hermeneutyczną”, zgodnie z którą poapostołski Kościół winien ten proces kontynuować. Nie będzie już „innej Ewangelii”, chrześcijanie są związani apostołską wiarą raz przekazaną, ale Duch Święty prowadzi do całej prawdy.

Paradoksalnie przyjście żywego Słowa Bożego na świat nie zrelatywizowało wagi natchnionego słowa Bożego – jeszcze je dowartościowało. Razem ze „starotestamentyzacją” świętych pism Izraela wyłania się ich nowa rola w głoszeniu Ewangelii o Chrystusie i chrześcijańskim kulcie, z kolei powstała w ten sposób Tradycja nowego ich odczytania staje się treścią powstającej literatury, która wejdzie w skład Nowego Testamentu. Święte pisma umożliwiają stanie Kościoła na *fundatio apostolica*, tym samym zapewniając diachroniczną ciągłość z Kościołem apostołskim i Kościołem wszystkich czasów (Kasper). Apostolskość kanonu, w świetle powyższego, okazuje się szerokim i analogicznym terminem, w którym nie „naga” historia, ale teologiczna treść (związek „mężów apostołskich” z Apostołami) odgrywa decydujące znaczenie. Natchnione pisma muszą zawierać pierwotne i fundamentalne (apostołskie) nauczanie Kościoła (Farkasfalvy).

6.

Charyzmat natchnienia różni się od innych łask nadzwyczajnych Ducha Świętego wymienianych na listach charyzmatów w Nowym Testamencie. Dar ten należy raczej wiązać z kościelnym urzędem. Duch Święty działa w Kościele przede wszystkim przez słowo i sakramenty, którym zostają podporządkowane urzędy w Kościele. Kościół będący tworem Ducha Świę-

tego stoi nie na wolnych charyzmatkach, ale na stałym urzędzie będącym zarazem charyzmatem (Bartnik). Wśród wszystkich darów Ducha Świętego góruje łaska Apostołów (*Lumen gentium*). Właśnie z darem apostołstwa winien być kojarzony dar natchnienia. Przepowiadanie apostołskie domaga się następców w postaci osobowych świadków (biskupów) oraz świadectwa wiary apostołskiej (pisma natchnione). Natchnienie hagiografów należałoby zatem umieścić na jednym poziomie z udzieleniem Ducha Świętego Apostołom – ze względu na trwałą fundament, jaki stanowią dla Kościoła.

Już w samym Piśmie Świętym daje się uchwycić proces stopniowego odchodzenia od charyzmatów nadzwyczajnych w kierunku tych urzędowych. Nawet Paweł dokonuje chrystologiczno-eklezjologicznego przeobrażenia doświadczenia charyzmatycznego. Jak zauważa Ratzinger, to podstawowa struktura Kościoła staje się „miarą” charyzmatycznej posługi. Wraz ze zmianą organizacji Kościoła powstaje również większość tekstów natchnionych Nowego Testamentu oraz dokonuje się „kanonizacja” wcześniejszych pism.

Z czasem przejście od Apostołów do kontynuujących ich misję wręcz domagało się powstania pism zabezpieczających fundament apostołskiego przepowiadania. Próby tworzenia kanonu nieprzypadkowo pojawiają się w tym samym czasie, gdy dokonuje się refleksja nad normatywnym charakterem nauki apostołskiej oraz Tradycji (Müller). Również powstałe pod natchnieniem pisma Nowego Testamentu służą teraz przysposobieniu świętych do posługi, budowie Ciała Chrystusa i pełnemu poznawaniu Syna Bożego. To nimi będą się posługiwać ewangeliści, pasterze i nauczyciele – a ponieważ pisma powstają w długim procesie dokonującym się wewnątrz Kościoła i związanym z rolą tych osób właśnie, wtórnie także znaczone są tymi wymiarami: ewangelizacyjnym, pasterskim i nauczycielskim.

Pisma natchnione są darem dla wspólnoty wierzących porównywalnym z darem urzędu, a nie łaską charyzmatu. Słowo Boże, żeby być obecne, potrzebuje osoby świadka, który z kolei jest związany powierzonym mu słowem (na tę wzajemność zwrócił uwagę Benedykt XVI). W Kościele apostołskim świadek musi opierać się na zaświadczone w Piśmie objawieniu fundacyjnym i apostołskiej Tradycji. Przepowiadanie kościelne różni się od Pisma Świętego, od którego pozostaje zależne. Pismo jest słowem Bożym na sposób natchnionego świadectwa, tzn. słowo Boże istnieje w księgach natchnionych w formie „świadectwa świadków” (Scheffczyk). Głosząc słowo Boże, należy docierać do świadectwa apostołskiego, by słowo mogło być słyszane.

Napięcie między zachowaniem słowa Bożego a jego uobecnieniem staje się widoczne zwłaszcza w Kościele poapostolskim. Już przepowiadanie Apostołów miało charakter wykładni Pisma i ten charakter winien być zachowany w głoszeniu kościelnym. Zjednoczony z Chrystusem Kościół jest prowadzony w Duchu Świętym, ale z drugiej strony miarodajne pozostaje także działanie Syna i Ducha w historycznych wydarzeniach poświadczonych na kartach pism (Ratzinger). Dar natchnienia skryptyrystycznego sprawia, że księgi biblijne pozostają cały czas natchnione i są używane przez Ducha Świętego. Jak stałe obdarowanie Ducha Świętego związane z urzędem apostołstwa domaga się rozpalania charyzmatu, tak również natchnione Pisma potrzebują napełnionych Duchem głosicieli i interpretatorów spisanego słowa Bożego.

Rozdział 2

Od kenozy do wywyższenia słowa Bożego

W przekonaniu Josepha Ratzingera Pismo Święte pisane pod natchnieniem Ducha Świętego powinno być uważane za prawdziwie Boskie i prawdziwie ludzkie, a jego słowa za jednocześnie prawdziwe słowa Boga i prawdziwe słowa ludzi. Człowiek uczestniczy z całą swoją egzystencją w akcie mówienia Boga (co należy rozumieć w kontrze do platońsko-hellenistycznej koncepcji natchnienia). Słowo Boże jak gdyby „wciela” się w słowa ludzkie, tak że wolno mówić o kenotycznym charakterze słowa Bożego zapośredniczonego w ludzkich słowach. Kenozę Boga rozumiał bawarski teolog jako rozciągającą się na całe dzieje dialogu Boga z człowiekiem, skierowaną ku przyszłemu Wcieleniu. Również hagiografowie Starego Testamentu stali się uczestnikami mówienia Boga „na ludzki sposób”. Teandryczna (Bosko-ludzka) mowa Boga oznacza, że Kościół jest współautorem Pisma Świętego, ponieważ przemawia wspólnym głosem z Panem na mocy nierozzerwalnego związku Chrystusa z Kościołem. Wykluczenie ludzkiego czy eklezjologicznego pośrednictwa byłoby zdaniem Ratzingera monofizytyzmem. Benedykt XVI wprost odwoływał się do analogii inkarnacyjnej, tyle że interpretował ją pneumatologicznie: za sprawą Ducha Świętego Słowo Boże poczęło się w łonie Dziewicy, a Pismo zrodziło z łona Kościoła. Drugą stroną kenotyczności jest samotranscendencja Pisma Świętego wynikająca z nadwyżki objawienia względem jego świadectwa w księgach biblijnych. Paradoksalnie właśnie uniżone słowo Boże może jednocześnie zostać wywyższone – wyrazić więcej, niż zamierzał autor natchniony, i w ten sposób umożliwić Bogu pełną wypowiedź. Ratzinger mówił w związku z tym o naddatku sensu względem natchnionego świadectwa objawienia.

Również Gerald O'Collins podkreślał podwójne autorstwo świętych tekstów: jeśli pierwszorzędnym autorem jest Duch Święty, to Biblia jest także

wynikiem prawdziwego ludzkiego autorstwa. Jest zatem słowem Bożym wyrażonym w ludzkich słowach. Teolog odrzucał teorię dyktatu redukującą udział ludzi do roli stenografa Ducha Świętego. Rzeczywistość natchnienia należałoby jego zdaniem postrzegać w analogii do Bosko-ludzkiej rzeczywistości Wcielonego. Australijczyk grubą kreską zaznaczał rozróżnienie między samo-objawieniem się Boga a Pismem Świętym jako świadectwem tego samo-objawienia. Ważne wydaje się zwrócenie przez niego uwagi na fakt, że wszelkie doświadczenia komunikacji opierają się na symbolicznej strukturze, dlatego również język Pisma Świętego świadczącego o objawieniu fundacyjnym jest symboliczny i jako taki otwiera możliwości wyzwalania doświadczenia objawienia w okresie objawienia zależnego. Także w takich stwierdzeniach można dosłyszeć przekonanie zarówno o kenotyczności słowa Bożego, jak i możliwości jego wywyższenia. Pismo Święte, choć nie jest objawieniem, stanowi środek dla objawienia; jest narzędziem oświecającego, uświęcającego i inspirującego działania Ducha Świętego.

Niewątpliwie wspólnym mianownikiem w spuściźnie obu teologów jest zwrócenie uwagi na Bosko-ludzkie autorstwo tekstów natchnionych oraz kenotyczność, a zarazem zdolność do wyzwalania objawienia przez słowa Boże zapośredniczone w ludzkim słowie. Stanowi to zaproszenie do pogłębienia doktryny natchnienia z perspektywy misterium Wcielenia, do którego obaj uczeni się odwoływali. Nie jest to co prawda zagadnienie nowe, ale wciąż jeszcze opracowane niedostatecznie i otwarte na dalszy rozwój. W literaturze teologicznej odwołania do analogii między Wcieleniem Słowa a wyrażeniem słów Bożych w ludzkim języku nie należą do wyjątków¹, choć analogia inkarnacyjna bywa również krytykowana².

¹ Z nowszych publikacji zob. np. D. Farkasfalvy, *A Theology of the Christian Bible: Revelation – Inspiration – Canon*, Washington 2018, s. 63–86; T. Work, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002, s. 8 (autor wywodzi tę analogię z „analogii Słowa”, czyli podwójnego znaczenia terminu *logos* – por. s. 15); P. Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, Grand Rapids 2015; S. Zatwardnicki, *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Wrocław 2017, s. 219–225; D. Senior, „*Verbum Dei*”: *Authentic Catholic Interpretation of the Bible*, „The Bible Today” (2012) nr 1, s. 16–17; S. Hahn, *For the Sake of Our Salvation: The Truth and Humility of God’s Word*, „Letter & Spirit” (2010) nr 6, s. 39; M.E. Healy, *Behind, in Front of ... or through the Text? The Christological Analogy and the Lost World of Biblical Truth*, w: *‘Behind’ the Text: History and Biblical Interpretation*, eds. C. Bartholomew, C.S. Evans, M. Healy, M. Rae, Grand Rapids 2003, s. 191–192; F. Young, *Virtuoso Theology: The Bible and Interpretation*, Eugene 1993, s. 159; R. Sokolowski, „Nova et Vetera” English

Dla przykładu John Webster unika odwoływania się do analogii wcieleniowej ze względu na to, że jest tylko jedno Wcielenie, a co za tym idzie – jedna unia hipostatyczna. Zdaniem anglikańskiego teologa analogia inkarnacyjna przebóstwiałaby Pismo przez swoje roszczenie do jakiegoś rodzaju ontologicznej tożsamości między biblijnymi tekstami a samo-komunikacją Boga. Zamiast mówić o kwestii unii Boskich i ludzkich czynników, lepiej według niego podkreślać misterium ludzkich słów jako słów Bożych³. Webster uważa, że bardziej owocne od analogii chrystologicznej jest wprowadzenie trzech terminów: opatrności, uświęcenia i natchnienia. Wzięte razem miałyby wskazywać zakres Bożego działania w odniesieniu do Pisma Świętego: Bóg prowadzi do celu oraz szczególnym działaniem czyni ludzi odpowiednimi do sprawowania specjalnego powołania; w uporządkowanym przez Boga biegu historii znajdują się również pisma święte pełniące rolę jakby świątyni, z której wychodzą Boskie wypowiedzi⁴.

Jedną z ostatnich prób wykazania limitacji analogii czy wręcz jej nieużyteczności (przynajmniej na polu hermeneutyki biblijnej) jest pewna publikacja katolickiego teologa⁵. James Prothro, bo o nim mowa, w interesującym i skłaniającym do (polemicznej) refleksji artykule wyraził pogląd, że stosowanie analogii chrystologicznej jest problematyczne do tego stopnia, iż wyciąganie na jej podstawie jakichkolwiek wiążących wniosków co do zasad interpretacji tekstów natchnionych należy uznać za właściwie niemożliwe. To, co w zamysle posługujących się analogią miałyby stanowić miarę „ortodoksyjności” interpretacji Pisma Świętego i wyznaczać granice „herezji” hermeneutycznych, okazuje się według niego zawodzić właśnie

Edition (2013) nr 1, s. 188; N.M. de S. Cameron, *Incarnation and Inscripturation: The Christological Analogy in the Light of Recent Discussion*, „Scottish Bulletin of Evangelical Theology” (1985) nr 3, s. 35–46.

² Por. np. J. Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, Cambridge 2003; J. Barr, *The Bible in the Modern World*, London 1980; tenże, *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford 1993; M. Barth, *Conversation with the Bible*, New York 1964; G.C. Berkouwer, *Holy Scripture*, transl. J.B. Rogers, Grand Rapids 1975, s. 203; K.L. Sparks, *Sacred Word, Broken Word. Biblical Authority and the Dark Side of Scripture*, Grand Rapids 2012, s. 28–29.

³ Por. J. Webster, *Holy Scripture...*, dz. cyt., s. 23.

⁴ Por. J. Webster, *The Domain of the Word: Scripture and Theological Reason*, London 2012, s. 14.

⁵ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy and Theological Interpretation: Its Limits and Use*, „Journal of Theological Interpretation” (2020) nr 1.

w tych newralgicznych momentach⁶. Pracownik Ave Maria University przypomina, że w literaturze analogię zużytkowuje się zwykle do podkreślenia Boskiej i ludzkiej proveniencji Pisma Świętego oraz roli autorów natchnionych, która miałyby być analogiczna do udziału przypadającego Najświętszej Maryi Pannie we Wcieleniu⁷. Badacz wskazuje na ograniczenia analogii, aby następnie przedstawić własną propozycję. Odchodzi w niej od ocenionej ujemnie analogii, ale nie przestaje patrzeć na Pismo z perspektywy inkarnacyjnej.

W niniejszym rozdziale najpierw przedstawię stanowisko Prothro, a następnie poddam je krytyce, starając się jednocześnie obronić potrzebę odwołania do analogii. Zaprezentuję również brzemienneą teologicznie i otwartą na potencjalne rozwijanie w przyszłości propozycję Telforda Worka (analogia Słowa). Następnie zaproponuję rozwinięcie ujęcia natchnienia w perspektywie od kenozy do wywyższenia słowa Bożego. W kolejnej partii rozdziału wyciągnę wnioski dotyczące natchnienia na podstawie zestawienia dwóch przypadków użycia analogii inkarnacyjnej przez ojców soborowych: w kontekście słowa Bożego wyrażonego w ludzkich słowach oraz w odniesieniu do Kościoła jako rzeczywistości Bosko-ludzkiej. Na zakończenie zrekapituluję najważniejsze treści oraz wskażę kierunki dalszych badań.

2.1. Jamesa Prothro krytyka analogii

Analogia chrystologiczna, przyznaje Prothro, może okazać się przydatna w funkcji afirmowania (czy nawet apologii) tradycyjnego stanowiska wiary, zgodnie z którym słowo biblijne pozostaje prawdziwym słowem Bożym mimo tego, że w pierwszym kontakcie jawi się jako rzeczywistość typowo ludzka – podobnie jak Wcielony był prawdziwym Bogiem, a Jego Boskość ukazana została ludziom przez prawdziwe człowieczeństwo. Para-

⁶ Por. podobną krytykę w: L. Ayres, S.E. Fowl, *(Mis)reading the Face of God: The Interpretation of the Bible in the Church*, „Theological Studies” (1999) nr 3, s. 513, 527–528. Autorzy uważają, że wyprowadzanie wniosków hermeneutycznych z dwunaturowości Pisma Świętego (jako rzeczywistości Bosko-ludzkiej) nie jest trafione; ich zdaniem w historii chrześcijaństwa pojawiały się lepsze analogie między Chrystusem a Pismem Świętym, z których daje się wywieść wskazówki interpretacyjne. Optują za powiązaniem sposobu funkcjonowania Słowa Wcielonego w zbawczej ekonomii i sposobem funkcjonowania Pisma Świętego w tej samej ekonomii.

⁷ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 102.

lela pozostaje na służbie wyrażenia owego „i – i” (*both and*) właściwego tak dla doktryny chrystologicznej, jak i doktryny natchnienia: Słowo Wciolone jest zarówno Bogiem, jak i człowiekiem; księgi natchnione są Boskiej proveniencji i charakteryzują się ludzkim pochodzeniem⁸. Gdyby jednak próbować na tej podstawie wyciągać wnioski hermeneutyczne, niedoskonałość analogii podważa jej zdolność do orzekania „ortodoksyjności” metod egzegetycznych – utrzymuje autor⁹. „Chrystologia i bibliologia są zbyt różne, aby pierwsza mogła determinować drugą”¹⁰. Dla przykładu autor pyta: jeśli odrzucenie „człowieczeństwa” Biblii jest „herezją” egzegetyczną, na czym w takim razie polegałoby ortodoksyjne rozumienie tego człowieczeństwa i jak miałyby się ono wyrażać w egzegezie?¹¹

Prothro podkreśla również pewną „sztywność” związaną z analogią – konceptualizuje ona w punkcie wyjścia wizję natchnienia biblijnego. Można powiedzieć, że „wtłacza” w ramy, które mogą nie odpowiadać rzeczywistości

⁸ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 103–104.

⁹ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 104. Istotnie w literaturze przedmiotu nie należy do wyjątków krytyka „herezji” hermeneutycznych analogicznych do herezji chrystologicznych – por. np.: D. Farkasfalvy, *W poszukiwaniu nowej, „postkrytycznej” metody egzegezy biblijnej*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 285; tenże, *A Theology of the Christian Bible...*, dz. cyt., s. 70; tenże, *Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington 2010, s. 189; T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 5, 20, 22–24, 47–48, 81–82, 115, 122, 174, 230, 277, 291, 323–326; R. Cantalamessa, „*Litera zabija, Duch ożywia*”. *Lektura duchowa Biblii*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, Lublin 2009, s. 275–276; G. Mansini, *Fundamental Theology*, Washington 2018, s. 58–59; JRO 9/1, s. 628; M.E. Healy, *Behind, in Front of ... or through the Text?...*, art. cyt., s. 191–192; P. Enns, *Inspiration and Incarnation...*, dz. cyt., s. 6; R. Barron, *Biblical Interpretation and Theology: Irenaeus, Modernity, and Vatican II*, „*Letter & Spirit*” (2009) nr 5, s. 204; C.R. Seitz, *The Character of Christian Scripture: The Significance of a Two-Testament Bible*, Grand Rapids 2011, s. 154; L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku*, tłum. A. Malewski, Kraków 1993, s. 38, 48, 51; R. Pietkiewicz, *Gdy otwierasz Biblię. Podręcznik*, red. H. Lempa, Wrocław 2000, s. 47–48; P. Leks, „*Słowo Twoje jest prawdą...*”. *Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice 1997, s. 100. Niewłaściwie użytkowana metoda historyczno-krytyczna może posiłkować interpretacje nestoriańskie czy nawet ariańskie w chrystologii – por. J. Ratzinger, *Jezus Chrystus dzisiaj*, w: J. Ratzinger, J. Królikowski, *Z Chrystusem w historii. Rozważania chrystologiczne*, tłum. J. Królikowski, Kraków 1999, s. 21–22.

¹⁰ J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 113.

¹¹ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 107–108.

(i świadectwu tekstów natchnionych) oraz nie służyć wyciągnięciu uprawniających wniosków hermeneutycznych¹².

Podobnie nieudane okazują się jego zdaniem próby wywodzenia bezbłądności Biblii z analogii do bezgrzeszności Słowa Wcielonego. Zwłaszcza w środowiskach fundamentalizmu biblijnego analogia wcieleniowa pełniła funkcję apologetyczną – na jej podstawie wyprowadzano sprzeciw wobec metody historyczno-krytycznej oraz właśnie obronę bezbłądności Biblii¹³. Paradoksalnie ta sama analogia służy ponadto wyciąganiu dokładnie odwrotnych wniosków: nie tylko katolicy uznają wagę metody historyczno-krytycznej, ale również wywodzący się z nurtu ewangelikalnego protestanci uczeni (wśród nich np. Peter Enns, do którego odwołuje się Prothro, autor książki zbudowanej właśnie na podstawie analogii chrystologicznej)¹⁴.

W opinii Prothro siła prostoty analogii jest jej słabością, bowiem analogia nie sprawdza się w skomplikowanych sprawach. Stanowi ona jedynie coś w rodzaju wahadła wychylającego się w stronę obu biegunów, a gdyby miała rozwiązywać problemy, wtedy domagałaby się doprecyzowywania istoty równowagi między tym, co Boskie i ludzkie¹⁵. Jak się okazuje, różni badacze, częściowo w wyniku tradycji denominacyjnych, z jakich się wywodzą, używając tej samej analogii, tropią te same „herezje” biblijne w zupełnie różnych przejawach egzegezy. Jeśli afirmacja podstawowej doktryny chalcedońskiej dzielonej przez różnych chrześcijan nie przekreśla różnorodnych niuansów w pojmowaniu wcielenia Słowa, to tym trudniej oczekiwać wystarczającej zgodności w wypracowaniu „chalcedońskiej” hermeneutyki – wnioskuje pracownik Ave Maria University. A do tego wywijający mieczem „herezji” sami mogą się wystawić na oskarżenie o inną herezję. Dla przykładu Denis Farkasfalvy przestrzega przed pokusami nestorianizmu (oddzielanie lub nawet zaprzeczanie Boskiej rzeczywistości Pisma) i monofizytyzmu biblijnego (niebiorącego pod uwagę ludzkich cech Biblii)¹⁶. Ale czy wtedy, gdy

¹² Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 104.

¹³ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 105; G.C. Berkouwer, *Holy Scripture*, dz. cyt., s. 202; N.M. de S. Cameron, *Incarnation and Inscripturation...*, art. cyt., s. 36–37.

¹⁴ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 105–106; P. Enns, *Inspiration and Incarnation...*, dz. cyt.

¹⁵ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 106.

¹⁶ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 107–109; D. Farkasfalvy, *A Theology of the Christian Bible...*, dz. cyt., s. 70; tenże, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 189, 219.

za nestoriańskie uważa również te tendencje w egzegezie, które polegają na wyprowadzaniu teologicznego znaczenia dopiero na bazie wniosków płynących z metody historyczno-krytycznej, sam nie staje się apolinarystą? – pyta Prothro¹⁷.

Jeśli rozróżnienia chalcedońskie i identyfikacja herezji są poprawne w odniesieniu do rzeczywistego Wcielenia, nie są one pomocne w określaniu metody biblijnej. Już sama hermeneutyka teologiczna jest złożona, a ta analogia zbytnio komplikuje sprawę. Zamiast pytać, czy pewne strategie czytania pasują do Biblii, analogia naciska na to, żeby determinować bibliologię i hermeneutykę, zmusza nas również do pytania, jakie aspekty metody są analogiczne do jakiej herezji chrystologicznej i pod jakim względem¹⁸.

Prothro przypomina także poważne zastrzeżenia innych uczonych, którzy podkreślają, że jeśli we Wcieleniu mamy do czynienia z unią hipostatyczną, to zupełnie innego rodzaju musi być związek między tym, co Boskie i ludzkie, w księgach natchnionych. Ani nie istnieje *inscripturation* Ducha Świętego, które miałyby być analogiczne do *incarnation* Syna Bożego, ani Biblia sama w sobie nie jest jakimś rodzajem „drugiego Wcielenia”¹⁹. Niektórzy podnoszą kwestię, że analogia powinna być odrzucona, bo jej przyjęcie dokonuje się rzekomo kosztem redukcji rzeczywistego cudu Wcielenia²⁰. Prothro podkreśla, że doktryna natchnienia nie dotyczy jednego podmiotu (jak w przypadku inkarnacji Osoby Syna Bożego), lecz wielu osób: autora (redaktora) czy autorów (redaktorów) i Trzech Osób Boskich. W związku z tą „niehipostatyczną” doktryną natchnienia należy zdaniem teologa powiedzieć, że jak Chrystus, tak i Biblia jest zarówno ludzka, jak i Boska, ale w jakiś inny sposób, dlatego to, co nieortodoksyjne w chrystologii, może okazać się nawet całkiem odpowiednie w bibliologii (i vice versa)²¹.

¹⁷ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 108.

¹⁸ J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 108–109.

¹⁹ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 109; G.C. Berkouwer, *Holy Scripture*, dz. cyt., s. 202; T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 29, 65.

²⁰ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 113.

²¹ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 109. Podobnie pisze Kenton Sparks, według którego prędkiej można by z chrystologii przenieść adoptjanizm na bibliologię, niż wykorzystać analogię do unii hipostatycznej. Bóg jak gdyby adoptował autorów na swoich rzeczników – por. K.L. Sparks, *Sacred Word, Broken Word...*, dz. cyt., s. 28–29. Jednak autor ten pojmuje analogię inkarnacyjną w inny sposób niż

Analogia inkarnacyjna stosowana jest również w jej powiązaniu z rolą Maryi w poczęciu Syna Bożego. W literaturze przedmiotowej porównuje się proces Wcielenia z procesem natchnienia hagiografów w celu uchwycenia sposobu, w jaki autorzy ludzcy umożliwili „zrodzenie się” słowa Bożego w ludzkim słowie. Ich udział w tworzeniu świętych tekstów nie mógł polegać na biernym jedynie czy automatycznym poddaniu się Boskiemu wpływowi, skoro Najświętsza Maryja Panna w czasie Zwiastowania w odpowiedzi na propozycję Gabriela (czyli inicjatywę Boga) wyraziła swoją dobrowolną i chętną zgodę (por. Łk 1,38)²².

Nie wiedzieć czemu, Prothro ułatwia sobie zadanie i ograniczenia tej analogii ukazując na nie najlepiej przemyślanych przykładach jej zastosowania. Chodzić miałyby o paralelę pomiędzy świadomością Maryi zgadzającej się na zrodzenie człowieka, który jest Boskiego pochodzenia, a świadomością autorów natchnionych, którzy w takim zestawieniu winni być świadomi Boskiego pochodzenia tego, co piszą. Teksty natchnione nie potwierdzają jednak tezy, że hagiografowie mieliby dzięki specjalnemu oświeceniu wiedzieć, że ich dzieła są innego rodzaju (natchnienie!) niż przepowiadanie apostoelskie czy tradycje kościelne²³. Prothro idzie tutaj za Geraldem O’Collinsem, z którego wnioskami w pełni się utożsamia; Australijski teolog pisał, że inspirująca hagiografów obecność Ducha Świętego nie musi być odczuwalna przez nich w świadomości²⁴.

Po drugie, analogia Maryjna sugerowałaby, że proces natchnienia dokonuje się na linii Duch Święty – pojedynczy autor natchniony. A wiemy, że w rzeczywistości w genezie świętych tekstów uczestniczyło wiele osób. Czy w takim razie, zapytuje teolog, natchnione znaczenie należy przypisać autorom, którzy „zrodzili” pojedyncze teksty (np. Psalmi), czy też raczej

jej zwolennicy, spośród których przecież nikt nie odnosi zjednoczenia pierwiastków Boskiego i ludzkiego w Chrystusie do samych autorów natchnionych, jak czyni to Sparks – por. tamże, s. 29: „*Neither Paul, nor Luke, nor any of the other biblical authors were both divine and human*”.

²² Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 109–110; S. Hahn, *For the Sake of Our Salvation...*, art. cyt., s. 40; I. de la Potterie, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, tłum. A. Tronina, Częstochowa 2000, s. 68: „Maryjne fiat nie jest zwykłą akceptacją, a tym mniej rezygnacją. Wyraża ono radosne pragnienie współpracy w dziele, które Bóg Jej wyznaczył”.

²³ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 110.

²⁴ Por. GCI, s. 122. Należy przypomnieć, że teolog pisał o zróżnicowanej świadomości pisarzy natchnionych – por. tamże, s. 40–42, 58, 96, 118–123; GCR, s. 161.

ostatecznym redaktorom (np. całego Psalterza). Albo, od innej strony: czy niektóre osoby mające wkład w kompozycję i redakcję nie były objęte natchnieniem?²⁵

Trzecim skrajnym *exemplum*, do którego odwołuje się Prothro, jest wykazywanie na podstawie analogii chrystologicznej, że tekst natchniony jest bez skazy i pozostaje słowem samego Boga – podobnie jak pośrednictwo Maryi polegało na dobrowolnym przekazie czegoś pochodzącego bezpośrednio od Boga. Prothro punktuje to stanowisko następująco: powołanie Maryi wiązało się z anielską wizytacją oraz Maryjną absolutną receptywnością, co gwarantowało, że narodzone Dziecię będzie świętym (por. Łk 1,34–35). Jeśli apostołskie czy prorockie powołanie do mediowania objawienia często wiązało się z Boską interwencją, to z kolei trudno byłoby znaleźć w życiu hagiografów taki moment szczególnego wezwania do pisania. Raczej piszą niejako „z wnętrza” już otrzymanego powołania, z przekonania, że posiadli prawdę ważną dla wiary i zbawienia i dlatego wartą głoszenia (por. Łk 1,4; J 20,31), albo wręcz, jak w przypadku św. Pawła, rozwiązują okolicznościowe problemy na podstawie wiary i powołania apostołskiego (por. Flm 8–9; 19–21)²⁶.

Gdyby rola analogii ograniczała się do potwierdzenia, że człowieczeństwo autorów natchnionych (w tym ich kulturowe zakorzenienie, ograniczona wizja i cele, sposoby wyrażania się, a także ludzki proces kompozycji świętych tekstów) nie jest przeszkodą dla tego, by tekst biblijny pozostawał słowem Bożym, nie byłoby problemu. Analogia może być przydatna w podkreślaniu podwójnej proveniencji Pisma oraz ukazaniu niekonkurencyjności tej dwoistości genezy i autorstwa. Problem powstaje jednak w momencie, gdy z analogii wywodzi się koncepcję natchnienia i sposobu odniesienia momentów Boskiego i ludzkiego w Piśmie Świętym, z czego wynikać miałyby zasady hermeneutyczne; analogia okazuje się niepomocna w powiązaniu tych Boskich i ludzkich cech Biblii w praktyce interpretacyjnej. Zasadnicze pytanie dotyczy sposobu przemawiania Boga przez „ludzkie” teksty oraz roli autorów i ich historycznego ułożenia dla znaczenia świętych pism²⁷. Podsumowując krytykę Prothro jego własnymi słowami:

²⁵ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 112.

²⁶ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 110–111.

²⁷ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 111, 118–119.

Pismo Święte i Wcielenie dalekie są od identyczności, jeśli chodzi o rzeczywistą wzajemną relację tego, co „Boskie” i „ludzkie”, zarówno w przypadku zrodzenia (poczęcie dziewicze a kompozycja tekstowa), jak i produktu (osoba żyjąca a zbiór książek). Nie chodzi tylko o to, że analogia jest „niedoskonała” pod pewnymi względami – wszystkie analogie są – ale że zawodzi w samych spornych kwestiach debat interpretacyjnych. Ten brak precyzji może pozwalać na stosowanie analogii przez wszystkie strony w dyskusjach na temat nieomyślności, natchnienia i roli krytyki historycznej w hermeneutyce teologicznej. Analogia, nawet jeśli zostanie wzmocniona przez porównanie Maryi i ludzkich autorów Pisma Świętego, nie odpowiada w sposób właściwy na kwestie pochodzenia natchnionego tekstu czy tego, jak to, co ludzkie i Boskie, jest ze sobą powiązane w Piśmie Świętym. Jeśli chodzi o pozytywne zastosowanie analogii do kierowania właściwą hermeneutyką, nie udaje się jej dostatecznie oświetlić zagadnienia ludzkiej komunikacji – symboli, pośrednictwa autorów i Boskiego objawienia, które to kwestie hermeneutyka musi stawiać²⁸.

Ta krytyczna ewaluacja możliwości stosowania analogii chrystologicznej nie oznacza, że Prothro całkowicie rezygnuje z inkarnacyjnej optyki. Raczej proponuje alternatywną wizję: zamiast bezpośredniej analogii między Wcieleniem Słowa a „wcieleniem” słów Bożych w ludzką mowę, radzi postrzegać Wcielenie i tekst jako dwa różne przykłady Boskiego „uprzystępniania się” (*condescension*); innymi słowy, Pismo Święte umiejscawia w szerszych ramach Boskiej ekonomii wcieleniowej. Biblia tak jak Wcielenie uczestniczy w tym samym sposobie uniżonej komunikacji Boga objawiającego się łaskawie światu²⁹. Zaproponowaną przez siebie rewizję uznaje za „wcieleniową” w tym

²⁸ J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 119.

²⁹ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 102, 104, 113. Autor pisze o *condescension* w odwołaniu do św. Jana Chryzostoma, który stosował grecki termin *synkatabasis*. To trudne do oddania jednym polskim słowem pojęcie można by tłumaczyć jako „zniżanie się”, „przystępność” czy „dostosowywanie się” Boga do człowieka. Tego rodzaju działanie Boże wynikało z miłości, troski i łaskawości Boga wychodzącego ku ludziom ze względu na ich potrzebę wynikającą z takiej, a nie innej kondycji duchowej, w jakiej się znaleźli. Bóg stawał się ludzkiem przystępnym, dostosowując się do ich mentalności – por. P. Szczur, *Dzieło stworzenia w Homiliach na Księgę Rodzaju św. Jana Chryzostoma*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” (2011) nr 4, s. 334 (wraz z przyp. 64). Polscy tłumacze soborowego dokumentu wybrali termin „zniżanie się” (łac. *condescensio*), a cytując Złotoustego, piszą o trosce i staraniu Boga, który „dostosował do nas sposób przemawiania” – por. DV 13; Jan Chryzostom, *In Gen.*, Hom. 17, 1 (PG 53, 134). Por. również: L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione...*, dz. cyt., s. 33; J. Goldingay, *Natchnienie*, w: SHB, s. 612: „Tacy teologowie, jak Orygenes

sensie, że biblijny tekst i rzeczywiste Wcielenie są dwoma przykładami Boskiego ujawnienia się ludziom, na tyle różnymi, że nie wolno dalszych chrystologicznych szczegółów wprowadzać do bibliologii³⁰.

Bóg objawia się w historii poprzez różne wydarzenia, a Jego samo-objawienie prowadzi do wyrażenia prawdy w propozycjonalnych twierdzeniach. W Boskiej ekonomii zbawienia i objawienia mamy do czynienia z wewnątrznie ze sobą powiązаныmi słowami i czynami. Bóg ujawnia prawdę poprzez komunikacyjne czy objawieniowe wydarzenia o charakterze parajęzykowym lub językowym (czyny i słowa), a dokonuje tego w ramach istniejącej sieci symboli właściwych dla odbiorcy objawienia³¹. Te wszystkie ludzkie formy „dają ciało” Boskiej prawdzie i sprawiają, że w ogóle jest ona słyszalna i inteligibilna. Bóg prezentowany w Piśmie Świętym działa zawsze na sposób „uprzystępnieniowy” („*condescending*” manner). Faktyczne Wcielenie Chrystusa należy widzieć na tle tego wzoru, przy czym ze względu na to, że w tym przypadku mamy do czynienia z samą osobą Syna Bożego w ludzkim ciele – jest to szczytowy punkt zbawienia i objawienia³².

Również słowa biblijne są produktem tego rodzaju Boskiej samo-komunikacji, która jako nieprzeznaczona dla prywatnej jedynie wiedzy, zostać miała przekazana kolejnym pokoleniom. Aktualizacja wcześniej przekazywanych ustnie dokumentów uczestniczy w samo-objawieniu się Boga w historii przez to, że transferuje dalej wydarzenia i prawdy objawieniowe. Przekazuje tę samą istotę objawienia, co bezpośrednio objawienie się Boga. Służy też temu samemu celowi – komunikacji Boskiej prawdy umożliwiającej poznanie Boga, cześć i posłuszeństwo. Transcendentna prawda zostaje jak gdyby „wcielona” w istniejące sieci znakowo-znaczeniowe. Oddzielony czasowo od samych wydarzeń rewelatywnych tekst biblijny uczestniczy jednak w tej samej rzeczywistości i pozostaje objawieniowy³³.

czy Jan Chryzostom, zdawali sobie sprawę, że często Pismo zdaje się nie dostarczać dokładnych informacji, i by wytłumaczyć ten fakt, formułowali odpowiednie rozumienie «kondensencji» lub «akomodacji» Ducha Świętego do ludzkich autorów Pisma”. Krytykę ujęcia relacji biblijnych tekstów do objawienia Bożego wg modelu przystosowania się (*accomodation*) i uprzystępniania się (*condescension*) daje John Webster w swojej książce *Holy Scripture...*, dz. cyt., s. 22.

³⁰ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 114.

³¹ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 114–116; DV 2; GCR, s. 3–18.

³² Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 115.

³³ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 115–116.

Na tym tle należy lokować doktrynę natchnienia. Jak utrzymuje Prothro, potwierdza ona, że u podstaw pism później kanonizowanych legło Boskie działanie oraz poświadczą opatrność Bożą kierującą procesem ich tekstualizacji, dzięki czemu przekazują one objawienie i pozostają pożyteczne dla wiary i życia przyszłych pokoleń (por. 2 Tm 3,16–17). Nasz teolog stwierdza, że w sposobie korzystania przez autorów Nowego Testamentu z Biblii hebrajskiej daje się wyczytać to opatrnościowe działanie; Duch Święty tak kierował hagiografami Starego Testamentu, że ich teksty mogą być następnie czytane na tle nowej sieci symboli związanej z wydarzeniem Chrystusa (por. np. J 2,22; Rz 15,4; 1 Kor 10,11). Zgodnie z zamiarem Boga, natchnione pisma partycypują w „inkarnacyjnym” działaniu Boga, który w swoim uniżonym samo-objawieniu komunikuje się poprzez istniejące wcześniej symbole³⁴.

Nie tyle Chrystus i Biblia są analogatami, ile Wcielony i teksty natchnione są różnymi realizacjami Bożej ekonomii objawienia, w ramach której Bóg łaskawie zniża się do ludzkości, by w dostępnych jej sposobach poznania się objawić. Koncepcja Prothro w jego mniemaniu zabezpiecza Pismo Święte (Boskie pochodzenie, dwubiegunowość Bosko-ludzka, zdolność niesienia objawienia) w stopniu porównywalnym do analogii chrystologicznej, ale w przeciwieństwie do niej miałyby nie narzucać paradygmatu obcego tekstom biblijnym. Stanowiłaby zatem lepszy punkt wyjścia w poszukiwaniu hermeneutycznych metod najbardziej pasujących do rzeczywistego przedmiotu badań. Nie lokuje natchnienia w umyśle pojedynczego autora, lecz widzi natchnienie jako nadzór Ducha Świętego nad całym procesem tekstualizacji. Model ten, wychodzący od objawienia i Boskiej komunikacji, miałby zdaniem badacza oferować nie tylko potwierdzenie, ale także zintegrowanie dwóch biegunów („i – i”), które analogia inkarnacyjna potwierdza, ale których nie umie ani powiązać, ani wyjaśnić³⁵.

³⁴ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 116–117. Interesujące i nośne teologicznie jest spostrzeżenie autora, że nawet określenie się Boga mianem „boga” jest już zniesieniem się i przyjęciem wcześniej istniejącej koncepcji – por. tamże, s. 118. Por. również: JRO 10, s. 359: „Grecki «bóg» nie był wcale tym samym co biblijny Jahwe, Ojciec Jezusa Chrystusa, tak iż wspólne określenie pojęciem «Bóg» spowodowało zagrożenie, którego nie wolno było lekceważyć. Z drugiej strony nie wolno zapominać, że również same słowa biblijne nie spadły z nieba, lecz dzięki zmianie charakteru i oczyszczeniu mogły przejść z religijnego i świeckiego środowiska Izraela do form wyrażania wiary”.

³⁵ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 117, 119.

2.2. Krytyczna ocena krytyki Prothro

Pierwszy mój zarzut dotyczy stosunku Prothro do Magisterium. Autor zdaje się traktować analogię chrystologiczną jak zwykłą hipotezę teologiczną stworzoną przez teologów, z którymi się dyskutuje „jak równy z równymi”. Moim zdaniem wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego są na tyle dosadne, że uzasadniają poważniejsze potraktowanie analogii, niż teolog chciałby przyznać.

Pius XII w odwołaniu do Jana Chryzostoma sławiącego „nachylenie” się Boga ku człowiekowi odniósł się do analogii inkarnacyjnej: „Bo jak współistotne Słowo Boże stało się podobne ludziom we wszystkim «prócz grzechu», tak i słowa Boże wyrażone ludzkim językiem upodobniły się do słów ludzkich we wszystkim z wyjątkiem błędu”³⁶ (DAS 37). W przypadku ksiąg natchnionych mielibyśmy do czynienia ze swoistą kenozą Boga³⁷. Analogię pomiędzy Słowem, które staje się ciałem, a słowem Bożym zapośredniczonym kenotycznie w ludzkim słowie podjęli również ojcowie Soboru Watykańskiego II:

Tak więc w Piśmie świętym objawia się, bez żadnego jednak uszczerbku dla prawdy i świętości Boga, przedziwne „znizanie się” wiecznej Mądrości, „abyśmy dowiedzieli się o niewysłowionej łaskawości Boga oraz o tym, jak bardzo w swej trosce

³⁶ Cyt. za: *Biblia w dokumentach Kościoła*, teksty do druku przygotował R. Pietkiewicz, komentarze: A. Jankowski, H. Lempa, R. Pietkiewicz, Wrocław 1997, s. 104. Por. NPP 104; P.T. Gadenz, *Magisterial Teaching on the Inspiration and Truth of Scripture: Precedents and Prospects*, „Letter & Spirit” (2010) nr 6, s. 88; B. Pitre, *The Mystery of God’s Word: Inspiration, Inerrancy, and the Interpretation of Scripture*, „Letter & Spirit” (2010) nr 6, s. 51; P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”..., dz. cyt., s. 147; L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione...*, dz. cyt., s. 37; W. Kurz, *Dei Verbum: Sacred Scripture since Vatican II*, w: *After Forty Years: Vatican Council II’s Diverse Legacy*, ed. K.D. Whitehead, South Bend 2007, s. 176. Por. również: M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014, s. 251 – według amerykańskiego teologa przystosowanie (*condescension*) Boskiego języka do języka hagiografów włącza również użycie w Biblii hellenistycznego filozoficznego języka i spostrzeżeń.

³⁷ Por. interesującą uwagę Balthasara: „Przez swoją «kenozę» Bóg ukazuje człowiekowi, że od samego początku został on zaprojektowany w stanie kenotycznym oraz że właśnie w tym ogołoceniu i ubóstwie jego udziałem staną się chwała i bogactwo – i już teraz jest ich uczestnikiem” – H.U. von Balthasar, *Catholica. Wierzę w Kościół powszechny*, tłum. W. Szymona, Poznań 1998, s. 73.

i staraniu dostosował do nas sposób przemawiania”. Boże bowiem słowa wyrażone ludzkimi językami upodobniły się do ludzkiej mowy, podobnie jak niegdyś Słowo Wiekuistego Ojca, przyjąwszy słabe ludzkie ciało, upodobniło się do ludzi (DV 13)³⁸.

Również w czasie synodu poświęconego słowu Bożemu w życiu i misji Kościoła zwrócono uwagę na analogię między wcieleniem Słowa Bożego a słowem Boga przyjmującym formę księgi. Ojcowie synodalni wskazali na *Credo*, które jest wyznaniem zarówno faktu, że Syn Boży za sprawą Ducha przyjął ciało z Maryi Dziewicy, jak i wiary w to, że Duch Święty mówił przez proroków³⁹. Także podsumowująca refleksje synodu adhortacja autorstwa Benedykta XVI nawiązuje do „stosowanej przez Ojców Kościoła analogii między Słowem Bożym, «które staje się ciałem», i słowem, które staje się «księgą»” (VD 18)⁴⁰. Papież uzasadnia zastosowanie analogii w kwestii natchnienia biblijnego przywołaniem aktywności tego samego Ducha Świętego, za sprawą którego Słowo staje się ciałem, a Pismo rodzi się z łona Kościoła (VD 19).

Tym samym Benedykt XVI *implicitie* zakłada również analogię współpracy człowieka z Bogiem zarówno w wydarzeniu Wcielenia, jak i we „wcieleniu” słowa stającego się natchnioną księgą. Jeden z członków Papieskiej

³⁸ Por. P.T. Gadenz, *Magisterial Teaching on the Inspiration...*, art. cyt., s. 88–89. Jednak Farkasfalvy zastanawia się, czy ojcom Soboru chodziło o „właściwą analogię” do unii hipostatycznej, czy bardziej o metaforę związaną zewnątrznie z tym, że Słowo staje się ciałem – por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 189. Papieska Komisja Biblijna zauważa, że nie tylko słowo spisane, ale również wypowiedziane jest „zniżeniem się” Boga ku człowiekowi. Idea ta jest zawarta zdaniem komisji *in nuce* już w opowiadaniu o Bogu rozmawiającym z pośrednikiem Mojżeszem (por. Wj 19,19) – por. NPP 11; H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 34–35. Cipriano Vagaggini identyfikuje następujące bieguny współlistniejące ze sobą: Pismo Święte jako dzieło Boskie a zarazem ludzkie; nieomyślność ksiąg natchnionych – błędy; litera – duch Pisma; zbiór ksiąg – jedna księga; księgi uwarunkowane historycznie – uniwersalne czasowo i kulturowo dzieło – por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005, s. 98, 181.

³⁹ Por. Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego *Słowo Boże w historii* (24.10.2008), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (2009) nr 1, s. 26. Por. H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań 2008, s. 55.

⁴⁰ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 243, przyp. 91; W. Linke, *Logos Wcielony i słowo przepowiadane. Teologia Słowa Bożego i praktyka przepowiadania Słowa Bożego w Verbum Domini, Lumen fidei i Evangelii gaudium*, „Warszawskie Studia Teologiczne” (2015) nr 1, s. 114–115.

Komisji Biblijnej właśnie w doktrynie Wcielenia upatruje klucza do całej adhortacji oraz rozumienia – z chrześcijańskiej i katolickiej perspektywy – natury Pisma i wynikających z niej metod badawczych⁴¹. Wcześniej o tej niezbędności uwzględnienia Bosko-ludzkiego charakteru Pisma Świętego i adekwatnych do tej specyfiki metod egzegetycznych mówił także Jan Paweł II w *Przemówieniu na temat interpretacji Biblii w Kościele*⁴². Brant Pitre podsumowuje powyższe konstatacje następująco:

Krótko mówiąc, Kościół katolicki proponuje analogię inkarnacyjną dla zrozumienia misterium natchnienia Pisma Świętego. Za pomocą tej analogii potwierdza w możliwie najsilniejszych terminach zarówno Boskie autorstwo Pisma Świętego, jak i wolne, pełne i rozsądne ludzkie autorstwo świętych tekstów. Podobnie jak samo misterium Wcielenia, tak również tajemnica podwójnego autorstwa jest świadectwem tak prawdy, jak i pokory Słowa Wcielonego i natchnionego słowa⁴³.

Dokumenty Magisterium stanowią podstawę do użytkowania zaproponowanej analogii inkarnacyjnej w refleksji teologicznej nad naturą Pisma Świętego oraz metod interpretacyjnych. Ojcowie Soboru w rozdziale 3 *Dei verbum*, któremu nadano tytuł *O Boskim natchnieniu Pisma Świętego i jego interpretacji*, wyszli od wykazania Bosko-ludzkiego charakteru Pisma Świętego (DV 11) i zakończyli ponownym wskazaniem na ten fakt (DV 13), w ten sposób ustanawiając pewne ramy również dla hermeneutyki Pisma. Trudno zakładać, że w konstytucji, jakby nie było dogmatycznej, albo adhortacji pisanej przez tak wytrawnego teologa jak Ratzinger analogia może pełnić jedynie funkcję przydatnej duszpastersko metafory bez większego znaczenia dla *scientia fidei* i egzegezy. Właśnie z tej Bosko-ludzkiej specyfiki Pisma Świętego (analogicznej do unii natur Boskiej i ludzkiej Chrystusa) wyprowadza się bowiem w tych dokumentach wnioski hermeneutyczne – zasady interpretacyjne muszą uwzględniać oba momenty, Boski i ludzki

⁴¹ Por. D. Senior, „*Verbum Dei*”..., art. cyt., s. 16–17; W. Kurz, *Dei Verbum*..., art. cyt., s. 176–177.

⁴² Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, w: IBK, s. 13–19. Por. również: P.T. Gadenz, *Magisterial Teaching on the Inspiration*..., art. cyt., s. 89–90; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation*..., dz. cyt., s. 243, przyp. 92.

⁴³ Por. B. Pitre, *The Mystery of God's Word*..., art. cyt., s. 51.

(podwójny wymiar i autorstwo ksiąg biblijnych)⁴⁴. Aby dotrzeć do tego, co Bóg przez ludzkich autorów zechciał objawić, niezbędne jest posłużenie się nauką egzegezą (zwłaszcza metodą historyczno-krytyczną). Na drugim miejscu ojcowie Soboru przypomnieli zasady teologiczne niezbędne w drodze do odkrywania Boskiego wymiaru ksiąg natchnionych. Ograniczenie się do zasad jedynie teologicznych byłoby zanegowaniem „cielesności” Biblii, w istocie będącym odrzuceniem wydarzenia „wcielenia” Słowa Bożego⁴⁵.

Do rozwiązania pozostał jednak problem jednoczenia się obu podejść, naukowego i teologicznego. Komentując soborową konstytucję, Ratzinger podawał w wątpliwość, czy kwestia relacji między egzegezą krytyczną i egzegezą kościelną została w *Dei verbum* jednoznacznie określona⁴⁶. Wydaje się, że ojcowie Soboru nie ukazali w sposób wystarczający, na czym miałyby polegać powiązanie metody historyczno-krytycznej i hermeneutyki teologicznej. Mimo użytej w dokumencie frazy „z nie mniejszą pieczołowitością” (łac. *non minus diligenter* – DV 12) wielu egzegetów odniosło wrażenie, że metodom nowożytnej egzegezy przyznano priorytet⁴⁷. Pojawił się rozdźwięk między posoborowymi badaniami naukowymi a studium teologicznego znaczenia tekstów, do przewyciężenia którego wzywał Benedykt XVI (VD 34)⁴⁸. Chodzić ma o coś więcej niż jedynie uwzględnienie obu, bo w praktyce

⁴⁴ Por. DV 12; VD 34; Benedykt XVI, Przemówienie do wspólnoty akademickiej Papieskiego Instytutu Biblijnego *Biblia jest duszą teologii i źródłem autentycznej duchowości* (26.10.2009), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (2010) nr 2, s. 24.

⁴⁵ „Cielesny” wymiar Biblii wymaga analizy naukowej, ponieważ „Słowo przyobleczone jest w konkretne słowa, do których się zniża i dostosowuje, aby stać się słyszalne i zrozumiałe dla ludzi” – por. Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego..., art. cyt., s. 26. Por. także: P. Enns, *Inspiration and Incarnation...*, dz. cyt., s. 6–8. Bosko-ludzki charakter Słowa Bożego, jak podkreślił były prefekt Kongregacji Nauki Wiary, jest następstwem inkarnacyjnego charakteru objawienia będącego wydarzeniem Bosko-ludzkim – por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, dz. cyt., 92–93.

⁴⁶ Por. JRO 7/2, s. 637.

⁴⁷ Por. KWI, s. 95–96; J. Ratzinger, *Wprowadzenie do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, w: IBK, s. 22; JRO 6/1, s. 382; D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 220; W. Kurz, *Dei Verbum...*, art. cyt., s. 175–176; N. Bossu, S. Advani, *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” (2020) t. 23, nr 1, s. 49–50.

⁴⁸ Por. Benedykt XVI, Wystąpienie podczas XIV kongregacji generalnej Synodu Biskupów *Egzegeza nie tylko historyczna, ale i teologiczna* (14.10.2008), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (2008) nr 12, s. 34.

egzegetycznej pojawiła się pokusa rozdzielenia pracy badawczej na dwa etapy: pierwszy zdominowany przez metodę historyczno-krytyczną, a drugi polegający na oddzieleniu „ziarna od plew”, czyli uzgodnieniu wyników z wiarą Kościoła. Tymczasem współistnienie dwóch poziomów badania Biblii musi objąć cały proces, choć siłą rzeczy rozłożenie akcentów będzie różne na różnych etapach pracy. „Rozróżnianie dwóch poziomów badania Biblii nie ma bowiem na celu ich rozdzielania ani przeciwstawiania, ani po prostu zestawiania. Występują one jedynie we wzajemnym powiązaniu” (VD 35)⁴⁹.

Język użyty przez papieża seniora nasuwa myśl o syntezie między nimi dokonującej się na model chalcedońskiego „bez zmieszania i bez rozdzielania”⁵⁰. To zaś oznacza, że z jednej strony postulowana przez Benedykta XVI hermeneutyka wiary pozostaje otwarta na metodę historyczno-krytyczną, z drugiej zaś że sama metoda winna uczynić nowy metodologiczny krok i uznać się ponownie za dyscyplinę teologiczną („bez rozdzielania”), nie rezygnując jednocześnie ze swojej naukowej i historycznej specyfiki („bez zmieszania”)⁵¹. Czy Prothro chciałby uznać również te stwierdzenia za apolinaryzm?

⁴⁹ Por. D. Senior, „*Verbum Dei*”..., art. cyt., s. 19; N. Bossu, S. Advani, *Resolving the Dualism...*, art. cyt., s. 50; S. Szymik, *Benedykta XVI hermeneutyka wiary*, „*The Biblical Annals*” (2012) nr 2, s. 220. Webster krytykuje z perspektywy hermeneutycznej i dogmatycznej te podejścia do interpretacji Pisma, które w pierwszym rzędzie każą ustawić teksty biblijne w ogólniejszych ramach tekstów w ogóle, tak jakby „naturalne” rozumienie tekstu było bardziej podstawowe niż pojmowanie ich jako Pisma Świętego – por. J. Webster, *Holy Scripture...*, dz. cyt., s. 29.

⁵⁰ Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 219: „*The Catholic truth about the Bible lies in an equal affirmation of its divine and human components, 'unconfused and inseparable,' allowing no material distinction between the parts to be assigned either solely to God or solely to the human author*”. Ratzinger i Rahner widzieli unię tego, co Boskie i ludzkie w Piśmie, w perspektywie kenozy i zstępowania łaskawego Boga do ludzi. Ludzka natura słowa Bożego ukazuje misterium nieskończonej dobroci i miłosierdzia – por. JRO 7/1, s. 178–179.

⁵¹ Por. JRO 6/1, s. 382; S. Hahn, *Covenant and Communion: The Biblical Theology of Pope Benedict XVI*, Grand Rapids 2009, s. 27–30, 45–46; T.M. Dąbek, *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 2012, s. 13. Ostatecznie chodzi o współdziałanie wiary i rozumu (VD 36), a zatem także teologii i filozofii, które zgodnie z paradygmatem chalcedońskim dokonuje się w poszanowaniu tożsamości jednego i drugiego – por. B. Ferdek, *Via philosophica*, w: *Via Benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. B. Ferdek, W. Trojnar, Wrocław 2020, s. 199, 205; S. Hahn, *Przymierze i komunია. Teologia biblijna*

Podobnie do papieża wypowiadała się także Międzynarodowa Komisja Teologiczna, według której praca egzegetyczna „łączy we wzajemnej relacji ludzkie słowa Biblii i żywe Słowo Boga”⁵², dlatego metody naukowe „mogą okazać się owocne tylko w takiej mierze, w jakiej są wykorzystywane w posłuszeństwie wiary i nie dążą do autonomii”⁵³. Owszem, Pismo Święte „jako wyrażenie myśli Bożej w słowach ludzi”⁵⁴ domaga się również uwzględnienia interpretacji historyczno-krytycznej, ale ta „powinna być włączona jako wkład w interpretację teologiczną i eklezjalną”⁵⁵. Papieska Komisja Biblijna także utrzymuje, że „nowoczesne metody egzegetyczne nie mogą zastąpić wiary, ale mogą okazać się niezwykle owocne dla teologicznego rozumienia tekstów, jeżeli są stosowane w kontekście wiary (*nel quadro della fede*)”⁵⁶. Pitre uważa, że prócz analogii natchnienia oficjalna katolicka doktryna dotycząca interpretacji świętych pism proponuje „hermeneutykę wcieloną i kościelną”. Krytyka literacka i historyczna pomaga zidentyfikować zamiar ludzkiego autora, ale intencja autora Boskiego domaga się uwzględnienia egzegezy teologicznej⁵⁷.

Nieprzekonujące są wnioski Prothro wyciągnięte z przykładów stosowania analogii przez teologów różnych wyznań. Naturalnie, nie wszyscy będą podobnie patrzeć na naturę Pisma Świętego, nawet jeśli wszyscy zgodzą się co do wspólnej podstawy chrystologicznej. Oczywiście, że „równowaga ortodoksji” jest zawsze najtrudniejsza do zachowania, stąd w refleksji chrystologicznej poruszamy się pomiędzy dwoma biegunami – od jedności Osoby ku rozróżnieniu natur i z powrotem – na zasadzie wahadła właśnie, bo nie jesteśmy zdolni do jednoczesnego uchwycenia obu biegunów⁵⁸. To

papieża Benedykta XVI, tłum. D. Krupińska, Kraków 2021, s. 94 (autor pisze, że w teologii jako nauce duchowej łączy się wiara i myślenie, a brak jednego i drugiego unicestwia ją).

⁵² TD 21.

⁵³ ID C, I, 4. Por. IBK, *Zakończenie*; S. Zatwardnicki, *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania”...*, dz. cyt., s. 225–232.

⁵⁴ AKS, *Wprowadzenie*.

⁵⁵ ID C, I, 3. Ratzinger współpracę między egzegezą i teologią systematyczną widział również w kontekście zadania utrzymywania równowagi między specjalizacją i jednością. Właśnie ze względu na całość systematyka winna wykorzystać wypowiedzi egzegetyczne, a jednocześnie troszczyć się o całość rzeczywistości chrześcijańskiej – por. JRO 7/2, s. 696–697.

⁵⁶ NPP 53.

⁵⁷ Por. B. Pitre, *The Mystery of God's Word...*, art. cyt., s. 65–66.

⁵⁸ Nie wiem, czy Prothro jest tego świadomy, ale właśnie definicja chalcedońska ma strukturę przypominającą ruch wahadła, od jedności ku rozróżnieniu i vice versa –

sprawia, że jest prawdopodobne, iż oskarżenia o tendencje nestoriańskie mogą być formułowane przez kogoś, kto sam być może ulega monofizycznej pokusie (i vice versa). Historia pokazuje, że stanowisko Leona Wielkiego było nieraz postrzegane jako quasi-nestoriańskie, z kolei z perspektywy leoniańskiej wypowiedzi Cyryla Aleksandryjskiego jawić się mogą jako inklinujące ku monofizytyzmowi. A jednak jest jakaś granica, poza którą leżące poglądy można określić bez wątpienia jako nestoriańskie czy monofizyczne. We współczesnej chrystologii też zdarzają się stanowiska, które można różnie interpretować. Przykładowo Karl Rahner w próbie odejścia od dostrzeganych przez niego kryptomonofizycznych tendencji poszedł w takim kierunku, który Aaron Riches uznawał za nieortodoksyjny, nazbyt nestoriański właśnie, w reakcji do czego z kolei sam postulował syntezę chrystologiczną w duchu cyrylianskim⁵⁹. Być może oboje mieli rację, a tylko inaczej rozkładali akcenty, a być może prawda leży po stronie jednego z nich. Ale w żadnym razie nie oznacza to przecież, że należałoby uznać chalcedońskie kryterium oraz negatywną miarę herezji chrystologicznych za bezużyteczne. Herezja pozostaje herezją, i nawet jeśli zakładać „domniemanie ortodoksyjności” w poszczególnych wypowiedziach teologów czy egzegetów – wolno przynajmniej teoretycznie określić, co do ortodoksji już nie należy⁶⁰.

Prothro zakłada, że jeśli już sama doktryna chalcedońska jest odmiennie rozumiana przez chrześcijan, to „chalcedońska” hermeneutyka tym bardziej będzie kością niezgody. Miałoby to jego zdaniem przeczyć użyteczności analogii inkarnacyjnej. Autor wydaje się w ogóle nie dopuszczać takiej myśli, że te różne interpretacje wcale nie muszą wynikać ze słabości analogii, tylko z tego, że któraś ze stron niewłaściwie ją interpretuje. Zresztą samo deklaratywne uznanie ortodoksyjnych wyznań chrystologicznych nie jest jeszcze gwarancją, że misterium Chrystusa interpretuje się ortodoksyjnie

por. S.W. Need, *Language, Metaphor, and Chalcedon: A Case of Theological Double Vision*, „Harvard Theological Review” (1995) nr 2, s. 252–253.

⁵⁹ Por. A. Riches, *Ecce homo: On the Divine Unity of Christ*, Grand Rapids 2016, s. 9–15. Również podejście Bartha w niektórych momentach wydaje się bliższe Nestoriuszowi niż Cyrylowi – por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 81–83. Przegląd różnych form nestorianizmu w historii chrystologii przedstawia: E.T. Oakes, *Infinity Dwindled to Infancy: A Catholic and Evangelical Christology*, Grand Rapids 2011.

⁶⁰ Nawet tak ekumenicznie nastawiony teolog jak Telford Work przyznaje, że niektóre techniki hermeneutyczne mogą okazać się heretyckie – por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 8.

czy nawet że zostało ono w pełni przyjęte⁶¹. Zaryzykowałbym tezę, że ortodoksja chrystologiczna weryfikuje się w mariologii (casus efeskiego *Theotokos!*) i eklezjologii, a w dalszej kolejności również w hermeneutyce Pisma, i właśnie na tych polach mogą o sobie dać znać na tyle duże różnice, że trudno będzie uznać wszystkie stanowiska za równie prawdziwe. To zaś z kolei oznacza, że istniejące denominacyjne teologie będą przenosiły się również na namysł nad Pismem Świętym i skutkowały mniej lub bardziej adekwatnym odczytaniem analogii inkarnacyjnej. Skądinąd ciekawe, jak bardzo (nad)wrażliwość ekumeniczna stać się może niewrażliwością na rzeczywiste różnice.

W przypadku Pisma Świętego sprawa rzeczywiście się komplikuje – tutaj zgoda z Prothro. Ale czy aby na pewno do tego stopnia, żeby analogia traciła rację bytu w określaniu „ortodoksyjności” hermeneutyki? Badacz nie widzi przejścia od chrystologii do bibliologii, ale jego stanowisko musi być zrelatywizowane już przez samo proste spostrzeżenie o związku Wcielonego Słowa z Pismem, którym się posługiwał. Podkreślę, że Chrystus (Bóg i człowiek) wyrażał się w ludzkim słowie, a w ujawnieniu swojej tożsamości i misji korzystał z ksiąg natchnionych. Wolno powiedzieć, że słowa biblijne należą zatem do Słowa, w którym wypowiedział się Bóg; bez nich ta wypowiedź nie zaistniałaby, Chrystus nie mógłby być zrozumiany i przyjęty. Wiemy też, że w Ewangeliach tylko część Chrystusowych mów należy do tzw. *ipsissima verba*, a to z kolei oznacza, że ludzka mowa autorów natchnionych naprawdę stanowi słowo Boże nierozdzielne od Wcielonego Słowa, skoro bez niego nie mamy dostępu do *vera et sincera de Jesu*⁶². Rozumiem wrażliwość na nadużywanie epitetów względem chrześcijan innych wyznań, jednak taka wrażliwość nie usprawiedliwia moim zdaniem bronienia poglądów wszystkich stron sporu jako równorzędnych. Nie jest możliwe zrównanie fundamentalizmu biblijnego z katolickim stanowiskiem i uznanie ich za jednakowo uzasadnione. Wypowiedzi Papieskiej Komisji

⁶¹ Znamienne są tutaj badania Yvesa Congara nad myślą Marcina Lutra, które doprowadziły dominikanina do stwierdzenia istnienia „różnicy początkowej” (fr. *différence initiale*) już w chrystologii (a dokładniej w postrzeganiu roli człowieczeństwa Chrystusa), a nie dopiero w mariologii czy eklezjologii – por. M. Jagielski, *Między reformą a reformacją. Yves Congar czyta Marcina Lutra*, w: *Czytanie reformacji. Historia – teologia – dialog*, red. M. Jagielski, Wrocław 2021, s. 41–42, przyp. 27.

⁶² Por. SME.

Biblijnej czy Benedykta XVI są w tej materii wyjątkowo stanowcze⁶³. Ale to przecież nie jedyny przykład świadczący o tym, że „heterodoksyjne” hermeneutyki prowadzą do niewłaściwych wniosków egzegetycznych, a zatem zapewne nie tylko pastoralnych, lecz i doktrynalnych. Przykładem niech będą choćby środowiska ewangelikalno-pentekostalne, wśród których można spotkać nawet wspólnoty jawnie odrzucające doktrynę trynitarną (tzw. *Oneness Pentecostals*)⁶⁴.

Zakwestionować należałoby również pogląd, że analogia zastosowana na polu hermeneutyki komplikuje dodatkowo już złożoną kwestię. Z takiego spostrzeżenia, nawet jeśli byłoby prawdziwe, nie wynika w żaden sposób wniosek na temat małej użyteczności analogii. Można by nawet oczekiwać, że skomplikowanej rzeczywistości spotkania tego, co Boskie i ludzkie, odpowiadać musi odpowiednio złożony namysł nad zasadami interpretacji świadectwa tego spotkania. Tajemnicy nie wyjaśnia się przez redukcję czy racjonalizowanie, lecz odwrotnie – przez oświetlenie jej tajemnicą większą – misterium Wcielonego⁶⁵. Splatanie się Boskiego z ludzkim w doktrynie natchnienia i naturze natchnionych pism będzie niejako mniej „wzorcowe” niż w przypadku Słowa Wcielonego, a zatem będzie wymagało licznych dopowiedzeń. Paradoksalnie łatwiej określić unię natur w Osobie Chrystusa, nawet jeśli w tym przypadku może to być uczynione jedynie na drodze pośredniej i chroniącej tajemnicę (por. cztery przysłowki przeczące w definicji Chalcedonu: „bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania”, gr. *asynchytos, atreptos, achoristos, adiairetos*; łac. *inconfuse, inconvertibiliter, inseparabiliter, indivise*)⁶⁶. Dokładnie to, co Prothro zarzuca

⁶³ Por. S. Zatwardnicki, *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Lublin 2021, s. 172–180; W. Kurz, *Dei Verbum...*, art. cyt., s. 178.

⁶⁴ Por. A. Siemieniowski, *Pentekostalizacja chrześcijaństwa. Przewodnik teologiczno-pastoralny*, <https://siemieniowski.pl/?q=node/224> [dostęp: 12.04.2022].

⁶⁵ Por. L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione...*, dz. cyt., s. 35: „Usiłujemy pojąć coś niecoś z tajemnicy. A więc pierwszą rzeczą, jaką winniśmy uczynić, aby zrozumieć tajemnicę naszego zbawienia, jest powiązanie jej z podstawową tajemnicą zbawczą, a mianowicie z tajemnicą Wcielenia. Nie jest to próba rozjaśnienia ciemności ciemnością: ze względu na jedność dzieła Zbawienia i jedność Objawienia, powiązanie z główną tajemnicą jest oświeceniem i wyjaśnieniem”.

⁶⁶ Por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998, s. 226; I.J. Davidson, *Chalcedon, Council of*, w: *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, eds. I.A. McFarland, D.A.S. Fergusson, K. Kilby, I.R. Torrance, Cambridge 2011, s. 92–93.

analogii inkarnacyjnej, mógłby odnieść do definicji chrystologicznej, która również wymaga skomplikowanego rozpracowywania na polu teologii.

Prothro oczekuje za dużo od analogii i od naukowego opracowania hermeneutyki. Właśnie to wygórowane oczekiwanie powoduje, że odrzuca analogię. Należy przypomnieć, że poznanie analogiczne jest poznanie pośrednim między jednoznacznością a wieloznacznością (bliższe nawet tej drugiej). To oznacza, że orzeczniki analogiczne będą miały sens tożsamy jedynie pod pewnymi względami. Ta pozorna słabość analogii jest jednak jej siłą, bo dzięki temu analogia jest poznanie wiernym rzeczywistości, zarazem konkretystycznym i generalizującym, ponieważ ujmuje realne i szeroko widziane relacje, wiążąc tym samym różne rzeczy. Zakłada się tutaj, że istnieje podobna relacja między korelatami w faktach nieznanymi, co w tych już znanych. Poznanie jednoznaczne jest poznanie abstrakcyjnym i bardziej ścisłym, ale zarazem mniej realnym, bo z całej rzeczywistości wybierającym jedynie niektóre cechy rzeczy z pominięciem innych⁶⁷. Dlatego ani nie można sprowadzać rozumowania analogicznego do jednoznacznego, ani nie należy porzucić analogii.

Przyjęcie analogii inkarnacyjnej rozwiązuje ten problem, bo zawsze, w każdym splatanie się dwóch biegunów w bipolarnej strukturze, supremację przyznaje biegunowi Boskiemu (nieskończonemu), co jednak nie oznacza deprecjacji tego, co ludzkie (skończone) – jak wykazywał Cipriano Vagaggini⁶⁸. Już sam krytykowany przez Prothro ruch wahadłowy posiada swoją wagę w wypracowywaniu zasad interpretacyjnych. Nie prowadzi do ostatecznego zdefiniowania ortodoksyjnej chalcedońskiej równowagi, ale pozwala pogodzić się z nieuniknioną dwubiegunowością egzegezy oraz dowartościować zmysł wiary w „ortodoksyjnym” korzystaniu z tego wahadłowego ruchu⁶⁹. We wnioskowaniu analogicznym, podkreślał Mieczysław

⁶⁷ Por. M.A. Krąpiec, *Analogia*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/analogia.pdf> [dostęp: 25.02.2021], s. 5, 9–10. Por. także: L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione...*, dz. cyt., s. 41: „[...] nie chodzi tu o pojmowanie pojęciowe, rygorystyczne, a jedynie w trosce o aspekty pedagogiczne ujęte i przekazywane w formie odpowiednich obrazów. Pojmowanie za pomocą analogii jest aktem poznawczym wcześniejszym od pojęciowego uściślenia. Chodzi więc o teologię «symboliczną», która historycznie poprzedza teologię pojęciową i towarzyszy jej na wszystkich etapach”.

⁶⁸ Por. C. Vagaggini, *Teologia...*, dz. cyt., s. 124, 133–134.

⁶⁹ W jednym ze swoich opracowań Międzynarodowa Komisja Teologiczna wskazała na konieczność rygorystycznego ustalenia faktów dzięki metodzie historycznej, a zarazem przypominała, że ich rozważenie staje się *locus theologicus* jedynie dzięki *sensus*

Krapiec, „ważniejszą rolę odgrywa intuicja badacza niż jego dedukcyjny sposób myślenia”⁷⁰. Jedynie wierzący egzegeta będzie w stanie dostrzec wzajemne powiązania, jak to ujął Farkasfalvy, dwóch królestw (wiary i badań naukowych)⁷¹, a także nie pozwoli na ograbienie historii z jej wymiaru partycypacji w Bogu⁷². Tylko wiara pozwoli powiązać metodologie historyczno-krytyczną i teologiczną w pracy egzegety⁷³, choć oczywiście na każdym z etapów pracy nad tekstami powiązanie wiary i rozumu będzie inaczej się realizowało. Nie jest tutaj możliwe ściśle zdefiniowanie procesu, który prócz rzemiosła wymaga również sztuki.

Równie dobrze można by przywoływać przykłady świadczące na korzyść analogii jak przeciw niej. Jeśli Prothro skupił się na sprzecznych jej zastosowaniach u różnych autorów, to przecież jednocześnie sam przyznał, że analogia ma szeroką ekumeniczną genealogię i jest używana przez teologów i egzegetów różnych wyznań⁷⁴. „Analogia pomiędzy wcieleniem i zjednoczeniem słowa Bożo-ludzkiego zyskała sobie trwałe miejsce w oficjalnych dokumentach Kościoła i w teologii współczesnej” – notował Henryk Muszyński⁷⁵. Polski biblista sam również wskazywał na teandryczny charakter słowa biblijnego:

Analogicznie do Słowa Wcielonego, również Biblia jako dzieło Bożo-ludzkie jest w całości Boża i w całości ludzka, jest ona jednocześnie i w całości prawdziwym słowem Bożym i prawdziwym słowem ludzkim. Oznacza to, że nie ma w niej ani

fidei – DEP, *Wprowadzenie. O roli zmysłu wiary w egzegezie* – zob. S. Zatwardnicki, *Księgi natchnione i ich interpretacja...*, dz. cyt., s. 63–67, 103–108, 117–135.

⁷⁰ M.A. Krapiec, *Analogia*, art. cyt., s. 10–11.

⁷¹ Por. D. Farkasfalvy, *W poszukiwaniu nowej, „postkrytycznej” metody...*, art. cyt., s. 286.

⁷² Matthew Levering podkreśla, że nie można rozdzielać tych dwóch wymiarów, linearnego i partycypacyjnego, bowiem oba są już obecne w dosłownym sensie tekstu biblijnego – por. M. Levering, *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*, Notre Dame 2008, s. 7: „I hold that the literal sense itself possesses the resources for bridging past and present, because of the literal sense’s conjoined linear and participatory dimensions. [...] I propose doing this [drawing together divine and human agency – SZ] through exploration of the inseparability of the linear and participatory dimensions of reality”.

⁷³ Por. A. Nichols, *Epiphany: A Theological Introduction to Catholicism*, [b.m.w.] 2016, s. 53: „The exegesis of the Bible, the Word of God, is or should be theology (believing interpretation) from the beginning”.

⁷⁴ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 104.

⁷⁵ H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 55.

jednego słowa, a tym bardziej nie ma w niej żadnej wypowiedzi, która byłaby wyłączenie Boża lub ludzka. Każda jej wypowiedź, a nawet każde jej słowo jest jednocześnie i w całości – dziełem Boga i człowieka. [...] Jako dzieło Bożo-ludzkie Biblia nie ma żadnych paraleli, jest bowiem żywym i skutecznym słowem Boga, „wcielonym” w szatę ludzkiej mowy. [...] Zjednoczenie słowa Bożo-ludzkiego w jednym i tym samym słowie biblijnym jest tajemnicą analogiczną do zjednoczenia dwóch natur w jednej Osobie Słowa Wcielonego. [...] Wcielenie Odwiecznego Słowa jest tajemnicą jedyną i niepowtarzalną. Zachodzą jednak niewątpliwie analogie pomiędzy wcieleniem w ścisłym znaczeniu, a zjednoczeniem słowa Bożo-ludzkiego w Biblii⁷⁶.

Można by długo wymieniać tych, którzy owocnie opracowywali analogię lub przynajmniej się do niej odwoływali w swojej pracy badawczej. Przywołam przynajmniej kilka nazwisk: Karl Rahner, Joseph Ratzinger⁷⁷, Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Luis Alonso Schökel⁷⁸, Denis Farkasfalvy, Leo Scheffczyk⁷⁹, Aidan Nichols, oraz, chyba najwyraźniej, Telford Work⁸⁰ i Peter Enns⁸¹. Być może nie jest to wystarczające, by mówić o satysfakcjo-

⁷⁶ H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 55.

⁷⁷ Rahner i Ratzinger wskazywali na inkarnacyjny charakter ksiąg natchnionych i używali odwołań do języka chalcedońskiego w charakteryzowaniu prawdziwie Boskiego i prawdziwie ludzkiego Pisma Świętego będącego prawdziwie słowami Boga i prawdziwie słowami ludzi. Ludzki język miałby być zdaniem uczonych jakby ciałem słowa Bożego – por. JRO 7/1, s. 178–179. Na to, że według Ratzingera ludzki język to jakby ciało słowa Bożego, zwraca uwagę Rafał Pokrywiński – por. R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego według Josepha Ratzingera*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 99.

⁷⁸ Por. L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione...*, dz. cyt., s. 35–38 (zwłaszcza s. 38: „[...] natchnienie Pisma podporządkowane jest Wcieleniu: przygotowuje je, przedłuża, wyjaśnia. Wynika stąd też, że analogia obu tajemnic pozwala na wyjaśnienie jednej przez drugą. Przede wszystkim jasno widać dwoistą naturę słowa natchnionego: boską i ludzką”).

⁷⁹ Por. L. Scheffczyk, *Sacred Scripture: God's Word and the Church's Word*, „Communio” English Edition (2001) nr 1, s. 37.

⁸⁰ Por. wypowiedź tego ostatniego: „*The widespread intuition among theologians of all Christian traditions that there is a connection between the two natures of Christ and the divine and human aspects of the Bible is itself a warrant for a Christological and thus Trinitarian account of Scripture*” – T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 16.

⁸¹ Enns konsekwentnie buduje refleksję teologiczną dotyczącą Pisma Świętego w oparciu o analogię inkarnacyjną, wprost sięgając do chrystologicznej definicji Soboru Chalcedońskiego – por. P. Enns, *Inspiration and Incarnation...*, dz. cyt., s. 5–8; tenże, *Preliminary Observations on an Incarnational Model of Scripture: Its Viability and Usefulness*, „Calvin Theological Journal” (2007) nr 2, s. 219–236.

nującym „współczesnym konsensusie”⁸², ale sprawa jest na tyle poważna, że nie wolno w jednym artykule, za pomocą mało pogłębionych teologicznie przykładów używania analogii, próbować rozprawić się z jej użytecznością.

Gdy Prothro zauważa, że jego alternatywne podejście pozwala uniknąć „wtłoczenia” aspektów właściwych chrystologii w biblistykę, można by odpowiedzieć, że równie dobrze trzeźwe i refleksyjne potraktowanie analogii pozwoliłoby oddalić takie niebezpieczeństwo. Jest znamienne, że uciekając od inkarnacyjnej analogii, autor sam odwołuje się do inkarnacyjnego języka, gdy pisze np. o transcendentnej prawdzie i objawieniu Bożym „wcielonych” w prajęzykowe i językowe symbole. Na ironię zakrawa fakt, że właśnie propozycja Prothro mogłaby równie dobrze zostać wywiedziona z tej analogii, którą poddał krytyce. Gdyby z przedłożonej przez niego rewizji wyciągnąć ostateczne wnioski, wtedy przekreślałaby ona analogię w całości; jeśli zaś czytać ją mniej radykalnie, jak zdaje się to sugerować pomysłodawca, wtedy rewizja na tyle zbliża się do pogłębionego rozumienia analogii, że spokojnie mogłaby stanowić jedną z jej interpretacji.

W istocie to, co stanowić ma alternatywę, zbieżne jest z refleksją Worka, do którego autor sięga, oraz poglądami Ratzingera wyprowadzanymi właśnie z tajemnicy Wcielenia. Bawarski teolog zauważał, że Pismo nie jest „nagim” słowem Bożym, lecz zapośredniczonym – Bóg mówi na ludzki sposób. Autorzy natchnieni uczestniczą w akcie mowy Boga z całą swoją egzystencją. W związku z tym kenoza Boga zaczyna się jeszcze przed Wcieleniem, wraz z rozpoczęciem dialogu Boga z człowiekiem (czyli w istocie od samego stworzenia)⁸³. Warto podkreślić to szerokie spojrzenie na misterium Inkarnacji – nie ogranicza się ono do samego zrodzenia Chrystusa, który,

⁸² W przewodniku dla teologów interpretujących Pismo Święte przygotowanym przez Geralda O’Collinsa jedna z zasad (*The Principle of Contemporary Consensus*) polega na wzięciu pod uwagę tych tez uczonych, które znalazły szerokie uznanie (oraz odrzuceniu teorii zdyskredytowanych czy marginalnych) – por. GCI, s. 175–176. Australijski teolog też zresztą odwołał się do analogii inkarnacyjnej, gdy sugerował koncepcję natchnienia analogiczną do Bosko-ludzkiej rzeczywistości Wcielonego – por. tamże, s. 125–126; GCR, s. 163.

⁸³ Por. JRO 9/1, s. 627. Podobnie pisze Muszyński: „Patrząc na Biblię od strony jej historii i powstania, fakt jej spisania, a więc i charyzmat skryptyrystyczny, stanowi ostatnie ogniwo długiego procesu «stawania się» słowa Bożego, w którym można dostrzec wyraźną analogię do tajemnicy wcielenia Odwiecznego Słowa. Całe dzieje biblijne zmierzają do coraz pełniejszej obecności Słowa Wcielonego w dziejach ludu Bożego. Zarówno samo ukierunkowanie tego procesu, jak i jego treść, a zwłaszcza zbawcza skuteczność słowa jako niezastąpionego narzędzia zbawienia w dziejach ludu Bożego

jeśli ma być prawdziwie człowiekiem, musi wejść w historię ludzką przygotowywaną od początku⁸⁴. Benedykt XVI przypominał, że ten sam Duch, który działał we Wcieleniu, kierował Jezusem i inspiruje Kościół, mówił także przez proroków i natchnął autorów świętych pism (VD 15). W ten sposób Duch Święty łączy wszystko w jednej ekonomii zbawienia, której centrum jest Wcielenie⁸⁵.

Teraz dopiero, dopowiem, wraz z Wcieleniem zostaje „wytłumaczone” – przez objawienie kulminacyjnego misterium – w jaki sposób było możliwe, że Bóg pozostawał Bogiem, a jednocześnie mógł się udzielać ludziom. Na tę ciągłość, a zarazem nieciągłość wynikającą z unikalności wkroczenia Logosu w stworzony świat zwraca uwagę Richard Bauckham. Uczony akcentuje związek Boga objawionego w Chrystusie z Bogiem Izraela (w kontrze do Marcjona). W całej historii zbawienia pozaświatowy Bóg jest rozpoznawalny tylko na sposób Jego obecności w świecie. Ten, którego niebo i ziemia nie ogarniają, okazuje się obecnym w swojej świątyni. Z kolei to, że jest Bogiem patriarchów i narodu wybranego, nie redukuje Jego Boskiej transcendencji (Bóg Izraela jest jednocześnie Świętym Bogiem). Tożsamość Boga może być zatem rozpoznana tylko wtedy, gdy zostaje On uznany zarówno za posiadającego objawioną tożsamość, jak i za przekraczającego ją; posiada tę tożsamość, ale nie jest do niej ograniczony. Bóg pozostaje niepojętym misterium, nawet jeśli jednocześnie Jego tożsamość może być w taki lub inny sposób określona⁸⁶.

W historii Jezusa mamy do czynienia z Bożym utożsamieniem się z ludźmi, które wykazuje ciągłość z poprzednim Jego działaniem w świecie, a zarazem charakteryzuje się radykalną nowością względem Starego Testamentu. Gdy Bóg sprzymierzył się z Izraelem – utożsamił się z rzeczy-

Starego i Nowego Testamentu jest i może być tylko dziełem Ducha Bożego” – H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 41.

⁸⁴ Pełny sens Biblii można odczytać jedynie wtedy, gdy ujmuje się historię świętą w całym jej trwaniu – por. L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 2014, s. 50.

⁸⁵ Por. D. Farkasfalvy, *A Theology of the Christian Bible...*, dz. cyt., s. 43–44. Algorytm inkarnacyjnego charakteru zniżania się Boga ku człowiekowi znaczy całą historię zbawienia – zauważa Gerhard Ludwig Müller. Tak jak objawienie jest zawsze wydarzeniem Bosko-ludzkim, tak również Pismo jako świadectwo objawienia przyjmuje Bosko-ludzki charakter – por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 92–93.

⁸⁶ Por. R. Bauckham, *Jesus the Revelation of God*, w: *Divine Revelation*, ed. P. Avis, Eugene 1997, s. 189.

wistością z tego świata. We Wcieleniu Bóg utożsamiał się z Jezusem jako rzeczywistością z tego świata w taki sposób, że stał się identyczny z tą rzeczywistością. Wraz ze wcieleniem Logosu Bóg nie tyle utożsamia swoje Bóstwo „z” Jezusem, ale identyfikuje Bóstwo „jako” Jezusa. Nie jest to już identyfikacja Boga jedynie przez relację do Jezusa (Bóg jako Ojciec Jezusa i Bóg jako Jego Duch), teraz ludzka tożsamość Jezusa jest ludzką tożsamością Boga. Jeszcze inaczej: Bóg jest ludzki na sposób Jezusa⁸⁷. „Jako człowiek, który sam jest włączony w tożsamość Boga, Jezus jest ludzką tożsamością Boga, przedstawioną nam w ewangelicznych historiach”⁸⁸. Chrystus nie tyle objawia, jaki jest Bóg (w sensie: Bóg widziany bez Jezusa), ile objawia Boga jako tę właśnie ludzką istotę – Jezusa. Dlatego właśnie narracje oddające tę unikalną ludzką tożsamość Boga są nie do zastąpienia⁸⁹.

Prothro umiejscawiając Pismo oraz Wcielenie w ramach nadrzędnej względem nich kategorii „uprzystępniania” się Boga na sposób kenotyczny – chcąc nie chcąc – uznaje tę ekonomię wcieleniową za doskonałość analogiczną. Konsekwentnie Słowo Wcielone trzeba było uznać za analogat główny, w świetle którego należałoby rozpatrywać wszystkie inne przejawy analogii inkarnacyjnej. Wszystko, co przygotowywało przyjście Chrystusa, i wszystko, co następuje potem, z tego bierze swoją moc, bo ostatecznie w całej historii chodzi o jeden plan Boży sięgający od stworzenia aż po ostateczne spełnienie wszystkiego w Chrystusie⁹⁰. Tajemnica największego zbliżenia się Boga ku człowiekowi rzuca światło na całą ekonomię zbawienia i objawienia, w ramach której Prothro lokuje również Pismo Święte (byłoby ono analogatem mniejszym). Ucieczka Prothro okazuje się nieudana, jest niczym więcej niż próbą spojrzenia z innej perspektywy na to samo, co krytykuje.

⁸⁷ Por. R. Bauckham, *Jesus the Revelation of God*, art. cyt., s. 192, 194–195.

⁸⁸ R. Bauckham, *Jesus the Revelation of God*, art. cyt., s. 192.

⁸⁹ Por. R. Bauckham, *Jesus the Revelation of God*, art. cyt., s. 195. Por. tamże, s. 190: „*Since it is a personal agent and personal presence within the world that God becomes identifiable within the world, God’s identity can only be adequately conveyed by narratives of God’s agency and presence with God’s people*”.

⁹⁰ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 232–233.

2.3. Apologia analogii wcieleniowej

Nazbyt czarno-białą kreską potraktowana została przez Prothro analogia inkarnacyjna również w kontekście jej relacji do unikalnego wydarzenia Wcielenia. Z generalnie słusznych stwierdzeń o różnicy między *unio hypostatica* a zjednoczeniem momentów Boskiego i ludzkiego w Piśmie nie należy wyciągać wniosków przeciwko analogii. Nikt z poważniejszych zwolenników stosowania analogii ani nie doszukuje się przecież unii hipostatycznej, ani nie sprowadza natchnienia do relacji między Bogiem a pojedynczym człowiekiem. Nie sugeruje się jakiegoś rodzaju „drugiego Wcielenia” albo rozumienia słów Pisma, jakby miały być „innym” słowem Bożym niemającym związku z Wcielonym; raczej upatruje się relacji między jednym a drugim, między słowem Bożym w Biblii a Słowem Bożym w ciele. Nawet Denis Farkasfalvy, wielki orędownik analogii, ostrzega bez ogródek przed wyciąganiem zbyt daleko idących konkluzji z analogii inkarnacyjnej:

Autora natchnionego i Ducha Świętego, który go natchnął, nie łączy nic, co miałyby przypominać unię hipostatyczną. Nie ma w tym przypadku unii osobowej między „dwoma autorami”; ich unia nie jest unią dwóch różnych natur jednoczących się w tożsamości jednej osoby. Istnieje tutaj nie tylko rozróżnienie dwóch natur, ale także rozróżnienie w sposobie przyczynowości, to znaczy sposobie, w jaki poszczególne odrębne osoby wykonują swoją rolę bycia autorem. Na poziomie indywidualnego wyrażania siebie (istotna cecha autorstwa literackiego) pozostają odrębne; jedna nieskończona, a druga skończona, jedna wszechwiedząca, a druga ograniczona w wiedzy, jedna wszechmocna, a druga ograniczona w mocy⁹¹.

Autor książki *Inspiration & Incarnation* uznaje jednak, że starożytne porównanie natchnienia do Wcielenia ma wielki potencjał do dalszego rozwoju. Zgodnie z tym ujęciem szczyt biblijnego natchnienia przypadałby na Ewangelię będącą zapisem słów i czynów Wcielonego. Jako pełniące funkcję dalszego transmitowania tego, o czym świadczą, musiały pochodzić ze Słowa Wcielonego i stanowić literacki wyraz najradykałniejszej unii Boga i człowieka. Pozostałe części Biblii byłyby Dobrą Nowiną na mocy partycypacji: Stary Testament jako prorocko natchniony antycypowałby samo-objawienie w Chrystusie, Nowy zaś rozprzestrzenił Ewangelię przez

⁹¹ D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 219–220.

Apostołów, na których został wylany Duch Zmartwychwstałego. Z analogii między natchnieniem a Wcieleniem wynikałby zdaniem cysterskiego teologa analogiczny charakter natchnienia oraz wzajemne powiązania obu testamentów. Dalej: model ten miałby być również kluczem do kwestii prawdy i bezbłędności Biblii – przez wskazanie, że prawdą Biblii jest Chrystus sam w sobie, ustawiałby biblijną prawdę jako analogiczną i harmonijną z prawdą Słowa Wcielonego; chodziłoby o prawdę autentycznego Bożego samo-odsłonięcia się⁹².

Jak to podkreślił Telford Work, wyjątkowość Wcielenia polega na unii hipostatycznej (z akcentem na drugi wyraz), a analogia inkarnacyjna kładzie nacisk na unię niehipostatyczną (akcent na unię). Związek werbalny nie może być zjednoczeniem hipostatycznym, a słowa nie są prawdziwym ciałem. Obecność Boga w ludzkich słowach Biblii jest rzeczywista, ale nie jest to pełna osobowa obecność. Różnica tkwi więc w rodzaju obecności (osobowa – nieosobowa). Analogię należy dostrzegać nie w tym, gdzie ona nie ma miejsca (różnica w rodzaju zjednoczenia), lecz w tym, gdzie się ona rzeczywiście zaznacza (jedność Boskiego i ludzkiego)⁹³ – stwierdza Work, którego propozycję rozwinę w następnym podrozdziale. Podobnie bronił się przed zarzutami krytyków Enns, według którego użycie analogii wcieleniowej do zrozumienia Biblii nie zostaje unieważnione przez oczywistą konstatację, że o unii hipostatycznej można mówić jedynie w odniesieniu do misterium Chrystusa. Celem analogii jest, podkreśla teolog, wyjaśnienie jednej rzeczy przez odwołanie do drugiej, a nie utożsamienie jednego z drugim pod każdym względem. Gdyby taka identyfikacja miała być możliwa, unieważniałoby to analogię, która w takim razie w ogóle nie byłaby potrzebna. Analogie ze swojej istoty wskazują tak na to, co podobne, jak i na to, co różne, a nie służą zrównaniu wszystkich przymiotów porównywanych rzeczywistości⁹⁴.

Prothro krytykuje usiłowania wyprowadzania bezbłędności tekstów natchnionych z bezgrzeszności Wcielonego. Toporne zużytkowanie analogii przez fundamentalistów biblijnych nie usprawiedliwia nadwrażliwej reakcji na nieudane próby apologii absolutnej bezbłędności. Raczej właśnie należy

⁹² Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 233–234. O analogii natchnienia pisał również, przypomnę, Gerald O'Collins – por. GCI, s. 16, 114–117; GCR, s. 160–161; GCNF, s. 228–229.

⁹³ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 95, 102, 104.

⁹⁴ Por. P. Enns, *Inspiration and Incarnation...*, dz. cyt., s. 172.

poddać krytyce stanowisko fundamentalistyczne i z właściwie zużytkowanej analogii (pełne dowartościowanie ludzkiego charakteru ksiąg natchnionych, a zatem także ograniczoności autorów ludzkich) wyprowadzić wnioski na temat prawdy w Biblii. Zagadnienie nie jest zresztą nowe – już Ratzinger za czasów, gdy był soborowym ekspertem, apelował o uwzględnienie związku prawdy z odsłanianiem tajemnicy Boga oraz odrzucenie absolutnej bezbłędności ksiąg natchnionych. Swój wywód zakorzeniał w „tajemnicy Bożego miłosierdzia” oraz w ludzkim charakterze ksiąg natchnionych, co z kolei wynikało z tajemnicy Wcielenia. Sens natchnienia miałby polegać na przybliżaniu ludziom tajemnicy Boga. Bezbłędne miałyby być Pismo w tym, co rzeczywiście chce powiedzieć, a nie we wszystkich słowach towarzyszących tym wypowiedziom. Bawarski teolog ograniczał zatem bezbłędność Pisma do *vere enuntiata*⁹⁵.

Pojęcie bezbłędności nie może mieć sensu mechanicznego, raczej należy widzieć je właśnie zgodnie z paradygmatem inkarnacyjnym – wcielenie Słowa obejmuje udział Boga w tym, co ludzkie, a zatem także historyczne⁹⁶. Prawda przychodzi do człowieka w nurcie dziejów, w historii się rozwija i jest wyrażana proporcjonalnie, można by rzec, do etapu objawienia, w jakim autor natchniony się znalazł. Należałoby jej szukać nie tyle w danym momencie historii, ile w całości historii wiary oraz z uwzględnieniem, że kluczem do całości jest Chrystus i Jego Ewangelia. A nawet więcej: skoro pełnia prawdy, uważa Ratzinger, jest obecna na sposób absolutny jedynie w Zmartwychwstałym, należy ją dostrzegać w wykraczającym poza historię napięciu wiary. To zaś jest możliwe jedynie w pielgrzymującym przez czas podmiocie – Kościele, w którego pamięci istnieje jedność czasów⁹⁷. W kontekście hermeneutyki oznacza to, że zamiar pojedynczego tekstu należy widzieć na tle zamiaru całej Biblii interpretowanej przez Kościół⁹⁸.

Konkluzja Prothro co do zasadności odwoływania się do analogii Maryjnej wydaje się miażdżąca: miałaby ona skłaniać „do zasadniczo odmiennej koncepcji natchnienia niż ta, którą prezentują same teksty natchnione”⁹⁹. Ale, znów, wniosek ten został oparty na nieprawdziwych przesłankach oraz skrajnych ilustracjach „sztywnego” zastosowania analogii. Lepiej

⁹⁵ Por. JRO 7/1, s. 150–151; DV 11.

⁹⁶ Por. JRO 7/1, s. 292–293.

⁹⁷ Por. JRO 9/1, s. 162–164; VD 42.

⁹⁸ Por. G. Mansini, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 107–108.

⁹⁹ J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 111.

byłoby powiedzieć, że analogia winna być stosowana ostrożnie i elastycznie, z uwzględnieniem, by użyć tytułu jednej z publikacji poświęconych natchnieniu, „świadczenia tekstów o nich samych”¹⁰⁰. Potraktowane skrajnie rozumowanie Prothro kazałoby czytać Biblię poza hermeneutyką kościelnej wiary; i odwrotnie, refleksja nad eklezjalnymi wyznaniem wiary uprawomocnia teologiczne spojrzenie na kwestię natury Pisma Świętego i jego hermeneutyki. Nie trzeba tutaj wyboru „albo-albo”, lecz pewnego rodzaju cyrkularności refleksji (od Pisma ku teologicznym wnioskom, od ortodoksyjnej teologii ku rozumieniu Pisma).

Prothro potraktował po macoszemu analogię Maryjną uzupełniającą analogię chrystologiczną. Przywołał moim zdaniem niewystarczająco reprezentatywne poglądy, by można je uznać za argument przeciw zasadności zużytkowania analogii. Na naganę zasługuje zwłaszcza zupełny brak odniesienia do adhortacji *Verbum Domini*, w której papież senior wyraźnie artykułuje, że istnieje taka analogia, tyle że należy ją odnosić nie do związku między rolą Maryi a udziałem pojedynczego autora natchnionego, lecz do relacji między Dziewicą, w której Słowo staje się ciałem, a Kościołem, z łona którego rodzi się Pismo Święte (VD 19). To ustawia sprawę w zupełnie innej perspektywie. Działanie Ducha Świętego i hermeneutyka, która wynika z Jego aktywności, mają być odniesione pierwszorzędnie do Kościoła jako Ciała Chrystusa, a dopiero wtórnie do hagiografa jako członka wspólnoty wierzących. Dokładnie tak, jak sugerował Ratzinger, gdy pisał, że hagiografowie nowotestamentalni byli inspirowani co prawda jako jednostki, ale Ducha Chrystusa mogli mieć tylko przez Kościół jako Ciało Chrystusa; i w tym sensie autorem ich pism jest Kościół przez wybrane członki¹⁰¹. Kwestia ta wymaga oczywiście dodatkowych badań, które przeprowadzę w kolejnym rozdziale, ale już teraz można postawić tezę, że dar natchnienia jest tylko jednym z darów w Ciele Chrystusa i nie wolno go separować od całościowego i wszechstronnego działania Ducha jako „duszy Kościoła”.

¹⁰⁰ Por. *Natchnienie Pisma Świętego...*, dz. cyt. Również zwolennik analogii inkarnacyjnej, Luis Alonso Schökel, przestrzegając przed wyprowadzaniem koncepcji natchnienia bez konsultacji samych tekstów natchnionych: „ryzykowalibyśmy pozostawienie poza naszą wspaniałą konstrukcją niektórych Ksiąg natchnionych. Nasza koncepcja natchnienia musi być obszerna, aby móc pomieścić wszystkie konkretne przypadki dzieł natchnionych, bowiem nie do nas należy wytyczanie granic Duchowi Świętemu” – L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione...*, dz. cyt., s. 65.

¹⁰¹ Por. JRO 7/1, s. 180–181.

Zaryzykuję następującą teologiczną asercję: Maryjnemu *fiat* odpowiada *fiat* Eklezji, a nie (czy: nie w pierwszej kolejności) hagiografa.

Bawarski teolog nie wahał się postrzegać teandryczno-kenotycznego charakteru wszystkich pism natchnionych, włącznie z księgami Starego Testamentu, właśnie w horyzoncie Wcielenia. Jego zdaniem dokonana w kulminacyjnym momencie dziejów Inkarnacja obejmuje cały wcześniejszy dialog Boga z ludźmi antycypujący przyjście Syna Bożego. Mówienie Boga na ludzki sposób od początku było bowiem skierowane ku Wcieleniu. W związku z tym, wnioskował Ratzinger, ludzcy autorzy Pisma stanowić mieli prefigurację postaci Chrystusa i przynależć do przyszłego Ciała Chrystusa, i dlatego mogli być Jego głosem. Jeśli zaś hagiografowie już należeli do przyszłego Ciała Chrystusa, to znaczy, że wraz z nimi rozpoczęło się Wcielenie – Logos stawał się ciałem już przez nich. Pismo może być słowem Bożym tylko w zapośredniczeniu, a kenoza Boga mówiącego na ludzki sposób nie sprowadza się jedynie do chwili, w której Bóg staje się ciałem. Ponieważ Bóg włączył w swój akt mowy człowieka, Kościół jako jedna ze stron owej teandrycznej, Bosko-ludzkiej mowy, jest drugorzędnym współautorem świętych pism; wykluczenie chrystologicznego i eklezjologicznego pośrednictwa byłoby zdaniem bawarskiego teologa monofizytyzmem¹⁰².

Pozostaje jedna jeszcze słabość analogii Maryjnej wypunktowana przez Prothro. Chodzi o nieprzystawalność Boskiej (przez pośrednictwo anioła) interwencji w życiu Dziewicy z Nazaretu do braku tego rodzaju spektakularnych „wtargnięć” Boga w życie hagiografów skutkujących powołaniem do pisania. Ich rola jako autorów natchnionych zdaje się raczej wpisywać w bardziej ogólne powołanie oraz wynikać z przekonania, że mają do wypowiedzenia ważne religijne prawdy. Czy jednak ta słabość analogii nie jest jej siłą, gdy analogię interpretować właśnie w eklezjalnym horyzoncie zaproponowanym przez Ratzingera? *Fiat* można wyrazić nie tylko w momencie szczególnego „zwiastowania”, ale przez samo włączenie się w życie wspólnoty wierzących i czerpanie z powierzonego jej depozytu oraz wciąż komunikowanego w niej Bożego objawienia. Nie rezygnując z analogii Maryjnej, ingerencję Boga wolno zatem lokować gdzieś indziej, w Kościele właśnie, któremu słowo Boże powierzyło się całkowicie (VD 17), i tutaj szukać świętości słowa Bożego analogicznej do Świętego poczętego w łonie Niewiasty z Ducha Świętego (por. Łk 1,35).

¹⁰² Por. JRO 9/1, s. 627–628.

Świadomość, że dany tekst powstał pod natchnieniem, może niejako rozkładać się na całe Ciało Chrystusa, podobnie jak inne dary uwielbionego Pana (por. Ef 4,7–16), i leżeć nie tylko czy nawet nie pierwszorzędnie po stronie hagiografa, ale całej wspólnoty, która rozpoznała teksty jako natchnione (nie oznacza to oczywiście zrównania natchnienia z kanonizacją). Z kolei samo działanie Ducha nie ogranicza się do pojedynczej osoby, ale obejmuje wszystkich zaangażowanych w genezę świętych pism, na co zwracał uwagę Gerald O'Collins, pisząc o impulsach pochodzących od Ducha Świętego w rozciągniętym w czasie procesie tworzenia literatury natchnionej¹⁰³. Wolno w tym widzieć wzajemną służbę darów udzielonych całemu Ciału, a sam charyzmat natchnienia byłby tylko/aż jednym z nich; do tego wrócę w dalszej części rozprawy.

Jednak gdyby pozostać przy analogii Zwiastowanie–natchnienie udzielone hagiografowi, czy rzeczywiście musi z niej wynikać koniecznie wniosek na temat świadomości hagiografów, że piszą pod natchnieniem Ducha Świętego? Przecież samo zagadnienie świadomości Dziewicy Maryi może stanowić przedmiot badań, które brałyby pod uwagę tożsamość, ale zarazem różnicę między „Maryją historii” a „Maryją wiary”¹⁰⁴. Zakładając nawet pełną świadomość Maryi Nazaretańskiej – z analogii nie musi wynikać pełna świadomość autorów natchnionych. Katolikowi trzeba pamiętać o szczególnym powołaniu Niepokalanie Poczętej i łaski pełnej (por. Łk 1,28), a za tym widzieć hagiografów w analogii do Niej na zasadzie „niepodob-

¹⁰³ Por. GCI, s. 123–124; GCR, s. 161–162.

¹⁰⁴ Papińska Komisja Biblijna formułuje postulat „całościowej chrystologii”, łączącej w jedno chrystologie oddolne (szukające na drodze historyczno-krytycznej „Jezusa historii”) z chrystologiami odgórnymi (punktem wyjścia „Chrystus wiary”). Obie tworzą całość, jednak nie kosztem zmieszania sposobu, w jaki historyczny Jezus się ukazał i był zrozumiany, ze sposobem pojmowania Jego Osoby i życia po Zmartwychwstaniu, gdy Chrystus został odczytany w Duchu Świętym. Chodziłoby zatem tak o uznanie ograniczeń ludzkiej natury „Jezusa z Nazaretu”, jak i wyznawanie „Chrystusa wiary” głoszonego przez Kościół – por. BC 1.1.11; 1.1.11.1; 1.1.11.2 (punkty a i b); 1.2.11; J.A. Fitzmyer, *The Biblical Commission and Christology*, „Theological Studies” (1985) nr 3, s. 473–475. Coś podobnego można by zastosować również do ziemskiej „Maryi historii” oraz wziętej do nieba „Maryi wiary”. Wiemy, że treści historyczne Łukasz przepracował teologicznie, a na jego opowiadaniach o dzieciństwie Jezusa odcisnęła swoje piętno chrystologia – por. P. Łabuda, *Joseph Ratzinger – Benedykt XVI i Łukaszowy przekaz o narodzeniu Jezusa. Historia i teologia*, w: *Jezus z Nazaretu. Poszukiwania chrystologiczne drogą wyznaczoną przez Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. J. Królikowski, P. Łabuda, A. Michalik, Tarnów 2016, s. 34.

nego podobieństwa¹⁰⁵ (co zresztą znamionuje każdą analogię¹⁰⁶). Właśnie w tym „niepodobieństwie” może kryć się rozwiązanie kwestii, która tak nurtuje współczesnych: na ile świadectwo hagiografów może być „niepokalanym” odzwierciedleniem Bożego objawienia, tak że w przypadku Pisma Świętego mielibyśmy do czynienia z „czystym” słowem Bożym w każdym pojedynczym słowie biblijnym? A na ile trzeba by, jak sugerował Ratzinger, prawdy biblijnej szukać w całości Biblii i w ruchu wiary wykraczającym poza historię?

2.4. Analogia Słowa – ujęcie Telforda Worka

Papieska Komisja Biblijna zaznacza, że choć „natchnienie jako działanie Boga dotyczy [...] bezpośrednio ludzi jako autorów: to oni są osobiście natchnieni”, to jednak również „pisma przez nich sporządzone są następnie nazywane natchnionymi”¹⁰⁷. Farkasfalvy rozróżnia za Ojcami Kościoła subiektywny i obiektywny aspekt natchnienia. Pierwszy dotyczyłby charzmatu danego autorom biblijnym, a zatem wyrażałby zasadę pośrednictwa natchnionych ludzi (lub zbiorowości) w Bożym objawieniu. Drugi aspekt wiązałby się z charakterem natchnionego tekstu – z jego „dwuwymiarowości” (dosłownym i duchowym znaczeniem). W biblijnym tekście w quasi-sakramentalny sposób obecna byłaby duchowa pełnia, tak że natchnione teksty byłyby zdolne do odkrywania nie tylko prawd, ale i Tego, który jest Prawdą¹⁰⁸. Uczony odnotowuje, że nie jest pewne, jak starożytny Kościół pojmował analogię inkarnacyjną i w czym widział analogiczność do unii

¹⁰⁵ Work pisze o *identity-in-contrast* – por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 11.

¹⁰⁶ O analogii mówimy w przypadku, gdy rzeczy są zasadniczo różne, a jedynie w niektórych aspektach podobne („niepodobne podobieństwo”) – por. M. Krąpiec, *Analogia*, art. cyt., s. 1.

¹⁰⁷ NPP 5. Por. DV 11, 14; H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 32.

¹⁰⁸ Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 220; tenże, *How to Renew the Theology of Biblical Inspiration*, „Nova et Vetera” English Edition (2006) nr 2, s. 242–243, 249, 252; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 246–247. Dwa „klasyczne” teksty natchnione o natchnieniu odnoszą się akurat do natchnienia tekstu oraz autora – por. J. Goldingay, *Natchnienie*, w: SHB, s. 611: „2 Tm 3,16 stanowi wyjątek nie tylko ze względu na użycie greckiego słowa *theopneustos*, «natchniony przez Boga», ale też ze względu na przypisanie natchnienia raczej tekstowi niż jego autorowi”, z kolei „inaczej jest w kolejnym klasycznym tekście, 2 P 1,20–21”.

hipostatycznej. Czy chodziło o uznanie złączenia Boskich i ludzkich elementów w samym autorze natchnionym czy raczej w natchnionym tekście? Wydaje się, że Ojcowie Kościoła wskazywali raczej na quasi-sakramentalne właściwości świętych pism (przedscholastyczne rozumienie terminu *sacramentum* pozwalało odnosić go do Pisma aż do XII wieku). Bardziej interesowała pisarzy pierwszych wieków Bosko-ludzka natura tekstu niż bezbłędnosc Pisma zajmująca z kolei współczesnych¹⁰⁹.

Drogami wytyczonymi przez Ojców Kościoła podąża wspomniany wyżej Telford Work, który w swoim monumentalnym dziele nie tylko broni, ale i rozwija analogię inkarnacyjną. Zdaniem Worka rozpatrywanie biblijnego natchnienia od razu od strony pneumatologii wiąże się z ryzykiem niewystarczającego uwzględnienia „człowieczeństwa” natchnionego słowa (byłby to swego rodzaju werbalny „doketyzm”). Dlatego uczonego poleca rozpoczynać rozważania od analogii Wcielenia, a ściślej, od analogii Słowa (nawiązanie do myśli św. Atanazego). Ponieważ w samym Bogu istnieje Boskie Słowo, Bóg jest wyrażalny; a ponieważ Słowo Boże wcieliło się, Bóg stał się zrozumiały dla ludzi (to za Hansem Ursem von Balthasarem). Z Wcieleniem łączy się też chrześcijańska, „wcieleniowa” właśnie, wizja epistemologiczna. Z unii Boskiego *Logos* oraz *logikos* człowieczeństwa w Chrystusie wynika, że możemy być pewni nie tylko mowy Boga do ludzi, ale i ludzkiej mowy o Bogu (Work używa określenia „inkarnacyjna ontologia teologicznego języka”). Jeśli stwierdzenie to można rozumieć szeroko, to z pewnością będzie ono prawdą, gdy idzie o język biblijny. Przeciw kantiańskiemu rozróżnieniu na fenomeny i noumeny chrześcijańska wiara stawia Zwiastowanie – uważa ewangelikalny teolog¹¹⁰.

¹⁰⁹ Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 188–189, 219–220, 233; J.H. Crehan, *Analogy between Verbum Dei Incarnatum and Verbum Dei Scriptum in the Fathers*, „The Journal of Theological Studies” (1955) nr 1, s. 87–90; P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”..., dz. cyt., s. 143. Francis Martin dostrzega u Tomasza z Akwinu przekonanie o sakramentalnym wymiarze Pisma – por. F. Martin, *Revelation and Understanding Scripture: Reflections on the Teaching of Joseph Ratzinger, Pope Benedict XVI*, „Nova et Vetera” English Edition (2015) nr 1, s. 267.

¹¹⁰ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 47–50. O relacji chrystologii i metafizyki – zob. G. Strzelczyk, *Chrystologiczne miejsce metafizyki*, w: *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R.J. Woźniak, Kraków 2008, s. 251–269. William J. Abraham w nawiązaniu do Hbr 1,1–3 podkreśla, że kluczowe słowo od Boga nie pojawiło się w formie proroczego słowa czy treści księgi, lecz przyszło w ciele. Centralne dla objawienia danego Kościołowi jest objawienie Boga w Jezusie. Prawdziwe debaty teologiczne nie dotyczyły natury słów proroka czy apostoła, ale Chrystusa. Zdaniem metodystycznego

Worka zajmuje coś, co można by określić mianem „ontologii Pisma”. Jego zdaniem chrystologiczna ontologia Pisma wynikająca z analogii Słowa (chrystologia Słowa) mogłaby być słusznie krytykowana, gdyby nie łączyła się z pneumatologiczno-chrystologiczną ontologią Pisma (chrystologia Ducha). Pierwsza z nich uniknie dzięki temu apolinaryzmu biblijnego widzącego w ludzkim języku nic więcej niż nośnik Boskiego języka i nieuwzględniającego jego historyczności. Druga zaś w połączeniu z pierwszą uchroni się przed sprowadzeniem wyjątkowości Jezusowego Pośłańca (Syn Boży) do rzędu innych charyzmatycznie namaszczonych sług („zaadoptowanych” przez Boga do wypełnienia pewnej misji), a Boga do odbiorcy biblijnych słów zamiast ich inicjatora. Zdaniem Worka te dwie chrystologie rozpatrywane łącznie zakotwiczą bibliologię w trynitarnej perspektywie¹¹¹.

Jak trudno utrzymać unię w rozumieniu Boskiego i ludzkiego w Piśmie Świętym – świadczy teologia wczesnego Karła Bartha, której krytyki podejmuje się autor *Living and Active*. Barth, skądinąd bardzo „chalcedoński” teolog odwołujący się do analogii inkarnacyjnej, mimo wszystko odszedł od niej w imię przyjętej przez siebie dialektyki i supremacji transcendencji Bożej (w czym zapewne można dostrzec tak dziedzictwo kalwinistycznej tradycji, jak i być może również wpływ filozofii Kanta). Według szwajcarskiego teologa słowo Boże pozostaje słowem Bożym jedynie pośrednio – w znaku ludzkiego słowa. Z człowieczeństwa Biblii wynika według niego istnienie omyłności i błędów (nie wyłączając z tego nawet kwestii wiary i praktyki) po stronie świadectwa danego przez pisarzy natchnionych. Biblia jest od tej nie-nieomyłności i nie-bezpośredniości wolna jedynie w wydarzeniu wiary potrafiącej usłyszeć Boskie słowo pomimo ludzkiej niedoskonałości; innymi słowy, obecność słowa Bożego w Biblii nie jest raz na zawsze daną właściwością, lecz cudem użycia Biblii jako instrumentu w ręce Boga¹¹².

teologa potwierdza to treść credo nicejskiego, w którym więcej uwagi poświęcono Chrystusowi niż istocie przemawiania przez proroków – por. W.J. Abraham, *Revelation Reaffirmed*, w: *Divine Revelation*, dz. cyt., s. 205.

¹¹¹ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 122.

¹¹² Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 81–84. Por. również krytykę Bartha w: N. Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, Cambridge 1995, s. 63–74. John Milbank, lider *radical orthodoxy*, krytykuje Bartha koncepcję objawienia – por. J. Milbank, *The grandeur of reason and the perversity of rationalism: Radical Orthodoxy's first decade*, w: *The Radical Orthodoxy Reader*, eds. J. Milbank, S. Oliver, New York 2009, s. 368. Podobne do Barthiańskiego podejścia do słowa Bożego można znaleźć także w tradycji luterańskiej, zgodnie z którą, jak

Barth we Wcielonym upatrywał znaku Ojca, a w Biblii – w jej spisanej formie – znaku Boskiego objawienia. W ujęciu protestanckiego teologa „pisemność” (*writtenness*) Pisma odpowiadałaby człowieczeństwu, a świętość Biblii korespondowałaby z Boskością. Tak ujmowana chrystologiczna analogia Pisma prowadzi do uznania pełni człowieczeństwa oraz pełni Boskości, ale w osobliwy sposób: słowa Biblii są słowami ludzkimi, podobnie jak Ciało Jezusa jest ludzkim ciałem; ale te słowa zostały uczynione świętymi, i dopiero ta świętość kieruje je w stronę rzeczy (*res*), odkrywając do pewnego stopnia ich przedmiot¹¹³.

Reformowany teolog chciał uniknąć błędu „ebionizmu” biblijnego znamionującego liberalny protestantyzm oraz „doketystycznej” w jego opinii doktryny Pisma charakterystycznej dla patrystyki, średniowiecza i protestanckiej ortodoksji. Ale, jak słusznie ocenia Work, bliżej Barthowi w jego stwierdzeniach do Nestoriusza niż Cyryła Aleksandryjskiego. Trzeba powiedzieć, że autor *Dogmatyki kościelnej* porzucił chrystologiczną analogię w kluczowym momencie – przez to, że odszedł od najbardziej istotnego dla niej aspektu, tj. analogii do unii hipostatycznej. Jeśli bowiem w ogóle daje się uchwycić analogia chrystologiczna, to nie wolno z niej wyłączać

zauważa ewangelicki teolog Jakub Ślawik, Biblia nie jest „po prostu słowem Bożym. Dla Lutra Bożym było słowo głoszące Chrystusa. Biblia jest natomiast świadectwem czy nośnikiem tego słowa. Biblia nie jest też czy nie może być określana tekstem natchnionym. Z perspektywy luteranckiej (przede wszystkim w oparciu o 2 Tm 3,16) działanie Boże przez Ducha Bożego ma miejsce w czytającym czy słuchającym człowieku (por. Rz 10,16), natchnienie realizuje się po stronie odbiorcy. Nie oznacza to, że Biblia miałaby być niepotrzebna czy niekonieczna. Wręcz przeciwnie, jest niezbędna, bo jest jedynym – pośrednim (lektura Biblii) lub bezpośrednim (słuchanie zwiastowania) – sposobem prowadzącym do obcowania z Bożym odmieniającym i zbawiającym słowem” – J. Ślawik, *O hermeneutycznych założeniach badań biblijnych*, „Rocznik Teologiczny” (2021) nr 2, s. 375. Podobna charakterystyka podejścia Lutra w: J.B. Niemczyk, *Autorytet Pisma Świętego według doktora Marcina Lutra*, w: *Misterium Verbi*, red. H. Muszyński, A. Skowronek, Warszawa 1985, s. 18–20, 25 i 27. Reformator z jednej strony w celu podkreślenia autorytetu Pisma odnosił się „do każdego słowa Biblii jak do bezpośredniego Objawienia Bożego”, a Pismo Święte według niego miałoby być „świadectwem Boga o sobie samym [...], a nawet Samym Bogiem”, z drugiej jednak strony liczyło się dla Lutra przede wszystkim słowo mówione czy raczej głoszone, tak że Pismo Święte „tylko na ambonie jest [...] Słowem Bożym”, gdyż wtedy jest słuchane. Słowo Boże należy przyjąć wiarą wzbudzoną przez Ducha Świętego (tego samego, który stoi u spisania słowa Bożego), a Pismo Święte „nieomal przestaje być Słowem Bożym, jeżeli nie dostrzeżemy w nim Chrystusa”.

¹¹³ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 73.

jakiegoś rodzaju werbalnej analogii do unii hipostatycznej (nieograniczone Słowo Boże staje się ograniczonym słowem ludzkim). Z kolei jeśli się od niej odchodzi w punkcie decydującym dla unii hipostatycznej, wtedy – konkluduje Work – stawia się pod znakiem zapytania również krytykę „doketystycznych” czy „ebionickich” doktryn Pisma¹¹⁴.

Jaka wizja natchnienia stoi za tym Barthiańskim podejściem? Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Z jednej strony szwajcarski teolog podkreślał, że natchnienie biblijne wydarzyło się w „raz na zawsze” wydarzeniach Zmartwychwstania i wylania Ducha Świętego – jako ustanowieniu Kościoła. Znaczy to, że nie tyle w pisaniu, ile w nowym stworzeniu – jako owocu odkupieńczego dzieła – teksty były natchnione. Z drugiej strony, zgodnie w powyższym „adopcyjnym” ujęciu, natchnienie polegałoby na ciągłym posługiwaniu się przez Boga pismami w cudownym wydarzeniu oświecenia – także zanim w ogóle teksty nowotestamentalne powstały. Bóg niejako adoptowałby ludzkie słowa proroków i Apostołów jako słowo Boże. Work uznaje, że w spuściznie Bartha brakuje jasnej odpowiedzi, jak połączyć obie perspektywy¹¹⁵.

Autor *Living and Active* opiera swoją krytykę Bartha na dogłębnie prze-myślanej doktrynie Wcielenia. Z inkarnacji Słowa wynika, że ludzkie słowa Jezusa musiały być jednocześnie słowami Boga. Jeśli Barth ukazywał nieskończoną jakościową różnicę między nieomylnym słowem Boga a omylnymi ludzkimi słowami, to jednak – przekonuje Work – fakty wcielenia Syna oraz namaszczenia chrzcielnego Jezusa rewolucjonizują rozumienie transcendencji Boga. Jako wydarzenia trynitarnie ukazują zaangażowanie Boga Ojca, człowieczeństwo Syna Bożego oraz zamieszkiwanie Bożego Ducha w Jezusie z Nazaretu¹¹⁶.

¹¹⁴ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 81–82.

¹¹⁵ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 81–82. Por. charakterystykę ujęcia Bartha dokonaną przez Geralda O'Collinsa: Pismo Święte niesie świadectwo przeszłemu objawieniu, stanowi grunt pod przyszłe objawienie; staje się objawieniem, gdy dosięga słuchacza i staje się dla niego słowem Boga; Pismo, jako ludzkie słowo o objawieniu, różni się od samego objawienia, z kolei pozostaje z nim w jedności, bo objawienie jest podstawą, przedmiotem i treścią spisanego słowa – por. GCI, s. 8, 10, 87. Por. także krytyczne omówienie dialektycznego ujęcia Bartha podane przez Wahlberga – M. Wahlberg, *Revelation as Testimony...*, dz. cyt., s. 84–89.

¹¹⁶ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 88. Jeszcze dalej od Bartha idzie Barr, który odrzuca nie tylko analogię chrystologiczną, ale i analogię Słowa. Jeśli nie ma prawdziwej unii między słowem Bożym a słowem ludzkim, a wykluczy się wydarzenie

Work odnosi się również do poglądów Hansa Ursa von Balthasara, który wskazał na partycypacyjną jedność dwóch – koniecznie rozróżnialnych – form Słowa Bożego: Pisma i Jezusa. Pismo Święte jest według niego świadectwem Ducha Świętego odnoszącym się do Słowa Ojca, ale Pismo nie może być drugim, paralelnym „wcieleniem”, jakby to Duch Święty teraz stawał się mówcą, a nie wciąż to samo Słowo. Obie formy słowa są ostatecznie jednym Słowem Boga świadczącym o sobie samym w jednym objawieniu. Analogia Wcieleniowa miałaby mieć swoje granice – niepodobieństwo ukazuje się właśnie w różnicy między cielesnym człowieczeństwem Osoby Wcielonego a językową bezcielesnością. Słowne „człowieczeństwo” Słowa antycypuje i pomaga wypełnić cielesne człowieczeństwo Słowa, a tym samym zrealizować jeden Boży plan (ten sam realizujący się i w Piśmie, i w Chrystusie). W tym sensie pomimo kontrastu są obie formy w pewnym sensie czymś jednym, albo, od drugiej strony, są to dwa aspekty tego samego Boskiego zaangażowania na rzecz ludzkości oraz tej samej obecności Logosu realizującej się w ramach jednej ekonomii zbawienia. Dlatego analogii Słowa nie wolno przeistaczać w paralelę, chodzi raczej o wzajemnie od siebie zależne i krzyżujące się dwa sposoby obecności Słowa (w słowie i ciele). Obecność Słowa w księgach natchnionych będących owocem Ducha Świętego (Ducha Syna) nie współzawodniczy z obecnością Wcielonego Słowa, lecz ją antycypuje, a następnie pozwala na jej wspomnienie¹¹⁷.

Balthasar sugeruje zatem coś w rodzaju tożsamości-w-kontraście (*identity-in-contrast*) między Słowem Ojca a słowem Ducha Świętego. Kontrast wynika wprost z jakościowej różnicy między wcześniejszymi interwencjami Boga a człowieczeństwem, które przyjął we Wcieleniu. Wcześniej obecne nieosobowo (werbalnie), teraz Słowo we własnej Osobie staje się obecne – są to więc asymetryczne sposoby obecności Słowa. Dopiero wraz z osobowym przybyciem Słowa w Jezusie poprzednie, choć realne i prawdziwe rzeczywistości okazują się jedynie cieniem (por. Hbr 8,13; 10,1), a Boskie słowa mogą zostać w końcu zapisane na ludzkich sercach (por. Hbr 8,10–11; Jr 31,31–34)¹¹⁸. W ósmym rozdziale Listu do Hebrajczyków nie chodzi o przeciwstawienie dwóch typów

objawienia, do którego odwoływał się Barth, wtedy Pismo okazuje się jednowymiarowe – posiada jedynie ludzką naturę. Konsekwentnie nosicielem objawienia jest ludzki charakter słowa, i to ludzkie słowa miałyby mieć autorytet – por. tamże, s. 226; J. Barr, *The Bible in the Modern World*, dz. cyt., s. 22.

¹¹⁷ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 101–103.

¹¹⁸ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 103–104.

poznania, pośredniego i bezpośredniego (por. w. 11). Powszechne poznanie ma być wynikiem działania Bożego związanego z odpuszczeniem grzechów (w. 12). Przymierze o nowej jakości (w. 10) nie będzie już wystawione na kolejne zerwanie, staje się wieczne i trwałe, bo nie zależy od poczynań ludzi, lecz od dzieła Bożego. Nowe przymierze decyduje o obecnym stanie Starego, które przemija. Cechy Starego Przymierza zostały oddane przez imiesłowy w czasie teraźniejszym: „przedawnione” (*palaioumenon*) i „starzejące się” (*geraskon*), a jego stan w czasie wypowiedzania proroctwa (por. Jr 31,31–34) określa się wyrażeniem „bliskie zniknięcia” (*engys afanismou*)¹¹⁹.

Wydaje się jednak, że odnoszenie tej relacji obu przymierzy do relacji między żywą obecnością Słowa a słowem natchnionym jest jednak nadużyciem. Jeśli autor Listu do Hebrajczyków w 10,1 używa terminu „cień” (*skia*), to ma na myśli Prawo będące zaledwie cieniem przyszłych dóbr. „Sam obraz rzeczy” odnosi się do przyszłych dóbr zapewnionych przez ofiarę Chrystusa. Wyrażenie „przyszłe dobra” (*ta mellonta agatha*) oznacza zbawienie (*soteria*), które z perspektywy Starego Przymierza odnosi się do przyszłej rzeczywistości¹²⁰. Nie można do słowa biblijnego odnosić terminu, który w zamiarze autora biblijnego określał status Prawa czy ogólnie Starego Przymierza przed przyjściem Chrystusa. Konsekwentnie również Nowy Testament miałby być jedynie „cieniem” osobowej obecności Słowa? Ale przecież Nowy Testament jest interpretacją Starego dokonaną właśnie już według „nowego serca” i „nowego ducha”. Dlatego słusznie Work, odrzucając paralelne „wcielenia” w Słowie i słowach Biblii, wskazuje na pewnego rodzaju tożsamość między nimi. Wcielony nie jest jakimś rodzajem powtórzenia Pism (jakby one miały być „drugim” Chrystusem); Ten, który jest obrazem Ojca, nie jest obrazem Pism. Jezus nie znosi Pism, jak znosi instytucje starotestamentalne, ani nawet nie odkupuje Pisma (jedynie jego odbiorców); On wypełnia Pisma swoją Osobą, a przez użycie świętych tekstów oraz w wyniku zesłania Ducha Świętego kształtuje oba testamenty, które z kolei kształtują Jego. Tę obustronną relację – tożsamość w kontraście między Jezusem i Pismem – wolno opisać według Worka w oparciu o patrystyczną ideę typologii, której analogia Słowa byłaby przykładem¹²¹.

¹¹⁹ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018, s. 379–381.

¹²⁰ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków...*, dz. cyt., s. 429.

¹²¹ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 104–105.

Work podtrzymuje, że sposób obecności Syna w Piśmie jest bezosobowy – anhipostatyczny (*anhypostatic*). Ta forma obecności pośredniczy, jak każda zresztą natchniona mowa, Słowo Ojca w mocy Ducha Świętego. Ale jednak nie prowadzi – nie może – do Jego pełnej osobowej obecności. Jeśli to sam Jezus jest Słowem w pełni obecnym, Wcielenie udziela natchnieniu jego partycypacyjnej mocy, a Ciało nadaje słowom zbawcze znaczenie (ale i vice versa). Ciało jest zatem zarówno spełnieniem wcześniejszej obietnicy, jak i fundamentem późniejszego przepowiadania. Z nie pełną, lecz rzeczywistą obecnością Słowa mamy do czynienia w przypadku ludzkich słów Apostołów, proroków, ale też wszystkich zaangażowanych w historię zbawienia osób (np. prawodawców, mędrców, kapłanów itp.)¹²².

Work przyznaje rację Barthowi w tym, że wyjątkowość unii hipostatycznej właściwie utożsamia się z dwuznacznością analogii Słowa. Należy się zdaniem autora *Living and Active* poruszać pomiędzy skrajnościami: z jednej strony przyjęciem pełnej identyczności między słowem biblijnym a Logosem Wcielonym, które prowadziłyby do „hipostazowania” tekstu, a zatem do bibliolatrii; z drugiej do takiego podkreślenia różnicy, które skutkowałyby swego rodzaju „biblioklazmem” (określenie Worka nawiązujące do ikonoklazmu). Teolog proponuje podejście, które ukazywałoby związek między namaszczoną Duchem mową Jezusa a wszelką biblijną mową namaszczoną Duchem. Chodziłoby o uchwycenie, że najwyraźniej dwuznaczność analogii ukazuje się właśnie w bezcielesności słów mówionych i pisanych¹²³. W związku z tym konstatuje różnicę:

wyjątkowość inkarnacji polega na zjednoczeniu *hipostatycznym*, a nie hipostatycznym *zjednoczeniu*. Związek werbalny nie jest związkiem hipostatycznym, jako że język to nie jest pełna osoba. Stanie się księgą [*inlibration*] nie jest wcieleniem, ponieważ słowa nie są ciałem¹²⁴.

¹²² Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 95, 104.

¹²³ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 93, 95. Jak we Wcieleniu materia nabiera godności, skoro została przyjęta przez Boga, tak przekształceniu ulegają również ludzkie słowa. W odwołaniu do sporu o ikony z VIII wieku i zwycięstwa ikonodulów w tej konfrontacji można także znaki słowne (a nie tylko obrazowe) odnieść do pierwowzoru, czyli do Osoby Słowa Wcielonego. Partycypują one w Synu za pośrednictwem Ducha Świętego właśnie dlatego, że to, co „ludzkie” (materia i słowa), jest znakiem tego, co w hipostazie Słowa stanowi o ludzkiej naturze – por. tamże, s. 110.

¹²⁴ T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 95. Paweł Leks odnosi analogię inkarnacyjną do związku pisarza natchnionego z Osobą Słowa – por. P. Leks, „*Słowo Twoje jest praw-*

Za granicę analogii uznać należy zatem jedność ciała Chrystusa oraz jego jedność z odwiecznym Słowem¹²⁵.

Autor *Living and Active* przywołuje w tym kontekście przykład apostoła Pawła, który pisał o jakimś rodzaju „niepełnej” obecności w swoim liście do adresatów, pośród których nie mógł być cieleśnie obecny, ale z którymi kontaktował się na sposób duchowy. „Ja zaś, nieobecny wprawdzie ciałem, ale obecny duchem, już potępiłem, tak jakbym był wśród was, sprawcę owego przestępstwa” (1 Kor 5,3). Użyte tutaj wyrażenie „ciało” (*soma*) wyjaśnia Janusz Czernski: „w antropologii biblijnej nie oznacza tylko organizmu człowieka, lecz wskazuje także na osobę, czyli określa konkretną, poznawalną doświadczalnie osobę ludzką”. Zarówno „ciało”, jak i „duch” w wypowiedzi apostoła „służą do wyrażenia wewnętrznej łączności z adresatami, mimo nieobecności fizycznej (por. 1 Tes 5,23; 2 Kor 2,13)”. Adresaci „listu powinni mieć świadomość, że Paweł jest wśród nich obecny: «tak jakbym był obecny»”¹²⁶. Farkasfalvy twierdzi dodatkowo, że Pawłowe listy były odczytywane w czasie, gdy zgromadzenie sprawowało Eucharystię – wierni gromadzili się na łamanie chleba i głoszenie słowa przez apostoła (por. Dz 20,7), a gdy był nieobecny, czytane były listy jego autorstwa będące

dq......, dz. cyt., s. 140: „Przypadek pisania pod natchnieniem jest bardzo zbliżony do sytuacji Człowieczeństwa Jezusa Chrystusa w charakterze narzędzia OSOBY SŁOWA. Jednakże u Chrystusa unia ta jest OSOBOWA (hipostatyczna), natomiast autor biblijny pozostaje narzędziem Słowa «oddzielnym»”. Por. tamże, s. 145: „Pisarz biblijny jest narzędziem Boga «oddzielnym», gdyż działa oddzielnie od głównego działającego, jak w szafarstwie sakramentów. [...] W odróżnieniu od niej [natury ludzkiej Chrystusa jako narzędzia Logosu – SZ], zjednoczenie pisarza biblijnego z Bogiem jest przejściowe i dotyczy tych poziomów jego ludzkiej natury, które biorą udział w pracy pisarskiej”. I dalej, na s. 147: „Za sprawą Ducha Świętego, BÓG-SŁOWO «przybierał» przejściowo do swej Boskiej natury – «jakoś», w sposób trudny do bliższego ludzkiego wyrażenia – ludzką naturę pisarza. W następstwie głębi zjednoczenia między autorem-człowiekiem a Drugą Osobą Trójcy Przenajświętszej, «jakoś» analogicznego do hipostatycznego zjednoczenia Osoby SŁOWA z ludzką naturą Chrystusa, mogła powstać Księga: jeśli nie BOŻO-ludzka, to przynajmniej LUDZKO-Boża”.

¹²⁵ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 113.

¹²⁶ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian*, Wrocław 2009, s. 283. Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 209: „Sformułowanie: *nieobecny wprawdzie ciałem, ale obecny duchem* znane jest także z innych listów greckich. Sam list zastępował poniekąd obecność autora. Mowa o obecności duchem nie oznacza obecności nadprzyrodzonej w sensie mistycznym, lecz wskazuje na towarzyszenie adresatom myślami”.

substytutem jego rzeczywistej obecności¹²⁷. Work konstatuje, że słowa Pawła są prawdziwymi i osobistymi słowami mediującymi jego obecność, ale nie są osobą Pawła. Można z tego wyciągnąć wniosek, że analogicznie słowa Pisma Świętego (będące mową Boga i ludzi) mediują osobowość, ale nie konstytuują osoby. W Chrystusie sam Bóg mówi, tak że w tym przypadku Logos jest nie tylko różny od słów, ale zarazem stanowi z nimi jedno. Zgodnie z patrystyczną analogią Słowa również inne słowa Biblii można uznać za „Boskie jakościowo”, bez redukcji Bożej transcendencji¹²⁸.

Trynitarna perspektywa odniesiona do Biblii pozwala Workowi postrzegać Ojca jako źródło Pisma, Syna jako jego przekaz, a Ducha Świętego jako osobową moc Pisma. Wyjaśnienia domaga się relacja między słowem Ducha a Słowem Ojca, którą teolog poleca rozpatrywać na tle związku między Duchem Świętym a Wcielonym¹²⁹. To, że Logos wcielony może mówić Boże słowa – wynika z działania Ducha Świętego, przez którego Jezus został poczęty. W ten sposób analogia chrystologiczna zostaje dopełniona analogią między Wcieleniem a natchnieniem. W obu przypadkach Ojciec jest przyczyną zbawczych dzieł, które dokonują się dzięki pośrednictwu Ducha Świętego. Słowo Boże jest obecne w pełni i osobiście we Wcielonym, a w słowach proroków i Apostołów jedynie werbalnie, a nie cieleśnie (unikalność Wcielenia). Boskie i ludzkie słowa są naprawdę jednym słowem (analogia do unii hipostatycznej), w którym jest obecny sam Jezus, gdy jest ono przekazywane w mocy Ducha (por. 1 Tes 1,5; 1 Kor 5,4). Syn był już obecny antycypacyjnie w starożytnym Izraelu; Słowo Boże zawsze jest żyjące i skuteczne (por. Hbr 4,12). Gdziekolwiek pojawia się Duch Święty,

¹²⁷ Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 63–64. Witczyk pisze o tym, że „listy św. Pawła uważane były za surogat obecności Apostoła” – H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 170, przyp. 39. Polski biblista ukazuje podobieństwo sytuacji apostoła Pawła do stanu, w jakim znalazł się autor Księgi Apokalipsy – w obu przypadkach decydująca była więź liturgiczno-teologiczna z oddaloną wspólnotą, w związku z którą miał przez hagiografów działać Duch Święty – por. tamże, s. 83.

¹²⁸ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 96.

¹²⁹ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 110. O trynitarniej wizji natchnienia pisał również Levering, komentując myśl Farkasfalvy'ego. 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.

tam zawsze mediuje Logos, i odwrotnie: gdziekolwiek obecny jest Logos, tam jest to możliwe dzięki działaniu Ducha Świętego¹³⁰.

Michał Bednarz w komentarzu do 1 Tes 1,5 zwraca uwagę, że apostoł Paweł rozumiał, iż same słowa są niewystarczające, a siła Ewangelii nie leży w pierwszym rzędzie w przekonującej retoryce. Głosiciel Ewangelii, choć przemawia również siłą swojego przekonania oraz korzysta z własnych zdolności, jest przede wszystkim narzędziem Ducha Świętego. Jeśli słowa głosicieli okazywały się skuteczne, to dlatego, że towarzyszyła im moc (*dynamis*) prowadząca do przekonania (*pleroforia*) słuchacza słowa¹³¹. W komentowanym fragmencie chodzi nie tyle o moc przejawiającą się w cudach, ile o

działalność apostołską, która dokonuje się mocą Boga (1 Kor 2,9; 2 Kor 6,7) lub Ducha (Rz 15,19) [...]. Można powiedzieć, że głoszenie Ewangelii jest dziełem mocy Boga Stwórcy, Boga historii Izraela, a przede wszystkim Boga, który wskrzesił Jezusa Chrystusa. Jest to moc, gdyż wzywa do wiary i ją wzbudza. Jest to coś, czego żadna ludzka siła nie może uczynić, a tym bardziej ludzkie słowo, a jedynie moc Boga i Jego słowo. Paweł chce więc powiedzieć, że w trakcie głoszenia Ewangelii ujawniła się moc Boża¹³².

Polski biblista niepotrzebnie przeciwstawia słowo ludzkie stwórczemu słowu Boga, i koncentruje się jedynie na relacji między mocą, Duchem Świętym i przekonaniem rodzącym się w odbiorcy orędzia. Uznaje wszystkie trzy określenia za niemal synonimiczne i przeciwstawne terminowi „słowo”. Ducha Świętego i głębokie przekonanie uważa za uzupełniające aspekty mocy: pierwszy wskazuje na Boskie źródło (Duch Święty), a drugi na skutek apostołskiej działalności (przekonanie)¹³³. W ten sposób przyznaje jednak

¹³⁰ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 112–113. Autor natchniony w Hbr 4,12 charakteryzuje słowo Boże jako *żyjące (dzon)* i *działające (energes)*, ale szczególnie uwydatnia pierwszą cechę przez umieszczenie imiesłowu już na początku zdania: „Żyjące bowiem jest słowo Boga” – por. A. Malina, *List do Hebrajczyków...*, dz. cyt., s. 260–261.

¹³¹ Por. M. Bednarz, *1–2 List do Tesaloniczan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2007, s. 108–109.

¹³² M. Bednarz, *1–2 List do Tesaloniczan...*, dz. cyt., s. 108.

¹³³ Por. M. Bednarz, *1–2 List do Tesaloniczan...*, dz. cyt., s. 110.

pośrednio rolę słowa ludzkiego (apostolskiego) w głoszeniu słowa Bożego, gdy temu słowu towarzyszy duchowa moc.

Ortodoksyjna chrystologia, przypomina Work, musi uwzględniać różne konceptualizacje Chrystusa wynikające z Pisma Świętego, a dzięki temu chronić się przed redukcyjnymi ujęciami. Chrystologia Słowa (*Word-Christology*) zabezpiecza przed adopcjanizmem oraz przed abstrakcyjnym traktowaniem Boskości, które mogłyby prowadzić do widzenia człowieczeństwa w oddzieleniu od Boskości lub w jej cieniu, a zatem – człowieczeństwo to redukować. Z kolei chrystologia Ducha (*Spirit-Christology*) bardziej podkreśla trynitarny wymiar oraz realność człowieczeństwa Chrystusa i głębi kenozy Słowa Bożego, którego życie ewangeliści dzielą bez wątpienia na dwa okresy: przed i po chrzcie w Jordanie. Mimo że od poczęcia Jezus jest prawdziwie Synem Bożym, a zatem „Bogiem z nami”, to dopiero od chrzcielnego namaszczenia Duch Święty staje się „Bogiem z Jezusem” (por. J 1,32) – uważa Work. Już przed tym wydarzeniem słowa Jezusa są słowami Boga, ale w takim „uniżeniu”, że nawet najbliżsi nie rozpoznają Jego tożsamości, za to potem Jego ludzkie słowa stają się pełnymi mocy, duchowo skutecznymi słowami Boga, tak że rodzina posądza charyzmatycznego nauczyciela i cudotwórcę o odejście od zmysłów. Boskim pośrednikiem mocy jest Duch Święty, a nie abstrakcyjnie traktowana Boskość Wcielonego¹³⁴.

Twierdzenie, że dopiero od chrztu w Jordanie Duch Święty stał się „Bogiem z Jezusem”, nie jest do końca fortunne. Mimo wszystko należy docenić próbę dowartościowania wydarzenia chrzcielnego również dla życia Jezusa. „Ten fakt wprowadza pewną nowość w Jego życie: nowość, ma się rozumieć funkcjonalną, a nie ontologiczną”¹³⁵. Jeśli starożytna teologia podkreślała wielką wagę chrzcielnego zstąpienia Ducha Świętego na Jezusa, to z kolei w późniejszej myśli chrześcijańskiej doszło niestety do pewnego pomieszania namaszczenia Jezusa (siłą rzeczy będącego wydarzeniem trynitarnym) z misterium Osoby Wcielonego (wyizolowana chrystologia). Nie Duch Święty miałby sprawiać mesjańskość Jezusa, ale samo Bóstwo

¹³⁴ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 119–121. Znaczenie napełnienia Duchem Świętym w życiu Jezusa w katolickiej teologii wydaje się niedoceniane, z drugiej strony odważne tezy Worka wydają się domagać się pewnych dopowiedzeń. Na pewno jednak nie można bagatelizować różnicy przed i po chrzcie – por. KKK 536: „Duch, którego Jezus posiada w pełni od chwili swego poczęcia, przychodzi «spocząć» na Nim”.

¹³⁵ R. Cantalamessa, *Pieśń Ducha Świętego. Rozważania na temat Veni Creator*, tłum. M. Przechowski, Warszawa 2003, s. 195.

Logosu stawało w funkcji namaszczenia. Takie podejście było oczywiście w dużej mierze rezultatem reakcji na pojawiające się herezje (gnostycyzm, który jak gdyby chrztem zastępował Wcielenie, bo dopiero w Jordanie Bóstwo miało zstąpić na Jezusa) oraz próby dostosowania do mentalności greckiej z jej skoncentrowaniem na *arche* rzeczy, kosztem rozwoju i historii. Skutkiem tego pneumatologia została właściwie sprowadzona do chrystologii¹³⁶. Dokonana w ostatnich czasach rewizja związana z ponownym docenieniem chrztu Jezusa doprowadziła, jak pisze Raniero Cantalamessa, do dowartościowania starożytnego poglądu

według którego należy odróżnić misterium namaszczenia od Wcielenia i misję Ducha od misji Słowa. Namaszczenie spełnia w życiu Jezusa specyficzne zadanie: jest momentem, w którym otrzymuje On pełnię Ducha jako Głowa Kościoła i jako Mesjasz. Jezus był pełen Ducha Świętego już od chwili Wcielenia, lecz chodziło tam o łaskę osobistą, związaną z unią hipostatyczną i dlatego nieprzekazywalną. Teraz natomiast w namaszczeniu otrzymuje tę pełnię Ducha Świętego, którą jako Głowa będzie mógł przekazać swemu Ciału¹³⁷.

Wracając do bibliologii Worka: podobnie zbawcza moc Pisma Świętego musi być widziana jako jakość wynikająca z Boskiego namaszczenia, substytutująca jednak w biblijnych słowach na stałe (por. raz jeszcze J 1,32)¹³⁸. Duch Święty ani nie zastępuje litery, ani nie sprawia, że biblijny język miałby się wzniesć na ponadludzki poziom – pozostaje On zjednoczony z literą. Oznacza to, że jak we Wcielonym, w którym ze słabością unizonego Słowa sąsiaduje moc Boskiego Ducha, w przypadku lingwistycznej kenozy Pismo

¹³⁶ Por. R. Cantalamessa, *Pieśń Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 194–197.

¹³⁷ R. Cantalamessa, *Pieśń Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 197.

¹³⁸ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 121. Por. także: J. Webster, *Scripture, Authority of*, art. cyt., s. 726; F. Martin, *Revelation and Understanding Scripture...*, art. cyt., s. 269. Muszyński twierdzi, że jak Wcielenie dzięki powstaniu z martwych Chrystusa ma nieodwracalny i trwały charakter, tak trwałe i niezniszczalne jest zjednoczenie słowa Bosko-ludzkiego w Biblii – por. H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 56. Wcześniej jednak polski biblista zwrócił również uwagę na obecnego w natchnionych tekstach Ducha Świętego – por. tamże, s. 51: „Analogicznie więc do Odwiecznego Słowa Wcielonego, słowo Boże wcielone w szatę ludzkiej mowy i utrwalone na piśmie trwa w Kościele jako księga i zbawia mocą obecnego w nim Ducha Chrystusa (Rz 8,11; 1 Tes 2,13; 1 P 1,23). Ten sam Duch Boży, który ożywiał mężów Bożych i kierował prorokami, jest obecny w słowach księgi Pisma św., ożywia je, daje im moc i skuteczność, poucza, oświeca i zbawia”.

partycypuje w tych samych właściwościach Syna (słabość) i Ducha (moc). Work nazywa to bibliologią „ukrzyżowanej chwały” – krzyż i chwała pozostają w napięciu i są jak gdyby dwoma rękami realizującymi wolę Ojca¹³⁹.

Amerykański teolog wyraża przekonanie, że analogia Słowa zabezpiecza sens dosłowny tekstów biblijnych, a zarazem uzasadnia ich potencjalną otwartość na sens duchowy. Pozwala również na krytyczną ocenę naturalistycznej hermeneutyki posługującej się metodą historyczno-krytyczną w taki sposób, który wykluczałby nadprzyrodzone działanie w świecie (swego rodzaju „ebionizm” biblijny). I odwrotnie: pełne człowieczeństwo Jezusa usprawiedliwia posługiwanie się wszelkimi metodami, w tym historyczno-krytyczną, jeśli tylko nie odrzuca ona ekonomii trynitarniej. Analogia Słowa oddala pokusę „doketystycznego” wprowadzenia kontrastu między słowami ludzkimi i słowem Boskim (miałby temu ulegać Orygenes). Work sprzeciwia się tak ujęciom, w których tworzona przez ludzi literatura dopiero następnie miałaby zostać „ochrzczona” przez Boga („adopcjanzm”), jak i traktowaniu Pisma Świętego jedynie w kategoriach dzieła Ducha Świętego („modalizm”). Niektóre odmiany fundamentalizmu ryzykują zaś w swoim rozumieniu Biblii („literalizm” i bezbłądność) popadnięcie w „doketyzm” czy „eutychianizm”¹⁴⁰.

¹³⁹ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 121–122. O’Collins podkreślał, że wszystko, co składa się na kenozę Syna, dokonało się ku chwale Ojca, a krańcowe uniżenie Boga należy do Jego obrazu nie mniej niż chwalebne wywyższenie. To ukrzyżowany Pan chwały (por. 1 Kor 2,8) po Zmartwychwstaniu króluje z nieba (por. 1 Kor 15,25). Właśnie w tym, co wydawałoby się małe i głupie, Bóg objawił się najpełniej (por. 1 Kor 1,17–25) – por. GCNF, s. 139–141. 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”.

¹⁴⁰ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 323, 325–326. Worka stanowisko koresponduje z DV 12, gdzie podkreśla się zarówno ludzkie, jak i Boskie autorstwo (intencja autora ludzkiego i znaczenie zamierzone przez Boskiego Autora). Pitre wyprowadza z tego wniosek, że poprawna interpretacja bierze oba pod uwagę i nie oddziela jednego od drugiego – por. B. Pitre, *The Mystery of God’s Word...*, art. cyt., s. 61. Avery Dulles w kontekście soborowych zasad pisze, że w interpretacji nie będą podejmowane żadne wysiłki, które miałyby ograniczyć znaczenie świadomych intencji ludzkiego autora – por. A. Dulles, *Criteria of Catholic Theology*, „Communio” English Edition (1995) nr 2, s. 312. Przed rugowaniem opatrnościowego zarządzania przez Boga historią, do jakiego dochodzi we współczesnej egzegezie, przestrzega Levering – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 220; tenże, *Participatory Biblical Exegesis...*, dz. cyt. Jako przykład redukcyjnego podejścia do historii Levering przywołuje publikację Allisona, w której ten postuluje rozdzielenie historycznych

Propozycja Worka w jego mniemaniu pozwala również na dokonanie z „chalcedońskiej” perspektywy krytycznej oceny pojawiających się wyjaśnień „dwunaturowości” Pisma. Za nieczylnię zadość dogmatowi chrystologicznemu mówiącemu o współistnieniu natur należy uznać takie rozumienie, które „człowieczeństwa” upatruje jedynie w słabościach tekstu, a „Boskości” w transcendentnym duchowym znaczeniu; *contra* temu należy przypomnieć, że Słowo Wcielone wypowiada się w dwóch naturach jednym głosem. Podobnie nie do przyjęcia są takie koncepcje, które zrównują to, co ludzkie, z dosłownością, a to, co Boskie, z alegorycznym sensem – również tutaj rozerwana zostaje werbalna jedność. Można w nich dopatrywać się analogii do gnostycyzmu czy chrystologicznego nestorianizmu rozdziałającego dzieło Boga od ziemskiego życia Jezusa¹⁴¹. Przeciwnie, bibliologia chce afirmować koherencję Boskości i człowieczeństwa, Boskiego zstąpienia i ludzkiego wyniesienia¹⁴². Analogia Słowa pozwala uznać różnorodność metod interpretacyjnych, a zarazem nie pozwala na ich totalizujące roszczenia dokonywane kosztem utraty z pola widzenia jedności przesłania biblijnego; jeśli krytykuje, to po to tylko, żeby zaproponować bardziej konstruktywne rozwiązania niż piętnowane na bazie analogii błędy¹⁴³.

badań od teologii, dla której jednak przyznaje miejsce w głoszeniu i interpretowaniu uprawianym w Kościele. Allison wzywa jednak historyków, żeby dopuścili możliwość bardziej duchowej historii, niż rysuje ją świecka historiografia – por. D.C. Allison Jr, *The Historical Christ and the Theological Jesus*, Grand Rapids 2009. John Webster z kolei zauważa, że tajemnicza relacja między objawieniową obecnością Boga w stworzonej formie pism biblijnych jest kamieniem, o który potkają się interpretatorzy Pisma; naturalistyczne rozumienia zakładają utożsamienie tego, co „stworzone”, z tym, co „czysto naturalne” – por. J. Webster, *The Domain of the Word...*, dz. cyt., s. 9.

¹⁴¹ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 323–324. Por. także: D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 219. Robert Barron widzi wspólny mianownik w nestoriańskim izolowaniu autora ludzkiego od Boga oraz monofizycznym lekceważeniu udziału ludzkiego autora charakterystycznym dla lektury fundamentalistycznej i literalistycznej. Tym wspólnym mianownikiem miałyby być odrzucenie wizji partycypacyjnej – por. R. Barron, *Biblical Interpretation and Theology...*, art. cyt., s. 204.

¹⁴² Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 226.

¹⁴³ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 325, 327.

2.5. Słowo „ukrzyżowanej chwały”

Z tajemnicą Wcielenia wiązać też trzeba kwestię rozumienia autorstwa Biblii. Jeśli Słowo może stać się człowiekiem, zarazem nie przestając być Bogiem, to tylko pod warunkiem uznania całkowitej transcendencji Boga względem stworzonego świata. Gdyby Stwórca pozostawał częścią świata – przekonuje Robert Sokolowski – Wcielenie nie byłoby możliwe. Z kolei Wcielenie pokazuje, że transcendencja Boga jest tak przemożna, iż Bóg może stać się częścią stworzenia, nie umniejszając tym samym swojej Boskości. Analogicznie zdaniem Sokolowskiego należy patrzeć na kwestię autorstwa Biblii – tutaj również Bóg będący częścią świata stworzonego nie mógłby być Autorem świętych pism. Bóg musi być zatem rozumiany w taki sposób, żeby nie było sprzeczności w twierdzeniu, że mimo iż ludzie są autorami świętych pism, to jednocześnie Bóg pozostaje ich Autorem. Wyklucza to taki rodzaj współpracy między Bogiem a hagiografami, który przypominałby kooperację międzyludzką polegającą albo na tym, że każda ze stron miałaby swój wkład w powstanie dzieła i razem one sumowałyby się, albo że jedna z nich pełniłaby rolę jedynie stenografa dla drugiej¹⁴⁴.

Również Levering podkreśla, że Bóg działa jako transcendentna, a nie współzawodnicząca przyczyna. I dlatego może być Autorem, który nie tylko pozwala, ale wręcz domaga się ludzkiego autorstwa. Boski Autor działa w ludzkich autorach i przez nich, ale ponieważ czyni to w poszanowaniu ich inteligencji, sił i zdolności, hagiografowie naprawdę są autorami, a nie jedynie przekazicielami tego, co pochodzi od Boga. Jak Słowo Wcielone przyjęło pełnię człowieczeństwa, tak w Piśmie słowo Boga zostaje wyrażone

¹⁴⁴ Por. R. Sokolowski, *God's Word and Human Speech*, „Nova et Vetera” English Edition (2013) nr 1, s. 187–188, 207. Niestety w nowożytności (a nawet wcześniej, bo przełom można umiejscowić już w myśli Dunsza Szkota) utracono wcześniejszą wizję relacji przyczynowości Boga i przyczyn skończonych. W średniowieczu Boska przyczynowość była rozumiana jako „wpływanie do” (łac. *in-fluentia*) wszystkich niższych poziomów hierarchii przyczyn. Najwyższa przyczyna jako operująca uniwersalnie powodowała również w reakcji na swój wpływ – aktywność niższych przyczyn. Przyczyny Boska i skończone operowały na innych poziomach ontologicznych, w związku z czym ani ze sobą nie rywalizowały, ani nie działały synergicznie – por. J. Milbank, *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology*, Grand Rapids–Cambridge 2014, s. 95–97; tenże, *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*, Oxford 2013, s. 28, 42, 44–47.

prawdziwie ludzkim językiem¹⁴⁵. Farkasfalvy analizując soborowy dokument poświęcony objawieniu Bożemu, zwraca uwagę na poczynione w nim rozróżnienie. Jedynie o ludzkich autorach pisze się w nim, że byli „prawdziwymi autorami” (*veri auctores*) używającymi swoich zasobów i umiejętności (*facultatibus ac viribus suis utentes*). O Bogu nie mówi się, że jest *verus auctor*, cały nacisk idzie raczej w kierunku odwrotnym, wskazuje się bowiem, że Bóg sprawował autorstwo pośrednio, przez działanie w i przez ludzkich autorów (*in illis et per illos agente*). Być może, uważa teolog, konstytucja nosi ślady myśli Rahnera, który wprowadzał rozróżnienie na ludzkiego autora (*Verfasser*) i Boskiego Inicjatora czy Sprawcę (*Urheber*)¹⁴⁶.

Już z samych powyższych stwierdzeń wynika, że wszelkie mówienie o „słowie” Boga czy o tym, że Bóg „mówi” albo że jest „autorem”, należy rozpatrywać w kategoriach języka analogicznego, a nie dosłownego¹⁴⁷. Dopiero wzięwszy to pod uwagę, można właściwie zrozumieć, że w przypadku spisanych pod natchnieniem Ducha Świętego pism mamy do czynienia ze słowem Boga i słowem ludzkim. Analogia Wcielenia, uważa Leo Scheffczyk, nie pozwala na formalne utożsamienie słowa Bożego ze słowem ludzkim, a ich połączenie dokonywać się musi w sposób analogiczny do zjednoczenia natur Boskiej i ludzkiej Chrystusa, tzn. z poszanowaniem obu natur i zach-

¹⁴⁵ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 242; DV 11.

¹⁴⁶ Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 214–215; K. Rahner, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, tłum. A. Morawska, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiwicz, Kraków 1969, s. 194–195. Inaczej jednak uważał Luis Alonso Schökel, którego myśl Farkasfalvy omawia. Schökel wymieniał pięć głównych punktów: (i) twierdzenie, że Bóg jest autorem tekstów biblijnych, jest artykułem wiary; (ii) tradycja patrystyczna nie pozwala na zawężenie i redukcję konceptu autorstwa do funkcji sprawcy czy inicjatora (Rahnera *Urheber*), lepszym określeniem jest „Autor” czy nawet „literacki autor” ze względu na Bożą aktywność w natchnieniu; (iii) Boskie autorstwo należy oczywiście rozumieć analogicznie, a nie jednoznacznie, jakby było tym samym co literackie autorstwo ludzkie; (iv) w wyjaśnianiu tajemnicy słowa Bożego w słowie ludzkim można wyróżnić analogie natchnienia: narzędzie (instrument), dyktat, posłaniec, autor literacki – wszystkie one służą zobrazowaniu współdziałania autorów Boskiego i ludzkiego jako podporządkowanego Boskiemu – por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 216; L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione...*, dz. cyt., s. 42–64, zwłaszcza s. 60–63.

¹⁴⁷ Por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, Toronto 2004, s. 168; P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”..., dz. cyt., s. 138, 141. O’Collins pisał, że łac. *auctor* oznacza też inicjatora (*instigator*), przyczynę (*cause*), wytwórcę (*producer*) lub źródło (*source*) – por. GCI, s. 15, 109.

waniem ich właściwości¹⁴⁸. Zgodnie z definicją Soboru w Chalcedonie „nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę”¹⁴⁹. Ze względu na zjednoczenie natur w jedności Syna Bożego wolno mówić o komunikacji idiomatów, i podobnie w opinii Luisa Alonso Schökela jest zasadne mówić o *communicatio idiomatum* w przypadku Pisma Świętego, które jest zarówno słowem Boga, jak i słowem człowieka. Dwa autorstwa współistnieją „bez rozdzielania”, tak że cała Biblia i każdy jej poszczególny fragment należy przypisać i Bogu, i człowiekowi; z kolei „bez zmieszania” oznacza, że niedoskonałości i ograniczoność ludzkich autorów nie mogą być przypisane Bogu¹⁵⁰.

Stwierdzenia powyższe mają znaczenie również w kwestii prawdy Pisma Świętego. Biblia zarówno jako całość, jak i każda jej część jest słowem Boga. Ale zarazem jest słowem uniżonym, wypowiedzianym przez ograniczonych ludzkich autorów. To sprawia, że biblijne słowo musi charakteryzować się brakami, których nie wolno przypisać Bogu. Bezbłądność zatem należy postrzegać chrystocentrycznie – święte pisma kierują ku Chrystusowi, który jest Prawdą. Natchnienie nie oznacza bezbłądności propozycjonalnej, ale sprawia, że natchnione pisma zapewniają dostęp do Boskiej zbawczej rzeczywistości¹⁵¹.

Do rozstrzygnięć Kościoła pierwszych wieków odniosła się Międzynarodowa Komisja Teologiczna, która w całej patrystycznej teologii chrystologicznej postrzega „stopniowe zrozumienie i dynamiczne sformułowanie teologiczne misterium doskonałej transcendencji i immanencji Boga w Chrystusie”¹⁵². Wraz z wydarzeniem Chrystusa, które jest osobistą i eschatologiczną interwencją Boga w świecie, mamy do czynienia z nowym rodzajem immanencji różniącej się jakościowo od zamieszkiwania Ducha Świętego w prorokach. Z drugiej strony transcendencja Boga, tak podkreślana w Starym Przymierzu, nie zostaje pomniejszona. Ojcowie Soboru Chalcedońskiego stanęli przed koniecznością uznania zarówno rozróżnienia natur, jak i ich unii; pierwsze zabezpieczało transcendencję, drugie imma-

¹⁴⁸ Por. L. Scheffczyk, *Sacred Scripture...*, art. cyt., s. 37.

¹⁴⁹ Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary*, w: DSP, s. 223.

¹⁵⁰ Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 216–217, 219.

¹⁵¹ Por. D. Farkasfalvy, *How to Renew the Theology...*, art. cyt., s. 239, 252–253; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 247.

¹⁵² WZC II, 4.

nencję. Tajemnicę wyjaśniono na sposób apofatyczny, uznając, że natury jednoczą się „bez zmieszania i bez rozdzielania” – Bóg pozostaje Bogiem, człowiek człowiekiem, ale zjednoczenie Boga i człowieka w Osobie Słowa jest maksymalne i nieodwracalne, a transcendencja i immanencja pozostają doskonale zjednoczone¹⁵³. Dzięki użytym przez ojców Soboru określeniom wypracowano zdaniem komisji teologicznej nowe pojęcie transcendencji:

Nie ma ona tylko charakteru „teologicznego”, lecz także „chrystologiczny”. Nie chodzi już tylko o stwierdzenie nieskończonej transcendencji Boga w stosunku do człowieka. Tym razem chodzi o nieskończoną transcendencję Chrystusa, Boga i Człowieka, w stosunku do wszystkich ludzi i historii. Według Ojców soborowych, absolutny i uniwersalny charakter wiary chrześcijańskiej polega na tym drugim aspekcie transcendencji, który ma równocześnie charakter eschatologiczny i ontologiczny¹⁵⁴.

Z tajemnicą analogiczną do zjednoczenia transcendencji z immanencją we Wcieleniu mamy do czynienia w przypadku słowa Bożego w Piśmie Świętym. Scheffczyk określa Biblię księgą Kościoła będącą świadkiem słowa Bożego. Słowo Boże nie jest „zawarte” w Piśmie Świętym, jego obecność oznacza immanentne bycie wewnątrz (niem. *Insein*), z którym jest związane zarazem transcendentne bycie ponad (niem. *Übersein*). Słowo Boże przekracza Pismo Święte, ale jednocześnie jest w nim obecne¹⁵⁵. Razem z tym nowym rodzajem transcendencji Wcielonego należy uznać ponadto transcendencję słowa nierozłącznego od Słowa. Chrystusowe słowa (ale to samo trzeba powiedzieć również o Jego czynach) przekraczają nieskończenie wszelkie ludzkie słowa. To z kolei tłumaczy, czemu słowa Jezusa – ale jako pojmowane już po Zmartwychwstaniu, gdy uniżony Syn Człowieczy został wyniesiony na prawicę Ojca – zachowują transcendencję także nad całym Pismem Świętym. Z kolei wszystkie słowa biblijne okazują się mieć związek ze słowem Chrystusa i dlatego są również słowem Boga, choć oczywiście ich związek z Nim jest różny, zwłaszcza biorąc pod uwagę podział na Stare i Nowe Przymierze. Wydaje się, że tylko takie rozwiązanie pozwala oddalić

¹⁵³ Por. WZC II, 4–6.

¹⁵⁴ WZC II, 5.

¹⁵⁵ Por. L. Scheffczyk, *Sacred Scripture*, art. cyt., s. 37. Por. także: S. Hahn, *Przymierze i komuniam...*, dz. cyt., s. 141: „Ludzkie słowo Pisma Świętego kryje w sobie otwartość na to, co wykracza poza nie, na transcendentne Słowo Boże, które udziela mu natchnienia”.

takie rozumienie „unii werbalnej” (jako analogii do unii hipostatycznej), która miałyby dokonywać się na poziomie natur (słowo Boskie i ludzkie jako odpowiedniki natury Boskiej i ludzkiej Chrystusa) zamiast Osoby.

Bodaj najważniejszy dla moich rozważań wniosek płynie ze związku Wcielenia z *theosis* człowieka. W chalcedońskim sformułowaniu „bez rozdzielenia” została „stwierdzona pełna immanencja Boga w świecie”, która „stanowi oparcie dla zbawienia chrześcijańskiego i przebóstwienia człowieka”¹⁵⁶. Bóg stał się człowiekiem w tym celu, żeby człowieka wynieść do udziału w życiu Bożym, co podkreślał już Atanazy z Aleksandrii¹⁵⁷. Z tej racji analogię inkarnacyjną użytą do namysłu nad Pismem Świętym należy widzieć właśnie przez pryzmat związku Wcielenia z przebóstwieniem. Słowo Boże uniża się nie po to, żeby pozostać unizonym, ale żeby mogło zostać następnie wywyższone wraz z tymi, do których zostało skierowane. W ten sposób słowo Boże wypełnia swoją soteriologiczną rolę – pozostającą w łączności z misją Słowa Wcielonego.

Samo-komunikacja Boga tak w Słowie-Osobie, jak i słowie Bożym, zakłada kenozę. Unizenie się Boga obejmuje nie tylko Wcielenie, ale charakteryzuje właściwie całą historię relacji Boga z ludźmi. Możliwość wypowiedzenia przez hagiografów Starego Testamentu słowa Bożego „na ludzki sposób” należy postrzegać w ramach ogólnego paradygmatu działania Bożego skierowanego ku Wcieleniu i oznaczającego, że Bóg „uprzystępnia” się (łac. *condescensio*, gr. *synkatabasis*) człowiekowi w taki sposób, aby ten mógł z Nim w ogóle wejść w kontakt. „Transcendencję Boga należy traktować poważnie. Jedynie poprzez wysiłek znizowania się, zejścia do poziomu człowieka, może Bóg zwrócić się do nas w słowach ludzkich. [...] Gdy mówimy o słowie Boga, używamy formuły analogicznej”¹⁵⁸. Bóg musi mówić po ludzku, żeby był usłyszany, podobnie jak Objawiciel musiał być tak Bogiem, jak i człowiekiem, jeśli ludzie mieli mieć możliwość zbawczego i przebóstwiającego spotkania z Bogiem.

¹⁵⁶ WZC II, 5.

¹⁵⁷ Por. KKK 460: „Istotnie, Syn Boży stał się człowiekiem, abyśmy stali się bogami” (por. PG 25, 192 B). Michał Wojciechowski proponuje inne tłumaczenie: „[Słowo] się wcieliło, żebyśmy zostali ubóstwieni” – Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, 54, 3, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1998, s. 73. Z poglądami, że Atanazy miał odwoływać się do św. Ireneusza, polemizuje Jan Słomka w swoim tekście *Ireneusz i przebóstwienie człowieka*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” (2009) z. 1, s. 97–104.

¹⁵⁸ L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione...*, dz. cyt., s. 32.

Poważnie potraktowany Bóg nie może zostać sprowadzony do „bożka”, czyli do uniżonej formy samej w sobie, bez jej związku z tym, co ją „przekracza”. Ludzka natura Chrystusa przyjęta przez Osobę Słowa pozwala na wejście w kontakt z Nim, ale tylko pod warunkiem, że dostrzeże się w Chrystusie nie jedynie „syna cieśli” (por. Mt 13,55), ale Syna Bożego, który stał się człowiekiem. W Ewangeliach, a zwłaszcza u Jana, palec Jezusa kieruje się cały czas w stronę niewidzialnego Ojca: „Boga nikt nigdy nie widział; Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (J 1,18). Podobnie w styczności z literaturą natchnioną: bez słowa ludzkiego nie mielibyśmy dostępu do słowa Bożego, ale z kolei poprzestanie na ludzkim słowie byłoby tożsame z ulegnięciem „ebionickiej” pokusie. Natchnienie staje zatem w służbie tak kenozy, jak i wywyższenia słowa Bożego; „wciela” słowo Boże w ludzkie, ale w taki sposób, że dzięki temu pozwala przyjąć w ludzkim słowie słowo samego Boga (por. 1 Tes 2,13). A ostatecznie – samo żywe Słowo wypowiadające się w tym słowie.

Święty Paweł chwalił adresatów swojego listu właśnie za to, że w słowie ludzkim przyjęli słowo Boże: „Dlatego nieustannie dziękujemy Bogu, bo gdy przyjęliście 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” (1 Tes 2,13). W tej perykopie podkreślone zostają dynamizm i skuteczność słowa Bożego (por. Rz 1,16–17), a także proces przekazu orędzia oraz jego przyjęcia przez adresatów. Apostoł łączy słowo ludzkie wypowiedziane przez misjonarzy ze słowem Boga w jego działaniu, a dokładniej wskazuje na to, w jaki sposób dokonuje się przejście: od Boga – za pośrednictwem głoszących – do odbiorców słowa¹⁵⁹. „Inicjatywa nie należy w tym wypadku do tego, kto słucha. Jej źródłem jest coś wręcz przeciwnego: pochodzi ona od wewnętrznej mocy słowa, które głosi ten, kto przekazuje orędzie”. Przepowiadane słowo jest naprawdę słowem Boga, bo Ten „przez nie przekazuje swoje orędzie [...] i realizuje plany wśród ludzi”¹⁶⁰.

Work wyraża przekonanie, że uwzględnienie patrystycznej analogii Słowa oraz jakiegoś rodzaju odpowiedniości między unią hipostatyczną a unią werbalną prowadzi do postrzegania Bożego zaangażowania w ludzkim słowie Pisma w perspektywie kenotycznej. Należy dostrzegać związek między charakterem Boga a słabością ludzkich słów, w których słowo Boże

¹⁵⁹ Por. M. Bednarz, *1–2 List do Tesaloniczan...*, dz. cyt., s. 183–184.

¹⁶⁰ M. Bednarz, *1–2 List do Tesaloniczan...*, dz. cyt., s. 184, 185.

się wypowiada. Bóg, wchodząc w przymierze z ludźmi, wystawił na ryzyko swój etos przez to, że powiązał go z lingwistyczną kenozą. Pozwolił grzesznym słuchaczom słowa Bożego na mówienie w Jego imieniu. Boskie słowo zostaje niejako zranione w Piśmie Świętym, a na pewno ograniczone analogicznie jak ludzkie ciało ograniczyło nieograniczony Logos. Słowo Boże „wcielone” w ludzki język dzieli udział w cierpieniu i słabości Wcielonego, a przez to również w zbawczej mocy radykalnego zaangażowania się Boga. Przywołując List do Filipian, wolno mówić zdaniem Worka o posłuszeństwie słowa Bożego aż do śmierci krzyżowej (por. Flp 2,8). Przy czym kenotyczna soteriologia opiera się na kenotycznej ontologii Pisma. Podwójna trajektoria hymnu o kenozie wyjaśnia w opinii teologa autorytet Pisma Świętego – mimo że przychodzi jako uniżone, wraca jako wywyższone (por. Iz 55,10–11), a w ten sposób tworzy wspólnotę wierzących, rządzi nią i ją reformuje¹⁶¹.

Jak pisze w swoim komentarzu biblijnym Jan Flis, „Chrystus przez dobrowolne przyjęcie absolutnej zależności i podporządkowania”, co zostało wyrażone frazą „*morfe(i) doulou*, dokonał niesłuchanego ograniczenia wszystkich swoich dotychczasowych uprawnień”. Świadomie i dobrowolnie zrezygnowawszy „z tego, co dotąd posiadał, Chrystus stał się jakby nadzwyczajnym niewolnikiem, który świadomie wybrał ten niesłuchany stan swojego istnienia”. Nie oznacza to oczywiście, że był On prawdziwym niewolnikiem, lecz „uznajemy – tylko i aż – że takim niewyobrażalnym ograniczeniem egzystencji Chrystusa było przyjęcie przez Niego natury ludzkiej”. Egzegeci zgodnie uznają, że „wyrażenie *morfe(i) doulou* określa uniżenie Chrystusa, które jest realną antytezą wyznania *Kyrios Iesous Christos (Jezus Chrystus jest Panem)*”. Z kolei podkreślają komentatorzy, że nie chodzi tutaj o przeciwstawione sobie natury Boską i ludzką (bo nie ma czegoś takiego jak natura niewolnika), ale raczej o różność sytuacji, uwarunkowania czy relacji. W terminie *morfe* należałoby „raczej widzieć określenie sposobu istnienia, który wprawdzie jest dostrzegalny i może być różnie interpretowany, jednakże nie jest to synonim natury czy też istoty”. W chiastycznym przeciwstawieniu życia „jako Bóg” pojawia się życie „jako człowiek”, które jest „pozbawione dobrowolnie i świadomie wszelkich dotychczasowych Bożych prerogatyw”¹⁶². Z drugiej jednak strony

¹⁶¹ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 97–98, 100, 169.

¹⁶² J. Flis, *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2011, s. 239–240.

„egzegeci uważają, że cała metafora bez wcielenia traciłaby jednak niemal całą swoją radykalność” – dodaje Flis¹⁶³. Dlatego można za polskim biblistą podsumować Chrystusowe ogołocenie następująco:

Uniesienie pojmujemy tu nie tylko jako tajemnicę wcielenia, ale także jako cały ludzki sposób życia, w którym Chrystus – wyrzekając się egzystencji jako Pan, oraz chwały, którą mógłby zatrzymać jako należąca do Niego jako Boga – upokorzył się i zdecydował się na uniesienie (kenozę) w postawie totalnego posłuszeństwa, aż do męczeństwa śmierci na krzyżu¹⁶⁴.

Do kenozy interpretowanej na poziomie natury nawiązał Leon Wielki w swoim słynnym liście skierowanym do Flawiana. Papież stwierdza w nim:

Przy zachowaniu własności każdej z dwu natur, które połączyły się w jedną osobę, majestat przyjął pokorę, moc – słabość, a wieczność – śmiertelność. [...] Przyjął „postać sługi” bez zmyślenia grzechu, wywyższając to, co ludzkie, nie umniejszając zaś tego, co Boże, ponieważ to uniesienie – przez które niewidzialny objawił się jako widzialny, a Stwórca oraz Pan wszystkich rzeczy zechciał stać się jednym ze śmiertelnych – było pochyleniem się ku nam miłosierdzia, a nie wyrzeczeniem się mocy. [...] W ten sposób [...] niewidzialny w swojej naturze stał się widzialny w naszej; niepojęty chciał być ogarniony; istniejący przed wiekami zaczął istnieć w czasie; Pan wszechświata przyjął postać służebną, zasłaniając swój niezmierny majestat; niepodlegający cierpieniu Bóg nie zawahał się być człowiekiem podległym cierpieniu, a nieśmiertelny poddał się prawom śmierci¹⁶⁵.

Analogicznie można powiedzieć, że słowo Boże dostępne jest w pokorze i słabości słowa ludzkiego, ze względu na Boże miłosierdzie, a nie wyrzeczenie się mocy. Niesłyszalne i niepojęte słowo Boga stało się słyszalne i zrozumiałe w języku ludzi.

Pod pewnym względem kenoza Logosu jest nawet mniejsza niż uniesienie słowa Boga w ludzkich słowach Pisma, zwłaszcza Starego Testamentu. Oczywiście samo zstąpienie Osoby Syna Bożego na ten świat jest uniesieniem maksymalnym – właśnie ze względu na to, że to sam Bóg się wciela; już

¹⁶³ J. Flis, *List do Filipian...*, dz. cyt., s. 247.

¹⁶⁴ J. Flis, *List do Filipian...*, dz. cyt., s. 253.

¹⁶⁵ Leon Wielki, *List papieża Leona do Flawiana*, w: BF, s. 201, 203.

nie tylko Jego słowo, ale On sam we własnej Osobie „przyjąwszy postać sługi”, stał się „podobnym do ludzi” (Flp 2,7). Ale, zauważmy, że Słowo Wcielone, jako rzeczywiście obecne osobowo, mogło przynajmniej objawić wszystko, co zamierzyło. Już nie tylko słowami wypowiedzianymi przez innych czy czynami podejmowanymi na rzecz Ludu Bożego, ale całą swoją egzystencją i przyjętą oraz przeżytą „po Bożemu” historią, a także w wypowiedzianym słowie czy nie mniej wymownym milczeniu. Wcześniej Bóg wypowiadał słowo swoje w sposób „wcielony” w konkretny etap dziejów zbawczych i objawieniowych, narażając się tym samym na zniekształcające zapośredniczenie. Tamto słowo może wybrzmiewać zgodnie z zamiarem Bożym dopiero teraz, wraz z pełnią znaczenia, jaka ukazuje się w związku tamtego słowa z żywym Słowem i Jego słowem-interpretacją tamtych słów.

Wraz z tym rozpoczyna się proces wywyższenia unizonego słowa Bożego. Już wtedy było słowem Boga – inaczej Jezus nie mógłby się nim posługiwać. Ale dopiero teraz Bóg wypowiada wszystko – wypowiada się cały. Zanim jednak zostanie w ten sposób słowo Boże wywyższone – przynajmniej we wspólnocie wierzących w Chrystusa – będzie jeszcze wydane na śmierć: „unizył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,8). W tym kenoza Słowa okazuje się jeszcze większa od starotestamentalnej: już nie tylko słowo wypowiedziane przez Boga, ale żywe Słowo zostaje odrzucone, albo, bardziej zgodnie z przesłaniem hymnu o kenozie, pozwoli się odrzucić¹⁶⁶. Z kolei „nauka Krzyża” (por. 1 Kor 1,18) zostanie jednak przyjęta, ale nie wcześniej niż po zesłaniu Ducha Świętego. „Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, [...] I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest PANEM – ku chwale Boga Ojca” (Flp 2,9.11). Dopiero Duch Chrystusa umożliwi wyznanie, że Jezus jest Panem (por. 1 Kor 12,3), zaś całe Pismo jest słowem świadczącym o Nim (por. J 5,39), a dokładniej o Jego Passze (por. Łk 24,44–47). Nie kto inny jak sam Zmartwychwstały oświeca umysły, aby Pismo mogło być zrozumiane jako wypełniające się w Nim (w. 45). Można też powiedzieć, że to sam Bóg wywyższa swoje słowo razem z podniesieniem Chrystusa ze śmierci i wywyższeniem Jego imienia – jeśli

¹⁶⁶ Flis zwraca uwagę, że w Flp 2,6–8 podmiotem działającym jest przede wszystkim Chrystus; dopiero w dalszej części (wersety 9–11) dochodzi do zmiany podmiotu działającego – por. J. Flis, *List do Filipian...*, dz. cyt., 236. „Syntaktycznie stanie się to [samoupokorzenie Chrystusa – SZ] w opozycji do tajemnicy wywyższenia, gdzie działającym będzie Bóg, a doznającym wywyższenia Chrystus” – tamże, s. 249.

w uniżeniu podmiotem działającym był Chrystus, to teraz staje się On przedmiotem działania Bożego (por. Flp 2,9–11)¹⁶⁷.

Paradoksalnie dopiero оголо́сzenie Słowa, które „istniejąc (*hyparchon*) w postaci Bożej”, nie skorzystało „ze sposobności, aby na równi być z Bogiem” (Flp 2,6), pozwala w pełnym świetle zobaczyć uniżenie Słowa wypowiadającego się w ludzkim języku; ale i odwrotnie, dopiero dostrzeżenie kenotycznego wymiaru słowa Bożego rzuca światło na kenozę Syna. O słowie Bożym w Starym Przymierzu wolno mówić tylko w łączności z Ukrzyżowaniem. To Krzyż ukazuje, że słowo Boże było nie tylko оголо́сzone, ale w jakimś misteryjnym sensie ukrzyżowane już w Starym Testamencie (czy też, ściślej, to nie słowo, lecz żywe Słowo już zmierzało w ten sposób do Krzyżowej „godziny”). W istocie wypowiedź Boga nie została przyjęta, co doprowadziło do wydania na śmierć Syna Bożego – i przez to również Bóg mówi, nawet jeśli mieliby o tym milczeć autorzy starotestamentalni. Nowotestamentalne „zgodnie z Pismem” zyskuje tutaj nieoczywiste w pierwszej chwili znaczenie. Jednym z jego wymiarów jest właśnie ten niewłaściwy użytek uczyniony z Bożej wypowiedzi. Owszem, prawda Boża rodzi się w bólach, przedziera się pomimo oporu ludzkiego i grzechu, tyle że nie jest to postęp w rozumieniu ewolucyjnym, jakby on sam miał przeobrazić stopniowo Stary w Nowy Testament. Dopiero Pascha Chrystusa – Krzyż i powstanie z martwych – uwiarygadniają Chrystusa interpretację i pozwalają przemówić słowu Boga.

Wydaje się, że Worka koncepcja bibliologii „ukrzyżowanej chwały” może stanowić dobre podsumowanie spostrzeżeń Geralda O’Collinsa oraz Josepha Ratzingera. Obaj odwoływali się do analogii inkarnacyjnej i wskazywali na „uniżoną” postać słowa Bożego w słowie ludzkim. Pierwszy podkreślał rolę Pisma Świętego na etapie doświadczenia objawienia zależnego, drugi wskazywał na samotranscendencję Pisma. Work zaś pisze o tym, że Pismo partycypuje w słabości uniżonego Słowa oraz w mocy towarzyszącego słowu Ducha Świętego. Ten sam Duch, który ocenił Maryję Dziewicę i sprawił poczęcie Syna Bożego (por. Łk 1,35), zstąpił na Chrystusa i spoczywał na Nim (por. J 1,33). Chrystus zaś został „ustanowionym według Ducha Świętości pełnym mocy Synem Bożym przez powstanie z martwych” (Rz 1,4)¹⁶⁸. Jak podkreśla Sławomir Stasiak, Jezus był oczywiście od początku Synem

¹⁶⁷ Por. J. Flis, *List do Filipian...*, dz. cyt., s. 236.

¹⁶⁸ Por. KKK 648: „Św. Paweł podkreśla ukazanie się mocy Bożej przez dzieło Ducha, który ożywił martwe człowieczeństwo Jezusa i powołał je do chwalebego stanu Pana”.

Bożym, ale wraz ze Zmartwychwstaniem zaszła istotna zmiana związana z mocą Boga, jaka wskrzesiła Chrystusa z martwych:

Skoro według Ewangelii głoszonej przez Pawła Jezus jest Synem Bożym, to w wyniku zmartwychwstania nie mógł być ustanowiony Synem Bożym w sensie ogólnym, ale mógł stać się Synem Bożym *w mocy* (gr. *en dynamei*). Również w innych miejscach Paweł pisze o Chrystusie jako tym, który został wskrzeszony z martwych dzięki mocy Boga (1 Kor 6,14). On jest Zmartwychwstałym, który doświadczany jest *w mocy* (1 Kor 5,4; 2 Kor 12,9; Flp 3,10) przez Ducha i swoje dzieła (Rz 15,13; 1 Kor 2,4–5). On uobecniany jest w mocy Ewangelii (Rz 1,16; 1 Kor 1,18; 1 Tes 1,5) i w mocy swojego słowa¹⁶⁹.

Wyrażenie „został ustanowiony” mogłoby w pierwszej chwili sprawiać wrażenie, że Jezus dopiero teraz staje się Synem Bożym. Ale, zwraca uwagę wrocławski biblista, stwierdzenie „w mocy” (w tłumaczeniu *Biblii Tysiąclecia* „pełnym mocy”) odnosi się nie do „został ustanowiony”, lecz do tytułu Syna Bożego. „Dlatego też, zgodnie z teologią Pawła, Jezus jest Synem Bożym od samego początku swojej egzystencji, a przez swoje zmartwychwstanie jest jedynie doświadczany jako Syn Boży w mocy”¹⁷⁰. Zmartwychwstały jest teraz Tym, „który chrzci Duchem Świętym” (J 1,33), tak że w wierzących mieszka „Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych” (Rz 8,11). Przez Chrystusa ustanowionego Panem, pisze apostoł Paweł, „otrzymaliśmy łaskę i urząd apostołski, aby ku chwale Jego imienia pozyskiwać wszystkich pogan dla posłuszeństwa wierze” (Rz 1,5). To Syn Boży w otrzymanej przez siebie mocy przekazuje Pawłowi łaskę pełnienia posługi apostołskiej i głoszenia Dobrej Nowiny¹⁷¹. Nie tylko Chrystus powołujący Apostołów, ale i Duch Święty jest związany z urzędem apostołskim oraz, jak można wnioskować, także z autorami natchnionymi, którym udzielony przez Niego charyzmat miał posłużyć właśnie do przekazania nauki apostołskiej.

John Webster zwrócił uwagę na fakt, że słowo Boże w ludzkiej postaci znamionuje słabość podobną do tej, której doświadczali prorocy (por. Wj 4,10; Jer 1,6) i Apostołowie (por. 1 Kor 1,17; 2,3)¹⁷². Konsekwentnie

¹⁶⁹ S. Stasiak, *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2020, s. 109.

¹⁷⁰ S. Stasiak, *List do Rzymian...*, dz. cyt., s. 115 (dot. cytatu i poprzedzającej go parafrazy).

¹⁷¹ Por. S. Stasiak, *List do Rzymian...*, dz. cyt., s. 115.

¹⁷² Por. J. Webster, *The Domain of the Word...*, dz. cyt., s. 9.

należałoby też powiedzieć, że spisane słowo Boże będzie charakteryzowało się także mocą Ducha Świętego, pochodną od tej, jaka towarzyszyła proklamowaniu słowa (por. 1 Tes 1,5). Tyle że teraz moc tego Ducha związana jest na stałe z Pismem Świętym. Mamy tutaj do czynienia z niepodobnym podobieństwem do analogii Maryjnej. Ocieniona Duchem Świętym Dziewica rodzi Jezusa, aby Ten został potem namaszczoney Duchem Świętym. W tym samym namaszczeniu uczestniczą następnie Apostołowie, tak że również ich przepowiadanie jest pełne mocy Ducha Świętego. Nie ma tutaj rozdziału czasowego między uniżeniem a wywyższeniem słowa Boga, ponieważ wszystko dzieje się już po uwielbieniu Chrystusa. Hagiografom dany jest charyzmat natchnienia, który powoduje, że słowo Boże (czy szerzej: rzeczywistości Boże, które Apostołowie ogłaszają jako podarowane Kościołowi w Chrystusie i Duchu) potrafią wyrazić w ludzkich słowach (uniżenie), ale zarazem pełnych mocy Ducha Świętego. W tym wszystkim zaś, co bezpośrednio pochodzi od Apostołów, od razu przejmują słowo kenotyczne i przebóstwione Duchem i je niosą dalej – a Duch Święty towarzyszy im, żeby wiernie przekazali to, co otrzymali.

Właśnie dzięki temu, że natchnienie wiąże się z uniżeniem słowa Bożego, powoduje zarazem otwartość biblijnego słowa na kolejne interpretacje i odkrywanie głębi w nich się kryjących. Według Ratzingera ta „samotranscendencja Pisma” wynika zarówno z zasady chrystologicznej (Słowo Boga, jakim jest Chrystus, pozostaje zawsze większe od słów Pisma Świętego), jak i z misteryjności spotkania ludzi z Bogiem przekraczającego siłą rzeczy zasób doświadczeń i środków wyrazu dostępnych człowiekowi (zasada teologiczna). Kenotyczny charakter Pisma wiąże się z faktem różnicy między rzeczywistością a świadectwem o niej. Natchnione *verbum* pozostaje zawsze na służbie *actio* Bożego (co w kontrze do Rudolfa Bultmanna podkreślał Ratzinger), bo wydarzenie objawienia jest głębsze niż wydarzenie orędzia o nim. Dopiero dzięki temu, że natchnione świadectwo nie jest w stanie wypowiedzieć wszystkiego, „naddatek sensu” może poprzez działanie Ducha Świętego odkryć się w późniejszym czasie¹⁷³. Charyzmat natchnienia pozostaje w funkcji zachowania różnicy między nadprzyrodzonym działaniem a powstałym pod nadprzyrodzonym wpływem tekstem. To tłumaczy

¹⁷³ Por. J. Webster, *Scripture, Authority of*, art. cyt., s. 727: „Further, because the text is authoritative, the text will be inexhaustible by any one reading, not only because it has a surplus of meaning, but also because the text's claim upon the church's attention is perpetual and cannot be disposed of in a single act of interpretation”.

zachowanie własnych umiejętności i sił autorów natchnionych (DV 11), które z kolei nie umniejszają właściwości Boskiego autora. Razem z tym, co zostaje przez hagiografów wypowiedziane, zachowane zostaje również to, co niewypowiedziane. W pojedynczym (jak gdyby „betlejemskim”) epizodzie kryje się relacja z całością historii zbawienia i objawienia. Ale nie chodzi jedynie o to, że Słowo przekracza słowa, a Bóg ludzkie doświadczenie; Bóg naprawdę „wydaje się” w swoim słowie, które przez grzeszników musi zostać „ukrzyżowane”, to znaczy w całości lub części odrzucone, niedosłyszane, przeinaczone. Dlatego moc Ducha Świętego w przekazie ustnego czy spisane go orędzia zawsze wiąże się z głoszeniem Krzyża, bo bez przyjęcia Zbawiciela (a najpierw uznania potrzeby zbawienia) słowo słyszane byłoby jedynie w jego uniżeniu.

John Goldingay uważa, że niektóre teksty nowotestamentalne (1 P 1,10–12; 2 P 1,20–21) potwierdzają fakt, że jedynym uprzywilejowanym interpretatorem słów Starego Testamentu jest Bóg. Interpretacje doświadczeń i słów proroków są poza ich kontrolą, ponieważ Bóg może dać im znaczenie wykraczające poza to, którego sami prorocy pozostawali świadomi. Z kolei autorzy nowotestamentalni też nie postrzegają samych siebie jako tych, którzy tworzą własne interpretacje Pisma, lecz uznają, że zostały im one objawione w świetle poznania Chrystusa (por. 2 P 1,16–18) przez Ducha Świętego, jaki kierował hagiografami (por. 2 P 1,21)¹⁷⁴. Franciszek Mickiewicz dopowiada, że autor Drugiego Listu św. Piotra wskazuje na dwa fundamenty nauki Apostołów: przemienienie Jezusa oraz słowo prorockie (chodzi w gruncie rzeczy o autorów całego Starego Testamentu) (por. 2 P 1,16.19). Prorocy byli kierowani, czy dosłownie niesieni, przez Ducha Świętego (*apō pneumatos hagiou feromenoi*). Dlatego ich prorocтва nie wynikały z woli ludzkiej (*thelema anthropou*), tzn. z ich pragnień, przemyśleń, poglądów czy dociekań, ale z woli Bożej – pisali ludzie, ale w imieniu Boga (*apō theou anthropoi*)¹⁷⁵. Święci pisarze przekazali co prawda „mądrość wiodącą ku zbawieniu”, ale „przez wiarę w Chrystusie Jezusie” (2 Tm 3,15). Goldingay uwypukla przekonanie autorów Nowego Testamentu, że to nie kto inny jak Duch Chrystusa przemawiał przez proroków Starego Testamentu. Dlatego mógł wyrażać przez nich myśli i sprawy, które dla nich pozostawały nie-

¹⁷⁴ Por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 146–147.

¹⁷⁵ Por. F. Mickiewicz, *List św. Judy. Drugi List św. Piotra. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018, s. 259–260, 262.

zrozumiałe, a które stały się jawne dopiero dzięki tym, którzy Chrystusa poznali¹⁷⁶. Duch Święty posłany przez Chrystusa niejako „wywyższył” słowa Starego Testamentu.

Duch Święty posługuje się natchnionymi słowami w ten sposób, że pozwala je odczytywać w ramach jednej spójnej historii prowadzącej do cierpiącego Mesjasza (Stary Testament), a następnie wnikać w to podarowanie się Boga we Wcielonym i Ukrzyżowanym (Nowy Testament i późniejsza historia Kościoła). „Postanowiłem bowiem, będąc wśród was, nie znać niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego” (1 Kor 2,2). Nawet specjalny charyzmat w okresie Nowego Przymierza – które, jeśli miało być przyjęte, wymagało adekwatnego do etapu historii zbawienia działania Ducha Świętego – pozostaje darem związanym z kenotycznością, bo nie wszystko udaje się hagiografowi wyrazić; wciąż pod tym względem przypomina on autorów Starego Testamentu niezdolnych do wypowiedzenia całej tajemnicy. Podobnie w słuchaczu i czytelniku słowa Bożego rozumienie „może wzrastać nieograniczenie. Dawny tekst może, poprzez alegorię, wciąż ujawniać nowe rzeczy; nowa tajemnica zawsze może bardziej się uwewnętrznić i wprowadzić więcej wieczności w głąb serca”¹⁷⁷. Tak pisał Henri de Lubac i dodawał za św. Grzegorzem, że Pismo wzrasta wraz z duchem odbiorcy¹⁷⁸, co z kolei tłumaczyć należy działaniem Ducha Świętego:

Duch przekazuje mu nieograniczoną potencjalność: zawiera ono więc nieograniczone stopnie głębi. Tak jak świat, Pismo Święte, będące innym światem, nie zostało stworzone raz na zawsze: Duch nadal je „stwarza”, z dnia na dzień, że tak powiem, w miarę jak je „otwiera”. Poprzez cudowną i ścisłą zależność „rozszerza” je On w miarę, jak rozszerza zdolność rozumienia człowieka, który je przyjmuje¹⁷⁹.

Na etapie Nowego Przymierza dar natchnienia pozostaje w służbie tak jednorazowości objawienia się Boga w Chrystusie, jak i ciągłości tego objawienia, które zachowuje aktualność i wciąż na nowo się urzeczywistnia w Kościele. Drugie nie mogłoby istnieć bez pierwszego, ponieważ to

¹⁷⁶ Por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 147–148; tenże, *Natchnienie*, w: SHB, s. 611.

¹⁷⁷ H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008, s. 248.

¹⁷⁸ Por. H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, dz. cyt., s. 249, 253.

¹⁷⁹ H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, dz. cyt., s. 250.

dzięki natchnieniu otrzymaliśmy Biblię jako „zasadę materialną” (Ratzinger) objawienia, czyli historycznego „raz jeden” związanego z przyjściem Syna Bożego na ten świat. Natchnienie zabezpiecza *efapax* oraz broni *sarks* historii przed „gnostycznymi” ciągotkami. Powstała w wyniku natchnienia *littera scripturae*, ponieważ zaświadcza o „wczoraj” objawienia, umożliwia jego „dziś”. Tutaj także daje się dostrzec „podwójna trajektoria”: objawienie zostaje przekazane w kenotycznym świadectwie (uniżenie), a Pismo z kolei staje w funkcji umożliwienia uczestniczenia w tym objawieniu (wywyższenie). Natchnienie należy widzieć nie jako dyktowanie przez Ducha Świętego konkretnych twierdzeń, ale raczej jako możliwość takiego wypowiedzenia „tego, co się stało”, żeby stanowiło to normę i drogowskaz do teraźniejszego spotkania z objawionym Panem. Hagiograf poddany Duchowi Świętemu potrafił uchwycić jedność ziemskiego Jezusa z wiecznym Słowem będącym Bogiem (por. Hbr 13,8). Między innymi dzięki natchnieniu ustanowione w Chrystusie spotkanie ludzkości z Bogiem może wciąż trwać, a wszystkie możliwości tego spotkania będą się pojawiały wraz z upływem czasu. Dzięki natchnieniu święte pisma pozostają otwarte na wciąż nową wykładnię dokonującą się w Chrystusie przychodzącym do uczniów w Duchu Świętym i prowadzącym do pełni prawdy; Duch otacza Chrystusa chwałą, biorąc od Zmartwychwstałego i objawiając uczniom (por. J 16,12–14). „Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie”, powiada Wcielony, który jest jedyną „drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). Nie inną drogą jak przez „bramę” Chrystusa (por. J 10,1.7) wchodzi się do owczarni: „Ja jestem bramą” (J 10,9) – prezentuje się Jezus. Analogicznie „bramą” otwierającą dostęp do Niego oraz do objawienia są natchnione Pisma o Nim świadczące – w których On sam się wypowiada. Ponieważ nie ma dwóch dróg do Boga, należy przyjąć, że jedno pozostaje związane z drugim. To znaczy, że natchnione słowo Boże jest jednym z aspektów kontaktu z Chrystusem, albo, od drugiej strony: że poza Pismem nie można mieć Chrystusa.

2.6. Analogia inkarnacyjna a misterium Eklezji

Zastosowanie przez ojców Soboru Watykańskiego II analogii inkarnacyjnej nie tylko względem Pisma, ale również Kościoła skłania do poszukiwania dalszego pogłębienia rozumienia misterium Pisma w świetle misterium Kościoła. W Konstytucji o Kościele wskazano na „bliską analogię” (tak

w pol. tłum. z łac. *non mediocrem analogiam*) między Kościołem oraz Słowem Wcielonym:

Wyposażona w hierarchiczne organy społeczność i zarazem Mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zgromadzenie, jak i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dobra niebieskie – nie mogą być pojmowane jako dwie odrębne rzeczy, lecz tworzą one jedną złożoną rzeczywistość, w której zrasta się pierwiastek ludzki i Boski. Dlatego na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do misterium Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu jako żywe narzędzie zbawienia nierozzerwalnie z Nim zjednoczone, podobnie społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusa ku wzrastaniu tego ciała (por. Ef 4,16) (LG 8)¹⁸⁰.

Zespolenie tego, co Boskie, i tego, co ludzkie, w Kościele jest oczywiście innego rodzaju niż jedność hipostatyczna. „Tak więc, przy całej wewnętrznej przynależności, zostaje zachowana różnica między Chrystusem i Kościołem, a Kościół pojmowany jest jako Bosko-ludzka tajemnica tylko w ramach logiki, którą należy stosować w sposób analogiczny”¹⁸¹. Kościół to nie jakiś „drugi Wcielony”; nie istniał wcześniej, niż stał się ludzką rzeczywistością – inaczej niż w przypadku odwiecznego Słowa. „Bliska analogia” oznacza raczej, że Kościół pozostaje „miejscem” działania wywyższonego Chrystusa w Duchu Świętym. Podobieństwo rysuje się ewentualnie w tym, że jak natura ludzka zaistniała wraz z poczęciem Słowa, tak również nie ma Kościoła ziemskiego, który jednocześnie nie byłby mistycznym Ciałem bogatym w dobra niebieskie. Kościół nie jest „nowym” ciałem Słowa, lecz raczej włączeniem w jedno uwielbione Ciało Zmartwychwstałego. Jeszcze inaczej: posłanie Słowa Wcielonego jest teraz kontynuowane nie przez

¹⁸⁰ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 627; W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, s. 150. Kasper uznaje, że do tego, co niewidzialne, wolno zaliczyć Boski wymiar Kościoła postrzegany przez wiarę oraz jedność w jednym Duchu, a do tego, co widzialne – wymiar ludzki, czyli złożoną z ludzi konkretną społeczność o hierarchicznej strukturze – por. tamże, s. 285–287. Por. również: A. Napiórkowski, *Ecclesia semper purificanda et reformanda*, „Communio” wyd. pol. (2013) nr 4, s. 104. Gwoli ścisłości, także ten ludzki wymiar – ze względu na niewidzialną duszę ludzką – jest tylko po części widzialny – por. P. Liszka, *Duch Święty twórcą Kościoła. Ujęcie personalistyczne integralne*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” (2011) nr 2, s. 178.

¹⁸¹ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 151; por. również: s. 150 (wraz z przyp. 88).

Kościół pozostawiony samemu sobie; to raczej sam Chrystus działa w Kościele i przez Kościół:

Kościół nie przejmuje, jeśli tak można powiedzieć, pałeczki od Jezusa, jak w biegu sztafetowym. Misja otrzymana przez Kościół od Chrystusa jest tą samą misją, którą Jezus otrzymał od Ojca. Swoją rolę i posłannictwo wykonuje On przez Kościół (jako narzędzie) i w Kościele (jako przestrzeni)¹⁸².

Zwraca uwagę, że ojcowie Soboru wskazali nie na hipostazę Słowa, ale na Osobę Ducha Świętego jako tego, który sprawia zrastanie się pierwiastków Boskiego i ludzkiego. Eklezja nie jest „drugim Wcieleniem”, jak gdyby Osoba Syna miała ponownie przybierać ludzką naturę, ale nie jest też tak, że tym razem to hipostaza Ducha Świętego „wcielałaby” się w Kościół. Człowieczeństwo Chrystusa będące *instrumentum salutis i instrumentum revelationis* zjednoczonym z Osobą Logosu różni się od struktury Kościoła wykorzystywanej przez Ducha Chrystusa, wobec której Ten pozostaje jednak odrębny (Kościół nie jest enhipostazowany w Trzeciej Osobie Boskiej). Jeśli w przypadku Wcielenia Słowa mamy do czynienia z unią hipostatyczną (osobową), to w przypadku Kościoła nie ma mowy o paralelnej „inkarnowanej” obecności Osoby Ducha Świętego. „Bardziej niż przedłużeniem Wcielenia Kościół jest historyczną kontynuacją namaszczenia. To właśnie Duch Święty czyni z Chrystusa i z Kościoła «jedną mistyczną osobę», osobę składającą się z wielu osób”¹⁸³. Chodzi o aktywność Ducha Chrystusa w Kościele będącym Jego Ciałem. Kościół jawi się „formą działania Ducha Bożego w historii”, który „posługuje się Kościołem jako środkiem i narzędziem, aby skutecznie uobecnić w historii dzieło zbawcze w Jezusie Chrystusie”¹⁸⁴.

Analogia inkarnacyjna zastosowana wobec Kościoła nie może być łatwa do teologicznego rozpracowania. Mamy do czynienia z kolejnym stopniem trudności pojęcia misterium, a nawet z pogorszeniem nieodłącznie towarzyszącym tajemnicy łączenia się Boskiego z ludzkim. Zwracał na to uwagę Henri de Lubac:

¹⁸² G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998, s. 258.

¹⁸³ R. Cantalamessa, *Pieśń Ducha Świętego...*, dz. cyt., s. 197.

¹⁸⁴ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 128.

Tajemnica Kościoła jest, jeśli to możliwe, bardziej jeszcze niedostępna i „trudna do uwierzenia” niż tajemnica Chrystusa, podobnie jak ta ostatnia jest trudniejsza do przyjęcia od tajemnicy Boga. Jest ona „zgorzeniem” nie tylko dla pogan i Żydów, ale nawet dla zbyt wielu chrześcijan¹⁸⁵.

Uchylić drzwi do Kościoła to zdaniem Henryka Seweryniaka ukazać „paradoksalny charakter jego Bosko-ludzkiej natury, ukryty pod słabością członków Chrystusowej społeczności”¹⁸⁶. Jeśli „wzorcowe” misterium Słowa Wcielonego jawiło się paradoksalne do tego stopnia, że jedyne, co można było zrobić, to wypowiedzieć tajemnicę zjednoczenia dwóch natur językiem apofatycznym, tym większy problem stanowi próba wyjaśnienia zrastania się Boskiego z ludzkim w Kościele; okazuje się, że jeszcze „bardziej w Kościele niż w Chrystusie wszystko jest kontrastem i paradoksem”¹⁸⁷. Sprawa komplikuje się jeszcze bardziej, gdy przyjmując, że Wcielenie Syna obejmuje prócz kenozę również Jego wywyższenie w chwale, i właśnie oba stany, uniżony i wywyższony, muszą rzutować na istotę i misję Kościoła zmierzającego dopiero do swojego *theosis* drogą, którą jest Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały; Kościół naśladuje zatem Chrystusa ziemskiego, ale czyni to mocą niebiańskiego Pana i w warunkach ziemskich.

Treść i postać Kościoła dają się rozróżnić, ale nie wolno ich oddzielać, analogicznie jak nie czyni się tego w przypadku Bóstwa i człowieczeństwa Słowa Wcielonego czy też jedności między Jezusem ziemskim a niebieskim; treść Kościoła istnieje w konkretnej postaci, a Kościół jako instytucja jest zawsze jednocześnie eschatologicznym wydarzeniem duchowym, bowiem w eklezjalnych instytucjach działa swoją mocą Wywyższony i Jego Duch – dopowiada Kasper¹⁸⁸. W moim przekonaniu paradoksalna tożsamość Eklezji jest zatem związana nie tyle ze zrastaniem się tego, co Boskie i ludzkie, ile raczej z jednoczeniem się tego, co ludzkie, z tym, co

¹⁸⁵ H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988, s. 51. W tym paragrafie korzystam również ze swojej wcześniejszej publikacji: S. Zatwardnicki, *Kościół zgorzenia – tajemnica obrazu*, Katowice 2018.

¹⁸⁶ H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010, s. 15.

¹⁸⁷ H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 45.

¹⁸⁸ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 175, 178. Podobnie wyraża się Müller, według którego struktura Kościoła jest „wcieleniem” i widzialnym przejawem istoty Kościoła (komunia w łasce Chrystusa podtrzymywana przez Ducha Świętego) dostrzegalnej jedynie przez wiarę – por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 605.

związane z przeobóstwionym człowieczeństwem Chrystusa. Tylko w ten sposób – uhonorowując pośrednictwo Boga-człowieka – możemy oddać sprawiedliwość misterium Kościoła. I tylko wtedy unikamy jakiegoś rodzaju analogicznego „drugiego Wcielenia”. A także zachowujemy jedność Ciała Chrystusa, tzn. Kościoła z uwielbionym Ciałem Logosu („Czyż Chrystus jest podzielony?” – 1 Kor 1,13)¹⁸⁹.

Różnica między Wcielonym a Kościołem przejawia się w jeszcze jeden sposób. Otóż przybrana natura ludzka mogła służyć Słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, bowiem przyjęta przez Logos, była Mu, jeśli wolno tak to wyrazić, „hipostatycznie uległa” (pozostawała sobą, ale nigdy nie była samą sobą, osobną względem hipostazy Słowa ze względu na jej enhipostazowanie). Dlatego w przypadku misterium Chrystusa każde monofizyckie zmieszanie i wszelkie nestoriańskie rozdzielania uderzały w samo centrum tajemnicy. Z czymś „niepodobnie podobnym” mamy do czynienia w przypadku misterium Eklezji. Boskie i ludzkie nie zespala się w jakiegoś rodzaju „osobie Kościoła”; to właśnie Osoba Syna jako Głowa Kościoła oraz posłany przez Niego Duch Chrystusowy stwarzają Bosko-

¹⁸⁹ Używane przez apostoła Pawła określenie „Ciało Chrystusa” ma potrójną konotację: oznacza po pierwsze cielesną egzystencję Jezusa ziemskiego, po wtóre sakramentalne, pod postaciami chleba i wina, uobecnienie człowieczeństwa wywyższonego Pana w czasie Uczty Pańskiej, i w końcu po trzecie wynikającą z tego wspólnotę życia z Chrystusem-Głową oraz między wierzącymi (1 Kor 10,16–17; 12,27; Rz 12,5) – por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 604; LG 7. Jeszcze Ojcowie Kościoła pojmowali Kościół jako Ciało Chrystusa na sposób sakramentalno-eucharystyczny; Kościół jako Lud Boży stawał się w ich rozumieniu Ciałem Chrystusa przez Eucharystię (Ratzinger nadaje temu pogładowi miano „sakramentalno-eklezjologicznego” ujęcia Kościoła). Eucharystia była traktowana jako mistyczne, czyli istniejące na sposób misteryjny, Ciało Pana. W średniowieczu nastąpiła zmiana, bowiem w sporze z symbolicznym rozumieniem Eucharystii (Berengar z Tours) Eucharystię zaczęto nazywać prawdziwym Ciałem Chrystusa, a Kościół Jego mistycznym Ciałem. Tyle że „mistyczne” było już rozumiane nie w znaczeniu sakramentalnym, lecz jako wewnątrzreligijna rzeczywistość. Gdy z pola widzenia zniknął sakramentalno-misteryjny wymiar Kościoła, Ciało zaczęło być postrzegane jako zbiorowość w rozumieniu „korporacyjno-instytucjonalnym” (Kasper) czy „korporacyjno-jurystycznym” (Ratzinger). W czasach nowożytnych z kolei dominowało myślenie zwane przez Ratzingera „organologiczno-mistycznym”, w którym pojęcie „mistyczne” brano z mistyki, a nie z sakramentologii. Właściwie jedynie pierwsze podejście (biblijno-patrystyczne) zabezpiecza przed wprowadzeniem dualizmu między instytucją a mistyką – por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 134; DL, s. 79–80; W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 120, 236–237. Por. również LG 17, gdzie jest mowa o tym, że kapłan buduje Ciało Mistyczne przez ofiarę eucharystyczną.

-ludzką rzeczywistość Kościoła. De Lubac pisał, że „odrzucając monofizytyzm w chrystologii, odrzucamy go tym bardziej w eklezjologii”, ale zarazem „tym mocniej jesteśmy przeświadczeni o zgubności wszelkich rozdziałów tak w eklezjologii, jak i chrystologii”¹⁹⁰. Wydaje się, że kolejność należałoby odwrócić: najpierw podkreślić niebezpieczeństwo nestoriańskich rozdziałów, ale jednocześnie z całą stanowczością oddalić wszelkie próby monofizycznego (przebóstwionego) pojmowania Kościoła. Wydaje się, że Kościół jest dokonującym się według modelu „chalcedońskiego” (zrastanie się Boskiego i ludzkiego) gromadzeniem wszystkiego w Chrystusie (w Chrystusa): „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12,32). Jest to możliwe, ponieważ w Kościele jednoczą się „bez mieszanina i bez rozdzielania” elementy ludzkie z przebóstwionym człowieczeństwem Chrystusa oraz z Jego prowadzącym Kościół ku przyszłej chwale Duchem – nierozdzielnie związanym z uwielbionym człowieczeństwem Pana (por. J 7,39).

Bosko-ludzki wymiar Kościoła wynika z misteryjnego włączenia ludzi w uwielbione człowieczeństwo Chrystusa. Z elementem Boskim mamy w Kościele do czynienia zatem jedynie przez pośrednictwo uwielbionego człowieczeństwa Chrystusa. Podkreślić należy nie tylko łączność Boskiego i ludzkiego, ale również prymat tego, co Boskie (niewidzialne, niebiańskie), a posługujące się w zbawczym celu tym, co ludzkie (widzialne, ziemskie). Ta supremacja jednego z biegunów – która jest zarazem panowaniem Głowy nad Ciałem – jest wyraźnie zaznaczona w *Sacrosanctum Concilium*, w której to soborowej konstytucji Kościół zostaje ukazany jako

ludzki i jednocześnie Boski; widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, zarliwy 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 podporządkowane; to, co widzialne, prowadzi do rzeczywistości niewidzialnej; życie czynne wiedzie do kontemplacji, a to, co doczesne, jest drogą do przyszłego miasta, którego szukamy (SC 2).

Również Joseph Ratzinger wskazywał na to zorientowanie „ku górze”, gdy akcentował, że wszystkie

¹⁹⁰ H. de Lubac, *Katolicyzm...*, dz. cyt., s. 52.

instytucjonalne rzeczywistości mają sens tylko o tyle, o ile odnoszą się do Ducha i do sfery duchowej. Wyznanie ma przecież sens wtedy tylko, kiedy stanowi wyraz wiary; sakramenty – tylko wówczas, gdy wprowadzają do wspólnoty łaski; hierarchia – tylko wtedy, kiedy służy słowu i sakramentom, a tym samym prowadzi do podwójnej transcendencji związanej ze Słowem i sakramentami¹⁹¹.

Dlatego należy zdaniem Ratzingera przyjmować te instytucjonalne rzeczywistości w ich wewnętrznym ukierunkowaniu – nie w samych znakach, ale i w oznaczanej rzeczywistości¹⁹². Pozwala to z kolei spojrzeć na stopniowo wykształcającą się w czasie strukturę Kościoła jak na proces przybierania tej postaci, jaka odpowiadać mogłaby istocie Kościoła:

[...] w listach pasterskich jasne staje się, że kształt i zewnętrzny obraz Kościoła poapostolskiego nie są przyczynowo uwarunkowane zewnętrzną, socjologicznie uchwytną sytuacją (prześladowania, wymogi organizacyjne), lecz z wewnętrzną koniecznością wynikającą z istoty Kościoła¹⁹³.

Gerhard Ludwig Müller pisze wręcz, że „zewnętrzna postać Kościoła, w tym urząd apostołski, jest uobecnieniem sakramentalnym i realizacją wewnętrznej istoty Kościoła (tj. misterium wiary)”¹⁹⁴. Sekunduje temu Kasper twierdzący, że posługa Apostołów i ich następców (sukcesja apo-

¹⁹¹ JRO 8/1, s. 312. Por. LG 21: „W osobach biskupów zatem, których pomocnikami są prezbiterzy, obecny jest wśród wiernych Pan Jezus Chrystus, Najwyższy Kapłan. Zasiadając bowiem po prawicy Boga Ojca, przebywa równocześnie w zgromadzeniu swoich biskupów i za pośrednictwem ich zaszczytnego posługiwania głosi słowo Boże wszystkim narodom, a wiernym udziela sakramentów wiary”. I dalej, w nr 26: „Tak oto biskupi, modląc się za lud i pracując dla niego, na różny sposób rozdają hojnie z pełni świętości Chrystusa. Przez posługę słowa udzielają wiernym mocy Bożej ku zbawieniu (por. Rz 1,16), a przez sakramenty, których należyty i owocnym rozdawnictwem na mocy swej władzy kierują, uświęcają wiernych”. Por. także: J. Królikowski, *Przepowiadanie apostołskie w tajemnicy Objawienia Bożego*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” (2018) t. 25, s. 30.

¹⁹² Por. JRO 8/1, s. 312.

¹⁹³ G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 607.

¹⁹⁴ G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 634. Ta sakramentalna struktura apostołatu miałyby zaistnieć już w czasie przed Paschą Chrystusa, kiedy to Jezus wybrał Dwunastu i „stworzył” (stworcze działanie Boże w Mk 3,14) ich funkcje: mieli trwać we wspólnocie z Nim, głosić słowo i uczestniczyć w pełni Jego władzy (por. Mk 3,14–15) – por. tamże, s. 632; A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka. Rozdziały 1,1–8,26. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013, s. 231.

stolska) jest jednocześnie instytucją i wydarzeniem. Wbrew doketyzmowi eklezjalnemu należy uwzględnić widzialną postać urzędu apostołskiego, który jest quasi-sakramentalnym znakiem i narzędziem Tradycji apostołskiej oraz aktywności wywyższonego Pana w Duchu Świętym w Kościele¹⁹⁵.

Kościół nie jest ani drugim Wcielonym, ani drugim Wcieleniem. Kościół w swojej pielgrzymce przez dzieje różni się od Słowa w Jego ziemskim stanie oraz od Słowa w uwielbionym człowieczeństwie. Należy w Kościele dostrzegać przestrzeń działania uwielbionego Chrystusa posyłającego z wieczności swojego Ducha, dzięki czemu eschatologiczne moce przyszłego eonu mogą działać w czasie teraźniejszym. Struktura Kościoła i wszystkie instytucje ustanowione przez Pana służą Duchowi Świętemu do wzrostu całego Ciała (Ef 4,15–16). Dzięki nim jest możliwe udzielanie Chrystusowego zbawienia; jako owoc odkupienia może Kościół jednocześnie służyć przekazywaniu owoców zbawczych¹⁹⁶. W ten sposób realizuje się cel Wcielenia – wynikające z kenozy Logosu wywyższenie Kościoła, które swoją pełną postać osiągnie w chwale. Parafrazując sentencję św. Atanazego, można by powiedzieć, że po to Bóg stał się człowiekiem, ażeby tę widzialną wspólnotę eklezjalną przebóstwić.

W związku z tym analogię inkarnacyjną zastosowaną wobec Kościoła należy dobrze rozumieć. Nie chodzi o „powtórkę” Wcielenia, ale o wcielenie Kościoła w przebóstwione Ciało Chrystusa. Dopiero wtórnie można mówić o wcieleniu, ale w rozumieniu „wcielonego” w Kościół jako Ciało Chrystusa działania Jego Ducha. To zaś jest równoznaczne z przebóstwieniem, a zatem z rezultatem zbawczego Wcielenia Słowa, które stało się człowiekiem po to, żeby ludziom otworzyć dostęp do Ojca w Duchu Świętym i umożliwić im stanie się uczestnikami Boskiej natury (DV 2). Jeszcze inaczej: Kościół jest już rzeczywistością przebóstwioną, która w historii i świecie musi być jednak przeżywana na sposób uniżony. „Rozróżniając właściwie drogę i kres – bowiem ich pomieszenie byłoby bardzo niebezpieczne – umiejmy także zrozumieć ich głęboką ciągłość i dostrzegać ich immanentność” – zachęcał de Lubac, medytując nad misterium Eklezji¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 347, 350.

¹⁹⁶ Por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 42: „W nim dokonuje się cały proces zbawienia. Można nawet powiedzieć, że z nim się utożsamia”. Jan Paweł II pisał o misji Chrystusa Odkupiciela powierzonej Kościołowi – por. RM 1.

¹⁹⁷ H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 70.

Zrastanie się pierwiastka Boskiego z ludzkim w Kościele oznacza, że Kościół jest mistycznym Ciałem Chrystusa w widzialnej i hierarchicznie ukonstytuowanej społeczności. Duch Chrystusa (a zatem Duch uwielbionego Pana) posługuje się społecznym organizmem Kościoła ku wzrostowi Ciała Chrystusa. Ten sam Duch Święty zarówno stoi za przepowiadaniem apostołskim i następnie wyłonieniem się świętych pism Kościoła, jak i za właściwą interpretacją słowa głoszonego i spisanego, przez które buduje, odżywia i uświęca Kościół. Jak żywa natura ludzka służyła Słowu, tak żywe ludzkie słowo służy Duchowi w jego soteriologicznej misji. Chrystus w czwartej Ewangelii wskazuje na podwójne świadectwo dawane Jemu – przez Ducha Świętego oraz przez Apostołów. „Gdy jednak przyjdzie Poczieszytel, którego Ja wam pošę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Mnie. Ale wy też świadczyte, bo jesteście ze Mną od początku” (J 15,26). Natchnienie pozostaje w związku ze społecznym organizmem Kościoła, którym posługuje się Duch Święty, czyli z tą konkretną postacią, w której przejawia się istota Kościoła. Pismo będzie zatem powiązane ze wszystkimi elementami „wyposażenia” instytucjonalnego Kościoła: urzędem apostołskim, wyznaniem wiary i sakramentami. Pismo będzie również świadczyło o takim właśnie, Bosko-ludzkim, Kościele, czyli *implicite* o „bliskiej analogii” do Słowa Wcielonego. Natchnienie pozostaje w służbie odkrywania istoty Kościoła oraz prezentuje jego postać (słowo, sakrament, urzędy kościelne) przynajmniej w sposób załączkowy, jednocześnie wytyczając drogi dalszego rozwoju i uzasadniając go. Duch Święty będzie mógł, posługując się Pismem, budować Kościół i kierować nim przez wszystkie czasy.

Słowo Boże zostaje „wcielone” w ludzkie słowo wypowiedziane przez wspólnotę wierzących, ale zarazem jest to słowo samego wywyższonego Chrystusa, któremu Duch Święty składa świadectwo. Słowo ludzkie służy Duchowi Świętemu jako narzędzie budowania Ciała Chrystusowego przez to, że pozwala Mu „przypominać” słowo Chrystusa, tzn. nie jedynie je odtwarzać, ale również ukazywać jego chwałę. Tutaj znajduje uzasadnienie pogląd Ratzingera, który akcentował, że pisma nowotestamentalne stanowiły *pneuma* wobec *gramma* Starego Testamentu. Trudno nie dostrzegać przemiany wśród uczniów Pana, jaką przyniosło Zmartwychwstanie i zesłanie Ducha Świętego dla ich zrozumienia zarówno samego Jezusa, jak i Jego słowa oraz słów pism. W widzialnej i słyszalnej postaci słowa ludzkiego mamy teraz do czynienia ze słowem duchowym, przebóstwionym razem

z Chrystusem. Nie tylko Kościół, ale również Pismo staje się „przestrzenią” działania Wywyższonego. Słowo Pana, teraz razem z Nim uwielbione (bo złączone z Jego ludzką naturą, w której je wypowiedział), króluje razem z Chrystusem ustanowionym Synem Bożym „w mocy” (por. Rz 1,4)¹⁹⁸. Nie jest już tylko jednym słowem pośród innych, ale słowem obejmującym wszystkie słowa, słowem, w którym wszystkie inne słowa (wcześniejsze i późniejsze) mogą mieć swój udział.

Jako takie eschatologiczne słowo Boże pozostaje ponadwidzialne i ponadśłyszalne jak sam Pan, co z kolei kieruje teologiczną refleksję ku Eucharystii i obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Wróć do tego w rozdziale dotyczącym słowa Bożego w jego związku z sakramentem, na razie wystarczy zwrócić uwagę, że jak Kościół celebrując Eucharystię, staje się Ciałem Chrystusa¹⁹⁹, tak słowo Boże przebóstwione i „zawarte” w Najświętszym Sakramencie pozwala następnie „usłyszeć” słowo Boga w Piśmie Świętym i dzięki temu budować Ciało Chrystusa.

¹⁹⁸ Farkasfalvy twierdzi, że na porównanie samego natchnienia do Wcielenia rzucił światło Karl Rahner. Niemiecki myśliciel podkreślał, że stanie się człowiekiem (*Menschwerdung*) dokonuje się na poziomie osobowym, bo to Logos (Druga Osoba Boska) przyjmuje „ciało”, czyli ludzką naturę. Z kolei stanie się Pismem (*Schriftwerdung*) miałyby oznaczać, że Boskie objawienie osiągałoby ludzi w formie ludzkiego przesłania, najpierw proklamowanego, a potem spisane. Nie tyle *Schriftwerdung* byłby paralełą do *Menschwerdung*, jakby miało chodzić o alternatywne zniesienie się do ludzi, ile raczej kontynuacją Wcielenia w postaci pisemnych świadectw słów i czynów Wcielonego. Wydarzenie wykrystalizowania się tekstu i włączenia go do kanonu bardziej przypominałoby Zmartwychwstanie niż samo poczęcie i narodzenie – por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 189–190. Koncepcja „zniesienia się” Boga w Rahnera ujęciu natchnienia jest bezzasadna, bowiem „Jego Słowo, w autoryzowanym przez Niego przepowiadaniu, występuje od samego początku jako słowo ludzi i dlatego również w swej obiektywizacji pisemnej musi występować od samego początku jako ludzkie słowo” – K. Rahner, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 195.

¹⁹⁹ Por. JRO 8/1, s. 192.

Podsumowanie

1.

James Prothro podkreśla, że „analogie są dobre tylko do tego, do czego są dobre. Analogia porównująca tekst biblijny z wcielonym Chrystusem jest przydatna w podkreślaniu podwójnego pochodzenia Pisma Świętego i tego, że ta dwoistość nie jest konkurencyjna”²⁰⁰. Trudno powiedzieć, czy teolog jest tylko przeciw ekstrapolowaniu zbyt dalekosiężnych wniosków z chrystologii na bibliologię (tak twierdzi *explicite*), czy też jego krytyka dotyczy w ogóle możliwości użytkowania analogii. Badacz uważa, że analogia nie tłumaczy kwestii pochodzenia tekstów natchnionych i nie odpowiada na pytanie, w jaki sposób to, co Boskie i ludzkie, wiąże się w Piśmie Świętym. Tym bardziej jego zdaniem nie sprawdza się pozytywne zastosowanie analogii w hermeneutyce. Byłby to jedynie ogólny drogowskaz wskazujący kierunek, jaki należy brać pod uwagę w rozumieniu charakteru Pisma Świętego i wypracowywaniu wynikających z tego zasad hermeneutycznych²⁰¹. Jednak ucieczka Prothro od analogii inkarnacyjnej okazała się nieudana; w istocie można by ją uznać za jedną z interpretacji analogii.

Trzeba za to przyznać Prothro słuszność w tym, że przełożenie chrystologii na bibliologię wymaga licznych dopowiedzeń, a wszelkie próby wyciągania wniosków z analogii muszą unikać sugerowania „drugiego Wcielenia”. Należy się zgodzić z autorem co do ograniczonego zastosowania analogii inkarnacyjnej (każda analogia ma swoje ograniczenia), ale nie wyciągać z tego tak radykalnych wniosków, jak czyni to uczyony²⁰². Czy może istnieć analogia rozumiana tak ogólnie, że miałaby ona stanowić jedynie zabezpieczenie „i – i”, bez możliwości wyciągnięcia jakichkolwiek wniosków hermeneutycznych? Czy „herezje” egzegetyczne nie miałyby pełnić przynajmniej takiej funkcji jak herezje chrystologiczne? Zapewne mogą

²⁰⁰ J.B. Prothro, *The Christological Analogy...*, art. cyt., s. 118.

²⁰¹ Por. w tym kontekście wypowiedź Farkasfalvy'ego: „*The discovery of parallelism between the Incarnation and biblical inspiration is an important feature that must pervade every kind of discussion of the matter*” – D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 219.

²⁰² Żadną miarą nie należy rezygnować z języka analogicznego: „uświadomienie sobie jego [języka codziennego oraz filozoficznego – SZ] analogiczności i charakteru samej analogii używanej w języku jest jedyną drogą uściślenia tego języka, a nie zamianą analogicznych nazw na jednoznaczne” – M.A. Krąpiec, *Analogia*, art. cyt., s. 9.

one stanowić swego rodzaju *felix culpa*²⁰³, gdyż wskazują, jakich błędów należałoby uniknąć w ortodoksyjnej interpretacji ksiąg natchnionych. Nic dziwnego, że wielu współczesnych teologów sięgało do analogii inkarnacyjnej i próbowało w oparciu o nią prowadzić pogłębiony teologicznie namysł nad Biblią i jej interpretacją.

2.

Katolicki teolog nie może być obojętny na wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dotyczące analogii inkarnacyjnej. Wynika z nich, że słowa Boże upodobniły się do ludzkiej mowy podobnie jak Słowo Ojca upodobniło się do ludzi przez Wcielenie (DV 13). Za sprawą tego samego Ducha, *qui locutus est per prophetas*, nastąpiło poczęcie Chrystusa. Między Słowem Bożym stającym się człowiekiem a słowem stającym się księgą istnieje analogia (VD 18). Benedykt XVI odwoływał się w kwestii natchnienia do analogii między poczęciem się Słowa z łona Dziewicy Maryi a zrodzeniem Pisma z łona Kościoła (DV 19). Z perspektywy inkarnacyjnej wolno postrzegać zarówno podwójne autorstwo Biblii, jak i jej Bosko-ludzką rzeczywistość, z której wynika z kolei adekwatna do obu momentów, Boskiego i ludzkiego, hermeneutyka biblijnych tekstów. *Ars interpretandi* winna dokonywać się z uwzględnieniem egzegezy krytycznej oraz kościelnej (hermeneutyka teologiczna) (DV 11–13).

Benedykt XVI wzywał do tego, by rozróżnieniu dwóch poziomów badania Biblii towarzyszyło ich wzajemne powiązanie. Daje się ono opisywać chalcedońskim „bez zmieszania i bez rozdzielania”, co z kolei oznacza, że nie tylko hermeneutyka wiary winna pozostawać otwarta na metodę historyczno-krytyczną, ale też sama metoda winna stać się dyscypliną teologiczną, nie rezygnując z naukowej specyfiki. Również z dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej wyłania się obraz egzegezy łączącej we wzajemnej relacji słowo Boga i ludzkie słowa Biblii; w tym celu komi-

²⁰³ Por. B. Ferdek, *Błąd teologiczny a ekumenizm*, w: *Status błędu w filozofii i teologii*, red. B. Ferdek, L. Miodoński, Wrocław 2014, s. 166–167. Work podtrzymuje, że kategorie chalcedońskiej chrystologii nie mogą być naruszone, ale zarazem uznaje, że oferują one przewodnictwo dla nieskończonej różnorodnej ekspresji misterium Chrystusa. Dlatego teologowie i bibliści nie muszą narzucać swojego idiomu na siebie nawzajem – por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 233.

sja postuluje wykorzystanie metod naukowych w posłuszeństwie wiary. W utrzymaniu „chalcedońskiej” równowagi w dwubiegunowej siłą rzeczy egzegezie pomaga zmysł wiary.

Prothro zwraca uwagę na „sztywność” analogii, która miałyby konceptualizować w punkcie wyjścia wizję natchnienia biblijnego, przez co ta nie odpowiadałaby, a może wręcz przeczyła świadectwom biblijnym. Nieporozumienie polega tutaj na tym, że nie tyle sama analogia jest „sztywna”, ile to teolog czy egzegeta może się nią posłużyć w taki sposób. Właściwie pojmowana analogia każe poważnie potraktować zarówno „podobieństwo”, jak i „niepodobieństwo” znamionujące każdą analogię. Z „niepodobnego podobieństwa” analogii wynika, że można ją wykorzystać niepoprawnie, właśnie „wtłaczając” chrystologię do bibliologii (nadmierny akcent na podobieństwo), albo z niej zrezygnować (na skutek wyboru niepodobieństwa), ryzykując, że w ten sposób utraci się „kamień graniczny” ortodoksji. Można jednak stosować ją ostrożnie, badając, w czym zaznacza się podobieństwo, a gdzie należy mówić o niepodobieństwie. Właśnie Worka propozycja wydaje się elastyczna, bo mimo że koncentruje się na „dwunaturowości” Pisma Świętego, a także zakłada współistnienie słabości i mocy w Piśmie Świętym (uniżone Słowo i moc Ducha), to pozostaje otwarta na różne fenomenologie natchnienia; nie próbuje odpowiadać, jak w poszczególnych autorach charyzmat Ducha Świętego się przejawiał.

Wobec zarzutu Prothro należałoby postulować posługiwanie się analogią na zasadzie tzw. koła hermeneutycznego²⁰⁴ czy raczej „spirali hermeneutycznej”²⁰⁵. Chodziłoby o wstępne zrozumienie, które musi być potem zweryfikowane (zmodyfikowane, a może w niektórych sytuacjach zakwestionowane) w kontakcie z tekstem natchnionym i rzeczywistościami, o których on świadczy i w których powstał. Należy oscylować (ruch wahadłowy) od wynikającej z analogii inkarnacyjnej koncepcji Pisma i natchnienia ku różnorodności świętych pism (czytanych z uwzględnieniem metody historyczno-krytycznej), a następnie to biblijne bogactwo sprowadzać na powrót do jednoczącej wizji, która tym samym zostanie zreinterpretowana.

Na każdym etapie interpretacji Pisma Świętego zapewne inaczej będzie wyglądał balans między wiarą i rozumem czy ściślej: zasadami teologiczny-

²⁰⁴ Por. W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, Kraków 1999, s. 17–18.

²⁰⁵ Por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 220–221, 245.

mi i metodami naukowymi. Ale na żadnym z nich (analogia inkarnacyjna!) nie może on zostać przerwany. Naturalnie, że sama analogia nie może być jedynym punktem wyjścia czy dojścia. Analogii nie wolno widzieć, o czym Prothro w ogóle nie wspomina, w oderwaniu od tzw. wielkich zasad interpretacji – dopiero razem z nimi ukazać może ona swoją moc. Z kolei chrystologia musi łączyć się z pneumatologią, a zatem analogia inkarnacyjna, z której wyprowadza się „chrystologię” Biblii, powinna być dopełniona „pneumatologią” Biblii – do czego przekonuje Telford Work.

3.

Work, do którego odwoływał się Prothro, pisał, że „prawidłowo nakreślona analogia Słowa ani nie wciela Ducha Świętego, ani Go nie ignoruje. Identyfikuje i szanuje dwuznaczności, które odróżniają analogię od tożsamości”²⁰⁶. Błąd Prothro polega na tym, że odrzuca analogię z tego powodu, że nie jest ona identycznością. W związku z tym proponuje alternatywną wizję rozpatrywania Wcielenia oraz Biblii jako dwóch różnych sposobów realizacji jednej Boskiej ekonomii objawienia się Boga łaskawie zniżającego się do ludzkości. Analogia nie pociąga za sobą przyjęcia wizji „dwóch Wcieleń”, lecz wynika właśnie ze wzajemnego związku Pisma i Wcielenia w ramach jednego planu Bożego, dla którego *Logos Incarnatus* stanowi centrum. Rzekoma alternatywa Prothro wynika z nie dość dogłębnego przemyślenia tego algorytmu inkarnacyjnego, który znaczy całą historię zbawienia. Zakorzenia się on nie w czym innym jak w transcendencji Chrystusa względem wszystkich ludzi i całej historii. Wszystko, co wydarzyło się wcześniej, a także późniejsza historia, czerpie swoją moc właśnie ze Wcielenia, które rzuca światło na jedną od początku do końca ekonomię zbawienia i objawienia.

Ani nie należy wyciągać zbyt daleko idących wniosków z przydatności stosowania analogii inkarnacyjnej (Farkasfalvy), ani też przekreślać jej przydatności na podstawie stwierdzenia różnicy między *unio hypostatica* a zjednoczeniem momentów Boskiego i ludzkiego w Piśmie. Celem analogii nie jest zrównanie porównywanych rzeczywistości, ale wyjaśnienie jednego misterium przez odwołanie do drugiego (Enns). Jeśli wyjątkowość Wcielenia zasadza się na unii hipostatycznej, to analogia inkarnacyjna

²⁰⁶ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 32.

kładzie nacisk na unię niehipostatyczną. Nie wolno wyłączać z analogii chrystologicznej jakiegoś rodzaju werbalnej analogii do unii hipostatycznej. Przyjęcie identyczności biblijnego słowa z Logosem Wcielonym równałoby się „hipostazowaniu” tekstu i tym samym stawało się „bibliolatrią”, z kolei przekreślenie jakiegokolwiek podobieństwa analogicznego skutkowałoby „biblioklazmem”. Obecność Boga w ludzkich słowach Biblii nie jest co prawda obecnością osobową, ale jest rzeczywista (Work).

4.

Za Hansem Ursem von Balthasarem trzeba podkreślać „tożsamość w kontraście” pomiędzy dwoma formami słowa Bożego – Pismem i Jezusem. Obie formy są ostatecznie jednym Słowem Boga, choć istnieje różnica między sposobem obecności tego Słowa: nieosobowym w słowie i osobowym w ciele. Work dodaje, że anhipostatyczna forma obecności Słowa w Piśmie pośredniczy Słowo w mocy Ducha Świętego, ale nie prowadzi do pełnej osobowej obecności. To Wcielenie udziela słowu natchnionemu, przepowiadанemu i spisanemu, partycypacyjnej mocy. Trzeba by jednak dopowiedzieć, że z bezosobowej obecności słowa w Piśmie nie może przecież wynikać, iż słowo Boże istnieje poza Słowem Boga, a zatem ma jakiś związek z Jego obecnością. Pismo musi subsystować (być enhipostazowane) w Osobie Logosu, podobnie jak ludzka natura nieistniejąca przed Wcieleniem wraz z poczęciem Chrystusa ani przez chwilę nie istnieje bezosobowo (*anhypostatikos*), lecz od samego początku subsystuje w Osobie Słowa (*enhyposstatikos*)²⁰⁷. Jeśli można przyznać Workowi rację w utożsamieniu dwuznaczności analogii inkarnacyjnej właśnie z tą różnicą obecności Słowa w słowie i w ciele Hipostazy Syna, to tylko przy założeniu, że z pola widzenia nie umknie jedność słowa z Osobą Słowa. Przynajmniej tyle trzeba powiedzieć, że brak obecności „w ciele” sprawia, że słowo Boże musi kierować ku temu rodzajowi obecności i jego realizacji służyć. Katolicki teolog słusznie może pomyśleć o nierozzerwalnej relacji słowa z sakramentalną obecnością Chrystusa.

W przypadku Wcielonego Logos, choć różny od wypowiedzianych słów, stanowi przecież z nimi jedno. To osobowe Słowo mówi słowa Boże; ludzkie słowa Chrystusa, a nawet Jego milczenie – są równocześnie słowami Boga.

²⁰⁷ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1: *Traktaty I–VI*, Lublin 2012, s. 800.

Podobnie jest z czynami. A w ludzkich słowach i czynach nierozzerwalnie ze sobą związanych i wzajemnie się wyjaśniających (DV 2) wyraża się ludzka wola Słowa, zatem przejawia się ludzka natura Chrystusa zjednoczona z Osobą Słowa. Na III Soborze w Konstantynopolu ukazano „relację ludzkiej wolnej woli z hipostazą Słowa”, tak że można mówić, iż „nasze zbawienie było chciane przez Boską Osobę za pośrednictwem ludzkiej woli”²⁰⁸. W ten sposób chrystologia „ontologiczna” zdefiniowana na Soborze w Chalcedonie i dotycząca płaszczyzny bytu została jak gdyby przełożona na chrystologię „funkcjonalną” dotyczącą płaszczyzny działania²⁰⁹. Sobór ten oddalił również ryzyko widzenia natur Chrystusa jako istniejących niejako paralelnie do siebie²¹⁰. Gdyby nie ich rzeczywista jedność, człowiek nie mógłby być przebóstwiony. Nie do końca jasną formułę z V wieku należało ukazać w jej wymiarze zbawczym dla człowieka, jako jednoczenie się dwóch woli w Chrystusie²¹¹. Ich unię opisano na Soborze z VII wieku tymi samymi przysłówkami, które wcześniej zostały użyte w Chalcedonie (gr. *asynchytos, atreptos, achoristos, adiairetos*; łac. *inconfuse, inconvertibiliter, inseparabiliter, indivise*)²¹².

²⁰⁸ WZC II, 7. Cyryl Aleksandryjski podkreślał „rolę człowieczeństwa Chrystusowego jako narzędzia, którym posługiwało się i posługuje Boże Słowo w dziele naszego zbawienia i uświęcenia” – I. Bieda, *Chrystologia Ojców*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 424–456. „Konstantynopolitańskie” (mniej „aleksandryjskie” czy „efeskie”) odczytanie Chalcedonu oddała ryzyko rozumienia człowieczeństwa Chrystusa jako jedynie biernego „narzędzia” w rękach Boga. Jedną z najciekawszych, choć dyskusyjna próba odkrywania człowieczeństwa Chrystusa została zaproponowana nie przez teologa, lecz przez filozofa Mariana Grabowskiego odczytującego dane biblijne w aspekcie antropologicznym. W przyjętej przez uczonego metodzie nie zakłada się wiary, lecz spotyka z oryginalnością człowieka Jezusa prowadzącą dopiero do poznania Bóstwa. Zarzucano mu rozdzielanie natur Boskiej i ludzkiej Chrystusa, lecz autor broni się, że dogmat chalcedoński nakazuje wyznawanie prawdy o Wcielonym (czyli zakłada się tutaj już wiarę), tymczasem refleksje antropologiczne mają dopiero prowadzić do wiary w Niego – por. M. Grabowski, *Pomazaniec. Przyczynek do chrystologii filozoficznej*, Poznań 2010, s. 8–9, 258, 263–264.

²⁰⁹ Por. C. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia*, współpraca M. Konrad, H.P. Weber, tłum. L. Balter, Poznań 2002, s. 214.

²¹⁰ Por. A. Riches, *After Chalcedon: The Oneness of Christ and the Dyothelite Mediation of his Theandric Unity*, „Modern Theology” (2008) nr 2, s. 200–201, 207. Autor proponuje pewnego rodzaju *miaphysitism*, dzięki któremu uniknąć można by nestoriańskiego paralelizmu jako rzekomo zgodnego z chalcedońską definicją wiary – tamże, s. 217.

²¹¹ Por. JRO 6/2, s. 650–651.

²¹² Por. Sobór Konstantynopolitański III, *Wykład wiary*, w: DSP, s. 318–321, nr 13–14, 19–20 (numeracja wprowadzona przez redakcję publikacji).

Wola Syna Bożego obejmuje wolę natury ludzkiej Jezusa, ale jej nie niszczy – umożliwi osiągnięcie przez nią doskonałości²¹³. A przede wszystkim zbawia tę ludzką wolę, która tkwiła w nieposłuszeństwie i grzechu; dlatego wcielony musiał dla odnowienia złamanego przez ludzi przymierza z Bogiem stać się posłusznym i wypełnić wolę Ojca²¹⁴. W Ogrójcu dokonał się w sposób dramatyczny ten proces uzgodnienia woli Boskiej i ludzkiej – istniejąca na mocy unii hipostatycznej jedność musiała się teraz przejawić w konkretnej egzystencji Jezusa poddaniem woli ludzkiej Chrystusa. Według Maksyma Wyznawcy wewnętrzne życie Jezusa ujawnia się w słowach modlitwy w Getsemani: „Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty [niech się stanie]” (Mk 14,36). W ten sposób został przewyciężony konflikt między wolą ludzką a Boską oraz zwyciężona poupadkowa skłonność do nieposłuszeństwa Bogu. Wola ludzka Chrystusa włączyła się w nastawienie, jakie zostało jej dane przez Osobę Boską, można powiedzieć, że zawarła się w „Ja” Syna²¹⁵. Ratzinger wyjaśniał to w następujący sposób: „Logos uniża się tak bardzo, że przyjmuje ludzką wolę i wraz z Ja tego człowieka mówi do Ojca”, a w ten sposób „oddając temu człowiekowi swoje «Ja», swoją własną tożsamość, wyzwała człowieka, zbawia go, czyni go Bogiem”²¹⁶. Słowa ludzkie, dopowiem, zostają przyjęte przez Logos, a przez to stają się słowami Boga. Tym samym otrzymujemy uzasadnienie, że unia hipostatyczna obejmuje ponadto unię słowa ludzkiego ze Słowem Boga. Zgodnie zaś z patrystyczną analogią Słowa (Work) również inne słowa Biblii można uznać za „Boskie jakościowo”²¹⁷.

²¹³ Por. JRO 6/1, s. 493; Benedykt XVI, Audienca generalna „*Tak*” powiedziane Bogu szczytem wolności (1.02.2012), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. (2012) nr 4, s. 45; L. Bouyer, *Syn Przedwieczny*, tłum. W. Dzieża, P. Rak, Kraków 2000, s. 467.

²¹⁴ Por. TO IV, 36. Pan jako człowiek wypełnił w posłuszeństwie to, co wcześniej jako Bóg postanowił wypełnić – por. Maksym Wyznawca, *Ambiguorum Liber* (PG 91, 1309D). Maksym dlatego właśnie tak zdecydowanie sprzeciwiał się monoteletyzmowi, że nie uwzględniał on potrzeby zbawienia woli ludzkiej – por. C. Schönborn, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 44.

²¹⁵ Por. JRO 6/2, s. 651–653; Benedykt XVI, „*Tak*” powiedziane Bogu szczytem wolności, art. cyt., s. 45. Papież senior przeciwstawiał się błędnym opiniom sugerującym, że na Górze Oliwnej mówi nie Syn, który przyjął ludzką wolę, lecz człowiek Jezus zwracający się do Boga Trójjedynego – por. JRO 6/1, s. 494. Por. również: Sobór Konstantynopolski III, *Wykład wiary*, nr 15, w: DSP, s. 318–321 – ojcowie Soboru słowa Jezusa (J 6,38) interpretują jako wypowiedź Słowa, który wolę ludzkiej natury nazywa swoją wolą, podobnie jak ciało ludzkie uznaje za swoje.

²¹⁶ JRO 6/2, s. 653.

²¹⁷ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 96.

Oczywiście nie oznacza to, że cała Biblia jest w tym samym sensie słowem Słowa, ale w jakiś sposób każde słowo zostało przez Niego przyjęte, skoro Pismo o Nim świadczy i w Nim się wypełnia²¹⁸.

Powiem to jeszcze inaczej: chalcedońskie „bez mieszania i bez rozdzielania” pozostaje w mocy²¹⁹, ale w każdym przypadku związek słowa ludzkiego ze słowem Boga musi być inaczej rozpatrywany. Być może dlatego Benedykt XVI pisał, że w Piśmie Świętym jako dziele Ducha Świętego „możemy usłyszeć głos Pana i poznać Jego obecność w historii” (VD 19), a nie powtórzył za ojcami soborowymi, że to, co stwierdzili autorzy natchnienia, jest stwierdzone również przez Ducha Świętego (DV 11). Z perspektywy katolickiej trzeba powiedzieć, że Pismo Święte jest słowem Bożym, a nie że jedynie zawiera słowo Boże²²⁰. Analogia inkarnacyjna odwołująca się do Chalcedonu pozwala afirmować, że w każdym przypadku mamy do czynienia ze słowem Boga w ludzkim słowie autorów natchnionych, ale domaga się dalszych wyjaśnień, jak w każdym z tych przypadków należy „słyszeć głos Pana”: czy jest on wprost dostępny (np. w słowach Chrystusa), czy jedynie pośrednio (w słowie przepowiadania czy w świadectwie o wydarzeniach zbawczych albo w ludzkiej odpowiedzi na słowo), czy wręcz niejako na zasadzie negatywu (np. przez ukazanie grzechu wołającego o zbawienie lub w odrzuceniu słowa Bożego). Wszystko w Piśmie jest ważne dla sprawy wypowiedzenia słowa Bożego, ale nie w taki sam sposób Bóg się wypowiada w każdym przypadku. Ostatecznie dopiero w Chrystusie i posłanym przez Niego Duchu Świętym niez mieszanie i nierozdzielenie słowa ludzkiego i słowa Bożego pozwala w pełni wybrzmieć temu ostatniemu, choć nawet wtedy kieruje ku eschatologicznej wypowiedzi Boga w Chrystusie uwielbionym²²¹.

²¹⁸ Peter Enns zauważa, że Jezus nie posługuje się pojedynczymi wersetami Starego Testamentu, ale pozostaje przekonany, że całe Pismo (Stary Testament) mówi o Nim jako o szczytowym punkcie historii Izraela. Ewangelista Mateusz ukazał Jezusa jako wypełniony ideał, którego Izrael nigdy nie osiągnął; Jezus jest prawdziwym Izraelem (por. Oz 11,1 i Mt 2,15). Cały Stary Testament, zwłaszcza w wielkich tematach i jego najgłębszym sensie, znajduje swój telos w Chrystusie – por. P. Enns, *Inspiration and Incarnation...*, dz. cyt., s. 110, 122–124, 144, 160, 167–168.

²¹⁹ Por. H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 19: „Według wiary katolickiej i apostołskiej całe Pismo święte i wszystkie jego księgi bez wyjątku są jednocześnie dziełem Boga i człowieka. Mają bosko-ludzki charakter”.

²²⁰ Por. L. Scheffczyk, *Sacred Scripture*, art. cyt., s. 37; DV 24.

²²¹ Por. L. Scheffczyk, *Sacred Scripture*, art. cyt., s. 36.

Stwierdzenia te domagają się dodatkowych badań pozwalających różnić odmienne sposoby wypowiedzania się Boga za pomocą słowa ludzkiego. Wydaje się, że dobry punkt odniesienia stanowić mogłaby refleksja Nicholasa Wolterstorffa zawarta w jego monografii *Divine Discourse*. Zwłaszcza rozdział trzeci (*The many modes of discourse*)²²² okazuje się ważny w refleksji teologicznej, jak wykazał to z kolei Mats Wahlberg. Wolterstorff wyjaśnia możliwości wypowiedzania się za pomocą słów innej osoby (określa to mianem *double agency discourse*) na podstawie prostej ilustracji: prezydenta, którego nośnikiem wypowiedzi są słowa sekretarki lub ambasadora. Wahlberg wyróżnia następujące możliwości: (i) prezydent podpisuje to, co sekretarka zapisała pod jego dyktando; (ii) prezydent nie dyktuje, ale streszcza istotę wypowiedzi, a sekretarka używa zdolności do jej wyrażenia; (iii) sekretarka wie, co prezydent chce wyrazić, a prezydent podpisuje stworzone przez nią pismo; (iv) nie trzeba podpisu prezydenta, bowiem upoważnił on inną osobę do wypowiedzania się w jego imieniu. Do tego dochodzą alternatywy: (v) osoba może „przywłaszczyć” sobie wypowiedź innej osoby (tzw. *appropriated discourse*), ponieważ dobrze wyraża ona jej poglądy – Wolterstorff określa to „autoryzacją”; (vi) autoryzacja jest jednocześnie nadaniem innego znaczenia „przywłaszczonemu” przesłaniu. I w końcu (vii), wracając do przykładu Biblii, samo ustalenie kanonu można potraktować jako akt „przywłaszczenia” przez Boga, bo zebrane w jedną całość księgi otrzymują nowy sens, gdy zostają włączone w całościową wypowiedź²²³. Zużytkowanie poglądów Wolterstorffa musi dokonywać się z zastrzeżeniem, które wyraził Christopher Seitz – uznanie, że kluczową rolę pełni tutaj Bóg (prezydent), nie może nie uwzględniać opatrnościowego wybrania oraz natchnienia hagiografa, które wydaje się Seitzowi w tym filozoficznym ujęciu znikać z pola widzenia²²⁴. Również Luis Alonso Schökel,

²²² Por. N. Wolterstorff, *Divine Discourse...*, dz. cyt., s. 37–57.

²²³ Por. N. Wolterstorff, *Divine Discourse...*, dz. cyt., s. 38–57; M. Wahlberg, *Revelation as Testimony...*, dz. cyt., s. 110–123. Wolterstorff bazuje oczywiście na teorii tzw. aktów mowy rozwiniętej przez Johna L. Austina – por. J.L. Austin, *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, London 1962. Por. także: R.S. Briggs, *Speech-Act Theory*, w: DTI, s. 763–766. Do podobnego obrazu prezydenta i sekretarki odwołał się również Alonso Schökel – por. L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione...*, dz. cyt., s. 49–50, 53.

²²⁴ Por. C.R. Seitz, *The Character of Christian Scripture...*, dz. cyt., s. 80: „*The problem of speech-act theory at this point is its level of abstraction, by virtue of introducing a philosophical construct to handle the theological problem of divine-human discourse. The problem*

choć sam odwoływał się do podobnych analogii²²⁵, zarazem wskazywał ich ograniczone zastosowanie czy wręcz nieprzydatność w wyjaśnianiu relacji między hagiografem a Duchem Świętym²²⁶.

Ex hypothesi, także ludzkie słowo, choć wyrażone w takiej, a nie innej postaci pod natchnieniem Ducha Świętego, mogłoby zostać wypowiedziane w inny sposób, niż uczynił to hagiograf. Nie chodzi tutaj o uznanie jedynie „natchnienia rzeczy”, ale nie należy też sprowadzać natchnienia do „natchnienia słów” (jak zdarza się to wśród protestantów). Nie jest obojętne, jakie słowa i idee ludzkie wykorzystano, ale też autor mógł te same sprawy wyrazić inaczej (w przeciwnym razie nie byłyby możliwe tłumaczenia Biblii)²²⁷. Tomasz podejmując kwestię tego, że ewangeliści nie ustrzegli się fałszu, odpowiada w nawiązaniu do Augustyna, że

zdania są konieczne do poznania prawdy, jakimikolwiek słowami byłyby wyrażone, i dlatego nie należy posądzać o kłamstwo nikogo spośród tych, którzy przypomi-

is also deeply historical, to put it in more concrete terms. It may be possible to say that God commandeers human language toward a specific intended end, but then to say practically nothing at all about the constitutive, historically real, indeed «elected and providentially chosen» manner of speaking through Moses and the prophets and Israel as such. Does the commandeering depend upon prior, genuine, historical inspiration and human electing and acting? What role does this dimension play? It would be an odd (if rather exalted) form of inspiration (speaking dogmatically) which insisted on divine intention and discourse, but which reduced the agents of that speaking to Origen's plucked instruments – now on the other side of the Enlightenment and with the aid of a philosophical insight about language and communication”.

²²⁵ Por. L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione...*, dz. cyt., s. 53–55.

²²⁶ Por. L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione...*, dz. cyt., s. 54: „Tak pojęte dyktowanie wyjaśnia na drodze analogii tajemnicę natchnienia. Ale, przyjmując z satysfakcją wyjaśnienie, nie zapominajmy o jego granicach. W ostatnim opisanym przypadku możliwa jest analiza wkładu szefa i sekretarza, możliwe jest wydzielenie okresów współpracy: można uznać, że redaktor jest bardziej literatem, a szef bardziej myślicielem, można jednemu przypisać wiedzę, a drugiemu styl. Jest to analiza, której nie da się zastosować do pracy Ducha Świętego działającego poprzez autora natchnionego. Tak jak w Chrystusie istnieją dwie wole i dwa działania, nie zmieszane ze sobą, ani przeciwstawne, a Jego ludzka wola jest poddana Bożej, to w podobny sposób w tajemnicy natchnienia mamy do czynienia z ludzkim działaniem literackim bądź językowym podległym i nie przeciwstawionym działaniu Ducha Świętego”.

²²⁷ John Barton odnotowuje, że badania lingwistyczne sugerują raczej nierozdzielny związek treści od słów, w jakich została ona wyrażona; gdyby słowa były inne, zmieniłyby się również istota przesłania – por. J. Barton, *Verbal Inspiration*, w: DBI, s. 721.

nając to, co wspólnie słyszeli lub widzieli, nie wyrażają tego w jednakowy sposób lub jednakowymi słowami²²⁸.

Analogię inkarnacyjną w duchu atanazjańskiej analogii Słowa rozwija Telford Work, który łącząc chrystologię Słowa z chrystologią Ducha, proponuje syntezę prowadzącą do rozpoznania pneumatologiczno-chrystologicznej ontologii Pisma. Work zwraca uwagę, że inkarnacja Słowa oraz chrzest Jezusa rewolucjonizują rozumienie transcendencji Boga. Wydarzenia te ukazują aktywność Boga Ojca, realne człowieczeństwo Syna oraz zamieszkiwanie Ducha Świętego w Jezusie z Nazaretu. Trynitarny punkt widzenia pozwala w Ojcu postrzegać źródło Pisma Świętego, w Synu jego przekaz, a Ducha Świętego traktować jako osobową moc Pisma. Ojciec jest przyczyną wszelkich zbawczych dzieł, których dokonuje przez Ducha Świętego – tak w przypadku Wcielenia, jak i natchnienia. Już przed chrzcielnym namaszczeniem słowa Jezusa są słowami Boga, ale pozostają w „uniżeniu”; dopiero po zstąpieniu Ducha stają się duchowo skutecznymi słowami Boga.

5.

Podobnie należałoby patrzeć na zbawczą moc Pisma Świętego jako wynikającą z Boskiego namaszczenia i subsystującą na stałe w biblijnych słowach – uważa Work. Charyzmat natchnienia należałoby uznać za dar, dzięki któremu staje się możliwe „wcielenie” słowa Boga w ludzkie słowa; w efekcie Pisma cieszą się „sakramentalnością”, a dzięki Duchowi Świętemu również mocą. Kenotyczne wyrażenie słowa Boga w ludzkim słowie musi być dopełnione wywyższającym namaszczeniem Ducha Świętego, żeby już „wcielone” w ludzką mowę słowa Boga niosły duchową moc. To rozróżnienie na działanie Ducha w „poczęciu” słów Boga oraz w ich „późniejszym” namaszczeniu nie może wyradzać się w rozdzielenie, jak gdyby dopiero w przepowiadaniu słowa zstępował Duch Święty (owszem, towarzyszy On proklamacji Ewangelii, ale w słuchaczu, a nie w samym słowie). Za Barthiańskim podejściem kryje się taka wizja natchnienia, które polegałoby na posługiwaniu się przez Boga pismami w cudownym wydarzeniu oświecenia towarzyszącym głoszeniu słowa Bożego. Koncepcja Bartha

²²⁸ ST II-II, q. 110, a. 3, ad. 1.

równałyby się uznaniu większego działania Bożego w samym głoszeniu i słuchaniu niż w charyzmacie natchnienia. Katolicka doktryna natchnienia, która zdaniem Leo Scheffczyka jest obiektywna i realistyczna, inaczej postrzega związek Słowa Bożego z ludzkim słowem w świętych pismach. Unika protestanckich ekstremów: zrównywania słów Biblii ze słowem Boga charakterystycznego dla fundamentalizmu oraz uciekania w subiektywizm słuchania słowa w Duchu Świętym²²⁹. Przyjęcie zbawczego i objawieniowego działania wywiera wpływ, który nie może już zaniknąć, podobnie jak samo wkroczenie Słowa w ludzki świat, a następnie Jego napełnienie Duchem oraz pośmiertne uwielbienie nie mogą już zostać „wycofane”. Soteriologiczna moc świętych pism wynika z Boskiego namaszczenia, ale subsystującego na stałe w biblijnych słowach. Pismo partycypuje we właściwościach Słowa Wcielonego: słabości unieżonego Słowa towarzyszy moc Ducha Świętego. Worsk nazywa to bibliologią „ukrzyżowanej chwały”, a jego koncept wydaje się uzupełniać czy rozwijać poglądy Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera.

Misterium Inkarnacji prowadzi do przełomu w pojmowaniu transcendencji. Teraz nie chodzi już tylko o transcendencję Boga, ale również o transcendencję Jezusa. Transcendencja i immanencja jednoczą się doskonale w Chrystusie, a immanencja Słowa jest jakościowo różna od zamieszkiwania Ducha Świętego w prorokach. Podobnie w przypadku Pisma Świętego należy uznawać, że słowo Boże jest immanentne, a zarazem transcendentne wobec niego (Scheffczyk). Jak Chrystus transcenduje wszystkich ludzi, tak również Jego słowo przekracza wszelkie ludzkie słowa. Słowa biblijne mogą być słowem Boga jedynie przez związek ze słowem Chrystusa, a ostatecznie z Jego Osobą.

Według Maksyma Wyznawcy bracia Pierworodnego będą tam, gdzie On jako Głowa całego Ciała jest już obecny; tam, gdzie nie będzie Go już dzielił żaden dystans od wybranych²³⁰. Międzynarodowa Komisja Teologiczna przypominała, że maksymalnemu uniżeniu Słowa uczestniczącego w pełni w ludzkiej kondycji odpowiada maksymalne wywyższenie człowieka²³¹. Ze względu na związek między tym, że Słowo stało się człowiekiem, a przebóstwieniem człowieka – należy również analogię inkarnacyjną łączyć

²²⁹ Por. L. Scheffczyk, *Sacred Scripture*, art. cyt., s. 37.

²³⁰ Por. Maksym Wyznawca, *Księga Oświeconych*, II, 25, w: tegoż, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga Miłości. Księga Oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości*, tłum. A. Warkotsch, Poznań [b.r.w.], s. 344.

²³¹ TCA I, E, 4.

z przeobstwieniem. Soteriologiczna rola słowa Bożego polega na tym, że zniża się ono po to, aby następnie zostać wywyższonym wraz z odbiorcami słowa. Natchnienie pozwala na takie „wcielenie” słowa Bożego w ludzkie, żeby dzięki kontaktowi z tym ludzkim słowem jednocześnie adresat słowa mógł usłyszeć słowo Boże. Słowo Boga sformułowane w ludzkim języku partycypuje w kenotycznym zaangażowaniu Boga na rzecz człowieka. Podwójna trajektoria hymnu o kenozie z Listu do Filipian pozwala dostrzec, że uniżone słowo wraca następnie jako wywyższone i w ten sposób tworzy wspólnotę wierzących (Work). Objawienie zostaje przekazane w kenotycznym świadectwie Pisma (uniżenie), a ono staje w funkcji umożliwienia uczestniczenia w objawieniu (wywyższenie). Jeśli Wcielenie pojmować w całej jego rozciągłości, od poczęcia aż po uwielbienie człowieczeństwa Chrystusa w chwale, wtedy w Piśmie Świętym odkrywa się jego eschatologiczne ukierunkowanie. Słowo Boże zaprasza swojego adresata do tego, żeby stał się uczestnikiem tych rzeczywistości, o których mówi; sam Zmartwychwstały wypowiada słowo, które zatem musi ku Niemu kierować.

Maksymalna ze względu na osobowe zaangażowanie kenoza Logosu winna być widziana w łączności z kenozą słowa Boga w ludzkich słowach Pisma; jedno bez drugiego nie może być w całym swoim radykalizmie pojęte. Wcześniej uniżone, a nawet ukrzyżowane (bo odrzucone) słowa Boga teraz zostają wypełnione w Słowie Wcielnym, i dlatego mogą wybrzmieć pełnym swoim znaczeniem. Wraz z tym rozpoczyna się proces wywyższenia słowa Bożego. Nauka Krzyża zostanie przyjęta po zesłaniu Ducha Świętego. To Duch Chrystusa otwiera umysły i pozwala odczytać całe Pismo jako świadectwo dawane Chrystusowi. Ustanowiony „pełnym mocy Synem Bożym” (Rz 1,4) posyła swojego Ducha i ustanawia urząd apostołski, z którym Duch ten jest związany. Z kolei przez związek z Apostołami, których przepowiadanie ma zostać spisane, również hagiografom zostaje udzielony Duch Święty. Słowo spisane będzie zatem zarówno słowem Boga uniżonym ze względu na wypowiedzenie ludzkim językiem, jak i wywyższonym, bo pełnym mocy Ducha Świętego. Moc ta będzie wynikała z tego, że hagiografowie przekazują już namaszczone Duchem słowo, a ich pracy również towarzyszy Duch Święty. Paradoksalnie właśnie kenotyczny charakter słowa Bożego związany z ograniczonością ludzkiej mowy służyć może Duchowi Świętemu do złożenia w słowach ludzkich „naddatku sensu”, na który wskazywał Ratzinger.

6.

Powyższy obraz może być dopełniony przez wyciągnięcie wniosków z wzajemnie się naświetlających misterii Pisma i Kościoła widzianych w perspektywie analogii inkarnacyjnej. Soborowa konstytucja o Kościele wskazuje na „bliską analogię” Bosko-ludzkiej rzeczywistości Kościoła do misterium Słowa Wcielonego. Słowo Boże posłużyło się ludzką naturą jak żywym narzędziem zbawienia, a Duch Święty wykorzystuje społeczny organizm Kościoła dla budowania Ciała Chrystusa. Zespolenie Boskiego i ludzkiego w Kościele jest siłą rzeczy innego rodzaju niż unia hipostatyczna. Kościół jawi się „miejscem” działania wywyższonego Chrystusa w Duchu Świętym. To hipostaza Ducha sprawia zrastanie się pierwiastków Boskiego i ludzkiego w Kościele, Kościół nie jest jednak enhipostazowany w Trzeciej Osobie Boskiej. Kościół zmierza do swojego *theosis*, naśladując Chrystusa – ale mocą wywyższonego Pana. W Kościele jednoczą się „bez zmieszania i bez rozdzielania” elementy ludzkie z przebóstwionym człowieczeństwem Chrystusa oraz z Jego Duchem. „Wcielone” w Kościół działanie Ducha jest zarazem przebóstwieniem Kościoła, które jednak musi być w historii przeżywane na sposób uniżony. Widzialna i instytucjonalna postać Kościoła jest wyrazem jego wewnętrznej istoty.

Ten sam Duch, który posługuje się społecznym organizmem Kościoła, stoi również za apostołskim przepowiadaniem i jego spisaniem pod natchnieniem, które następnie wykorzystuje dla wzrostu Ciała Chrystusowego. Pismo pozostaje w związku ze wszystkimi elementami „wyposażenia” instytucjonalnego Kościoła. „Wcielone” w ludzkie słowa – jest słowo Boże słowem wywyższonego Chrystusa. Słowo Pana razem z Nim króluje, obejmując wszystkie inne słowa biblijne i w nich się wypowiadając. Eschatologiczne słowo Boże staje się „widzialne” i „słyszalne” jedynie w słowie Pisma Świętego, z kolei pozostaje jako przebóstwione i chwalebne w Najświętszym Sakramencie, w którym Słowo jest obecne razem z nieodłącznym od Jego Osoby słowem.

Rozdział 3

Natchnienie w Ciele Chrystusa

Tradycyjna koncepcja autorstwa świętych pism, zauważa Denis Farkasfalvy, została zrelatywizowana, gdy badania historyczne ukazały, że księgi biblijne znaczone są rękami licznych autorów i redaktorów¹. W związku z tym teologowie poczęli rozwijać koncepcje zbiorowego natchnienia, które w ich ujęciach stanowiło rozciągnięty proces obejmujący jednostki i grupy osób, jakie przyczyniły się do uformowania Biblii. Natchnienie widziane było jako część większej rzeczywistości związanej z przekazem Boskiego objawienia². Gerald O'Collins, jak wskazałem w rozdziale trzecim pierwszej części, utrzymuje, że charyzmat natchnienia to nie pojedynczy impuls, ale impulsy składające się na proces wyłaniania się świętych pism, do których powstania przyczyniło się wiele osób. Bibliści i teologowie fundamentalni co prawda odeszli od indywidualistycznego rozumienia charyzmatu natchnienia na rzecz społecznych ujęć, ale przejście to wymaga wielu doprecyzowań, które może wnieść jedynie teologia dogmatyczna. Nie wystarczy samo rozszerzenie daru natchnienia na wiele osób, które wniosły wkład w genezę świętych pism. Potrzeba nie tyle uzasadniać społeczną koncepcję natchnienia niezawężoną do pojedynczego autora, ile raczej teologicznie opracować związek daru natchnienia z działaniem Ducha Świętego we wspólnocie wierzących³.

¹ Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington 2010, s. 217–218.

² Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation*, dz. cyt., s. 4–5; H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, Poznań 2020, s. 90.

³ Witczyk odnotowuje, że Papieska Komisja Biblijna nie podtrzymuje takich koncepcji natchnienia, które widziałyby w hagiografie i wspólnocie będącej adresatem jego

Przypomnę raz jeszcze, że Karl Rahner ukazywał związek natchnienia z założeniem Kościoła – natchnione pisma miałyby być istotną częścią tworzącego się Kościoła pierwotnego i jako takie stanowić razem z nim trwałą podstawę i normę. Jak Kościół pierwotny, tak i Biblia byłyby w niepowtarzalny sposób ustanowieniem Bożym. Do koncepcji tej odwołał się Gerald O’Collins, ale trudno uznać, że ją twórczo rozwinął. Również dla Josepha Ratzingera ustanowienie kanonu i ustanowienie pierwotnego Kościoła były w istocie tym samym procesem, tyle że oglądanym z różnych perspektyw. Warte dalszej refleksji jawi się wezwanie bawarskiego teologa do powrotu do biblijnej koncepcji natchnienia z podstawowymi dla niej kategoriami: historii, Ludu Bożego i osoby. Jeżeli biblijne świadectwo stanowi wyraz historii tworzonej przez Boga z ludźmi, to znaczy, że hagiograf, mimo iż osobiście powołany przez Boga, wypowiadał się jako członek Ludu Bożego. Dlatego słowo Boże, jako zapośredniczone w słowie ludzkim i historii ludzkiej, wyrażało się poprzez myślenie pielgrzymującego w czasie Ludu Bożego. W określonym momencie historii stawał się hagiograf tak organem (osobowym, a nie będącym jedynie narzędziem) Boga, jak i organem Ludu Bożego sprzymierzonego z Bogiem. W przekonaniu Ratzingera hagiografowie należą do przyszłego Ciała Chrystusa, bo do Wcielenia należy również „ten muł, z którego Pan buduje swoje Ciało”, czyli „Kościół, pielgrzymujący lud Boży, Jego jedyny lud, we wszystkich okresach historii zawsze ten sam”⁴.

W kierunku wskazanym przez Ratzingera winny podążać dalsze rozważania. Podjęcia domagają się przede wszystkim dwie kategorie, na które zwrócił uwagę: Ludu Bożego oraz historii. Łączą się one ze sobą w eklezjologii, bowiem spośród wszystkich określeń Kościoła właśnie termin „Lud Boży” wyraża historyczność wspólnoty wierzących będącej w drodze przez czas. Refleksję należy uzupełnić również o kategorię Kościoła jako Ciała Chrystusowego, do której nawiązywał bawarski teolog. W związku z tym na pierwszy plan wyłania się kwestia relacji pomiędzy starotestamentalnym Ludem Bożym a Kościołem jako eschatologicznym Ludem Bożym odnowionym w Ciele Chrystusa. Oba etapy historii zbawienia będą określone przez różną działalność tego samego Ducha Świętego we wspólnocie wierzących i w jej ramach – w hagiografie.

przesłania takiego samego działania Ducha Świętego; mimo że wymiar wspólnotowy jest istotny dla natchnienia, to jednak ma ono zasadniczo charakter osobowy – por. H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 91.

⁴ JRO 9/1, s. 627.

Tym samym zostajemy postawieni w samym centrum współczesnej refleksji eklezjologicznej, w której podkreśla się, że Kościół, zarówno gdy idzie o źródło, jak i wewnętrzną strukturę, powstaje w wyniku działania Trójcy ekonomicznej⁵. Bóg Ojciec wybiera Lud Boży, który w pewnym momencie historii otrzymuje swój kształt przez „wydarzenie Chrystusa”. W jedynym pośredniku, Bogu-człowieku, Lud Boży staje się „Ciałem Chrystusa”, którego On jest Głową. Wywyższony Pan buduje swoje Ciało przez swoją obecność oraz przez Ducha Świętego (czyli Ducha Pana – por. 2 Kor 3,17), którego eschatologiczne wylanie jest nierozłączne od Wcielenia Syna. Stąd Kościół będący Ludem Ojca i trwający w jedności z Synem staje się również świątynią Ducha Świętego. Wszystko to można podsumować za Gerhardem Ludwigiem Müllerem następująco: Kościół jest ludem Ojca jako Ciało Syna i świątynią Ducha Świętego⁶.

Rozpracowanie zagadnienia natchnienia z tej perspektywy eklezjologicznej domaga się przyjęcia teologiczno-dogmatycznej perspektywy metodologicznej, która w myśleniu teologicznym każe poruszać się nie tylko zgodnie ze strzałką czasu, ale przede wszystkim odwrotnie, od kulminacyjnych wydarzeń zbawczych i zarazem objawieniowych do przeszłości. Skądinąd taka refleksja dokonująca się „pod prąd” chronologii pośrednio wynika z wypowiedzi Ratzingera o uczestnictwie hagiografów (Stary Testament) w Ciele Chrystusa (Nowy Testament). Odpowiada też stwierdzeniom ojców soborowych, którzy w przymierzu Jahwe z narodem izraelskim widzieli typ przyszedłego doskonałego przymierza, a w całej historii Ludu Bożego Starego Testamentu przygotowanie do pełniejszego objawienia w Chrystusie (LG 9). Zgodnie z tym przekonaniem natchnienie nowotestamentalne związane

⁵ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 626; B. Forte, *Kościół ikoną Trójcy Świętej. Zarys eklezjologii*, tłum. A. Nowicki, Wrocław 1991; W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, s. 145: „Kościół można więc pojmować jako uobecniającą ikonę Trójcy Świętej. W *communio* Kościoła *communio* istniejąca w życiu wewnętrznym Trójcy nie tylko odzwierciedla się, lecz także uobecnia. Doświadczenie to przenika całe życie Kościoła, a szczególnie Eucharystię, dzięki czemu uczestniczymy w życiu Trójcy Świętej”. Autor jest zdania, że Kościół należy postrzegać według wzoru i zasady istniejących w Trójcy Osób Boskich pojmowanych jako relacje subsystemne. Jako ikona Trójcy Świętej Kościół jest *mysterium communionis*, w której współistnieją ze sobą wielość w jedności i jedność w wielości – por. tamże, s. 146, 148.

⁶ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 626; LG 2–4. Wypowiedzi te idą zresztą po linii soborowego nauczania – por. K. Góźdz, *Istota Kościoła według Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce” (2017) nr 1, s. 5.

z owocnością Chrystusowej Paschy i wynikającym z niej założeniem Kościoła rzuca światło na natchnienie starotestamentalne⁷. Nie wyklucza się tutaj oczywiście konieczności uwzględnienia wzajemnego naświetlania się jednego i drugiego, jednak na poważnie bierze się pod uwagę teo-logiczne pierwszeństwo związane z kulminacją historii zbawienia i objawienia.

Dlatego główne ognisko moich rozważań skupić się musi na *differentia specifica* Ludu Bożego Nowego Przymierza. Nawet jeśli wnioski porządkuję chronologicznie, najpierw mówiąc o Ludzie Bożym Starego, a następnie Nowego Przymierza, to treści każdego z podrozdziałów opracowałem z perspektywy obrazu rzeczywistości sprawującego prymat nad jej cieniem⁸. W pierwszej kolejności moja uwaga zorientowana będzie na hagiografie jako członku Ludu Bożego (Stary Testament) i Ciała Chrystusa (Nowy Testament). Następnie postaram się odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób Duch Chrystusa działa w Nowym, a w jaki działał w Starym Przymierzu. Kolejno podejmę zagadnienie roli pism natchnionych w Kościele jako Ciele Chrystusa poddanym Chrystusowi-Głowie. Dalsza część materiału zostanie poświęcona ukazaniu wzajemnej służby członków Ciała Chrystusa rozpatrywanej z perspektywy diachronicznej, włączając w to również obcowanie świętych. W ostatnim podrozdziale ukazę współdziałanie różnych darów, w tym charyzmatu natchnienia, w Kościele będącym świątynią Ducha Świętego.

⁷ Por. podobny punkt wyjścia u Rahnera: „Chcę mówić przy tym bezpośrednio o natchnieniu Nowego Testamentu, przez co jednak samo pojęcie, odnoszące się do obu Testamentów, nie poniesie żadnego uszczerbku. Stary Testament bowiem musi być oceniany jako prehistoria Jezusa Chrystusa i tylko w tej perspektywie jest on dla chrześcijanina dostępny i znaczący” – K. Rahner, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, tłum. A. Morawska, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 192.

⁸ Pozostaje to zgodne z chrześcijańskim czytaniem Starego Testamentu w duchu chrystologicznym i eklezjologicznym, tak jak to czynili sami Apostołowie – por. P. Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, Grand Rapids 2015, s. 144, 160; tenże, *Fuller Meaning, Single Goal: A Christotelic Approach to the New Testament Use of the Old in Its First-Century Interpretive Environment*, w: *Three Views on the New Testament Use of the Old Testament*, eds. K. Berding, J. Lunde, Grand Rapids 2008, s. 167–217.

3.1. Autor natchniony w Ludzie Bożym

Jak Chrystus jako pierwotny stworzenia istnieje przed wszelkim stworzeniem, a wszystko przez i dla Niego zostało stworzone (por. J 1,1–3; Kol 1,15–16), tak chrześcijanie zostali w Nim wybrani jeszcze przed stworzeniem świata (por. Ef 1,4). Niektórzy Ojcowie Kościoła dopatrywali się Kościoła istniejącego już przed wszelkim *creatio*. Rzeczywiście, eschatologii musi odpowiadać protologia – w przeciwnym razie Kościół byłby nieistotnym dodatkiem do rzeczywistości⁹. Eklezja jest nieprzypadkowym wynikiem urzeczywistnienia się Bożej woli w historii. Autorzy natchnieni Nowego Testamentu właśnie w świetle wydarzenia Chrystusa dostrzegli, że Kościół ustanowiony we krwi Chrystusa stanowi realizację odwiecznego Bożego zamiaru (por. Ef 1,4–14; 3,10; Kol 1,15–20.26–27). Razem z przewidzianym przez Boga eschatologicznym przyjściem Syna Bożego na ten świat ustanowiony został eschatologiczny Lud Boży¹⁰. Na tę „eklezjocentryczność” planu Bożego zwracał również uwagę Ratzinger, dla którego

ekonomia Boża, objawiona w Piśmie Świętym, zaczyna się i kończy w Kościele. Kościół jest „wielką ideą Boga”, środkiem ostatecznego wypełnienia Jego planu przewidzianego od początku dla stworzenia. A skoro tak, to Kościół jest wypełnieniem starotestamentalnej idei Izraela istniejącego nie dla siebie samego, lecz dla przymierza zamierzonego przez Boga dla stworzenia¹¹.

Gdy w wypowiedziach Soboru Watykańskiego II czy teologii używa się określenia Lud Boży, ma się na celu przede wszystkim uwypuklenie historycznego charakteru Kościoła, który umyka, gdy do Kościoła stosuje się inne obrazy nowotestamentalne (np. Ciało, Świątynia Ducha, Oblubienica Chrystusa). Lud Boży jest zawsze w drodze i w czasie pielgrzymowania spotyka swojego Boga¹². „Eklezjologia ludu Bożego umieszcza [...] wyraźniej eklezjologię Ciała Chrystusowego w kontekście eschatologicznym”, co dobrze oddaje stan Kościoła: „między krzyżem a pełnym udziałem w zmartwychwstaniu”. Pomimo wkroczenia eschatologii w czas (wydarzenie Chrystusa),

⁹ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 189.

¹⁰ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 603–604.

¹¹ S. Hahn, *Przymierze i komunია. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2021, s. 179.

¹² Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 224.

„także nowotestamentalny lud Boży jest w drodze, podążając zakurzonymi drogami historii ku odwiecznemu celowi, ku odpoczynkowi szabatu (Hbr 4)” – stwierdza Walter Kasper¹³.

Nie jest to nowe zgromadzenie istniejące „obok” Ludu Bożego Starego Przymierza, ale lud odnowiony w Nowym Przymierzu ustanowionym przez Chrystusa. Jezus wybrał dwunastu Apostołów po tym, jak wyszedł na górę (por. Mk 3,13–19) i spędził na niej całą noc na modlitwie (Łk 6,12–16), a zatem w dialogu z odwiecznym Ojcem. W tym również należałoby upatrywać potwierdzenia, że Kościół jako odnowiony Lud Boży jest realizacją podjętego przed stworzeniem zamiaru Boga, a nie nowym dziełem, jakby miało chodzić o „drugi” Lud Boży zastępujący ten „pierwszy” (co równałoby się jego odrzuceniu). Nie może chodzić o całkiem nowy Lud Boży ze względu na wierność Boga i nieodwołalność Jego postanowień; zresztą Nowy Testament nigdzie nie mówi o „nowym” Ludzie Bożym (por. Rz 11,2)¹⁴. Chodzi o nowe zgromadzenie i zorganizowanie Ludu Bożego, jakie wynika z Osoby i dzieła Słowa Wcielonego¹⁵. W ustanowieniu Dwunastu Pan „antycypuje pełne ilościowo i jakościowo przywrócenie i nowe stworzenie eschatologicznego ludu Bożego”¹⁶. Ewangelista Marek zostawił następujący opis: „I wstępuje na górę i przywołuje tych, których chciał. I odeszli do Niego. I uczynił Dwunastu, których nazwał również Apostołami” (Mk 3,14)¹⁷. Wynika z tego, że Jezus nie wybrał gotowych Apostołów, ale ich „ustanowił” czy „uczynił” lub wręcz „stworzył” (*epoiesen*). Analogicznie jak Mojżesz ustanowił liderów nad poszczególnymi grupami ludzi (por. Wj 18,25), Jezus wybiera Dwunastu¹⁸.

Istnieje wzajemny związek starotestamentalnego zgromadzenia z nowotestamentalną *ekklesia* – bo takim określeniem, a zarazem tłumaczeniem hebrajskiego *qahal* posłużył się Kościół pierwotny. Słowem *qahal* opisywano lud przymierza zgromadzony na Synaju (por. np. Pwt 4,10; 31,30), który następnie zbierał się (czy raczej był zbierany) w świątyni przy okazji corocznych świąt (por. Joz 24,1–28). Nowotestamentalna *ekklesia*

¹³ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 224 (podobny motyw – tamże, s. 227).

¹⁴ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 226.

¹⁵ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 604.

¹⁶ G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 601.

¹⁷ Tłum. za: A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka. Rozdziały 1,1–8,26. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013, s. 226.

¹⁸ Por. A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka...*, dz. cyt., s. 231.

jest właśnie odnowieniem i wypełnieniem takiego zgromadzenia dokonującego się na pamiątkę przymierza¹⁹. Powstała z bycia zwołaną (*ek-klesia*), podobnie jak starotestamentalne zgromadzenie, ale w sposobie tego zwołania rysuje się wyraźna różnica (obok istotnego podobieństwa) względem *qahal* Starego Testamentu. W Starym Przymierzu Bóg uczynił (właściwie: „stworzył”) swój lud poprzez wybranie Izraela i historyczne objawianie się mu poprzez słowa i czyny. Przejście do Ludu Nowego Testamentu związane jest z kolei z zawarciem nowego i wiecznego przymierza przez Jezusa Chrystusa, w czym chrześcijanie dostrzegają inaugurację eschatologicznego panowania Boga. Zgromadzenie Nowego Przymierza dokonuje się we krwi Chrystusa, tak że chrześcijanie są „Kościołem Boga, który On nabył własną krwią” (Dz 20,28) – i w tym sensie można powiedzieć, że lud zostaje jak gdyby stworzony na nowo. Hagiografowie Nowego Testamentu określają Kościół mianem „*ekklesia* Boża” (1 Kor 1,2; 15,9; 2 Kor 1,1; Ga 1,13) albo „*ekklesia* Boża w Jezusie Chrystusie” (1 Tes 1,1; 2,14; 2 Tes 1,1). Do tego zgromadzenia, o którym Chrystus mówi „Kościół mój” (por. Mt 16,18), wchodzi się na drodze sakramentalnej: przez chrzest i Eucharystię²⁰.

Dlatego Ratzinger definiując Kościół, podkreślał, że jest on „ludem, który żyje Ciałem Chrystusa i przez sprawowanie Eucharystii sam staje się Ciałem Chrystusa”²¹. Można zatem mówić o ciągłości i nieciągłości względem Starego Testamentu: „Kościół jest ludem wybranym i zwołanym przez Boga, którego zadaniem jest głoszenie wielkich dzieł Bożych (1 P 2,9). Lud Boży Nowego Przymierza jest ludem Bożym jednak tylko w Chrystusie i jako

¹⁹ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 169.

²⁰ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 170–171 (por. tamże, s. 223); G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 588, 597. Nie tylko ze względu na chrystologiczne *novum* przestrzega Kasper przed wyprowadzaniem pojęcia *ekklesia* w oparciu jedynie o Stary Testament. Wskazuje też, że określenie zastosowane przez pierwszych chrześcijan w hellenistyczno-rzymskim okresie miało już zmodyfikowane w stosunku do wcześniejszego znaczenie; nie chodziło o demokratyczne zgromadzenie ludowe realizujące się z mocy prawa prywatnego, lecz o zgromadzenie ludu dokonujące się na mocy decyzji władzy i w kontekście kultowym, a zatem przynależne do sfery prawa publicznego. Dlatego nowotestamentalna *ekklesia* ma charakter publiczno-prawny – zbiera się pod przewodnictwem piastujących urząd Apostołów i może ustanowić dekret dla całego Kościoła (por. Dz 15,28; Mt 16,18–19; 18,17–18) – por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 169–171.

²¹ JRO 8/1, s. 192. Por. A. Sosnowski, *Świętość i święci w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Żmigród 2021, s. 39.

Ciało Chrystusa”²². Warto dodać, że nie chodzi tutaj o zawarcie kolejnego przymierza na przedłużeniu linii poprzednich; to ostateczne Przymierze jest raczej sądem nad niewiernością Ludu Bożego, a zarazem miłosierdziem wiernego Boga, świadomego, że dla człowieka nie jest możliwe dopełnienie przymierza (Ratzinger pisał w związku z tym o „mimo to” łaski Bożej charakteryzującej Nowe Przymierze – wróć do tego w części poświęconej świętości Pisma).

Jeśli jest prawdą, że wszystkie określenia Kościoła należy traktować jako wzajemnie się uzupełniające i związane ze sobą, tym mocniej trzeba podkreślić, że eklezjologia Ludu Bożego nierozzerwalnie wiąże się z eklezjologią Ciała Chrystusowego, którą wręcz zakłada; jedynie w Chrystusie i przez Chrystusa możemy być Ludem Bożym²³. W kontrze do tendencji posoborowych, kiedy to próbowano sprowadzić pojęcie Ludu Bożego do kategorii bardziej socjologicznych niż teologicznych, wiodący teologowie (by wymienić tylko niektórych: Ratzinger, Kasper, Müller) podkreślali właśnie, że Kościół można określać mianem Ludu Bożego tylko ze względu na Jezusa Chrystusa, którego Kościół jest Ciałem. Ratzinger dodawał, że w przeciwnym wypadku rościlibyśmy sobie prawo do czegoś, do czego prawa mieć nie możemy:

[...] lud Nowego Przymierza staje się ludem mocą Ciała i Krwi Chrystusa i tylko dzięki temu centrum jest ludem. Jedynie dlatego może się nazywać „ludem Bożym”, że przez wspólnotę z Chrystusem otwiera się tu relacja do Boga, której człowiek nie potrafi stworzyć własnymi siłami. [...] Ten nie-lud może się stać ludem tylko za sprawą Tego, który go jednoczy odgórnie i od wewnątrz: przez komunię z Chrystusem. Bez tego chrystologicznego pośrednictwa nazwanie siebie ludem Bożym jest uzurpacją, żeby nie powiedzieć – po prostu bluźnierstwem²⁴.

Kasper wskazuje, że używany przez apostoła Pawła obraz Ciała nie ma korzeni w porządku socjologiczno-politycznym czy biologicznym; ani nie wzięął się z antycznej hellenistycznej doktryny państwa (ciało składające się z różnych członków), ani ze świata naturalnego (organizm biologiczny

²² W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 172.

²³ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 227, 231.

²⁴ JRO 8/1, s. 210, 234. Por. K. Gózdź, *Istota Kościoła według Josepha Ratzingera*, art. cyt., s. 5, 11.

złożony z wielu członków). Jego źródło wywodzi się z hebrajskiego kontekstu osobowości korporatywnej – zbiorowego „Ja” łączącego pojedyncze podmioty synchronicznie i diachronicznie, z poszanowaniem ich indywidualności. Tyle że u apostoła Ciało łączy się z teologią sakramentalną i stąd nie jest metaforą, lecz rzeczywistością wynikającą z chrztu i Eucharystii. „Wszystcyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić] jedno Ciało [...]. Wszystcyśmy też zostali napojeni jednym Duchem” (1 Kor 12,13). Na drodze chrztu ci, którzy uwierzyli, stali się jednym Ciałem Chrystusa – w jednym Duchu Chrystusa (por. Rz 12,4n; 1 Kor 12,12–13.27; Ga 3,28). Również przez współdziałanie w jednym eucharystycznym Ciele Chrystusa – wielu staje się jednym Ciałem w Chrystusie²⁵. „Dla Pawła – konkluduje niemiecki teolog – Ciało Chrystusa jest więc rzeczywistością sakramentalną, a dokładniej mówiąc, rzeczywistością pneumatologiczną, przekazywaną sakramentalnie”²⁶.

W całym Ciele Chrystusa działa Duch Święty. Apostoł Paweł pytał retorycznie: „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest przybytkiem Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie?” (1 Kor 6,19). Jak podkreśla Mariusz Rosik, apostoł mówiąc o zjednoczeniu ducha (*hen pneuma*), wskazuje na inną jakość jedności z Panem (stanie się jednym duchem) niż ta, która powstaje z jedności mężczyzny i kobiety (stanie się jednym ciałem). Cała argumentacja św. Pawła „zasadza się [...] na prawdzie, iż ciała chrześcijan są świątynią Ducha Świętego, bo «kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem» (w. 17)”. I jeśli „wcześniej Apostoł dowodził, że jako cała wspólnota chrześcijanie są świątynią Boga (3,16)”, to w tej wypowiedzi „prawdę tę przenosi na każdego poszczególnego wierne go (por. Rz 8,17)”²⁷. Dodam, że szczytem złączenia z Panem, które

²⁵ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 232.

²⁶ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 232–233. Podobnie pisze Müller w kontekście tego samego fragmentu listu Apostoła: „Kościół stał się jednym ciałem i jednym duchem z Chrystusem. [...] Sakramentalny dar Eucharystii czyni Kościół tym, czym jest jako społeczny organizm: jednym Ciałem Chrystusa” – G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 604. Również Ratzinger podkreślał, że pojęcie Ciała nie pochodzi z rzeczywistości socjologicznej, tylko teologicznej: „Nowym podmiotem jest sam Chrystus, a Kościół nie jest niczym innym jak przestrzenią nowej jednostki podmiotowej, która tym samym jest czymś więcej niż tylko interakcją społeczną” – J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 60.

²⁷ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 230. Również w konstytucji *Lumen gentium* (nr 9) podkreślono rolę Ducha

prowadzi do bycia z Nim jednym duchowym bytem (por. 1 Kor 6,17), jest spożywanie chleba eucharystycznego w czasie Wieczerzy Pańskiej: „Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (por. 1 Kor 10,16b–17). W tym najstarszym świadectwie chrześcijańskim dotyczącym Eucharystii termin *koinonia* odnosi się do głębokiej, intymnej więzi z Chrystusem. Wspólna relacja do Ciała Chrystusa (wszyscy biorą z tego samego chleba) jest podstawą jedności wspólnoty wierzących²⁸. W eucharystycznej komunii z Jego Ciałem i Krwią – Kościół staje się *communio*, a wszyscy wierzący razem tworzą *corpus Christi*²⁹. Ratzinger przypominał, że Kościół jest „wspólnotą Ciała Pańskiego w przyjmowaniu sakramentów”, i jako taki jest „obecnością «ciała» Syna Bożego w świecie – on, który przez otrzymywanie Ciała Pańskiego ciągle na nowo staje się żywą jednością z wielu członków”³⁰.



Autor natchniony jako członek Ludu Bożego czerpał z wiary i tradycji tego ludu. Oznacza to, że pisząc pod natchnieniem – jednocześnie korzystał z wcześniej wypowiedzianego do narodu wybranego słowa. Natchnione wypowiedzi hagiografa towarzyszyły wydarzeniom historii Ludu Bożego, które były zarazem dziejami zbawienia – w tym sensie można charyzmat

Świętego w tworzeniu nowego Ludu Bożego, przy czym ojcowie soborowi wyróżniają działanie Ducha towarzyszące głoszeniu Dobrej Nowiny oraz sakramentowi Eucharystii: „Chrystus ustanowił to Nowe Przymierze, a mianowicie nowy testament, we krwi swojej (por. 1 Kor 11,25), powołując spośród Żydów i pogan lud, który nie według ciała, lecz dzięki Duchowi miał się zrosnąć w jedno i być nowym Ludem Bożym. Albowiem wierzący w Chrystusa, odrodzeni nie z nasienia skazitelnego, lecz z nieskazitelnego przez słowo Boga żywego (por. 1 P 1,23), nie z ciała, lecz z wody i z Ducha Świętego (por. J 3,5), ustanowieni są w końcu jako «wybrane plemię, królewskie kapłaństwo, naród święty, lud Bogu na własność przeznaczony [...] który był nie-ludem, teraz zaś jest ludem Bożym» (1 P 2,9n)”.

²⁸ Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 328–330.

²⁹ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 187–188.

³⁰ JRO 7/1, s. 84. Czesław Bartnik zwraca uwagę, że „ciało” w rozumieniu hebrajskim nie jest czymś nieosobowym; chodzi o żywego, realnego, historycznego człowieka tak indywidualnego, jak i zbiorowego – por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2: *Traktaty VII–XIII*, Lublin 2012, s. 28.

natchnienia widzieć w perspektywie prorockiego odczytania rzeczywistości, w której działanie Boga bez tego daru pozostałoby niezauważone (wzajemny związek słów i czynów). Dar Ducha Świętego pozwalał na taki rodzaj artykulacji, przez który Bóg mógł nie tylko zachować Lud Boży wokół danego mu objawienia, ale również prowadzić ten Lud w jego wędrówce przez czas. Natchnione słowo miało właściwości performatywne – Bóg przez nie działał w Ludzie Bożym, przemieniał go i przygotowywał do kolejnych objawień, zwłaszcza do szczytowego objawienia związanego z przyjściem Syna Bożego na świat. Paradoksalnie właśnie kenotyczność słowa Bożego wynikająca z Bożego zniżania się do ówczesnych kategorii myślenia Ludu Bożego jednocześnie otwierała to słowo na kolejne reлектury prowadzone w nowych uwarunkowaniach. Chodziło tutaj nie tylko o dostosowanie słowa do zmienionej sytuacji, ale także o wzrost słowa czy jego przemianę wynikającą z tego, że wcześniej wypowiedziane słowo dokonało już jakiejś pracy przeobrażającej sam Lud Boży, który tym samym stawał się zdolny do pogłębionego odczytania poprzedniego słowa.

Jeśli Eklezja jest urzeczywistnieniem się w czasie odwiecznego Bożego zamysłu, to znaczy, że również charyzmat natchnienia od samego początku musiał służyć realizacji tego założonego celu. Święte pisma już na etapie Starego Testamentu muszą być naznaczone nie tylko chrystologicznym, ale i eklezjologicznym sensem, który ujawnić się może jednak nie wcześniej niż wraz z nadejściem Nowego Przymierza i ufundowaniem Kościoła³¹. Nie będzie uzurpacją, gdy powiem, iż hagiograf – a stwierdzenie to dotyczy także Starego Testamentu – właśnie ze względu na Kościół jako odwiecznie przewidziane „miejsce” komunii Bosko-ludzkiej (por. Ef 1,4–14; 3,10; Kol 1,15–20.26–27) otrzymał specjalny dar Ducha Świętego. Stwierdzenie Ratzingera, że autorzy natchnieni już należeli do Ciała Chrystusowego, trzeba oczywiście właściwie interpretować: w sensie ścisłym (z „wnętrza” historii) mogli należeć jedynie/aż do Ludu Bożego, który w przyszłości zostanie odkupiony i odnowiony w Chrystusie i stanie się Jego Ciałem. Jednak gdy postawi się perspektywę teologiczną ponad chronologiczną – wtedy wolno powiedzieć, że również hagiografowie jako pośredni twórcy Kościoła (nie ma Eklezji bez natchnionego słowa Starego Testamentu) już

³¹ Por. C.R. Seitz, *The Character of Christian Scripture: The Significance of a Two-Testament Bible*, Grand Rapids 2011, s. 22: „Behind many of the newer studies lies a sincere concern to show how fundamental the role of the OT is in the formation of the NT and in the way it makes its Christological, theological, and ecclesiological points”.

do niego należeli³². Przede wszystkim są tymi, dzięki którym Bóg zainicjował przebywanie z ludźmi – choć w swojej Osobie zamieszka pośród ludzi dopiero we Wcieleniu, to przecież nie kto inny, jak sam Bóg przemawia i działa w swoim ludzie, czego Inkarnacja będzie kulminacją. Teolog bawarski pisał, że wraz ze świętymi autorami Logos staje się ciałem – słowa te można uzasadnić faktem, że Wcielony będzie w przyszłości posługiwał się natchnionymi tekstami, i to do tego stopnia, że przez nie wypowie swoją, a zarazem Ojca tajemnicę, tak że trzeba przyznać, iż bez słów Biblii nie ma Słowa – „Boga z nami”. Podobnie bez tych słów nie można wyobrazić sobie Kościoła, dlatego teksty starotestamentalne związane są nie tylko z Wcielonym, ale również z gromadzącą się wokół niego wspólnotą.

W wyniku eschatologicznego zamieszkania Słowa pośród nas (por. J 1,14) ukształtował się eschatologiczny Lud Boży. Odkupieni przez Wcielonego stali się przez wiarę dziećmi Bożymi (w. 12) i razem z Synem uczestniczą w poznaniu Ojca: „Boga nikt nigdy nie widział; Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (w. 18). W związku z tym natchnienie autorów Nowego Testamentu należy postawić wyżej od natchnienia hagiografów Starego Przymierza. Nie zmienia tego wniosku nawet brak świadomości pisania pod natchnieniem, jaki wydaje się cechować większość twórców Nowego Testamentu³³. Wystarczy, że na mocy ostatecznego podarowania się Boga w Chrystusie i Duchu Świętym – ich interpretacja wydarzeń i reinterpretacja Starego Przymierza odpowiada zamierzeniu Bożemu (jest wręcz jego wynikiem i pozostaje na jego służbie). W świetle Chrystusa cała przeszłość i przyszłość zostaje rozświetlona nowym światłem. Ma to z kolei związek z przemianą samego hagiografa, która z kolei dokonuje się nie tylko czy nawet nie przede wszystkim w czasie otrzymywanego natchnienia, ale jest związana z objawieniem otrzymywanym przez życie w Kościele³⁴.

Jednak decydujące samo-odsłonięcie Boga nie przekreśla oczywiście dalszych dziejów. Słowo staje się ciałem w centrum czasów i odtąd wymiar

³² Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., s. 29: „Ciało Chrystusa jest zasadą całego procesu zbawienia powszechnego od Ciała pierwszego Adama”.

³³ Por. GCI, s. 40–42, 58, 96, 118–123; GCR, s. 161; GCNF, s. 229–230.

³⁴ Por. M. Wiles, *Revelation and Divine Action*, w: *Divine Revelation*, ed. P. Avis, Eugene 1997, s. 109: „*What is needed on the human side to bring an act of revelation to its completion will seldom, if ever, be a matter of pure reflection. 'Insight' is the most appropriate term as a correlative to 'revelation', but it is something that is unlikely to arise outside the context of a whole life of faith and practice. Genuine revelation does not simply inform its recipient; it also transforms*”.

eschatologiczny łączyć się będzie z chronologicznym, i w tej interferencji jednego z drugim przychodzi Ludowi Bożemu Nowego Przymierza funkcjonować. Paradoksalna istota i misja tego ludu wynika z tego, że jest on „ukształtowany dynamiką eschatologicznego samoudzielania się Boga, które w otwartym jeszcze obszarze historii jest definitywnie obecne i finalizuje historię w jej transcendentym spełnieniu”³⁵. Podobnej paradoksalności należy oczekiwać po tekstach natchnionych Nowego Testamentu, a także Starego zrekapitulowanego przez Nowy. Z jednej strony księgi biblijne muszą stanowić adekwatną odpowiedź na eschatologiczne samo-objawienie czy podarowanie się Boga; w tym sensie znajduje się w nich już wszystko, co jest potrzebne do życia prawdziwie chrześcijańskiego (a to jest niczym mniej niż uczestnictwem w życiu Boga samego – DV 2), albo, innymi słowy, są one istotnym elementem danego już ostatecznego spełnienia. Z drugiej strony również Nowy Testament – i, znów, konsekwentnie także Stary jako nieodłączny od niego – pozostaje wciąż w drodze, otwarty na świeże i pogłębione releksje w życiu Kościoła. Odpoczynek szabatowy jest wciąż przed Kościołem idącym „zakurzonymi drogami historii” (Kasper), a kenotyczność ludzkiego języka sprzyja jednocześnie jego otwartości i wychylaniu się ku Wywyższonemu, a więc transcendującemu słowa Słowu.

Teologia natchnienia musi uwzględnić oba bieguny, eschatologiczny oraz historyczny. Należy zatem w charyzmacie natchnienia upatrywać daru, na skutek którego Bóg może objawić się w uwarunkowanych historycznie słowach i doświadczeniach. Następnie należy wprowadzić różnicę na natchnienie staro- i nowotestamentalne. W Nowym Testamencie autorzy natchnieni muszą zaświadczyć o kulminacyjnym objawieniu się Boga w taki sposób, żeby następnie powstała na skutek wydarzenia Chrystusa otwartość historii na transcendentne spełnienie mogła być wciąż przeżywana – czego jednym z podstawowych warunków będą święte pisma. W Starym Testamencie hagiografowie obcujący z objawieniem, które nie było pełnym, pod wpływem daru natchnienia wypowiedzieli słowo Boże w taki sposób, żeby mogło ono w przyszłości zostać wypełnione najgłębszym sensem, jaki na danym etapie historii objawienia nie mógł zostać jeszcze dany. Dlatego autor Listu do Hebrajczyków, po ukazaniu bohaterów wiary Starego Przymierza, napisał: „A ci wszyscy, choć ze względu na swą wiarę stali się godni pochwały, nie otrzymali przyrzeczonej obietnicy, gdyż Bóg,

³⁵ G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 592.

który nam lepszy los zgotował, nie chciał, aby oni osiągnęli doskonałość bez nas” (Hbr 11,39–40). Choć pomarli, nie osiągnąwszy tego, co im obiecano (Hbr 11,13), pozostają godni pochwały i stanowią przykład także dla chrześcijan – przy czym nie chodzi o kopiowanie ich życia, lecz naśladowanie wiary względem objawiającego się, teraz w Chrystusie, Boga. W obu przypadkach, tak staro-, jak i nowotestamentalnego natchnienia, słowo Boże wyrażone w ludzkich słowach pozostaje w oczekiwaniu na ostateczne objawienie i jemu służy, umożliwia również przeżywanie przez Lud Boży wszystkich czasów objawienia zależnego.

Natchnienie Nowego Testamentu będzie wiązało się z Nowym Przymierzem ustanowionym przez Chrystusa, w którym Lud Boży zostaje odnowiony. Natchnienie jest wynikiem Paschy, służy zaświadczeniu o zbawczym i objawieniowym dziele, a także pozostaje składową samego soteriologiczno-rewelatywnego działania Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym. Ponieważ nowe zgromadzenie i zorganizowanie Ludu Bożego oparł Pan na ustanowieniu Dwunastu, charyzmat natchnienia musi łączyć się z darem apostołstwa. To Apostołowie, wybrani w dialogu Syna z Ojcem, zostali dopuszczeni następnie „blisko, najbliżej Chrystusa”³⁶, a zatem również Jego poznania Ojca. Bez ich wcześniejszego przepowiadania słowa Bożego nie można sobie wyobrazić charyzmatu natchnienia. Jakościowy „skok” od staro- do nowego ludu bazuje na przejściu od staro- do nowego Izraela z jego dwunastu pokoleniami, a także na związanym z tym nowym objawieniu pochodzącym od Chrystusa i przekazanym Dwunastu, a przez nich – bezpośrednio lub pośrednio, przez wspólnotę Kościoła jako nowego Ludu Bożego – hagiografom.

Starotestamentalne natchnienie pozostaje w funkcji wielorakiego przygotowania do wydarzeń Nowego Przymierza; święte pisma naznaczone są w związku z tym między innymi: proroczymi zapowiedziami, wyczekiwaniem na nowe działanie Boga, rosnącą świadomością potrzeby zbawienia. Przy czym mogą być takimi właśnie dlatego, że Lud Boży nie był w stanie przyjąć pełni słowa Bożego – z tego zaś wynika, że Stary Testament nie może widzieć sam siebie jako przygotowania Nowego, raczej Nowy pozostaje ukryty w Starym (św. Augustyn), a sens Starego w pełni uchwycony dopiero wraz z Nowym Przymierzem. Przy czym Nowe Przymierze bazujące

³⁶ To oczywiście tytuł zebranych katechez papieża seniora – por. Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008.

na bezwarunkowości („mimo to” łaski Bożej – Ratzinger) stanowi zarazem o nowości (Bóg nie stawia już warunków Ludowi, który nie był w stanie odpowiedzieć pozytywnie w poprzednich przymierzach), jak i o pewnym podobieństwie do dawnych przymierzy zawieranych z tak samo grzeszną stroną. Jeśli natchnienie nowotestamentalne ma służyć nowemu działaniu Boga w Chrystusie odnawiającym (jakby na nowo stwarzającym) Lud Boży, to znaczy, że starotestamentalne natchnienie i powstałe dzięki niemu święte pisma nie miały mocy uczynić tego, co stało się możliwe jedynie we Wcielonym. Dopiero zbawcze działanie Pana i zesłanie Ducha sprawia, że dar natchnienia może współdziałać w „stworzeniu” eschatologicznego Ludu Bożego.

Nowotestamentalna wspólnota powstała z bycia zwołaną (*ek-klesia*) gromadzi się wokół Słowa Wcielonego. Należy niestrudzenie podkreślać, że pomimo licznych podobieństw do sposobu zwoływania w Starym Testamencie, teraz Lud Boży skupia się wokół Chrystusa jako „słowa i czynu” Boga. Nie słowa, nawet spisane pod natchnieniem Ducha Świętego, są tutaj na pierwszym planie, ale żywe Słowo. Konsekwentnie święte pisma o tyle pozostają istotne, o ile mają związek z kulminacyjną obecnością Chrystusa pośród swojego ludu. Natchnione teksty zaświadczenia o „wydarzeniu Chrystusa”, w tym zachowują Jego słowa, oraz pełnią rolę w Jego trwałym oddziaływaniu na Kościół i przez Kościół na świat. Stanowią również gwarancję, że przepowiadanie apostoelskie zostanie zachowane przed „wilkami drapieżnymi” (por. Dz 20,29). Księgi powstałe pod natchnieniem Ducha Świętego pozostają nieodłączne również od sakramentów, przez które wchodzi się do zgromadzenia Nowego Przymierza. Najważniejsza różnica między Starym a Nowym Ludem Bożym jest taka, że nowotestamentalny *qahal* jest Kościołem Boga nabytym Jego własną krwią (por. Dz 20,28). Tylko „nabyty” w ten sposób hagiograf może o tym zaświadczyć, a także na mocy owocności odkupienia pisać. Teandryczność świętych pism jest możliwa dzięki temu, że całe życie hagiografa zostało zespolone z Panem na drodze sakramentalnej. Eucharystia włącza w spełniony na Krzyżu akt miłości i prowadzi do nierozdzielnej jedności między kultem a życiem chrześcijańskim³⁷.

Nowotestamentalni autorzy natchnieni nie są zatem „lepsi” od swoich starotestamentalnych poprzedników, lecz piszą w mocy Ducha posłanego na skutek łaski Bożej objawionej i darowanej w Chrystusie pomimo ludzkiego

³⁷ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 218.

grzechu. Na mocy tej samej Chrystusowej łaski, antycypacyjnie udzielanej ze względu na przyszłe zasługi Chrystusa, musieli pisać również hagiografowie Starego Testamentu, tyle że ich obdarowanie działało na rzecz przygotowania przyjścia Zbawiciela, zatem istotną ich rolą było ukazanie potrzeby zbawienia. Podobnie jak łaska niepokalanego poczęcia udzielona Najświętszej Maryi Pannie czerpała ze skutków odkupienia, a zarazem temu odkupieniu służyła. W imieniu Ludu Bożego hagiograf wypowiada swego rodzaju „tak”, nie wiedząc jeszcze, do czego ta „zgoda” doprowadzi jego pisma, które dopiero w przyszłości ujawnią swój duchowy sens – w świetle wydarzenia Chrystusa. Nieco upraszczając, wolno może powiedzieć, że Duch Święty przekonuje najpierw o grzechu (Stary Testament), a następnie o sprawiedliwości i sądzie (Nowy Testament) (por. J 16,8).

Jeśli Kościół jest Ludem Bożym jedynie przez Ciało Chrystusa, to dar natchnienia może się przejawiać jedynie w pisarzu będącym częścią tego Ciała i piszącym „z wnętrza” tego Ciała i dla niego. Misję słowa natchnionego trzeba ukazywać na tle sakramentalnego wydawania się Pana wierzącym i gromadzenia ich w sobie (por. 1 Kor 10,17). Święte pisma będą zarówno owocem już istniejącej jedności wynikającej z wiary i przyjęcia Bożego objawienia, jak i jednym z elementów służących tej jedności: „Jedno jest Ciało i jeden Duch, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4,4–5).

Skoro wraz z Nowym Przymierzem Chrystusa ujawniło się, że wierzący mogą być Ludem Boga nie inaczej niż przez wydane dla zbawienia ludzi Ciało Chrystusa, to znaczy, że Lud Boży Starego Testamentu był ludem złamanego przymierza i wyczekiwania na przymierze ostateczne, bezwarunkowe. O tyle zatem naród wybrany mógł w ogóle być Ludem Bożym, o ile przygotowywał Lud Boży jako Ciało Chrystusa; w pewnym sensie, można by rzec, Izrael gromadził się nie w rezultacie doznanego zbawienia, ale właśnie ze względu na jego potrzebę. Hagiografów rolę należy umiejscowić właśnie w ramach tego zadania Starego Przymierza. Nie dziwi, że pisma Izraela tak bardzo naznaczone są wezwaniem do nawrócenia, a karty świętych tekstów raz po raz poświadczają niewierność Ludu Bożego. Pośród narodów rozlega się głośnie, a zarazem nie do końca uświadamiane sobie (to dopiero z Krzyża – por. Psalm 22 w ustach Jezusa) wołanie Izraela, pierworodnego syna Jahwe (por. Wj 4,22), o zmiłowanie i wyzwolenie.

Konsekwentnie należy dodać, że również naród wybrany mógł być Ludem Boga jedynie ze względu na inicjatywę Boga, który wybrał sobie nie-

-lud i próbował go zjednoczyć ze sobą. Jednak ze względu na niewierność ludu można by pokusić się o stwierdzenie, że lud Starego Testamentu o tyle tylko pozostawał „Bożym”, o ile właśnie nie dorastał do bycia „Bożym”, bo przez to, paradoksalnie, ukazywało się, że istnieje jedynie z łaski Boga. Ostatecznie to właśnie doznane miłosierdzie czyni z nie-ludu Boży Lud: „wy, którzy byliście nie-ludem, teraz zaś jesteście ludem Bożym, którzy nie dostąpiliście miłosierdzia, teraz zaś jako ci, którzy miłosierdzia doznali” (1 P 2,10). W takim razie Nowy Testament byłby właśnie ukazaniem się tej łaski oczyszczającej lud wybrany, a zarazem wzywającej do oczekiwania objawienia się ostatecznej chwały Zbawiciela:

Ukazała się bowiem łaska Boga, która niesie zbawienie wszystkim ludziom i poucza nas, abyśmy wyrzekłszy się bezbożności i żądz światowych, rozumnie i sprawiedliwie, i pobożnie żyli na tym świecie, oczekując błogosławionej nadziei i objawienia się chwały wielkiego Boga i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa, który wydał samego siebie za nas, aby odkupić nas od wszelkiej nieprawości i oczyścić lud wybrany sobie na własność, gorliwy w spełnianiu dobrych uczynków (Tt 2,11–14).

Pisma Nowego Testamentu świadczą o tym odkupionym Ludzie Bożym. Wtórnie Kościół może szczyć się mianem Ludu Bożego również przez to, że obecne są w nim święte Pisma. Stanowią one narzędzie w ręku Chrystusa, którym ten posługuje się w gromadzeniu wierzących w swoje Ciało. Przekonuje o grzechu, a zarazem o teraz, w pełni czasu, objawionym miłosierdziu Bożym, którego już się doświadcza i na którego pełnię owoców się jeszcze oczekuje.

3.2. Duch Chrystusa w Starym i Nowym Przymierzu

W odróżnieniu od starotestamentalnego *qahal*, zauważa Gerhard Ludwig Müller, nowotestamentalny Lud Boży jest Kościołem Boga w Chrystusie i w Duchu Świętym (por. 1 Tes 1,1; 1 Kor 1,2)³⁸. Dla moich rozważań jest ważne, że „wszystkie wypowiedzi na temat Kościoła – jako ludu Bożego i Ciała Chrystusa – są możliwe tylko w Duchu Świętym. Dzięki Duchowi jesteśmy w Chrystusie spadkobiercami Adama i w ten sposób ludem Bożym

³⁸ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 604.

(Ga 3,14)³⁹. Podkreślam, że Lud Boży Nowego Przymierza jest Ludem Bożym przez Ciało Chrystusa, a dzięki temu zjednoczeniu z Panem jest z Nim jednym duchem. Wynika z tego, że Kościół jako Ciało wiąże się z Ludem Bożym Starego Przymierza właśnie przez to, że jest wciąż tym samym Ludem, tyle że odnowionym w Panu i Jego ofierze. Jeśli eucharystyczne zjednoczenie z Panem stanowi nie tylko o specyfice nowotestamentalnego Ludu Bożego, ale o jego „być albo nie być”, co w takim razie z Ludem Bożym Starego Przymierza? Na podstawie jakich racji może być Izrael nazywany Ludem Boga, w którym już działa Duch Święty?

W dociekaniach nad relacją między Ciałem Chrystusa a Ludem Bożym skorzystam z pneumatologiczno-eklezjologicznej refleksji Piotra Liszki, którą przetransponuję diachronicznie. Polski teolog „rozkłada” na kolejnych pięć warstw proces tworzenia Kościoła przez Ducha Świętego. Odnosząc te rozważania do Ludu Bożego Starego Testamentu, można potwierdzić aktywność Ducha Świętego w Starym Przymierzu oraz wskazać, w jakim stopniu – za Ratzingerem – da się włączyć hagiografów w przyszłe Ciało Chrystusa. Zarazem ukażą się – wolno suponować – różnice między działaniem Ducha w Ludzie Bożym Starego Przymierza i w Kościele będącym odnowionym Ludem Bożym.

1–2. W pierwszych dwóch warstwach ukazuje Liszka Kościół jako wspólnotę zorganizowaną wokół Chrystusa (Kościół jako społeczność oraz zgromadzenie święte). Duch Święty niejako „wychodząc” na zewnątrz (*ad extra*) życia wewnętrznego Trójjedynego Boga, zwraca ludzi ku Chrystusowi i sobie nawzajem, tak że ci gromadzą się, by wielbić Trójcę Świętą. Ten sam Duch, który w Trójcy przechodzi od Ojca do Syna, przechodzi (*ekporeuethai* z J 15,26) również od Ojca do świata, by następnie, już razem z zagarniętymi Jego mocą ludźmi, wrócić ku Chrystusowi⁴⁰.

3. Wewnątrz Trójcy Duch aktywnie wychodzący (*ekporeuomenon* zastosowane przez ojców I Soboru w Konstantynopolu) od Ojca i będący uosobioną

³⁹ G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 248.

⁴⁰ Por. P. Liszka, *Duch Święty twórcą Kościoła. Ujęcie personalistyczne integralne*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” (2011) nr 2, s. 175–176. Stanisław Mędała komentuje, że w tym fragmencie Janowej Ewangelii (J 15,26) jest mowa o źródle pochodzenia – Duch pochodzący od Ojca zostanie posłany przez Syna, tak że uczniowie będą mogli być blisko Niego – por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Część 2. Rozdziały 13–21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 127.

miłością Ojca i Syna, po stronie człowieka wchodzi w jego wnętrze i ogarnia energię duchową osoby. Jezus w mocy Ducha Świętego przemienia ducha ludzkiego, pouczając intelekt o prawdzie, poruszając wolę i rozpalając miłość. Nie na poziomie substancji, lecz właśnie energii duchowych następuje jednoczenie człowieka z Bogiem. W tej trzeciej warstwie refleksji Liszka proponuje widzieć Kościół jako sakrament w ogólnym rozumieniu – „znak łaski” wnikałej we wnętrze i przemieniającej ludzkiego ducha, tak że ten staje się otwarty⁴¹.

4. W czwartej zaś warstwie, dotyczącej relacji, Kościół jest ukazany jako Lud Boży, co z kolei bazuje na pojmowaniu osoby ludzkiej jako *relatio subsistens*. Podczas gdy w idei Kościoła jako zgromadzenia świętego akcent padał na więzy zewnętrzne, tutaj uwaga skupia się na więzach ontycznych powstałych w wyniku działania Ducha Świętego na ducha ludzkiego. Duch Święty, który przenika wnętrze Ojca i od Niego wychodzi („pochodzenie” Ducha Świętego w tej warstwie może być tłumaczone greckim *proienai*) jest relacją, dlatego może zespolać ludzi, wnikać w ich wnętrza i przechodząc między nimi. W efekcie Jego aktywności powstaje relacja (więź realna) między człowiekiem a Bogiem, ludźmi między sobą oraz organicznie rozumianą społecznością a Bogiem. W ten sposób, tworząc relacje, Duch Święty jawi się twórcą Kościoła⁴².

5. W ostatniej warstwie wrocławski teolog kieruje uwagę ku osobie jako hipostazie, czyli substancji relacyjnej, a więc nie tylko „posiadającej” w sobie relacyjność, ale będącej relacją. Stabilizująca substancja razem z dynamizującą energią tworzą spójną całość, dlatego substancja osoby jest relacyjna. Różnica względem poprzedniej warstwy leży w tym, że w piątej warstwie pierwszorzędnym przedmiotem refleksji jest nie relacja, ale substancja. Duch Święty wychodzi czy wręcz wylewa się (Liszka proponuje pochodzenie Ducha Świętego tłumaczyć w tej warstwie jako *proballein*), a zarazem jest wydobywany przez Ojca; można tu mówić zarówno o podmiotowym wydobywaniu się, jak i o przedmiotowym byciu wydobywanym przez kogoś innego. Jeśli chodzi o działanie na zewnątrz, trzecia Osoba Trójcy Świętej jednoczy ludzi z Chrystusem oraz między sobą w sposób najwyższy, jaki jest możliwy dla stworzeń. Mimo że nie może być oczywiście mowy o zespoleniu na poziomie substancji, następuje maksymalnie mocne, ontyczne zespolenie

⁴¹ Por. P. Liszka, *Duch Święty twórcą Kościoła...*, art. cyt., s. 176–179.

⁴² Por. P. Liszka, *Duch Święty twórcą Kościoła...*, art. cyt., s. 179–180.

Kościół z Bogiem. Tajemniczą więź Eklezji z Bogiem opisuje się tutaj ideą Mistycznego Ciała Chrystusa⁴³.

Pytanie, czy zjednoczenie wspólnoty z Bogiem dokonuje się jednocześnie we wszystkich warstwach, czy też jest możliwe ujmowanie tej tajemnicy w ramach procesu, który można by w którymś momencie „zatrzymać” i uznać jakiś rodzaj niemaksymalnej jedności społeczności z Bogiem. Byłaby to przykładowo sytuacja chrześcijan nieuznających sakramentu Eucharystii⁴⁴ albo po prostu osobista droga każdego do pełni życia w Chrystusie. Dokładnie z czymś takim mieliśmy do czynienia w czasie ziemskiego życia Jezusa, gdy nie na mocy „ciała i krwi” (por. Mt 16,17), ale poruszeni Duchem uczniowie gromadzili się wokół i byli już przemieniani, ale jeszcze nie doprowadzeni do komunii z Panem. Proponuję Liszki teo-logiczne ujęcie więzi wspólnoty wierzących z Bogiem ukazać diachronicznie⁴⁵ jako stopniowalne, od luźniejszej zewnętrznej do maksymalnej wewnętrznej dokonującej się w ramach historii zbawienia. Działanie Ducha Świętego może tworzyć różne zespolenie ludzi między sobą i z Trójcą Świętą, a wtedy można by sytuację Ludu Bożego Starego Testamentu przedstawić adekwatnymi do poszczególnej warstwy określeniami stosowanymi do Kościoła. Jedność Ludu Bożego Starego Testamentu może zostać rozpracowana w taki sposób, że nie tylko ukaże się związek społeczności izraelskiej z Jahwe, ale również będzie możliwe dostrzeżenie cienia przyszłej rzeczywistości Ciała Chrystusowego kładącego się na Starym Testamencie. Na całość należy oczywiście jeszcze nałożyć rzeczywistość grzechu, zgładzonego przecież nie inaczej niż przez ofiarę Chrystusa. Na Lud Boży Starego Przymierza pada już cień Krzyża i bez uznania tego nie jest możliwe prawidłowe ujęcie sytuacji Izraela. Dzieje zbawienia nie postępują na drodze ewolucyjnej od mniejszego do większego zjednoczenia z Bogiem; to właśnie wydarzenie Chrystusa

⁴³ Por. P. Liszka, *Duch Święty twórcą Kościoła...*, art. cyt., s. 181–182.

⁴⁴ Przekonanie, że Kościół Chrystusowy trwa w Kościele katolickim, nie wyklucza tego, że „poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusa nakłaniają do katolickiej jedności” (LG 8). Wśród chrześcijan niekatolików dokonuje się „prawdziwe zjednoczenie w Duchu Świętym, albowiem Duch Święty przez swe łaski i dary działa także wśród nich swą uświęcającą mocą” (LG 15).

⁴⁵ Warto dodać, że sam Liszka jest propagatorem uwzględniania roli czasu w refleksji teologicznej – por. monografie jego autorstwa: *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną. (Wpływ koncepcji czasu na refleksję teologiczną)*, Warszawa 1992; *Biblijna teologia czasu*, Wrocław 1990.

stanowi w nich cezurę: „Z Jego pełni wszyscy otrzymaliśmy – łaskę po łasce. Podczas gdy Prawo zostało dane za pośrednictwem Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa” (J 1,16–17).

1–2'. Duch Święty działając w ludziach, sprawia, że gromadzą się oni razem wokół Jahwe zawierającego z nimi przymierze. Zgodnie z tym przymierzem stanowią lud wybrany będący własnością Boga – zgromadzenie święte, którego celem jest oddanie Bogu chwały. Decydujące znaczenie ma tutaj czyn Boga oraz słowo wypowiedziane przez Niego do narodu wybranego. Trudno chyba mówić na etapie Starego Przymierza o wewnętrznym przeżywaniu relacji z Bogiem przez każdego indywidualnie i w takim samym stopniu, raczej Izrael gromadzi się jako wspólnota, w której Duch Święty wzbudza pośredników (Mojżesz) i proroków, przez których przemawia i działa wobec wszystkich. Zarówno słowa, jak i czyny podejmowane w historii ludu wybranego dokonują się według paradygmatu Wcielenia, skoro mogą być przeżywane w ludzkim doświadczeniu oraz wyrażane w ludzkim języku. Bóg zniża się już na tym etapie do ludzi, objawiając im samego siebie – w słowie skierowanym do Izraela mamy do czynienia z objawieniem propozycjonalnym, ale przecież już przez nie w jakiś sposób Bóg staje się obecny dla wybranego ludu, zwłaszcza że najczęściej słowa są interpretacją czynów dokonywanych przez Jahwe. Dla ukazania łączności świętych pism Izraela z Chrystusem – wystarczy tu przypomnienie o więzi słów biblijnych ze słowem Wcielonego, który posłuży się nimi w przyszłości. Pozostają więc one w nierozzerwalnym związku z Chrystusa Osobą i objawieniem. W tym sensie należy powiedzieć, że słowa natchnione stanowią już pre-wypowiedź Chrystusa, podobnie jak wszelkie działanie Boga pociągającego „ludzkimi więzami, a były to więzy miłości” (Oz 11,4), jest już pre-inkarnacją Słowa Wcielonego. Razem z tym należy jednak podkreślać, że wybrani przez Boga pozostają niewierni powołaniu: „im bardziej ich wzywałem, tym dalej odchodzili ode Mnie, składali ofiary Baalom i bożkom palili kadzidła” (Oz 11,2).

3'. Działanie Ducha Świętego dokonuje się na poziomie ducha ludzkiego. Energia duchowa członków narodu wybranego – przynajmniej części z nich – zostaje skutecznie przemieniona, co z kolei umożliwi jakiś rodzaj zjednoczenia z Bogiem. Za przykład niech posłuży choćby Psalterz, który nie tylko że nie stracił swojego znaczenia w okresie Nowego Przymierza, ale wręcz nie przestaje inspirować chrześcijan właśnie jako świadectwo relacji z Bogiem przeżywanej w całej osobie i przemieniającej władze duszy. Także u proroków nietrudno dostrzec, że ich intelekt zyskał Boże pouczenie, wola

została poruszona, a miłość zdominowała działanie. Należy założyć, że Chrystus mógł prorokom (i może szerzej: autorom natchnionym) udzielić na ich trudnej drodze jakiegoś misteryjnego, dokonującego się w Duchu Świętym, doświadczenia zjednoczenia z Nim, choćby w cierpieniach doświadczanych ze względu na głoszone przez nich przesłanie. Sam Chrystus zresztą wskazał na wspólnotę doświadczeń z zabijanymi prorokami (por. Łk 13,33; Mt 23,29–32), a także przyznał Abrahamowi pre-udział w Dniu Pańskim (por. J 8,56). Jak przez wiarę w Chrystusa w przyszłości poganie staną się członkami Ludu Bożego (por. Ga 3,29), tak właśnie przez wiarę Lud Boży Starego Testamentu jednoczył się z Bogiem przez Chrystusa, którego jeszcze nie znał. Trzeba jednak dodać do tego, że słowo, zwłaszcza to głoszone przez proroków, bywało zwykle odrzucane, zanim zaczęło pracować w Ludzie Bożym. Można zatem mówić o jakiejś antycypacji odrzucenia samego Chrystusa, który przez nich przemawiał (por. 1 P 1,11), a jednocześnie o antycypacji zbawczego działania, skoro wierny Bóg nigdy swojego ludu nie porzucił. To zapewne powodowało oczekiwanie na pełne zbawienie, nad którym „wszczęli poszukiwania i badania prorocy” – pisze nowotestamentalny autor natchniony (1 P 1,10).

4'. Niewątpliwie trzeba również przyjąć jakiś rodzaj więzów międzyosobowych wynikających z aktywności Ducha Świętego w ludzkim duchu. Członkowie narodu wybranego zostają zespoleni między sobą oraz z Bogiem, tworząc Lud Boży. Określenie to nie jest uzurpacją, bo mimo że nie ma jeszcze mowy o sakramentalnym zjednoczeniu, samo słowo Boże ma działanie quasi-sakramentalne (wróć do tego w rozdziale piątym tej części), a pewne czyny Boga dokonywane w historii Ludu Bożego stanowić mogą typ czy „przedobrażenie”⁴⁶ sakramentu i nieść łaskę, w przeciwnym razie byłyby jedynie pozbawionymi duchowej treści symbolami. Paweł wyraźnie pisze o „duchowym” napoju i pokarmie podarowanych Izraelitom i utrzymuje, że w wydarzeniach Starego Testamentu już obecny był Chrystus (1 Kor 10,3–4). Jedynie dzięki aktywności łaskawego Boga, zazdrosnego o wybranych, można określić Izrael mianem ludu będącego własnością Boga. Lud ten jednak jedynie w małej części pozostał wierny i posłuszny Bogu: „Lecz w większości z nich nie upodobał sobie Bóg; poległ bowiem na pustyni” (1 Kor 10,5). Oznaczałoby to, że na tym etapie relacje tworzone przez Ducha

⁴⁶ Por. P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”. *Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice 1997, s. 39.

Świętego są jedynie zadatkami tego, co możliwe będzie w okresie Nowego Przymierza. W pewnym sensie można nawet powiedzieć, że Duch Święty jednoczy Lud Boży właśnie na drodze negatywnej, przez pracę wykonywaną w duchu ludzkim, a polegającą na uświadamianiu ludziom ich grzechu; chodzić mogłoby o bliskość wynikającą z poczucia oddalenia. W takim rozumieniu byłby to już zapowiadany przez Chrystusa Duch Pocieszyciel, którego zadaniem jest przekonać świat o grzechu (por. J 16,8), choć nawet i ten grzech w pełni ujawnić się będzie mógł dopiero wraz z przyjściem Chrystusa („O grzechu – bo nie wierzą we Mnie” [J 16,9]).

5'. Czy jest możliwe tak maksymalne ontyczne zjednoczenie Ludu Bożego Starego Przymierza z Chrystusem, że można by społeczność wierzących określić mianem Mistycznego Ciała Chrystusa? Należy założyć, że dopiero wraz z ustanowieniem sakramentu Eucharystii otrzymują wierzący maksimum tego, co jest dla ludzi dostępne. W przeciwnym razie trzeba by przyjąć, że Duch Święty może również na drodze pozasakramentalnej udzielić tego samego rodzaju zjednoczenia, które Ratzinger nazywa „wejściem Osoby w Osobę”⁴⁷. Raczej należy zatem utrzymywać, że misteryjne, ale silne jakby było substancjalnym, zjednoczenie nie jest osiągalne w okresie Starego Testamentu. Związek tego najwyższego z możliwych zjednoczenia z sakramentem Eucharystii ukazuje jednoznacznie, że nie było innej drogi, żeby z nie-ludu uczynić lud, niż przez wydane dla zbawienia tego ludu Ciało Chrystusa.



Stwierdziłem, że hagiografowie pisali na mocy włączenia w Lud Boży, a najlepiej dar natchnienia mógł się przejawiać dopiero wraz z uczestnictwem

⁴⁷ Por. DL, s. 81: „Przymywanie Eucharystii oznacza, że nie spożywa się tu «rzeczo-
wego» daru (ciała i krwi), lecz że dokonuje się tu wejście Osoby w osobę”. Por. także:
J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian*, Wrocław 2009, s. 542; F. Mickiewicz, *Ewangelia
według świętego Łukasza. Rozdziały 12–24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Czę-
stochowa 2012, s. 442–443. Mickiewicz komentując Łk 22,19, pisze: „[...] w słowach:
To jest moje ciało w tekście greckim nie jest użyty rzeczownik *sarks*, który oznacza
mięso, ciało okrywające kości, grzeszne i śmiertelne ciało człowieka, lecz występuje
termin *sōma*, który może oznaczać całego człowieka jako osobę we wszystkich jej
wymiarach: i cielesnym, i duchowym. Jest to wybitnie semicki sposób powiedzenia:
«oto jestem ja»”.

autora natchnionego w Mistycznym Ciele Chrystusa. Dlatego związek natchnienia starotestamentalnego z nowotestamentalnym należy widzieć jako analogiczny do relacji między Ludem Bożym Starego Przymierza a Ludem Bożym Nowego Przymierza, którą z kolei określa podwójne prawo „ciągłości w kontraście” i „kontrastu w ciągłości”⁴⁸. Ze względu na grzech, który ostatecznie mógł zostać zgładzony dopiero przez ofiarę Chrystusa, nie dopuszcza się widzenia jedności Ludu Bożego (i również natchnienia w Starym Przymierzu) jako ewolucyjnego, stopniowego przygotowania do kulminacyjnego zjednoczenia ludzi z Bogiem i między sobą, jakie stało się możliwe dzięki Passze⁴⁹. Nie wolno zatem nie dostrzegać cienia Krzyża kładącego się na historię Izraela, przygotowującą tym samym na różne sposoby przyszłe wydarzenia zbawcze. Konsekwentnie charyzmat natchnienia musiał służyć temu celowi, a zarazem wynikać z „promieniowania” przyszłego zbawienia dokonanego w pełni czasu na wszystkie czasy, również przed Chrystusem.

Nieco upraszczając, wolno może transponować słowa Pana wypowiedziane do Jego żydowskich przeciw uczniów i odnieść je do historii zbawienia, w której ze względu na grzech i władanie diabła (Stary Testament) zaznacza się konieczność usprawiedliwienia i osądzenia władcy tego świata (Nowy Testament):

Jednakże mówię wam prawdę: Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Paraklet nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, to pošlę Go do was. On zaś, gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie. O grzechu – bo nie wierzą we Mnie; o sprawiedliwości zaś – bo idę do Ojca i już Mnie nie ujrzycie; wreszcie o sądzie – bo władca tego świata został osądzony (J 16,7–11).

⁴⁸ Por. H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008, s. 21, 51–52. Papiaska Komisja Biblijna dostrzega w wypełnieniu się obietnic Starego Testamentu w Chrystusie trzy wymiary: ciągłości, zerwania oraz spełnienia i przewyższania – NZP II, C, 1–3; IV, A.

⁴⁹ Zresztą, nawet gdyby założyć, że Stary Testament na sposób ewolucyjny przygotowuje Nowy, to i tak doskonałe i maksymalne zjednoczenie ludzi między sobą i z Bogiem jest możliwe dopiero w Ciele Chrystusa. Również z takiej perspektywy odwieczny zamysł Boży nie wypełniłby się bez Boga-człowieka, a zatem Izrael mógłby być o tyle Ludem Boga, o ile przygotowywałby przyszłe wydarzenia i prowadził do nich. Także w tej sytuacji starotestamentalni hagiografowie czerpaliby z mocy przyszłego Ciała Chrystusa.

Przy czym dopiero dokonany przez Ojca w Chrystusie sąd nad ludzkim grzechem, a także sprawiedliwość ukazana w powstaniu z martwych Sprawiedliwego ukazują w pełnym świetle powagę ciemności grzechu. Należy zatem przyjąć, że Duch Święty mógł przekonywać przez autorów natchnionych Starego Przymierza o tym grzechu w sposób niejawny, antycypujący przyszłe objawienie Boga i ludzkiego grzechu. To zaś musiało się dokonywać na drodze podwójnej: z jednej strony Duch Święty tworzył Lud Boga, z drugiej odkrywał ciemną stronę oblicza tego Ludu. Jedno i drugie, to znaczący nieodwołalne Boskie wybranie oraz taka, a nie inna odpowiedź ze strony ludzkiej, stanowiły przygotowanie do „wydarzenia Chrystusa” i nowego zgromadzenia Ludu Bożego w Jego wydanym na śmierć Ciele.

Natchnienie Starego Testamentu ma związek z Ciałem Chrystusa, nawet jeśli jest to relacja paradoksalna, wynikająca z jednej strony z tego, że autor natchniony należał do Ludu Bożego jako wspólnoty zjednoczonej na sposób niemaksymalny z Bogiem (maksimum dopiero w Mistycznym Ciele Chrystusa, którego Lud Boży antycypacją), a z drugiej z panowania grzechu, co pozwala mówić o Ludzie Starego Przymierza jako o swego rodzaju anti-Ciele, ludzie tak rozproszonym pomimo bycia jednym narodem, że w tym sensie będącym raczej dopiero wołaniem o przyszłe zjednoczenie w Ciele. Ponieważ jednak jest to wciąż jedna i ta sama historia zbawienia, rzeczywiście wolno przyjąć, że hagiografowie na mocy ich misji służenia przyszłemu „wcieleniu” Ludu w Chrystusa już stawali się członkami przyszłego Ciała Chrystusa. Przekonanie Ratzingera o tyle będzie słuszne, o ile dodamy do niego zastrzeżenie, że autorzy natchnieni Starego Przymierza służyli obu wymiarom przygotowania Ciała Chrystusa, o jakich właśnie wspominałem.

Rozpatrywany z perspektywy Nowego Przymierza Stary Testament musi być, i rzeczywiście jest, naznaczony z jednej strony przymierzami, jakie Bóg zawiera z Izraelem, a z drugiej niemożliwością ich spełnienia przez ludzi. Przymierza Boga z narodem wybranym nie są – nie mogą być ostateczne, a to znaczy, że stanowią jedynie zapowiedź i preparację ostatecznego przymierza w Chrystusie. Z kolei zjednoczenie ludzi z Bogiem, jakie stanie się im dostępne w Ciele Boga-człowieka, będzie przygotowywane, a zarazem odrzucane w okresie Starego Przymierza. Bóg w całych dziejach zbawienia działa zgodnie z algorytmem inkarnacyjnym, i tak należy widzieć zarówno Boże czyny, jak i słowa wypowiedane przez Boga „po ludzku”, za pośrednictwem autorów natchnionych.

Charyzmat natchnienia zakłada działanie Ducha Świętego na poziomie ducha ludzkiego. Dopiero gdy energia duchowa członków narodu wybranego została przemieniona, dzięki czemu stało się możliwe jakieś zjednoczenie z Bogiem i innymi członkami wybranej wspólnoty, hagiograf mógł rzeczywiście wypowiedzieć zamysł Boży. Z drugiej strony trzeba pamiętać o ambivalencji charakteryzującej Stare Przymierze: po pierwsze, Duch Święty nie był jeszcze wylany na „wszelkie Ciało” (Jl 3,1; Dz 2,17; Iz 31,31–34; 32,15), a w związku z tym hagiografowie i zwłaszcza prorocy otrzymywali wyjątkowy dar, który nie mógł być bezproblemowo przyjęty przez resztę ludu, z czego z kolei wynikało, że pisarze święci mogli być dopuszczeni do pewnego udziału w doświadczeniu odrzuconego Chrystusa; po drugie, Duch Święty przekonywał o grzechu i potrzebie zbawienia, i w tym sensie było to dopiero preludium przemiany ducha ludzkiego, które domagało się kontynuacji.

Nie przypadkiem w liturgii chrześcijańskiej wspomina się nie cały Lud, ale tylko niektórych bohaterów Starego Testamentu. Ratzinger zauważał, że „w modlitwach Kanonu Rzymskiego jednoczymy się z wielkimi postaciami Starego Przymierza”, którzy zmierzali „w stronę nadchodzącego Chrystusa, byli antycypacją Chrystusa lub też, jak mówili Ojcowie Kościoła, *typoi* Chrystusa”⁵⁰. Nawet „ci, którzy Go poprzedzali, mogli wejść w równoczesność z Chrystusem, o którą błagamy dla siebie”⁵¹. Poświadczają tę możliwość słowa autora natchnionego, według którego w prorokach Starego Testamentu działał ten sam Duch Chrystusa, który w Nowym Testamencie stoi za głoszeniem Dobrej Nowiny (1 P 1,10–12). Dodam, że bez tekstów natchnionych Starego Testamentu nie byłoby owych *typoi* Chrystusa, a sam Chrystus w takim razie nie mógłby zostać rozpoznany. Podobnie sprawy się mają, gdy idzie o sakramentalną obecność Chrystusa, która również została zapowiedziana typologicznie w Starym Przymierzu.

⁵⁰ DL, s. 56; por. H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 46 (jest tam mowa o osobach powoływanych w Starym Testamencie jako figurach Jednorodzonego Syna Bożego). Por. również: G. Bachanek, *Sakramentalna struktura Słowa Bożego w teologii kard. J. Ratzingera*, „*Verbum Vitae*” (2005) t. 7, nr 1, s. 215: „Pojedyncze słowa Pisma Świętego były interpretowane jako wskazujące na Chrystusa. Słowa takie nazywano po grecku *typoi*, albo po łacinie *sacramentum futuri* – sakramentem przychodzącego Pana”.

⁵¹ DL, s. 56.

W 1 Kor 10,1–5.11, tyleż głębokim teologicznie, co trudnym dla interpretatora fragmencie listu, wydaje się św. Paweł sugerować jakiś rodzaj pre-sakramentów dostępnych Ludowi Bożemu w okresie Starego Przymierza i zapowiadających „rzeczy przyszłe”, czyli prawdziwy chrzest i Eucharystię. Janusz Czerski podkreśla typologiczną interpretację wydarzeń wyjścia dokonaną przez św. Pawła. Izraelici spożywali pokarm duchowy (*pneumatikon*) będący typem karmienia się Eucharystią oraz pili ze skały będącej typem Chrystusa⁵². Również *Katechizm* sugeruje tutaj istnienie typologii, która „rozpoznaje [...] w dziejach Bożych Starego Testamentu figury tego, czego Bóg dokonał w pełni czasów w Osobie swego wcielonego Syna” (KKK 128). Mariusz Rosik zwraca uwagę na rolę Mojżesza, analogiczną do tej, którą wobec chrześcijan spełnia Chrystus⁵³. Według wrocławskiego biblisty określenie pokarmu i napoju terminem „duchowy” zostaje użyte „nie tylko dlatego, żeby wskazać na ich pochodzenie od Boga, ale również dlatego, że przynoszą one dar zbawienia, w tym sensie, iż Chrystus wypełnia to, co one symbolicznie zapowiadają”⁵⁴. Perykopa doczekała się różnorodnych komentarzy⁵⁵, nieraz zupełnie niespodziewanych⁵⁶. Często egzegeci dopatrują się tutaj pewnej legendy rabinistycznej nawiązującej do interpretacji

⁵² Por. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 482, 484.

⁵³ Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 311.

⁵⁴ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 312.

⁵⁵ Nawet u Ojców Kościoła spotykamy się z odmiennymi interpretacjami symboliki (np. woda) użytej w tym fragmencie – por. K.J. Vanhoozer, *Ascending the Mountain, Singing the Rock: Biblical Interpretation Earthed, Typed, and Transfigured*, „Modern Theology” (2012) nr 4, s. 789.

⁵⁶ Matthew Thiessen dla przykładu za Benjaminem Sommerem utrzymuje, że jak na starożytnym Bliskim Wschodzie, tak i u Izraelitów uważano kamienie za materiał zamieszkiwany przez bogów. Paweł piszący o życiodajnej pneumie miałby sięgać do grecko-rzymskich (ściślej: stoickich) koncepcji pneumy jako materii subtelnej mogącej przenikać inne typy materii. W wyniku tego ukazywałby płynność Ciała Chrystusa – por. M. Thiessen, *‘The Rock Was Christ’: The Fluidity of Christ’s Body in 1 Corinthians 10.4*, „Journal for the Study of the New Testament” (2013) nr 2, s. 121; B.D. Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, New York 2009; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014, s. 277–278, 280; Levering stwierdza panujący wśród uczonych konsensus, że przed niewolą babilońską lud Izraela myślał o Jahwe jako o kimś cielesnym – por. s. 277. Por. również: J. Neusner, *The Incarnation of God: The Character of Divinity in Formative Judaism*, Philadelphia 2001; J.L. Kugel, *The God of Old: Inside the Lost World of the Bible*, New York 2003.

Lb 21,17, zgodnie z którą dotknięta przez łaskę Mojżesza skała towarzyszyła następnie Izraelitom w wędrówce po pustyni⁵⁷.

Załóżmy, że ma rację Jerome Murphy-O'Connor, który twierdzi, iż „w tekście użyto czasu przeszłego nie dlatego, by wskazać, że Chrystus istniał w przeszłości, lecz dlatego, że skała opisana w Wj już nie istnieje”⁵⁸. Znaczące jest jednak, że tekst natchniony dopuszcza możliwość jakiegoś rodzaju preegzystencji doświadczenia chrześcijańskiego, w którym można widzieć cień życia w Chrystusie, jakie w pełni stało się możliwe dla tych, których dosięga „kres czasów” (por. Hbr 1,2; 9,26). Antoni Nadbrzeźny pisze o okresie *sub lege* (pod Prawem), że „w tej epoce historii zbawienia wszelkie święte znaki, ryty i wydarzenia zyskują rangę wyraźnych presakramentów [...] ze względu na swój anamnetyczny i prospektywny charakter” (np. świętowanie paschy uobecniającej w jakiś sposób wyjście z Egiptu i pozwalającej uczestniczyć w tym wydarzeniu kolejnym pokoleniom). Zdaniem Nadbrzeźnego nie można odmawiać „związku łaski Bożej ze świętymi znakami starotestamentalnymi, które z chrześcijańskiego punktu widzenia spełniały istotną i niezbędną funkcję w rozwojowym procesie Bożego Objawienia”⁵⁹. Według polskiego dogmatyka, pomimo jakościowej różnicy między sakramentami Nowego Przymierza a starotestamentalnymi świętymi znakami (Trydent nazywa je zresztą też „sakramentami”, zaznaczając jednak wyraźną różnicę sakramentów obu przymierzy⁶⁰), „wszelkie próby deprecjacji tych ostatnich

⁵⁷ Por. J. Murphy-O'Connor, *Pierwszy List do Koryntian*, w: KKB, s. 1336: „W ST nic nie wskazuje na przemieszczanie się skały. Opowiada o tym jedynie legenda nawiązująca do żydowskiej interpretacji Lb 21,17”. Peter Enns ukazuje, że Pawłowa, wprowadzająca dzisiejszego czytelnika w zakłopotanie, interpretacja wpasowuje się w sposoby egzegetyczne stosowane w okresie drugiej świątyni. Komentarz apostoła nie mógłby mieć znaczenia dla czytelników, gdyby nie znajomość tradycji ruchomego źródła wody u adresatów epistoły; nadawca „jedynie” dokonuje chrystianizacji Starego Testamentu, gdy skałę utożsamia z Chrystusem – por. P. Enns, *Inspiration and Incarnation...*, dz. cyt., s. 139–141. Por. także: tenże, *The 'Movable Well' in 1 Corinthians 10:4: An Extra-biblical Tradition in an Apostolic Text*, „Bulletin for Biblical Research” (1996) nr 6, s. 23–38. Jeśli chodzi o zasady interpretacyjne stosowane we wczesnym judaizmie – zob. *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, ed. M. Henze, Grand Rapids 2012.

⁵⁸ Por. J. Murphy-O'Connor, *Pierwszy List do Koryntian*, art. cyt., s. 1336.

⁵⁹ A. Nadbrzeźny, *Maryja wzorem współpracy z Trójcą Świętą*, „Salvatoris Mater” (2017) nr 1–4, s. 36.

⁶⁰ Por. Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach*, kanon 2 (w „Kanonach o sakramentach w ogólności”), w: BF, s. 199: „Jeśliby ktoś twierdził, że te właśnie sakramenty Nowego Przymierza różnią się od sakramentów Starego Przymierza tylko tym, że składają

doprowadziłyby w rezultacie do zakwestionowania chrześcijańskiej prawdy wiary o uświęcającym działaniu Ducha, który już w okresie poprzedzającym historyczne Wcielenie «mówił przez proroków»⁶¹.

Wolno by może podsumować to wszystko następująco: jeśli Kościół jest Ludem Bożym przez sakramentalne Ciało Chrystusa, naród wybrany jest Ludem Bożym na mocy rzeczywistości będących typem nowotestamentalnych sakramentów. Następnie, uwzględniając nierozzerwalny związek pism Nowego z pismami Starego Testamentu, trzeba podkreślić nierozzerwalny związek typu i antytypu z rzeczywistością. Konsekwentnie wolno powiedzieć, że sakramenty Kościoła nie istnieją bez tego, co je zapowiadało. Jak działanie Boże stanowiło zapowiedź, tak natchnienie spisane zostaje „ku pouczeniu”, czyli ku odczytaniu pełni tego, co wcześniej pozostawało zakryte. „A wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych, spisane zaś zostało ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów” (1 Kor 10,11). Innymi słowy, bez wydarzeń Starego Przymierza i natchnionego świadectwa o nich (Stary Testament) nie byłoby również możliwe objawienie Nowego Przymierza (więc i Nowy Testament nie mógłby powstać). Dlatego centralna dla życia chrześcijańskiego liturgia eucharystyczna winna być objaśniana, postuluje Benedykt XVI, w świetle wydarzeń zbawczych: „celebracja Eucharystii zawiera bowiem w swym nieskończonym bogactwie ciągle odniesienia do historii zbawienia”, i rzeczywiście „od samego początku wspólnota chrześcijańska odczytywała wydarzenia z życia Jezusa, a w szczególności tajemnicę paschalną, w powiązaniu z całą historią starotestamentalną” (SCar 64).

Typologia „nie ma charakteru arbitralnego, lecz wpisana jest w wydarzenia opisywane przez święty tekst, a zatem odnosi się do całego Pisma” (VD 41)⁶². Matthew Levering podkreśla, że typologia bazuje na uznaniu faktu, iż w historię opatrnościowo angażuje się Bóg. W związku z tym typologiczne związki między wydarzeniami nie są możliwe do uchwycenia przez samą historiografię. Sekularna historiografia postrzega ludzką

się na nie inne czynności i inne zewnętrzne obrzędy – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych”.

⁶¹ A. Nadbrzeżny, *Maryja wzorem współpracy z Trójcą Świętą*, art. cyt., s. 37.

⁶² O typologii biblijnej – zob. L. Feingold, *Faith Comes from What is Heard: An Introduction to Fundamental Theology*, Steubenville 2016, s. 493–565.

historię jako autonomiczną względem Boga⁶³. Z kolei uprawiana w duchu hermeneutyki wiary lektura znajduje swoje uzasadnienie nie tylko w Tradycji Kościoła, ale również w samym Piśmie Świętym. Pierwotna katecheza chrześcijańska, którą znajdujemy na kartach Nowego, odwoływała się do Starego Testamentu (VD 41 przywołuje 1 Kor 5,6–8; 10,1–11). W Pierwszym Liście św. Piotra możemy przeczytać o tym, że hagiografowie Starego Testamentu przepowiadali – i to w Duchu Chrystusowym! – łaskę dostępną nie dla nich samych, ale dla czasów następujących po przyjściu Chrystusa (por. 1 P 1,10–12)⁶⁴.

Według tego ostatniego fragmentu sami prorocy zastanawiali się, do czego odnoszą się ich prorocтва. Jak wcześniej apostoł Paweł pisał o tym, że historie o Exodusie i wędrówce po pustyni zostały spisane dla naszego, chrześcijan, pouczenia (por. 1 Kor 10,11)⁶⁵, tak tutaj otrzymujemy informację, twierdzi Kevin Vanhoozer, że prorokom było objawione, iż nie służą sobie i ówczesnym słuchaczom czy czytelnikom (por. 1 P 1,12); ostatecznym adresatem ich przesłania jest Kościół, do którego Bóg przemawia przez natchnione teksty⁶⁶. Stanisław Hałas pisze, że jeśli weźmie się pod uwagę nowotestamentalną „wiarę w preegzystencję Chrystusa (por. np. Kol 1,15–17; J 1,1–5; 1 P 1,20) nie wydaje się niemożliwym, aby Duch Chrystusa mógł

⁶³ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 221–222. Por. także: W. Kurz, *Dei Verbum: Sacred Scripture since Vatican II*, w: *After Forty Years: Vatican Council II's Diverse Legacy*, ed. K.D. Whitehead, South Bend 2007, s. 181.

⁶⁴ Por. P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”..., dz. cyt., s. 84.

⁶⁵ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 221.

⁶⁶ Por. K.J. Vanhoozer, *Ascending the Mountain...*, art. cyt., s. 795. Autor odwołuje się następnie do 2 P 1,16–21, z którego to fragmentu wynika, że dzięki ujrzeniu przemienionego Chrystusa uczniowie otrzymali zrozumienie tego, o czym mówili prorocy Starego Testamentu. W związku z tym Vanhoozer proponuje „interpretację transfiguralną” (*transfigural interpretation*, przy czym oczywiste jest, że nazwa nawiązuje do Przemienienia Pańskiego) będącą reformą patrystycznej figuralnej interpretacji, reformą, która w jego mniemaniu unika zagrożeń alegorystycznej lektury, a koncentruje się na śledzeniu głównych trajektorii typologicznych. Chodzi o taki rodzaj interpretacji duchowej, w której dokonuje się zamierzone przez Ducha przemienienie czytelnika. Ujrzenie chwały Pana w sensie dosłownym tekstu biblijnego miałyby prowadzić do odnowienia umysłu czytelnika i jego przemiany (por. 2 Kor 3,18). Innymi słowy, Duch Święty używa Pism Świętego w taki sposób, że interpretator staje się aktorem teodramatu – por. tamże, s. 789–790, 795–797. Również John Goldingay podkreśla, że to Duch Chrystusa przemawiał przez proroków, tyle że oni nie zdawali sobie z tego sprawy, natomiast wiedzieli, że przepowiadają dla zbawienia przyszłych pokoleń – por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, Toronto 2004, s. 147.

być obecny i działać także w prorokach Starego Testamentu”, zwłaszcza że chodziło „o świadectwo Jego cierpień i chwały”. Według biblisty „na podobną obecność Chrystusa w dziejach Starego przymierza wskazuje np. Pawłowy tekst mówiący, że Izraelici na pustyni pili wodę ze skały, którą był Chrystus (1 Kor 10,4)”, a także perykopa „o Mojżeszu znoszącym zniewagi dla Chrystusa”⁶⁷: „Uważał bowiem za większe bogactwo znoszenie zniewag dla Chrystusa niż wszystkie skarby Egiptu, gdyż patrzył na zapłatę” (Hbr 11,26). Skutkiem natchnienia są „przepowiadające” Pisma – Duch Święty przepowiada przez ludzkich autorów te sprawy, które w Nowym Testamencie będą w mocy tego samego Ducha proklamowane – jako już obecne, bo spełnione w Chrystusie – przez głosicieli Ewangelii. W tym sensie Duch Święty „przygotowuje drogi Panu” już w Starym Testamencie.

Jeśli „przez chrzest wierzący wchodzi we wspólnotę przeznaczenia z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Panem”, a „w Wieczery Pańskiej wspólnota z eucharystycznymi darami chleba i wina oznacza wspólnotę z Ciałem i Krwią Chrystusa”⁶⁸, to również na drodze starotestamentalnych misterii będących figurami sakramentów musiał być dostępny jakiś udział w życiu Chrystusa. Ponadto Ducha Chrystusa, który działał w autorach natchnionych Starego Testamentu (*explicite* jest mowa o prorokach), nie można odłączać od samego Chrystusa. Wolno może porównać sytuację proroka do tego, którego wewnątrz zostało uprzedzająco (antycypacyjnie) przemienione, dzięki czemu widział on zamiar Boga mający się ziścić dopiero w przyszłości, gdy chodzi o wszystkich członków wybranego ludu. Obietnicę Ducha Świętego mającego przemienić wewnątrz Izraelitów w sposób poruszający wyraził prorok Ezechiel, który jednocześnie wylanie Ducha Bożego powiązał z oczyszczeniem z grzechów i ponownym zgromadzeniem Ludu Bożego:

Zabiorę was spośród ludów, zabiorę was ze wszystkich krajów i przyprowadzę was z powrotem do waszego kraju, pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej zmyy i od wszystkich waszych bożków. I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, zabiorę wam serce kamienne, a dam wam serca z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według moich nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali (Ez 36,24–27).

⁶⁷ S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp, przekład, komentarz*, Częstochowa 2007, s. 94.

⁶⁸ G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 604.

Podkreślę, że Duch Boga i nowe serce odpowiadają tutaj sobie nawzajem; zesłaniu Ducha Bożego towarzyszy przemiana ducha ludzkiego. Ten sam prorok podkreślał również, że dopiero na skutek przyszłego zesłania Ducha będzie możliwa prawdziwa jedność Ludu Bożego. Nie wcześniej niż to się stanie, nie jest możliwe, że Izraelici staną się Ludem Boga, a Bóg – Bogiem z nimi: „Dam im jedno serce i nowego ducha dam do ich wnętrza. Z ciała ich usunę serce kamienne, a dam im serce cielesne, aby postępowali zgodnie z moimi poleceniami, strzegli nakazów moich i wypełniali je. I tak będą oni moim ludem, a Ja będę ich Bogiem” (Ez 11,19–20). Z kolei Zachariasz łączył wylanie Ducha pobożności z patrzeniem na – z perspektywy Starego Testamentu tajemniczą postać – Przebitego jedynaka: „Na dom Dawida i na mieszkańców Jeruzalem wyleję Ducha łaski prześląganania. Będą patrzeć na tego, którego przebili, i boleć będą nad nim, jak się boleje nad jedynakiem, i płakać będą nad nim, jak się płacze nad pierworodnym” (Za 12,10).

Duch Święty już na etapie Starego Testamentu oddziałując na ducha ludzkiego członków narodu wybranego – tworzył jakiegoś rodzaju międzyosobowe relacje oraz zespałał Lud Boży z Bogiem. Należy też przyjąć, że zjednoczenie to opierało się na quasi-sakramentalnym działaniu Bożym w słowie i czynie. Jednak ten pozytywny aspekt był przesłonięty negatywnym – większości z Izraelitów nie upodobał sobie Bóg (por. 1 Kor 10,5). Wolno wyciągnąć z tego wnioski, że relacje tworzone przez Ducha Świętego były jedynie antycypacją tych, które staną się możliwe w Nowym Przymierzu. I więcej nawet: w pewnym sensie jedność, jaką budował Duch Święty, była jednością w przekonaniu o grzechu, które Duch Boży wzbudzał w Ludzie Bożym. Nawet jednak to przekonanie o grzechu (por. J 16,8) pozostawało – właśnie ze względu na ciemność ludzkiego grzechu – nierozpoznane aż do czasu, gdy na świat przyszła prawdziwa światłość (J 1,4; 3,19). Właściwie dopiero wraz z nowotestamentalnym odnowieniem Ludu Bożego w Ciele Chrystusa stało się jasne, że z powodu ludzkiego grzechu nie było możliwe ziszczenie się odwiecznej woli Bożej (On Bogiem z ludźmi, oni Jego ludem). Ba! – bez Chrystusa, Bogo-człowieka, niewyobrażalny pozostawał również stopień owego zjednoczenia, a zatem nawet nie-zjednoczenie (bycie nie-ludem) nie mogło być w pełni swojego tragizmu pojmowane⁶⁹.

⁶⁹ Prawdy o grzechu (pierworodnym) i odkupieniu wzajemnie się naświetlają; dopiero łaska Nowego Adama pozwala uznać wpływ Adama pierwszego oraz uznać tragizm historii upadku – por. NZD 54; TO IV, 43; KKK 388–389, 402.

Konsekwentnie zamysł Boży może zostać zrealizowany nie inaczej niż przez ofiarę Chrystusa – uobecnianą w eucharystycznym Ciele. Dlatego hagiografowie nowotestamentalni Ducha Świętego, a wraz z Nim i charzmat natchnienia, otrzymują przez sakrament Eucharystii. Dopiero „łamanie chleba” umożliwi Duchowi Świętemu maksymalne (ontyczne) zjednoczenie Ludu Bożego z Bogiem przez Chrystusa (Mistyczne Ciało Chrystusa⁷⁰).

To znów rzuca światło na wszystko, co do tej pory mówiłem o Ludzie Starego Przymierza. Jeśli miano „Bożego” przyznane ludowi Izraela nie ma być uzurpacją, trzeba widzieć wszelkie działanie Ducha Świętego jako przygotowujące przyszłe zbawienie przez ofiarę Chrystusa. Dlatego z jednej strony Duch Święty jednoczył ludzi między sobą oraz z Bogiem, ale z drugiej strony przekonywał nieustannie o tej nie-jedności wynikającej z ludzkiego grzechu. Wieloraka aktywność Ducha Bożego w Starym Testamencie była antycypacją Nowego Testamentu: od strony pozytywnej można powiedzieć, że Duch prowadził do jedności, która szczyt osiągnie wraz z przyjściem Chrystusa, od strony negatywnej zaś należy podkreślić, że ukazywał ciągle rozproszenie Izraela, i w tym sensie ten mógł być jakby negatywem Ciała Chrystusa – Ciałem, które dopiero ma być zgromadzone w jedno. Proroctwo wypowiedziane przez Kajfasza okazuje się prawdziwe i może stanowić dobre podsumowanie paradoksalnego stanu, w jakim znalazł się Lud Starego Przymierza:

Wówczas jeden z nich, Kajfasz, który w owym roku był najwyższym kapłanem, rzekł do nich: „Wy nic nie rozumiecie i nie bierzecie tego pod rozwagę, że lepiej jest dla was, aby jeden człowiek umarł za lud, niżby miał zginąć cały naród”. Tego jednak nie powiedział sam od siebie, ale jako najwyższy kapłan w owym roku wypowiedział proroctwo, że Jezus ma umrzeć za naród, i nie tylko za naród, ale także po

⁷⁰ Warto podkreślić, że Pius XII w swojej encyklice nie używał określenia „mistyczny” w sensie przyjętym w nowożytności, ale dla odróżnienia od ciał naturalnych, fizycznych czy moralnych – MC 58; w odwołaniu do Leona XIII kładł papież nacisk na uwzględnienie tak tego, co widzialne, jak i tego, co niewidzialne w Kościele, w analogii do Bosko-ludzkiej Głowy Kościoła, Słowa Wcielonego – por. tamże, 62. Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., s. 29. Polski dogmatyk zauważa, że „termin «mistyczny» jest nieudany. Lepiej byłoby mówić: «Ciało misteryjne», «sakramentalne», «eklezialne» lub po prostu «Jezus społeczny»” – tamże.

to, by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno. Tego więc dnia postanowili Go zabić (J 11,49–52).

Starotestamentalny Lud Boży już jest ludem Bożym, a zarazem może nim być dopiero przez śmierć Chrystusa. Nie jest jak poganie, którzy dopiero mają być zgromadzeni w jedno, a zarazem jest do nich podobny w tym, że bez ofiary Zbawiciela członkowie tego ludu musieliby zginąć. Umarliby co prawda nie jako jednostki, lecz jako cały naród, ale w pewnym sensie również Izrael potrzebuje zgromadzenia w jedno, bo nawet jeśli już stanowi jeden Lud Boży, zjednoczenie swoje z Bogiem może osiągnąć nie inaczej niż przez jedno Ciało Chrystusa wydane za jego grzechy.

Przy okazji: Kajfaszowe proroctwo ukazuje, że Bóg może posłużyć się także tym ludzkim słowem, którego autor miał zupełnie inną intencję niż Bóg. I to również rzuca światło na natchnienie, a ponadto wskazuje na konieczność właściwej, nieuproszczonej, interpretacji soborowej wypowiedzi mówiącej o tym, że w pismach hagiografów znalazło się to i tylko to, co Bóg zechciał, by autorzy ludzcy przekazali (DV 11). Relektura tego stwierdzenia domaga się wzięcia pod uwagę, że Bóg w wypełnianiu swojego zamysłu musi włączać wolną odpowiedź każdego człowieka oraz może uwzględniać również czyny wypływające z zaślepienia; jak piszą autorzy *Katechizmu* (nr 600) w nawiązaniu do Dz 4,27–28: „Zeszli się bowiem rzeczywiście w tym mieście przeciw świętemu Słudze Twemu, Jezusowi, którego namaściłeś, Herod i Poncjusz Piłat z poganami i pokoleniami Izraela, aby uczynić to, co ręka Twoja i myśl zamierzyły”.

3.3. Teksty natchnione a wzrost Ciała ku Głowie

Termin „Lud Boży” odniesiony do misterium Kościoła oddaje zarówno nierozdzielność Kościoła i Chrystusa, jak i ich nietożsamość⁷¹. Dar natchnienia należy sytuować właśnie w tej jedności Kościoła i Chrystusa, którą można by oddać odpowiednio zredefiniowanym chalcedońskim „bez zmieszania i bez rozdzielania”. Ze względu na unię Kościoła i Jego Pana jest możliwe, że Ten posługuje się Kościołem w tworzeniu nowotestamentalnych świętych pism,

⁷¹ Dlatego nie byłyby właściwe „nadawać Kościołowi taką autonomię, której nie byłby w stanie utrzymać o własnych siłach” – por. TO, IV, 6.

a zatem również w prawidłowym zinterpretowaniu Starego Testamentu, dzięki czemu może wybrzmieć głos Chrystusa, a słowo Boże – zostać wysłuchane. Z kolei nieidentyczność pozwala widzieć w charyzmacie natchnienia takie działania Ducha, które umożliwi wspólnocie wiary dorastanie do zamiarów Bożych – przechodzenie od daru do urzeczywistniania tego, co podarowane⁷². W tym sensie głos Pana oraz głos Kościoła nie zlewają się w jeden – mimo że zjednoczone, pozostają niez mieszane.

Lud jako będący w drodze jest prowadzony przez Pana, za którym musi nadążać; w pewnym sensie nadąża też za samym sobą, czyli za tym, kim Pan uczynił Kościół. Jeśli Lud Boży Starego Przymierza prowadzony był przez coraz to nowe czyny i słowa, to w Ludzie Bożym Nowego Przymierza najważniejsze jest żywe Słowo i Jego dzieło dokonane raz na zawsze. Już „usłyszeliśmy” Chrystusa jako ostateczne i jedyne Słowo Ojca, ale co to znaczy i jakie to rzuca światło na dosłownie wszystko – jeszcze się w pełni nie ujawniło. Stała obecność Pana w Kościele realizuje się przez słowo i sakrament, i o tyle Kościół nie ustaje w drodze, o ile rzeczywistości te wpływają na wspólnotę wierzących oraz pozwalają się bez końca odkrywać. Słowo natchnione przygotowuje do przyjęcia sakramentu i pogłębia jego rozumienie, i odwrotnie – sakrament stanowi interpretację słowa natchnionego⁷³.

Typem tajemniczego zjednoczenia Kościoła z Chrystusem jest związek małżeński pierwszych rodziców: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). Apostoł zestawia ze sobą związek męża i żony z relacją Chrystusa i Kościoła: „Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem. Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (Ef 5,31–32)⁷⁴. Należy zaznaczyć, że to małżeństwo jest tutaj interpretowane „w świetle jedności Chrystusa i Kościoła i w świetle konsekwencji wynikających z tej jedności” – zauważa Langkammer. Owa „wielkość” tajemnicy zdaniem biblisty „nie polega na jej niepojętności, która w pewnym sensie należy do istoty tajemnicy, lecz

⁷² Kwestię tę podejmę w pewnym zakresie – ograniczonym do jednego tylko przymiotu Pisma – w części studium dotyczącym świętości Pisma (rozdział czwarty tej części).

⁷³ Wrócę do tego w rozdziale piątym.

⁷⁴ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 218; JRO 9/1, s. 628.

na jej znaczeniu dla istoty Kościoła, egzystencjalnej jedności Chrystusa z Kościołem (por. 1 Tm 3,16)⁷⁵.

Jednym z fragmentów biblijnych, do którego wracał Joseph Ratzinger najczęściej, jest wypowiedź św. Pawła, który w swoim liście pisał: „Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6,17). Bawarski teolog tłumaczył, że chodzi o nowe duchowe istnienie powstałe na skutek tego, że Chrystus obejmuje wierzących totalnie, włączając ich w Jego akt miłości spełniony na Krzyżu. W wypowiedzi tej należy zwrócić uwagę na to, że nierozdzielność Kościoła od Chrystusa jest owocem odkupienia, albo, inaczej: że Kościół „posiada” tę jedność o tyle, o ile Oblubieniec wydaje się dla zbawienia Oblubienicy, a ta przyjmuje Jego samo-ofiarowanie (por. Ef 5,25–27)⁷⁶.

Oblubieńcza relacja i jej związek z Bożym przebaczeniem nie są zresztą tematem nowym; już Izrael ukazany został przez świętych pisarzy (szczególnie proroków) jako wybrana przez Jahwe i umiłowana Oblubienica, której Jahwe odpuszcza grzechy i którą poślubia przez miłość i wierność (por. Ez 16; Iz 54,4–10; 62,5; Oz 2,16.21–22; Jr 2,2)⁷⁷. Jednak z perspektywy Starego Przymierza dopiero w przyszłości, zgodnie z wyrocznią Pana wypowiedzianą przez Ozeasza, Bóg odpowie na pragnienia niebios, a one odpowiedzą na pragnienia ziemi (por. Oz 2,23). Ta wspólnota pragnień spełni się dopiero we Wcielonym jako Bogu-Człowieku, oraz w Kościele o tyle, o ile pozostaje on z Nim złączony. Paweł mówi o zjednoczeniu ducha – Kościół jest z Chrystusem „jednym duchem” (*hen pneuma* z 1 Kor 6,17) w odróżnieniu od zjednoczenia małżonków tworzących „jedno ciało”⁷⁸. To w Chrystusie jedność

⁷⁵ Por. H. Langkammer, *List do Efezjan. Tłumaczenie, wstęp i komentarz o. Hugolin Langkammer*, Lublin 2001, s. 117.

⁷⁶ Zdaniem Johna Webstera „ontologia” Kościoła ukazana w Liście do Efezjan jest przede wszystkim ontologią łaski Trójjedynego Boga. Ojciec ustanawia świętość Kościoła przez jedynące z Bogiem dzieło Syna oczyszczającego Kościół, by mógł on być święty, a świętość w życiu Kościoła jest uzależniona od działania Ducha Świętego. Więzy Kościoła i Chrystusa winna być w opinii anglikańskiego teologa rozpatrywana z punktu widzenia relacyjnej wspólnoty, a nie partycypującej jedności bytu prowadzącej do ontologii przeobstwienia – por. M. Levering, *Webster’s Theological Exegesis of Christian Scripture*, w: *A Companion to the Theology of John Webster*, eds. M. Allen, R.D. Nelson, Grand Rapids 2021, s. 113–114. Oczywiście poglądy te należałoby poddać stosownej krytyce z perspektywy katolickiej.

⁷⁷ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 598; W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 242; H. Langkammer, *List do Efezjan...*, dz. cyt., s. 114; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 229.

⁷⁸ Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 229.

Ciała Chrystusa staje się tak przemożna, że wolno mówić o pewnego rodzaju jedności osobowej Oblubienicy i jej więzi z Oblubieńcem. Szawel prześladowający Kościół słyszy od Zmartwychwstałego pod Damaszkiem: „Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladowasz?” (Dz 9,4), a następnie – już jako apostoł Paweł – będzie przekonywał, że: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28)⁷⁹. Święty Augustyn jedność Chrystusa-Głowy i Kościoła-Ciała określał terminem *totus Christus* („cały Chrystus”, ew. scalony lub zupełny Chrystus). Podobnie jak oblubieniec i oblubienica – scalają się oni w jedno ciało⁸⁰.

Z tajemnicy zjednoczenia Chrystusa Oblubieńca z Kościołem Oblubienicą wyprowadzał Ratzinger eklezjologiczny aspekt Pisma, które z jednej strony jest ponad Kościołem, ale z drugiej w jego wnętrzu; Kościół, co prawda drugorzędnie, ale realnie, jest współautorem świętych pism, uczestniczy bowiem w działaniu i mowie Boga. Na skutek tego, że Kościół staje się jednym ciałem z Chrystusem (por. Ef 5,31), a nawet jednym duchem z Nim (por. 1 Kor 6,17) – a zatem jakimś nowym bytem w Duchu Świętym – głos Oblubieńca i Jego wybranki stają się jednym wspólnym głosem, a ich rozmowa jest obecna wewnątrz ksiąg natchnionych. Pismo jest zarazem słowem Bożym, jak i słowem ludzkim (akt teandryczny). Jest to możliwe pomimo nieskończonego dystansu – między Bogiem odwiecznie będącym Słowem a Kościołem czerpiącym słowa z tego Słowa – właśnie ze względu na uniżenie Chrystusa i zjednoczenie się z Kościołem w zaślubinach, o których pisał apostoł Paweł. Ratzinger przyjmował, przypomnę, że również święci autorzy Starego Testamentu należeli do przyszłego Ciała Chrystusa, jako że już wraz z nimi Pan budował swoje Ciało⁸¹.

⁷⁹ Por. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Galatów / Super Epistolam B. Pauli ad Galatas Lectura*, red. P. Roszak, E. Alarcón, tłum. i oprac. nauk. M.J. Janecki, Toruń 2021, s. 317: „[...] jakby mówił: naprawdę żadna z tych rzeczy [wymienionych wyżej] nie sprawia różnicy w Chrystusie, ponieważ wy wszyscy, to jest wierni, jedno jesteście w Chrystusie Jezusie, ponieważ przez chrzest wszyscy staliście się członkami Chrystusa i jednym ciałem, nawet jeśli różnicie się między sobą [...]. Gdzie zatem jest jedność, nie ma miejsca różnica. O tę właśnie jedność modlił się Chrystus: *Ojcze, chcę, aby byli jedno...* (J 17,21)”.

⁸⁰ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 613, 617; S. Zatwardnicki, *Kościół zgorszenia...*, dz. cyt., s. 93; DI 16.

⁸¹ Por. JRO 9/1, s. 627–628.

Kiedy św. Paweł mówił o zjednoczeniu ducha (*hen pneuma*), przygotowywał tym samym „grunt dla późniejszej argumentacji, iż ciało wierzącego jest świątynią Boga”⁸²: „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest przybytkiem Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie?” (1 Kor 6,19). Płyną z tego wnioski ważne dla doktryny natchnienia: apostoł ukazuje, że ze złączenia Kościoła z Panem powstaje związek „jednego ducha”, i dlatego chrześcijanie mogą być świątynią Ducha Świętego. W 1 Kor 3,16 („Czyż nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?”) była mowa o wspólnocie wierzących jako świątyni Boga, a tutaj mówi się o poszczególnych wiernych⁸³. Cały czas należy jednak pamiętać o sposobie, w jaki Kościół przestał należeć do samego siebie, a wszedł w nierozzerwalny związek z Chrystusem; to zaś zostało ukazane wyraźnie w Liście do Efezjan. Przed wszystkim jedność Oblubienicy z Oblubieńcem wiąże się nierozdzielnie z ofiarą Zbawiciela – można powiedzieć, że jedność jest właśnie owocem odkupienia: „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby samemu sobie przedstawić Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany” (Ef 5,25–28; por. Kol 1,22). Zwraca tutaj uwagę sakramentalny dar (obmycie wodą, któremu towarzyszy słowo) uświęcający Oblubienicę i jednoczący ją z Panem (dar). Na tej drodze realizuje się prorokowane przez Ezechiela przymierze wieczne wiążące się z przebaczeniem wszystkiego, co nierządna Oblubienica uczyniła (por. Ez 16,60–63). To Duch Święty obdarza nadprzyrodzoną jednością przez sakrament chrztu oraz zwłaszcza przez Eucharystię⁸⁴.

Właśnie dzięki odkupieniu Chrystusowemu i jego realizacji w życiu wierzących na drodze sakramentalnej jest możliwe takie zjednoczenie hagiografów z Chrystusem (i Kościołem), że w rezultacie tego będą oni zdolni do mówienia jednym głosem z Panem (bo jednym głosem z Oblubienicą z Nim zjednoczoną). Natchnienie, które samo jest możliwe jedynie dzięki uświęceniu i oczyszczeniu, pozostaje również w funkcji miłości Chrystusa do Kościoła. Raz, że zaświadcza o niej, dwa, że pozwala Panu posługiwać się

⁸² M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 229.

⁸³ Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 230.

⁸⁴ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 613, 617; R. Pindel, *O model rozwoju idei Ciała Chrystusa u świętego Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (1994) nr 3, s. 195.

pismami natchnionymi w ciągłym udzielaniu Jego miłości „wydającej się”. Z kolei to sugeruje związek natchnionych słów z sakramentami, do których one winny prowadzić – do czego przyjdzie mi wrócić w ostatnim rozdziale.

Tak zwane listy więzienne wprowadzają *novum* w rozumienie relacji Kościoła z Chrystusem. Jak zauważa Roman Pindel, „«Głowa» jest tu wyrażenie wyodrębniona i wyróżniona wśród członków Ciała”. Jeśli w myśleniu semickim oznaczała czynnik nadrzędny i ożywiający, przez Pawła została „utożsamiona z samym Chrystusem. On, Chrystus chwalebny, transcendentny wobec swojego Kościoła, który jest Jego Ciałem, reprezentuje zwierzchność oraz wywiera jednoczący i życiodajny wpływ na niego”⁸⁵. Kasper z tej supremacji Głowy nad Ciałem wyprowadza wnioski sprzeciwiające się pewnym tendencjom w eklezjologii, które chciałyby tak bardzo utożsamiać Kościół z Chrystusem, że ten byłby jak gdyby istniejącym dalej w czasie Chrystusem. Również Sobór Watykański II podkreśla wyższość Głowy nad Ciałem i unika identyfikacji Kościoła z terazniejszym Chrystusem mogącej sugerować kontynuację Wcielenia. Nie wolno zdaniem Kaspera podmieniać w teologii podmiotu Chrystusa – podmiotem Kościoła. Z natchnionych tekstów wyłania się nie tyle obraz Kościoła tożsamego z Chrystusem, ile raczej Kościoła jako przestrzeni (Ciało), w której aktywnie obecny jest Chrystus (Ef 1,22–23)⁸⁶.

Święty Paweł, stosując metodę porównawczej identyfikacji orzeczeń (mężowie mają miłować żony jak Chrystus umiłował Kościół), nie sugeruje absolutnej identyfikacji, gdyż, podkreśla Langkammer, Chrystus pozostaje Chrystusem, a Kościół – Kościołem⁸⁷. Metaforyka oblubieńcza ma swoje limitacje, bo jeśli mężczyzna i niewiasta są sobie równi, to Chrystus i Kościół łączą się na zasadzie Głowy i Ciała. Nie ma tu mowy o równorzędności; zakładane jest poddanie i posłuszeństwo Oblubienicy Oblubieńcowi, bo ostatecznie chodzi o przymierze Boga z ludźmi, a nie związek partnerski. Głowa kieruje wzrostem Ciała, ale sama przecież nie wzrasta⁸⁸. Yves Congar akcentował w związku z tym element zmagania się znamionujący Kościół: „Życie Kościoła zawiera w sobie wyraźny aspekt walki o zachowanie ducha Chrystusowego, aspekt nie mieszczący się w idei organizmu, którego życie

⁸⁵ Por. R. Pindel, *O model rozwoju idei Ciała Chrystusa...*, art. cyt., s. 194.

⁸⁶ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 233–234, 240.

⁸⁷ Por. H. Langkammer, *List do Efezjan...*, dz. cyt., 117.

⁸⁸ Por. H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 105–106; S. Zatwardnicki, *Kościół zgorszenia...*, dz. cyt., s. 95.

byłoby po prostu i zwyczajnie życiem Chrystusa⁸⁹. Kościół jako Ciało jest nierozłącznie związany z Chrystusem, ale zarazem staje niejako „naprzeciw” swojej Głowy czy raczej, w uległości, „pod” nią. Kościół przez cały czas pozostaje zatem w pozycji Oblubienicy względem Oblubieńca. Zgodnie z Listem do Efezjan

nie jest po prostu czystą i promieniującą swym pięknem dziewicą; apostoł mówi raczej o skazach i zmarszczkach. Chrystus miłuje jednak Kościół pomimo to i wydał siebie za niego, aby przez obmycie wodą chrztu oczyścić go i uświęcić, żeby był on święty i nieskalany⁹⁰.

W czwartym rozdziale Listu do Efezjan nie bez powodu znalazły się przestroga oraz wezwanie w jednym:

[Chodzi o to], abyśmy już nie byli dziećmi, którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki, na skutek oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu. Natomiast, żyjąc prawdziwie w miłości, sprawmy, by wszystko wzrastało ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi (Ef 4,14–15).

Członkowie Ciała Chrystusa są jak dzieci (*nepioi*), które mają się rozwijać i rosnać, co staje się zrozumiałe właśnie wtedy, gdy proces ten zostaje włączony w relację między Ciałem a Głową⁹¹. Od Kościoła wymaga się poddania Chrystusowi i wzrostu, czyli jak gdyby przyswajania tego, co Chrystus uczynił dla pojedynczych członków i całego Kościoła – „umiłował [...] i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo” (Ef 5,25–26). Chodzi tutaj o proces, który

ma swój ontyczno-sakramentalny początek we chrzcie i zdąża do swojego prapoczątku, tj. założyciela Kościoła, czyli Chrystusa – Głowy, który w tym procesie jest celem Kościoła. Chrystus prowadzi Kościół do siebie w chwale bez plam, bez skazy, bez jakichkolwiek uchybień. Miłość Chrystusa, o której tu mowa, koresponduje więc

⁸⁹ Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1968, s. 123.

⁹⁰ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 243.

⁹¹ Por. H. Langkammer, *List do Efezjan...*, dz. cyt., s. 116.

z myślą o oddaniu się Chrystusa za Kościół. Skoro jednorazowy akt historyczny oddania się na krzyżu owocuje, to także miłość ma taki charakter⁹².

Podkreślić należy, że to się dzieje w Kościele nieustannie – Pan wciąż oczyszcza i uświęca swoją Oblubienicę. Bez skaz i zmarszczek, piękna i przystrojona ukaże się Oblubienica dopiero w czasie ostatecznych Godów Baranka (por. Ap 19,7–8; 21,2–3.9). W okresie tęsknego oczekiwania na to spełnienie „Duch i Oblubienica mówią: Przyjdź!” (Ap 22,17). To wołanie jest, jak zresztą treść całej Księgi Apokalipsy, wpisane w liturgiczne ramy (niebiańska liturgia zachodząca w sposób ukryty w Kościele *intra mysteriorum celebrationem*). Uczta Baranka z rozdziału dziewiętnastego została określona rzeczownikiem *deipnon*, tym samym, który służy w innych miejscach na oznaczenie Ostatniej Wieczery (por. J 13,2.4; 21,20; 1 Kor 11,20). Bóg już przybył w Jezusie, a zarazem przychodzi i przyjdzie ostatecznie w Paruzji, kiedy to wszystkie oczy zobaczą to, co ujrzał Umilowany uczeń w Ukrzyżowanym, i co kontempluje zgromadzenie liturgiczne⁹³. Oblubieniec działa w Kościele przez słowo i sakramenty w ich wzajemnym powiązaniu. Pan posługuje się świętymi pismami w oczyszczaniu i uświęcaniu Oblubienicy, i to bez końca, ponieważ Pismo rośnie wraz z uświęceniem Kościoła, to zaś jest zależne od sakramentalnej mocy i związanego z sakramentami oddziaływania słowa natchnionego.

Teksty natchnione świadczą o miłosierdziu Bożym i zbawieniu w Chrystusie, które z kolei jest realizowane w czasie celebracji sakramentów. Dlatego „liturgia jest podstawowym miejscem, w którym Kościół uczestniczy i interpretuje objawienie Boga”⁹⁴. A nawet więcej: nie tylko interpretuje, ale pozwala na włączenie się w *actio* Boga – w przemieniającą ofiarę Chrystusa. Dawał temu wyraz Joseph Ratzinger:

Oczywiście ofiara Logosu jest już zawsze przyjęta. Jednak musimy prosić, żeby stała się ona naszą ofiarą, abyśmy my sami zostali „zlogizowani” („*logisiert*”), odpowiadali Logosowi i w ten sposób stali się prawdziwym Ciałem Chrystusa. [...] Wszystkim nam, zgodnie ze słowami Pierwszego Listu do Koryntian (6,17), chodzi o to, by

⁹² H. Langkammer, *List do Efezjan...*, dz. cyt., s. 112–113.

⁹³ Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 81–86; P. McPartlan, *Sacrament of Salvation: An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh 1995, s. 9; KKK 1139; W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 296.

⁹⁴ M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 59.

„łączyć się z Panem” i w ten sposób „być z Nim jednym duchem”. Chodzi o to, by ostatecznie różnica pomiędzy *actio* Chrystusa a naszą własną została zniesiona; by istniała już tylko jedna *actio*, która jest równocześnie Jego i nasza – nasza przez to, że staliśmy się z Nim „jednym ciałem i jednym duchem”. Wyjątkowość liturgii chrześcijańskiej polega właśnie na tym, że to sam Bóg działa, a my w to Boże działanie jesteśmy włączeni⁹⁵.

Na tym tle należałoby postrzegać również rolę natchnionych pism, jako po pierwsze świadczących o tej Chrystusowej ofierze, po drugie przygotowujących do liturgicznego uobecnienia tejże ofiary, a następnie (po trzecie) stojących na służbie życia „zlogizowanego”⁹⁶. Należy założyć, że także hagiografowie o tyle mogli pisać pod natchnieniem Ducha Świętego, o ile zostali przemienieni na drodze sakramentalnej; ich *actio* polegało na wyrażeniu w słowach misterium Słowa, z którym zostali złączeni i stali się jednym duchem. Tylko przez włączenie w Chrystusową służbę – mogli swoimi pismami służyć następnie Chrystusowi i ludziom w kontynuowaniu dzieła Bożego. Charyzmat natchnienia, który sam nie byłby możliwy bez łaski Boga udzielonej w Chrystusowej Passze i aktualizowanej w Eucharystii, pozwoli następnie właśnie te centralne przesłanie Ewangelii uwypuklić; innymi słowy: teksty natchnione ukazują jako centrum Dobrej Nowiny to właśnie, z czego autorzy natchnieni czerpią w ich tworzeniu.

Chrystus jako Głowa może panować nad Kościołem-Ciałem przez to, że Oblubieniec wydaje się za Oblubienicę; stąd wzrost Ciała dzięki pismom natchnionym nie może polegać na ewolucyjnym postępie, ale musi wynikać z tego, że świadczą one o Chrystusowej ofierze i ku Niemu kierują, i właśnie to zniemi umożliwia Panu nieustanne oddziaływanie na Kościół. 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 dokonany w Kościele świadczy, Jego zbawienną

⁹⁵ DL, s. 155–156. Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 56–57.

⁹⁶ Temat ten zostanie rozwinięty w rozdziale piątym tej części poświęconym relacji słowa i sakramentu.

Paschę przepowiada, wzywa do nawrócenia i wyciąga wnioski z Ofiary Chrystusa, i w tym wszystkim może pełnić zbawczą rolę. Soteriologia pism natchnionych łączy się również z eschatologią, ponieważ pisma te przygotowują Oblubienicę do Godów Baranka. Upraszczając nieco, można by napisać, że Stary Testament jest słowem Boga jako uświadomienie potrzeby Zbawcy i wyczekiwanie na Niego, Nowy Testament jest słowem Boga jako rozpoznanie Zbawiciela, słuchanie i przepowiadanie słowa Chrystusa oraz tęskne wyczekiwanie (paradoksalnie nawet większe niż w Starym Przymierzu, bo dopiero teraz Duch woła razem z Kościołem za Panem, którego już poznał⁹⁷), z kolei dopiero w chwale będzie można powiedzieć, że Oblubienica w pełni usłyszała słowo Pana.

Jeśli analogia inkarnacyjna pozwoliła podkreślić, że cała Biblia oraz każda jej część jest słowem Boga wypowiedzianym w ludzkim słowie, to z kolei eklezjologiczna perspektywa pozwala uchwycić, że jednoczenie Boskiego z ludzkim dokonuje się w różny sposób. Zwłaszcza należy zwrócić uwagę na różnicę między Starym i Nowym Przymierzem. Skoro dopiero Kościół jako Ciało Chrystusa powstałe z boku Nowego Adama może stawać się współautorem Pisma, to znaczy, że Kościół i Chrystus mówią „jednym głosem” tylko na mocy Chrystusowej ofiary. Tam, gdzie ona jest przyjęta, i tam, gdzie o niej się zaświadcza – słowo ludzkie harmonijnie współgra ze słowem Boga. I odwrotnie, w Starym Przymierzu, choć zawsze słowo ludzkie pozostaje zjednoczone ze słowem Boga, to przecież dokonuje się to inaczej: można dopuścić, że nieraz rozchodzą się one i Bóg wypowiada się bardziej pośrednio czy nawet na zasadzie „negatywu” – do tego stopnia, że zamiar Boga zostanie odkryty dopiero w świetle Chrystusa i Jego Paschy.

Ratzinger podkreślał, że choć Pismo zawiera w sobie Boże myśli, to jednak jest ono zapośredniczone w historii i myśleniu wspólnoty zgromadzonej przez interwencję słowa Bożego⁹⁸. Worsk uznawał, że teksty biblijne można uznać za nieomyłne jedynie, gdy rozpatruje się je w ramach nadrzędnego kontekstu. Nawet grzech nie przeszkadza tekstom natchnionym być świętymi i nieomyłnymi, jeśli tylko są one interpretowane według całościowej biblijnej metanarracji ukierunkowanej na Chrystusa oraz wiarę i miłość. Zdaniem teologa czym innym jest to, co Bóg mówi, a czym innym sposób,

⁹⁷ Por. LG 48: „[...] «jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana» (2 Kor 5,6) i posiadając pierwsze dary Ducha, całą istotą swoją wzdychamy (por. Rz 8,23) i pragniemy być z Chrystusem (por. Flp 1,23)”.

⁹⁸ Por. JRO 9/1, s. 330.

w jaki Jego słowo zostaje w Biblii wypowiedziane⁹⁹. O tyle zaś dochodzi do interferencji głosów Boga i Ludu Bożego, o ile jest tam mowa o wiernej miłości Boga i grzesznej niewierności Izraela jako Oblubienicy-Nierządniczy.

Konsekwentnie należy powiedzieć, że temu przede wszystkim będzie służył dar natchnienia. W Nowym Przymierzu Bóg i Kościół mówią jednym głosem, bo autorzy natchnieni ukazują ostatecznie objawione miłosierdzie Boga oraz piszą na mocy nowego życia otrzymanego przez Chrystusa i w Duchu Świętym. Chrystus jako Głowa Kościoła udziela Ducha pozwalającego zinterpretować „wydarzenie Chrystusa” oraz odczytać starotestamentalne pisma w jego świetle; nie byłoby to jednak możliwe, gdyby nie sakramentalny udział w Chrystusie. Z drugiej strony i w nowotestamentalnych pismach głos Pana, mimo że wypowiedziany przez Kościół, pozostaje odrębny od głosu Kościoła – bo tylko wtedy Oblubienica może przechodzić od daru do jego urzeczywistnienia, gdy jest posłuszna Oblubieńcowi.

3.4. Diachroniczna służba członków Ciała Chrystusa

Walter Kasper postrzega Kościół „jako jeden lud Boży, który zarówno na płaszczyźnie synchronicznej, jak i diachronicznej ogarnia wszystkie przestrzenie i wszystkie czasy”. Osobista wiara chrześcijanina „jest zawsze wiarą katolicką, która ma udział w jednej, wspólnej drodze wiary Kościoła wszystkich czasów i przestrzeni”¹⁰⁰. Gdy niemiecki teolog pisze o Kościele jako Ciele Chrystusa, również podkreśla, że określenie to wyraża „synchroniczną i diachroniczną jedność Kościoła wszystkich miejsc i czasów”¹⁰¹. To sam Pan, jak przypomniano w *Lumen gentium*, „udzielając [...] swego Ducha, ukształtował swoich braci wezwanych spośród wszystkich narodów jako swoje Mistyczne Ciało” (LG 7). Nie kto inny jak sam Chrystus jest tym, który gromadzi ludzi w jeden Lud, a ostatecznie w swoje Ciało. Z kolei ten odnowiony Lud Boży pozostaje w związku z ludem Starego Przymierza.

Trzeba zatem w drodze ludu Starego Przymierza widzieć początek procesu, który zmierza do utworzenia (w „pełni czasu” – por. Ga 4,4) Kościoła

⁹⁹ Por. T. Work, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002, s. 208–209.

¹⁰⁰ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 231.

¹⁰¹ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 240.

jako Chrystusowego Ciała. Hagiografowie byliby tymi, przez których Bóg przygotował i umożliwił zaistnienie przyszłego Ciała. Gdy na ten proces spojrzeć z perspektywy Ludu Bożego odnowionego w Ciele Chrystusa – wtedy przekonanie Ratzingera, że hagiografowie Starego Testamentu już należeli w pewien sposób do przyszłego Ciała Chrystusowego – zyskuje uzasadnienie¹⁰². Należy oczywiście zachować rozróżnienie między uczestnictwem w Ciele w okresie Nowego Przymierza a łaską jakiegoś misteryjnego (i antycypacyjnego) włączenia w przyszłe Chrystusowe Ciało na etapie Starego Przymierza. Z pewnością można powiedzieć, że nie ma bez pisarzy natchnionych Starego Testamentu wspólnej drogi wiary, jednej i tej samej od początku aż do wypełnienia się historii zbawienia.

Müller utrzymuje, że „historia objawienia, zwłaszcza kiedy ma stać się powszechną, potrzebuje ludu wybranego jako zapewniającego ciągłość i tożsamość historii wiary, w której ukazuje się objawienie”¹⁰³. Tylko dzięki temu jest możliwe, że objawienie pozostaje obecne w późniejszej historii, a przez to Bóg może wypełniać swój plan względem ludzkości. I jeszcze więcej: dopiero tożsamość Ludu Bożego – tego samego w ciągu całej historii zbawienia i objawienia – w ogóle umożliwia Bogu objawienie się; gdyby nie ciągłość wspólnoty wiary, Bóg musiałby objawić się „od razu” pierwszemu pokoleniu, a następnie ponawiać to objawienie każdej następnej generacji. Nie byłoby to możliwe, również z tego powodu, że w ten sposób ludzka wolność (i bazujące na niej odejście od Boga) zostałyby zanegowane. Dopiero wzajemnie naświetlające się ingerencje Boga (słowa i czyny, następnie zaświadczone w natchnionych pismach) mogły doprowadzić do sytuacji, w której kulminacyjne objawienie w posłanym Synu mogło dojść do skutku i zostać rozpoznane.

¹⁰² Por. JRO 9/1, s. 627. Warto przypomnieć, że obok szczególnej historii zbawienia rozpoczynającej się od Abrahama – istnieje również powszechna historia zbawienia, tak że ostatecznie wszyscy sprawiedliwi od Abła zostaną zgromadzeni w Kościele powszechnym u Ojca – por. LG 2; W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 226–227; Augustyn, *Sermones* 341, 9, 11 (PL 39, 1499–1500).

¹⁰³ G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 597. Z zakorzenia objawienia biblijnego w historii wynika, że zamysł Boży musi odślaniać się w niej stopniowo – VD 42. Levering dodaje, że Dobra Nowina, jeśli ma być przekazywana, domaga się Kościoła zdolnego do wiernej interpretacji (Tradycja i rozwój doktryny) treści Ewangelii – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 138.

W teologii natchnienia należy uwzględnić otwartość słowa ludzkiego, które wyraża więcej, niż mogłoby to mieścić się w *intentio auctoris*¹⁰⁴. W wyniku relektur dokonywanych w Ludzie Bożym ukryte potencjalności słowa biblijnego – jako świadectwa zawsze większego objawienia, a w szczególności jako świadectwa możliwości przyjęcia objawienia w danym momencie dziejów zbawczych – mogły zostać wydobyte i rozwinięte¹⁰⁵. Na tej drodze Pisma mogły ukazać istniejący w nich „naddatek sensu” będący wynikiem działania Ducha Świętego i zarazem, paradoksalnie, tak otwartości, jak i ograniczoności ludzkiej mowy¹⁰⁶. Nie tylko zresztą o „kenotyczność” języka chodzi, lecz o grzech sprawiający, że Bóg nie może być inaczej poznawany niż równocześnie z procesem zbawienia człowieka; dlatego objawienie musi być historyczne, a nie ponadczasowe, bo objawiający się Bóg w historii Ludu Bożego przekonuje o grzechu i potrzebie zbawienia, i w ten sposób przygotowuje możliwość przyjęcia pełni tak objawienia, jak i zbawienia – w Chrystusie.

Gdyby nie kenotyczny charakter ludzkiej mowy, Bóg musiałby wypowiedzieć się w całości „od razu”, czyli w istocie – zamilczeć, bo oczywiście Stwórca nieskończenie przekracza możliwości wysłowienia Jego tajemnicy w języku stworzeń. Zatem uniżenie Boga w słowie biblijnym jest konieczne nie tylko ze względu na grzech. Z kolei tylko dzięki tej kenozie słowa Bożego – jako słowa Boga przekazanego w ludzkiej mowie – jest możliwe wywyższenie słowa Bożego, dzięki unii jednego z drugim sprawionej przez Ducha Świętego (analogia inkarnacyjna). To wywyższenie (tożsame z usłyszeniem) słowa Bożego jest jednak możliwe tylko wtedy, gdy Duch Święty pozwoli wierzącemu (wspólnocie wiary) przekroczyć ludzkie słowo i „sięgnąć” Boskiego (transcendencja słowa, o której pisał Ratzinger¹⁰⁷).

Autorzy natchnieni Nowego Testamentu otrzymywali Ducha Świętego w związku z ich przynależnością do Ludu Bożego oraz ze względu na służbę

¹⁰⁴ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 81; J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 146–148.

¹⁰⁵ Por. JRO 6/1, s. 124; JRO 9/1, s. 330; S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 136–137, 139. Dla przykładu: W Księdze Mądrości znajduje się nowatorska interpretacja plag, jakie dotknęły Egipcjan – NPP 79; Księgi Kronik na nowo opowiadają przedwygnaniowie historii zapisane w Księgach Samuela oraz Królewskich, po to, by mogły one zwracać się do ludzi i stanowić dla nich wyzwanie w nowym kontekście – por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 123.

¹⁰⁶ Por. JRO 9/2, s. 718; S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 137–138.

¹⁰⁷ Por. JRO 6/1, s. 126; JRO 9/2, s. 942.

wspólnocie wiary. Owszem, byli inspirowani jako jednostki, ale kierował nimi ten sam Duch Święty, który jest Duchem zamieszkującym w całym Ciele Jezusa Chrystusa. Wolno zatem mówić, że autorem Pisma jest Kościół, tyle że jest nim za pośrednictwem wybranych w tym celu poszczególnych członków¹⁰⁸. Przy czym także sami hagiografowie nie tylko pozostawali pod wpływem wspólnego całemu Ciału Ducha, czerpiąc wprost od Niego, ale również korzystali z różnorodnych darów Ducha Świętego obdarzającego poszczególne (wszystkie – por. 1 Kor 12,11) członki Chrystusa. Dar natchnienia należy zatem sytuować w ramach wzajemnego służenia sobie darami – Duch działa również przez pośrednictwo ludzkie. Na pierwszym miejscu zapewne w tym oddziaływaniu na hagiografa należy wyróżnić dar apostołski (por. Ef 2,20; 4,11; 1 Kor 12,28), z którym charyzmat natchnienia jest szczególnie mocno związany¹⁰⁹.

Podkreślę, że nie tylko charyzmat natchnienia służy wspólnocie, ale już w samym fenomeń natchnienia powinno się uwzględnić wzajemną służbę członków. Z jednej strony charyzmat musi być dany jednostce, jeśli dar ten ma służyć wspólnocie, z drugiej strony musi być społeczny, jeśli nie mamy zaprzeczyć, że Ducha Świętego otrzymujemy nie inaczej niż w Kościele i przez Kościół, który w całości i w każdym poszczególnym członku został napełniony Duchem Świętym (KKK 797; MC 45; DH 3808). Podobnie, a zarazem różnie trzeba podchodzić do natchnienia starotestamentalnego. Tam również charyzmat udzielony jednostce a w służbie całości nie byłby możliwy bez wzajemnych interakcji między pisarzem natchnionym a wspólnotą Ludu Bożego. Zwłaszcza na uwagę zasługuje dostrzegalny już w samym Piśmie Świętym inspirujący wpływ jednych autorów natchnionych na innych¹¹⁰. Dodatkowo hagiografowie Starego Przymierza, nawet jeśli nie byli świadomi tego, że piszą dla przyszłych pokoleń, działali także dla ich dobra, a nawet więcej: służyli przyszłemu Ciału Chrystusa, w którego życiu ich pisma pełnić będą niezastępowalną rolę.

Hagiograf Nowego Testamentu korzystał z pewnością ze zmysłu wiary, jakim wszyscy wierni zostali obdarzeni na skutek wylania Ducha Świętego: po pierwsze, *sensus fidei* stał się również jego udziałem, a po drugie, chary-

¹⁰⁸ Por. JRO 7/1, s. 180–181.

¹⁰⁹ Por. P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”..., dz. cyt., s. 40.

¹¹⁰ Por. NPP 56. Na ten inspirujący wpływ zwracał uwagę Gerald O’Collins, o czym pisałem w części 1 w punkcie 3.1.3.

zmat natchnienia udzielony osobiście pisarzowi natchnionemu łączył się ze zmysłem wiary otrzymanym przez innych wiernych, którzy w ten sposób także dla hagiografa stawali się „prorokami”. Na ten szczególny aspekt zmysłu wiary zwróciła uwagę Międzynarodowa Komisja Teologiczna, według której *sensus fidei* to „nadnaturalny zmysł, nierozzerwalnie połączony z darem wiary, który wierni otrzymują we wspólnocie Kościoła, a który umożliwia chrześcijanom wypełnianie ich prorockiego powołania”¹¹¹. Zdolność ta pochodzi od Ducha Świętego, który włącza ochrzczonych w prorocki urząd Chrystusa, udzielając im namaszczenia oraz osobistego, wewnętrznego przeżywania i pojmowania wiary Kościoła. Ostatecznie to Kościół jako całość pozostaje nieomylny w sprawach wiary, stąd nie wolno rozdzielać osobistego od wspólnotowego aspektu *sensus fidei*¹¹². Dlatego też Kościół jako całość kanonizował natchnione pisma – w sensie: rozpoznał, że pochodzą od Ducha Świętego; ten sam Duch Święty działał tak w autorach natchnionych (natchnienie), jak i we wspólnocie (namaszczenie wszystkich wiernych), do której kierowali przesłanie (zarazem swoje, jak i Ducha, który udzielił im swojego natchnienia – DV 11).

Już na etapie Starego Przymierza widać wyraźnie wspólnotowy wymiar natchnienia – choćby w tak podkreślanych przez Ratzingera reлектurach prowadzących do coraz to nowych redakcji ksiąg. W ten sposób pojedyncze

¹¹¹ SF 2. Zmysł wiary to swego rodzaju zmysł duchowy wyczułający na sprawy wiary – por. G. O’Collins, E.G. Farrugia, „*Sensus fidelium*”, w: LPT, s. 296.

¹¹² Por. SF 1; 7; 48–49; 54. Kościół mediuje objawienie w procesie jego recepcji dokonującej się pod przewodnictwem Ducha Świętego. Kościół nie stoi ponad objawieniem, ale jest zachowany dzięki Duchowi Świętemu od błędu w definitywnej interpretacji objawienia. W opinii Leveringa oznacza to, że ewentualne błędy w czynach i nauce Kościoła podlegają reformie i nie powodują zerwania, innymi słowy, nie jest możliwe, żeby pojawiła się fałszywa definitywna doktryna dotycząca wiary i moralności – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 27. John Henry Newman twierdził wręcz, że bez autorytatywnej instancji określania tego, co zostało objawione – nie może być objawienia – por. J.H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1920, s. 89: „*A revelation is not given, if there be no authority to decide what it is that is given*”. Według kardynała Kościół musi posiadać nieomylny charyzmat określania prawdziwego rozwoju wiary, po pierwsze dlatego, że te same idee muszą być wyrażane różnie w odmiennych historycznych kontekstach, a po drugie że Boże objawienie nie rozwiązuje uprzednio problemów, które pojawią się później – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 182–183. Por. także: W. Wołyniec, *Dogmat w historii*, „*Studia Teologii Dogmatycznej*” (2020) t. 6, s. 205–224. Autora interesuje zarówno historia pojęcia dogmatu, jak i historyczność samego dogmatu.

autorstwo relatywizuje się, i zdaniem bawarskiego teologa Duch Święty działa przede wszystkim właśnie w procesie przekraczania, oczyszczania i wzrostu¹¹³. Decydujący głos miałaby tutaj wspólnota – podmiot zachowujący tożsamość w wędrówce przez dzieje – do której słowo Boże zostało skierowane i która na słowo to musi odpowiedzieć. Jeśli zaś chodzi o „pojedyncze autorstwo” (które następnie zostało „zrelatywizowane”), to nawet ono nie było samo w sobie pierwszym źródłem prowadzącym do natchnionych ksiąg, bowiem pojedynczy autor należał do Ludu Bożego prowadzonego przez Boga i tylko w jego wierze mógł zaświadczyć o historycznych doświadczeniach tego ludu; również wtedy, gdy Bóg kierował słowo do i przez „pośrednika” (np. proroka), czynił to przecież ze względu na przymierze z całym ludem, które ukształtowało proroka. Ponieważ hagiograf czerpał ze wspólnej historii, w dalszym ciągu prowadzonej przez Boga, w natchnionych pismach były obecne możliwości przyszłej drogi. Stąd bawarski teolog mógł pisać, że zakres i głębia natchnionego słowa wychylają się tak w przeszłość, jak i w przyszłość¹¹⁴.

W Nowym Przymierzu wszyscy zostali ochrzczeni w Duchu Świętym, a przez współdziałanie w eucharystycznym Ciele Pańskim stają się jednym Ciałem w Chrystusie. Mistyczne Ciało Chrystusa jest rzeczywistością pneumatyczną, w którą wchodzi się przez bramę sakramentów¹¹⁵. Być może już samo to tłumaczy stosunkowo szybki proces wykształcenia się pism nowotestamentalnych¹¹⁶. Nie potrzeba było tutaj długiej historii relektur prowadzących do wzrostu, ale i korekcji poprzednich wypowiedzi; Duch Święty nie działa teraz fragmentarycznie przez różnych ludzi, których przekazy następnym pokoleniom muszą uzupełniać i korygować, lecz całościowo i od razu. Jest ciekawe, że teksty nowotestamentalne, nawet jeśli wyszły spod ręki nie jednego tylko autora, ale również zgromadzonej wokół niego „szkoły” (jak np. dziedzictwo Janowe¹¹⁷), potem nie podlegają już korektom czy nawet relekturom. Uzyskawszy swoją ostateczną postać, będą inter-

¹¹³ Por. JRO 9/2, s. 942.

¹¹⁴ Por. D. Farkasfalvy, *Jesus of Nazareth and the Renewal of New Testament Theology*, „Communio” English Edition (2007) nr 3, s. 440–441.

¹¹⁵ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 232–233; G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 604.

¹¹⁶ Nie przeczy to oczywiście faktowi, że „ruch diachroniczny” znamionuje także teksty nowotestamentalne – por. NPP 57.

¹¹⁷ Por. JRO 6/1, s. 293.

pretowane następnie przez wszystkie czasy Kościoła bez dokładania czy odejmowania czegokolwiek (por. Ap 22,18–19). W Starym Testamencie, pomimo oddziaływania Ducha Świętego na pisarzy, poruszają się oni nieraz „po omacku”¹¹⁸ – i również w tym należy dostrzec przejaw łaskawego *condescensio* Boga¹¹⁹, który także w ten sposób potrafi wypowiedzieć swoje słowo.

Ponadto spełnienie się obietnicy wypowiedzianej przez proroka Joela pozwala zrozumieć stosunkowo krótki okres wyłaniania się natchnionych pism Nowego Testamentu. Jeśli w okresie Starego Przymierza konieczna była praca kolejnych generacji wierzących, to w Nowym Przymierzu wszystko dzieje się praktycznie w ciągu jednego–dwóch pokoleń; tam diachronia, tu synchronia. Przepowiadanie apostoelskie, które w swojej istocie było słowem Bożym (por. 1 Tes 2,13), mogło jedynie „przypadłościowo” potrzebować pewnych retuszu i być może również na tym polegała praca Ducha w hagiografii, którą określamy natchnieniem. Bez zbawienia w Chrystusie i wyłania Ducha Świętego proces kolejnych relektur musiałby ciągnąć się w nieskończoność, bez nadziei na to, że słowo Boże naprawdę spełni to, co obiecało. Z kolei słowo Boże, które zniżyło się w Starym Przymierzu adekwatnie do sytuacji człowieka, jednak dokonało już jakiejś pracy, przynajmniej na tyle, że żywe słowo Boże mogło zostać posiane na tak przygotowaną glebę:

Zaiste, podobnie jak ulewa i śnieg
spadają z nieba
i tam nie powracają,

¹¹⁸ Świadczy o tym choćby fakt, że Jezus nie spełnia wszystkich mesjańskich oczekiwań, np. dotyczących królewskiego mesjasza mającego być wojownikiem prowadzącym do restauracji Izraela – por. J.D.G. Dunn, *Biblical Concepts of Revelation*, w: *Divine Revelation*, dz. cyt., s. 17; H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 214. Por. także: M. Wahlberg, *Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study*, Grand Rapids 2014, s. 35–36; W. Kurz, *Dei Verbum...*, art. cyt., s. 190. Jeszcze bardziej widać to w początkach religii Izraela, które według większości uczonych aż do czasów wygnania babilońskiego pozostawałyby politeistyczne. Trudno też mówić o prostoliniowym rozwoju od prymitywnych początków do coraz bardziej rozwiniętych form religijnych – por. J. Sławik, *O hermeneutycznych założeniach badań biblijnych*, „Rocznik Teologiczny” (2021) nr 2, s. 376.

¹¹⁹ Peter Enns w swojej monografii ukazuje liczne nieścisłości historyczne czy wręcz teologiczne, jakie znamionują Pismo Święte, a wynikają właśnie z kenotycznego działania Boga, który dostosowuje się do ludzi – por. P. Enns, *Inspiration and Incarnation...*, dz. cyt., s. ix/x, 173. Por. NPP 146.

dopóki nie nawodnią ziemi,
nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju,
tak iż wydaje nasienie dla siewcy
i chleb dla jedzącego,
tak słowo, które wychodzi z ust moich,
nie wraca do Mnie bezowocne,
zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem,
i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa (Iz 55,10–11).

Można by tutaj skorzystać z analogii Maryjnej i w charyzmacie natchnienia dopatrywać się jakiegoś podobieństwa do uprzedniości łaski niepokalanego poczęcia. Najświętsza Maryja Panna „mocą szczególnej łaski i przywileju wszechmocnego Boga, mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego – została zachowana jako nieknięta od wszelkiej zmazy grzechu pierworodnego” (IED)¹²⁰, by przez swoje *fiat* otworzyć drogę wcielającemu się Słowu i tym samym umożliwić zbawcze dzieło¹²¹. Podobnie charyzmat natchnienia byłby szczególnym darem danym autorowi natchnionemu ze względu na przyszłe zasługi Chrystusa, dzięki któremu to darowi hagiograf służyłby historii zbawienia (soteriologiczny wymiar natchnienia). Przyszła Matka Pana otrzymała swój przywilej od chwili poczęcia Ducha Świętego, by Ten mógł ją zacienić w czasie Zwiastowania, sprawiając poczęcie Syna Bożego (por. Łk 1,35). To zaś przysłużyło się przysłaniu Ducha Świętego na cały Kościół w dzień Pięćdziesiątnicy (por. Dz 2). Podobnie pisarze natchnieni Starego Testamentu otrzymywali Ducha Świętego na poczet przyszłego wylania Ducha Świętego na całą wspólnotę wierzących, którego jednym ze skutków byłoby wyłonienie się pism nowotestamentalnych.

W dokumencie soborowym poświęconym Kościołowi czytamy, że Bóg nie opuścił ludzi „po ich upadku w Adamie, dając im nieustannie pomoce do zbawienia przez wzgląd na Chrystusa, Odkupiciela” (LG 2) będącego Pierworodnym wobec stworzenia (por. Kol 1,15). Wylania się tutaj zagadnienie związku pomiędzy Adamem a Chrystusem jako drugim Adamem, do którego często sięgała w swoich wypowiedziach Międzynarodowa Komisja

¹²⁰ W: BF, s. 240.

¹²¹ O tej „cyrkularności” łaski Bożej – zob. A. Riches, *Deconstructing the Linearity of Grace: The Risk and Reflexive Paradox of Mary's Immaculate Fiat*, „International Journal of Systematic Theology” (2008) nr 2, s. 179–194.

Teologiczna¹²². Apostoł Paweł przedstawia Adama i Chrystusa (antytyp i typ) jako dwie wielkości, które determinują całą historię ludzkości¹²³, solidarną z obu Adamami (por. 1 Kor 15,21–22.45–49; Rz 5,12–19). Jednak paralelizm Adam-Chrystus daleki jest od symetryzmu, gdyż Chrystusowe zbawienie przewyciężyło tragizm Adamowego nieposłuszeństwa: „nieszczęsna historia «pierwszego Adama» osiągnęła swój kres, ponieważ «drugi Adam» do samego końca, bez najmniejszego cienia nieufności, zaufał Bogu, swemu Ojcu i Stwórcy”¹²⁴. Dlatego, jak podkreśla komisja teologów, zbawcza solidarność z Chrystusem przewyższa solidarność z Adamem¹²⁵, na co wskazuje zresztą sam apostoł frazą „o ileż bardziej” (por. Rz 5,17) odwracającą porządek rzeczywistości na korzyść Chrystusa¹²⁶. Dlatego w ujęciu teologicznym (historiozbawczym) prawdziwy początek ludzkości jest reprezentowany przez „drugiego człowieka” (gr. *defteros anthropos* – 1 Kor 15,47), który dzierży prymat nad „pierwszym człowiekiem” (*protos anthropos* – 1 Kor 15,45.47). Zgodnie z orzeczeniem Synodu w Quierzy (853 rok) nie było i nie będzie takiego człowieka, za którego Chrystus nie cierpiał¹²⁷. Jeśli jest możliwe uprzednie obdarzenie przyszłymi zasługami Chrystusa, czemu nie miałyby być możliwe udzielenie Ducha Chrystusowego hagiografom żyjącym w czasie Starego Przymierza? W każdym razie

¹²² Por. S. Zatwardnicki, *Teologiczna doniosłość typologii Adam-Chrystus na bazie dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, „Teologia w Polsce” (2016) nr 1, s. 205–224. Korzystam w niniejszym akapicie z tej publikacji.

¹²³ Por. M. Ernst, *Adam-Chrystus typologia*, tłum. M. Szczepaniak, w: *Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, red. wyd. pol. H. Witczyk, Kielce 2011, s. 9; W. Kurz, *Dei Verbum...*, art. cyt., s. 182. Kontrast Adam-Chrystus ukazuje również głęboką łączność między stworzeniem a odkupieniem – GCJ, s. 37.

¹²⁴ M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, współpraca H.-D. Mutschler, M. Sievernich, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 194. Jak pisał Ratzinger, przejście od egzystencji egoistycznej na wzór „pierwszego Adama” do życia służbą na model „drugiego Adama” jest możliwe dla człowieka jedynie dzięki „zastępstwu” Chrystusa. Wymiana między Chrystusem a grzesznikami zasadza się w nauce o dwóch Adamach – por. JRO 6/2, s. 839–840.

¹²⁵ Por. NZD 91. Por. także BTJ 51: „Nie ma podobieństwa między potęgą grzechu a potęgą łaski [...]. Nie tylko odkupieńcza moc łaski przerasta niszczącą siłę grzechu, ale jej skuteczność działa pod radykalnie innym znakiem”.

¹²⁶ Por. TO IV, 43.

¹²⁷ Por. DH 624: „*Christus Iesus Dominus noster, sicut nullus homo est, fuit vel erit, cuius natura in illo assumpta non fuerit, ita nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit; licet non omnes passionis eius mysterio redimantur*”.

nowotestamentalny autor nie wahał się tego przywileju przyznać prorokom, zarazem zaznaczając właśnie perspektywność udzielonego daru:

Nad tym zbawieniem wszczęli poszukiwania i badania prorocy – ci, którzy przepowiadali przeznaczoną dla was łaskę. Badali oni, kiedy i na jaką chwilę wskazywał Duch Chrystusa, który w nich był i przepowiadał cierpienia [przeznaczone] dla Chrystusa oraz mające potem nastąpić uwielbienia. Im też zostało objawione, że nie im samym, ale raczej wam miały służyć sprawy obwieszczane wam przez tych, którzy wam głosili Ewangelię mocą zesłanego z nieba Ducha Świętego. Wejrzyć w te sprawy pragną aniołowie (1 P 1,10–12).

Nie tylko księgi prorockie, ale cały Stary Testament jest „mową prorocką” czy „proroctwem Pisma” (por. 2 P 1,19–20)¹²⁸. Duch Święty, komentuje John Goldingay, natchnął interpretatorów Pisma tak samo jak proroków. Bo już przez tych ostatnich mówił Duch będący Duchem Chrystusa, albo inaczej: Duch świadczący o Chrystusie (o związku Ducha ze świadectwem Chrystusowi – por. 1 Kor 12,3), czyli, na etapie Starego Testamentu, przepowiadający Jego cierpienia i chwałę¹²⁹. W wyżej cytowanym fragmencie specjalnie dobrane czasowniki uwydatniają wielki wysiłek proroków podjęty w celu poznania Chrystusowego zbawienia. Przedmiotem ich prorockiego nauczania była łaska (*charis*) oraz określony czas zbawczy (*kairos*), które próbowali z wielkim zaangażowaniem poznać i na które z wytęsknieniem oczekiwali. Ponieważ już wtedy działał w nich Duch Chrystusa, mogli zgłębiać, choć w sposób ograniczony, Jego tajemnicę oraz składać uprzednio, przed zaistnieniem faktu, oświadczenie o tych sprawach (sens czasownika *promartyromai*)¹³⁰. Hałas wyjaśniając ten passus, zwraca również uwagę na to, że zdaniem autora listu

cała posługa nauczycieli Ewangelii dokonała się przy asystencji Ducha Świętego zesłanego z nieba. Określona ona została przy pomocy celownika *pneumati hagio(i)*, który [...] wskazuje na aktywnie rozumianą przyczynowość Ducha Świętego w procesie ewangelizacji. Autor 1 P rozumie ją analogicznie do roli Ducha Chrystusowego

¹²⁸ Por. F. Mickiewicz, *List św. Judy. Drugi List św. Piotra. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018, s. 261; H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego, w: Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań 2008, s. 27.

¹²⁹ Por. J. Godingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 147.

¹³⁰ Por. S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra...*, dz. cyt., s. 92–95.

w posłudze dawnych proroków [...]. W odróżnieniu jednak od proroków Starego Testamentu cieszą się oni już pełną asystencją Ducha, który został zesłany z nieba¹³¹.

Innymi słowy, prorocy mieliby cieszyć się niepełnym towarzyszeniem Ducha, co znów kieruje uwagę ku antycypacji daru. Właśnie z odróżnienia charyzmatu natchnienia autorów Starego Testamentu od niepokalanego poczęcia i darowanej Maryi pełni łaski wynikałyby konieczności owego „przekraczania, oczyszczania i wzrostu”, o których pisał Ratzinger, jak i dopełnienia kościelnego (Nowy Testament i późniejsza interpretacja pism w Kościele), bez którego słowo Boże musiałoby sprawiać wrażenie „pokalanego”. Nie-niepokalanosc hagiografów w połączeniu z niemożliwością przyjęcia pełni objawienia przed „pełnią czasu” (Ga 4,4) wręcz domagała się kolejnych korekt ze strony Ludu Bożego, a ostatecznie Stary Testament dopiero z perspektywy Nowego może być świętym słowem Bożym¹³². Starotestamentalny charyzmat natchnienia, właśnie jako łaska dana ze względu na przyszłe zasługi Chrystusa, pełnił rolę przygotowania do przyjęcia Słowa Bożego w przyszłości. Dar natchnienia zawsze jest związany z owocnością Chrystusowej Paschy, a jednocześnie służy realizowaniu się dokonanego odkupienia. W okresie Starego Testamentu charyzmat natchnienia był udzielany na zasadzie „paradygmatu niepokalanego poczęcia”, gdyż na danym etapie objawienia i jego recepcji Lud Boży nie był jeszcze zdolny do przyjęcia pełni objawienia. Dopiero w Nowym Przymierzu autorzy natchnieni jako członkowie wspólnoty zbawionych mogli otrzymać pełne światło na wydarzenie Chrystusa i tym samym na całe dzieje, które poza Barankiem pozostają „zapięczętowane” (por. Ap 5,9). Ale, od drugiej strony, sam Baranek pozostałby nierozpoznany bez tekstów natchnionych Starego Przymierza.

W tym wszystkim, co do tej pory przedstawiłem, ukazuje się istotna cecha daru natchnienia. Jest to charyzmat, którym Duch posługuje się

¹³¹ S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra...*, dz. cyt., s. 96.

¹³² Gdybyśmy przyjęli, że Bóg może w sposób pełny wypowiedzieć się przed pełnią czasu, wtedy popełnilibyśmy błąd analogiczny do uznania w Maryi nie osoby, ale narzędzia wykorzystanego przez Boga. Tomasz z Akwinu w swoim komentarzu do Ga 4,4 podkreślił, że w sformułowaniu „ustanowiony z kobiety” zostały odrzucone dwa błędy: Walentyna (Chrystus przyniósł ciało z nieba i przeprowadził przez Dziewicę jak przez rurę czy kanał) oraz Nestoriusza (Dziewica matką nie Syna Bożego, ale syna człowieka) – por. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Galatów...*, dz. cyt., s. 335–337.

w całej historii zbawienia – dar duchowy, bez którego nie byłoby możliwe „wydarzenie Chrystusa” i jego skutki. Hagiografowie służą kolejnym pokoleniom, z kolei sami są przez nie odczytywani w nowy sposób w świetle postępujących dziejów zbawczych (zwłaszcza chodzi tu oczywiście o ich Chrystusowy szczyt). Natchnienie jest zatem jednym z darów we wzajemnej służbie realizującej się w Ciele Chrystusa. Przy czym Ciało wolno widzieć w perspektywie diachronicznej, w łączności z Ludem Bożym antycypującym to Ciało. Kościół jako Ciało Chrystusa pojawia się jako owoc Chrystusowej Paschy, ale przecież sięga nie tylko w przyszłość, lecz i w przeszłość właśnie na mocy łączności Ciała z Ludem Bożym. Paganie przez wiarę i chrzest znajdują się w Chrystusie, a dzięki temu, że jest On potomkiem obietnicy (por. Rdz 22,17; Ga 3,16), oni również stają się członkami Ludu Bożego¹³³. Wolno zatem mówić o tożsamości wspólnoty wierzących sięgającej całych dziejów zbawienia i objawienia, Starego i Nowego Przymierza, i w związku z tym widzieć charyzmat natchnienia w jego wymiarze diachronicznym.

Jeśli przyjęcie objawienia i zbawienia Chrystusowego nie było możliwe bez starotestamentalnego świadectwa, to z kolei święte pisma odziedziczone przez chrześcijan otrzymują swój najgłębszy sens dopiero wraz z interpretacją nadaną im w pierwotnym Kościele; w ten sposób zostają przeobrażone i dzięki temu zyskują trwałe znaczenie również w okresie Nowego Przymierza, szczególnie w kontekście liturgicznym, gdy słowa te są aktualizowane¹³⁴. Jest to jedna z odsłon wzajemnej służby wszystkich członków w Chrystusowym Ciele: „jako dobrzy szafarze różnorodnej łaski Bożej służcie sobie nawzajem takim darem, jaki każdy otrzymał” (1 P 4,10). *Lumen gentium* odnosi to wezwanie hagiografa do udzielania sobie dóbr między Kościołami lokalnymi (LG 13), dzięki czemu poszczególne części Kościoła katolickiego „skutecznie przyczyniają się do dobra całego Mistycznego Ciała, które jest także wspólnym ciałem Kościołów” (LG 23). To synchroniczne ujęcie winno być dopełnione diachronicznym, i dlatego apostolską zachętę należy widzieć jako obejmującą wszystkich należących do Ludu Bożego w całym czasie jego istnienia (Stare i Nowe Przymierze):

¹³³ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 223–224, 232; P. Enns, *Inspiration and Incarnation...*, dz. cyt., s. 127.

¹³⁴ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 174–175.

Natomiast, żyjąc prawdziwie w miłości, sprawmy, by wszystko wzrastało ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi. Od Niego [poczynając] całe Ciało – zespalane i utrzymywane w łączności więzią umacniającą każdy z członków stosownie do jego miary – przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości (Ef 4,15–16) (LG 30).

Ponadto dar natchnienia należy widzieć w diachronicznym ujęciu, jako działanie Ducha Świętego, które może przynieść zamierzony przez Boga owoc dopiero, gdy rozpatrywane jest w całej rozciągłości („natchnienie kanoniczne”). I w końcu należy również podkreślić eschatologiczną funkcję natchnienia, w efekcie którego powstały pisma służące aż do końca czasów budowaniu Ciała Chrystusa, czyli przygotowywaniu do spotkania z Chrystusem.

3.5. Dar natchnienia a *communio sanctorum*

Interesujące, że także rola hagiografów jako autorów natchnionych pism, które zachowują swoją aktualność przez cały okres Kościoła, nie sprowadza się jedynie do przeszłości. Ciało jest przecież rzeczywistością ziemsko-niebiańską, bowiem obejmuje wszystkich posiadających Ducha Chrystusowego. Kościół to przestrzeń panowania Chrystusa wywyższonego ponad niebo i ziemię, i dlatego ten ziemski należy widzieć zawsze w jego związku z niebieskim (por. Ga 4,26; Ef 2,6), a już zwłaszcza w liturgii, która jest udziałem w niebiańskiej liturgii¹³⁵. Konstytucja o Kościele podkreśla nawet, że po śmierci wierzącego nie tylko nie ustaje jego łączność z żyjącymi, ale wręcz wzrasta:

Wszyscy bowiem, którzy należą do Chrystusa, mając Jego Ducha, zrastają się w jeden Kościół i zespalają się wzajemnie ze sobą w Chrystusie (por. Ef 4,16). Łączność więc pielgrzymów z braćmi, którzy zasnęli w pokoju Chrystusa, bynajmniej nie ustaje; co więcej, według nieustannej wiary Kościoła jeszcze umacnia się dzięki wzajemnemu udzielaniu sobie dóbr duchowych. Dzięki bowiem temu, że mieszkańcy nieba głębiej są zjednoczeni z Chrystusem, jeszcze mocniej utwierdzają cały Kościół w świętości, podnoszą godność kultu Bożego, który Kościół sprawuje na ziemi,

¹³⁵ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 178–179.

i na różne sposoby obracają na większe jego zbudowanie (por. 1 Kor 12,12–27) (LG 49; por. KKK 955)¹³⁶.

Również Ratzinger „widzi Kościół jako wspólnotę przekraczającą granice czasu i śmierci”, wspólnotę „tych, którzy już osiągnęli zbawienie, i tych, którzy nadal pielgrzymują”. Z tą „*communio sanctorum*, wspólnotą, która przekracza granice miejsca i czasu, a także umożliwia wzajemną wymianę duchowych darów, wiąże się prawda o wstawiennictwie świętych”. Ważne dla moich rozważań jest, że gdy bawarski teolog pisze o Kościele powszechnym, podkreśla, że „należą do niego wszyscy, także ci, którzy żyli wcześniej, cała wspólnota świętych”¹³⁷. Między nimi wszystkimi dokonuje się, by odwołać się z kolei do sformułowania Balthasara, „tajemnicza osmoza” na poziomie najbardziej nawet osobistych dóbr¹³⁸.

Te z gruntu katolickie wypowiedzi, choć zasługują na uznanie, nie były chyba do tej pory w ogóle brane pod uwagę w teologicznej refleksji nad Pismem Świętym czy hermeneutyką ksiąg natchnionych. W świetle doktryny katolickiej nie będzie przesadą powiedzenie, że hagiografowie Starego Testamentu przyczynili się i przyczyniają się do chrześcijańskiego odczytania napisanych przez siebie, a z inspiracji Ducha Świętego ksiąg. Ich zjednoczenie z Chrystusem sprawia, że wciąż – i to jeszcze mocniej niż za życia – służą oni pielgrzymującym na ziemi braciom. Nie należy redukować tego „udzielania sobie dóbr duchowych”¹³⁹ jedynie do faktu, że pisarze natchnieni przyczynili się do powstania świętych pism; owszem, wolno zgodzić się, iż wciąż współpracują oni (wstawiennictwo świętych) (KKK 956) w ich prawidłowej interpretacji. „Bo jak wzajemna komunია chrześcijańska między pielgrzymami prowadzi nas coraz bliżej do Chrystusa, tak obcowanie ze świętymi łączy nas z Chrystusem, z którego, jako ze Źródła i Głowy, wypływa wszelka łaska i życie Ludu Bożego” (LG 5).

Wiemy, że po swojej śmierci Chrystus przebywał w krainie zmarłych (por. 1 Kor 15,20). Ludzka dusza Jezusa – zjednoczona przecież z Boską

¹³⁶ Por. A. Sosnowski, *Świętość i święci w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Żmigród 2021, s. 34–35.

¹³⁷ A. Sosnowski, *Świętość i święci...*, dz. cyt., s. 34–35.

¹³⁸ Por. H.U. von Balthasar, *Catholica. Wierzę w Kościół powszechny*, tłum. W. Szymona, Poznań 1998, s. 44.

¹³⁹ *Katechizm* mówi o „komunii dóbr duchowych”, w tym o „komunii charyzmatów” w kontekście Kościoła ziemskiego – por. KKK 949–953.

Osobą (unia hipostatyczna!) – znalazła się pomiędzy zmarłymi, spomiędzy których został wywiedziony przez Boga (por. Hbr 13,20). „Zabity wprawdzie na ciełe, ale powołany do życia przez Ducha”, w którym „poszedł ogłosić [zbawienie] nawet duchom zamkniętym w więzieniu” (1 P 3,18–19), czyli w Szeolu czy Otchłani (por. Rz 10,6; Ap 1,18). Dlatego autor natchniony pisze, że „nawet umarłym głoszono Ewangelię, aby wprawdzie podlegli sądowi w ciełe po ludzku, żyli jednak w Duchu – po Bożemu” (1 P 4,6)¹⁴⁰.

Cytowane w *Katechizmie* wypowiedzi autorów natchnionych będą różnie komentowane przez egzegetów. Przykładowo Hałas tłumaczy 1 P 3,19 następująco: „Wtedy poszedł również do duchów w więzieniu, aby ogłosić wyrok”¹⁴¹. Uczony po tym, jak przyznał, że następne wersety stanowią tzw. *crux interpretum*, opowiada się za tym, że nie chodzi o duchy zmarłych ludzi, ale o nieposłuszne duchy anielskie zamknięte za karę w więzieniu (por. w. 20 oraz jego związek z tzw. Księgą Henocha). Zresztą zastosowane w tym fragmencie określenie „duchy” (gr. *pneumata*) rzadko odnosi się w Biblii do ludzi, zwykle jest używane na oznaczenie istot nadnaturalnych (anielskich i demonicznych). Zmartwychwstały miałby udać się do upadłych i uwięzionych duchów, żeby ogłosić im pewną wiadomość – nie chodziło o Dobrą Nowinę, lecz o definitywną karę i potępienie. Biblista preferuje zamiast tłumaczenia „w nim” (w sensie: w duchu) określenie „przy okazji” lub „wtedy”. W tym sensie zaszczytny pochod Chrystusa jest związany z pełnym zwycięstwem nad wszelkimi mocami zła¹⁴². Z kolei 1 P 4,6 zostaje przez Hałasa oddany tak: „Dlatego ogłoszono Ewangelię również i tym, którzy mieli umrzeć, aby potępieni według ludzi w ciełe, żyli według Boga w duchu”¹⁴³. W tym tekście głoszenie umarłym (*nekrois*) odnosi się według biblisty najprawdopodobniej do tych, którzy zmarli jako chrześcijanie, nie doczekawszy się paruzji. Dlatego autorowi natchnionemu chodzić miałyby o proklamację Dobrej Nowiny będącą czymś innym niż ogłoszenie zwycięstwa nad złymi duchami. Jak Chrystus został zabity w ciełe, a ożywiony w duchu, tak wierni, potępieni przez innych w ciełe, żyją w duchu dzięki Niemu¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Por. KKK 632–634, 637.

¹⁴¹ S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra...*, dz. cyt., s. 260.

¹⁴² Por. S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra...*, dz. cyt., s. 265–269.

¹⁴³ S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra...*, dz. cyt., s. 278.

¹⁴⁴ Por. S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra...*, dz. cyt., s. 286–287.

Hugolin Langkammer komentuje inaczej powyższe teksty: 1 P 3,19 miałby mówić o otchłani, czyli miejscu zajmowanym według wierzeń żydowskich przez zmarłych, a nie o piekle czy miejscu kary. Wcześni apologeti dopowiadali, że Jezus wstąpiwszy do miejsca zmarłych, głosił jednak Ewangelię tylko świętym Starego Testamentu (tak np. Tertulian); później mówiono o tym, że także prawi poganie usłyszeli Dobrą Nowinę. Jeszcze inni (np. Rufin w V stuleciu) uważali, że autorowi natchnionemu chodziło jedynie o podkreślenie faktyczności śmierci Zbawiciela (w kontrze do doketystycznych interpretacji), dlatego fragment ten miałby stanowić część większego hymnu pasyjnego¹⁴⁵. Tak czy owak, jest mowa zdaniem bibliisty o grzesznych ludziach z przeszłości (czas potopu), a zatem nawet jeśli „pierwotnym celem tekstu o wstąpieniu Chrystusa do podziemia było [...] podkreślenie prawdy o faktycznej śmierci Jezusa”, to jednocześnie zostało stwierdzone, że „przyniosła wszystkim zbawienie, nie tylko żyjącym i przyszłym pokoleniom, lecz także zmarłym”; a nawet więcej: autor podkreślił „siłę zbawczą śmierci krzyżowej, która może zbawić także grzesznika”¹⁴⁶.

Nie muszę tutaj wchodzić w szczegółowe dyskusje i oceny interpretacji poszczególnych fragmentów biblijnych. Nie ma również potrzeby zajmowania się kwestią rozwoju doktryny zejścia Chrystusa *ad infernos*¹⁴⁷. Biblijne świadectwa, czytane w duchu „egzegezy kanonicznej” oraz „żywej Tradycji

¹⁴⁵ Por. H. Langkammer, *Listy katolickie / tłumaczenie, wstęp i komentarz Hugolin Langkammer OFM*, Lublin 2016, s. 141–142. Stanowisko Tertuliana w: *Ojcowie Kościoła komentują Biblię. Nowy Testament XI. List św. Jakuba, I–II List św. Piotra, I–III List św. Jana, List św. Judy*, przekład fragmentów i red. D. Sztuk, Ząbki 2014, s. 100. Według Cyryla Aleksandryjskiego Chrystus „głosił również tym, którzy byli w otchłani, by zbawić wszystkich, którzy mieli uwierzyć. I tak zarówno ci, którzy żyli w czasie Jego wcielenia, jak i tamci, którzy byli w otchłani, mieli sposobność rozpoznania Go” – por. tamże, s. 101.

¹⁴⁶ H. Langkammer, *Listy katolickie...*, dz. cyt., s. 142.

¹⁴⁷ Por. S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra...*, dz. cyt., s. 266: „Wszystko więc wskazuje na to, że mówiąc o *duchach* w więzieniu, ma Autor omawianego Listu na myśli tych właśnie upadłych aniołów. Nie chodzi mu natomiast o zejście Chrystusa do otchłani, aby ogłosić zbawienie praojcom, którzy na to oczekiwali. Doktryna na temat zejścia Chrystusa *ad infernos* pojawiła się dopiero pod koniec II wieku po Chr. w pismach Klemensa Aleksandryjskiego i została następnie podjęta przez Orygenesesa. W tym też czasie po raz pierwszy wymieniono tekst z 1 P 3,19 jako biblijny argument na poparcie tej tezy. Dopiero w IV wieku pojawiły się pierwsze wyznania wiary mówiące o zstąpieniu Chrystusa do *piekieł*”.

Kościoła”, pozwalają uznać za *Katechizmem*, że wyznawane w *Credo* „zstąpienie do piekieł” jest

ostateczną fazą mesjańskiego posłania Jezusa, fazą skondensowaną w czasie, ale ogromnie szeroką w swym rzeczowym znaczeniu rozciągnięcia odkupieńczego dzieła na wszystkich ludzi wszystkich czasów i wszystkich miejsc, ponieważ wszyscy ci, którzy są zbawieni, stali się uczestnikami Odkupienia (KKK 634).

Innymi słowy, wolno poddać namysłowi dogmatycznemu prawdę wiary wyznawaną przez Kościół, i to pod szczególnym kątem – poszukiwania wniosków dotyczących natchnienia biblijnego oraz roli hagiografów.

To „skondensowanie w czasie” w istocie w ogóle nie musi posiadać odzwierciedlenia na osi czasu – zauważa Piotr Liszka. Biblijne „trzy dni” byłyby według polskiego teologa raczej wyrażeniem mającym oddać głębię tajemnicy paschalnej i prawdziwość śmierci Jezusa. Zejście do Szeolu należałoby zdaniem Liszki przedstawić raczej w formie osi prostopadłej do osi biegnącego czasu, postawionej w punkcie śmierci Jezusa. Chrystus schodząc aż do „dna” otchłani, ogarnął całą przeszłość i przygarnął wszystkich ludzi, aż do Adama¹⁴⁸. Nie musimy chyba zastanawiać się nad misterium przecinania się czasu z eschatologicznym „wydarzeniem Chrystusa” schodzącego do Szeolu i powstającego z martwych. Wystarczy powiedzieć, że „od naszej” strony, czyli z perspektywy osi biegnącego czasu, od momentu wyzwolenia przez Chrystusa tych sprawiedliwych, którzy Go poprzedzili (KKK 633), można spodziewać się również ich oddziaływania na cały czas Kościoła. To zaś oznacza, że pisarze Starego Testamentu w ramach świętych obcowania odgrywają rolę w interpretacji pisanych przez siebie ksiąg, a tym samym mają swój udział w powstaniu Nowego Testamentu oraz w dalszym jego oddziaływaniu we wspólnocie wierzących. Podobnie Apostołowie oraz hagiografowie Nowego Testamentu¹⁴⁹ przyczyniają się do genezy i wpływu świętych pism Nowego Przymierza. Można zatem powiedzieć, że natchnienie, które jest darem Ducha Świętego, dociera również za pośrednictwem świętych obcowania.

¹⁴⁸ Por. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną...*, dz. cyt., s. 137.

¹⁴⁹ Zakładam możliwość świętych obcowania pomiędzy pisarzami, którzy odeszli do Pana wcześniej, niż powstały późniejsze księgi Nowego Testamentu, a autorami tych drugich oraz pozostałą na ziemi wspólnotą wierzących.

Należy uznawać „tę komunię całego Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa” (LG 50) oraz doceniać, że

w najbardziej [...] szlachetny sposób nasze zjednoczenie z Kościołem niebieskim dokonuje się wtedy, kiedy – szczególnie w świętej liturgii, w której moc Ducha Świętego działa na nas przez sakramentalne znaki – wspólnie z nim w radosnym uniesieniu wielbimy majestat Boży, [gdy] [...] wszyscy odkupieni krwią Chrystusa z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu (por. Ap 5,9) i zgromadzeni w jeden Kościół, jedną pieśnią chwały uwielbiamy Boga w Trójcy jedynego (LG 50).

Już Augustyn zauważał, że w Eucharystii jest obecny *totus Christus, caput et membra*, dlatego sakrament ten wiąże chrześcijanina tak z Głową, jak i z Mistycznym Ciałem (por. 1 Kor 10,17)¹⁵⁰. Ojcowie Soboru podkreślają, że w czasie eucharystycznej Ofiary

najściślej niewątpliwie jednoczymy się ze czcią oddawaną Bogu przez Kościół niebieski, wchodząc w święte z nim obcowanie i czcząc pamięć przede wszystkim chwalebnej zawsze Dziewicy Maryi, a także św. Józefa, świętych Apostołów i męczenników oraz wszystkich świętych (LG 50).

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.

Nie do przecenienia będzie oczywiście wstawiennictwo Matki Bożej, która „w swym wniebowzięciu do niebieskiej chwały z duszą i ciałem jest światłem oświetlającym lud Boży w jego drodze przez czas”¹⁵¹. Do określenia Matki Kościoła przynależy prawdopodobnie również błogosławiony wpływ Wniebowziętej na zrodzenie się Nowego Testamentu z łona Kościoła. Czesław Bartnik podaje dwie hipotezy dotyczące wieku Maryi. Według pierwszej z nich Matka Boża w czasie śmierci Chrystusa miałaby ok. 42–46 lat i potem miałaby szybko „zasnąć”, tak że już w czasie tzw. Soboru Jerozolimskiego

¹⁵⁰ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 236.

¹⁵¹ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 271. Por. LG 69: „Niechaj wszyscy wierni błagają wytrwale Matkę Boga i Matkę ludzi, aby Ta, która swymi modlitwami wspierała początki Kościoła, także i teraz w niebie, wywyższona ponad wszystkich świętych i aniołów, w komunii wszystkich świętych wstawiała się u swego Syna”.

(50 rok) nie byłoby Jej na świecie. Druga hipoteza wskazuje, że Matka Pana miałaby ok. 60 lat, gdy Chrystus umierał, a potem żyłaby jeszcze około 20 lub więcej. Nawet druga z hipotez nie przekreśla wpływu Wniebowziętej na (przynajmniej część) świętych pisarzy Nowego Testamentu¹⁵². Polski dogmatyk nazbyt pochopnie uznaje większe prawdopodobieństwo drugiej opcji dotyczącej wieku Maryi: „Motywy emocjonalne zdają się przemawiać za pierwszą wersją, a racje teologiczne raczej za drugą. Wiek życia zbyt wczesny i krótki umniejszałyby powagę świętych zdarzeń i nie odpowiadałby biblijnej hojności łaski Bożej dla bezgrzesznych”¹⁵³. Przeciwno tym racjom należy postawić poważniejsze racje teologiczne: (i) bezgrzeszność Maryi nie oznaczała przeniesienia w rajske warunki – Niepokalanej przyszło wieść swoje święte życie w świecie upadłym; (ii) całe w ogóle szczególnie wybranie Maryi pozostawało na służbie Chrystusa oraz członków Jego mistycznego Ciała; (iii) wypada, żeby Matka Boża, bez której nie byłoby poczęcia Syna Bożego w ludzkim ciele, i Matka Kościoła, która towarzyszyła wspólnocie wierzących w Dzień Pięćdziesiąticy – pełniła istotną rolę również w powstaniu świętych pism jako niezbędnego elementu składowego konstytuującego się Kościoła, a w obecnym czasie wspierała w ich głoszeniu, interpretacji i aplikowaniu w życiu¹⁵⁴. Tym samym wracam do Rahnerowskiego ujęcia ustanowienia Pism razem z ustanowieniem Kościoła oraz do Ratzingerowskiego związku Pism powstałych pod natchnieniem Ducha z Kościołem jako rzeczywistością pneumatyczną¹⁵⁵.

¹⁵² Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., s. 383; tenże, *Matka Boża*, Lublin 2012, s. 122–123. Por. także: P. Wasyliw, *Maria – ikona napisana Bogiem. Mariologia personalistyczna między Wschodem a Zachodem na przestrzeni wieków oraz w teologicznym ujęciu mariologów współczesnych*, t. 2, Wrocław 2018, s. 595. Autor przytacza fragment etiopskiego hymnu maryjnego, w którym pojawia się stwierdzenie: „Gdy spełniło się Dziewicy sześćdziesiąt, śmierć przeniosła Ją”.

¹⁵³ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., s. 383; tenże, *Matka Boża*, dz. cyt., s. 123.

¹⁵⁴ Por. LG 65: „Stąd też i w swojej apostołskiej działalności Kościół słusznie ogląda się na Tę, która zrodziła Chrystusa, który po to został poczęty z Ducha Świętego i narodzony z Dziewicy, aby przez Kościół rodzić się i wzrastać także w sercach wiernych”.

¹⁵⁵ Sam Bartnik pisze zresztą: „Ostateczny «etap» macierzyństwa Maryi ma charakter pentekostalny. Jest to etap pełnego macierzyństwa duszy Kościoła, ziemskich dziejów Kościoła i eschatologicznego adwentu” – C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., s. 440.

3.6. Charyzmat w Kościele – świątyni Ducha Świętego

Dar Ducha Świętego jest obecnością Zmartwychwstałego w Kościele, który to Kościół jest owocem Paschy Chrystusa – na wspólnotę wierzących uwielbiony Pan rozciąga swoje działanie z „miejsca” po prawicy Boga. „Apostoł Paweł wyraża tę trwałą skuteczność wywyższonego Pana w Duchu Świętym w zwięzłej formie: «Pan zaś jest Duchem» (2 Kor 3,17)”¹⁵⁶ – podsumowuje Walter Kasper. W tym niełatwym wyrażeniu *ho de kyrios, to pneuma estin* podmiotem jest Pan (*ho kyrios*), a nie Duch (*to pneuma*) – wyjaśnia Antoni Paciorek. Powstaje jednak pytanie, jak należy rozumieć stwierdzenie, że Pan (zmartwychwstały Chrystus) jest Duchem, oraz, jeśli założyć, że wyraz *pneuma* wskazuje na Ducha Świętego, czy w takim razie *estin* każe utożsamiać Chrystusa z Duchem Świętym¹⁵⁷.

Niektórzy egzegeci w *pneuma* dostrzegają ożywiającego Ducha/ducha nowej epoki (por. 1 Kor 15,45), inni, łącząc z użyciem tego samego słowa w 2 Kor 3,6 („On też sprawił, żeśmy mogli stać się sługami Nowego Przymierza, przymierza nie litery, lecz Ducha; litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia”), uważają, że Pan, czyli Chrystus, jest wewnętrznym, duchowym sensem Starego Testamentu. Według kolejnej interpretacji, coraz bardziej powszechnej, Pan z w. 16 (tj. Jahwe z Wj 34,34) miałby być w obecnym eonie Duchem (w. 3, 6 i 8), i o ile Mojżesz wchodząc do Namiotu Spotkania, odsłaniał zasłonę, teraz zasłona jest usuwana z serca, gdy ktoś zwraca się do Ducha¹⁵⁸. Z kolei:

Prawie wszyscy, którzy dostrzegają tutaj odniesienie do Ducha Świętego, starannie rozróżniają między z jednej strony tożsamością funkcjonalną i dynamiczną, a z drugiej strony tożsamością osobową. [...] Tożsamość funkcjonalna, dynamiczna wyraża się w tym, że Duch pośredniczy, umożliwia i komunikuje wierzącym moc nieobecnego i uwielbionego Pana, aplikując im dar Chrystusowego odkupienia¹⁵⁹.

To, że Kościół jest przestrzenią działania Ducha Zmartwychwstałego, można wyrazić inaczej: Kościół jest „ziemską” stroną uwielbionego człowie-

¹⁵⁶ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 248.

¹⁵⁷ Por. A. Paciorek, *Drugi List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2017, s. 210.

¹⁵⁸ Por. A. Paciorek, *Drugi List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 211.

¹⁵⁹ A. Paciorek, *Drugi List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 210–211.

czeństwa Chrystusa, Ciałem wywyższonej Głowy. Na mocy tego złączenia uwielbionego człowieczeństwa Chrystusa napełnionego w sposób maksymalny Duchem z Kościołem – Pan jest w nim obecny w Duchu Świętym. Jest zatem Kościół dziwnym tworem – z tego świata, a zarazem już nie z tego, skoro działa w jego teraźniejszości eschatologiczna rzeczywistość. Mocno ta paradoksalność bycia „w świecie”, ale już „nie ze świata” wybrzmiała w modlitwie arcykapłańskiej Jezusa:

Ja za nimi proszę, nie proszę za światem, ale za tymi, których Mi dałeś, ponieważ są Twoimi. Wszystko bowiem moje jest Twoje, a Twoje jest moje, i w nich zostałem otoczony chwałą. Już nie jestem na świecie, ale oni są jeszcze na świecie, a Ja idę do Ciebie. Ojczy Świąty, zachowaj ich w Twoim imieniu, które Mi dałeś, aby tak jak My stanowili jedno. Ale teraz idę do Ciebie i tak mówię, będąc jeszcze na świecie, aby moją radość mieli w sobie w całej pełni. Ja im przekazałem Twoje słowo, a świat ich zniechęcił za to, że nie są ze świata, jak i Ja nie jestem ze świata. Nie proszę, abyś ich zabrał ze świata, ale byś ich ustrzegł od złego. Oni nie są ze świata, jak i Ja nie jestem ze świata (J 17,9–11.13–16).

Kościół jednak nie przechodzi obojętnie wobec świata, który jest dla niego miejscem działania, a nawet więcej, „wcielenia” w ten świat, które może zostać przez innych przyjęte lub odrzucone. Właśnie eschatologiczny charakter Kościoła stanowi o odpowiedzialności wspólnoty wierzących za ten świat¹⁶⁰. „Kościół jest wciąż w drodze do swego ostatecznego spełnienia w niebie, a chociaż związany jest z historią i nosi postać tego świata, to zarazem już teraz posiada w sobie moce nadchodzącego królestwa Bożego”¹⁶¹. Naśladowcy Chrystusa oraz ci, którzy uwierzą słowu głoszonemu przez nich, będą stanowić jedno w jedności Ojca i Syna (por. J 17,11.20–21).

Kościół buduje się na fundamencie Wcielenia oraz za pośrednictwem Ducha Świętego, który napełnia Ciało Chrystusa tak, że to staje się Jego świątynią. Paweł ukazuje Kościół w obrazach świątyni właśnie, ale także budowli i domu (por. 1 Kor 3,16–17; 2 Kor 6,16; Ef 2,21n; 1 P 2,5). Należy podkreślić rolę Ducha Świętego, który zespala wszystkie członki w jedno Ciało Chrystusa, łącząc każdego z każdym i wszystkich z Chrystusem

¹⁶⁰ Por. TD 54; WZE 10.1.

¹⁶¹ J. Królikowski, *Wierzę w Kościół święty, w: Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor, Kraków 2015, s. 128.

(por. 1 Kor 12,3–6.11.13; 2 Kor 13,13; Rz 12,6–8; Ef 4,3–4). Od samego zresztą początku Kościoła, który zgodnie ze świadectwem Nowego Testamentu zaistniał czy został objawiony w Dzień Pięćdziesiątnicy (por. Dz 2,1–13), właśnie zesłany Duch Święty sprawił, że „jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących” (Dz 4,32). Wierzący partycypując sakramentalnie w Ciele i Krwi Chrystusa („łamanie chleba” z Dz 2,42), stają się Ciałem, w którym obecny jest i działa wywyższony Pan¹⁶².

Kościół będący eschatologicznym Ludem Bożym ustanowionym przez wydarzenie Jezusa w swoim życiu i instytucjach jest napełniony mocą Ducha i podtrzymywany przez Niego. Mającemu istnieć do końca świata Kościołowi jako znakowi i narzędziu zbawienia zostały obiecane stała obecność wywyższonego Pana oraz aktywność Ducha Świętego (por. Mt 28,18–20; J 20,22–23; Ef 1,22–23)¹⁶³. Duch Święty jest przenikającą wszystko zasadą ożywiającą poszczególnych wiernych oraz strukturę Kościoła, dzięki czemu Kościół może się budować jako Ciało Chrystusa: Duch wywyższonego Chrystusa działa w Kościele i przez Kościół, udzielając członkom, stosownie do swojego bogactwa oraz ze względu na potrzeby, różnorodnych darów (charyzmatów), funkcji, posług i urzędów (por. Rz 12,4–8; 1 Kor 12,4–11; 14,1–12; Ef 4,4–16; 1 P 4,10–11). Dzięki temu realizuje się prorocka, królewska i kapłańska misja Kościoła – jako mesjańskiego Ludu Bożego uczestniczącego w posłannictwie Chrystusa¹⁶⁴.

To przez Chrystusa-Głowę „całe Ciało, zaopatrywane i utrzymywane w całości dzięki wiążącym połączeniom członków, rośnie Bożym wzrostem” (Kol 2,19). Podkreśla się w konstytucji dogmatycznej o Kościele, że

On sam w swoim Ciele, to znaczy w Kościele, ustawicznie rozdziela dary posługiwania, dzięki którym Jego mocą świadczymy sobie wzajemnie posługi ku zbawieniu, abyśmy żyjąc prawdziwie w miłości, wzrastali przez wszystko ku Temu, który jest naszą Głową (por. Ef 4,11–16 gr). [...] Kościół, który jest Jego ciałem i pełnią, napełnia On swoimi Boskimi darami (por. Ef 1,22n), aby zdążał i doszedł do całej Pełni Boga (por. Ef 3,19) (LG 7).

¹⁶² Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 247–248; G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 585, 605, 627.

¹⁶³ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 603.

¹⁶⁴ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 605–606, 609, 612, 627; W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 225, 254; LG 7, 12–13, 32.

Ojcowie Soboru odwołali się do czwartego rozdziału Listu do Efezjan, w którym jest mowa o tzw. charyzmatach funkcyjnych, dawniej nazywanych urzędowymi. Mają one za cel służyć budowie Ciała Chrystusowego przez to, że przysposabiają „świętych” do tego, by również oni mieli udział w realizacji tego samego celu¹⁶⁵: „On też ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami, aby przysposobili świętych do wykonywania posługi dla budowania Ciała Chrystusowego” (Ef 4,11–12). Należy tutaj zauważyć, że chociaż każdy w Ciele Chrystusa otrzymuje swój charyzmat, to z kolei niektórzy zostali powołani do szczególnego zadania, bardziej „urzędowego” – służącego pozostałym członkom Ciała Chrystusa. To „od Niego [poczynając] całe Ciało – zespalane i utrzymywane w łączności więzią umacniającą każdy z członków stosownie do jego miary – przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości” (Ef 4,16). Langkammer zwraca z kolei uwagę, że proces ten jest urzeczywistnianiem jedności, która już jest dana Ciału Chrystusa:

Ponieważ Kościół składa się z ułomnych ludzi, a jedność ontyczna została już osiągnięta przez dzieło zbawcze Chrystusa, to jedność powszechnie urealniona staje się procesem, który ciągle musi być podsycany w dojściu do perfekcji. Przygotowanie do dzieła posługi ma tu taki sens: doskonalenie Kościoła we wszystkich kierunkach i pod każdym względem¹⁶⁶.

Dla teologii natchnienia bardzo ważne będzie podkreślenie, że w wydarzeniu zesłania Ducha Świętego została spełniona obietnica prorocka i Duch Święty został wylany na wszystkich wierzących w Chrystusa (por. Jl 3,1–5; Dz 2,17–21). Każdy otrzymał swój własny charyzmat, przy czym darów tych nie wolno redukować do tych nadzwyczajnych i spektakularnych (1 Kor 7,7; 12,4–6; 1 P 4,10)¹⁶⁷. „Tak wszyscy w różnaitości dają świadectwo o przedziwnej jedności w Ciele Chrystusa: sama bowiem różnorodność łask, posług i działalności gromadzi w jedno dzieci Boże, bo «wszystko sprawia jeden i ten sam Duch» (1 Kor 12,11)” (LG 32). Aktywność Ducha Świętego w Kościele przyrównuje się za św. Augustynem do funkcji duszy w ludzkim ciele. Ten sam Duch, który istnieje w Głowie, działa w poszczególnych człon-

¹⁶⁵ Por. H. Langkammer, *List do Efezjan...*, dz. cyt., s. 84.

¹⁶⁶ H. Langkammer, *List do Efezjan...*, dz. cyt., s. 84.

¹⁶⁷ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 253.

kach, buduje i ożywia całe Ciało Chrystusa, a także kieruje nim, między innymi nadając mu pewien porządek¹⁶⁸. Właśnie charyzmaty funkcyjne/urzędowe tutaj znajdują swoje uzasadnienie – dzięki nim jest możliwe przysposobienie świętych, co z kolei oznacza, że powszechna w Ciele Chrystusa posługa otrzymanymi darami nie jest możliwa bez wpływu jednych charyzmatów na inne.



Na udzielanie przez Ducha Świętego poszczególnych darów można by spojrzeć od drugiej strony: chodzi o to, że każdy z członków, stosownie do wyznaczonej mu miary, czerpie z jednego Ducha działającego w całym Kościele. To w Kościele, by przywołać raz jeszcze Ratzingera, dokonuje się przejście od ducha ludzkiego do Pneuma będącego wspólnym Duchem Ciała Chrystusa, a zatem źródłem natchnienia¹⁶⁹. Chodzi w pierwszym rzędzie o to, że autor natchniony w ogóle dopiero w Kościele otrzymuje Ducha Świętego: „Jedno jest Ciało i jeden Duch” (Ef 4,4). Po drugie, ten sam Duch Święty, który obecny jest w całym Ciele Chrystusa, działa w każdym z poszczególnych członków, udzielając wzajemnie się uzupełniających darów, z czego wynika, że charyzmat natchnienia nie byłby możliwy bez oddziaływania innych darów duchowych, posług czy funkcji urzędowych na świętych pisarzy. Po trzecie, pisma powstałe pod natchnieniem stają się darem służącym całemu Kościołowi, w ten sposób pełniąc funkcję „przysposabiania świętych”. I w końcu po czwarte, powstałe w następstwie daru natchnienia pisma będą mogły znaleźć oddźwięk w duszach odbiorców, w których działa ten sam Duch Święty, pod którego wpływem pozostawał hagiograf. Słowo Boże jest jednym z działań Bożych *extra nos* (Ratzinger), ale nie oznacza to, że sam charyzmat jest działaniem przychodzącym z zewnątrz Kościoła – musi pochodzić właśnie z jego wnętrza, w którym działa Chrystus jako Głowa Mistycznego Ciała (por. Kol 2,19). Paradoksalnie najbardziej „spoza” Kościoła i na Kościół działać może Wywyższony Pan „w” Kościele, zwłaszcza w czasie liturgii – w słowie i sakramencie.

¹⁶⁸ Por. LG 7; W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 249; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010, s. 26.

¹⁶⁹ Por. JRO 9/2, s. 789.

Hagiografowie Nowego Testamentu różnią się od proroków Starego Testamentu przede wszystkim właśnie tym, że słowo Boże nie idzie od nich do wspólnoty niejako „z zewnątrz”, lecz właśnie autorzy natchnieni czerpią z wnętrza wspólnoty oraz od poszczególnych członków Ciała, które teraz jest w całości ludem prorockim. „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Bogu] na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali chwalebne dzieła Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła” – pisze autor natchniony” (1 P 2,9). Namaszczenie ogółu wierzących (por. 1 J 2,20.27) oraz uczestnictwo całego Ludu Bożego w prorockiej funkcji Chrystusa zostało podkreślone w konstytucji *Lumen gentium* (nr 12). Również w *Katechizmie*, po przypomnieniu, że w Izraelu namaszczano powołanych do misji zleconej przez Boga – królów, kapłanów, a nieraz i proroków – akcentuje się, że oczekiwany Mesjasz został namaszczony Duchem Pańskim na potrójną funkcję: króla, kapłana i proroka (por. Za 4,14; 6,13)¹⁷⁰, w której z kolei uczestniczą wszyscy chrześcijanie. Teraz „cały Lud Boży uczestniczy w tych trzech funkcjach Chrystusa i ponosi odpowiedzialność za posłanie i służbę, jakie z nich wynikają”¹⁷¹.

Na uwagę zasługuje zarówno indywidualność, jak i wspólnotowość charyzmatu natchnienia już w okresie Starego Przymierza: ponieważ Bogu zależy na uczynieniu Ludu Bożego (antycypacja Ciała), prowadzi cały Izrael, i dlatego dopiero jako członkowie wspólnoty mogą pisarze natchnieni tworzyć święte księgi; z drugiej strony, jeśli pamiętać o niedoskonałej jedności, a wręcz o rozproszonej jedności Ludu Bożego, który dopiero w przyszłości ma zostać zgromadzony w odrzuconym Chrystusie, wtedy na pierwszy plan wysuwa się działanie i mówienie Boga przez jednostki do całego Ludu Bożego. Przede wszystkim przez Mojżesza, który notabene pozostaje świadomy, że nie cały lud otrzymał Ducha (por. Lb 11,29). Księga Powtórzonego Prawa prezentuje Mojżesza „jako natchnionego pośrednika objawienia i autoryzowanego interpretatora Słowa Bożego”. To sam „Bóg ustanowił Mojżesza jedynym pośrednikiem swojego objawienia”, i jego zadaniem było „utrwalić na piśmie objawienie Boże, aby mógł je przekazywać i chronić jako Słowo Boga do ludzi wszystkich czasów” – podsumowuje Papieska Komisja

¹⁷⁰ Por. KKK 436, 783.

¹⁷¹ KKK 783; por. RH 18–21.

Biblijna¹⁷². Również prorocy mają świadomość swojego wyjątkowego powołania skierowanego do Ludu Bożego, który z kolei nie będzie w stanie ich przesłania przyjąć:

I usłyszałem głos Pana mówiącego:
 «Kogo mam posłać? Kto by Nam poszedł?»
 Odpowiedziałem: «Oto ja, pošlij mnie!»
 I rzekł [do mnie]:
 «Idź i mów do tego ludu:
 Słuchajcie pilnie, lecz bez zrozumienia,
 patrzcie uważnie, lecz bez rozeznania!
 Zatwardź serce tego ludu,
 znieczul jego uszy,
 zaślep jego oczy,
 iżby oczami nie widział
 ani uszami nie słyszał,
 i serce jego by nie pojęło,
 żeby się nie nawrócił
 i nie był uzdrowiony» (Iz 6,8–10).

Można powiedzieć, że ostatecznie to sam Chrystus przemawia w Starym Testamencie, ale jest to możliwe dopiero wraz z Jego przyjściem: wtedy rzeczywiście odsłania się sens starotestamentalnego pisarstwa i wypełnienie Pism w Chrystusie. W Nowym Testamencie musi dominować wspólnotowy wymiar natchnienia, jeśli owocność Chrystusowej Paschy przejawiająca się w zgromadzeniu Ludu wokół Zbawiciela nie ma zostać przekreślona. Różnica między jednym a drugim – między indywidualno-wspólnotowym darem natchnienia w okresie Starego i Nowego Przymierza – zasadza się przede wszystkim na powszechności i efektywności wylania Ducha Świętego w Dzień Pięćdziesiątnicy. To wtedy spełnia się prorocтво Joela (por. Dz 2,17–18 i Jl 3,1–2)¹⁷³, dzięki któremu wzajemne oddziaływanie poszczególnych członków Ciała Chrystusa osiąga swoje apogeuum.

¹⁷² NPP 11.

¹⁷³ Warto odnotować, że Akwinata odwoływał się do prorocтва Joelowego, żeby pokazać, iż źródłem prorockiej godności był Duch Święty – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 127.

W związku z tym w Starym Przymierzu należałoby akcentować bardziej kierunek od autora natchnionego do wspólnoty. W Nowym Przymierzu ten wymiar wpływu hagiografa na wspólnotę wiary jest oczywiście zachowany, ale uniwersalność namaszczenia Duchem (por. 1 J 2,20.27) każe postrzegać również kierunek odwrotny, a przede wszystkim uznać, że treść spisanych ksiąg świętych musi odpowiadać słowu Bożemu pisanemu bezpośrednio w sercach (por. 2 Kor 3,3). Zrozumiałe staje się w tym świetle jedno z kryteriów stosowanych w rozpoznaniu natchnienia poszczególnej księgi, jakim było szerokie i utrzymujące się w czasie używanie jej w Kościele (zwłaszcza w kulcie). Wyrażę to wszystko nieco inaczej: charyzmat natchnienia przed przyjściem Chrystusa był uprzednim darem dla jednostki, który służył wspólnocie; po zesłaniu Ducha Świętego to raczej wspólnota jako całość otrzymała pełne objawienie, które hagiograf dzięki specjalnemu impulsowi potrafił wyrazić adekwatnie na piśmie. Niewzięcie pod uwagę, że w Nowym Przymierzu „wszelkie ciało” jest napełnione Duchem, prowadziłoby do widzenia w natchnieniu jakiegoś odpowiednika protestanckiej zasady *sola Scriptura*, tylko że przeniesionej nie na księgę, lecz na sam proces jej powstania.

Jeśli Gerald O’Collins zwracał uwagę na zróżnicowaną świadomość hagiografów Nowego Testamentu, spośród których większość nie zdawała sobie sprawy z pisania pod natchnieniem Ducha Świętego¹⁷⁴, to z konstatacji tej wolno wyciągnąć dalsze wnioski. Natchnienie nowotestamentalne jest „nieodczuwalne” w świadomości, gdyż tak ściśle wiąże się z normalnym życiem chrześcijańskim (czyli życiem w Kościele), które w całości jest poddane Duchowi Świętemu. Autorzy natchnieni mogli posiadać „taką samą świadomość, jaką ma chrześcijanin przy działaniu łaski Bożej”, którą przyjmuje się „aktem wiary i doświadcza w praktycznym życiu jej skuteczności”, ale nie trzeba być świadomym, że „działa ona w każdym poszczególnym jego akcie”¹⁷⁵. Jak zauważa Andrzej Oczachowski, „natchnienie jest zatem bardziej związane z ukształtowaniem człowieka niż z jednorazowym pochwyceniem go dla przekazania Bożej nauki”¹⁷⁶. Charyzmat natchnienia jest tylko jednym z elementów działania Ducha Świętego w Kościele, a w jego

¹⁷⁴ Por. GCI, s. 40–42, 58, 96, 118–123; GCR, s. 161; GCNF, s. 229–230.

¹⁷⁵ H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 55.

¹⁷⁶ A. Oczachowski, *Objawienie. Natchnienie. Biblia*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” (2010) nr 15, s. 242.

ramach – w autorze natchnionym. Cały Kościół, który przyjął objawienie, żyje wiarą i Duchem Świętym. W ramach tego całościowego działania Ducha Świętego w Ciele Chrystusa należy sytuować również specjalne działanie Ducha na pisarzy natchnionych. Natchnienie to pisanie na mocy poznania z Ducha, jakie otrzymało się już wcześniej, a sam impuls do pisania i towarzyszące prowadzenie są tutaj tylko jednymi z aspektów aktywności Ducha Świętego, które nie muszą wiązać się z uprzytomnieniem sobie przez hagiografa tego specjalnego działania Ducha Świętego.

Australijski teolog stawiał również tezę o impulsach (liczba mnoga) Ducha Świętego składających się na proces tworzenia pism natchnionych, w który to proces włączonych zostało wiele osób. Charyzmat natchnienia miałby zdaniem O'Collinsa nie ograniczać się do ostatecznego redaktora/redaktorów, lecz obejmować wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób przyczynili się do powstania świętych pism¹⁷⁷. Podobnie i równie dyskusyjnie pisał Henryk Muszyński:

W przeciwieństwie do dawniejszego ujęcia, które zacieśniało natchnienie prawie wyłącznie do pisarzy natchnionych (natchnienie skrypturystyczne), współczesna teologia akcentuje charakter całościowy i zbiorowy natchnienia. Działanie Boga, zwane natchnieniem, obejmuje wszystkich, którzy w sposób twórczy brali udział w powstawaniu, przekazywaniu i spisywaniu ksiąg biblijnych. Charyzmat natchnienia został udzielony całej wspólnotie Bożej; poszczególni zaś ludzie uczestniczyli w nim w miarę twórczego udziału w powstawaniu ksiąg biblijnych¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Por. GCI, s. 20, 102, 116, 123–124; GCR, s. 161–162; GCNF, s. 230.

¹⁷⁸ H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 18. Bertrand Stubenrauch pisze, że „wielkim tematem pneumatologii rabinistycznej staje się stopniowo biblijna refleksja na temat natchnienia prorockiego”. Rabini uważali, że Duch Święty „całe Pismo opanowuje swym natchnieniem i w ten sposób zapewnia mu boskie źródło. Równocześnie jest on przedstawiany jako owa moc, która poszczególne jednostki i grupy osób skłaniała do głoszenia słowa oraz polecała, aby te słowa zostały zapisane w sposób autentyczny. Poprzez takie pojmowanie pokażnie powiększa się grono osób natchnionych: obok proroków, którzy już w późnych pismach Starego Testamentu uchodzili za natchnionych (por. Syr 48,12.24), pojawiają się patriarchowie i ich żony, królowie Dawid i Salomon, kapłani świątynni i w ogóle wszyscy pobożni w wczesnych dziejach Izraela. Wiara w natchnienie Pisma, pochodzące od Ducha Świętego, zakorzenia się tak głęboko w literaturze rabinistycznej, że każde słowo z Pisma, jak również polecenie Tory, może być traktowane jako wypowiedane przez samego Ducha Świętego” – por. B. Stubenrauch, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, tłum. P. Lisak, Kraków 1999, s. 41–42.

W tego typu stwierdzeniach właściwie zaprzecza się jakimkolwiek charyzmatowi, który jest przecież szczególną łaską daną wybranej osobie, by służyła obdarowaniem całej wspólnoty. Jeśli zaś cała wspólnota uczestniczy w tym jednym charyzmacie, wtedy trudno w ogóle mówić o szczególnej łasce. Nie musi być tak, jak sugeruje Henryk Muszyński, gdy pisze, że „charyzmat natchnienia z konieczności musi objąć cały ten proces, od powstania pierwotnej tradycji ustnej, aż do jej utrwalenia, spisania i włączenia w kompleks tematyczny dzisiejszej Biblii”¹⁷⁹. Być może właściwiej byłoby powiązać dar natchnienia z bardziej ogólną aktywnością Boga, od opatrnościowej troski przez działanie Ducha Świętego w Ludzie Bożym (Kościele) aż po specjalne Jego ingerencje związane z oddziaływaniem na wszystkich, którzy przyczynili się bezpośrednio do powstania świętych pism. Należałoby natchnienie widzieć nie jako charyzmat wyizolowany, ale włączony w całokształt współdziałania różnych łask we wspólnocie wierzących¹⁸⁰. Z tej racji powyższe koncepcje należy ocenić jako niewłaściwe – rozszerzają one liczbę z pojedynczego na wielu autorów natchnionych, zamiast mówić o działaniu Ducha Świętego w całym Ciele Chrystusa.

Należałoby również zrelatywizować lub przynajmniej zreinterpretować twierdzenie O’Collinsa o tym, że charyzmat natchnienia działał w hagiografie jedynie w pewnym czasie. Jeśli była możliwa asystencja Ducha Świętego w procesie tworzenia natchnionych tekstów, to z kolei jedynie pod takim warunkiem, że wcześniejsze dzieje piszącego były również objęte działaniem tegoż Ducha obecnego w Kościele, do którego hagiograf został włączony. Rozróżnienie nie może tutaj polegać na rozerwaniu jedności działania Ducha na hagiografa. Dopowiedzenia domaga się również dystynkcja na

¹⁷⁹ H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 19. Zresztą sam autor traktatu o natchnieniu wydaje się zaprzeczać wcześniejszym stwierdzeniom, skoro wprowadza rozróżnienie wśród charyzmatów: „charyzmat skryptyurystyczny jest następstwem a jednocześnie dopełnieniem wcześniejszego charyzmatu prorockiego do nauczania” – tamże, s. 43.

¹⁸⁰ Por. P. Leks, „*Słowo Twoje jest prawdą...*”, dz. cyt., s. 31: „Uświadomienie sobie wielokierunkowo działającego Ducha Bożego pozwala lepiej zrozumieć fakt, że natchnienie biblijno-pisarskie jest tylko jednym z przejawów zbawczego działania Bożego TCHNIENIA”. John Webster uważa, że natchnienie należy widzieć na tle szerszego pojęcia uświęcenia. Natchnienie dotyczyłoby jedynie kwestii relacji między Boską samo-komunikacją a Pismem, a uświęcenie obejmowałoby ogólniejszy proces włączenia rzeczywistości stworzonych na służbę Boskiej samo-prezentacji. Tym samym uświęcenie wiązałoby się z opatrnością Bożą oraz teologią pośrednictwa – por. J. Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, Cambridge 2003, s. 10.

charyzmat natchnienia udzielony tylko jednostkom, choć ze względu na cały Kościół, oraz objawienie dane wszystkim wierzącym. Duch Święty jednak działa w całej społeczności wierzących, a jego aktywność nie może być jednokierunkowa i sprowadzona do wybranych jednostek piszących pod natchnieniem Ducha. Jeśli takie pisanie było możliwe, to jedynie pod warunkiem przyjęcia wzajemnego oddziaływania na siebie różnych darów: „Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce” (1 Kor 12,11). Natchnienie pozostaje w służbie całej wspólnoty, bez której z kolei ten dar nie mógłby zaistnieć.

Skuteczność Chrystusowej Paschy objawia się nie tylko w indywidualnym życiu tych, którzy uwierzyli, ale również w całej wspólnocie wierzących: w jej istnieniu (Kościół jako owoc zbawienia) oraz strukturze (zarazem rezultat wywyższenia Pana, jak i środek zbawienia, którym Pan się dalej posługuje). To wyniesiony na prawicę Ojca Pan oraz posłany przez Niego Duch nadają kształt Kościołowi, który włącza wszystkich we wzajemną soteriologiczną służbę. Duch Święty buduje Ciało Chrystusa przez słowo Boże, sakramenty, Apostołów, różnorakie posługi, cnoty i łaski nadzwyczajne (KKK 798). Można zatem już teraz powiedzieć, że na tym szerokim tle należy też umiejscowić charyzmat natchnienia – jako jeden z wielu darów duchowych. Takie podejście, w którym dar natchnienia jest jednym z dóbr duchowych Ciała Chrystusa i jako taki pozostaje w związku z innymi darami Ducha Świętego¹⁸¹, wydaje się lepsze od aporii, że już w samym charyzmacie natchnienia „uczestniczy cały lud Boży na miarę twórczego współdziałania w powstaniu, przekazywaniu lub spisaniu Bożego orędzia zbawienia”¹⁸². Nie trzeba rozmywać granicy między różnymi darami, żeby ukazać, iż dar natchnienia nie działa w odseparowaniu od innych darów i od całej wspólnoty.

Muszyński przyznaje, że

ani profetycznej funkcji głosicieli słowa Bożego (głównie prorocy i apostołowie), ani też działalności hagiografów nie można rozumieć w oderwaniu od posłannictwa całego ludu Bożego. Zarówno głoszenie orędzia zbawienia, jak i jego spisanie, pozostaje

¹⁸¹ Por. L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku*, tłum. A. Malewski, Kraków 1993, s. 14: „W kontekście wielorakich charyzmatów Izraela i Kościoła znajduje się również charyzmat natchnienia Pisma, przenikalny dla innych charyzmatów i współlistniejący z nimi”.

¹⁸² H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 42.

staje w jak najściślejszym związku ze zbawczą misją całego ludu Bożego Starego i Nowego Testamentu¹⁸³.

Stwierdzenie to domaga się jednak pewnego uzupełnienia: jeśli dopiero w Nowym Przymierzu spełnia się obietnica wylania Ducha na wszystkich członków Ludu Bożego, to znaczy, że słowo Boże inaczej jednak jest przepowiadane przez proroków i hagiografów Starego, a inaczej przez Apostołów i hagiografów Nowego Testamentu. Dopiero w Nowym Przymierzu wypełnia się pragnienie Mojżesza: „Czyż zazdrosny jesteś o mnie? Oby tak cały lud Pana prorokował, oby mu dał Pan swego ducha!” (Lb 11,29). O tyle inni wierzący nie muszą być „zazdrośni” o dar udzielony hagiografowi, o ile sami partycypują w Duchu Świętym, który jest duszą ożywiającą całe Ciało Chrystusa. W nowym eonie działa Nowy Mojżesz, a czyni to poprzez całe Ciało napełnione Jego Duchem.

Ewangelista Łukasz podkreślił, że wspólnota uczniów Chrystusa wypełnia pragnienie samego Mojżesza, który oczekiwał prorokowania przez cały lud. Staje się zrozumiałe, dlaczego św. Paweł uznawał, że Kościół został zbudowany na Apostołach i prorokach (por. Ef 2,20)¹⁸⁴, i czemu najbardziej ze wszystkich duchowych darów cenił charyzmat proroctwa: „Starajcie się pojąć miłość, troszczcie się o dary duchowe (*pneumatika*), szczególnie zaś o dar proroctwa!” (por. 1 Kor 14,1). Życzenie apostoła: „Chciałbym, żebyście wszyscy mówili językami, jeszcze bardziej jednak pragnąłbym, żebyście prorokowali” (1 Kor 14,5a) związane było właśnie z postrzeganiem w tym darze realizacji oczekiwania Mojżesza (por. Lb 11,29) oraz spełnienia obietnicy zapowiedzianej przez proroka Joela (por. Jl 2,8)¹⁸⁵.

Chrześcijaństwo w ten sposób – uważa James Dunn – widziało się w ciągłości z religią Izraela mającą, jako religia słowa w przeważającej części natchnionego, charakter prorocki (sam Mojżesz też był uważany za proroka)¹⁸⁶. Podobnie pisze Bertrand Stubenrauch:

¹⁸³ H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 42.

¹⁸⁴ 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”.

¹⁸⁵ Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian...*, dz. cyt., s. 445.

¹⁸⁶ Por. J.D.G. Dunn, *Biblical Concepts of Revelation*, art. cyt., s. 12–13.

Wczesny Kościół w dalszym działaniu prorockim dostrzegał najbardziej godny zaufania przejaw obecności Ducha Świętego oraz wyraźną klamrę pomiędzy nią a wspólnotą zbawczą Starego i Nowego Testamentu. Był to ten sam Duch, który inspirował Pismo Święte, kierował Apostołami i budował pierwotny Kościół, i tenże Duch działał obecnie pośród nich przez proroków i prorokinie. I był to ten sam Duch, który przez proroków wyjaśniał Pismo Święte i stawiał w nowym świetle to, co On przekazał już przed wiekami w świętym Słowie¹⁸⁷.

Wysiłki dopatrywania się dosłownego spełnienia proroctwa Mojżesza oczywiście siłą rzeczy muszą być nieudane; jakkolwiek Kościół pierwotny słusznie podkreślał rzeczywiste *novum* wynikające z zesłania Ducha Świętego, to przecież apostoł pytał retorycznie: „Czy wszyscy prorokują?” (1 Kor 12,29). Z drugiej strony szczególne działanie Ducha rzeczywiście obejmowało całą wspólnotę wierzących, która dzięki temu mogła żywo reagować na wypowiedane proroctwo poprzez jego roztrząsanie (1 Kor 14,29). W tej wspólnotcie z kolei szczególną rolę pełnili Apostołowie – i również w tym wypadku dar ten nie dotyczył wszystkich, lecz wybranych: „Czyż wszyscy są apostołami?” (1 Kor 12,29). Ich funkcja została wyraźnie dowartościowana przez autora listu pisanego do wspólnoty korynckiej – Apostołowie zajmują wyższe miejsce od proroków: „I tak ustanowił Bóg w Kościele naprzód apostołów, po wtóre proroków” (1 Kor 12,28). Wolno powiedzieć, że dopiero połączenie daru apostołskiego z innymi darami, między innymi prorockim, sprawia, że Lud Nowego Przymierza można nazwać prorockim i widzieć w nim spełnienie tego, czego Stary Testament wyglądał. Dlatego ostatecznie, inaczej, niż było w Starym Przymierzu, proroctwo teraz podlega orzecznictwu władzy wspólnoty kościelnej i, choć odgrywa rolę we wspólnotcie (por. 1 Tes 5,19–22; 1 Kor 14,29–33.37–40), nie niesie ze sobą konstytutywnego rozwoju objawienia, bo to dokonuje się jedynie przez dar apostołski¹⁸⁸.

Gdyby przyjąć, że w Nowym Przymierzu Duch Święty działa bezpośrednio na hagiografa z pominięciem całego Ciała – zanegowana zostałaby różnica między Starym (pojedynczy wybrańcy, przez których Bóg śle swoje przesłanie do ludu) a Nowym Przymierzem (cały lud napełniony Duchem Świętym). Z drugiej strony należy jednak podkreślić pewną ciągłość – rów-

¹⁸⁷ B. Stubenrauch, *Pneumatologia...*, dz. cyt., s. 117.

¹⁸⁸ Por. P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”..., dz. cyt., s. 43; por. s. 45: „Objawienie przychodzi zatem w ST przez Proroków, a w NT przez Apostołów”.

niez święci pisarze Nowego Testamentu służą darem natchnienia wspólnocie, której są częścią. Bardziej jednak odkrywają to, co już zostało złożone w tej wspólnocie (wiara raz tylko przekazana świętym – por. Jud 1,3; depozyt wiary – por. 1 Tm 6,20), niż przynoszą jej coś nowego. „Dobrego depozytu strzeż z pomocą Ducha Świętego, który w nas mieszka” (2 Tm 1,14). Jeśli Ratzinger podkreślał, że objawienie nie jest czymś w rodzaju meteorytu, który spadł na ziemię skądinąd, lecz stanowi rzeczywistość, która nie daje się oddzielić od Boga żywego z jednej strony i od żywego człowieka z drugiej¹⁸⁹ – to coś podobnego trzeba by powiedzieć również o samym natchnieniu jako darze umożliwiającym przekaz w formie spisanego świadectwa tego objawienia, które domagało się żywego podmiotu Kościoła do jego przyjęcia. Nie jest możliwe oddzielenie charyzmatu natchnienia od wspólnoty, w której dokonana się recepcja objawienia, i vice versa: dla wspólnoty owoc natchnienia nie jest meteorytem, który bada się z zewnątrz, lecz łączy się on i wynika z tego doświadczenia, które już stało się udziałem wspólnoty (por. 2 Kor 3,3), i które z kolei potem może służyć również aktualizowaniu tego objawienia poprzez „przepisywanie” słowa Bożego z kart ksiąg natchnionych na żywe tablice serc (kerygmatyczna funkcja słowa natchnionego).

Podsumowanie

1.

Święty pisarz jako członek Ludu Bożego korzystał z wcześniej wypowiedzianego do tego ludu słowa. Pisma hagiografa są prorockim odczytaniem rzeczywistości historii Ludu Bożego będącej jednocześnie dziejami zbawczymi. Natchnione słowo charakteryzowało się właściwościami performatywnymi, przez nie Bóg przemieniał Lud Boży i przygotowywał go do szczytowego objawienia w Chrystusie. Kenotyczność słowa Bożego wyrażającego się w historycznie uwarunkowanych kategoriach myślenia Ludu Bożego otwie-

¹⁸⁹ Por. W. Zyzak, *Wiara w ujęciu Józefa Ratzingera – obecnego papieża Benedykta XVI*, Kraków 2005, s. 10; A. Czaja, *Naczelna zasada i przewodnie idee teologii Josepha Ratzingera*, „Forum Teologiczne” (2007) t. 8, s. 15.

rała słowo na kolejne reлектury, możliwe właśnie dzięki temu, że słowo wcześniejsze wykonało swoją pracę przeobrażającą Lud Boży.

Charyzmat natchnienia służy realizacji odwiecznego zamysłu, jakim jest utworzenie Kościoła. Dlatego w starotestamentalnych pismach wolno poszukiwać nie tylko chrystologicznego, ale również eklezjologicznego sensu, który mógł się ujawnić dopiero w Nowym Przymierzu. Autorzy natchnieni właśnie ze względu na Kościół będący *communio* Boga z człowiekiem otrzymywali specjalny dar Ducha Świętego. Hagiografowie w okresie Starego Przymierza już należeli do Ludu Bożego, który w przyszłości miał zostać odnowiony w Chrystusie i stać się Jego Ciałem. Bez ich natchnionych pism Kościół nie mógłby zaistnieć. Wraz z nimi Logos stał się ciałem (Ratzinger), co znajduje uzasadnienie w fakcie, że właśnie w powiązaniu z ich słowem żywe Słowo wypowie swoją i zarazem Ojca tajemnicę w „pełni czasu”.

Ze względu na eschatologiczne wkroczenie Syna Bożego i ukształtowanie eschatologicznego Ludu Bożego należy natchnienie autorów nowotestamentalnych postawić wyżej od natchnienia hagiografów Starego Przymierza. Na mocy ostatecznego podarowania się Słowa oraz zesłania Ducha Świętego interpretacja Starego Testamentu dokonana przez pisarzy nowotestamentalnych odpowiada ujawnieniu zamiarów Bożych. Nie byłoby to możliwe, gdyby nie objawienie dane całemu Kościołowi, którego hagiograf pozostawał częścią. Kulminacyjne samo-objawienie się Boga nie przekreśla dalszych dziejów, dlatego wymiar eschatologiczny łączyć się musi w pismach natchnionych z ciągłym byciem w drodze. W doktrynie natchnienia oba bieguny, eschatologiczny i historyczny, winny być brane pod uwagę. Autorzy natchnieni musieli zaświadczyć o kulminacyjnych wydarzeniach zbawczo-revelatywnych w taki sposób, by ich pisma służyły otwartości historii na transcendentne spełnienie. Nie tylko staro-, ale również nowotestamentalne pisma służą oczekiwaniu na ostateczne objawienie oraz pozwalają Ludowi Bożemu na trwanie w objawieniu zależnym.

Starotestamentalne natchnienie pozostaje w funkcji wielorakiego przygotowania do wydarzeń Nowego Przymierza, między innymi poprzez prorocze zapowiedzi, wyczekiwanie na nowe działanie Boga, rosnącą świadomość potrzeby zbawienia. Jednak Stary Testament nie może sam z siebie uznać się za przygotowanie Nowego, dopiero wraz z bezwarunkowym Nowym Przymierzem odsłoni się, że Lud Boży Starego Przymierza nie był w stanie przyjąć pełni słowa Bożego. Starotestamentalne natchnienie nie mogło uczynić tego, co stało się możliwe dopiero we Wcielonym Słowie; natchnienie

nowotestamentalnych pisarzy (ale nie samo w sobie) może przysłużyć się „stworzeniu” eschatologicznego Ludu Bożego.

Lud Boży Nowego Testamentu skupia się wokół Chrystusa jako „słowa i czynu” Boga, a nie jedynie wokół natchnionego słowa. Święte pisma pozostają istotne o tyle, o ile wiążą się z kulminacyjną obecnością Chrystusa w Ludzie Bożym (np. zaświadczać o Nim, zachowują Jego słowa, stanowią środek Jego działania). Pozostają nieodłączne od sakramentów, przez które wchodzi się do zgromadzenia Nowego Przymierza. Teandryczność świętych pism była możliwa dzięki temu, że hagiograf jednoczył się z Panem na drodze sakramentalnej. Na mocy antycypacyjnie udzielanej Chrystusowej łaski pisali również hagiografowie Starego Testamentu, podobnie jak łaska niepokalanego poczęcia udzielona Najświętszej Maryi Pannie czerpała ze skutków odkupienia, a zarazem temu odkupieniu służyła.

Ponieważ Kościół jest Ludem Bożym przez Ciało Chrystusa, hagiograf musiał pisać „z wnętrza” tego Ciała i dla niego. Z kolei naród wybrany mógł być Ludem Bożym jedynie jako przygotowanie do bycia prawdziwym Ludem Bożym; Izraelici łamiący przymierza, choć nie było to oczywiście w pełni uświadomione, gromadzili się ze względu na potrzebę ostatecznego, bezwarunkowego przymierza. Właśnie przez to, że lud ten nie dorastał do bycia „Bożym”, istniał jedynie z łaski Bożej i w tym sensie był jednak Ludem Bożym. Jeśli dopiero doznane miłosierdzie czyni z nie-ludu Boży Lud, to Nowy Testament musi być ukazaniem właśnie tej zbawczej łaski odkupiającej od grzechu, a zarazem wzywającej do oczekiwania objawienia się ostatecznej chwały Zbawiciela.

Pisma Nowego Testamentu świadczą o odkupionym Ludzie Bożym, Kościół zaś może szczycić się mianem Ludu Bożego również dlatego, że obecne są w nim święte Pisma. Stanowią one narzędzie w rękę Chrystusa, którym ten posługuje się w gromadzeniu wierzących w swoje Ciało. Przekonuje o grzechu, a zarazem o już objawionym miłosierdziu Bożym, którego wspólnota doświadcza i na którego pełnię owoców jeszcze oczekuje.

2.

Związek natchnienia starotestamentalnego z nowotestamentalnym należy widzieć jako analogiczny do relacji istniejącej między Ludem Bożym Starego Przymierza a Ludem Bożym Nowego Przymierza. Nie można dziejów

Ludu Bożego widzieć jako ewolucyjnego przygotowania do kulminacyjnego zjednoczenia ludzi z Bogiem, skoro to stało się możliwe dopiero w Passze Chrystusa. Dlatego starotestamentalny charyzmat natchnienia musiał służyć realizacji przyszłych wydarzeń zbawczych, a zarazem wynikać już z „promieniowania” zbawienia na czasy również przed Chrystusem. Ten sam Duch tworzył Lud Boży, a zarazem odkrywał ciemne oblicze tego ludu. W ten sposób nieodwołalne Boskie wybranie oraz niemożność odpowiedzi na nie ze strony ludzkiej stanowiły przygotowanie do Wcielenia i Paschy oraz odnowienia Ludu w wydany na śmierć Ciele Chrystusa. Już natchnienie Starego Testamentu miało związek z Ciałem Chrystusa, tyle że pośredni: autor natchniony należał do Ludu Bożego jako wspólnoty zjednoczonej nie na sposób maksymalny z Bogiem, a nawet więcej – z powodu grzechu i spowodowanego nim rozproszenia Lud Starego Przymierza był swego rodzaju anti-Ciałem. W autorach natchnionych o tyle można widzieć członków przyszłego Ciała Chrystusa, o ile służyli oni przysposobieniu do przyszłego zgromadzenia w Ciele Chrystusa.

Charyzmat natchnienia zakłada oddziaływanie Ducha Świętego na ludzkiego ducha prowadzące do przemiany energii duchowej hagiografa. Wnętrze autorów natchnionych zostało uprzedzająco (antycypacyjnie) przemienione, dzięki czemu mogli dostrzegać zamiary Boga mające się ziścić dopiero w przyszłości, gdy chodzi o cały lud. Dlatego ich przesłanie nie mogło być bezproblemowo przyjmowane przez innych, co z kolei otwierało hagiografom udział w doświadczeniu odrzuconego Chrystusa. Podobnie sakramentalną obecność i działanie Chrystusa pojmuje się w związku z typologicznymi zapowiedziami w Starym Przymierzu. Święty Paweł pisze o pokarmie duchowym (*pneumatikon*) oraz skale będącej typem Chrystusa, w czym wolno zdaniem egzegetów i teologów dopatrywać się działania łaski Bożej w misteriach starotestamentalnych (Rosik, Nadbrzeżny), a dzięki temu aktywności Ducha Świętego w hagiografach (Hałas). Deprecjacja działania Ducha Świętego w tamtych rzeczywistościach równałaby się zakwestionowaniu faktu, że Duch Święty „mówił przez proroków” (Nadbrzeżny). Jeśli Kościół jest Ludem Bożym przez sakramentalne Ciało Chrystusa, to o Ludzie Bożym Starego Przymierza trzeba by powiedzieć, że jest tworzony na mocy typu sakramentów. Jak działanie Boże stanowiło zapowiedź, tak natchnienie spisane zostaje „ku pouczeniu”, czyli ku odczytaniu pełni tego, co wcześniej pozostawało zakryte. Bez Starego Testamentu nie jest możliwe objawienie Nowego Przymierza, a zatem i powstanie Nowego Testamentu.

Zamysł Boży mógł zostać zrealizowany nie inaczej niż przez Paschę Chrystusa uobecnianą w Eucharystii, stąd dopiero „łamanie chleba” umożliwia Duchowi Świętemu tworzenie maksymalnych (ontycznych) więzi Ludu Bożego z Bogiem (Mistyczne Ciało Chrystusa). Jeżeli miano „Bożego” może zostać przyznane ludowi Starego Przymierza, to jedynie na mocy faktu, że Duch Święty przez naród wybrany przygotował Nowe Przymierze: jednocząc ludzi między sobą i z Bogiem, a zarazem przekonując o nie-jedności wołającej o interwencję Boga (Lud Boży jako negatyw przyszłego Ciała Chrystusa).

3.

Dar natchnienia należy rozpatrywać na tle związku Kościoła i Chrystusa. Ze względu na ich jedność Pan może posłużyć się Kościołem w tworzeniu nowotestamentalnych pism, a zatem również w prawidłowym zinterpretowaniu Starego Testamentu. Dzięki temu może wybrzmieć głos Chrystusa, a słowo Boże – zostać wysłuchane. Z kolei głos Pana oraz głos Kościoła nie zlewają się w jedno, dlatego między innymi dzięki pisanim pod natchnieniem tekstom wspólnota wiary może przechodzić od daru do urzeczywistniania tego, co podarowane. Kościół podąża nie tylko za Panem, ale również za tym, kim Pan uczynił Kościół. Nie nowe słowa i czyny prowadzą teraz Lud Boży, ale żywe Słowo. Stała obecność Pana realizuje się przez słowo i sakrament w ich wzajemnym związku.

Według apostoła Pawła ze zjednoczenia ducha wynika, że Kościół jako całość oraz każdy poszczególny wierzący mogą być świątynią Ducha Świętego. Tutaj należy również umieścić samego hagiografa jako otrzymującego natchnienie na mocy unii Kościoła z Panem. Jedność Oblubienicy z Oblubieńcem jest wynikiem ofiary Zbawiciela obmywającego i uświęcającego Kościół na drodze sakramentów, którym towarzyszy słowo natchnione. Autorzy natchnieni, zjednoczeni z Chrystusem przez chrzest i Eucharystię, są zdolni do mówienia jednym głosem z Panem. Natchniona literatura służy następnie uświęceniu i oczyszczeniu Kościoła, a zatem pozostaje w funkcji miłości Oblubieńca wydającego się dla zbawienia Oblubienicy. To znów sugeruje związek świętych pism z sakramentami, poprzez które działa Pan.

Chrystus i Kościół nie utożsamiają się jednak ze sobą, Ciało jest przeszczerzeniem panowania Głowy. Metaforyka oblubieńcza wymaga więc uwzględnienia nie tylko jedności, ale i nierównorzędności: Oblubienica winna być

posłuszna Oblubieńcowi, a przez to wzrastać ku Temu, który jest Głową Ciała. Ontyczno-sakramentalny dar domaga się od Kościoła, by ten zdążył nieustannie ku swojemu założycielowi i Zbawcy, który jest jednocześnie jego celem (Langkammer). Oblubieniec działa poprzez słowo i sakramenty wzajemnie ze sobą powiązane; może się posługiwać świętymi tekstami w uświęcaniu Oblubienicy dzięki temu, że Pismo rośnie wraz z jej uświęceniem, które z kolei jest zależne od sakramentalnej mocy i związanego z sakramentami oddziaływania słowa natchnionego.

Hagiografowie pisali pod natchnieniem Ducha, ponieważ zostali przemienieni na drodze sakramentalnej i włączeni w Chrystusową służbę, tak że pozostawione przez nich pisma będą służyły następnie Chrystusowi w kontynuowaniu zbawczego dzieła. Teksty natchnione uwypuklają jako centrum Dobrej Nowiny to właśnie, z czego autorzy natchnieni czerpią w ich tworzeniu. Wzrost Ciała dzięki natchnionym słowom nie polega na ewolucyjnym postępie, lecz raczej na ich związku z Chrystusową ofiarą, ku której one kierują, a dzięki temu umożliwiają Panu działanie. Tutaj rozjaśnia się tajemnica współautorstwa Kościoła: nie „ponadkościelność”, ale właśnie „wewnątrzkościelność” Pism – związana z tym, że świadczą, przepowiadają, wzywają do nawrócenia i wyciągają wnioski z Ofiary Chrystusowej – pozwala Głowie posługiwać się nimi.

Analogia inkarnacyjna pozwoliła uzasadnić, że cała Biblia i każda jej część są tak słowem Boga, jak i ludzkim. Eklezjologiczna perspektywa umożliwia uchwycenie różnych sposobów, na jakie ta jedność się realizuje. Kościół i Chrystus mówią „jednym głosem” tylko na mocy Chrystusowej ofiary – gdy ona zostaje przyjęta i świadczy się o niej, tam słowo ludzkie współgra ze słowem Boga. Z kolei w Starym Przymierzu inaczej łączą się słowo Boże i ludzkie: nieraz wręcz się rozchodzą, a Bóg wypowiada się jedynie pośrednio, tak że Jego głos może być usłyszany dopiero wraz z Nowym Przymierzem. O interferencji głosów Boga i Ludu Bożego można mówić w tym sensie, że wiernej miłości Boga-Oblubieńca towarzyszy zawsze grzeszna niewierność Oblubienicy-Nierządnicy. Oczywiście i w nowotestamentalnych pismach głos Pana należy rozróżnić od głosu Kościoła („bez zmieszania”, choć również „bez rozdzielania”), bo tylko wtedy Oblubienica może przechodzić od daru do jego urzeczywistnienia.

4.

W eklezjologii podkreśla się, że Kościół jest Ludem Bożym na płaszczyźnie synchronicznej oraz diachronicznej. To sam Chrystus gromadzi ludzi w jeden lud, a ostatecznie „wgrupia” w swoje Ciało. Dar natchnienia funkcjonuje najpełniej w Kościele będącym Ciałem Chrystusa ożywianym Duchem Świętym. W okresie Starego Testamentu dar ten operował o tyle, o ile Lud Boży służył przyszłemu Ciału. Należy zachować rozróżnienie na uczestnictwo w Ciele Chrystusa w okresie Starego i Nowego Przymierza, ale jednocześnie nie tracić z pola widzenia, że już hagiografowie Starego Testamentu w jakiś misteryjny i antycypacyjny sposób należeli do przyszłego Ciała Chrystusa (Ratzinger). Bez świętych pisarzy Starego Testamentu nie można by mówić o wspólnej drodze wiary od początku aż do wypełnienia się historii zbawienia. Należy dostrzegać diachroniczną jedność Ludu Bożego gromadzonego przez Chrystusa. Objawienie pozostaje obecne w historii dzięki jednemu podmiotowi pielgrzymującemu przez całe dzieje (Müller).

„Paradygmat niepokalanego poczęcia” pozwala spojrzeć na charyzmat natchnienia jako na dar udzielany w okresie Starego Przymierza ze względu na przyszłe zasługi Chrystusa (teologiczne pierwszeństwo Adama drugiego przed pierwszym). Hagiograf dzięki Duchowi Świętemu służył rozwijającej się historii zbawienia i przygotowywał przyszłe przyjęcie Słowa Bożego oraz posłanego na całą wspólnotę Ducha Świętego (soteriologiczny wymiar natchnienia). Duch Święty świadczył już o Chrystusie na etapie Starego Przymierza, przepowiadając Jego cierpienia i chwałę. Przedmiotami prorockiego głosu były łaska (*charis*) oraz czas zbawienia (*kairos*), których prorocy z wytęsknieniem oczekiwali. Ponieważ działał w nich Duch Chrystusa, w sposób ograniczony mogli zgłębiać tajemnicę Chrystusa i składać uprzednie świadectwo. Bez tekstów natchnionych Starego Testamentu Chrystus pozostałby nierozpoznany. Jeśli hagiografowie Starego Testamentu służą kolejnym pokoleniom, to z kolei sami są przez nie odczytywani w nowy sposób w świetle postępujących dziejów zbawczych.

Pisma natchnione mogą przynieść zamierzony przez Boga owoc dopiero, gdy natchnienie rozpatrywane jest w całej rozciągłości czasowej („natchnienie kanoniczne”). Właśnie to całościowe ujęcie działania Ducha Świętego pozwala pogłębić teologię natchnienia. Natchnienie jest jednym z darów we wzajemnej służbie realizującej się w Ciele Chrystusa, przy czym Ciało pojmować należy diachronicznie, w łączności z Ludem Bożym antycypu-

jącym to Ciało. Zakładamy tutaj tożsamość wspólnoty wierzących, która sięga całych dziejów zbawienia i objawienia, dlatego charyzmat natchnienia odczytujemy w jego wymiarze diachronicznym oraz w relacji do innych darów udzielanych przez Ducha Świętego.

Hagiografowie pozostawali pod wpływem Ducha Świętego bezpośrednim oraz pośrednim, przez to, że czerpali z innych darów (zwłaszcza apostołskiego) udzielanych członkom Chrystusa. Święci pisarze korzystali ponadto ze zmysłu wiary właściwego dla wszystkich wierzących namaszczonego Duchem – *sensus fidei* stał się również ich udziałem, a oprócz tego charyzmat natchnienia udzielony im łączył się ze zmysłem wiary otrzymanym przez innych wiernych, którzy w ten sposób stawali się dla nich „prorokami”. Charyzmat natchnienia sytuuje się w ramach wzajemnej służby darami w Ciele Chrystusa – po pierwsze pisma natchnione służą całej wspólnotie, a po drugie wzajemna służba członków wpływa również na sam fenomen natchnienia. Należy go postrzegać w jego wymiarach indywidualnym i społecznym – charyzmat musi być dany jednostce, jeśli dar ten ma służyć wspólnotie, z drugiej strony musi być społeczny, jeśli nie mamy zaprzeczyć, że Ducha Świętego otrzymujemy nie inaczej niż w Kościele i przez Kościół napełniony Duchem Świętym.

5.

Jeśli mistyczne Ciało Chrystusa jest rzeczywistością ziemsko-niebiańską, trzeba uwzględnić wpływ hagiografów na wspólnotę nie tylko przeszłą, ale i terażniejszą. Nie sprowadza się ich wkład jedynie do powstania świętych pism, autorzy natchnieni współdziałają również w ich interpretacji. Hagiografowie Starego Testamentu przyczynili się i wciąż przyczyniają się do chrześcijańskiego odczytania napisanych przez siebie, a z inspiracji Ducha Świętego ksiąg, w ten sposób służąc braciom w Kościele pielgrzymującym i współtworząc Nowy Testament. Ponadto Apostołowie oraz hagiografowie Nowego Testamentu przyczynili się do genezy i wpływają na kościelną lekturę świętych pism Nowego Przymierza. Można by zatem powiedzieć, że natchnienie, które jest darem Ducha Świętego, dociera także za pośrednictwem świętych obcowania.

Chrystusowa śmierć przyniosła zbawienie nie tylko żyjącym, ale również zmarłym przebywającym według autorów Biblii w „szeolu”. Biblijne świa-

dectwa, jeśli czytać je w duchu „egzegezy kanonicznej” oraz „żywej Tradycji Kościoła”, pozwalają przyjąć, że wyznawane w *Credo* „zstąpienie do piekieł” jest ostateczną fazą mesjańskiego posłania Chrystusa – fazą skondensowaną w czasie, ale mającą wpływ na wszystkich ludzi wszystkich czasów (*Katechizm*; Liszka). Misterium zstąpienia *ad infernos* wyjaśnia, że także hagiografowie Starego Testamentu uczestniczą w tej szczególnej odsłonie świętych obcowania związanej z Pismem Świętym. Konsekwentnie w teologii natchnienia widać należy pod uwagę, że dar Ducha Świętego dociera również za pośrednictwem przebywających w chwale zmarłych wcześniej hagiografów na kolejnych autorów natchnionych. Szczególnie owocnego wstawiennictwa należy spodziewać się ze strony Matki Bożej; Wniebowzięta, która z postanowienia Bożego służy Ludowi Bożemu w jego drodze, miała z pewnością również swój udział w zrodzeniu świętych pism z łona Kościoła, a obecnie wspiera w ich głoszeniu, interpretacji i aplikowaniu w życiu.

6.

Święty Paweł obecność i działanie wywyższonego Pana w Duchu Świętym wyraził w formule: „Pan zaś jest Duchem [*ho de kyrios, to pneuma estin*]” (2 Kor 3,17). Duch Święty pośredniczy i komunikuje wierzącym moc uwielbionego Pana, a tym samym skutecznie Chrystusowe odkupienie (Paciorek). Wspólnota wierzących staje się świątynią Ducha Świętego zespalającego wszystkie członki Chrystusa w jedno. Kościół jako eschatologiczny Lud Boży jest w swoim życiu i instytucjach napełniony Duchem i prowadzony przez Niego (Müller). Duch Święty udziela różnorodnych darów (charyzmatów), funkcji, posług i urzędów. W ten sposób wszyscy mogą sobie świadczyć wzajemne posługi, a całe Ciało – wzrastać ku Głowie. Szczególną rolę pełnią w Kościele charyzmaty funkcyjne (urzędowe), bowiem one przysposabiają świętych do wykonywania innych posług służących budowaniu Ciała Chrystusowego.

W związku z tym również dar natchnienia należy wiązać z tego rodzaju charyzmatami, zwłaszcza z darem apostołskim; hagiografowie pozostają związani z Apostołami, z kolei ich natchnione teksty znaczone są pochodną względem daru apostołskiego „urzędowością”. Autor natchniony dopiero w Kościele otrzymuje Ducha Chrystusowego. Duch Święty udziela wzajemnie się uzupełniających darów, z czego wynika, że charyzmat natchnienia zakła-

da oddziaływanie innych darów duchowych, posług czy funkcji urzędowych na świętych pisarzy. Natchnione pisma z kolei służą całemu Kościołowi – wszystkim „świętym”, których przysposabiają (bezpośrednio lub pośrednio, przez pełniących urzędowe posługi) do budowania Ciała Chrystusa.

Właśnie tym się różnią hagiografowie Nowego Testamentu od namaszczonych proroków, którzy niejako „z zewnątrz” wspólnoty kierowali do niej słowo, że czerpią z tego, co cała wspólnota otrzymała, oraz podlegają wpływom poszczególnych członków Ciała będącego w całości ludem prorockim ze względu na namaszczenie udzielone wszystkim bez wyjątku. To cały Kościół otrzymuje objawienie, a wypełnienie proroctwa Joela skutkuje wzajemnym oddziaływaniem poszczególnych członków Ciała Chrystusa na siebie nawzajem, w tym i na hagiografa. Nie przeczy to oczywiście wpływowi hagiografa na wspólnotę, za to podkreślona zostaje wzajemna odpowiedniość przesłania spisane w księgach i bezpośrednio na sercach wierzących.

Gerald O'Collins pisał o impulsach (liczba mnoga) Ducha Świętego, a charyzmat natchnienia według niego miałby obejmować wszystkie osoby, które przyczyniły się do powstania świętych pism. To jednak zaprzeczałoby charyzmatowi, który jest szczególnym darem służenia całej wspólnocie, a nie uczestnictwem wspólnoty w tym jednym darze. Właściwiej jest powiązać dar natchnienia z całościowym działaniem Ducha Świętego w Ludzie Bożym i obejmującym Jego specjalne ingerencje wobec wszystkich, którzy przyczynili się do powstania świętych pism. Charyzmat natchnienia należy włączyć w całokształt współdziałających ze sobą różnych darów w Ciele Chrystusa. Struktura Kościoła jawi się środkiem zbawienia, którym posługuje się wyniesiony na prawicę Ojca Pan posyłający swojego Ducha. W Nowym Przymierzu mamy do czynienia ze spełnieniem się pragnienia Mojżesza: „Oby tak cały lud Pana prorokował, oby mu dał Pan swego ducha!” (Lb 11,29). Jeśli w Starym Przymierzu Bóg działał przez pośrednika Mojżesza, to teraz Nowy Mojżesz jako pośrednik między Bogiem a ludźmi działa poprzez całe Ciało, napełniając je Duchem. Żeby nie zanegować różnicy między Starym i Nowym Przymierzem, należy przyjąć, że teraz Duch Święty działa na hagiografa również poprzez całe Ciało, a zwłaszcza przez Apostołów (Paweł wymienia ich na pierwszym miejscu – por. 1 Kor 12,28).

Rozdział 4

Świętość Kościoła a świętość Pisma

Benedykt XVI upatrywał w pogłębionej doktrynie natchnienia szansy dla właściwszego ujęcia prawdy zawartej w świętych księgach (VD 19). Pośrednio wskazał tym samym na niewystarczalność soborowej wypowiedzi zapisanej w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym. Powiada się w niej, że natchnione 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). Te właściwości Pisma miałyby wynikać z tego, że to, co twierdzą autorzy natchnieni, jest zarazem stwierdzone przez Ducha Świętego (DV 11). Jest to konstatacja tyleż ogólna, co nazbyt optymistyczna – odczytywana dosłownie, musiałoby prowadzić do zrównania wszystkich słów hagiografów z mową Ducha Świętego, tak jakby słowo Boże w każdym fragmencie Biblii było dostępne w ten sam sposób. Już przypominana przez Ratzingera „zasada chrystologiczna”, zgodnie z którą Bóg wypowiada jedyne Słowo, które z kolei inaczej jest słyszane w Starym i Nowym Przymierzu, każe odrzucić taką lekturę konstytucji, a tym samym woła o adekwatną pogłębioną reinterpretację.

Ważne jest też, że jako ekspert soborowy Ratzinger sprzeciwiał się koncepcji bezbłędności Pisma, którą uważał za nie do pogodzenia z ludzkim charakterem świętych pism. W opracowaniu sygnowanym wspólnie z Rahnerem podkreślił, że ludzkie słowa Pisma mogą być nieomylnym słowem Boga tylko w zakresie zamierzonego przez Niego znaczenia pism natchnionych. W istocie chodzi o to, co służy odsłanianiu ludziom objawionej tajemnicy Boga – dodawał Ratzinger. W związku z tym sens natchnienia nie polega na unikaniu wszelkich nieścisłości, a Pismo pozostaje bezbłędne jedynie w tym, co rzeczywiście chce powiedzieć, ale już nie w słowach towarzyszących tym

wypowiedziom. Pismo Święte nie jest traktatem teologicznym, lecz pełnym napięcia świadectwem relacji Boga z ludźmi, dlatego nie wolno odwoływać się na sposób „mechaniczny” do kryterium natchnienia i bezbłądności (czy prawdziwości). W ten sposób zdaniem bawarskiego teologa dowartościowana zostaje tajemnica Bożego miłosierdzia oraz Wcielenia – Słowo uczestniczy w tym, co ludzkie i historyczne, ze wszystkimi tego konsekwencjami.

Ratzinger postulował uznanie idei historyczności, której fundamentu upatrywał w chrystologii. Twierdził, że pełnia prawdy jest obecna jedynie w Zmartwychwstałym, a w historii może być dana tylko na sposób nieabsolutny („eschatologiczność” słowa Bożego). Dlatego prawdy należy poszukiwać jego zdaniem w całości historii wiary oraz w jej napięciu wykraczającym poza historię. To zaś jest możliwe jedynie w pielgrzymującym poprzez dzieje, a zarazem zakorzenionym w wieczności Boga podmiocie Kościoła. W jego pamięci jednoczą się wszystkie czasy, ale tego rodzaju jedność wyklucza jednak takie pojmowanie prawd, jakby te miały istnieć ponad konkretną historią. Zarówno objawienie, jak i pisma świadczące o nim są uwarunkowane kulturowo-moralnym poziomem danej epoki. Zamyśl Boży odsłania się w nurcie dziejów stopniowo, zgodnie z Bożą pedagogią i z uwzględnieniem oporu ludzi. Ostatecznie to dopiero Chrystus i Jego Ewangelia stanowią mogą kluczem do „mrocznych” kart Biblii.

W spuściźnie Ratzingera temat bezbłądności odsyła do kwestii nieomyślności Kościoła, któremu słowo się powierzyło. Znajduje ta nieomyślność swoje uzasadnienie w definitywności Bożego „tak” wypowiedzianego przez Boga w Synu. Obecność słowa Bożego w świecie, zapoczątkowana przez nieodwołalne Wcielenie, nie może już zostać unicestwiona, a prawda nie ginie w kłamstwie. Również w tym wypadku należy jednak wprowadzić ograniczenie co do zakresu – nieomyślność dotyczy tylko tego, co istotne w relacji ludzi z Bogiem, a co zostało ogłoszone przez Kościół jako absolutne.

Jedno z licznych rozróżnień autorstwa O’Collinsa zostało wprowadzone między natchnieniem oraz jego konsekwencjami, do których teolog zaliczył między innymi prawdę biblijną. Samo pojęcie prawdy (hebr. *emet*, gr. *aletheia*) uznał on za właściwsze od wcześniej używanego terminu bezbłądność. Samo-objawienie się Boga, jako że wiąże się ze zbawczym celem, nie może wyczerpywać się w ustrzeżeniu od błędu. Wcielony jest Prawdą, a nie bezbłądnością; podobnie Trójca jest prawdą samą w sobie. Jeśli celem objawienia, o którym świadczą księgi natchnione, jest prowadzenie ludzi do zbawienia i wspólnoty z Bogiem, to znaczy, że biblijnej prawdy nie wolno

sprowadzić do komponentu intelektualnego (twierdzeń propozycjonalnych), względem których dałoby się stosować kategorie prawdy i fałszu. Należy afirmować międzyosobowy charakter prawdy związany z dialogiczną koncepcją objawienia.

Ostatecznie w przekonaniu Australijczyka prawda Biblii może być dostępna przede wszystkim w Osobie Chrystusa-Prawdy. Pismo nie tyle zawiera zbiór prawd, ile ukazuje samo-odsłonięcie się Boga w Słowie Wcielonym i artykułowaniu tej podstawowej Tajemnicy służy. O'Collins w związku z tym pisze, że to Jezus jest Tekstem (Słowem), który został następnie wyrażony w tekstach (słowach) uczestniczących w Słowie i Jemu dających świadectwo. Uczony postuluje uwzględnienie progresywnego charakteru biblijnej prawdy. Stary Testament znamionuje jego zdaniem stopniowe postępowanie ku prawdziwszej wizji Boga, dostępnej w Nowym Testamencie, który jednak też nie rości sobie prawa do „pełnego” wysłowienia misterium Chrystusa. Były profesor Uniwersytetu Gregoriańskiego proponuje termin „kanonicznej prawdy” – prawdy znajdującej się dopiero w Biblii jako całości.

Papieską wypowiedź, a jednocześnie życzenie wyrażone w *Verbum Domini* w kierunku teologów warto odwrócić: teologiczny namysł nad właściwościami świętych ksiąg – nad prawdą albo właśnie nad świętością jako nieodłącznym od tekstów natchnionych atrybutem¹, który stanie w centrum moich badań – może prowadzić do pogłębionego pojmowania natchnienia biblijnego. W refleksji teologicznej, jaka stanowi przedmiot niniejszego rozdziału, na kwestię świętości Pisma spojrzę z perspektywy eklezjologicznej. Korzystam tutaj z sugestii Telforda Worka, który w swojej znakomitej i dlatego wartej krytycznego dialogu monografii proponuje wykorzystanie eklezjologii do teologicznego namysłu nad Pismem Świętym (ang. *bibliology*). Ze względu na pewne podobieństwo Pisma Świętego i Kościoła, teologia Pisma może zdaniem autora *Living and Active* skorzystać z zastosowania eklezjalnych kategorii. Znaki szczególne Kościoła byłyby zarazem znakami

¹ Por. H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, Poznań 2020, s. 91; Z. Marek, A. Walulik, *Pedagogika Dobrej Nowiny. Perspektywa katolicka*, Kraków 2020, s. 20: „Nazywanie ksiąg biblijnych «świętymi» Kościół uzasadnia tym, że powstały one dzięki działaniu Ducha Świętego. Działanie to nazwano natchnieniem biblijnym”. Również Wojciech Pikor w nawiązaniu do DV 11 podkreśla, że „sakralność Biblii pozostaje zatem w ścisłym związku z jej natchnieniem” – W. Pikor, *W jaki sposób Biblia jest „księgą świętą”?*, „Roczniki Teologiczne” (2007) z. 1, s. 98.

szczególными Pisma². W mojej próbie podjęcia propozycji ewangelikalnego teologa ograniczam rozważania do jednego tylko przymiotu Kościoła – świętości, widzianej oczywiście z perspektywy teologii katolickiej. Na tej podstawie wyprowadzę wnioski dotyczące przymiotu świętości Pisma, które z kolei rzucają światło na naturę natchnienia oraz prawdy biblijnej. Wymiar polemiki z Workiem jest w moich badaniach elementem drugorzędny.

Struktura rozdziału zostanie zbudowana następująco: współczesne refleksje eklezjologiczne dotyczące przymiotu świętości uzupełnione o moje spostrzeżenia zostaną uporządkowane w kolejne podrozdziały. W każdym z nich znajdzie się prócz systematycznej prezentacji również spekulatywny namysł nad przymiotem świętości Pisma, jaki daje się uchwycić właśnie na mocy wzajemnego związku przymiotów Eklezji i Biblii. Całość zostanie poprzedzona prezentacją rozumienia przymiotów zwłaszcza pod kątem daru oraz zadania.

4.1. Przymioty Kościoła – dar i zadanie

Kościół w teologii Josepha Ratzingera „już” się pojawił, ale „jeszcze nie” w pełni. Nie jest on końcem historii zbawienia, lecz wypełnieniem wewnętrznego celu historii, a zarazem otwarciem na eschatologiczną przyszłość. Ostateczne Boże zgromadzenie jako już zainicjowane realizuje się w dalszym ciągu w historii³. Pojawienie się Kościoła jest związane z kulminacyjną dla realizacji odwiecznego Bożego planu tajemnicą Chrystusa:

Rozpoczęły się wówczas „czasy ostateczne”, w tym sensie, że ów plan został w pełni objawiony i urzeczywistniony w Chrystusie, ale musi jeszcze zostać przyjęty przez historię ludzką, która zawsze jest historią wierności Boga i, niestety, historią niewierności ludzi. Sam Kościół, depozytariusz błogosławieństwa, jest święty i złożony z grzeszników, panuje w nim napięcie między „już” i „jeszcze nie”. Kiedy nastąpiła

² Por. T. Work, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002, s. 218, 260. Związek przymiotów Kościoła z przymiotami Biblii został podjęty w pracy: D. Castelo, R.W. Wall, *The Marks of Scripture: Rethinking the Nature of the Bible*, Grand Rapids 2019. Dzieło to pozostawia wiele do życzenia, a w każdym razie temat nie został wyczerpany, zwłaszcza z punktu widzenia oczekiwań dogmatyka.

³ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunia. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2021, s. 182.

pełnia czasu, przyszedł Jezus Chrystus, aby wypełnić przymierze: On sam, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, jest sakramentem wierności Boga swemu planowi zbawienia całej ludzkości, nas wszystkich⁴.

Można powiedzieć za Benedyktem XVI, że Kościół jest wynikiem wkroczenia eschatologii w dzieje ludzkie. Wraz z przyjściem Chrystusa rozpoczęły się czasy ostateczne, które jednak muszą być nieustannie przyjmowane w historii *Ecclesia peregrinans*. Jedynie Wcielony jako Bóg i człowiek jest niezawodnym sakramentem wierności Boga, z kolei wspólnota wierzących jest zarazem święta, jak i złożona z grzesznych, a zatem niewiernych ludzi.

Również Telford Work przekonuje, że w eklezjologii należy uszanować dwa pola dialektyki eschatologii: „już” i „jeszcze nie”. W przeciwieństwie do zrealizowanej eschatologii oraz eschatologii przyszłościowej, eschatologia zainaugurowana bierze pod uwagę, że podstawowe przymioty Kościoła – jedność, świętość, katolickość i apostołskość – są jakościami już obecnymi w Kościele, ale jednak stanowią obietnicę, która w pełni zrealizuje się dopiero w przyszłości⁵. Podobnie wypowiada się *Katechizm Kościoła katolickiego*, według którego cztery znamiona Kościoła wyrażają tożsamość Kościoła, która w pełni ujawni się jednak dopiero na końcu czasów:

Kościół jest jeden, święty, powszechny i apostołski w swojej głębokiej i ostatecznej tożsamości, ponieważ już w nim istnieje i wypełni się na końcu czasów „Królestwo niebieskie”, „Królestwo Boże”, które przyszło w Osobie Chrystusa i wzrasta w sposób tajemniczy w sercach tych, którzy są w Niego wszczępieni, aż do jego eschatologicznego ukazania się w całej pełni. Wówczas wszyscy ludzie odkupieni przez Niego, uczynieni w Nim „świętymi i nieskalanymi przed Jego obliczem w miłości”, zostaną zgromadzeni jako jedyny Lud Boży, „Małżonka Baranka”, „Miasto święte... zstępujące z nieba od Boga, mające chwałę Boga”; „a mur Miasta ma dwanaście warstw fundamentu, a na nich dwanaście imion dwunastu Apostołów Baranka” (Ap 21,14) (KKK 865).

⁴ Benedykt XVI, Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego *Potrzebujemy odwagi Mędrców, opartej na niewzruszonej nadziei* (6.01.2008), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/objawienie_06012008.html [dostęp: 6.12.2021]. Por. S. Hahn, *Przymierze i komunie...*, dz. cyt., s. 162, przyp. 32.

⁵ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 260.

Work, który ze względu na pewne podobieństwo Pisma i Kościoła proponuje wykorzystanie eklezjologii do namysłu nad bibliologią, twierdzi, iż odniesienie przymiotów Kościoła do ksiąg natchnionych pozwala wyjść z jednej strony poza formułowanie apriorycznych definicji przymiotów Biblii (odpowiadających przymiotom Kościoła), a z drugiej nie poprzestać na fenomenologicznych opisach tego, czym Pismo jest⁶. Postępować zdaniem ewangelikalnego teologa należy przy tym ostrożnie, ponieważ Pismo nie jest jednym z wytworów Kościoła, a sprawuje nad nim autorytet. Dlatego przykładowo świętość Pisma nie może być w jego opinii przyrównana do obecnej (Work nie używa tego słowa, ale można by napisać – empirycznej) świętości Kościoła, jednak takie stwierdzenie z perspektywy katolickiej, jak wykażę to w dalszej części tego rozdziału, domaga się krytyki. Natomiast trzeba Workowi przyznać rację, gdy pisze, że Biblia nie tylko odzwierciedla znamiona Kościoła, ale również je sprawia. Pismo Święte jest nie tylko odpowiedzią Oblubienicy Chrystusa, lecz także głosem Oblubieńca mówiącego w autorytecie. Prorocki głos Pisma potrafi zwracać Kościół na powrót w kierunku Boga, gdy ten odchodzi od tego, czym Bóg chciałby go widzieć⁷.

Worka w dużej mierze słuszne, choć wymagające krytycznych dopowiedzeń, spostrzeżenia warto uzupełnić przez odwołanie się do uwag Ratzingera. Jak wspominałem, dla bawarskiego teologa objawienie istnieje zawsze jako jedna organiczna całość. Jednak pielgrzymujący przez dzieje Lud Boży dał temu objawieniu spisane świadectwo w księgach natchnionych w konkretnym momencie historycznym. Wynika z tego, że bez odniesienia wypowiedzi Pisma do całej historii zbawienia, a zatem chcąc nie chcąc do eklezjalnego rozumienia tej historii zbawienia, nie jest możliwe uchwycenie tego, co Bóg rzeczywiście przekazał w natchnionych pismach. Z tej perspektywy dialektyczna relacja Pisma i Kościoła jawi się jako jeszcze bardziej złożona. Pan może posługiwać się co prawda Pismem, by sprawować rządy nad Kościołem, ale nigdy „obok” Kościoła – właśnie dopiero dzięki panowaniu Głowy nad Ciałem nie inaczej niż poprzez to Ciało można usłyszeć głos Pana z Pisma; bez Kościoła byłoby łatwo Go „uciszyć”, a przynajmniej spacyfikować prorocki głos Pisma. Owszem, Pismo „napomina” Kościół, ale jedynie

⁶ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 218, 260.

⁷ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 260–261. Por. także: G.T.W. Ahlgren, *The Church is Holy*, w: *The Many Marks of the Church*, eds. W. Madges, M.J. Daley, New London 2006, s. 35. Ahlgren rozpoznaje już obecną świętość, ale jednocześnie uznaje, że jest świętość raczej sprawą nadziei niż w pełni zrealizowanej rzeczywistości.

ten „empiryczny” i zawsze potrzebujący odnowy i oczyszczenia, by dorastał do tego, czym w swojej istocie już jest z woli i odkupieńczego dzieła Pana. Jeśli Pismo sprawuje władzę nad Kościołem, to mimo tego nie istnieje poza Kościołem, w przeciwnym razie Chrystusowa Pascha zostałaby zanegowana.

Lumen gentium nie próbuje podać definicji Kościoła, ale w różnych obrazach ukazuje jego tajemnicę; Ratzinger już w tym dostrzega ważną wypowiedź na temat misteryjnej istoty Kościoła: „to, czym właściwie jest Kościół, nie da się ująć w jednym obrazie czy jednym pojęciu; jego istotę można jedynie ująć jako syntezę różnych obrazów, które na tle zmieniających się perspektyw nawzajem się uzupełniają”⁸. Dodam, że obrazy te zostały w dużej mierze zaczerpnięte właśnie z ksiąg natchnionych. To słowo Boże rzuca światło na to, czym Kościół jest, i już w samym tym fakcie odsłania się oddziaływanie Pisma na Kościół. Niezbędnej perspektywy, z której należy postrzegać Kościół, dostarczają wyznania wiary, które mimo że syntezują treści biblijne, to nie są jedynie powtórzeniem czy prostą kompilacją Pisma. W symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim jest mowa o wierze *et unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam* (DH 150). Do czterech istotnych cech pozwalających rozpoznać Kościół zaliczają się zatem: jedność, świętość, powszechność i apostołskość⁹.

Zdaniem Waltera Kaspera znamiona te wolno utożsamiać z istotą Kościoła widzianą z różnych punktów, z czego z kolei wynika, że wszystkie cztery przymioty należy rozpatrywać w ich związku ze sobą: „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”¹⁰. W ujęciu Soboru Watykańskiego II, a w odróżnieniu od wcześniejszej

⁸ JRO 7/2, s. 571.

⁹ Nie oznacza to oczywiście, że cztery znamiona Kościoła, które znalazły się w *Credo*, wyczerpują wszystkie przymioty Kościoła – por. *The Many Marks of the Church*, eds. W. Madges, M.J. Daley, New London 2006. Ta wieloautorska publikacja podejmuje kilkadziesiąt przymiotów Kościoła, wśród nich m.in. wymienia również grzeszność Kościoła. Thaddeus Lancton zwraca uwagę na miłosierdzie, które miało być istotnym znamiennem Kościoła. Chodzić ma nie o miłosierdzie *de facto* (jako wynikające z pełnionych uczynków miłosierdzia), ale o to, że Kościół w swojej istocie jest odbiorcą miłosierdzia Bożego, na skutek czego może dzielić się otrzymanym miłosierdziem w sakramentach, przepowiadaniu i posłudze – por. T. Lancton, *A Fifth Mark of the Church?*, „Roczniki Teologiczne” (2021) z. 2, s. 5–21.

¹⁰ W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, s. 273. Podobna wypowiedź w: T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 255: „*Obviously the qualities of unity, holiness, catholicity, and apostolicity are mutually qualifying.*”

potrydenckiej teologii nastawionej apologetycznie, cztery istotne cechy Kościoła stanowią zarazem znak, jak i narzędzie. Istota Kościoła ujawnia się w znamionach w postaci znaku wskazującego właśnie na ową głębszą istotę, z kolei one wymagają ciągle nowego i wiarygodnego urzeczywistnienia w praktyce – twierdzi niemiecki teolog¹¹.

Henryk Seweryniak, idąc za *Katechizmem*, rozpatruje każdy z nierozdzielnie związanych ze sobą przymiotów w trzech aspektach: daru, znaku oraz zadania. Kościół, jak utrzymuje polski teolog fundamentalny, już jest obdarowany istotnymi rysami Kościoła Chrystusowego (dar), które z kolei objawiają się na obliczu Kościoła (znak) i stanowią zobowiązanie do realizowania ich w życiu kościelnym (zadanie)¹²:

Te cztery przymioty, nierozdzielnie ze sobą połączone, wskazują na istotne rysy Kościoła i jego posłania. Kościół nie posiada ich sam z siebie, lecz Chrystus przez Ducha Świętego sprawia, że Jego Kościół jest jeden, święty, powszechny i apostołski oraz powołuje go do urzeczywistniania każdego z tych przymiotów (KKK 811).

Właśnie rozróżnienie na dar oraz wynikającą z niego możliwość, a nawet konieczność urzeczywistniania tego daru będzie towarzyszyło moim dalszym poszukiwaniom ograniczonym do przymiotu świętości¹³.

4.2. Świętość ontologiczna, nie moralna

Kościół może być nazywany świętym Ludem Bożym złożonym ze „świętych” (por. Dz 9,13; 1 Kor 6,1; 16,1) ze względu na: obdarowanie Chrystusową miłością uświęcającą Kościół, złączenie Oblubienicy z Oblubieńcem oraz obdarzenie Kościoła Duchem Świętym – pisze o świętości jako darze Henryk Seweryniak¹⁴.

Each depends on the others for its authenticity. «Catholicity» without apostolicity is empty pluralism, «unity» without holiness the society of demons, «holiness» without catholicity superapostolic elitism, «apostolicity» without unity the babble of «other gospels».

¹¹ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 274–275.

¹² Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010, s. 25.

¹³ Por. LG 39: „Ta zaś świętość Kościoła nieustannie ujawnia się i powinna się ujawniać w owocach łaski, które Duch rodzi w wiernych”.

¹⁴ Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, dz. cyt., s. 29. Por. również: A. Czaja, *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. 2, Warszawa 2006, s. 460; G. Dziewulski, *Święty Kościół grzesznych chrześcijan*, „Roczniki Teologiczne” (2016) nr 9, s. 46; A. Jankowski,

Świętość Kościoła jest zatem związana z Trójcą działającą w ramach ekonomii zbawienia; Kościół jest Ludem Boga, Ciałem Syna i świętynią Ducha¹⁵. Kościół staje się święty dzięki sakramentowi chrztu oraz słowu Bożemu:

Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyszcwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby samemu sobie przedstawić Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany (Ef 5,25–27).

Również liturgia Kościoła może być określona jako święta¹⁶.

Wierzący są świętymi ze względu na to, że uświęcił ich Bóg i zamieszkuje w nich Duch Święty (por. 1 Kor 3,16–17). W określeniach Kościoła jako świętyni Ducha Świętego (por. 1 Kor 6,19) odzwierciedla się przekonanie o spełnieniu się obietnicy starotestamentalnej o zamieszkaniu Boga ze swoim ludem (por. 2 Kor 6,16–18 z odniesieniem do Kpł 26,11–12). Wspólnota chrześcijańska ma współuczestnictwo (*koinonia*) z Ojcem i Synem (por. 1 J 1,3). Wszystko to uprawnia do mówienia o świętości Kościoła oraz jego członków – uważa Walter Kasper¹⁷. Tak rozumiany Kościół jest Kościołem świętym (*Ecclesia sancta*) oraz Kościołem świętych (*Ecclesia sanctorum*)¹⁸.

Biblijne pojęcie świętości człowieka, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (1984) nr 2, s. 115–116; KKK 823; LG 39. Tematykę świętości Kościoła z perspektywy teologiczno-fundamentalnej omawiają m.in. I.S. Ledwoń, *Świętość jako motyw wiarygodności*, w: LTF, s. 1208–1213; J. Krasieński, *Świętość Kościoła*, w: LTF, s. 1214–1215.

¹⁵ Por. J. Berr, *The Trinitarian Being of the Church*, „St Vladimir’s Theological Quarterly” (2004) nr 1, s. 71–78, 88. Por. również: D. Castelo, R.W. Wall, *The Marks of Scripture...*, dz. cyt. W rozdziale poświęconym świętości Pisma (s. 63–88), mocno znaczącym metodystyczną teologią autorów, znalazło się ujęcie, które można określić jako soteriologiczno-trynitarne. Obecność Ojca, urzeczywistniona w dziełach Syna, o których świadczą kanoniczne teksty, jest wykorzystywana przez Ducha Świętego w celu uświęcenia Kościoła, a tym samym przygotowania go do misji. Autorzy podkreślają, że to święty Bóg uświęca Kościół i Biblię (pochodna albo relacyjna świętość), żeby mogły służyć celowi świętości.

¹⁶ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 296.

¹⁷ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 295–297. Gillian Ahlgren uważa, że najlepsza dla wyrażenia świętości Kościoła jest koncepcja Kościoła jako *communio* – wspólnoty z Chrystusem i wiernymi przekraczającej czas i przestrzeń – por. G.T.W. Ahlgren, *The Church is Holy*, art. cyt., s. 36–37.

¹⁸ Por. K. Gózdź, *Kościół świętych – Kościół grzeszników według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” (2014) nr 2, s. 31.

W określeniu chrześcijan świętymi nie chodzi o przyznanie im doskonałej moralności¹⁹. Egzystencjano-moralna świętość stanowić może konsekwencję świętości ontologicznej, która jako taka stanowi wyłączny przymiot Boga (Świętego), w którego świętości Kościół może jedynie partycypować²⁰. Świętości nie uzyskuje Kościół od swoich wiernych; to właśnie podstawowa cecha ontologiczna świętości pochodzącej od Chrystusa i uprzedniej względem świętości wiernych może służyć ich wzrostowi duchowemu²¹. Świętość Kościoła, pisze Augustyn Jankowski, „jest ontyczna. Jej przyczyną jest nie sam wysiłek moralny w zachowaniu Prawa, lecz Chrystus, Bóg, Człowiek, Arcykapłan Nowego i Wiecznego Przymierza, a Dawcą jest działający w Kościele Chrystusa Duch Paraklet”²². Jak przypomniał Gerhard Ludwig Müller, „hermeneutyki dla pojęcia Kościoła dostarcza wyznanie wiary”²³. Fakt, że przymiot świętości znalazł się w credo nicejsko-konstantynopolitańskim (DH 150), wskazuje, że chodzi tutaj przede wszystkim o ontyczny, a nie etyczny charakter świętości Kościoła, który jako taki jest przedmiotem wiary²⁴. Dlatego słusznie proponuje Dziewulski wprowa-

¹⁹ Por. IM 11; R. Ellsberg, *The Church is Holy*, w: *The Many Marks of the Church*, dz. cyt., s. 40.

²⁰ Por. G. Dziewulski, *Święty Kościół grzesznych chrześcijan*, art. cyt., s. 46; G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 589, por. także: s. 590, gdzie jest mowa o grzesznikach nieprzekreślających „świętości Kościoła, ponieważ świętość ta polega nie na osobistej moralnej nienaganności wszystkich jego członków, lecz na stałej zdolności służenia zbawieniu”.

²¹ Por. A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu w Kościele proszącym o przebaczenie*, „Studia Gdańskie” (2005/2006) t. 18/19, s. 99. Por. G.L. Müller, *Prośba Kościoła o przebaczenie w świętym roku pojednania*, tłum. J. Balter, „Communio” wyd. pol. (2002) nr 3, s. 42: wyznajemy świętość Kościoła „nie dlatego jednak, że możliwie wielu jego członków dzięki swym własnym wysiłkom rozjaśniło chrześcijańskie ideały w ciasnym, moralistycznym znaczeniu”. Za krytyką Kościoła „stoi sprowadzanie pojęcia świętości do doskonałości czysto moralnej”. Por. także: G. Strzelczyk, *Kościół. Nielatwa miłość*, Kraków 2019, s. 65: „Bywa, że idea świętości zlewa się nam albo myli z ideą bezgrzeszności i heroicznego wcielania chrześcijaństwa w życie. [...] Gdyby Kościół był święty dlatego, że są w nim bezgrzeszni, zredukowałby się do Jezusa i Jego Matki. Kościół na pewno nie jest święty dlatego, że jest bezgrzeszny”.

²² A. Jankowski, *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, art. cyt., s. 115. Por. A. Sosnowski, *Świętość i święci w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Żmigród 2021, s. 43.

²³ G.L. Müller, *Prośba Kościoła o przebaczenie...*, art. cyt., s. 39.

²⁴ Należy jednak zwrócić uwagę na to, że czym innym wiara w Boga (łac. *credo in Deum*), a czym innym wiara w Kościół (*credo Ecclesiam*), a zatem i jego przymioty – por. KKK 750. Jak podkreśla Gerhard Ludwig Müller, Kościół występuje w wyznaniu wiary (por. DH 1–76, 150) zarówno jako podmiot wiary („wierzę” czy „wierzymy”), jak

dzenie metodologicznego rozróżnienia różnych wymiarów związanych ze świętością Kościoła. Wyjaśnienie genezy i natury świętości Eklezji należy do kompetencji *scientia fidei*²⁵.

Prawda o „świętości Kościoła” odnosi się zatem przede wszystkim do rzeczywistości teologicznej wraz z powiązaną z nią sferą egzystencjalno-historyczną. Świętość, traktowana jako wysoka jakość moralna i pochodna idealnego obrazu Kościoła, jest o tyle niewystarczająca, że nie liczy się z danymi antropologii teologicznej, potwierdzającej godność i wolność człowieka, ale też i jego realną skłonność do grzechu, będącą następstwem grzechu pierworodnego (KKK 311, 404). Ponadto taka świętość nie uwzględnia procesu moralnego dojrzewania i wzrostu ochrzczonego wraz z nieuchronnie towarzyszącymi mu porażkami i nawróceniami, z ich kulturowymi, społecznymi i historycznymi uwarunkowaniami. W ten sposób zapoznany zostaje tak indywidualny, jak i społeczny realizm egzystencjalnej sytuacji chrześcijanina na drodze ku (pełni) świętości²⁶.

Zarówno apologetyczne wysiłki, jak i agresywne postawy wobec Kościoła mogą powielać ten sam błąd – przez związanie się z perspektywą „idealne – rzeczywiste”, zamiast uwzględnienia innej ramy hermeneutycznej – „istotna świętość – grzeszność członków Kościoła”²⁷. Świętość Kościoła urzeczywistnia się w dziejach, a zatem odzwierciedla nawrócenie i *caritas*

i treść wiary w Boga oraz Jego zbawczą wolę historycznie zrealizowaną („[...] i w jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół”). Zatem Kościół nie wierzy w siebie, lecz w Boga, który uczynił go pośrednictwem swojej zbawczej woli – por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 586. Walter Kasper przypomina o tym, że nie przypadkiem wyznanie wiary w Kościół znajduje się w trzeciej, poświęconej Duchowi Świętemu, części wyznania wiary (*credo in Spiritum sanctum*) – W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 247.

²⁵ Por. G. Dziewulski, *Święty Kościół grzesznych chrześcijan*, art. cyt., s. 44–46. Por. również: A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, art. cyt., s. 99–100: „Naturalnie nie można rozumieć świętości Kościoła inaczej niż tajemnicę, która swoje źródło posiada w Chrystusie. Świętość Kościoła w takim rozumieniu wymyka się empirycznej oczywistości i sytuuje się na innym poziomie. [...] Znajdując się na płaszczyźnie misterium i nie będąc zawsze dostrzegalną na płaszczyźnie doświadczenia, świętość Kościoła jest przede wszystkim daną objawienia, a nie wynikiem myślenia empirycznego, co nie oznacza oczywiście niemożliwości doświadczenia świętości Kościoła jako rzeczywistości weryfikowalnej przez fakty”.

²⁶ G. Dziewulski, *Święty Kościół grzesznych chrześcijan*, art. cyt., s. 45–46.

²⁷ Por. G.L. Müller, *Prośba Kościoła o przebaczenie...*, art. cyt., s. 42.

ochrzczonych na danym etapie; aż do Paruzji będzie zatem prawdziwą, ale jednak niedoskonałą świętością²⁸. Zaprzeczanie temu byłoby w istocie uleganiem pelagianizmowi, jednej z dwóch pokus (obok gnostycyzmu) piętnowanych przez obecnego papieża. Franciszek zwraca uwagę na potrzebę rzeczywistego rozwoju w łasce, która działa historycznie i stopniowo (GE 50).



Pismo jest święte, bo Bóg wypowiedział słowo do wybranego przez siebie ludu. Lud Boży pod natchnieniem Ducha zaświadczył o Bożym objawieniu (w pojmowaniu natchnienia należy uwzględnić różnicę między działaniem Ducha w Starym Przymierzu a aktywnością Ducha w Kościele jako Jego świątyni w Nowym Przymierzu). Pismo jest święte na mocy nierozzerwalnego związku z Chrystusem jako żywym Słowem; jak nie ma zbawienia poza Chrystusem (łac. *extra Christum nulla salus*), tak nie może być zbawienia poza Pismem (*extra Scripturam nulla salus*), które odgrywało niezastąpioną rolę w życiu Jezusa z Nazaretu. Również urzeczywistnianie zbawienia w czasie Kościoła nie mogłoby być kontynuowane bez udziału Pisma Świętego, i odwrotnie, tylko w Kościele Pismo może być zbawcze (także i w tym sensie: *extra Ecclesiam nulla salus*).

Pismo Święte należy widzieć, podobnie jak Kościół, w relacji do Boga Trójjedynego. To Ojciec posyła Syna i Ducha *propter nos homines et propter nostram salutem*. Chrystus obdarowuje swój Kościół miłością, której jednym z wyrazów jest Pismo Święte – zapowiadające Go w Starym Testamencie oraz świadczące o Nim w Nowym Testamencie. W ten sposób zarówno Stary, jak i Nowy Testament kierują ku Niemu jako żywej Osobie. „Badacie Pisma, ponieważ sądzicie, że w nich zawarte jest życie wieczne: to one właśnie dają o Mnie świadectwo. A przecież nie chcecie przyjść do Mnie, aby mieć życie” (J 5,39–40) – czynił wyrzuty Jezus swoim rodakom. Wyrażenie *eraunate tas grafas* może zostać przetłumaczone tak jak wyżej (jako *indicativus*), ale może też być oddane jako *imperativus* „badajcie Pisma”; większość egzegetów przyjmuje jednak pierwsze z tych znaczeń. Grecki czasownik *eraunan* oznacza pilne studium Prawa Bożego (por. Ezd 7,10), a w judaizmie rabinicznym określano nim zgłębianie Tory owocujące komentarzem (midraszem).

²⁸ Por. G. Dziewulski, *Święty Kościół grzesznych chrześcijan*, art. cyt., s. 48; LG 48; KKK 825.

Ówczesni Jezusowi byli przekonani, że poświęcenie życia studiowaniu Pism zapewnia im uczestnictwo w życiu wiecznym, ale, jak się okazało, ich postawa sytuowała się mimo wszystko w sferze niewiary względem Słowa (por. J 1,10) i wiodła ku śmierci (por. Rz 7 10)²⁹. Dlatego, że – komentuje Stanisław Mędała – „celem Pism Izraela jest otwieranie Tory na inne «życie wieczne», które wypływa z wiary w Jezusa Chrystusa (por. Ga 3,21–22)”. Natchnione księgi „świadczą o Tym, który daje życie. Jako takie są ukierunkowane na Chrystusa, któremu Ojciec daje życie, aby On przekazywał je wierzącym. [...] Równocześnie osoba Jezusa rozjaśnia sens Pism”³⁰.

Kościół jest święty, ponieważ są w nim pisma, które są świętymi. Czytanie i słuchanie ksiąg natchnionych w Duchu Świętym umożliwia spotkanie się z żywym Bogiem. Wejście w poznawczy kontakt z rzeczywistościami Boskiej ekonomii jest wejściem w niesioną przez te rzeczywistości tajemniczą obecność Boga³¹. Pismo Święte powstało w Ludzie Bożym zgromadzonym wokół słowa Bożego, i jako takie dalej gromadzi Lud Boży i uświęca go, jednocześnie przygotowując do „wgromadzenia” się w żywe Słowo, którym jest Chrystus dający się w sakramencie Eucharystii. Liturgia słowa i liturgia eucharystyczna pozostają ze sobą nierozzerwalnie związane (o czym świadczy już samo Pismo)³² i stanowią o świętości Kościoła. *Logoi kai erga* składające się na historię zbawienia i objawienia, a przede wszystkim kulminacja wydarzeń soteriologiczno-revelatywnych urzeczywistnia się dzięki Duchowi Świętemu w Eucharystii, w czasie której celebrowane są „wydarzenia historyczno-metahistoryczne Jezusa Boga-Człowieka”³³. Świętość Kościoła jest owocem zastępczego wydania się Chrystusa, którego jednym z wymia-

²⁹ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Część 1. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 534–535.

³⁰ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 535.

³¹ Por. W.M. Wright IV, F. Martin, *Encountering the Living God in Scripture: Theological and Philosophical Principles for Interpretation*, Grand Rapids 2019, s. 189.

³² Por. VD 55: „[...] samo Pismo daje nam wskazówki, pozwalające dostrzec jego nierozzerwalny związek z Eucharystią. [...] Słowo i Eucharystia tak ściśle przynależą do siebie, że nie można zrozumieć pierwszego bez drugiej: słowo Boże staje się sakramentalnym ciałem w wydarzeniu eucharystycznym. Eucharystia otwiera nas na zrozumienie Pisma świętego, tak jak Pismo święte oświeca i wyjaśnia tajemnicę eucharystyczną. Faktycznie, jeśli nie uzna się, że Pan jest realnie obecny w Eucharystii, rozumienie Pisma pozostaje niepełne”.

³³ Por. B. Nadolski, *Christus heri, hodie et in saecula saeculorum. Uobecniająca pamięć misterium paschalnego*, „Ethos” (2012) t. 25, nr 3, s. 30.

rów – ze względu na jego znaczenie w życiu i misji Wcielonego – jest również Pismo Święte.

Pismo jest święte jednakże i na mocy owocności Chrystusowej Paschy. Już na etapie Starego Przymierza Bóg „uprzystępnia” się (łac. *condescensio*, gr. *synkatabasis*) poprzez słowa, co należy widzieć w ramach unizienia prowadzącego ku przyszłemu Wcieleniu i Krzyżowi³⁴; a nawet więcej: wybrany lud czerpie już uprzednio z przyszłych zasług Chrystusa, a autorzy natchnienia należą antycypacyjnie do Chrystusowego Ciała:

Jeśli jest prawdą, że owo mówienie Boga na ludzki sposób od samego początku jest skierowane ku Wcieleniu, to w ludzkich autorach trzeba widzieć nie tyle antycypację, co prefigurację postaci Chrystusa. Należą oni do przyszłego Ciała Chrystusa i tylko w ten sposób są Jego głosem³⁵

– pisał Joseph Ratzinger. Zbawcze działanie Chrystusa-Oblubieńca skutkuje tym, że Oblubienica może przemawiać wspólnym głosem z Panem – słowo Boże zostaje zapośredniczone przez Kościół, a Biblia powstająca z łona Kościoła (VD 19) jest dziełem Bosko-ludzkim, którego drugorzędnym współautorem jest Kościół³⁶. Nie oznacza to jednak, że Oblubienica zostaje w ten sposób zrównana z Oblubieńcem – owszem, winna być Jemu posłuszna; jest to możliwe właśnie dlatego, że Pismo jest co prawda słowem Bożym wyrażonym w ludzkich słowach, ale prymat należy do Słowa, a nie odpowiedzi człowieka; dlatego Pismo autorytatywnie panuje nad Kościo-

³⁴ Por. DV 13; J. Prothro, *The Christological Analogy and Theological Interpretation: Its Limits and Use*, „Journal of Theological Interpretation” (2020) nr 1, s. 113. Por. L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku*, tłum. A. Malewski, Kraków 1993, s. 32: „To, że Bóg otwiera się przed nami, otwiera się w naszym własnym języku, jest aktem wolności i łaski. Być może przez to zniżenia boskie, na nasz język sływa boskość i wynosi go na nowy poziom znaczeniowy. Lecz nadal pozostaje on językiem ludzkim”. Ten ruch zstępowania Boga do ludzi w słowie Bożym, a ostatecznie w Słowie Wcielonym, należy widzieć w ramach całego procesu, którego celem jest wzniesienie się ludzi do Boga i osiągnięcie przeobóstwienia – por. A. Oliynyk, *Liturgiczno-sakralne źródła inspiracji dla homilii prawosławnej*, „Roczniki Teologiczne” (2017) z. 12, s. 121. Unia słowa Bożego i ludzkiego byłaby szczególnym przejawem miłości i zniżania się Boga do człowieka – por. H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań 2008, s. 56.

³⁵ JRO 9/1, s. 627.

³⁶ Por. JRO 7/1, s. 178–179; JRO 7/2, s. 699; JRO 9/1, s. 627.

łem, któremu z kolei ten służy³⁷. Pismo już jest święte, i dlatego może być również uświęcające.

W samym spisaniem pod natchnieniem słowie daje o sobie znać to splatanie się świętości słowa z ludzką odpowiedzią, którą znaczy nie tylko świętość, ale i grzech. Dobrą ilustracją są przedstawienia Jahwe jako wojownika, który walcząc w obronie swojego ludu, potrafi niszczyć miasta niepoddające się Izraelowi (por. Pwt 20,10–18). Nawet w tak dramatycznych passusach, które dziś słusznie wymagają krytycznej oceny, prześwieca jednak tendencja ograniczania militarnej przemocy – zauważa Jakub Ślawik³⁸. Podobnie jak „teologiczna” świętość Kościoła, choć powiązana ze sferą egzystencjalno-historyczną Kościoła, nie utożsamia się z nią w pełni, tak również świętość Pisma musi zostać odróżniona od stopnia świętości Ludu Bożego oraz autorów natchnionych, których nieabsolutna świętość z kolei nie może nie znaczyć treści ksiąg biblijnych. Można by zaryzykować tezę, że jak „Kościół już na ziemi jest naznaczony prawdziwą, choć niedoskonałą jeszcze świętością” (KKK 825; por. LG 48), tak również Pismo Święte jest prawdziwie święte jako słowo Boże (wymiar Boski), ale jednocześnie jest naznaczone niedoskonałą świętością (wymiar ludzki). Należy brać pod uwagę proces moralnego dojrzewania oraz kulturowe, społeczne i historyczne uwarunkowania, w jakich pisma święte powstawały. Dopiero hermeneutyka historyczna w połączeniu z hermeneutyką teologiczną pozwala odróżnić językowo i kulturowo uwarunkowane opisy obecności i działania Boga w historii od autentycznej nauki słowa Bożego³⁹.

Ten proces wzrastania, który można w dużym stopniu utożsamiać z uświęcaniem, dokonywać się musi w pamięci Ludu Bożego, czego samo Pismo jest już wyrazem (kolejne relektury jako proces przekraczania, oczyszczania i wzrostu, w którym działał dający natchnienie Duch⁴⁰). Ostatecznie dopiero w pamięci Kościoła jest możliwe adekwatniejsze – choć nigdy pełne – uchwycenie świętości pism. Natchnienia nie wolno oddzielać od działania Ducha Świętego w *memoria Ecclesiae*, którego spisana formą jest

³⁷ Por. DV 10; VD 22.

³⁸ Por. J. Ślawik, *O hermeneutycznych założeniach badań biblijnych*, „Rocznik Teologiczny” (2021) nr 2, s. 378–379.

³⁹ Por. VD 42, 109; BTJ 27–28; T.J. White, *Światło Chrystusa. Wprowadzenie do katolicyzmu*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2019, s. 34.

⁴⁰ Por. JRO 6/1, s. 126; JRO 9/2, s. 942.

właśnie Pismo⁴¹, i które jako takie żyje nie inaczej niż w kościelnej pamięci prowadzonej przez Parakleta (por. J 14,26; 16,13b–14) nazywanego w *Katechizmie* żywą pamięcią Kościoła (nr 1099).

Od drugiej strony: pomimo tego, że Bóg wypowiada swoje słowo przez ludzkich autorów, których świętość tylko w ograniczonym stopniu odpowiada świętości Boga, jest możliwy kontakt z rzeczywistością Świętego Boga właśnie poprzez biblijne teksty. Świętość w Biblii i świętość autorów Biblii są znakami świętości Boga, ale są też czymś więcej: pisma są przede wszystkim świadectwem świętości samego Boga, i jako takie stanowią święte słowo Boga. Księgi natchnione są już wynikiem uświęcającego działania Bożego, ale przede wszystkim to narzędzie, którym posługuje się Duch Święty, i stąd są darem dla Kościoła i mogą mu służyć w procesie przechodzenia od świętości jako daru do świętości zrealizowanej. Wymaga to jednak wznoszenia się ponad słowo ludzkie ku słowu Bożemu (od litery do ducha, od Biblii jako świadectwa objawienia ku samemu objawieniu Bożemu), ponieważ samo biblijne słowo niesie w sobie pewien „naddatek” sensu wynikający z dysproporcji między rzeczywistością objawienia a świadczącym słowem; Ratzinger mówił w związku z tym, przypomnę, o wewnętrznej samotranscendencji słowa historycznego⁴².

Jednym z wielorakich przejawów obdarowania Kościoła Duchem Świętym jest właśnie aktywność Ducha Bożego związana z Pismem Świętym. Ten sam Duch, który oddziaływał na hagiografów, jest teraz na trwałe złączony ze spisаныmi pod Jego natchnieniem pismami. Kościół jest zatem ontologicznie święty właśnie na mocy tego, że Pismo żyje w Kościele i w Duchu Świętym. Tym samym Kościół może być uświęcany w swoich członkach dzięki Duchowi sprawiającemu, że „żyjące bowiem jest słowo Boga i działające, i ostrzejsze niż każdy miecz obosieczny, i przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, i osądzające pragnienia i zamiary

⁴¹ Por. R. Sokolowski, *God's Word and Human Speech*, „Nova et Vetera” English Edition (2013) nr 1, s. 194. Można postrzegać w Kościele wspólnotę pamięci, która generuje chrześcijańską Tradycję – por. G. O’Collins, D. Braithwaite, *Tradition as Collective Memory: A Theological Task to Be Tackled*, „Theological Studies” (2015) nr 1, s. 35.

⁴² Por. JRO 6/1, s. 37; JRO 9/1, s. 442; JRO 9/2, s. 717–718; S. Hahn, *Przymierze i komunizm...*, dz. cyt., s. 138–139. Należy w związku z tym przestrzegać przed „tekstualizmem”, umieszczającym tekst zamiast przedstawianych przez niego rzeczywistości w centrum uwagi – por. F. Martin, *Revelation and Understanding Scripture: Reflections on the Teaching of Joseph Ratzinger, Pope Benedict XVI*, „Nova et Vetera” English Edition (2015) nr 1, s. 260.

serca” (Hbr 4,12)⁴³. Autor Listu do Hebrajczyków charakteryzuje Boże słowo na podstawie negatywnych konsekwencji jego odrzucenia czy nieposłuszeństwa słowu (por. Hbr 4,5–6.11); z powodu niewiary można odstąpić od Boga żyjącego (por. Hbr 3,12), a zgrzeszywszy – umrzeć (w. 17). Jednak słowo Boże jest żyjące (*dzon*) i działające (*energes*), bo wędrujący po pustyni właśnie z powodu niewiary nie doszli do celu swojego pielgrzymowania (w. 19). Słowo Boże ma moc sądenia (dosł. jest *kritikos* – krytyczne) oraz oceniania pragnień i zamiarów pochodzących z wnętrza ludzkiego⁴⁴. Jak na pustyni Izraelici karmieni byli manną, tak chrześcijanie pielgrzymują, spżywając Ciało i Krew Pańską. Dlatego na podkreślenie zasługuje zwłaszcza zbawcze oddziaływanie Pisma w jego związku z Eucharystią oraz innymi sakramentami. Nie przypadkiem apostoł Paweł pisze, że Chrystus uświęcił Kościół, oczyściwszy go wodą, której towarzyszy słowo (por. Ef 5,26).

Przymiot świętości Kościoła znalazł się w credo nicejsko-konstantynopolitańskim w części poświęconej trzeciej Osobie Boskiej, która „z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę”. Ten sam Duch Święty, Pan i Ożywiciel, „który mówił przez proroków”, sprawia również świętość Kościoła (DH 150). Związek między Duchem Świętym stojącym za Pismem Świętym oraz świętością Kościoła jest znaczący i należy go dobrze interpretować. Z jednej strony starotestamentalne prorocтво (cały Stary Testament jako prorocтво⁴⁵) ustąpiło miejsca rzeczywistości nowotestamentalnej, czyli Kościołowi; z drugiej przepowiadanie tego Kościoła będące w istocie interpretacją Starego Testamentu – również zostaje spisane pod natchnieniem Ducha Świętego i tworzy Nowy Testament, a razem ze starotestamentalnymi pismami kanon chrześcijański. W tym sensie rzeczywistość Kościoła i Pisma Świętego łączą się nierozzerwalnie, zatem konsekwentnie należy powiedzieć, że uświęcająca Kościół aktywność Ducha Świętego skutecznia się w dużej mierze dzięki natchnionej literaturze, ale czytanej, słuchanej i interpretowanej zawsze w Kościele⁴⁶.

⁴³ Podaję cytat w tłumaczeniu za: A. Malina, *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018, s. 240.

⁴⁴ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków...*, dz. cyt., s. 240.

⁴⁵ Por. C. Jakubiec, *Prorok i hagiograf*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (1979) nr 2–3, s. 67, 73.

⁴⁶ Podstawowe kryterium hermeneutyki biblijnej: miejscem interpretacji Biblii jest życie Kościoła – VD 29. Objawienie wydarzające się przez posłanie Syna i Ducha jest nierozdzielnie związane z Kościołem, dlatego działanie Trójjedynego Boga nie może być pojmowane poza partycypacją i pośrednictwem Kościoła – por. M. Levering,

4.3. „Mimo to” świętości

Krzysztof Góźdz rekapitułując poglądy Josepha Ratzingera w interesującej mnie kwestii świętości Kościoła, wskazuje na odróżnienie grzeszności związanej z moralnością od świętości związanej przede wszystkim z łaską Bożą podarowaną Kościołowi pomimo niemoralności człowieka czy nawet właśnie z jej powodu (zbawczy cel)⁴⁷. Bawarski teolog istotę Kościoła wyprowadzał z różnicy między Nowym a Starym Testamentem. W związku z tym przypominał, że w Starym Przymierzu prócz instytucji kapłaństwa istniał jeszcze urząd proroków. W nich Bóg jak gdyby rezerwował sobie prawo wypowiedzenia krytyki (por. Iz 58). Jej motywem była warunkowość przymierza obwarowanego wypełnianiem Prawa, a zatem związanej z ludzką moralnością. Ludzkość w związku z własną niewiernością Bogu znalazła się w tragicznym położeniu, a wtedy Bóg podjął decyzję rozstrzygającą na korzyść ludzkości, posyłając swojego Syna dla odkupienia świata. Nowe Przymierze w Chrystusie polega odtąd jedynie na absolutnej wierności Boga, i jako takie nie jest już uwarunkowane moralnością drugiej strony przymierza⁴⁸. Definitywność Nowego Przymierza ma związek z Wcieleniem oraz wydaniem się Wcielonego (Eucharystia), na co wskazał Robert Woźniak:

W Chrystusie ostateczność wkracza nieodwołalnie w dzieje świata. Jest to ostateczność miłości Boga do swego ludu. Podając uczniom chleb i wino, Jezus interpretuje ten gest jako początek nowego i wiecznego przymierza, które już nigdy nie przeminie. Jego definitywność naznaczona jest miłością potężną jak śmierć. Dar, jaki Ojciec czyni ze swego Syna, jest całością Ojcowskiej miłości podarowanej światu. Definitywność nowego przymierza jest niczym innym jak definitywnością radykalności wejścia Boga w świat z całym bogactwem swego wewnętrznego życia (zob. J 17)⁴⁹.

Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture, Grand Rapids 2014, s. 55–56.

⁴⁷ Por. K. Góźdz, *Kościół świętych – Kościół grzeszników...*, art. cyt., s. 34.

⁴⁸ Por. S. Zatwardnicki, *Kościół zgorszenia – tajemnica obrazu*, Katowice 2018, s. 173–175; A. Malina, *List do Hebrajczyków...*, dz. cyt., s. 379 (autor komentuje Hbr 8,10). Por. także NPP 72 (rola proroków wzywających do nawrócenia).

⁴⁹ R.J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007, s. 19.

Kościół jako bezwarunkowo przyjęty przez Boga „opiera się na «mimo to» – «mimo to» łaski Bożej, która nie wiąże się już z żadnym warunkiem, lecz podjęła definitywną decyzję ocalenia człowieka”⁵⁰. Podsumowując wywód Ratzingera:

W odróżnieniu od Izraela Kościół jest przyjęty przez Boga absolutnie, czyli niezależnie od kondycji, w jakiej się znajdują sami wierzący. [...] Kościół jako rzeczywistość definitywna, za którą Pan poręczył swoją krwią, pozostaje święty właśnie ze względu na to, że już nic i nikt nie może usunąć owego „mimo to” łaski Bożej⁵¹.

I właśnie ten i taki Kościół pozostaje święty. Chodzi zatem o specyficzny rodzaj świętości – pochodzącej z Paschy Chrystusa. Świętość Kościoła jest więc tym samym co owocność wydania się Syna Bożego. „Geneza Eklezji jest wpisana w dynamikę odkupieńczego działania Trójjedynego Boga w historię grzechu i wolności człowieka”⁵². Ponieważ ofiara Zbawiciela jest skuteczna, Kościół jest święty. „Określenie Kościoła jako świętego oznacza jego pochodzenie z ofiary Chrystusa”⁵³. Znamienna jest tutaj modlitwa praktykowana w liturgii rzymskiej: „nie zważaj na grzechy moje, lecz na wiarę Twojego Kościoła”. Joseph Ratzinger w związku z tym notował, że nie mówi się w tej modlitwie o świętości, lecz o wierze Kościoła⁵⁴. Również to potwierdza, że świętość Kościoła (przymiot przyjmowany przez wiarę) rodzi się z odkupienia oraz jego recepcji przez wiarę, a nie z możliwej do empirycznego stwierdzenia świętości moralnej. „Mimo to” łaski Bożej oznacza, że świętość istnieje w Kościele „mimo” grzechu, i właśnie ta świętość ma moc dać nowe życie w Chrystusie Jezusie i wyzwolić spod prawa grzechu, udzielając Ducha Świętego (por. Rz 8,1–4).

⁵⁰ JRO 8/1, s. 445. Por. A. Sosnowski, *Świętość i święci w nauczaniu Josepha Ratzingera...*, dz. cyt., s. 47. Nic już zatem nie może oddzielić człowieka od Boga (por. Rz 8,31–39), skoro nic nie mogło oddzielić Boga od siebie samego (Syn Boży, który stał się dla nas grzechem, został przyjęty w Zmartwychwstaniu przez Ojca) – BTJ 92.

⁵¹ S. Zatwardnicki, *Kościół zgorszenia...*, dz. cyt., s. 174–175.

⁵² A. Napiórkowski, *Ecclesia semper purificanda et reformanda*, „Communio” wyd. pol. (2013) nr 4, s. 104.

⁵³ G. Dziewulski, *Święty Kościół grzesznych chrześcijan*, art. cyt., s. 46.

⁵⁴ Por. JRO 10, s. 598.



Skoro świętość Kościoła pochodzi z bezwarunkowego wydania się Chrystusa dla zbawienia, z tej perspektywy wolno również spojrzeć na świętość Pisma Świętego. Odwołuję się tutaj do analogii pomiędzy wcieleniem odwiecznego Logosu (Słowo staje się ciałem) a „wcieleniem” słowa Bożego w ludzkie słowa (słowo staje się księgą)⁵⁵. W istocie mamy tutaj do czynienia z jednym misterium Chrystusa (analogia, a nie paralela!), ponieważ Bóg posługuje się tak człowieczeństwem Syna zrodzonego z Maryi Dziewicy „za sprawą Ducha Świętego”, jak i „człowieczeństwem” Pisma, przez które mówi ten sam Duch. Nie mielibyśmy Chrystusa bez natchnionego Pisma – żeby to sobie uzmysłowić, wystarczy uwzględnić związek Wcielonego z Pismem. Słowo rozumie siebie w odniesieniu do słów pism, właściwie je interpretuje, wypowiada słowa, które stają się potem częścią Nowego Testamentu i bez których On sam i Jego dzieło pozostawałyby nie tylko że niezrozumiane, ale wręcz nierozpoznane, a zatem bezskuteczne. Jeśli cała historia zbawienia dokonuje się przez wewnątrznie ze sobą powiązane *gesta et verba* (DV 2), to z kolei słowa i czyny jednoczą się ostatecznie w Osobie Zbawiciela, tym samym wypełniając Pismo. Wracając do analogii – trzeba powiedzieć, że Pan wydaje się wierzącym również przez to, że wypowiada słowo pomimo niewierności Ludu Bożego. Dar natchnienia będzie związany z retrospekcyjnym dostrzeżeniem wierności Boga w historii niewiernego narodu (Stary Testament), a ostatecznie z uchwyceniem właśnie istoty Nowego Przymierza („mimo to”). W ten sposób pisma także wpisują się w soteriologiczno-rewelatywną misję Syna.

Można w związku z tym dopowiedzieć, że takie rozumienie świętości Pisma jako służącej zbawczym celom koresponduje z biblijnym rozumieniem prawdy. Bóg obdarza swój lud Pismem ze względu na jego zbawienie. Ojcowie Soboru, jak zauważa Paweł Leks, pojmują prawdę w znaczeniu biblijnym jako stałość, niezłomność i wierność Boga w odniesieniu do powziętego planu⁵⁶. Pierwszorzędnie w pismach natchnionych *emet* oznaczało – pisze Henryk Witczyk – „niezmienną wierność Boga względem Przymierza”, a nie „właściwość Boga samego w sobie”. Jeśli Lud Boży doświadczał „prawdy”

⁵⁵ Por. DV 13; VD 18.

⁵⁶ Por. P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”. *Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice 1997, s. 105, 184, 186; DV 11.

Boga, to w takim znaczeniu, „że w relacji do niego jest On godny zaufania, stały w swej niewyczerpanej dobroci”. „Bóg prawdy” czy „Bóg czyniący prawdę” to Jahwe, który objawiał się Izraelowi „jako miłosierny, łaskawy, cierpliwy, bogaty w dobroć i wierność (Wj 34,6), a zatem «Bóg godny zaufania» (Dn 9,7)”, na którym można polegać⁵⁷. Dopiero w późniejszych pismach starotestamentalnych do tego wymiaru dochodzi jeszcze wymiar treści objawionych i reguł życia, a razem z tłumaczeniem LXX rzeczownika *emet* na *aletheia* nastąpiło wzajemne oddziaływanie obu wymiarów. Jeszcze u świętego Pawła Chrystus przyszedł, by okazać właśnie wierność (*aletheia*) Boga (por. Rz 15,8). Jednak nie znajdują uzasadnienia próby przeciwstawiania sobie wierności (semickie rozumienie) – rozumowemu poznawaniu objawienia (greckie pojęcie prawdy). W Chrystusie objawia się nie tylko wierność, ale również tajemnica Boga i Jego relacji do człowieka i świata⁵⁸.

Zdaniem Papieskiej Komisji Biblijnej atrybuty Pisma są pochodne względem atrybutów Boga. Komisja zwraca uwagę na prawdę, którą rozumie w ramach misterium miłości Boga zmierzającej do zbawienia ludzi:

Jako pochodzące od Boga, Pismo święte ma atrybuty boskie. Cechą fundamentalną jest jego prawda, rozumiana jednak nie jako suma precyzyjnych i prawdziwych informacji o różnych aspektach ludzkiego poznania, ale jako objawienie się samego Boga oraz jego zbawczego projektu. Biblia w istocie pozwala nam poznać misterium miłości Boga, który objawił się w Słowie Wcielonym, które – przez Ducha Świętego – prowadzi do doskonałej komunii ludzi z Bogiem [...]. W ten sposób staje się jasne, że prawda Pisma to ta, która ma jako cel zbawienie wiernych⁵⁹.

Chrystus działa również przed swoim nadejściem między innymi właśnie przez natchnione słowo. Ono jest z jednej strony wyrazem „mimo to” łaski Bożej, a w Starym Testamencie dodatkowo jawi się przygotowaniem zrozumienia potrzeby „mimo to” przez niewykonalny nakaz wypełnienia

⁵⁷ H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 104.

⁵⁸ Por. H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 104–105, 114–115, 123. Por. także: NPP 99 (Papieska Komisja Biblijna odwołując się do Ap 3,7, gdzie Jezusa określa się jako „świętego, prawdomównego”, pisze: „Kiedy Ojciec i Jezus wchodzą w historię ludzi, każdy z nich jest określony tytułem *prawdziwy* w sensie [...] doskonałej odpowiedniości pomiędzy ich boskością a ich zaangażowaniem w historię”); NPP 104 („[...] prawda, którą Biblia chce nam przekazać, odnosi się do samego Boga i jego planu zbawienia ludzi”).

⁵⁹ NPP 144.

Prawa, i jako takie jest już właśnie owym „mimo to”. Jankowski streszczając Pawłowe rozumienie relacji między Prawem i Ewangelią, pisze:

[...] wbrew więc pozornej wrogości wobec Prawa Apostoł konsekwentnie przeprowadził dowód „według Pisma”, że Prawo jako Boży środek pedagogiczny, wprowadzić konieczny, ale zarazem tylko względny kończy się dlatego ze śmiercią krzyżową Chrystusa, że w Nim jako swoim „kresie” ostatecznie się „wypełnia”⁶⁰.

To, co od naszej strony jest Bożą decyzją rozstrzygającą w sposób pozytywny o losie ludzkości, od strony Bożej jest realizowaniem odwiecznego zamiaru. Hagiografowie Starego Testamentu zaświadczyli o niemożliwości wypełnienia warunków Starego Przymierza oraz zapowiedzieli proroczо potrzebę stworzenia „nowego serca” (por. Ez 36,26) oraz złożenia zastępczej ofiary (por. Iz 52,13–53,12⁶¹) nie tylko przez poszczególne swoje wypowiedzi, lecz w pismach starotestamentalnych jako całości.

Jednak Pismo jest czymś więcej niż samym „mimo to”; jest również odpowiedzią człowieka na słowo Boże, zawsze niedoskonałą, jeśli sytuacja miała rzeczywiście okazać się na tyle tragiczna, że bez Krzyża zbawienie nie było możliwe. Zatem staje się zrozumiałe, że całe Pismo musi mówić o Chrystusie – nawet jeśli czyni to także na sposób, który przez nieodkupionych jeszcze ludzi jest nie do uchwycenia, albo przez to, że same wypowiedzi Pisma, jako słowa ludzkiego, a zatem wypowiedzianego nie przez świętych, lecz uświęcanych ludzi, wołają o „mimo to” łaski Bożej. Potrzeba zbawienia okazuje się paradoksalnie również w tym, że na etapie Starego Przymierza łudzono się, iż Mesjasz zwycięży inaczej niż przez krzyż. Nic dziwnego, że uczniowie potrzebowali oświecenia umysłów (por. Łk 24,45) dla rozpoznania, że wszystkie Pisma (w. 27), Prawo, prorocy i Psalmi (w. 44) mówią o Passze Chrystusa (w. 46). Natchnienie Starego Testamentu, podobnie jak Prawo, posiada „tylko cień przyszłych dóbr, a nie sam obraz rzeczy”

⁶⁰ A. Jankowski, *Idea wyzwolenia w listach św. Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (1987) nr 2, s. 117.

⁶¹ Tzw. czwarta pieśń o Słudze Jahwe była jednym z kluczowych dla pierwotnego Kościoła tekstów Starego Testamentu, który czytano w świetle kulminacyjnego w przekonaniu chrześcijan wydarzenia Chrystusa i zesłania Ducha Świętego. Być może sam Jezus odwoływał się do pieśni o Słudze Jahwe w samorozumieniu swojej misji – por. GCJ, s. 133–136; GCC, s. 74–75; W. Kurz, *Dei Verbum: Sacred Scripture since Vatican II*, w: *After Forty Years: Vatican Council II's Diverse Legacy*, ed. K.D. Whitehead, South Bend 2007, s. 190.

(por. Hbr 10,1) nowotestamentalnego natchnienia. Jako takie natchnienie Nowego Testamentu jest owocem „mimo to” łaski Bożej darowanej w Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym posyłającym swojego Ducha, który umożliwi właściwą interpretację świętych pism⁶².

To zaś oznacza, że natchnienie Starego Testamentu musiało polegać na darze takiego wypowiedzenia Bożego słowa, żeby w efekcie Paschy i zesłania Ducha możliwe było odczytanie Pisma prowadzące ku Chrystusowi. Charyzmat natchnienia sam w sobie nie musiał wcale powodować ani doskonałej świętości hagiografa, ani nawet doskonałego wyrażenia słowa Bożego – Duch Święty uwzględniał konkretny stan ducha autora natchnionego (nawet jeśli w jakimś stopniu uświęconego, to nie „pełnego łaski” jak Najświętsza Maryja Panna, Niepokalanie Poczęta i „Cała Święta [Panaghia]” – KKK 493). Uświęcająca rola Pisma nie może zatem polegać jedynie na wyizolowanym wpływie natchnionego słowa na odbiorcę, raczej winna być widziana w całości kształcie zbawienia, jakiego człowiek dostępuje w Kościele. Zatem Pismo nie może nie prowadzić ku sakramentom, w których owoce odkupienia stają się dostępne wierzącym, a ich skuteczność otwiera na właściwe rozumienie pism.

Ideę wypełnienia Pism w Chrystusie – właściwie należałoby powiedzieć, że nie tyle samych Pism, ile rzeczywistości zaświadczonych w pismach, a nawet szerzej: całej historii religii – sprowadza Ratzinger do Chrystusowego zastępstwa. To samo-ofiara Chrystusa jest odpowiedzią na „wewnętrzny dramat” widoczny w Starym Testamencie oraz religijnych dziejach ludzkości właśnie w usiłowaniach składania ofiary z jednoczesną świadomością, że nie rozwiązuje ona problemu. Dopiero Bóg miał upatrzeć sobie jagnię (por. Rdz 22,8) – sam Chrystus okazuje się Barankiem gładzącym grzechy, a Krzyż kluczem hermeneutycznym do rozumienia prawdziwej natury ofiary i kultu. Wszelkie ludzkie ofiary opierały się na zasadzie zastępstwa – ofiarowywano substytut życia osoby ofiarującej, co samo w sobie było wynikiem i wyrazem upadłej kondycji człowieka niezdolnego do pełnego i wynikającego z miłości ofiarowania się Bogu i osiągnięcia w ten sposób jedności z Nim. Dopiero w ofierze Chrystusa ofiara znajduje swój sens: jest darem nie z czegoś, ale z samego siebie składanym Bogu; darem, który prowadzi do

⁶² W Kościele pierwotnym „Pismem” były księgi Starego Testamentu, z kolei dzisiejszy Nowy Testament był chrystologiczną interpretacją Starego – por. VD 39.

komunii z Bogiem⁶³. Ten dar uobecniany będzie w czasie Mszy Świętej, do czego wrócę w ostatnim rozdziale poświęconym relacji słowa i sakramentu.

4.4. Odkupione pojęcie świętości

Międzynarodowa Komisja Teologiczna sugeruje teologiczne rozwiązanie godzące świętość Kościoła wyznawaną w *Credo* (LG 39 mówi wręcz o „nie-skazitelnej świętości”) z istnieniem grzechu. Takie określenia stosowane względem Kościoła jak *casta meretrix* („czysta nierządnicą”)⁶⁴ czy też „Oblubienica czarna, lecz piękna” (por. PnP 1,5)⁶⁵ można rozpatrywać w odwołaniu do analogii między Słowem Wcielonym a Kościołem. Należy widzieć w ramach jednego misterium zarówno świętość Kościoła jako owoc działania Ojca przez ofiarę Syna i dar Ducha Świętego, jak i grzeszność wynikającą z tego, że Kościół „przyjmuje na siebie grzech tych, których zrodził w chrzcie, analogicznie do tego, jak Chrystus przyjął grzech świata”⁶⁶. Bóg bowiem „dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,21; por. Rz 8,3; Ga 3,13; 1 P 2,24). Kościół pozostaje święty w swojej istocie, jeśli ma uświęcać swoje członki⁶⁷, jest jednak grzeszny, jako że bierze na siebie grzechy swoich członków.

⁶³ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunie...*, dz. cyt., s. 204–207, 209–210, 215–217. Ratzinger nie poprzestaje oczywiście na typologii „ofiary” Izaaka, odwołuje się również do innych typologii. Jedną z nich jest typologia „boku” Adama i Nowego Adama – jak z pierwszego narodziła się Ewa, tak z drugiego rodzi się nowy Lud Boży, a wraz z nim nowa ludzkość. Kolejną typologią jest wydane za ludzi Ciało Chrystusa jako nowa, prawdziwa świątynia – por. tamże, s. 217–218; SCar 14.

⁶⁴ Por. H. Wagner, *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007, s. 91; S. Pié-Ninot, *Wierzyć w Kościół. „Wierzę w święty Kościół powszechny”*, tłum. K. Stopa, Kielce 2004, s. 59. Walter Kasper poddaje w wątpliwość opinię, zgodnie z którą Ojcowie Kościoła mieliby posługiwać się tym terminem; na pewno nie wolno go odczytywać w znaczeniu *simul iusta et peccatrix* – por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 306, przyp. 109, oraz s. 308. Por. A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, art. cyt., s. 106.

⁶⁵ Por. JRO 8/1, s. 420; J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 240. Napiórkowski używa jeszcze dosadniejszego języka na określenie „nierządniczy” – por. *Ecclesia semper purificanda et reformanda*, art. cyt., s. 109.

⁶⁶ PPK 3 (wstęp). Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 309–310; A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, art. cyt., s. 105.

⁶⁷ Por. WL 19: Kościół jest święty, „ponieważ nie posiada innego życia niż życie łaski”, dzięki której dzierży „władzę leczenia swoich synów krwią Chrystusa i darem Ducha Świętego”. Kasper mówi o wynikającej z nierozzerwalnego związku Kościoła

Jak rozumieć tajemniczą wypowiedź autora natchnionego o Chrystusie, który sam nie znał grzechu, ale którego Bóg uczynił grzechem? Antoni Paciorek zauważa, że „znać grzech” prawdopodobnie dotyczy poznania osobistego (por. Rz 7,7–11). Chrystus jednak w taki sposób nie poznał grzechu, którego rzeczywistości jednak pozostawał świadomy (por. Hbr 12,3). Według polskiego biblisty Paweł mógł mieć na myśli ideę wyrażoną w Rz 8,3. Chodziłoby zatem o posłanie Syna, które było równoznaczne z życiem w świecie dotkniętym grzechem, wystawionym na pokusę i uwieńczonym śmiercią krzyżową. Paciorek zwraca uwagę, że istnieją w egzegezie dwa kierunki badań: pierwszy w słowie *hamartia* upatruje „ofiary przebłagalnej”, a drugi dzielenia losu grzeszników przez Chrystusa. Mimo że Paweł rzeczywiście odnosi słownictwo ofiarnicze do śmierci Chrystusa, to jednak alternatywa druga wydaje się bardziej prawdopodobna. Zgodnie z nią Chrystus cierpiałby tak, jakby był grzesznikiem, ze względu na solidarność z ludźmi. Poniósł śmierć jako reprezentant grzesznej ludzkości po to, aby ludzie mogli się stać sprawiedliwością Boga w Nim – jak On grzechem, tak oni zostają uczynieni sprawiedliwością⁶⁸.

Stwierdzenie, że Chrystus stał się grzechem, oznacza, że znajdował się w relacji do Boga będącej skutkiem grzechu. Śmierć Chrystusa byłaby raczej doświadczeniem oddzielenia od Boga, znamionującym egzystencję człowieka od początku. [...] Chrystus utożsamiał się z grzeszną ludzkością, zamieniając własną sytuację wolności od grzechu na tę pochodzącą z grzechu człowieka. Następnie ukazany jest drugi element. Przez relację z Chrystusem ludzie mogą zamienić swój stan grzeszny na stan nazwany „sprawiedliwością Bożą”⁶⁹.

Wspomniany fragment Listu do Rzymian może zostać przetłumaczony następująco: „To bowiem, co było niemożliwe [dla] Prawa, ponieważ było osłabione przez ciało, [tego dokonał] Bóg, posławszy swojego Syna w podobieństwie do grzesznego ciała i z powodu grzechu potępił grzech w cielesności”⁷⁰.

z Chrystusem „świętości strukturalnej” Kościoła, w którym znajdują się środki zbawcze – por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 298–299. Por. również: A. de Poulpiquet, *Tylko Kościół. Apologetyka*, tłum. J. Zoppa, Sandomierz 2015, s. 370.

⁶⁸ Por. A. Paciorek, *List do Hebrajczyków. Tłumaczenie, wstęp i komentarz Antoni Paciorek*, Lublin 1998, s. 307–308.

⁶⁹ A. Paciorek, *List do Hebrajczyków...*, dz. cyt., s. 308.

⁷⁰ S. Stasiak, *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2020, s. 375.

Sławomir Stasiak odnotowuje, że wypowiedź nadawcy listu nie może mieć nachylenia doketystycznego („podobieństwo” do ciała); chodziło apostołowi o podkreślenie, że Syn przyszedł jako prawdziwy człowiek, ale ukazał się w formie podobnej do ciała innych ludzi, a zatem do ciała grzesznego. Innymi słowy, stał się członkiem rodzaju ludzkiego charakteryzującego się skłonnością do grzechu. W tym sensie miał do czynienia z mocą grzechu, że wszedłszy w królestwo grzechu, doświadczył jego konsekwencji: od Prawa (por. Ga 3,13) przez cierpienie aż po śmierć. Stawszy się obiektem wrogich sił, przewyciężył je w ukrzyżowanym ciele – bo tak według wrocławskiego biblisty należy rozumieć sens cytowanej konstatacji św. Pawła⁷¹. „Ojciec potępił ostatecznie grzech, kiedy Chrystus umierając na krzyżu «w ciele», pozbawił mocy grzech, który panował nad ciałem ludzkim i mógł Go dotknąć jedynie w ciele, które dzielił z całą ludzkością”⁷² (por. Rz 6,6–11; 7,4).

Należałoby w związku z tym mówić o nowym rozumieniu świętości – Chrystusowe odkupienie obejmowałoby swoim zasięgiem również pojmowanie tego, czym jest odkupienie, a także czym jest świętość (zwłaszcza w jej nierozzerwalnym związku z działaniem odkupieńczym). Kulminacyjne objawienie w Chrystusie, a dokładniej w Jego Passze, siłą rzeczy każe dokonać relektury starotestamentalnego pojmowania świętości – wprowadza pewne novum, dzięki któremu jednak można odkryć, że już w czasie Starego Przymierza świętość łączyła się z miłosierdziem i zastępstwem. Dla św. Augustyna natchnienie Pisma Świętego oznaczało właśnie to, że każdy jego fragment niesie miłość Boga i bliźnich jako prawdziwy (nawet jeśli ukryty) cel i znaczenie⁷³.

Zgodnie z optyką Biblii słowo „święty” (hebr. *kadosz*, gr. *agios*, łac. *sanc-tus*) oznacza to, co wydzielone, wyłączone czy odseparowane, tak jak Bóg jako święty jest kimś absolutnie różnym od świata (transcendencja Boga). „Święty Izraela” (por. Iz 12,6) jest jednak zarazem miłosiernym, którego wnętrzości rozpalają się, a serce wzdryga na myśl, że miałyby porzucić

⁷¹ Por. S. Stasiak, *List do Rzymian...*, dz. cyt., s. 381–383. Dlatego Kościół jest zawsze „Kościółem pod krzyżem, który ciągle na nowo jest zdany na przebaczenie. Także w ten sposób – i szczególnie w ten sposób – jest on Kościołem Jezusa Chrystusa” – por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 227.

⁷² S. Stasiak, *List do Rzymian...*, dz. cyt., s. 383.

⁷³ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 245; J. Yocum, *Scripture, Clarity of*, w: *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. K. Vanhoozer, Grand Rapids 2005, s. 728.

wybrany lud (por. Oz 11,8–9). Święty Bóg okazuje się zatem całkowicie Inny również w swoim miłosierdziu. Wyzwała z grzechu i pozwala uczestniczyć w swojej świętości (por. Hbr 12,10)⁷⁴. Święty Jahwe „przybliża” się do wybranego przez siebie ludu, w którego losy się włącza i w którego historii działa, tak że świętość oznacza nie tylko transcendencję, ale również immanencję Boga, który jawi się Emmanuelem – „Bogiem z nami” (por. Iz 6,14). Najdoskonalszy przejaw to zbliżenie Boga do człowieka przyjmuje oczywiście we Wcielonym (por. Mt 1,23)⁷⁵. „Jak w Starym Testamencie świętość Boga wyrażała się w Jego transcendencji i immanencji, tak w Nowym Testamencie podkreślona jest szczególnie immanencja” – pisze Roman Krawczyk⁷⁶. Związek świętości Boga z miłością podsumowuje Jankowski:

Świętość w Piśmie św. jest przede wszystkim cechą samego Boga, wyrazem Jego niewysłowionej transcendencji, a następnie doskonałości moralnej. Jej przejawem jest zbawcza ekonomia podyktowana miłością. Określenie „Święty Izraela” jest synonimem Boga, który zbawia⁷⁷.

Ratzinger zwracał w związku z tym uwagę, że jak świętość Chrystusa nie jest wykluczeniem, lecz otwartością, tak

Kościół stanowi wyraz i przejaw owej miłości Boga, która w Chrystusie z grzesznikami zasiadała do stołu i do tego stopnia z nimi się zespałała, że Paweł mógł nawet powiedzieć: stał się dla nas grzechem przez to, że wziął na siebie cały grzech, stał się jego uczestnikiem i w ten sposób objawił, czym jest miłość. [...] Wtedy w tej nieświętej świętości Kościoła [...] objawiłaby się nam ta specyficznie nowa, autentyczna świętość miłości Boga, która nie trzyma się z daleka od tego, co nietykalne, lecz miesza się z brudem świata, ażeby go przez to oczyścić. Wyraziłaby się w tym taka świętość, która w przeciwstawieniu do starożytnych pojęć czystości jest ze swej istoty miłością, a więc poręczeniem za drugiego, zastępowaniem go, niesieniem drugiego i w ten sposób odkupieniem⁷⁸.

⁷⁴ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 293–294.

⁷⁵ Por. R. Krawczyk, *Biblijna koncepcja świętości*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (2014) nr 4, s. 349–350, 361.

⁷⁶ Por. R. Krawczyk, *Biblijna koncepcja świętości*, art. cyt., s. 353.

⁷⁷ Por. A. Jankowski, *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, art. cyt., s. 118.

⁷⁸ JRO 8/1, s. 315. Por. S. Zatwardnicki, *Kościół zgorszenia...*, dz. cyt., s. 156; A. Sosnowski, *Świętość i święci w nauczaniu Josepha Ratzingera...*, dz. cyt., s. 46. Jednym ze słów

Analogicznie do Chrystusa, również Kościół jest święty, bo przekazuje zbawienie grzesznikom; jest grzeszny „nie jako podmiot grzechu, ale o ile z macierzyńską solidarnością bierze na siebie ciężar win swoich synów, by współdziałać w ich przewyciężeniu na drodze pokuty i nowości życia”⁷⁹. Właśnie dlatego, że Kościół gromadzi grzeszników objętych Chrystusowym zbawieniem, jego znamię jest nie grzeszność, lecz świętość⁸⁰; jest to *Ecclesia peccatorum* – Kościół grzeszników, ale nie *Ecclesia peccatrix* – Kościół grzeszny⁸¹. Kościół, który żyje na mocy misteryjnego złączenia z Chrystusem, nie zapomina o grzeszności swoich członków, którzy potrzebują miłosierdzia Bożego. Nie „pomimo” ich słabości, ale właśnie jako grzeszni i potrzebujący lekarza chorzy są oni członkami Kościoła⁸².

Kościół jest Kościołem Świętym i dlatego nie może inaczej niż tylko w zastępstwie innych nieść i znosić ciężar grzechu swych członków i świata, aby ich zbawić i uświęcić. [...] Paradoks istoty Kościoła polega na tym, że właśnie jego świętość ukazuje go jako grzesznika i tym samym sprawia, że można go atakować i ranić. Wyrażając to bardziej dosadnie, możemy stwierdzić, że Kościół jest święty nie mimo tego, lecz przez to, że grzesznicy należą do niego, a on niesie ich grzechy, aby ich zbawić i uświęcić⁸³.

Można się tutaj odwołać do idei „Kościola Matki” przyjmującej z wiarą słowo Boże i zdolnej rodzić do nowego życia synów z Boga zrodzonych.

kluczy teologii Ratzingera jest *Stellvertretung*, zastępcza reprezentatywność. Istotą bycia i misji Kościoła jest „bycie dla” (proegzystencja). Kościół złączony z Chrystusem jako „niewielka garstka” staje się sakramentem zbawienia dla „wielu” – por. Z. Kubacki, *Wprowadzenie do teologii religii*, Warszawa 2018, s. 183; C. Ruddy, „For the Many”: *The Vicarius-Representative Heart of Joseph Ratzinger’s Theology*, „Theological Studies” (2014) nr 3, s. 564–584 (zwłaszcza s. 574–579).

⁷⁹ PPK 3.4.

⁸⁰ Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, dz. cyt., s. 31; KKK 827.

⁸¹ Por. K. Gózdź, *Kościół świętych – Kościół grzeszników...*, art. cyt., s. 31. Autor jednak przyznaje, że Kościół jest nieraz nazywany *Ecclesia peccatrix*. Również Ratzinger pisał o Kościele świętym i grzesznym – por. JRO 8/1, s. 421.

⁸² Por. G. Dziewulski, *Święty Kościół grzesznych chrześcijan*, art. cyt., s. 56–57. Por. również: W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 304: Kościół nigdy nie był Kościołem jedynie świętych, „nosił w swym łonie zawsze także grzeszników. Gdyby tak nie było, nie należelibyśmy do niego”.

⁸³ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 310. Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, dz. cyt., s. 32.

Mater Ecclesia ma moc zrodzić świętych ze swoich grzesznych synów, bo to, co otrzymała od Chrystusa, przekazuje dalej w słowie i sakramencie⁸⁴. Jako Dziewica i Matka rodzi, karmi i wychowuje przez głoszenie Ewangelii, chrzest i Eucharystię⁸⁵. Henri de Lubac macierzyńską rolę łączy z Kościołem widzialnym na mocy tego, że ten jest jednocześnie niebiańskim Jeruzalem – matką wierzących⁸⁶. Ta płodna Małżonka Oblubieńca rodzi jednak w bólach, skoro w jej łonie znajdują się grzesznicy. Jak Niewiasta z Apokalipsy, również Kościół „woła, cierpiąc bóle i męki rodzenia” (Ap 12,2). Jako Matka bolesna kontynuuje swoją miłość do grzeszników, tak że bierze na siebie ciężar spowodowany ich winami⁸⁷.



Paradoksowi istoty Kościoła, którego świętość sprawia, że niesie on grzechy swoich członków i jako taki jest postrzegany jako Kościół grzeszny, odpowiada paradoksalność Pisma Świętego. Również ono właśnie przez to, że jest świętym słowem Bożym skierowanym do grzeszników i pisanym przez ludzi niedoskonale świętych, a zatem dostosowującym się do ich poziomu, narażone jest na krytykę. Natchnione pisma są elementem Chrystusowego stawania się „przekleństwem” prowadzącego do odkupienia⁸⁸. „Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił – stawszy się za nas przekleństwem” (Ga 3,13a). Langkammer uznaje tę wypowiedź apostoła jako jedną z najtrafniej oddających tragedię ludzi oraz kenotyczne miłosierdzie Boże:

To my staliśmy pod klątwą Prawa. Życie nasze, Żydów i pogan podlegało prawu śmierci i niewolnictwu grzechu. Wykup (*ekegorasen*) dokonał się na mocy dobrowolnego stanu przekleństwa przyjętego przez Chrystusa, gdy zawisł na drzewcu

⁸⁴ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 350; W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 206.

⁸⁵ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 613.

⁸⁶ Por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988, s. 47.

⁸⁷ Por. PPK 3.4; LG 8, 15, 64; GS 43.

⁸⁸ Słowo Boże, ponieważ dociera do ludzi w postaci ludzkiego słowa, jest narażone na pohańbienie – por. J. Webster, *The Domain of the Word: Scripture and Theological Reason*, London 2012, s. 9; T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 99.

hańby i „za nas” (*hyper hemon*) poniósł krwawą, zadośćuczynną i ekspiacyjną śmierć. [...] Chrystus nie jest „przeklęty” tak jak my. Nie! Przyjął na siebie nasz status przekleństwa (*genomenos – stawszy się*)⁸⁹.

Tomasz z Akwinu w swoim wykładzie Pawłowej epistoły zwrócił uwagę na to, że w cytowanym wyżej fragmencie mówi się po pierwsze o doniosłości wyzwolenia, po drugie o sposobie wyzwolenia, a po trzecie o spełnieniu się świadectw prorockich (por. w. 13b: „bo napisane jest: Przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie”)⁹⁰. Co do sposobu wyzwolenia, Akwinata wprowadza rozróżnienie na dwojaki rodzaj zła i wynikające z tego dwojakiemu rodzajowi przekleństwo: winy oraz kary. W związku z tym komentuje wypowiedź apostoła również dwojako. Po pierwsze, Chrystus wykupił ludzi ze zła winy, stając się przekleństwem winy – nie dlatego, żeby w Nim samym miał być grzech, ale raczej według przekonania ludzi (Żydów) uznających Go za grzesznika (por. J 9,16; 10,30; 18,30; 2 Kor 5,21). Chrystus nie jest przeklętym, lecz staje się w ten sposób jakby samym przekleństwem⁹¹. Jeśli zaś chodzi o zło kary, to Chrystus wyzwala od niej, przyjmując naszą karę i śmierć jako skutek przekleństwa grzechu (por. Rz 8,3; 2 Kor 5,21). W tym sensie zatem stał się „dla nas” przekleństwem, że przyjął przekleństwo grzechu na siebie. Podobnie według średniowiecznego komentatora sentencja „przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie” miałyby być rozumiana podwójnie. Po pierwsze chodzi o zło winy, z powodu której popełnienia wisi się na drzewie⁹². Po drugie o zło kary, która sama jest przekleństwem: „I zgodnie z tym sposobem wyjaśniania prawdziwie został

⁸⁹ H. Langkammer, *List do Galatów. Tłumaczenie, wstęp i komentarz o. Hugolin Langkammer*, Lublin 1999, s. 56.

⁹⁰ Por. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Galatów / Super Epistolam B. Pauli ad Galatas Lectura*, red. P. Roszak, E. Alarcón, tłum. i oprac. nauk. M.J. Janecki, Toruń 2021, s. 269.

⁹¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Galatów...*, dz. cyt., s. 271. Spór Jezusa z przywódcami religijnymi to w istocie spór o sens świętych pism, o prawdziwe odczytanie samo-objawienia się Boga Izraelowi. Chrystusowa interpretacja woli i obietnicy Bożej uznana zostaje za bluźnierstwo jako błędne odczytanie Pisma, ale Zmartwychwstanie potwierdza, że w procesie tym Bóg opowiedział się za Chrystusową interpretacją Starego Testamentu. Kościół Nowego Testamentu w związku z tym dokonał wykładni chrystologicznej, która czyta Stary Testament, wychodząc od postaci Jezusa – por. JRO 9/1, s. 152.

⁹² Por. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Galatów...*, dz. cyt., s. 273.

przeklęty przez Boga, ponieważ Bóg postanowił, że poniesie tę karę po to, by nas wyzwolić”⁹³.

Wracając do świętości Pisma – te same słowa, przez które Chrystus został uczyniony grzechem, stają się sprawiedliwością Bożą i współsprawiają przemianę starego w nowe stworzenie: „Jeżeli więc ktoś [pozostaje] w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto <wszystko> stało się nowe. [...] On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,17.21). Zasłona spoczywająca na sercach opada, gdy ktoś zwraca się do Pana – poza Nim i Jego interpretacją Pisma pozostaje litera, która zabija (por. 2 Kor 3,6.16). Jak Wcielone Słowo nie zostało przyjęte przez swoich (por. J 1,11), a wypowiedziane przez Chrystusa słowa zostały uznane za grzeszne czy wręcz bluźniercze, podobnie również nie przyjmuje się słowa Bożego głoszonego i spisane; więcej nawet: samo Pismo jest już niepełnym przyjęciem, a nieraz nawet słowem Bożym pośrednio, w odrzuceniu tego słowa przez adresata.

By sobie to uświadomić, wystarczy porównać wypowiedzi Mojżesza i Jezusa – Drugiego Mojżesza w temacie nierozzerwalności małżeństwa. Obie wykluczające się interpretacje znalazły się w Piśmie Świętym, a jedna z nich, ta odbiegająca od pierwotnej woli Bożej, wynikała z zatwardziałości serc: „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony, lecz od początku tak nie było” (Mt 19,8). John Goldingay pisał w związku z tym o fenomenie różnych poziomów żądań w jednym autorytatywnym kanonie. Jezus nie szuka nowego standardu dotyczącego małżeństwa, jaki byłby wcześniej nieobecny w Piśmie, lecz wskazuje na inny aspekt nauczania, którego nie uwzględnili Jego adwersarze, oraz ukazuje sposób powiązania różnych perspektyw wynikających z różnicy między Boskim standardem i mniejszymi standardami w Torze zakładającymi fakt grzechu. Według anglikańskiego teologa Bóg w swoim miłosierdziu pozwolił na tego rodzaju „przykazania”, które były realistyczne i niosły jakiś porządek zrujnowanemu z powodu upadku życia. Wraz z wydarzeniem Chrystusa wymaganie pierwotne może znów zostać potraktowane w całym jego roszczeniu. To, co koniecznie należy tutaj podkreślić, to fakt, że Jezus nie tylko nie potraktował lekceważąco Pism, ale odwrotnie, właśnie ukazał, na czym ich powaga polega. Ustalił jednak pewien priorytet między róż-

⁹³ Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Galatów...*, dz. cyt., s. 275.

nymi zasadami wynikającymi z Pisma, w świetle swojego przyjścia – jako Interpretatora Pisma, a nie nowinkarza wprowadzającego nowe elementy do żydowskiej wiary. Żaden z passusów podporządkowanych nie traci statusu natchnionego słowa, nawet jeśli traci autorytet obowiązującego przykazania. Z teologicznego punktu widzenia obrzędowe regulacje zabezpieczały tożsamość Izraela przed przyjściem Chrystusa, tak by naród wybrany mógł być środkiem zbawienia świata, ale kiedy pojawiła się Ewangelia mająca być przepowiadaną całej ludzkości – tamte przykazania mogły zostać porzucone z tego samego dokładnie powodu, dla których wcześniej były aktualne – podsumowuje autor książki *Models for Interpretation of Scripture*⁹⁴.

Również ojcowie Vaticanum Secundum, choć podkreślili rolę ksiąg Starego Testamentu adekwatną do miary „położenia ludzkości przed dokonaniem przez Chrystusa zbawieniem”, to jednak jednocześnie nie mogli nie wskazać, że „zawierają także rzeczy niedoskonałe i przejściowe”, mimo wszystko ujawniając „jednak prawdziwą Bożą pedagogię” (DV 15)⁹⁵. Paweł Borto i Józef Kudasiewicz dostrzegają w tym jedną z odsłon zniżenia się Boskiej Mądrości – Bóg „zniżył się nawet w pewien sposób do ludzkich słabości, tolerując – do czasu – niektóre niedoskonałe sposoby praktykowania prawa moralnego (wieleżeństwo, rozwody [...])”⁹⁶. Dla mnie ważne jest, że święte Pismo, żeby mogło być świętym, wymaga interpretacji zgodnej ze świętością Boga, ta zaś nie jest możliwa bez uświęcenia interpretatora słowa – bez powrotu do „początku” przed upadkiem. To zaś jest możliwe jedynie w Chrystusie. Bóg również w Piśmie, używając metafory Ratzingera, szuka grzeszników i zasiada przy ich stole, mieszając się z nimi⁹⁷ (lepiej byłoby

⁹⁴ Por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, Toronto 2004, s. 96–99; por. s. 114: „*Scripture combines radicalism and realism, vision and practicality*”.

⁹⁵ Por. P. Leks, „*Słowo Twoje jest prawdą...*”, dz. cyt., s. 48.

⁹⁶ P. Borto, J. Kudasiewicz, *Aktualność teologiczno-pastoralna Konstytucji o Objawieniu Bożym*, „Kieleckie Studia Teologiczne” (2006) nr 5, s. 385.

⁹⁷ Por. JRO 7/2, s. 869–870; JRO 8/1, s. 456: „Ciągłe na nowo pojawiały się tendencje tworzenia Kościoła całkowicie czystych, Kościoła, w którym by w ogóle nie było grzeszników. Tym zupełnie programom przeczyła pamięć o tym, że Pan przyszedł po to, żeby szukać grzeszników i że zasiadał przy ich stole. Kościół wiedział, że ta biesiadna wspólnota Chrystusa z grzesznikami trwa w nim nadal i że to właśnie stanowi nadzieję dla nas wszystkich. Kościół Jezusa Chrystusa nie może się odłączyć od grzeszników; musi przyjmować fakt, że w jego sieci znajdują się rozmaite ryby i że na jego roli w pszenicy rosną także chwasty”. Hans Urs von Balthasar pisał, że „czysty i przemądrzały Kościół, który uderza w stary, zakurzony, nie jest Kościołem, tylko sektą montanistyczno-donatystyczno-pelagiańską, w której nie warto pozostawać,

powiedzieć, że jednocząc się „bez zmieszania i bez rozdzielania”) w tym celu, żeby ostatecznie także przez to Pismo poprowadzić ich ku świętości. Bez ogródek pisał Ratzinger, że

Abraham, Izaak, Jakub i Mojżesz ze swoimi kruczkami, chytrą, temperamentalną i skłonnością do przemocy, naprawdę mogą wydawać się przeciętni i marni w porównaniu z Buddą, Konfucjuszem czy Lao tse, a nawet tak wybitni prorocy jak Ozeasz, Jeremiasz czy Ezechiel wcale nie wypadają lepiej w tej paraleli⁹⁸.

Bawarski teolog dostrzegał w historii religii dwie drogi: mistyki oraz wiary (ew. mistyki oraz objawienia). Bóg Biblii nie jest postrzegany oczami wielkich mistyków, którzy o własnych siłach próbowali przebić się do tego, co Boskie. Jest to Bóg szukający człowieka w jego świecie i działający w ludzkiej historii, dlatego człowiek przyjmuje Boże objawienie, słuchając głosu Bożego i odpowiadając na niego. Z tego wynika historyczny charakter wiary (w przeciwieństwie do ahistorycznej natury drogi mistycznej), bo stosunek między Bogiem a człowiekiem realizuje się w historii⁹⁹. I jako taki właśnie znajduje odzwierciedlenie w księgach biblijnych, których autorzy, pomimo otrzymanego daru natchnienia, tkwili na danym etapie historii zbawienia. Charyzmat natchnienia pozwala uchwycić to splatanie się nieświętości ze świętością (Stary Testament)¹⁰⁰ oraz rozplątać świętość słowa Bożego (Nowy Testament).

Matka Kościoł w przywracaniu zdrowia swoim słabym członkom aplikuje im sakramenty, w tym „lekarstwo nieśmiertelności” (EE 18) oraz słowo Boże – czyli to wszystko, co sama otrzymała od Wcielonego. Natchnione świadectwo słowa Bożego może zarówno napominać, jak i pocieszać, również przez to, że Pismo ukazuje potrzebę zbawienia. Konsekwentnie

bo ona nie ma nic wspólnego z Kościołem Jezusa Chrystusa” – H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowska, Poznań 2013, s. 212. Por. również: J. Salij, *Dar Kościoła*, Poznań 2007, s. 167.

⁹⁸ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 34.

⁹⁹ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 27–35; Z. Kubacki, *Wprowadzenie do teologii religii*, dz. cyt., s. 235–236.

¹⁰⁰ Dla przykładu – por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 96: „Deuteronomy affirms both the unnaturalness of debt and slavery within Israel and their inevitability. It contains regulations affected by sexism and patriarchy, yet also emphasizes the rights and responsibilities of women as well as men”.

należałoby rozróżnić natchnienie na etapie Starego Testamentu od nowotestamentalnego natchnienia. Ryzykując nadmierne uproszczenie, można by powiedzieć, że świętość ksiąg pisanych za czasów Starego Przymierza będzie zagłuszona ludzkim grzechem, a słowo Boże będzie słyszane przede wszystkim w działaniu Boga „pomimo to”, z kolei świętość Nowego Przymierza będzie owocem zbawienia oraz jego świadectwem. Tylko w ten sposób Jezus ukrzyżowany może być sercem „świętych pism” („czyż Mesjasz...” – por. Łk 24,26). Dopiero Chrystusowa Pascha i związana z tym „rewolucja hermeneutyczna” pozwalają pełniej przemawiać słowu Bożemu. Autorzy Nowego Testamentu jako członkowie Kościoła będącego uczestnikiem Chrystusowej interpretacji pism oraz hermeneutą wydarzenia Chrystusa znajdują się oczywiście w innej sytuacji od autorów Starego Testamentu. Jednak i na tym etapie historii zbawienia świętość Biblii, choć prawdziwa, nie może być doskonała ze względu na ludzkie autorstwo oraz realizowanie się przymierza w historii.

Wszystko to prowadzi do wniosku, że świętość Pisma należy widzieć przede wszystkim w kategoriach soteriologicznych. Bóg posługuje się w Kościele i przez Kościół natchnioną literaturą w ramach całokształtu działań zbawczych. Razem z „odkupionym” pojęciem świętości jako gotowej aż do krzyżowego utożsamienia się z grzesznikami, w innym świetle ukazuje się również soborowa wypowiedź o księgach Pisma, które „w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w księgach świętych dla naszego zbawienia” (DV 11)¹⁰¹. Nie może tutaj chodzić ani o ograniczenie objawienia do prawd zbawienia, ani nawet o to, że poszczególne stwierdzenia same w sobie są bezbłędnie prawdziwe, lecz że Pismo jako całość, i to interpretowana życiem kościelnym, uczy prawdy prowadzącej do zbawienia¹⁰². Prawda i świętość Boga odsłaniają się jednak

¹⁰¹ Albo: „ze względu na nasze zbawienie” – por. A. Oczachowski, *Objawienie. Natchnienie. Biblia*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” (2010) nr 15, s. 240. Słowa konstytucji niektórzy czytają jeszcze inaczej: „Wszystko, co potrzebne jest do zbawienia, w sposób pewny i bez błędu można poznać z Pisma św.” – H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, art. cyt., s. 40. Na temat ujęcia prawdziwości Biblii w konstytucji zob. również: M. Schmaus, *Wiara Kościoła*, t. 1: *Objawienie – inicjatywa Boża oczekująca odpowiedzi człowieka: wiary*, tłum. J. Zaremba, Gdańsk Oliwa 1989, s. 110–112; T. Jelonek, *Biblia w nauczaniu Kościoła*, Kraków 2011, s. 98–109.

¹⁰² Pismo jest pełnym napięcia świadectwem relacji Boga i ludzi, dlatego nie wolno w sposób mechaniczny stosować kryterium bezbłędności, uznając każde pojedyncze zdanie za prawdziwe samo w sobie – por. J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie*

nie inaczej niż na sposób kenotyczny: „Tak więc w Piśmie świętym objawia się, bez żadnego jednak uszczerbku dla prawdy i świętości Boga, przedziwne «zniżanie się» wiecznej Mądrości” (DV 13). Pismo jest święte nie dlatego, że każde zdanie miałyby być święte i pisane przez świętego, ale że ukazuje Świętego i pozwala Mu działać przez słowo.

4.5. Nie dla *simul iustus et peccator*

Grzech wierzących sprawia, że można mówić nie tylko o grzechu, ale i o „strukturach grzechu” w Kościele, jednak nie o „grzesznych strukturach” czy grzesznym Kościele – uważa Kasper¹⁰³. Gdyby Kościół był rzeczywistością jedynie socjologiczną, wtedy – choć jedynie *per analogiam* – uzasadnione byłoby twierdzenie o grzeszności Kościoła. Ale ze względu na to, że jest Ciałem Chrystusa i świątynią Ducha, a także ze względu na jedność Kościoła ziemskiego z niebieskim (do którego należy Maryja jako *Immaculata*), nie jest usprawiedliwione określenie Kościoła grzesznym. Uznanie świętego Kościoła za grzeszny równałoby się przyjęciu, że podmiotem grzesznego postępowania jest bezgrzeszny Chrystus jako Głowa Kościoła oraz Duch Święty jako dusza Kościoła¹⁰⁴.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna podkreśliła współistnienie świętości i grzechu w Kościele, jednak opowiedziała się przeciw wprowadzaniu wszelkich rodzajów paralelizmu (symetrii czy relacji dialektycznej) między nimi, gdyż świętość będąca owocem łaski jest silniejsza od grzechu. W Kościele jako Oblubienicy uświęconej przez Oblubienca i złączonej z Nim w jedno Ciało już istnieje prawdziwa, choć jeszcze niedoskonała

w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 139. Dlatego kwestię bezbłądności należy odnosić do kryterium zamiaru całej Biblii interpretowanej w Kościele, a zatem wiązać ją z kwestią hermeneutyki – por. G. Mansini, *Fundamental Theology*, Washington 2018, s. 107–108.

¹⁰³ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 307. Por. również: RP 16; US 34; SRS 36. Również Gerhard Müller uważa, że Kościół nie może grzeszyć, mogą to czynić jedynie jego córki i synowie – por. G.L. Müller, *Prośba Kościoła o przebaczenie...*, art. cyt., s. 38.

¹⁰⁴ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 307–309; G. Dziewulski, *Święty Kościół grzesznych chrześcijan*, art. cyt., s. 55–56; A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, art. cyt., s. 103, 104.

świętość. Pełnia świętości należy do czasu eschatologicznego¹⁰⁵. Grzegorz Dziewulski streszczając poglądy Karla Rahnera, pisze o „dialektycznej jednoczesności”: świętości i grzechu w Kościele czy też dzieł Boga i czynów człowieka (z jednej strony nieodwołalne Nowe Przymierze, z drugiej zaś ludzka niewierność). Nie można jednak mówić o równorzędnym związku jednego i drugiego z istotą Kościoła ani widzieć w nich dwóch heterogenicznych, lecz symetrycznych wartości. Raczej ich wzajemne odniesienie postrzegać trzeba jako antynomiczne, antytetyczne (światło, życie i prawda po jednej stronie, a po drugiej ciemność, śmierć i kłamstwo)¹⁰⁶. Ostatecznie jedno i drugie, świętość i grzech, znajdują się na innym poziomie, i dlatego pozostają do siebie w stosunku nie tyle chwastu i pszenicy (Mt 13,24–30), ile raczej zaczynu i ciasta (por. Łk 13,20–21). Dlatego autorzy *Katechizmu* piszą o Kościele, że „choć obejmuje grzeszników, jest «nieskalany, choć złożony z grzeszników»” (nr 867). Sformułowanie to pozostaje zresztą w zgodzie ze świadectwem Nowego Testamentu, w którym mówi się tylko o świętym, a nigdy o grzesznym Kościele¹⁰⁷.

Teologiczne rozwiązanie problemu grzechu i grzeszników w Kościele każe zdaniem Kaspera uznać, że w pełni do Kościoła należy tylko ten mający Ducha Świętego i żyjący wiarą i miłością w Kościele i z Kościołem; i odwrotnie, kto odwraca się od Kościoła w rezultacie grzechu ciężkiego i tłumi głos Ducha w sumieniu, jest jak gdyby martwym członkiem Kościoła, raną na Ciele¹⁰⁸. Tomasz z Akwinu przyznawał, że Kościół będzie bez skazy dopiero w Ojczyźnie niebieskiej. Jednak już w obecnym czasie członki Chrystusa żyją poza grzechami śmiertelnymi. Z kolei obarczeni tym rodzajem grzechów są raczej potencjalnymi, a nie aktualnymi członkami Chrystusa. Jeśli są człon-

¹⁰⁵ Por. PPK 3,3; WZE 10.1; LG 39, 48. Swoją doskonałość osiągnął już Kościół jedynie w osobie Najświętszej Maryi Panny, dlatego jest Ona obrazem tego Kościoła, który dopiero osiągnie swoją pełnię – por. WZE 10.4; LG 65, 68.

¹⁰⁶ Por. G. Dziewulski, *Święty Kościół grzesznych chrześcijan*, art. cyt., s. 56. Rahner wyrażał liczne zastrzeżenia względem formuły *simul iustus et peccator* – por. W. Medwid, *Przekroczyć próg jednoczesnej sprawiedliwości i grzeszności wierzącego*, „Polonia Sacra” (2015) nr 4, s. 121–122. Jednak jezuita uznawał tezę o grzeszności Kościoła – por. A. Napiórkowski, *Ecclesia semper purificanda et reformanda*, art. cyt., s. 113. Autor artykułu przychyła się do poglądu, że ze względu na grzechy ludzi oraz struktury grzechu wolno (trzeba?) mówić o grzesznym Kościele – por. tamże, s. 112–114.

¹⁰⁷ Por. JRO 7/2, s. 862; A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, art. cyt., s. 98.

¹⁰⁸ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 305, 310. Por. również: J. Salij, *Dar Kościoła*, dz. cyt., s. 165. Także Hans Urs von Balthasar nie zaliczał grzeszników do Kościoła, uważał ich za „niewłaściwych” czy „tak zwanych” członków – por. JRO 8/1, s. 314.

kami, to ewentualnie przez niedoskonałą wiarę łączącą z Chrystusem; ale ponieważ wiara bez uczynków jest martwa, przejawia się jedynie na sposób analogiczny do sytuacji, gdy człowiek porusza obumarłym członkiem¹⁰⁹. Również Avery Dulles uznaje, że święci i grzesznicy są w różnej relacji do Kościoła; pierwsi stanowią przykład, czym Kościół ze swej natury może być, a drudzy oddzielają się w jakimś stopniu od Kościoła (stąd sakrament pokuty jedna nie tylko z Bogiem, ale i z Kościołem – LG 11) i ukazują nie prawdziwą naturę, lecz raczej „nie-naturę” Kościoła¹¹⁰.

Dziewulski sprzeciwia się próbom „usprawiedliwiania” świętości Kościoła czy to przez odnoszenie grzechu jedynie do osoby grzesznika, czy przez wykluczanie go z „właściwego”, „idealnego” Kościoła, jakby miał on być niezależną *realitas*. Zdaniem teologa fundamentalnego należałoby przyznać, że Kościół jest „podmiotem” grzechu i winy, podobnie jak jest podmiotem oczyszczenia i odnowy (LG 9). Jednak soborowa wypowiedź o Kościele świętym, a zarazem potrzebującym oczyszczenia nie może jego zdaniem oznaczać zrównania sposobu, w jaki grzesznik i Kościół mieliby być podmiotem grzechu. Określenie „Kościół grzeszny” trzeba by interpretować w ten sposób, że analogicznie do Chrystusa stającego się przekleństwem i grzechem (por. 1 Kor 5,21; Ga 3,13), również Kościół dźwiga winy swoich wiernych, którymi zostaje obciążony¹¹¹. Z powodu tego, że „grzech nie istnieje poza grzesznikiem, [...] przez grzesznika i w nim staje się on udziałem Kościoła”¹¹². Mimo tego wszystkiego Dziewulski także uznaje, że „grzesznik stawia się na «obrzeźkach» i peryferiach Kościoła, równocześnie jednak pozostaje wzywany do powrotu do centrum, tj. do pojednania i do wspólnoty z Bogiem”¹¹³.

Joseph Ratzinger oponował przeciw próbom odłączania „Kościoła” od „ludzi w Kościele”; Kościół zawierający Boską tajemnicę żyje bowiem w ludziach tego świata i na autentycznie ludzki sposób, tak że nie tylko pojedynczy ludzie, ale i instytucja dzieli samowolę tego człowieczeństwa. Właśnie taki Kościół, święty i grzeszny, jest zdaniem bawarskiego teo-

¹⁰⁹ Por. ST III, q. 8, a. 3, ad. 2.

¹¹⁰ Por. A. Dulles, *The Church as 'One Holy, Catholic, and Apostolic'*, „Evangelical Review of Theology” (1999) nr 1, s. 17.

¹¹¹ Por. G. Dziewulski, *Święty Kościół grzesznych chrześcijan*, art. cyt., s. 50, 54.

¹¹² G. Dziewulski, *Święty Kościół grzesznych chrześcijan*, art. cyt., s. 55.

¹¹³ G. Dziewulski, *Święty Kościół grzesznych chrześcijan*, art. cyt., s. 53. Por. H. de Lubac, *Katolicyzm...*, dz. cyt., s. 47.

loga świadectwem i rzeczywistością niepokonalnej miłości i łaski Bożej¹¹⁴. Jak przytomnie zauważa Andrzej Dańczak, należałoby mówić nie tyle, że Kościół za swoje uznaje grzechy swoich dzieci (stanowisko Międzynarodowej Komisji Teologicznej), ile że uznaje same dzieci, które zgrzeszyły¹¹⁵. „Kościół nie wyrzeka się nawet wyrodných swoich dzieci”¹¹⁶, i dlatego „teologia zawsze stanowczo przeciwstawiała się wyłączeniu człowieka grzesznego z Kościoła”¹¹⁷.

Wydaje się, że na mocy nierozzerwalnego zjednoczenia Chrystusa z Kościołem („mimo to”!), oraz przez sakramentalne włączenie w Kościół, zarówno święci, jak i grzesznicy należą do Kościoła; pozostają z nim złączeni, tyle że w inny sposób. Święci żyją istotą Kościoła i ją odbijają, a wobec grzeszników – niepełnosprawnych członków Chrystusowego Ciała – Kościół musi wykazywać się troską (por. 1 Kor 12,23.26); nie oni sami, ale działanie Kościoła wobec nich jest wtedy znakiem świętości. Na pewno trzeba powiedzieć, że dopiero nierozdzielanie *realitas* grzesznika od Kościoła umożliwia uświęcający wpływ Kościoła na grzesznika; gdyby pozostawał on poza Kościołem, aktywność Eklezji polegać mogłaby jedynie na głoszeniu Dobrej Nowiny i wezwaniu do nawrócenia. Gdyby grzesznik nie był członkiem Kościoła, nie byłaby możliwa sytuacja, o której pisze św. Paweł – że ktoś „spożywa i pije, nie zważając na Ciało [Pańskie]”, a przez to „wyrok sobie spożywa i pije” (por. 1 Kor 11,29)¹¹⁸. Z kolei dopiero ten, który karmi się

¹¹⁴ Por. JRO 8/1, s. 421; K. Gózdź, *Kościół świętych – Kościół grzeszników...*, art. cyt., s. 421. Również Karl Rahner sprzeciwiał się oddzielaniu wiernych od Kościoła, a zatem konsekwentnie grzechów ludzkich od pojmowanego konkretnie grzesznego Kościoła – por. A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, art. cyt., s. 101. Bernard Prusak twierdzi, że odróżnienie świętości Kościoła od grzeszności członków Kościoła musi konieczne oznaczać rozdzielenie Kościoła od jego członków – por. B.P. Prusak, *Theological Considerations – Hermeneutical, Ecclesiological, Eschatological Regarding Memory and Reconciliation: The Church and the Faults of the Past*, „Horizons” (2005) nr 1, s. 142.

¹¹⁵ Por. A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, art. cyt., s. 103.

¹¹⁶ J. Salij, *Dar Kościoła*, dz. cyt., s. 184.

¹¹⁷ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, art. cyt., s. 461.

¹¹⁸ Interesujący jest w tym kontekście fragment *Dzienniczka*, w którym św. Faustyna pisze: „Dziś poznałam, z jaką niechęcią przychodzi Pan do pewnej duszy w Komunii świętej. Idzie do tego serca jak do ciemnicy – na mękę i udrczenie” – por. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków [b.r.w.], nr 128o. Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., 617: „Augustyn zdecydowanie przeciwstawia się donatyzmowi, który zacieśnia Kościół do świętych żyjących w łasce usprawiedliwiającej. Jeśli się twierdzi, że grzesznicy z samej zasady nie są członkami Kościoła, wtedy już nikt nie może powiedzieć, gdzie właściwie jest Kościół, bo żaden człowiek nie potrafi

Ciałem Pańskim, ma udział w Ciele Chrystusa (por. 1 Kor 10,16) i staje się Jego (i zjednoczonego z Nim Kościoła) członkiem.

Rozbieżność powyżej zaprezentowanych stanowisk daje się chyba sprowadzić do wspólnego mianownika, jakim jest koncepcja relacji między Kościołem a wierzącymi. Można albo uznać, że nie ma Kościoła inaczej jak tylko „w” wierzących¹¹⁹, albo przyjąć, że Kościół istnieje również „poza” czy „ponad” nimi, jako uprzedni względem nich. W tym drugim przypadku nie ma w ogóle potrzeby godzenia świętości Kościoła z grzesznością członków. Kościół jako święty udziela świętości, ale przecież nie grzechu swoim członkom. Jeśli Kościół nie byłby czymś więcej niż sumą „świętych”, wtedy świętość czerpałby od nich lub – w jaki sposób? – od Chrystusa. W ujęciu pierwszym pozostaje problem uzgodnienia, skoro zarówno świętość, jak i grzech nie istnieją poza wierzącymi. Wtedy kwestia ta przybrałaby postać pytania, pod jakimi warunkami można by ewentualnie uznać kontrowersyjną formułę *simul iustus et peccator*.

Katolickie rozumienie usprawiedliwienia wskazuje na istotowe, dokonujące się w człowieku ochrzczonego oczyszczenie z grzechu, odnowienie i ontologiczną przemianę. Nie ma mowy o grzechu, pozostaje jednak niebędąca sama w sobie grzechem *concupiscentia* – zarzewie grzechu mogące skłaniać do jego popełnienia. W luterańskim stanowisku można wyróżnić relacyjną ontologię, w której ramach człowiek byłby cały sprawiedliwy ze względu na stosunek do Chrystusa, oraz ontologię substancji – w tej kategorii człowiek byłby wciąż grzesznikiem; innymi słowy, już sama pożądlliwość zostaje tutaj uznana za grzech¹²⁰. W interesującej nas kwestii oznaczałoby to, że również w przypadku uznania istnienia Kościoła jedynie w wierzących – katolicka perspektywa nie pozwala przyjąć, że Kościół jest zarazem

wskazać, kto jest grzesznikiem, a kto świętym. Augustyn zdecydowanie twierdzi, że Kościół widzialny jest zawsze *ecclesia mixta* ze świętych i grzeszników”. Por. także: S. Pié-Ninot, *Wierzyć w Kościół...*, dz. cyt., s. 42–43.

¹¹⁹ Dańczak twierdzi, że Kościół jako taki nie istnieje ponad konkretnymi wiernymi, ale z nich się składa i w ten sposób jest zniekształcany przez ich grzechy. Różnica polega na tym, że indywidualny podmiot (człowiek, a nie Kościół) jest źródłem powstania grzechu – por. A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, art. cyt., s. 104. Ale w takim razie Kościół byłby jednak innym podmiotem niż pojedynczy ludzie, nawet jeśli istniałby jedynie w nich.

¹²⁰ Por. W. Medwid, *Przekroczyć próg...*, art. cyt., s. 114–115, 119–120. Por. cytowane wyżej *Lumen gentium*, gdzie wprost nazywa się ochrzczonego świętym – jako że stali się dziećmi Bożymi i uczestnikami natury Bożej.

święty i grzeszny; raczej jest już święty w swoich członkach, ale zarazem skłonny do grzechu ze względu na pozostające w nich zarzewie grzechu – i o tyle tylko grzeszny, o ile chrześcijanie rzeczywiście popełniają grzech (nie byłby to stan właściwy dla nich, raczej przejaw „starego człowieka”). Nawet w takim jednak przypadku należałoby wprowadzić rozróżnienie na świętość (a nawet przebóstwienie) jako pochodną Bożego działania (LG 40) oraz grzeszność jako wynik upadku człowieka.

Według Wojciecha Medwida „nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że Vaticanum II wyraził to, co można by nazwać katolicką nauką *simul iustus et peccator*”¹²¹. Miałaby ona zdaniem autora zostać wyłożona w *Lumen gentium* w części dotyczącej właśnie Eklezji (nr 8):

Podczas gdy Chrystus, „święty, niewinny, niepokalany”, nie znał grzechu, lecz przyszedł jedynie dla prześlania za grzechy ludu, Kościół, w którego łonie znajdują się grzesznicy, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, nieustannie podejmuje pokutę i odnowę¹²².

Jednak wypowiedź ta wskazuje niedwuznacznie na to, że Kościół nie jest sumą „świętych grzeszników” (czy raczej: świętych grzeszących), lecz jakimś odrębnym bytem, w którego „łonie” znajdują się grzesznicy (nawet jeśli nie miałyby istnieć poza nimi, to nie utożsamia się z nimi całkowicie); już jest święty, ale potrzebuje oczyszczenia właśnie ze względu na nich. Jeszcze inaczej: z powodu popełnienia grzechu człowiek nie wypada poza Kościół, w którym został poczęty i przez który jest niejako rodzony. Na pewno w każdym razie nie wolno wypowiedzi ojców Soboru czytać w duchu Marcina Lutera rozumienia formuły *simul iustus et peccator*, który dialektykę „już” i „jeszcze nie” wyjaśniał na sposób: „jest się grzesznikiem w rzeczy samej (*in re*), ale usprawiedliwionym w nadziei (*in spe*)”¹²³. Ostatecznie

¹²¹ W. Medwid, *Przekroczyć próg...*, art. cyt., s. 126.

¹²² Por. KKK 827, UR 3, 6.

¹²³ W. Medwid, *Przekroczyć próg...*, art. cyt., s. 116. Por. opinię luterńskiego teologa: „*The church is simul iustus et peccator until the rule of glory (regnum gloriae) because the eschatological righteousness it appropriates in faith reveals the sinful imperfections of its concrete life as a church*” – C.E. Braaten, *Mother Church: Ecclesiology and Ecumenism*, Minneapolis 1998, s. 55. Kevin J. Vanhoozer sprzeciwia się automatycznemu utożsamianiu tego, co Kościół głosi i czyni – z dziełem Ducha Świętego. Takie utożsamienie pierwszego z drugim wynikałoby zdaniem reformowanego teologa z nieuwzględnienia różnicy między Panem przymierza a Ludem przymierza. Owszem, Bóg jest obecny w Kościele,

misterium, jak zawsze, okazuje się trudniejsze do pojęcia niż upraszczające ujęcia. Kościół „już” jest święty, nawet jeśli „jeszcze” potrzebuje oczyszczenia i odnowy.



Ojciec działa przez Syna, który z kolei jednoczy się z Kościołem tak, że działający w nim Duch Święty może wpływać na hagiografów. Ze względu na to, że podmiotem ksiąg natchnionych pozostaje święty Bóg i święty Kościół – Pismo jest święte i zarazem uświęcające. Pismo jest zrodzone z łona Kościoła świętego w swojej istocie, ale złożonego jednak z ludzi niedoskonale świętych. Zapewne dar natchnienia wiązał się z jakimś uświęcającym działaniem na hagiografa (por. w 2 P 1,21: „kierowani Duchem Świętym mówili Boga od Boga <święci> ludzie”), ale przecież nie mogło to oznaczać eschatologicznej, doskonałej świętości, czy tym bardziej wyabstrahowania autora natchnionego z danego etapu historii zbawienia, w jakim Lud Boży, którego był częścią, znajdował się w momencie spisywania słowa. To zaś oznacza, że świętości Pisma należy poszukiwać na poziomie ontologicznym, którego warstwa literacka i treściowa może być jedynie mniej lub bardziej wyraźnym znakiem.

Współistnienie świętości oraz grzechu, jakie siłą rzeczy musi znaczyć księgi biblijne, nie może oznaczać paralelizmu dialektycznego (czy tym bardziej symetrii) między nimi, ponieważ pochodząca z łaski Bożej świętość jest innego „gatunku”. Pismo jako święte odboską świętością może pełnić rolę zbawczą w Kościele grzesznym odludzką grzesznością. Umożliwia zerwanie z grzechem, a potem uświęcenie wiernych, oraz prowadzi do rozbicia „struktur grzechu” i przywrócenia właściwego funkcjonowania różnych członków Ciała pochodzących z ustanowienia Bożego (por. 1 Kor 12,27–28). „Wszelkie Pismo [jest] przez Boga natchnione i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do wychowywania w sprawiedliwości – aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobre-

ale Kościół pozostaje jego zdaniem *simul iustus et peccator* – por. K.J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*, Louisville 2005, s. 188.

go czynu” (2 Tm 3,16–17)¹²⁴. Można by dopowiedzieć, że takie może być Pismo jedynie w Kościele apostołskim. Wcześniej nadawca Drugiego Listu do Tymoteusza wzywał bowiem adresata, żeby pisma czytał przez wiarę w Chrystusa oraz szedł śladem nauki i życia apostołskiego:

Ty natomiast poszedłeś śladami mojej nauki, sposobu życia, zamierzeń, wiary, cierpliwości, miłości, wytrwałości, prześladowań, cierpień, jakie mnie spotkały w Antiochii, w Ikonium, w Listrze. [...] Ty natomiast trwaj w tym, czego się nauczyłeś i co ci powierzono, bo wiesz, od kogo się nauczyłeś. Od lat bowiem niemowlęcych znasz Pisma święte, które mogą cię nauczyć mądrości wiodącej ku zbawieniu przez wiarę w Chrystusie Jezusie (2 Tm 3,10–11.14–15).

Dar natchnienia wolno widzieć jako „głębsze” utożsamienie hagiografa z istotą Kościoła (na etapie Starego Testamentu odpowiednio z istotą Ludu Przymierza), w tym z jego świętością, dzięki czemu mógłby on wyrażać słowo Boże w taki sposób, który z kolei potem służyłby uświęceniu Kościoła (członków świętego ludu). Zapewne wiązało się to z jakimś „wywindowaniem” pisarza natchnionego na pewien poziom świętości, ale bynajmniej nie musi to oznaczać widzenia w nim „superświętego” (prawdziwa, lecz niedoskonała świętość); wystarczyło dopuszczenie go do poznania i wyrażenia misterium świętości Kościoła jako źródła jego własnego uświęcenia. Uzasadnieniem tezy może być proces rozpoznawania kanoniczności danej księgi. Z jednej strony wspólnota wierzących dostrzegła adekwatne odzwierciedlenie w pismach tego, czym w swojej istocie została uczyniona przez Chrystusa. Z drugiej strony pisma, które weszły do kanonu, nie były jedynie zwierciadłem dla aktualnego empirycznego stanu Kościoła, raczej wspólnota w wierze dostrzegała swoją tajemnicę wyrażoną w pismach natchnionych, które tym samym mogły ją prowadzić do przekształconego

¹²⁴ W zaimku „wszelkie” nie chodzi o całościowy zbiór ksiąg biblijnych, lecz o całość poszczególnych części i ksiąg, innymi słowy o każde pismo z osobna – por. P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”..., dz. cyt., s. 85, 150. W sformułowaniu „wszelkie pismo”, podkreśla Goldingay, „prawdopodobnie chodzi [...] o pisma żydowskie, w jakiegokolwiek formie były one znane autorowi i jego Kościołowi” – por. J. Goldingay, *Natchnienie*, w: SHB, s. 611. Jeszcze mocniej wyraża to John Barton – por. J. Barton, *Kanon*, w: SHB, s. 370: „W rzeczywistości jest jasne, że «Pismo» mogło znaczyć dla niego tylko Pismo żydowskie, ale nawet i w tym przypadku niepodobna mówić na podstawie tego tekstu, że autor zaliczał w poczet ksiąg biblijnych dokładnie te, które dziś tworzą Biblię hebrajską”.

życia. Dlatego można mówić za Geraldem O'Collinsem o cyrkularności: „tak jak chrześcijańska wspólnota ukształtowała kanon, tak wspólnota i jej podstawowa tożsamość zostały ukształtowane przez kanon”¹²⁵. A raczej ciągle jest kształtowana przez niego, z czego można wnioskować, że dar Ducha Świętego udzielonego świętym pisarzom musiał korespondować właśnie z postrzeganą jedynie przez wiarę tajemnicą (w tym: świętością) Kościoła.

Wszystko to prowadzi do uznania, że ontologicznej świętości Kościoła musiała odpowiadać ontologiczna świętość hagiografa. To zaś kieruje uwagę ku sakramentowi Eucharystii. Nie jest przypadkiem, że w liście apostoła Pawła część poświęcona charyzmatom Ducha Świętego pojawia się po fragmencie dotyczącym Wieczerzy Pańskiej: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?” (1 Kor 10,16). Sakramentalny chleb włącza wierzących w Chrystusa i czyni z nich jedno Ciało (por. 1 Kor 10,17), w którym działa Duch Święty, udzielając swoich darów (por. 1 Kor 12). Mariusz Rosik w komentarzu do listu apostoła wyjaśnia, że sakrament Ciała i Krwi Pańskiej jest udziałem nie tylko w śmierci, ale i powstaniu z martwych Chrystusa, a oddzielne mówienie o Krwi i Ciele akcentuje zbawczą śmierć:

W mentalności semickiej oddzielenie krwi oznacza bowiem śmierć. Krew była dla Hebrajczyków symbolem życia. Ponieważ wierni uczestniczą w Ciele i we Krwi Chrystusa, oznacza to, że sprawując Eucharystię, uczestniczą w Jego śmierci, przyjmując na siebie zbawcze dary z niej płynące. Ponieważ zaś jest to Ciało i Krew Chrystusa, który jest *Panem* (por. występowanie tego terminu w 10,14–24), a u Pawła *Pan* oznacza Chrystusa zmartwychwstałego, udział w Eucharystii jest także udziałem w zmartwychwstaniu Chrystusa¹²⁶.

Podobnie charyzmat natchnienia musi być związany z eucharystycznym przeobrażeniem hagiografa dokonującym się na poziomie ontologicznym („nuklearne rozszczepienie”, by użyć metafory Benedykta XVI¹²⁷), poprzez włączenie go w życie uwielbionego Pana. Hipoteza o eucharystycznej pro-

¹²⁵ GCI, s. 144. Por. GCR, s. 172.

¹²⁶ Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 329.

¹²⁷ Por. SCar 11.

weniencji Nowego Testamentu głoszona przez Denisa Farkasfalvy'ego¹²⁸ nabiera w związku z tym dodatkowej wiarygodności. Również pisarze natchnieni na etapie Starego Przymierza w jakiś antycypacyjno-misteryjny sposób łączyli się z Chrystusem sakramentalnym, kiedy „spożywali ten sam pokarm duchowy i pili ten sam duchowy napój [...] z towarzyszącą im duchowej skały”, którą „był Chrystus” (1 Kor 10,3–4)¹²⁹. Przy okazji: wszystko, co wydarzyło się Izraelitom, stało się dla przykładu i pouczenia chrześcijan, jako zapowiedź rzeczy przyszłych (por. 1 Kor 10,6.11). Mamy zatem tutaj do czynienia z eklezjologiczną interpretacją Starego Testamentu, która musiała się pojawić razem z chrystologiczną „rewolucją hermeneutyczną” stosowaną w pierwotnym Kościele¹³⁰.

Ani Pismo w swojej naturze, ani jego ludzcy autorzy nie mogą być określani odpowiednikiem protestanckiego wyrażenia *simul iustus et peccator*. Nie przez moralną świętość autorów natchnionych, i nawet nie przez moralną świętość wyrażanych przez nich treści Pismo jest święte. Jest ono święte w darze, czyli w tym, co pochodzi od Ducha Świętego za pośrednictwem Kościoła świętego (jako Ciała Chrystusa i świątyni Ducha Świętego), oraz jako prowadzące do uświęcenia (Pismo w Kościele). Na tle tego stwierdzenia można zrozumieć nacisk Ratzingera na to, że również autorzy Starego Testamentu należeli do Ciała Chrystusa. Świętość Pisma polega na tym, że dzięki działaniu Ducha Świętego na pisarzy natchnionych ich słowa „jako natchnione rzeczywiście są słowem Boga” (DV 24), „przekazują Boże słowo i sprawiają, że w wypowiedziach Apostołów i proroków rozbrzmiewa głos Ducha Świętego” (DV 21). Benedykt XVI pisze w odwołaniu do cytowanego numeru *Dei verbum*, że „słowo Boże przemawia [...] do nas w Piśmie świętym jako natchnione świadectwo Objawienia” (VD 18). Innymi słowy, charyzmat natchnienia należy identyfikować z takim darem dania

¹²⁸ Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 63–87; P. McPartlan, *Sacrament of Salvation...*, dz. cyt., s. 3; A. Giambone, *The Quest for the Vera et Sincera de Jesu: Dei Verbum § 19 and the Historicity of the Gospels*, „Nova et Vetera” English Edition (2015) t. 13, nr 1, 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 komunie...*, dz. cyt., s. 231.

¹²⁹ Por. J. Lambrecht, *Pierwszy List do Koryntian*, tłum. B. Widła, w: MKPS, s. 1468; Pawła „kombinacja różnych danych z Księgi Wyjścia – jest podporządkowana jego typologicznej interpretacji sakramentalnej”. Więcej pisałem na temat „pre-sakramentów” w okresie Starego Przymierza w rozdziale trzecim tej części.

¹³⁰ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 218–220.

świadczenia objawieniu, żeby Pismo pozwalało samemu Bogu przez nie przemawiać. Podobnie jak świętość podarowana Kościołowi we wszelkich innych dobrach duchowych udzielana jest przez grzeszących ludzi, co nie przeszkadza uświęcającemu działaniu tych darów, tak samo sprawa się ma z Pismem Świętym. Zarówno gdy chodzi o głoszenie słowa Bożego, jak i samo spisywanie pod natchnieniem – świętość Boga prześwieca „mimo” ludzkiej słabości, albo nawet w niej.

Soborowe stwierdzenie, że „wszystko to, co autorzy natchnieni, czyli hagiografowie, twierdzą, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego” (DV 11), wymaga reinterpretacji. W obecnej postaci sugerowałoby, że wszystkie twierdzenia pisarzy natchnionych są tożsame z twierdzeniami Ducha Świętego, co przecież nie może być prawdą już choćby z tego powodu, że równałoby się przypisaniu Bogu ludzkich ograniczoności oraz niedoskonałej świętości. Poza tym słowo Boże, analogicznie jak w ludzkiej mowie, żeby było zrozumiane, musi zostać wypowiedziane do końca – wynika z tego, że należy dopiero poszukiwać tego, co Duch Święty mówi w Piśmie jako całości. Ostatecznie Pismo może być święte także jako znak (prawdziwa, lecz niedoskonała świętość) dopiero dzięki jedności diachronicznej Kościoła (w tym jedności Kościoła ziemskiego i niebieskiego), w którego pamięci również słowa dawniej wypowiedziane, nieraz w niedoskonały (czy nawet grzeszny – por. raz jeszcze zatwardziałość serc uwzględnioną przez hagiografa) sposób, nabierają właściwego znaczenia i interpretacji¹³¹, a ostatecznie w pełni zaświecą świętością dopiero w chwale („Niebo i ziemia przeminą, ale moje słowa nie przeminą” – Mt 24,35 i par.¹³²). Innymi słowy, słowo Boże nie istnieje bez interpretacji. Można do świętości odnieść to, co Ratzinger pisał o prawdzie, która jest obecna absolutnie jedynie w Zmartwychwstałym. Dlatego należy jej szukać nie w danym momencie historii, ale raczej w całości dziejów wiary i w napięciu wiary wykraczającym poza historię¹³³.

¹³¹ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 129: „Niegrzecznie jest przerywać drugiemu, gdy coś mówi; człowiek taki słusznie się broni, mówiąc: pozwól mi dokończyć! Tak samo niegrzecznie jest przerywać tok wypowiedzi Nowego Testamentu i stoperem zatrzymywać go na którymś stopniu jego refleksji”.

¹³² Próba obrony jakiejś formy trwania Biblii również po zakończeniu pielgrzymki ziemskiej – por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 310–313.

¹³³ Por. JRO 9/1, s. 162–164.

4.6. Od świętości do uświęcania

Jak zanotowałem wyżej, Telford Work przekonuje, że w eklezjologii należy uszanować dwa pola dialektyki eschatologii: „już” i „jeszcze nie”. Podstawowe przymioty Kościoła są jakościami już obecnymi w Kościele, ale jednak stanowią obietnicę, która w pełni zrealizuje się dopiero w przyszłości¹³⁴. Teolog nie wziął pod uwagę różnicy między „już” Kościoła a „jeszcze nie” jego członków, a być może również rozróżnienie między świętością podarowaną na drodze sakramentalnej a świętością egzystencjalną sprowadził do różnicy ilościowej, a nie jakościowej. Zdaje się, że perspektywa eschatologii zainaugurowanej (ale nie spełnionej) jest rozumiana przez Worka na sposób nazbyt chronologiczny. A przecież jeśli Chrystusowe powstanie z martwych już się dokonało, i dlatego eschatologiczny zaczyn może teraz zaczynać całą mękę historii (por. Mt 13,33)¹³⁵, wolno uznać również już obecną świętość Kościoła. Z perspektywy katolickiej trzeba zatem zaproponować inne rozwiązanie. Międzynarodowa Komisja Teologiczna w jednym ze swoich opracowań zwróciła uwagę na

rozróżnienie (wł. *distingue*) między wolną od braku wiernością Kościoła i słabościami swoich członków, duchownych bądź świeckich, wczoraj jak i dzisiaj, a więc między Kościołem jako Oblubienicą Chrystusa „bez skazy czy zmarszczki [...] świętą i nieskalaną” (por. Ef 5,27), a jego synami, grzesznikami, którym ofiarowane jest przebaczenie, powołanymi do stałego *nawrócenia* – do odnowy w Duchu Świętym¹³⁶.

W związku z tym Komisja poleciła „odróżnić świętość Kościoła od świętości w Kościele”. Pierwsza z nich, wynikająca z posłania Syna i Ducha Świętego, stanowi warunek osiągnięcia drugiej, osobistej świętości wierzących. „Świętości Kościoła powinna więc odpowiadać świętość w Kościele”, analogicznie jak ochrzczony ma całą swoją egzystencją stawać się tym, kim już stał się na mocy chrztu świętego. Dlatego też wszelka odnowa Kościoła

¹³⁴ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 260.

¹³⁵ Por. S. Zatwardnicki, *Kościół zgorszenia...*, dz. cyt., s. 125–131. Por. również: A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, art. cyt., s. 100: „Rzeczywistość eschatologiczna nie jest bowiem przyszłością chronologiczną. Już dzisiaj oddziałuje ona na teraźniejszość, «pociągając» ją”.

¹³⁶ PPK 1.2.

polegałaby na wzrastaniu w wierności jego powołaniu¹³⁷. Podobnie pisał Henri de Lubac, według którego „tym, czym Kościół jest w swojej istocie, musi być także w swoich członkach. Musi być *przez nas* tym, czym jest *dla nas*”¹³⁸. Niedaleko tym stwierdzeniom od wypowiedzi soborowej:

Wyznawcy Chrystusa, powołani przez Boga i usprawiedliwieni w Panu Jezusie nie ze względu na swe uczynki, lecz według postanowienia i łaski Bożej, w chrzcie wiary zostali prawdziwymi dziećmi Bożymi i uczestnikami natury Bożej, a przez to rzeczywiście stali się święci. Dlatego powinni zachowywać w życiu i w pełni urzeczywistniać świętość, którą otrzymali z daru Bożego. Napomina ich Apostoł, aby żyli „jak przystoi świętym” (Ef 5,3) (LG 40)¹³⁹.

Chodzi zatem o przechodzenie od daru do urzeczywistniania w życiu wierzących, od obiektywnej świętości Kościoła do subiektywnej świętości w Kościele¹⁴⁰: „Świętość podarowana w Duchu jest przede wszystkim darem. Jest jednak także zadaniem i tym samym staje się wyzwaniem, aby odpowiadać świętym życiem na podarowaną świętość”¹⁴¹. Poruczeniem wynikającym ze świętości Kościoła jest przyjęcie powszechnego powołania do świętości i podjęcie wysiłku dążenia do świętości¹⁴². Dlatego autor natchniony wzywa chrześcijan: „w całym postępowaniu stańcie się wy

¹³⁷ Por. PPK 3.2; LG 40; UR 6; W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 301: „Wylącznie Duch może uczynić nas nowym stworzeniem (2 Kor 5,17; Ga 6,15), co zasadniczo dokonuje się przez nowe narodzenie w chrzcie (J 3,5). Tym samym uświęcenie byłoby więc pozwoleniem na to, aby rzeczywistość chrzcielna zrealizowała się w naszym życiu i abyśmy żyli jako nowi ludzie”. Por. również: A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, art. cyt., s. 100, 102–103; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, dz. cyt., s. 30; H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 271.

¹³⁸ H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 70.

¹³⁹ Por. A. Dulles, *The Church as 'One Holy, Catholic, and Apostolic'*, art. cyt., s. 16. Według biskupa Hippony „dopiero w niebie świętość Kościoła w pełni się utożsamia ze świętością jego członków” – G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 618.

¹⁴⁰ Por. A. Czaja, *Traktat o Kościele*, art. cyt., s. 461; A. Napiórkowski, *Ecclesia semper purificanda et reformanda*, art. cyt., s. 107; G. Dziewulski, *Święty Kościół grzesznych chrześcijan*, art. cyt., s. 49; A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, art. cyt., s. 99; R. Krawczyk, *Biblijna koncepcja świętości*, art. cyt., s. 356–357.

¹⁴¹ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 299. Święci są, można by rzec, „tworzą” świętego Kościoła; jako „żywa Ewangelia” ukazują, kim możemy i powinniśmy być, a w każdym razie wskazują na powołanie wszystkich chrześcijan – por. R. Ellsberg, *The Church is Holy*, art. cyt., s. 40, 42.

¹⁴² Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, dz. cyt., s. 30; KKK 825; LG 11.

również świętymi na wzór Świętego, który was powołał, gdyż jest napisane: Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty” (1 P 1,15–16; por. Kpł 11,44). A apostoł Paweł zwraca się „do Kościoła Bożego w Koryncie, do tych, którzy zostali uświęceni w Jezusie Chrystusie i powołani do świętości wspólnie ze wszystkimi, co na każdym miejscu wzywają imienia Pana naszego, Jezusa Chrystusa, ich i naszego [Pana]” (1 Kor 1,2). Sam Jezus zresztą oczekiwał od swoich uczniów doskonałości na wzór doskonałości Ojca niebieskiego (por. Mt 5,48¹⁴³). Świętość Kościoła jako świątyni Bożej domaga się dążenia wierzących do świętości (por. 2 Kor 7,1), przy czym świętość ta nie ma być dodatkiem, ale winna obejmować całe życie jako ofiarę składaną Bogu (por. Rz 12,1)¹⁴⁴.

Dochodzę tutaj do drugiego aspektu pojmowania przymiotu świętości – wyznajemy, że Kościół jest święty ze względu na to, że jest w nim pełnia środków zbawienia; Kościół musi być święty, skoro uświęca wierzących¹⁴⁵. „Kościół zjednoczony z Chrystusem jest uświęcany przez Niego; przez Niego i w Nim staje się on również uświęcający” (KKK 824, por. SC 10). Dar Świętego Boga zarazem sprawia świętość Kościoła, jak i uzdalnia do posłannictwa uświęcania¹⁴⁶. „Kościół nie uzyskuje świętości od swoich wiernych” – „świętość jest jego podstawową cechą ontologiczną i jako taka pochodzi ona od Chrystusa, będąc zawsze uprzednia wobec świętości wiernych”. I właśnie „dzięki świętości Kościoła wierni stają się członkami ludu Bożego i otrzymują w jego wspólnocie pomoc w osobistym wzroście duchowym” – podkreśla Dańczak¹⁴⁷.



Pełnia świętości należy do czasu eschatologicznego, ale już teraz można mówić o prawdziwej świętości Kościoła. Podobnie słowo Boże spisane pod

¹⁴³ U Łukasza doskonałość utożsamia się z miłosierdziem (por. Łk 6,36), w czym ukazuje się związek świętości z miłosierdziem.

¹⁴⁴ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 299–300.

¹⁴⁵ Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, dz. cyt., s. 29; LG 48; UR 3. De Lubac uznaje, że właśnie dlatego, że Kościoła moc uświęcająca pochodzi od samego Boga, jest on święty i bez skazy – por. tegoż, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 97.

¹⁴⁶ Por. G. Dziewulski, *Święty Kościół grzesznych chrześcijan*, art. cyt., s. 46; KKK 823; LG 39.

¹⁴⁷ A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, art. cyt., s. 99.

natchnieniem już teraz święte i działające uświęcająco na wierzących – dopiero w chwale ukaże się, tak jak Oblubienica Chrystusa, bez skazy i zmarszczki (por. Ef 5,27). Jak należy odróżnić świętość Kościoła od świętości w Kościele, tak należy odróżnić świętość Pisma od świętości w Kościele, a także świętość Pisma od świętości w Piśmie¹⁴⁸ oraz świętość w Piśmie od świętości w Kościele. Świętość w Piśmie Świętym jest prawdziwa (jej źródłem jest Duch Święty), ale niedoskonała (jako pochodząca od pisarzy natchnionych). Świętość hagiografa czy treści natchnionych jest znakiem świętości, która została podarowana spisanemu słowu Bożemu, ale z którą to świętością słowa Bożego nie utożsamia się w pełni. Świętość w Piśmie jest albo większa od świętości w Kościele (najwyraźniej przez związek z Chrystusem), albo mniejsza (bo Pismo mogło już wykonać uświęcającą pracę w Kościele). Świętość Pisma jest zawsze większa od świętości w Kościele.

Pochodząca z natchnienia świętość Pisma przemienia adresata słowa Bożego (Kościoł i poszczególnych wierzących), dzięki czemu z kolei możliwa staje się interpretacja Pisma odpowiadająca jego świętej naturze. Przykładem może być tutaj sprawa niewolnictwa – dopuszczanego przez św. Pawła (por. 1 Kor 7,21–23; Ef 6,5–8; Kol 3,22–24; 1 Tm 6,1–2; Tt 2,9–10), którego z kolei wypowiedzi dzisiejszy Kościół interpretuje w świetle pozytywnej zmiany, jaką Pismo spowodowało w dziejach ludzkości. (Przy okazji stosunek apostoła do niewolnictwa wskazuje na prymat uświęcenia wierzących przed reformą w Kościele). W procesie kolejnych relektur (obecnych już w samej Biblii¹⁴⁹, a koniecznych w całej historii Kościoła) odsłania się coraz bardziej świętość Pisma i – w kolejnym ruchu po kole hermeneutycznym – może ono silniej oddziaływać. Zawsze istotny pozostaje związek świętości (Pisma i w Piśmie) z hermeneutyką biblijną. Na tym tle można odczytać wskazania Benedykta XVI, według którego „świętość w Kościele jest

¹⁴⁸ Por. P. Borto, J. Kudasiewicz, *Aktualność teologiczno-pastoralna Konstytucji...*, art. cyt., s. 386: „Świętość Pisma, jako skutek natchnienia, jest często błędnie rozumiana. Nie polega ona na moralnej doskonałości postaci biblijnych. Są one bowiem różne: i bezgrzeszne, i grzeszne”.

¹⁴⁹ Michael Fishbane odnotowuje, że teologiczne korekty dokonywane przez skrybów w Izraelu „are not motivated by grammatical or verbal ambiguity but by a perceived theological dissonance between the wording of the received traditum and the religious values and sensibilities of the reader or trident” – M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1988, s. 81.

hermeneutyką Pisma, od której nikt nie może abstrahować” (VD 49)¹⁵⁰. Pismo rośnie wraz ze wzrostem świętości odbiorcy słowa Bożego (VD 30), a zarazem ten wzrost powoduje.

To stwierdziwszy, trzeba by od razu dodać, że nie samo Pismo to czyni, ale Pismo obecne i działające w Kościele (chodzi o całe życie Kościoła, ale przede wszystkim o sakramenty, w tym zwłaszcza Eucharystię). Raz jeszcze ukazuje się tutaj wzajemne powiązanie Kościoła i Pisma Świętego, które Robert Sokolowski prezentuje jako relację łączącą część i całość. Misterium słowa-w-Kościele polega jego zdaniem na tym, że zarówno Pismo jest całością względem części, jaką jest Kościół, jak i odwrotnie. Ponieważ księgi natchnione nie tylko powstały, ale i żyją jedynie w Kościele, z tej perspektywy to Kościół jest dla Pisma całością. Ale z kolei z innego punktu widzenia częścią jest Kościół, a Pismo stanowi całość – jako że przedstawia i ugruntowuje Kościół w jego istocie oraz wskazuje normatywny obraz, do którego Kościół winien się dostosowywać¹⁵¹. W rzeczywistości sprawy się jeszcze bardziej komplikują: Pismo jako żyjące w Kościele może być święte jedynie w nim – i w tym sensie to Kościół jest całością, a Pismo częścią. Jeśli zaś spojrzeć na uświęcające oddziaływanie Pisma na Kościół – Pismo jest całością względem Kościoła jako części, ale zarazem Kościół jest całością, bo uświęcającą rolę pełni nie samo Pismo, ale dopiero w całości kształcie soteriologicznej (zwłaszcza sakramentalnie) funkcji Kościoła. To wszystko jest możliwe jedynie pod warunkiem, że i Kościół jest ontologicznie święty, i Pismo pozostaje ontologicznie święte – tylko jako takie może przez całe dzieje Kościoła wywierać uświęcający wpływ, gdy jest słuchane przez Kościół, przepowiadane, wyjaśniane i aplikowane (DV 1, 10).

Pismo może być zacznym świętości nawet „mimo to”, że jest ono nie samym zacznym, lecz zacznym w ludzkim cieście¹⁵². Warto zauważyć, że powstała prawdopodobnie w wyniku długotrwałej refleksji Ludu Bożego nad

¹⁵⁰ Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, dz. cyt., s. 30; KKK 824–825, 828; LG 48; A. Sosnowski, *Świętość i święci w nauczaniu Josepha Ratzingera...*, dz. cyt., s. 355. Ratzinger pisze także: „Jest całkowicie logiczne, że «współczucie» świętych z Biblią, ich współ-odczuwanie ze słowem, potrafiło je zrozumieć lepiej niż warsztat oświecenia” – JRO 9/2, s. 832. Nie tylko święci, ale również konsekrowani naśladowcy Chrystusa czystego, ubogiego i posłusznego stają się „żywą egzegezą słowa Bożego” – VD 83.

¹⁵¹ Por. R. Sokolowski, *God's Word and Human Speech*, art. cyt., s. 192–193.

¹⁵² Warto w tym miejscu przypomnieć rozróżnienie wprowadzone przez O'Collinsa w kwestii autorytetu Pisma Świętego. Autorytet *de iure* polega na tym, że Pismo pełni funkcję głównej normy w określaniu wiary i praktyki Kościoła. Z kolei autorytet *de*

własną historią znaczoną ingerencjami Bożymi Księga Rodzaju ukazuje, jak było „na początku”. Ten początek jest objawiony na zasadzie, że wszystko, co nastąpiło później – zostało rozpoznane jako mające związek z ludzkim upadkiem. Ale *genesis* zostaje opisane przecież nie w raju, lecz w świecie po upadku. W takim razie już w samym Piśmie znajdujemy potwierdzenie, że nawet niedoskonałe uświęcenie pozwoliło Bogu wyrazić prawdę o początkowym – a zatem również końcowym stanie (protologia i eschatologia muszą sobie nawzajem odpowiadać¹⁵³). Zresztą sam Chrystus odsyłając do tego, jak było „od początku” (Mt 19,4.8) czy „na początku” (Mk 10,6), posługiwał się Pismem, którego „nie można odrzucić” (J 10,35). Oznacza to, że dokonujący się już w pamięci narodu wybranego proces pozwolił w jakimś stopniu odbić w księgach natchnionych i życiu narodu wybranego świętość Boga i słowa Bożego. Tym bardziej dzieje się to w *memoria Ecclesiae*, w której dokonała się releksja Starego Testamentu w świetle „rewolucji chrystologicznej i pneumatologicznej”, i w której Duch Święty pozwala odkrywać podarowaną pełnię objawienia. Można zatem powiedzieć, że dzięki darowi natchnienia to, co już zostało otrzymane przez Kościół, może być rozpoznane, by było realizowane w *praxis*. W tym sensie charyzmat natchnienia byłby darem prorockim, tyle że nie dotyczącym spraw przeszłych, ale już obecnej istoty Kościoła wynikającej ze związku z tajemnicą Chrystusa, która nie była „oznajmiona synom ludzkim w poprzednich pokoleniach, tak jak teraz została objawiona przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom” (Ef 3,5).

Pismo Święte ukazuje owocność zbawienia objawiającą się między innymi w tym, że zbawiony staje w służbie zbawienia innych; innymi słowy, prawdziwe zbawienie czyni ze zbawionego współpracownika Boga w zbawieniu (por. 2 Kor 6,1). Dlatego odkupiony przez Chrystusa Kościół nie może nie być współautorem Pisma Świętego; autorzy natchnieni otrzymując charyzmat natchnienia, a zatem jakiegoś rodzaju owoc zbawienia, zbawieniu temu następnie służą, współtworząc literaturę natchnioną. Pismo Święte jest jednym z uprzywilejowanych środków zbawienia. Tego uprzywilejowania nie wolno oczywiście rozpatrywać jako wyizolowanego daru (przeciwnie, Pismo wymaga życia kościelnego, by było owocne) czy też jako daru ponad

facto wskazuje na to, że Pismo jest o tyle autorytetem, o ile oddziałuje na Kościół w praktyce – por. GCI, s. 149; GCR, s. 175.

¹⁵³ Por. C. Schönborn, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 45: „Stworzenie i odkupienie wzajemnie sobie odpowiadają”.

innymi darami. Avery Dulles pośród trzech aspektów świętości Kościoła na pierwszym miejscu wyróżnia elementy formalne (konstytutywne), do których zalicza: słowo Boże, sakramenty, urząd hierarchiczny i dary charyzmatyczne¹⁵⁴. Rozumienia „środków zbawienia” czy też „elementów konstytutywnych” Kościoła nie można „urzeczać”; Pismo, podobnie jak sakrament, nie jest „rzeczą”. Raczej należy w Biblii widzieć środek, przez który to sam Pan może działać i mówić (SC 7, 33).

Raz jeszcze: księgi natchnione są nierozdzielnie złączone z Osobą Wcielonego. To sam wywyższony Chrystus szafuje w Kościele wszelkimi środkami łaski¹⁵⁵, w tym sakramentami oraz Pismem Świętym czy też raczej przepowiadaniem słowa, którego natchnionym świadectwem są święte pisma. Taka rola Pisma wiąże się oczywiście z soteriologiczną koncepcją objawienia. Bardzo wyraźnie wskazał na nią John Webster. Według tego anglikańskiego teologa objawienie jest funkcją działania zbawczego. Nie chodzi w objawieniu w pierwszym rzędzie o rozwiązanie kwestii epistemologicznych czy tworzenie doktryny teologicznej, lecz o dobroć Trójjedynego Boga działającego opatrnościowo, zbawczo i doskonalać we wspólnocie wierzących¹⁵⁶. Również Wörk uwidatnia soteriologiczną rolę Pisma względem zarówno całej wspólnoty, jak i pojedynczych wierzących. Zbawienie jest nierozdzielne od słownych i sakramentalnych znaków. Natchnione słowo jawi się teologowi kanałem mediującym zbawienie tak w czasie publicznego

¹⁵⁴ Por. A. Dulles, *The Church as 'One Holy, Catholic, and Apostolic'*, art. cyt., s. 16. Drugi aspekt świętości łączy się z tym, że Kościół i jego członkowie są „święci” = konsekrowani Bogu (co dokonuje się w sakramencie chrztu). Trzeci aspekt wiąże się z tym, że członkowie Kościoła odpowiadając na Boże dary, dopełniają w życiu otrzymaną świętość (świętość osobista) – por. tamże, s. 16. Te trzy aspekty świętości Kościoła powtarza amerykański teolog za: F.A. Sullivan, *The Church We Believe In: One, Holy, Catholic and Apostolic*, New York 1988, s. 69–74.

¹⁵⁵ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 299. Dlatego „ważność sakramentów nie zależy od osobistej świętości szafarza, lecz od wiary i świętości Kościoła (*ex opere operato*)” – por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010, s. 31. Coś podobnego wolno powiedzieć również o Piśmie Świętym.

¹⁵⁶ Por. J. Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, Cambridge 2003, s. 17. Por. NPP 9: „Stwierdzamy zatem, że główne przesłanie («prawda») i sposób otrzymania go, aby o nim złożyć świadectwo («natchnienie»), wzajemnie się warunkują: w obydwu kwestiach chodzi o najgłębszą i osobową wspólnotę życia z Ojcem, objawioną przez Jezusa – wspólnotę życia, która oznacza zbawienie”.

kultu Kościoła, jak i osobistej lektury. Święte pisma prowadzą do nawrócenia i transformacji starego człowieka w nowego¹⁵⁷.

Podsumowanie

1.

W *Ecclesia peregrinans* panuje napięcie między „już” a „jeszcze nie”, między wiernością Boga a niewiernością ludzi, świętością Kościoła a grzesznością jego członków (Ratzinger-Benedykt XVI). W symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim jest mowa o wierze *et unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam* (DH 150). Wszystkie cztery przymioty wyrażają istotę Kościoła z czterech punktów widzenia i są ze sobą wzajemnie związane (Kasper). Podstawowe znamiona Kościoła, w tym świętość, są jakościami już obecnymi w Kościele, a zarazem stanowią obietnicę zrealizowania w przyszłości (Work). Przymioty Kościoła już wyrażają jego tożsamość, która jednak ujawni się w pełni na końcu czasów (*Katechizm*).

W czwartym rozdziale tej części wykorzystałem sugestię Telforda Worka, który na mocy wzajemnego powiązania między Kościołem i Pismem Świętym polecił zużytkowanie przymiotów Eklezji do refleksji nad Pismem. Według ewangelikalnego teologa znaki szczególne Kościoła mogą być traktowane również jako znaki szczególne Biblii, przy czym autor *Living and Active* wprowadza pewne ograniczenie. Pismo, jak przypomina, nie jest wytworem Kościoła, nad którym z kolei sprawuje autorytet. Dlatego przykładowo świętość Pisma nie może być przyrównana do obecnej świętości Kościoła. Biblia nie tylko odbija, ale i nadaje Kościołowi jego znamiona. Pismo Święte jest nie tylko odpowiedzią Oblubienicy Chrystusa, ale również głosem Oblubieńca mówiącego w autorytecie.

Work nie uwzględnił jednak rozróżnienia na ontologiczną świętość Kościoła (odboski dar) i świętość w Kościele (znak i zadanie). Gdy teolog pisze o obecnej świętości Kościoła, ma na myśli raczej świętość empirycznie przejawiającą się w Kościele. To nie może z kolei nie wpływać na teologię

¹⁵⁷ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 307–308. W niniejszym rozdziale korzystałem również ze swoich wcześniejszych refleksji dotyczących świętości Kościoła – por. S. Zatwardnicki, *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Wrocław 2017, s. 100–108.

świętości Pisma Świętego, które w takiej perspektywie łatwo ustawić w pozycji autorytetu nad Kościołem, zgodnie z protestanckim principium. Dlatego w niniejszym rozdziale wykorzystałem współczesną katolicką eklezjologię, by na tej podstawie dokonać namysłu nad Pismem Świętym i stojącym u jego genezy natchnieniem. Przyjąłem, że Pismo, którym Pan posługuje się w sprawowaniu rządów nad Kościołem, nie istnieje „obok” Kościoła, i nie inaczej niż przez Ciało słyszy się głos Pana w świętych pismach. Jeśli Pismo „napomina” Kościół, to jedynie ten empirycznie dany i jednocześnie zadany, by dorastał do tego, czym w swojej istocie jest na mocy woli i odkupienia Pana.

Sobór Watykański II postrzega cztery istotne cechy Kościoła z perspektywy znaku i narzędzia. Istota Kościoła ujawnia się w tych znamionach w postaci znaku wskazującego na istotę, z kolei przymioty wymagają urzeczywistnienia w praktyce (Kasper). *Katechizm* rozpatruje każdy z przymiotów w trzech aspektach: daru, znaku oraz zadania. Daru, bo Kościół już jest obdarowany istotnymi rysami Kościoła Chrystusowego; znaku, bo te rysy objawiają się na jego obliczu; zadania, bo stanowią zobowiązanie do realizowania ich w życiu kościelnym (Seweryniak). Rozróżnienie na dar i wynikającą z niego konieczność jego urzeczywistnienia ukierunkowało moje badania nad świętością Kościoła oraz świętością Pisma Świętego.

2.

Jeśli Kościół może być nazywany świętym (*Ecclesia sancta*) i złożonym ze „świętych” (*Ecclesia sanctorum*), to ze względu na obdarowanie Chrystusową odkupieńczą i uświęcającą miłością, wydanie się Oblubieńca za Oblubienicę i złączenie z nią oraz na posłanie Kościołowi Ducha Świętego. Kościół jest święty na mocy sakramentów chrztu i Eucharystii oraz słowa Bożego. Świętość Kościoła jest wynikiem działania Trójcy Świętej w ekonomii zbawienia – Kościół jest Ludem Boga, Ciałem Syna i świątynią Ducha (*Lumen gentium*, Kasper, Ratzinger, Berr). Chrześcijanie są święci, bo uświęcił ich Bóg i zamieszkuje w nich Duch Święty.

Ewentualna świętość egzystencjalno-moralna może być jedynie konsekwencją świętości ontologicznej stanowiącej wyłączny przymiot Świętego Boga i, na mocy partycypacji w Jego świętości, również Kościoła. Nie uzyskuje Kościół świętości od swoich wiernych; właśnie przez świętość już daną

może służyć uświęcaniu ludzi (Dziewulski, Dańczak). Przymiot świętości, wyznawany w *Credo*, jest przedmiotem wiary. Świętości i nieświętości nie należy rozpatrywać z perspektywy „idealne-rzeczywiste”, ale odnosić do istotowej świętości Kościoła z jednej strony oraz grzeszności członków Kościoła z drugiej (Müller).

Pismo Święte jest święte na mocy tego, że Bóg wypowiedział swoje słowo do wybranego przez siebie ludu, a ten pod natchnieniem Ducha Świętego zaświadczył o Bożym objawieniu. Są również natchnione księgi święte ze względu na nierozzerwalny związek z Chrystusem – Słowem żywym, w którego życiu pisma odgrywały niezastąpioną rolę. Dlatego jeśli nie ma zbawienia poza Chrystusem, nie może być zbawienia poza Pismem. Chrystus kontynuuje swoje zbawienie przez Kościół (i w tym sensie: *extra Ecclesiam nulla salus*), co nie byłoby możliwe bez Pisma Świętego, które z kolei jedynie w Kościele może pozostawać pełne mocy.

Podobnie jak Kościół, tak również Pismo Święte istnieje w relacji do Boga Trójjedynego. Jednym z aspektów posłań Chrystusa i Ducha Świętego *propter nos homines et propter nostram salutem* są święte pisma, zapowiadające Mesjasza (Stary Testament) i świadczące o Jego przyjsciu (Nowy Testament). Pismo jako całość kieruje ku żywej Osobie Chrystusa. Nie samo studiowanie Pism zapewnia życie wieczne, bo ówczesni Jezusowi mimo pilnego zgłębiania słowa znaleźli się w sferze niewiary względem żywego Słowa. Pismo raczej kieruje ku Chrystusowi i świadczy o Nim – tym, który jako jedyny może dać życie wieczne, i który rozjaśnia sens Pism (Mędala).

Kościół jest święty, ponieważ są w nim pisma, które są świętymi. Czytanie i słuchanie ksiąg natchnionych w Duchu Świętym może doprowadzić do spotkania z misterium Boga niesionym przez rzeczywistości, o których pisma świadczą. Pismo Święte, które powstało w Ludzie Bożym zwołanym przez słowo Boże, kontynuuje gromadzenie się tego ludu i przygotowuje go do „wgromadzenia” się w żywe Słowo dające się w sakramencie Ciała i Krwi Pańskiej. Pisma są zatem święte również z tego powodu, że liturgia słowa wiąże się nierozzerwalnie z liturgią Eucharystii. *Logoi kai erga* historii zbawienia i historii objawienia znajdują swoją kulminację i zostają w jakiś sposób uobecnione (więcej powiem o tym w następnym rozdziale) dzięki Duchowi Świętemu w Eucharystii.

Jeśli świętość Kościoła jest rezultatem zastępczego wydania się Chrystusa, to jednym z wymiarów tego jest już Pismo Święte. Bóg zniża się, „uprzystępnia” w swoim słowie, prowadząc całą historię ku przyszłemu

Wcieleniu i Passze. Autorzy natchnieni zaś mogli pisać jedynie na mocy podarowanych im uprzednio przyszłych zasług Chrystusa. Hagiografowie Nowego Testamentu z kolei przemawiali wspólnym głosem z Panem, bo byli członkami Kościoła-Oblubienicy złączonej z Oblubieńcem (Ratzinger). Jednak ze względu na to, że prymat należy do słowa, a nie do ludzkiej odpowiedzi, Pismo może autorytatywnie panować nad Kościołem i pełnić uświęcającą rolę.

W natchnionych księgach splatają się świętość słowa Bożego z ludzką – nieświętą, a nawet grzeszną – odpowiedzią na nie. Nawet przez najbardziej dramatyczne czy mroczne passusy Starego Testamentu prześwieca świętość słowa Bożego. Świętość Pisma należy odróżniać od świętości Ludu Bożego, a nawet samych hagiografów, których nieabsolutna świętość zaznacza się w księgach biblijnych. Jak o Kościele mówi się, że jest naznaczony prawdziwą, choć niedoskonałą świętością (*Katechizm, Lumen gentium*), tak również Pismo jest prawdziwie święte jako słowo Boże, a jednocześnie naznaczone niedoskonałą świętością związaną z jego ludzkim wymiarem. Ostatecznie pisma stają się święte dopiero dzięki pamięci Kościoła, w której działa posłany przez Chrystusa Paraklet. Dlatego natchnienia nie wolno oddzielać od ciągłej aktywności Ducha prowadzącego do pełni prawdy. Jako znak może być Pismo święte tylko w jedności diachronicznej Kościoła, a w pełni jedynie w chwale.

Mimo że słowo Boże zostało wypowiedziane przez ludzkich autorów, których świętość tylko w ograniczonym stopniu odpowiada świętości Boga, biblijne teksty umożliwiają kontakt z rzeczywistością Świętego Boga. Świętość w Biblii i świętość hagiografów stanowią znak świętości Boga. Ale przede wszystkim pisma są święte w tym, że zaświadczają o świętości samego Boga, i właśnie przez to są Jego świętym słowem. Natchnione pisma są już wynikiem uświęcającego działania Bożego, stanowią również narzędzie, jakim Duch Święty się posługuje w procesie uświęcania Kościoła (przechodzenie od daru do świętości zrealizowanej). Ten sam Duch Święty, który natchnął świętych pisarzy, pozostaje na trwałe złączony ze spisаныmi pod Jego natchnieniem pismami. Najmocniej oddziałuje Pismo w jego związku z Eucharystią i innymi sakramentami.

3.

Należy odróżniać moralną grzeszność ludzi oraz świętość Eklezji wynikającą z łaski Bożej podarowanej Kościołowi pomimo niemoralności człowieka (Ratzinger, Góźdz). Istota Kościoła wynika z różnicy między Starym a Nowym Przymierzem. W Nowym Testamencie Bóg, ze względu na niewierność Ludu Bożego, podjął rozstrzygającą na korzyść ludzkości decyzję. Ostateczne przymierze polega jedynie na absolutnej wierności Boga i nie jest uwarunkowane moralnością ludzkiej strony. W efekcie tego pojawia się Kościół jako rzeczywistość definitywna opierająca się na tym jednostronnym przymierzu. Świętość Kościoła polega zatem na absolutnym przyjęciu przez Boga i nieusuwalności „mimo to” łaski Bożej (Ratzinger). Z tego wynika, że świętość może istnieć w Kościele „mimo” grzechu, czy wręcz ze względu na niego, i dalej: że dopiero tego rodzaju świętość może wyzwalać z grzechu i nieść nowe życie w Chrystusie i Duchu Świętym.

Na mocy analogii inkarnacyjnej, o której pisałem w rozdziale drugim tej części, można wywodzić świętość Pisma Świętego jako pochodną względem bezwarunkowego wydania się Chrystusa dla zbawienia ludzi. Chodzi o jedno misterium Wcielonego widziane w całej rozciągłości: Bóg posługuje się człowieczeństwem Syna i „człowieczeństwem” Pisma, dzięki Duchowi Świętemu następuje Wcielenie Słowa i „wcielenie” słów Bożych. Pan wydaje się wierzącym również w wypowiedzanym pomimo niewierności Ludu Bożego słowie. Natchnieni pisarze dostrzegają wierność Boga w historii niewiernego narodu wybranego (Stary Testament) oraz zaświadczać o absolutnej wierności („mimo to”) jako istocie Nowego Przymierza. W ten sposób pisma same przyjmują soteriologiczno-revelatywne funkcje.

Chrystus działa także przed swoim Wcieleniem, a natchnione słowo jest jednym z głównych narzędzi tego działania. To słowo jest wyrazem „mimo to” łaski Bożej oraz przygotowaniem zrozumienia potrzeby zbawczego „mimo to”. Rozstrzygająca na korzyść ludzkości decyzja Ojca, która następuje wraz z „pełnią czasu”, jest jednocześnie realizacją odwiecznego zamiaru Bożego. Hagiografowie Starego Testamentu zaświadczyli o niemożliwości wypełnienia przymierza i proroczo zapowiedzieli potrzebę zastępczej ofiary oraz stworzenia „nowego serca” – w pojedynczych wypowiedziach i w starotestamentalnych pismach jako całości.

Pismo nie jest samym „mimo to” – jest również ludzką odpowiedzią na łaskawe słowo Boże. Musi to być odpowiedź na tyle niedoskonała, żeby

wpisywała się w potrzebę zbawienia niemożliwego bez Krzyża. W ten sposób właśnie całe Pismo o Chrystusie mówi, nawet jeśli poszczególni hagiografowie nie musieli czy wręcz nie mogli sobie tego uświadamiać. Nawet uczniowie Pańscy potrzebowali oświecenia umysłów dla rozpoznania, że wszystkie Pisma mówią o Passze Chrystusa. Dopiero natchnienie Nowego Testamentu, jako owoc miłosiernego „mimo to”, umożliwia właściwą interpretację starotestamentalnych pism.

Rzeczywistości zaświadczone w świętych pismach wypełniają się w Chrystusowym zastępstwie. Właśnie samoofiara Chrystusa jest odpowiedzią na „wewnętrzny dramat” przenikający cały Stary Testament (czy wręcz dzieje ludzkości), a polegający na niemożności złożenia ofiary podobającej się Bogu. Dopiero w ofierze Chrystusa ofiara otrzymuje sens, którego wcześniej nie znajdowała: staje się darem z samego siebie złożonym Bogu i prowadzącym do komunii z Nim (Ratzinger, Hahn).

4.

Wyznaną w *Credo* świętość Kościoła można pogodzić z istnieniem grzechu w Kościele, jeśli odwoła się do analogii między Słowem Wcielonym a Kościołem. Jak Chrystus przyjął na siebie grzech świata, tak, analogicznie, Kościół przyjmuje na siebie grzechy swoich członków (Międzynarodowa Komisja Teologiczna). Wyłania się w związku z tym nowe, „odkupione” rozumienie świętości, które prowadzi do releksji starotestamentalnego pojmowania świętości, pozwalając dostrzec, że już w okresie Starego Przymierza świętość miała związek z miłosierdziem i zastępstwem. W podobny sposób jak świętość Chrystusa jest otwartością i zespoleniem z grzesznikami, zastąpieniem ich i niesieniem ich brzemienia, Kościół objawia autentyczną świętość (Ratzinger).

Kościół jest grzeszny nie jako podmiot grzechu, ale ze względu na macierzyńską solidarność biorącą na siebie ciężar winy swoich dzieci i współdziałanie w przewyciężeniu grzechów (Międzynarodowa Komisja Teologiczna). Paradoksalnie właśnie przez to, że gromadzi grzeszników objętych zbawieniem Chrystusa, jego znamieniem jest świętość, a nie grzech (Kasper, Seweryniak). Kościół jawi się jako Dziewica i Matka, która ma moc zrodzić świętych, bo grzesznikom przekazuje to, co otrzymała w słowie i sakramencie od Chrystusa (Greshake, Müller). Jest Kościół jak Niewiasta z Apokalipsy rodząca w bólach.

Podobnie paradoksalne okazuje się Pismo Święte. Ono również podlega krytyce z tego powodu, że święte słowo Boga tak się zniża do ludzi i z nimi zspala, że przez nieświętych hagiografów musi zostać wypowiedziane do ludu potrzebującego odkupienia. Natchnione pisma są zatem jedną z odsłon Chrystusowego stawania się przekleństwem „za nas” (*hyper hemon*) prowadzącym do wykupu (Langkammer) tych, do których zostało skierowane. Słowa biblijne, przez które Chrystus zostaje uczyniony grzechem, stają się jednak również sprawiedliwością Bożą i sprawiają przemianę człowieka.

Jak żywego Słowa nie przyjęto, tak nie przyjmuje się również słowa głoszonego i spisanego. A nawet więcej: samo Pismo jest już niepełnym przyjęciem, a nieraz słowem Bożym jedynie pośrednio – choćby przez fakt, że słowo kierowane przez Boga zostaje przez adresata odrzucone lub dostosowane do jego zatwardziałego serca. Dzięki charyzmatowi natchnienia uchwycone zostało to splatanie się nieświętości ze świętością (Stary Testament) oraz możliwe stało się „rozplątanie” świętości słowa Bożego (Nowy Testament). Nieco upraszczając: świętość ksiąg pisanych za czasów Starego Przymierza będzie zagłuszona ludzkim grzechem, a słowo Boże będzie słyszane przede wszystkim w działaniu Boga „pomimo to”, z kolei świętość ksiąg Nowego Przymierza będzie owocem zbawienia oraz jego świadectwem – tylko w ten sposób sercem wszystkich pism i Pisma jako całości może być Jezus oraz Jego Pascha.

Dopiero żywe Słowo ukazuje powiązanie różnych poziomów słowa Bożego oraz ich hierarchię, a przez to, że odnosi się do Boskiego standardu („od początku tak nie było”) i daje moc do jego wypełnienia, pozwala porzucić mniejsze standardy Tory zakładające fakt grzechu (Goldingay). Dopiero Chrystusowa Pascha pozwala przetoczyć się „rewolucji hermeneutycznej” i przemówić słowu Bożemu. Odkupieni przez Chrystusa hagiografowie Nowego Testamentu stali się uczestnikami Jego interpretacji pism i hermeneutami wydarzenia Chrystusa, ale również w ich pismach świętość, choć prawdziwa, nie może być doskonała. Jeśli Pismo ma być świętym, to tylko pod warunkiem, że jest interpretowane zgodnie ze świętością Boga i przez uświęconego w Chrystusie i Duchu interpretatora, a przede wszystkim – gdy żyje w świętym Kościele.

Świętość Pisma trzeba postrzegać w kategoriach soteriologicznych. Bóg w Kościele posługuje się natchnioną literaturą w ramach całokształtu działań zbawczych. Wraz z „odkupionym” pojęciem świętości soborowa wypowiedź o Piśmie w sposób pewny, wierny i bez błędu uczącym prawdy

(*Dei verbum*) winna być interpretowana w taki sposób: nie poszczególne wypowiedzi, ale Pismo jako całość, i to interpretowana w Kościele i jego życiu, uczy prawdy prowadzącej do zbawienia. Prawda i świętość odsłaniają się na sposób kenotyczny; Pismo jest święte nie dlatego, że każde pojedyncze zdanie miałyby być święte, i nawet nie dlatego, że jest pisane przez świętych pisarzy (hagiografów), ale przez to, że ukazuje Świątego i pozwala Mu działać, również przez słowo.

5.

Trzeba mówić o grzechu w Kościele, ale nie o grzesznym Kościele, gdyż byłoby to tożsame z przyjęciem, że podmiotem grzesznego postępowania jest Chrystus jako Głowa Kościoła lub Duch Święty jako jego dusza (Kasper). Świętość i grzech współistnieją w Kościele, ale nie ma między nimi paralelizmu (symetrii czy relacji dialektycznej) – świętość jako owoc łaski jest silniejsza od grzechu (Międzynarodowa Komisja Teologiczna). Świętość i grzech mają różny związek z istotą Kościoła, a wzajemne odniesienie świętości i grzechu należy postrzegać jako antynomiczne (Rahner, Dziewulski). Ponieważ świętość i grzech znajdują się na innym poziomie, można powiedzieć, że Kościół pozostaje nieskalany, nawet jeśli składa się z grzeszników (*Katechizm*).

Na mocy nierozzerwalnego zjednoczenia Chrystusa z Kościołem jako rzeczywistością wynikającą z „mimo to” łaski Bożej tak święci, jak i grzesznicy pozostają w Kościele, choć na inny sposób. Święci odzwierciedlają świętą istotę Kościoła, z kolei znakiem świętości Kościoła jest jego działanie wobec grzeszników. Właśnie na mocy związku grzesznika z Kościołem jest możliwe jego uświęcające działanie, albo, od drugiej strony, „spożywanie wyroku” przez grzeszącego. Przeciw odłączaniu Kościoła od ludzi w Kościele oponował Ratzinger, według którego właśnie Kościół święty i grzeszny jest świadectwem niepokonalnej miłości i łaski Bożej. Jeśli uznaje się, że Kościół istnieje nie inaczej niż tylko „w” wierzących, pojawia się problem uzgodnienia istnienia świętości i grzechu.

Kwestię tę wolno sprowadzić do dyskusyjnej formuły *simul iustus et peccator*. W katolickim rozumieniu usprawiedliwienia podkreśla się ontologiczną przemianę w przyjmującym chrzest oraz uwolnienie od grzechu z jednoczesnym pozostawieniem zarzewia grzechu (*concupiscentia*). Lute-

rańska interpretacja traktuje wierzącego jako grzesznika, tyle że sprawiedliwego ze względu na stosunek do Chrystusa – dokonuje się zmiana nie substancjalna, lecz relacyjna (Medwid). Zgodnie z katolickim pojmowaniem nawet jeśli Kościół istniałby jedynie w wierzących, byłby i tak święty w swoich członkach, a tylko skłonny do grzechu. Rozróżnienie na świętość (czy wręcz przebóstwienie) pochodną łasce Bożej oraz grzeszność człowieka pozostawałoby w mocy. Ojcowie Vaticanum Secundum nie wyrażali nauki o Kościele będącym jednocześnie sprawiedliwym (świętym) i grzesznym.

Pismo jest święte i uświęcające z tego powodu, że podmiotem ksiąg natchnionych jest święty Bóg i święty Kościół – poprzez hagiografów nie-absolutnie uświęconych. Jako zrodzone z łona Kościoła świętego istotowo, ale złożonego z niedoskonale egzystencjalno-moralnie świętych ludzi, Pismo może odznaczać się istotową świętością, dla której warstwa treściowa i literacka może być tylko i aż znakiem. Należy zatem dopuszczać współistnienie świętości i grzechu w księgach biblijnych, tyle że nie może to oznaczać przyjęcia paralelizmu dialektycznego czy tym bardziej symetrii między nimi.

Kościół jest ontologicznie święty między innymi ze względu na żyjące w nim Pismo Święte; z kolei ontologicznie święte Pismo nie może jawić się świętym i uświęcać inaczej niż w świętym Kościele. Dar natchnienia wiązał się z utożsamieniem się hagiografa z istotą Kościoła (czy Ludu Bożego w okresie Starego Przymierza), a zatem także z jego świętością oraz przyczyną tej świętości (Bóg i Jego dary). Nie musiało się to w sposób konieczny wiązać z doskonałym uświęceniem pisarza natchnionego, wystarczyło, że dzięki Duchowi Świętemu został on dopuszczony do poznania i wyrażenia misterium świętości Kościoła jako źródła jego własnego uświęcenia. Innymi słowy, ontologicznej świętości Kościoła musiała odpowiadać ontologiczna świętość hagiografa, umożliwiona zapewne przez chrzest i Eucharystię, i związane z tym zjednoczenie z Panem i napełnienie Jego Duchem. W ten sposób autor natchniony umożliwia rozpoznawanie, na czym polega świętość Kościoła (i świętość Boga jako przyczyny świętości Eklezji), a także może prowadzić inne członki Chrystusa do uświęcenia.

Do Pisma i jego ludzkich autorów nie można odnosić protestanckiego wyrażenia *simul iustus et peccator*. Pismo jest święte nie ze względu na moralną świętość hagiografów czy nawet podejmowanych treści, ale w tym, co pochodzi od Ducha Świętego, za pośrednictwem świętego Kościoła, oraz z powodu właściwości uświęcających. Wypowiedź ojców soborowych niejako zrównująca stwierdzenia hagiografów i Ducha Świętego (*Dei verbum*) domaga

się reinterpretacji: Duch Święty mówi na różne sposoby przez wszystkie pisma, a słowo Boże, jeśli ma być przypisane Duchowi Świętemu, to tylko pod warunkiem uwzględnienia Pisma jako całości (egzegeza kanoniczna) oraz Kościoła, w którego pamięci nawet niedoskonałe słowa mają coś do powiedzenia (żywa Tradycja Kościoła).

6.

Work pisał, że przymioty Kościoła są jakościami już obecnymi w Kościele, a zarazem stanowią obietnicę mającą się dopiero zrealizować. Właściwie byłoby mówić o „już” Kościoła i „jeszcze nie” jego członków, a zatem, w naszym przypadku, rozróżniać świętość Kościoła od świętości w Kościele (Międzynarodowa Komisja Teologiczna). Świętość Kościoła jako owoc posłań Syna i Ducha Świętego stanowi warunek osiągnięcia przez wierzących osobistej świętości; Kościół w ten sposób stanie się w swoich członkach tym, czym już jest w swojej istocie (de Lubac). Świętość, która jest przede wszystkim podarowana, winna być urzeczywistniana w życiu wierzących, które całe ma stawać się ofiarą składaną Bogu (Kasper, Seweryniak). Jest to możliwe tylko dlatego, że w Kościele dostępna jest pełnia środków zbawienia i że sam Kościół, uświęcany przez Chrystusa, staje się również uświęcający (*Katechizm, Sacrosanctum Concilium*). Ontologiczna świętość Kościoła jest zawsze uprzednia względem świętości wiernych (Dańczak).

Analogicznie również Pismo jest już święte i dlatego działa uświęcająco na wierzących. Trzeba uwzględnić następujące rozróżnienia: świętości Pisma od świętości w Piśmie, świętości Pisma od świętości w Kościele oraz świętości Pisma i świętości Kościoła. Świętość Pisma będzie zawsze większa od świętości w Kościele, a świętość w Piśmie nie musi być każdorazowo większa niż świętość w Kościele, bo Pismo mogło już wykonać uświęcającą pracę we wspólnocie wierzących (np. zmieniony stosunek do niewolnictwa) czy pojedynczym wierzącym (świętość kanonizowanego świętego może być większa od świętości hagiografa). Święte odboską świętością, może Pismo pełnić rolę zbawczą i uświęceniową względem grzeszników czy nawet całego Kościoła („struktury grzechu”). Pisma z jednej strony odbijają empiryczny stan Kościoła pierwotnego, a z drugiej, dzięki temu, że wyrażają jego misterium, mogą służyć przemianie Kościoła. Pismo z jednej strony może być święte jedynie w świętym Kościele, ale z drugiej strony pełni uświęcającą

rolę względem Kościoła, tyle że czyni to, gdy jest włączone w całość darów zbawczych. Jest to możliwe tylko dlatego, że i Kościół, i Pismo są ontologicznie święte.

Charyzmat natchnienia o tyle jest darem proroczym, że pozwala rozpoznać istotę Kościoła, a dzięki temu realizować ją w *praxis*. Podobnie już po spisaniu natchnionej literatury, wraz ze wzrostem świętości wzrastają także Pisma, które ten wzrost umożliwiły. Stąd świętość jest jedną z zasad hermeneutycznych (Benedykt XVI). Pochodna natchnieniu świętość Pisma może tak przemienić adresata słowa Bożego (Kościół czy poszczególnych wiernych), że stanie się możliwa interpretacja Pisma właściwa naturze Pisma i stojącego za nim Boga. Pismo Święte pozostaje jednym z uprzywilejowanych środków zbawczego działania Pana w Kościele i przez niego w świecie, przy czym dar ten należy widzieć w łączności z innymi (np. z sakramentami). Soteriologiczna rola Pisma Świętego (*Work*) łączy się oczywiście z soteriologiczną koncepcją objawienia. Objawienie jest działaniem (zbawczym i uświęceniowym) Trójjedynego Boga (*Webster*), a natchnione świadectwo objawienia staje w tej samej funkcji.

Sposób postępowania zaprezentowany w niniejszym rozdziale może być kontynuowany w rozpracowaniu pozostałych trzech przymiotów Kościoła oraz Biblii: jedności, powszechności i apostołskości. Zaś znamię świętości Pisma, jeśli rozumieć je w kategoriach soteriologicznych, pozwala na pogłębione pojmowanie biblijnej prawdy. Jest to przede wszystkim prawda zbawcza, uświęcająca i zaświadczająca o Świętym Bogu prowadzącym ludzi do uświęcenia.

Rozdział 5

Związek słowa Bożego z sakramentem

Za najważniejszą cechę natchnienia uznał O'Collins inspirujące oddziaływanie pism napisanych pod wpływem Ducha Świętego. Natchnienie miałyby być zarówno przyczyną, jak i skutkiem trwającym w całej historii. Aktywność Ducha Świętego, której owocem są natchnione Pisma, należy jego zdaniem odróżnić od rezultatów tego działania, czyli od inspirującego oddziaływania natchnionych tekstów w historii (*Inspirationsgeschichte*). Jezuita odchodzi od mówienia o znaczonej subiektywności historii recepcji na rzecz obiektywnego oddziaływania tekstu w historii (*Wirkungsgeschichte*). Natchnione pisma stają się inspirujące w życiu Kościoła oraz poszczególnych wiernych, a ich wpływ zaznacza się w kulcie, modlitwie, przepowiadaniu, nauczaniu Kościoła i teologii. Przede wszystkim jednak Biblia pozostaje sercem liturgii, w czasie której dokonuje się aktualizacja objawienia.

Uczony wyraża opinię, że w Eucharystii równie wyraźnie jak w Zmartwychwstaniu ukazuje się nierozzerwalność misji Syna i Ducha Świętego. O'Collins uznaje Eucharystię za kontynuację Boskiej samo-komunikacji przeprowadzanej w słowach i czynach historii zbawienia i jednocześnie historii objawienia. Liturgia nie tylko świadczy o Trójjedynym Bogu, ale również umożliwia doświadczenie Boga. Ponieważ *anamnesis* Syna i *epiclesis* Ducha prowadzą do doksologii, czyli oddania chwały Ojcu, liturgia odbija trynitarny wymiar zbawienia i objawienia. Duch Święty uobecnia uczestnikom liturgicznego zgromadzenia Chrystusa i z Nim łączy, zarówno przez słowo Boże, jak i przez sakrament Ciała i Krwi Pańskiej. Słowo Boże pełniłoby rolę podobną do anamnezy w liturgii eucharystycznej, dzięki czemu objawienie fundacyjne mogłoby stawać się obecne w okresie objawienia zależnego.

Jak w celebracji sakramentów łączą się działanie i słowo, tak podobne współdziałanie słów i czynów znaczy całe dzieje Bożej samo-komunikacji. O'Collins wskazywał w związku z tym na sakramentalny charakter objawienia konstytuowanego przez wewnętrznie związane ze sobą *gesta et verba*. Australijski teolog utrzymywał, że Sobór Watykański II zgodnie z zasadą *lex orandi, lex credendi* odniósł wypowiedzi dotyczące liturgii (*Sacrosanctum Concilium*) do objawienia (*Dei verbum*), przez co wewnętrzny związek czynów i słów został podkreślony (zasada sakramentalna). O'Collins, podobnie zresztą jak Ratzinger, akcentował prymat wydarzenia nad interpretującym je słowem. Słowo to, które w historii zbawienia albo uprzedzało wydarzenie, albo towarzyszyło im, albo następowało dopiero po nich, w liturgii przygotowuje Boże działanie i towarzyszy mu¹.

Ratzinger pisał o sakramentalnym charakterze objawienia, w którym łączą się nierozzerwalnie słowo z wydarzeniem. W opozycji do poglądów Rudolfa Bultmanna uznawał pierwszeństwo wydarzenia przed świadczącym słowem, ale zarazem sprzeciwiał się wprowadzaniu dualizmu między słowem a wydarzeniem. Źródeł sakramentalności słowa Bożego dopatrywał się w zasadach chrystologicznej, teologicznej i eucharystycznej. Cała historia zmierza do Wcielenia, kiedy to Bóg stał się człowiekiem, skutkiem czego ludzie kontaktują się z objawioną tajemnicą Boga w człowieczeństwie Syna Bożego. W Chrystusie słowo i rzeczywistość tworzą jedność i dlatego wtórnie całe dzieje zbawienia, dla których Chrystus jest punktem szczytowym, znaczone są nierozzerwalnym związkiem tego, co Bóg mówi, z tym, co Bóg czyni.

Benedykt XI utrzymywał, że „sakramentalny horyzont objawienia” staje się dostrzegalny także z perspektywy zasady eucharystycznej (VD 56). W liturgii eucharystycznej słowo Boże staje się sakramentalnym Ciałem – słowo zostaje urzeczywistnione. Jak w Najświętszym Sakramencie znak i rzeczywistość stanowią nierozzerwalną jedność, tak również w całych dziejach zbawienia słowa i czyny łączą się w jedną całość, bo słowo jest skuteczne i dokonuje tego, co Bóg mówi. Słowo widziane w analogii do rzeczywistej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina ukazuje swój sakramentalny charakter – Pan rzeczywiście staje się obecny w czasie

¹ „Celebracja liturgiczna odnosi się zawsze do zbawczych interwencji Boga w historii. «Ekonomia Objawienia realizuje się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane... Słowa zaś obwieszczają czyny i rozświetlają zawartą w nich tajemnicę» – KKK 1103 (wewnętrzny cytat pochodzi z DV 2).

liturgicznego czytania i przepowiadania słowa Bożego. Słowo Boże nie jest warunkiem wstępnym uprzedzającym sakramentalną rzeczywistość zbawienia, ale jedną z odsłon zbawczego dialogu Boga z ludźmi.

W niniejszym rozdziale rozwijam zagadnienie związku słowa Bożego z sakramentem, tym samym podejmując kwestię inspirującego wpływu natchnionych pism na liturgiczne życie Kościoła (O'Collins) oraz wzajemną przynależność słowa i Eucharystii (Benedykt XVI). Przede wszystkim interesować mnie będzie sakramentalny charakter słowa Bożego, a także problem ewentualnego „uobecnienia” wydarzeń zbawczo-objawieniowych, o których pisma natchnione świadczą. Poszukam również odpowiedzi na pytanie o sposób i relację obecności żywego Słowa w słowie Bożym oraz w sakramencie Ciała i Krwi Pańskiej. W podrozdziale 5.2 zrekapituluję Ratzingera teologię liturgii (czy szerzej: teologii kultu chrześcijańskiego). W kolejnych podrozdziałach będę prowadził autorskie poszukiwania odpowiedzi na rolę słowa Bożego i jego związku z eucharystyczną obecnością żywego Słowa pośród zgromadzenia liturgicznego.

5.1. Sakramentalność słowa Bożego?

Gerald O'Collins i Joseph Ratzinger nie są jedynymi teologami, których interesuje związek słowa i sakramentu oraz „sakramentalny” charakter słowa Bożego. Henryk Muszyński niebezpiecznie twierdzi, że większość współczesnych teologów podziela pogląd o sakramentalnym wymiarze słowa Bożego². Prócz powyżej wzmiankowanych myślicieli przywołam dla przykładu kilku kolejnych.

Pierwszy z nich to Telford Work, autor monografii *Living and Active*. Uczony ten pisze, że wspólnota wierzących z jednej strony doświadcza obecności Chrystusa (por. Mt 18,20), a z drugiej Jego nieobecności znaczącej okres między Wniebowstąpieniem a Paruzją. Tę paradoksalną sytuację oddaje zakończenie Mateuszowej Ewangelii, w której odchodzący do nieba Jezus obiecuje uczniom: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20). Dialektyczna relacja obecności

² Por. H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań 2008, s. 61; H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, Poznań 2020, s. 25.

i nieobecności definiuje samo-rozumienie Kościoła: Uczniowie Jezusa „spotykają się podczas jego nieobecności, aby przypomnieć sobie Jego przeszłą obecność z nimi, antycypować swoją przyszłą obecność w Jego rzeczywistym królestwie i cieszyć się Jego ciągłą obecnością pośród nich”³.

Ewangelikalny teolog żywi przekonanie, że Kościół w swoim kulcie celebruje zarówno rzeczywistą nieobecność Boga, jak i Jego rzeczywistą obecność. Wspólnota nie zbacza ani w stronę zrealizowanej eschatologii, z czym mielibyśmy do czynienia, gdyby odrzuciła nieobecność Chrystusa, ani też nie ulega drugiej skrajności, w którą wpadałaby, gdyby zaprzeczyła doświadczeniu obecności Chrystusa w Kościele (por. Ap 1,12–13; 22,17). Kościół afirmuje jednocześnie i wzajemnie warunkujące się wymiary relacji Chrystusa do Kościoła: obecność i nieobecność. Można mówić o „obecności-w-nieobecności”, o takim rodzaju obecności, która nie jest jeszcze niepośredniczoną obecnością „twarzą w twarz”. Najwyraźniej przejawia się to w Eucharystii, w czasie której wywyższony Chrystus jest obecny w eschatologicznym zgromadzeniu. W Wieczerzy Pańskiej wzajemnie przenikają się przeszłość, terażniejszość i przyszłość: wspólnota wspomina przeszłe wydarzenia, przez epiklezę Ducha Świętego czyni Boże działanie obecnym „tu i teraz”, a także wypatruje nadziei na bezpośrednią obecność Pańską (uczta niebiańska). Ojciec jest tutaj mediowany przez Syna w Duchu Świętym oraz w Najświętszym Sakramencie. W opinii autora książki *Living and Active* to samo, co o Eucharystii, można również powiedzieć o natchnionym Piśmie Świętym, przez które Bóg czyni się obecnym w Kościele, a Kościół staje przed Ojcem, Synem i Duchem Świętym⁴.

Trzeba dostrzegać wzajemną zależność słowa i sakramentu: z jednej strony Pismo Święte czyni Eucharystię (np. dostarcza jej słów ustanowienia), z drugiej to Eucharystia czyni Pismo Święte (dostarcza kontekstu kultowego dla głoszenia i słuchania słowa Bożego). Nie do pojęcia byłby chrześcijański kult bez Pisma, ale i odwrotnie: nie można sobie wyobrazić kanonizacji natchnionych pism poza ich użyciem w kulcie⁵. Bibliologia

³ T. Work, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002, s. 221 (dot. cytatu i poprzedzającej go parafrazy). Ratzinger upatrywał genezy Kościoła w tymczasowej nieobecności pełni Królestwa Bożego – por. JRO 8/1, s. 207.

⁴ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 221–222.

⁵ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 303. Work odnosi się tutaj do eucharystycznej eklezjologii Paula McPartlana, który zwracał uwagę na zmieniające się w czasie rozumienie: patrystyczna era charakteryzowała się przekonaniem, że Eucharystia

i soteriologia pozostają nierozdzielne, bo zbawienia nie da się oddzielić od słownych i sakramentalnych znaków. Słowo tak jak sakrament jest kanałem zbawczej łaski Boga, razem mediuje one zbawienie w Chrystusie⁶. Work uważa nawet, że „w kulcie obecność werbalna jest obecnością sakramentalną, i vice versa”⁷, któremu to stanowisku trzeba się przyjrzeć krytycznie z perspektywy katolickiej teologii.

Na drugim miejscu przywołam Roberta Sokolowskiego, według którego słowa Pisma Świętego nie są jedynie refleksją nad Wcieleniem, ale częścią misterium Inkarnacji. Bóg, który stał się człowiekiem w określonym miejscu i czasie (tam i wtedy), jest zawsze obecny (tu i teraz), a biblijne słowa mogą tę obecność uaktywniać: „Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego” (J 1,12). Dzięki temu słowa Pisma prowadzą do odnalezienia życia w Jego imieniu przez wiarę: „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). Sokolowski dopatruje się analogii między słowami natchnio-

czyni Kościół, scholastyczna era stała raczej na stanowisku, że Kościół czyni Eucharystię, a współczesny katolicyzm znaczonej jest powrotem do patrystycznego modelu. Work analogicznie rozróżnia między stanowiskami, że Pismo czyni Kościół albo że Kościół czyni Pismo. Oczywiście obie asercje są prawdziwe, ale chrześcijanie skłonni są akcentować bardziej jedną z nich, czasem kosztem drugiej. Karl Barth np. bronił poglądu, że to Pismo czyni Kościół, a nie odwrotnie. Zdaniem Worka kurs przyjęty na Soborze Watykańskim II może być określony jako częściowa windykacja tego roszczenia, albo przynajmniej jako ponowne przemyślenie linii przyczynowości między Bogiem, Kościołem, Pismem i sakramentami – por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 289.

⁶ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 308. Mimo że w opinii Worka nie można rozdzielać kultu i Pisma Świętego oraz faworyzować słowa lub sakramentu, to jednak zdaniem uczzonego w pewnym aspekcie Biblia w dziele uświęcenia chrześcijanina może pełnić rolę taką, jakiej nawet chrzest i Eucharystia nie zapewniają. Na poparcie tej dyskusyjnej tezy Work przywołał fragment wypowiedzi św. Pawła: „Dlatego nieustannie dziękujemy Bogu, bo gdy przyjęliście słowo Boże, usłyszane od nas, przyjęliście je nie jako słowo ludzkie, ale – jak jest naprawdę – jako słowo Boga, który działa w was wierzących” (1 Tes 2,13) – por. tamże. Należy zgodzić się z dowartościowaniem przez ewangelikalnego teologa żywotności i skuteczności słowa, ale jednak zaprotestować przeciw wyprowadzonemu przez niego wnioskowi, jakoby w podobny sposób nie mógł działać sam sakrament – a raczej żywy Pan, z którym komunikujący się jednoczy. W przeciwieństwie do stanowiska Worka, należy utrzymywać, że zarówno słowo, jak i sakrament wykonują właściwą każdemu z nich pracę i są w tym nie do zastąpienia.

⁷ T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 302–303.

nymi a Eucharystią, ponieważ również one są pokarmem dla wierzącego; dyskusyjne pozostaje rozróżnienie wprowadzone przez filozofa na pokarm dla intelektu (Pismo) i pokarm dla duszy (Eucharystia)⁸.

Anthony Giambrone z kolei utrzymuje, że jak Słowo Wcielone jest wizją Ojca (por. J 14,9), tak spisane słowo przedstawia werbalny obraz Obrazu. Teolog mówi tutaj o analogii do Chrystusa zasadzającej się na objawieniowym izomorfizmie *littera* i *gesta*. Ponieważ Ewangelie w ten sposób utożsamiają się z tajemnicą Wcielenia, język Orygenesusa mówiącego o dosłowności jako o „ciele” byłby zdaniem dominikanina uzasadniony. W Ewangeliach spotykają się sensy dosłowny i duchowy, a *prima significatio* Ewangelii dotyczy nie tylko „ciała” (*soma*), lecz i duszy, i bóstwa Chrystusa, jeśli *soma* rozumieć w odniesieniu do hebrajskiego znaczenia *basar* (żyjąca całość). Dynamika złożonego ciała-duszy (litera-duch) znaczy Ewangelię już na pierwszym poziomie, i już tutaj wymagana jest wiara, żeby poprawnie odczytać natchnione pisma. Ewangelieści nadali werbalną postać „ciału” dosłowności, a ich słowa zostały napełnione życiodajnym duchem przez *res tantum* Chrystusa. W taki sposób Ewangelie stanowią sakrament sakramentu Boga⁹.

⁸ Por. R. Sokolowski, *God's Word and Human Speech*, „Nova et Vetera” English Edition (2013) nr 1, s. 210. Refleksje Sokolowskiego rozwinąłem w osobnej publikacji, w której podjąłem temat uobecnienia Chrystusa w słowie i sakramencie – por. S. Zatwardnicki, *Obecność eucharystyczna a uobecnienie Chrystusa w słowie Bożym. Studium inspirowane poglądami Roberta Sokolowskiego*, „Collectanea Theologica” (2021) nr 3, s. 95–123.

⁹ Por. 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 (2015) t. 13, nr 1, s. 101–102; uczyony odwołuje się w przypisie do: D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington 2010, s. 219–221, gdzie mowa o teandrycznym charakterze biblijnego słowa. Według Giambrone reformacja zdyskredytowała siłę obrazu sakramentalnego, a hermeneutycznym tego skutkiem był „zwykły sens” Pisma Świętego – por. A. Giambrone, *The Quest for the Vera et Sincera de Jesu...*, art. cyt., s. 102. Orygenes w całym Piśmie Świętym postrzegał jedno przybycie Słowa Bożego na ten świat. Litera ksiąg natchnionych stanowiła dla niego „ciało”, środek i skuteczny znak – w tym sensie Pismo było dla Orygenesusa jakby sakramentem służącym wejściu Słowa w dusze ludzkie – por. Origen, *Spirit and Fire: A Thematic Anthology of His Writings*, ed. H.U. von Balthasar, transl. R.J. Daly, Washington 2001, s. 88. W misterium Pisma „ciało”, a zatem wszystkie rzeczy „cielesne” (ziemskie historie, prawa i mowy) wskazywały ponad siebie, a „duchem” miałyby być osobiste Słowo samego Boga – por. tamże, s. 91. Por. również: H.U. von Balthasar, *Catholica. Wierzę w Kościół powszechny*, tłum. W. Szymona, Poznań 1998, s. 61.

Hans Urs von Balthasar prezentuje następujące porównanie: „Słowo Boże jest podobne do sakramentu, który to, co wyraża i oznacza, sprawia wprawdzie swoją własną mocą, ale – podobnie jak ziarno – musi paść na przygotowaną, spulchnioną glebę”¹⁰. Przypomnę, że bazyilejski teolog wskazywał na partycypacyjną jedność dwóch form Słowa Bożego – Pisma i Jezusa. Chodzi o wzajemnie zależne od siebie sposoby obecności Słowa, w słowie oraz w człowieczeństwie Osoby Wcielonego. Obecność Słowa w świętych pismach antycypuje obecność Słowa Wcielonego oraz pozwala na jej wspomnianie¹¹. Balthasar uznaje, że słowo wzywa człowieka w jego najgłębszym rdzeniu, stąd rozmyślanie nad słowem daje się według niego porównać z Komunią Świętą – i w słowie, i w sakramencie staje przed wierzącym Chrystus i pragnie wejść w jego istotę, w ten sposób zadzierzgając z nim relację i prowadząc do wymiany tego, co najbardziej wewnętrzne (por. Ap 3,20)¹².

Walter Kasper z jedności słowa i sakramentu wyprowadza wniosek, że „obie rzeczywistości, słowo i sakrament, mają podobną strukturę. Na wzór ogłoszonego słowa Bożego także sakramenty mają wymiar anamnetyczny; są bowiem przypomnianiem” zbawczej przeszłości, zwłaszcza największego dzieła Bożego (śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa). „Jako anamneza są równocześnie symbolicznie realnym uobecnieniem wydarzenia zbawczego, które dokonało się raz na zawsze” – twierdzi niemiecki teolog¹³.

Z kolei Jerome Kodell jest przekonany o uzdrawiającej i zbawczej mocy spisanego słowa Bożego analogicznej do działania sakramentalnego:

Biblia przejawia tę moc dzięki Bożej obecności. [...] Słowo Boże, w jakiegokolwiek nie przybywa postaci, zawsze posiada Bożą moc uzdrowienia i zbawienia. Siedem sakramentów Kościoła jest najdobitniejszą i bezpośrednią proklamacją uzdrawiającej mocy Bożego słowa w Chrystusie. [...] Jednakowa moc jest nam również dostępna

¹⁰ H.U. von Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, tłum. W. Szymona, Poznań 2014, s. 18. Por. tamże, s. 24; P. Rostworowski, *Miejsce łaski*, Kraków 2015, s. 223: „Pismo Święte ma w sobie jakąś sakramentalną moc. Czytanie, rozważanie Słów Bożych ma cechy Komunii, przyjmowania w siebie Bożego działania i Bożej łaski”.

¹¹ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 101–103.

¹² Por. H.U. von Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, dz. cyt., s. 29.

¹³ W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, s. 208.

przez Boże słowo zapisane w Biblii; skutek, jaki wywołuje każde czytanie, nie jest dokładnie zdefiniowany, lecz uzdrawiająca moc Boga jest w nim obecna¹⁴.

Podobnie pisze Paweł Leks, według którego

Pismo obdarza życiodajną energią, podobną do działania sakramentów. Pismo jest zresztą całe ukierunkowane na sakramentalne życie Kościoła. Toteż jest ono nie tylko znakiem Bożej łaski, ale niejako instytucjonalnym naczyniem, przez które Kościół otrzymuje łaskę i bez którego Sakramenty byłyby pozbawione swej mocy. [...] Uświęcające działanie odtwarzanego Pisma Świętego nie polega na otrzymywaniu łaski Bożej jedynie zewnątrz, pośrednio, „z okazji” słuchania Słowa Bożego. Pismo niesie łaskę samo przez się, gdyż nie tylko zawiera Słowo Boże, ale nim prawdziwie JEST¹⁵.

Wszystkie powyższe wypowiedzi skłaniają do zadania pytania: jak ma się sakrament Eucharystii do „sakramentu” słowa Bożego; czy chodzi o dwa sakramenty, czy o sakrament właściwy i pewnego rodzaju „quasi-sakrament”¹⁶, a jeśli tak – to w jakiej pozostają one relacji względem siebie? *Katechizm Kościoła katolickiego* sięgając do soborowych wypowiedzi, podpowiada, że „liturgia słowa i liturgia eucharystyczna stanowią razem «jeden akt kultu»” (KKK 1346). Istnieć może jeden tylko akt kultu, bo też jedna

¹⁴ J. Kodell, *Klucz do Pisma Świętego. Katolicki podręcznik do studiowania Pisma Świętego*, tłum. M. Pietras, Kraków 2003, s. 23, 25–26. Por. J. Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, Cambridge 2003, s. 87: „*The creaturely act of reading Holy Scripture is an event in the history of God’s revelatory self-giving to humankind (in this respect it is analogous to the action of ‘receiving’ the sacraments). As an aspect of the history of revelation, reading Scripture is equally part of the history of reconciliation, for God’s communicative self-presence always takes its stand in the midst of the mind’s estrangement from God*”.

¹⁵ P. Leks, „*Słowo Twoje jest prawdą...*”. *Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice 1997, s. 68–69. Autor przyznaje Pismu również ożywczą funkcję w prywatnym czytaniu i rozważaniu Pisma, a nie tylko w czasie sprawowania liturgii – por. tamże, s. 68. Por. także: DV 24.

¹⁶ Por. P. Rostworowski, *Kierownictwo duchowe. Kilka zasad i wskazówek*, Tyniec 2012, s. 94: „Pismo Święte ma na wierzącego działanie quasi-sakramentalne. Jako słowo Boże, jako forma i działanie Słowa Wcielonego w świecie. [...] Kto pożywa Eucharystię, karmi się Bogiem i jednoczy z Nim, w Nim mieszka, a Bóg w nim. Coś analogicznego dzieje się przy czytaniu Pisma Świętego: jest to też pewnego rodzaju duchowa komunია, obcowanie ze Słowem, Mądrością Ojca, które daje się człowiekowi na pokarm duchowy w Piśmie Świętym”.

jest Osoba Chrystusa; z kolei obecność żywego Słowa inaczej przejawia się w głoszonym słowie, a inaczej w Najświętszym Sakramencie (SC 7). Jeśli liturgia słowa i liturgia eucharystyczna razem stanowią jeden akt kultu, to chyba nie może być mowy o dwóch obecnościach tej samej Osoby, lecz raczej o różnych formach jednej obecności jednego Pana.

Poszukiwanie odpowiedzi na poruszoną kwestię należy powiązać z kwestią czci, jaką Kościół oddaje słowu Bożemu oraz Najświętszemu Ciału i Krwi Pańskiej. Scott Hahn omawiając teologię biblijną Benedykta XVI, zauważa, że Pismo Święte „jest boską mową Boga, wyrażoną ludzkim językiem, za pośrednictwem którego spotykamy się z żywym Bogiem”, w związku z czym „teolog musi zatem przyjmować w stosunku do Pisma Świętego postawę niemal kultyczną”¹⁷. Co jednak oznacza postawa kultyczna i czy może chodzić o tę samą cześć, jaka należy się sakramentowi Eucharystii? Jak pisze w reakcji do pojawiających się po Soborze tendencji Janusz Królikowski:

Sobór dokonał niewątpliwego dowartościowania słowa Bożego i ściślejszego związania go z celebracją eucharystyczną, niemniej jednak nie ma w jego nauczaniu niczego, co pozwalałoby zrównać znaczenie obecności Chrystusa w słowie z Jego obecnością w Eucharystii¹⁸.

W soborowych debatach zwrócono uwagę na niebezpieczeństwo przyjęcia takiego samego sposobu obecności Chrystusa w Piśmie Świętym i w Sakramencie Ołtarza oraz przywoływano doktrynę o „prawdziwej, rzeczywistej i substancjalnej” obecności Chrystusa w Eucharystii¹⁹. Ojcowie Soboru związali cześć okazywaną Pismu z czcią okazywaną Ciału Chrystusa przez odniesienie ich obu do Eucharystii za pomocą wyrażenia „zwłaszcza

¹⁷ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunie. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2021, s. 115.

¹⁸ J. Królikowski, *Słowo Boże i Eucharystia w konstytucji Dei Verbum*, „Teologia w Polsce” (2015) nr 1, s. 71.

¹⁹ Por. J. Królikowski, *Słowo Boże i Eucharystia...*, art. cyt., s. 74–75. Również „teksty nauczania posoborowego wyjaśniają wystarczająco jasno rozróżnienie sposobu i intensywności obecności Chrystusa w Piśmie Świętym i w Eucharystii” – tamże, s. 79. Por. Sobór Trydencki, *Dekret o sakramencie Eucharystii*, w: BF, s. 203–208: „Najpierw święty Sobór naucza oraz otwarcie i jasno wyznaje, że w życiodajnym sakramencie świętej Eucharystii po konsekracji chleba i wina nasz Pan Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, znajduje się prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie (*vere, realiter ac substantialiter*) [...] pod postaciami owych widzialnych rzeczy” (por. DH 1636).

w świętej liturgii” (*maxime in sacra Liturgia*). Z kolei zaproponowane w dyskusjach soborowych słowo *velut* zamieniono ostatecznie na wyrażenie *sicut et* łągające związek obu tych rzeczywistości i niepozwalające stawiać ich na tym samym poziomie²⁰. Ostateczne stwierdzenie przyjęło postać: „Kościół zawsze otaczał czią Boże Pisma, podobnie jak i samo Ciało Pańskie. Zwłaszcza w liturgii świętej bierze ciągle chleb życia ze stołu Bożego słowa i Ciała Chrystusowego i podaje wierzącym” (łac. *Divinas Scripturas sicut et ipsum Corpus dominicum semper venerata est Ecclesia, cum, maxime in sacra Liturgia, non desinat ex mensa tam verbi Dei quam Corporis Christi panem vitae sumere atque fidelibus porrigere*) (DV 21)²¹.

Raczej nie chodzi o dwa stoły²², lecz jeden stół słowa i sakramentu. W *Katechizmie* czytamy, że zastawiony dla wiernych „stół [...] jest równocześnie stołem Słowa Bożego i Ciała Pana (łac. *mensa [...] simul est illa Verbi Dei et illa corporis Domini*)” (KKK 1346). W Konstytucji o liturgii świętej poleca się „zastawić wiernym stół słowa Bożego” i w tym celu „należy szerzej otworzyć skarbiec biblijny” (SC 51)²³. Dalej jest mowa o tym, że „dwie części, z których niejako składa się Msza święta, mianowicie liturgia słowa

²⁰ Por. J. Królikowski, *Słowo Boże i Eucharystia...*, art. cyt., s. 75, 78; SC 7; W. Pikor, *W jaki sposób Biblia jest „księgą świętą”?*, art. cyt., s. 95.

²¹ Por. DV 26; KKK 103: („[...] Kościół zawsze czcił Pismo święte, podobnie jak czci Ciało Pana. Nie przestaje ukazywać wiernym Chleba życia branego ze stołu Słowa Bożego i Ciała Chrystusa”); W. Pikor, *W jaki sposób Biblia jest „księgą świętą”?*, art. cyt., s. 95; M. Levering, *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*, Notre Dame 2008, s. 166, przyp. 53. Według Tomasza z Akwinu Kościół jest ustanowiony przez wiarę i sakramenty wiary – por. m. in.: ST III, q. 64, a. 2, ad. 3. W myśli Akwinaty „Kościół żyje – znów według starożytnej tradycji – ze stołu Słowa Bożego i ze stołu sakramentów, szczególnie Eucharystii. Ta perspektywa jest źródłem dwóch fundamentalnych wypowiedzi na temat istoty Kościoła: Kościół jest *congregatio fidelium* i *communio sanctorum*, to znaczy *sacramentorum*” – W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 200.

²² Por. Tomasz z Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, cz. 4, rozdz. 11.4: „Otóż dałeś mnie słabemu swe święte Ciało, służące pokrzepieniu ducha i ciała, a za pochodnię świecąca u stóp moich dałeś mi Twe Słowo. Bez tych dwóch darów nie mógłbym dobrze żyć, bo Słowo Boże jest światłem mej duszy, a Twój Sakrament chlebem życia. Można je nazwać także dwoma stołami, ustawionymi po dwu stronach skarbcza Twego świętego Kościoła. Jeden stół, to ołtarz święty, gdzie się znajduje święty chleb, to jest drogocenne Ciało Chrystusa. Drugi jest stołem prawa Bożego; jest tu święta nauka, oświecająca prawowitą wiarę i prowadząca nieomylnie do samego wnętrza, za zasłonę, gdzie się znajduje Święte Świętych”. Por. również: tamże, rozdz. 11.5; Ez 40,39; Hbr 9,1–3.

²³ Por. NPP 2.

i liturgia eucharystyczna, tak ściśle łączą się ze sobą, że stanowią jeden akt kultu” (łac. *duae partes e quibus Missa quodammodo constat, liturgia nempe verbi et eucharistica, tam arcte inter se coniunguntur, ut unum actum cultus efficiant*) (SC 56). Również w innych dokumentach soborowych znajdują się wzmianki o karmieniu się i życiu słowem Bożym i Eucharystią. Powiada się o Kościele, „który jako Ciało Słowa Wcielonego karmi się i żyje słowem Bożym i chlebem eucharystycznym” (*quae ut Verbi incarnati corpus ex verbo Dei et pane eucharistico nutritur et vivit*) (GD 6)²⁴. Prezbiterów zachęca się do korzystania ze wsparcia duchowego, pośród którego wyróżnione zostały te akty, „dzięki którym chrześcijanie karmią się słowem Bożym z dwóch stołów: Pisma Świętego i Eucharystii” (*quibus christifideles ex duplici mensa Sacrae Scripturae et Eucharistiae Verbo Dei nutriuntur*) (PO 18)²⁵.

Podsumowując wkład Vaticanum Secundum słowami polskiego teologa:

Słowo Boże spisane i eucharystyczne Ciało Pańskie zostały do siebie zbliżone i odeślane nawzajem do siebie, ale nie zostały zrównane ze sobą. Podobnie również zostały blisko związane ze sobą akty czci okazywane Pismu Świętemu oraz okazywane Najświętszemu Sakramentowi, ale nie zostały one ze sobą zrównane. [...] Innymi słowy, należy zachować konieczne zróżnicowanie, które wynika z natury rzeczy²⁶.

Dalsze nasze wywody korzystają z tych ustaleń. Zwłaszcza ważne wydają się dwa wnioski płynące z analizy dogmatyka: (i) zbliżenie słowa Bożego do Eucharystii (oraz czci należnej Pismu i Najświętszemu Sakramentowi), ale jednak z zachowaniem różnicy między nimi; (ii) związek słowa Bożego i Eucharystii rozpatrywany w odniesieniu do świętej liturgii. Na tej drodze znajdzie odpowiedź na pytanie o interpretację soborowych wypowiedzi dotyczących karmienia się słowem Bożym i chlebem eucharystycznym ze stołu tak Pisma Świętego, jak i Eucharystii. Czy chodzi o dwa stoły, jeden podwójny czy po prostu jeden stół, z którego bierze się słowo i Ciało Pańskie? Wezmę również pod uwagę, że różny sposób oddawania czci słowu i Najświętszemu Sakramentowi (*latría* jedynie w tym drugim przypadku) wynika z różnego sposobu obecności Chrystusa w słowie i sakramencie

²⁴ Por. J. Królikowski, *Słowo Boże i Eucharystia...*, art. cyt., s. 78.

²⁵ Tłumaczenie powinno wskazywać nie na dwa stoły, lecz na podwójny stół. Por. J. Królikowski, *Słowo Boże i Eucharystia...*, art. cyt., s. 78.

²⁶ J. Królikowski, *Słowo Boże i Eucharystia...*, art. cyt., s. 75.

Eucharystii²⁷. Pozwoli to uchwycić związek, a zarazem różnicę między słowem i sakramentem.

Na tę więź słowa i sakramentu zwracał uwagę Benedykt XVI, co odnotował Scott Hahn w swojej monografii poświęconej biblijnej teologii papieża seniora. Usłyszane słowo wzywa słuchacza do komunii z tym Głosem, który mówi; słowo zostaje przyjęte w czasie liturgii najpierw w wyznaniu wiary, a następnie w sakramencie. Słowo słuchane i głoszone w czasie liturgii wzywa do nawrócenia, kultu i adoracji, a także prowadzi do sakramentalnej „aktualizacji” słowa, czyli do kulminacyjnego eucharystycznego spotkania z Chrystusem – do komunii ze Słowem²⁸.

To dążenie Słowa ku aktualizacji sakramentalnej również należy, zdaniem Benedykta, do pierwotnej struktury objawienia i Kościoła. Słowo, które stało się ciałem, Jezus Chrystus zaczął zwoływać lud do „królestwa” będącego relacją przymierza z Bogiem. Przymierze to zostało zawarte w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, i zgodnie z Jego poleceniem ma być przypominane i odnawiane w sakramentalno-liturgicznym akcie Eucharystii²⁹.

To ukierunkowuje moje poszukiwania rozwiązania kwestii, czy również o słowie Bożym można powiedzieć to samo, co o Passze Chrystusa – że zostaje ono uobecnione we Mszy Świętej. Jeśli „raz jeden” Chrystusowej ofiary oznacza „raz na zawsze”, to na czym miałyby polegać owa sakramentalna aktualizacja wypowiedzianego przez Boga słowa?³⁰

5.2. *Efapax i aionios* Chrystusowej Paschy

Joseph Ratzinger we właściwy sobie sposób, niejako z wnętrza współczesnych dylematów, postawił odważne pytanie: czy powinny istnieć odrębne

²⁷ Por. J. Królikowski, *Słowo Boże i Eucharystia...*, art. cyt., s. 79–80; W. Pikor, *W jaki sposób Biblia jest „księgą świętą”?*, art. cyt., s. 96.

²⁸ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunie...*, dz. cyt., s. 67–69.

²⁹ S. Hahn, *Przymierze i komunie...*, dz. cyt., s. 69–70.

³⁰ Por. W. Pikor, *W jaki sposób Biblia jest „księgą świętą”?*, art. cyt., s. 96: „W ten sposób otrzymuje się jeszcze jedną próbę wyjaśnienia sakramentalności Pisma Świętego, którą można by nazwać «funkcjonalną»: słowo biblijne ma charakter sakramentalny ze względu na liturgię (sakramenty) Kościoła”.

święte przestrzenie i święte czasy, jeśli chrześcijański kult ma być w zamiarze Bożym liturgią kosmiczną, a oddawanie Bogu czci „w Duchu i prawdzie” domaga się naśladowania Chrystusa zawsze i wszędzie?³¹

Kto tak pyta, ten dotyka istoty chrześcijańskiego pojęcia kultu i adoracji, ale zapomina o zasadniczej kwestii – o trwałym ograniczeniu ludzkiej egzystencji w tym świecie, zapomina o owym „jeszcze nie”, które cechuje życie chrześcijańskie, i dlatego nowe niebo i nową ziemię ogłasza jako już zaistniałe³².

Jak widać, Ratzinger odpowiedź znalazł w tym specyficznym dla czasów Kościoła napięciu pomiędzy z jednej strony nowotestamentalnym spełnieniem obietnic Starego Testamentu, a z drugiej nieostatecznym ich wypełnieniem, bo takowe nastąpić może w pełni dopiero w chwale, w Nowym Jerozolimie, gdzie świątynią będą Bóg i Baranek (por. Ap 21,22n).

Bawarski teolog w tym kontekście przywołał triadę pojęć używanych przez Ojców Kościoła: cień – obraz – rzeczywistość. Kościół Nowego Testamentu nie jest już cieniem (por. Rz 13,12), ale też nie jest jeszcze rzeczywistością spełnioną, lecz jedynie czy aż jej obrazem³³. „Noc posunęła się naprzód, a dzień się przybliżył” (Rz 13,12)³⁴. Autor natchniony za pomocą podwójnego paralelizmu antytetycznego (z jednej strony noc – *he nyks* i odpowiadające jej uczynki ciemności – *ta erga tou skotous*, z drugiej dzień – *he hemera* i właściwy mu oręż światła – *ta hopla tou fotos*) ukazuje zmianę sytuacji związaną z nadejściem wyczekiwanego w okresie Starego Przymierza dnia Pańskiego³⁵. Choć wraz z Chrystusem eschatologia wkracza w czas, to jednak, dopowiada Ratzinger

czas Nowego Testamentu tworzy tedy owo szczególne „pomiędzy”, wymieszane z „już” i „jeszcze nie”, w którym empiryczne warunki nadal obowiązują, a jednak są już otwarte, muszą być wciąż na nowo otwierane – w kierunku ostateczności, która już nastąpiła w Chrystusie³⁶.

³¹ Por. DL, s. 51–52.

³² DL, s. 52.

³³ Por. DL, s. 52.

³⁴ Tłumaczenie za: S. Stasiak, *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2020, s. 584.

³⁵ Por. S. Stasiak, *List do Rzymian...*, dz. cyt., s. 587.

³⁶ DL, s. 52.

Zasłona przybytku już została rozdarta, serce Ukrzyżowanego przebite, a zjednoczenie człowieka Jezusa z Bogiem otworzyło dla ludzi niebo. Jednak otwartość ta ukazuje się nam w pośredniczących znakach zbawienia, a nie w widzeniu Pana takim, jaki jest³⁷.

Na tę potrójną strukturę czasową (cień – obraz – rzeczywistość) nakładają się jeszcze zdaniem Ratzingera trzy płaszczyzny istotne dla ustanowienia kultu chrześcijańskiego: wydarzenie założycielskie, liturgiczne uobecnienie oraz eschatologiczna dynamika liturgii i związane z nią włączenie komunikującego w proces zmierzający do tego, żeby Bóg był „wszystkim we wszystkich” (Kol 3,11)³⁸. Centralna i zarazem właściwa płaszczyzna liturgii ujawnia się w słowach i działaniach Jezusa w czasie Ostatniej Wieczerzy. Jej sens bierze się z tego, że odnosi się ona do realnego wydarzenia oraz rzeczywistości, której istota pozostaje zawsze teraźniejsza. Jeśli Chrystus może nazwać swoje ciało wydanym, a krew przelaną – to tylko pod warunkiem, że naprawdę ciało jest wydane, a krew przelana; bez krzyża i powstania z martwych słowa Jezusa byłyby puste³⁹. Ratzinger podkreśla nierozzerwalne powiązanie śmierci Jezusa z Ostatnią Wieczerzą:

Słowa śmierci i słowa Ostatniej Wieczerzy, rzeczywistość śmierci i rzeczywistość Ostatniej Wieczerzy nakładają się na siebie. Wydarzenie Ostatniej Wieczerzy polega przecież na tym, że Jezus rozdaje swe ciało i krew, czyli swą ziemską egzystencję, powierza się i rozdaje siebie. Jeszcze inaczej mówiąc: wydarzenie Ostatniej Wieczerzy jest antycypacją śmierci – przemianą śmierci w akt miłości. Tylko z perspektywy

³⁷ Por. DL, s. 57. Trzeba to oczywiście właściwie rozumieć – nie chodzi o oczekiwanie na coś nowego, ale na ujawnienie się w pełni tego, co już zostało wierzącym dane; zwracał na to uwagę Henri de Lubac – por. H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008, s. 241: „Jednakże ów potrójny schemat dotyczy tylko poznania. Nie istnieje bowiem trzeci Testament. Tajemnica Chrystusa, kiedy już raz została dana, dana jest w całości. Znaczenie anagogiczne może być tylko niewyraźnie dostrzegane, ale rzeczywistość, którą ono przewiduje, już jest faktem”. Wydarzenie Wcielenia „jako jedyne spośród wszystkich wydarzeń, zapowiedziane zostało przez długi ciąg wydarzeń opisanych w dawnym Przymierzu (i w swej głębokiej rzeczywistości nie może ono bynajmniej zostać poddane alegoryzacji). Wreszcie unikalność Wcielenia leży w tym, że od pierwszej chwili nie przestaje ono owocować, wewnątrz siebie samego, w następnych wiekach i na wieczność”.

³⁸ Por. DL, s. 52–56.

³⁹ Por. DL, s. 52–53; S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 208.

tych powiązań można zrozumieć, dlaczego śmierć Jezusa Jan nazywa uwielbieniem Boga i uwielbieniem Syna (J 12,28; 17,1.4–5)⁴⁰.

Śmierć na Krzyżu i powstanie z martwych jako jednorazowe wydarzenie należy do przeszłości; jest to owo „raz jeden” (*efapax*) związane z rzeczywistym wejściem odwiecznego Syna w ludzką historię przez Wcielenie. Jeśli jednak może w terażniejszości istnieć równoczesność względem tej historii, to tylko dlatego, że ludzka historia wydającego się Chrystusa odpowiada stosunkowi Syna do Ojca i Jego woli. Pascha nie jest tylko czymś zewnętrznym narzuconym Jezusowi, ale stanowi jednocześnie wyraz Jego woli posłusznej zamiarom Ojca; innymi słowy, bierność ukrzyżowania łączy się z aktywnością miłości obejmującej ciało, duszę i ducha Wcielonego⁴¹. Ratzinger tłumaczy:

zewnątrznemu aktowi bycia ukrzyżowanym odpowiada wewnętrzny akt wydania się (ciało zostanie „za was wydane”): nikt Mi nie może zabrać życia, lecz Ja oddaję je od siebie – mówi Pan w Ewangelii Janowej (10,18). Ten akt wydania w żadnym razie nie jest tylko wydarzeniem duchowym. Jest aktem duchowym, który włącza w siebie to, co cielesne, który obejmuje całego człowieka. Jest równocześnie aktem Syna: ludzkie posłuszeństwo woli Jezusa jest zanurzone w nieustannym Synowskim „tak” danym Ojcu, jak wspaniale ujął to Maksym Wyznawca⁴².

⁴⁰ JRO 6/2, s. 640–641. Por. S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 191, 228. Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 12–24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2012, s. 443: „Jezus w Wierczniku stwierdza [...], że w owej właśnie chwili Jego ciało jest wydawane. Nie mówi, że dopiero będzie wydane, ale że już staje się ono żertwą ofiarną. Ofiara Jezusa bowiem nie polega tylko na tym, że został On arestowany, skazany na śmierć i ukrzyżowany. Jej istotą nie są niesprawiedliwe czyny ludzi [...], lecz jej istotą jest wewnętrzny akt samego Pana, Jego ciągłe i nigdy nie odwołane oddawanie siebie za ludzi. Ofiara ta zatem nie jest zwyczajnym synonimem męki, ale osobistym darem Jezusa złożonym z siebie za ludzi. W tym sensie wydawanie siebie (swego ciała) miało miejsce już w Wierczniku”.

⁴¹ Por. DL, s. 53–54. Por. także: H.U. von Balthasar, *Wpełni wiary*, wybór tekstów W. Löser, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 199: „Jezus bowiem jako «natchniony» podejmuje swoje posłannictwo nie jako przymus, jako narzucone Mu fatum, lecz przeciwnie, jako coś, z czym utożsamia się dobrowolnie, całym sercem, całą duszą i wszystkimi siłami”.

⁴² Por. DL, s. 53–54; JRO 6/2, s. 651–653. Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 2008, s. 265: „Jest to ofiara dobrowolna, wynikająca z własnej decyzji Jezusa, która jest jednocześnie decyzją Ojca. Ewange-

Od drugiej strony patrząc, nie kto inny jak Syn Boży przyjął ludzką wolę i w niej wyraził swoje Synowskie *fiat* na wolę Ojca. Również ostatnie słowa Ukrzyżowanego wyrażały dialog Syna z Ojcem, a samo konanie stało się aktem modlitwy, w której Syn powierzył się Ojcu. Dla moich rozważań ważne jest szczególnie to, że Jezus na Krzyżu modlił się słowami Starego Testamentu, i w tym sensie można za Ratzingerem powiedzieć, że „Pismo stało się w Nim ciałem, rzeczywistą męką tego Sprawiedliwego”. W ten sposób Jego śmierć została włączona „w słowo Boga, którym żył i które w Nim żyło”, i które „w Nim stało się zrozumiałe”⁴³. Ratzinger wyraża to samo w inny jeszcze sposób: „śmierć będąca kresem słów i kresem sensu, sama staje się słowem i przez to miejscem dającego się sensu”⁴⁴. Modlitwa ukrzyżowanego jest zarazem aktem kultu – godziną uwielbienia Ojca, w której Syn składa w ofierze całego siebie. Jako że modlitwa konającego Syna została przyjęta przez Ojca, jak tego dowiodło powstanie z martwych, Chrystus umożliwił ludziom uczestnictwo w Jego dialogu z Ojcem⁴⁵. „Ciało oddane z miłości, Krew przelana z miłości weszły poprzez Zmartwychwstanie w wieczność miłości, która jest silniejsza od śmierci”⁴⁶.

W ten sposób jednorazowe historyczne wydarzenie, właśnie ze względu na to, że nie kto inny jak sam Syn został ukrzyżowany, może pozostawać ciągle aktualne. Zewnętrzny wymiar ukrzyżowania przemija, ale wewnętrzny akt oddania się, mimo że wyrażony w czasie, pozostaje trwały⁴⁷.

Tak jak cielesny ból włączony zostaje w patos ducha i staje się „tak” posłuszeństwa, tak i czas zostaje włączony w to, co ów czas przekracza. Właściwy akt wewnętrzny, który nie zaistniałby wszak bez aktu zewnętrznego, przekracza czas, ale ponieważ

lista określa ją jako «moc» (ἐξουσία), obejmującą całe życie, tak jego ofiarowanie jak i powtórne wzięcie w posiadanie przy zmartwychwstaniu”.

⁴³ JRO 6/2, s. 640 (dot. cytatu i poprzedzającej go parafrazy).

⁴⁴ JRO 6/2, s. 641.

⁴⁵ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 191–192; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014, s. 83.

⁴⁶ Por. DL, s. 53.

⁴⁷ Por. K. Gózdź, *Czas a wieczność według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia Nauk Teologicznych” (2017) t. 12, s. 167.

pochodzi z czasu, czas może być weni wciąż na nowo wprowadzany. Dlatego możliwa jest równoczesność⁴⁸.

Efapax, pisze Ratzinger w odwołaniu do sformułowań św. Bernarda z Clairvaux, łączy się z *aionios* (nieustannie); „raz jeden” oznacza w takim razie „zawsze”, a „wczoraj” staje się obecne w „dzisiaj” Kościoła. Liturgia chrześcijańska nie tyle czerpie z przeszłości, co jest równoczesna z Paschą, która tę liturgię stanowi; Eucharystia „jest wciągnięciem w równoczesność z misterium paschalnym Chrystusa, w Jego przejście z namiotu przemijalności przed oblicze Boga”⁴⁹.

Do tych dwóch płaszczyzn: wydarzenia założycielskiego oraz liturgicznego uobecniania należy dodać jeszcze płaszczyznę przyszłości. Wynika ona z powiązania poprzednich płaszczyzn: istota minionego wydarzenia nie przemija, lecz sięga w każdorazową terażniejszość, a to oznacza również, że w wydarzeniu tym jest obecna także przyszłość (antycypacja Nadchodzącego)⁵⁰. Męka Człowieka Jezusa jest ostatecznie misterium Syna Bożego, a punkt wyjścia *actio liturgica* zawiera jednocześnie punkt dojścia.

⁴⁸ DL, s. 54. Bóg, stwarzając wszechświat o strukturze czasowej, musi teraz odnosić się do niego w sposób adekwatny do tej czasowości; jest to jeden z wymiarów kenozy Boga. Właśnie poddany czasowi Pan-sługa może stać się odkupicielem czasu – por. G. Wainwright, *Sacramental Time*, „Studia Liturgica” (1982) nr 2–4, s. 138. Podobnie wypowiada się polski biblista – por. F. Mickiewicz, *Zbawczy wymiar czasu w literaturze biblijnej*, „Communio” wyd. pol. (2001) nr 6, s. 57: „Swym wszechmocnym aktem stwórczym dał początek wszelkiemu stworzeniu i zarazem stał się celem oraz sensem jego istnienia. Wchodząc z nim w relację, siłą rzeczy podporządkowuje się też rygorom czasu: działa w czasie i dokonuje zbawienia w czasie”. William Lane Craig idzie jeszcze dalej (lepiej powiedzieć: za daleko) i twierdzi, że Bóg po stworzeniu istnieje w czasie, a nie ponadczasowo – por. W.L. Craig, *God, Time and Eternity*, „Religious Studies” (1978) nr 4, s. 501.

⁴⁹ DL, s. 54 (dot. cytatu i poprzedzającej go parafrazy). Jeremy Worthen przypomina, że w „teologii misterium”, której pionierem był Odo Casel, przyjmuje się, że w eucharystycznej anamniezie przeszłość staje się obecna dzięki „równoczesności” liturgiczno-sakramentalnej działalności Kościoła z wydarzeniem fundacyjnym, jakie powołało Kościół do istnienia – por. J. Worthen, *The Theology of Time Regained: Eucharist, Eschatology and Resurrection*, „New Blackfriars” (1990) nr 945, s. 517.

⁵⁰ Por. DL, s. 54. Por. także: G. Wainwright, *Sacramental Time*, art. cyt., s. 136; A. Schmemmann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, New York 1988, s. 106; R.J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007, s. 71: „Jeśli prawdą jest, iż Słowo już przyszło, nie mniej prawdziwym i decydującym jest jego powtórne przybycie. W jednorazowym wydarzeniu została zatem światu podarowana nowa przyszłość”.

Zastępstwo Chrystusa włącza w siebie zastępowanych, gdyż ofiara Zbawcy już przyjęta, w aspekcie zastępstwa jeszcze się nie skończyła. Egzystencja wiernych dostępuje „logizacji” i staje się wewnętrznym zjednoczeniem z Chrystusową ofiarą, która prowadzi ich do życia na wzór Chrystusa-sługi. Nie jest to cofnięcie się do czasu sprzed „raz na zawsze” ofiary Chrystusa, ale właśnie wymóg owego *semper* wynikającego z niej. W modlitwie eucharystycznej Kościół utożsamia się z darem Logosu dla Ojca, a wierni łączą „słowo ofiary” (ofiarowanie serc i umysłów) z samo-ofiarowaniem się Słowa. Jeśli równoczesność z Paschą ma się dopełnić, to tylko wtedy, gdy Chrystusa samooddanie przejdzie w oddanie się chrześcijanina. Wierzącego „ciało” (cielesna egzystencja na ziemi) winno stać się „ofiara żywą” wyrażającą rozumną służbę Bożą⁵¹. „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyscie dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu miłą, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej (*logike latreia*)” (Rz 12,1).

Nie chodzi tutaj przede wszystkim o wymiar moralny, ale raczej o eschatologiczną dynamikę liturgii kształtującej życie komunikującego; w liturgii przeszła Pascha wkracza w teraźniejszość i dzięki temu wpływa na przyszłość⁵². Eucharystia wiąże się wewnętrznie z „eucharystycznym” życiem. Przez włączenie się Kościoła w ofiarę Chrystusa Jego ofiara staje się również ofiarą wierzących i jako taka zostaje przyjęta przez Boga. W ten sposób „zlogizowani” chrześcijanie stają się prawdziwym Ciałem Chrystusa⁵³. Benedykt XVI podkreślał wewnętrzny związek między kultem a prawem i etosem; porządek liturgii i porządek moralny stanowią dwie strony przyczyniającej się do relacji synowskiej. Wezwani do komunii z Bogiem odpowiadają na miłość kultem, modlitwą i posłuszeństwem Słowu Bożemu⁵⁴. Podwójne przekazanie miłości Boga i bliźniego ma swój fundament chrystologiczno-sakramentalny:

⁵¹ Por. DL, s. 55; S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 235, 238.

⁵² Por. DL, s. 57.

⁵³ Por. DL, s. 155; S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 236, 239.

⁵⁴ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 156–158. Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 81; autor komentując teologię Ratzingera, pisze: „Liturgy, law, and life are united, since it is a holy life that is our true offering to God, and since we live rightly only when we look toward God in prayer and praise. But this requires knowing God and entering into covenant with him, something that can't happen without God's self-communication”.

wiara, kult i ethos przenikają się wzajemnie jako jedna rzeczywistość, która nabiera kształtu w spotkaniu z Bożą agape. Upada tutaj po prostu tradycyjne przeciwstawienie kultu i etyki. W samym „kulcie”, w Komunii eucharystycznej zawiera się bycie miłowanym i jednocześnie, miłowanie innych. Eucharystia, która nie przekłada się na miłość konkretnie praktykowaną, jest sama w sobie fragmentaryczna. [...] „przykazanie” miłości staje się możliwe tylko dlatego, że nie jest jedynie wymogiem; miłość może być „przykazana, ponieważ wcześniej jest dana” (DCE 14).

Teraz można już wrócić do pytania postawionego przez Ratzingera. „Święte miejsca” są potrzebne właśnie po to, żeby liturgia mogła być sprawowana wszędzie i zawsze. Ostatecznie można mówić o schemacie „trzech kroków” składających się na Eucharystię:

Liturgia [...] naznaczona jest napięciem, które obecne jest w historycznej Passze Jezusa (Krzyż i Zmartwychwstanie), będącej podstawą jej rzeczywistości. W tym, co jednorazowe, uformowała się jej nieustanność, która w działaniu liturgicznym – krok drugi – wkracza w naszą terażniejszość, a stąd – krok trzeci – chce ogarnąć życie świętującego i ostatecznie całą historyczną rzeczywistość. To, co wydarza się bezpośrednio, czyli liturgia, tylko dlatego ma sens i znaczenie dla naszego życia, gdyż zawiera w sobie dwa pozostałe wymiary: przeszłość, terażniejszość i przyszłość przenikają się i dotykają wieczności⁵⁵.

Pomiędzy *logike latreia* a *leitourgia* istnieje wewnętrzny związek. W odpowiadającej Logosowi służbie Bożej – kulcie „Logosowym” – przeobrażony przez Słowo człowiek całym sobą udziela odpowiedzi na Słowo. Chrystus przez włączenie wierzącego w swoją ofiarę czyni go „chrystokształtnym”, tak że życie chrześcijanina staje się zgodne z Logosem i ma w Nim udział. Wtedy człowiek staje się adoracją Boga, „ofiarą żywą”, czyli Eucharystią⁵⁶. „Logosowy kult” (łac. redukcyjne tłumaczenie: *oblatio rationabilis*) obejmować będzie bez wątpienia zarówno przepowiadanie Dobrej Nowiny⁵⁷

⁵⁵ Por. DL, s. 57.

⁵⁶ Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 54, 56–57, 61–63; S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 235–236, 239.

⁵⁷ Scott Hahn notuje, że dla Ratzingera teksty biblijne mają naturę kapłańską, a św. Paweł głosząc Ewangelię – sprawował świętą czynność, co przywodzi na myśl działalność kapłańską; proklamacja Słowa Bożego jest więc aktem nowej, powszechnej liturgii prowadzącym do uwielbienia Boga (por. Rz 15,16). Wtórnie również misja teologa

o Chrystusie, jak i współcierpienie z Nim (por. Mt 24,9–14), a także troskę o bliźnich⁵⁸. Benedykt XVI przypominał również o społecznym charakterze „mystyki” Eucharystii (DCE 14), z kolei jego następcą wzywa do „rozpoznania” Ciała Pańskiego nie tylko w sakramentalnych znakach, lecz i we wspólnocie (por. 1 Kor 11,29). Franciszek uznaje wręcz, że Eucharystię przyjmuje się niegodnie, jeśli nie pobudza ona do misji i zaangażowania na rzecz ubogich i cierpiących; Chrystus jest bowiem realnie obecny także w braciach⁵⁹. Podobnie pisał zresztą Ratzinger: „Chrześcijańska liturgia nazywa się agape; jej istotną treść stanowi odkrywanie Jezusa w cierpiących na tym świecie w sposób tak rzeczywisty jak rzeczywiste są znaki chleba i wina”⁶⁰. W każdym razie sprawa ostatecznego przeznaczenia rozgrywa się w czasie w relacji do sakramentu (por. Hbr 10,29 o podeptaniu Syna Bożego i zbezczeszczeniu Jego Krwi)⁶¹.

Ratzinger umieszcza *oblatio rationabilis* w ramach „totalnego” zamiaru Bożego, jakim jest przebóstwienie. Celem stworzenia oraz zawieranych przymierzy, któremu to zamierzeniu z kolei odpowiada ukierunkowanie całej historii biblijnej, jest stan, w którym Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28). Ofiara upodabnia człowieka do Boga – jednoczy go z Nim i prowadzi do przebóstwienia. W kulcie wierni uczestniczą w życiu Boga

biblijnego polega na stawianiu się liturgiem Chrystusa i włączeniu się w liturgię kosmiczną, czyli w przemianę świata – por. S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 257–259. Por. LG 10: „Toteż wszyscy uczniowie Chrystusa, trwając na modlitwie i chwając wspólnie Boga (por. Dz 2,42–47), samych siebie mają składać jako ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu (por. Rz 12,1), na całej ziemi głosić świadectwo o Chrystusie, a tym, którzy się tego domagają, uzasadniać nadzieję życia wiecznego, która jest w nich (por. 1 P 3,15)”.

⁵⁸ W *Lumen gentium* w rozdziale dot. osób świeckich twierdzą ojcowie Soboru, że duchowy kult wynikający z udziału w kapłańskiej misji Chrystusa obejmuje: uczynki, modlitwy, apostołskie aktywności, życie małżeńskie oraz rodzinne, pracę, wypoczynek ducha i ciała, utrapienia życia – wszystkie te ofiary odbywające się w Duchu są łączone z ofiarą Ciała Pańskiego w celebracji Eucharystii (nr 34).

⁵⁹ Por. AL 185–186; P. Evdokimow, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 277: „Działanie sakramentalne jest zawsze transsubiektywne. Człowiek subiektywnie przyjmuje (na swoje zbawienie lub potępienie) to, co istnieje obiektywnie”. Bieżący akapit został powtórzony w nieco zmodyfikowanej formie za: S. Zatwardnicki, *Eucharystia jako „miejsce osobliwe”. Na marginesie monografii Piotra Liszki pt. „Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną”*, w: *Caritas Christi urget nos. Księga Jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Piotrowi Liszce CMF*, red. J. Froniewski, Wrocław 2022, s. 392.

⁶⁰ JRO 6/1, s. 601.

⁶¹ Por. G. Wainwright, *Sacramental Time*, art. cyt., s. 138–139.

i współdziałają w dopełnieniu swojej i innych *theiosis*. Wyjście – od niewoli ku wolności, od śmierci do życia, z historii ku wieczności, od własnego „ja” ku Bogu – jest zdaniem Benedykta XVI zasadniczą strukturą określającą chrześcijańskie życie. Kult wierzących jest uczestnictwem w „Przejściu” Chrystusa⁶². Zgodnie ze schematem *exitus-reditus*⁶³ chrześcijańskie rozumienie „wyjścia” zasadza się na wolności danej stworzeniu w akcie stworczym, a „powrotu” na wolności samo-ofiarowania się stworzenia z miłości do Stwórcy. Odrzucenie dialogu miłości zniweczyło ludzką zdolność do powrotu, i teraz jedynie Bóg-Człowiek może zanieść stworzenie z powrotem do domu Ojca (por. Łk 15,3–6)⁶⁴. I właśnie

w liturgicznej celebracji dokonuje się jakby zamiana *exitus* w *reditus*, wyjście staje się powrotem, zstąpienie Boga staje się naszym wstępowaniem. Liturgia wprowadza czas ziemski w czas Jezusa Chrystusa i w terażniejszość Jego czasu. Jest punktem zwrotnym odkupienia: Pasterz bierze zagubioną owcę na ramiona i niesie ją do domu⁶⁵.

Przeistoczenie – „zmiana substancji” – oznacza, że stworzenie zostaje dotknięte w samej podstawie bytu i przemienione w Ciało i Krew Chrystusa. Następuje zatem w tym wydarzeniu antycypacja nowego nieba i nowej ziemi, a także ostatecznej uczty – godów Baranka (por. Ap 19,7–9). Zachodząca na ołtarzu przemiana jest „typem”, czyli zapowiedzią eschatologicznej transsubstancjacji całego stworzonego świata⁶⁶. W teologii Ratzingera liturgia

⁶² Por. S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 158–159, 214, 236, 243.

⁶³ O tym schemacie u Akwinaty – por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 185; „Tomasz sięga po schemat w gruncie rzeczy archaiczny, który dominował w platonizmie i rozpatrywał wszystko zgodnie z modelem wyjścia (*exitus*) całej rzeczywistości z jednego źródła i jej powrotu (*reditus*) do początku. Kres i spełnienie jest powrotem do początku. W to cykliczne myślenie Tomasz włącza myślenie biblijne, nazywane często linearnym. Ruch okrężny nie dokonuje się niejako na próżno; nie jest pozbawiony sensu. Co więcej, cała rzeczywistość wychodzi od Boga, aby przez Jezusa Chrystusa, który jest punktem zwrotnym (*vortex*), osią i centrum historii ludzkości, ponownie powrócić do Boga”.

⁶⁴ Por. JRO 10, s. 577; K. Gózdź, *Czas a wieczność...*, art. cyt., s. 166–167.

⁶⁵ DL, s. 58.

⁶⁶ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 238, 243–244; DL, s. 154–155; SCar 31. Paul Evdokimow uważa, że w liturgii prawosławnej cała natura jest już widziana w Bogu („teomaterializm”) i jakby przezroczysta dla niewidzialnej obecności, a cały materialny świat jest poddany uświęcającej energii łaski – por. P. Evdokimow, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 268. W czasie Eucharystii „zmienna materia tego świata dotyka

prowadzi do tej komunii, jakiej Bóg pragnął przed stworzeniem człowieka. Celem liturgii jest uczynienie z całego świata świątyni i włączenia go w Ciało Chrystusa, by Bóg w świecie upodobnionym do Eucharystii mógł być „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28). Tym samym liturgia jest liturgią nadziei opartą na wypełnieniu się starotestamentalnych obietnic w Nowym Przymierzu i oczekującą wypełnienia się Nowego Przymierza w Królestwie Bożym, kiedy to Odkupiciel przekaze Ojcu zebraną ludzkość i cały wszechświat razem z nią. Końcem historii jest bowiem komunia Boga i człowieka, i dla tej przeobstwiającej *communio* ziszczającej się przez Boską służbę liturgii istnieje Kościół⁶⁷.

Starożytne obrzędy ofiarne zostały przekroczone w darze złożonym przez Wcielonego. Za Ojcami Kościoła powtórzył Benedykt XVI: „*figura transit in veritatem*: to, co zapowiadało przyszłą rzeczywistość, teraz pozostawia miejsce dla samej prawdy” (SCar 11). Jednak prawda ta przeżywana jest w obrazie. Potrójny schemat historii (cień – obraz – rzeczywistość) nałożony na potrójny schemat liturgiczny ukazuje liturgię jako wyraz historycznej sytuacji owego „pomiędzy”. Symboliczna teologia liturgii łączy z tym, co, choć terazniejsze, pozostaje ukryte (okres obrazu). Liturgia pozwala wiernym wejść w samą rzeczywistość (uczestnictwo w liturgii niebiańskiej), jednak przez pośrednictwo znaków⁶⁸. W sprawowaniu liturgii Kościół wychodzi na spotkanie przychodzącego Pana, a Ten poprzedza swoje

innego wymiaru i staje się jego częścią” – tamże, s. 274. Por. również: B. Nadolski, *Christus heri, hodie et in saecula saeculorum. Uobecniająca pamięć misterium paschalnego*, „Ethos” (2012) t. 25, nr 3, s. 33: „Liturgia eucharystyczna nie jest tylko antycypacją życia wiecznego, pregustacją, jak się niejednokrotnie mówi, ale przede wszystkim udziałem w życiu wiecznym, w życiu Boga i życiu osób Trójcy Świętej. Liturgia nie oddziela czasu od wieczności. Podczas trwania celebracji liturgicznej Bóg pozwala ludziom uczestniczyć w wiecznym «początku», zakosztować Wieczności danej przez Niego w Jezusie Chrystusie, który właśnie dla człowieka stał się czasem, wszedł w czas. [...] Działania liturgiczne są stopniem finalnego spełnienia (rekapitulacji) historii zbawienia i historii świata stworzonego na obraz Chrystusa”.

⁶⁷ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunie...*, dz. cyt., s. 184, 219, 239–240, 245. W 1 Kor 15,28 wskazuje się na działanie Boga, któremu wszystko zostanie poddane i który poddał Chrystusowi wszystko. Forma warunkowa aorystu czasownika ma zdaniem Czerskiego podkreślać, że jest to sprawa przyszłości. Celem działania Jezusa będzie, aby Bóg był wszystkim we wszystkich, a zatem chodzić ma o suwerenność Boga, Jego chwałę i nieograniczoną władzę nad stworzeniem – por. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian*, Wrocław 2009, s. 691.

⁶⁸ Por. DL, s. 57–58.

drugie przyjście; jest więc liturgia antycypacją paruzji i urzeczywistnieniem eschatologicznego ukierunkowania Pisma Świętego. Autorzy natchnieni wyglądali paruzji, ale tego przyjścia oczekiwano (i do pewnego stopnia doświadczano) w celebracji Eucharystii (wyrażenia *parousia* i *Marana tha* należały do kontekstu Eucharystii)⁶⁹.

Paruzja stanowi najwyższe uniesienie i spełnienie liturgii, liturgia natomiast jest Paruzją, wydarzeniem paruzyjnym, dokonującym się pośród nas. [...] [K]ażda Eucharystia *jest Paruzją*, przyjściem Pana, a przecież tym bardziej jest napięciem tęsknoty, żeby objawił On swój ukryty blask. [...] Stykając się ze Zmartwychwstałym, Kościół dotyka Paruzji Pana, jednoczy się z nią niejako przez modlitwę i życie, a jej objawienie się staje się tylko ostatecznym objawieniem i dopełnieniem tajemnicy wielkanocnej⁷⁰.

W czasie liturgii następuje zatem przekroczenie czasu⁷¹: zgromadzeniu obecnemu w teraźniejszości uobecnia się Ostatnia Wieczera, a przez nią Pascha Chrystusa, a zarazem w niej i dzięki niej podarowana zostaje

⁶⁹ Por. JRO 10, s. 38, 193–194; S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 240–242, 245; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 103, 295. Witczyk wskazuje na liturgiczny kontekst Księgi Apokalipsy – por. H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 83–85. Podobnie: NPP 97, 100.

⁷⁰ JRO 10, s. 193–194; por. S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 242.

⁷¹ Por. R. Sokolowski, *Eucharistic Presence: A Study in the Theology of Disclosure*, Washington 1994, s. 106: „Celebracja Eucharystii wymaga czasu, ale również przekracza czas, kiedy ponownie urzeczywistnia wydarzenie mające miejsce w innym czasie. Czyniąc to, Eucharystia kwestionuje czas. Przypisuje sobie prawo wyjścia poza czas i wskazuje przez to, że czas i jego następstwo nie są ostatecznymi”. Por. także: P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 271: „Historia toczy się w czasie i przechowuje się w pamięci. Ta zdolność przekraczania podziałów czasu znajduje się u podstawy liturgicznego «memoriału», lecz tajemnica jego idzie dalej. Podczas liturgii przez jej moc sakralną zostajemy postawieni w punkcie, w którym wieczność krzyżuje się z czasem i w którym stajemy się rzeczywiście współcześni wypadkom biblijnym od Stworzenia aż do Paruzji; przeżywamy je w sposób konkretny jak ich naoczni świadkowie. Podczas liturgii, kiedy słyszmy: «To jest ciało moje», słowa samego Chrystusa brzmią spoza czasu. To nie jest ludzkie powtarzanie, lecz przez społeczność liturgiczną uczestniczymy poza czasem w tym, co trwa raz na zawsze”; B. Nadolski, *Christus heri, hodiernum in saecula saeculorum...*, art. cyt., s. 25: „Liturgia, która realizuje się w czynnościach i w słowach (por. Ef 5,26), dokonuje się w godzinach i minutach, przekracza jednak nieskończenie ten porządek czasowy. Czas przyjmowania Odwiecznego, otwarcia się na przyjście Królestwa Boga, urzeczywistniania się eschatycznego powszechnego pojednania to zupełnie inny czas”.

przyszłość, otwarta jak bok Ukrzyżowanego Pana. Liturgia musi być aktualizacją odkupienia, ponieważ, jak podkreślał Ratzinger, zależność od Boga i prawdziwy kult nie są czymś, czego człowiek oddzielony grzechem od Boga pragnąłby sam z siebie. Kult nie może nie być partycypacją w Passze Chrystusa, czyli w Przejściu ze śmierci do życia, do jedności Boga i człowieka⁷². Dzięki temu właśnie ten ostatni może oczekiwać przeobóstwienia – pełnego w chwale, ale realnego już tutaj na ziemi dzięki sakramentowi Eucharystii.

5.3. „Wykonało się” świętych pism

Liturgia słowa ma swój udział w Chrystusowej Passze w takim sensie, w jakim *Logos Incarnatus* jest nieodłączny od słowa, ale zarazem niesprowadzalny do niego. Jeśli, przypomnę, Ratzinger pisał, że od początku historii zbawienia można mówić o Wcieleniu, tak że już starotestamentalne słowa są związane z Chrystusowym uniżeniem, to trzeba by do tego dodać, że są one również złączone z jego Paschą. Wcielenia nie można zresztą widzieć odrębnie od Paschy, dla której Słowo stało się ciałem (stąd Jerzy Szymik pisał o „ku-Paschalności Wcielenia”⁷³). Krzyż, choć na różne sposoby, znaczy wszystkie pisma natchnione. William M. Wright IV i Francis Martin wyrazili w związku z tym w swojej monografii opinię, że „w kontekście tajemnicy paschalnej wszystkie inne rzeczywistości biblijne jawią się jako włączone w zbawczą ekonomię Słowa i okazują się mieć wymiary, w których uczestniczą w Jego zbawczym dziele”⁷⁴.

Jednak w przypadku pojedynczych czytań to, co w relacji Pascha–Eucharystia jawi się wzorcem, nie będzie zaznaczało się aż tak wyraźnie; parafrazując św. Augustyna: to Stary Testament jako całość wyjaśnia się i spełnia w Nowym, a cały Nowy był ukryty w całości Starego⁷⁵. Pisma izraelskie

⁷² Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 82.

⁷³ J. Szymik, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004, s. 62–69.

⁷⁴ W.M. Wright IV, F. Martin, *Encountering the Living God in Scripture: Theological and Philosophical Principles for Interpretation*, Grand Rapids 2019, s. 215.

⁷⁵ Por. Św. Augustyn, *Quaestiones in Heptateuchum*, 2, 73 (PL 34, 623): „*Novum in Vetete latet et in Novo Vetus patet*” (Nowy Testament jest ukryty w Starym, natomiast Stary znajduje wyjaśnienie w Nowym). Zdaniem Christophera Seitza w ten sposób biskup Hippony „*makes a claim about the Scripture’s theological character, based upon respect for its canonical form. [...] «Old» is not a temporal term only, but a term pointing to a character understood only in relationship with a second witness. The second witness*

dostępują wypełnienia w dwojaki sposób: raz, że ten akt nieskończonej i bezwarunkowej miłości wydającego się Syna (i miłości Ojca wydającego Syna) jest ostatecznym objawieniem najgłębszych intuicji Starego Testamentu; dwa, że Chrystusowe „rozdanie siebie” ukazuje jednocześnie, że recepcja przymierza Boga z ludźmi nie była możliwa inaczej niż przez zbawczą ofiarę (i że właściwie to przymierze utożsamia się z nią), a zatem Bóg kierując słowo do ludzi, jednocześnie „wydawał” im siebie. Natchnione słowo ludzkie wyraża słowo Boże teraz nie inaczej niż przez to, że staje w związku z Paschą oraz jej liturgicznym uobecnieniem. Innymi słowy: służy wiecznie aktualnej istocie tego, co zewnątrz dokonano się „raz jeden”. Stary Testament przemawia teraz przede wszystkim przez to, że w przeszłości słowo Boże nie mogło zostać w pełni wypowiedziane przez Boga; o tyle było słowem Bożym, o ile było uniżonym, a nawet ogołoconym – jak się miało okazać – aż do śmierci krzyżowej (por. Flp 2,6–8)⁷⁶. Słowo Boże jest obecne w tekstach natchnionych w dwojaki sposób: w tym, co Bóg wypowiada, i przez to, że Jego słowo pozostaje odrzucone.

Jeśli Chrystus nie pozostaje bierny w ukrzyżowaniu, aktywnie wydaje się z miłości w ofierze – znaczy to, że Bóg może przemawiać również w odrzuceniu słowa Bożego przez ludzi. Skoro nawet milczenie Krzyża może okazać się mową, i to bodaj najgłośniejąco wołającą, choć zrozumiałą dopiero przez Zmartwychwstanie (VD 12, 21), słowo Boże naprawdę znajduje się na kartach Pisma Świętego. Wszystkie słowa Biblii w jakimś stopniu – wprost lub pośrednio, jak gdyby na zasadzie negatywu – wyrażają słowo Boże, choć w różny sposób. To, co było prawdziwym zrozumieniem płynącym z natchnienia Ducha Świętego, w Chrystusie zostaje przewyższone (wyzwolenie z niewoli, cierpienia sługi Jahwe, modlitwa konającego w Psalmie 22 itp.), a to, co stanowiło wyraz grzeszności Ludu Bożego, staje się przyczyną Chrystusowego cierpienia. Ofiara Sługi Pańskiego ukazuje to w sposób

*only gains its character as Scripture by its insistence that it is built upon the first and so its newness is not novelty or progress/development, but a drawing out of the intention of the first by a proper grasp of its own literal sense” – por. C.R. Seitz, *The Character of Christian Scripture: The Significance of a Two-Testament Bible*, Grand Rapids 2011, s. 20, 24. W ten sposób Stary Testament pełni trwałą rolę i jest, jak go nazywa teolog, „słowem bez końca” – por. tamże, s. 209–210; tenże, *Word Without End: The Old Testament as Abiding Theological Witness*, Grand Rapids 1998. Por. również: KKK 129; DV 16; VD 41; JRO 9/2, s. 729; NZP 84: „Bez Starego Testamentu Nowy Testament byłby księgą nie do rozszyfrowania, rośliną pozbawioną korzeni i skazaną na uschnięcie”.*

⁷⁶ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 98–100, 169–170.

dobitny – właśnie niezdolność do ofiarowania samych siebie Bogu jest treścią Starego Testamentu, a zarazem otwarciem go na nowotestamentalne wypełnienie. Słowo Boże skierowane w konkretnym czasie i zapisane pod natchnieniem Ducha Świętego przez konkretnych ludzi niesie w sobie odwieczny zamiar Boży oraz w jakimś stopniu oddaje już zbawczy dialog Syna z Ojcem, do którego Chrystus włącza ludzi. Dopiero jednak „w Chrystusie” zasłona opada, a słowo Boże może zostać pojęte w jego właściwym sensie zamierzonym przez Boga.

Aktualność słowa Bożego ostatecznie zostaje zakorzeniona w fakcie, że *Logos Incarnatus* „wprowadza” słowo w swój dialog z Ojcem. Ale, od drugiej strony, właśnie w tym, „jak” tego dokonuje, kryje się odpowiedź na kwestię właściwego uchwycenia słowa Bożego. Słowo winno być pojmowane nie jako z wnętrza „godziny”, dla której Syn został posłany. „A kiedy przyszła właściwa godzina, zasiadł do stołu i z Nim apostołowie” (Łk 22,14)⁷⁷. Jak komentuje Franciszek Mickiewicz, ta godzina, która nadeszła⁷⁸

[...] oznacza nie tylko czas rozpoczęcia przygotowanego wcześniej posiłku, ale też wyznaczony przez Boga czas działania Jezusa, z którym idzie w parze godzina panowania ciemności (22,53). Ta *godzina* działania Jezusa zaczyna się ustanowieniem Eucharystii, której znaczenie uczniowie odkryją dopiero po Jego zmartwychwstaniu⁷⁹.

To właśnie dla tej godziny Syn został posłany przez Ojca: „Teraz dusza moja doznała lęku i cóż mam powiedzieć? Ojcze, wybaw Mnie od tej godziny. Ależ właśnie dlatego przyszedłem na tę godzinę” (J 12,27). Jezus zwraca się do uczniów w Wieczerniku: „Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę cierpiał” (Łk 22,15). Dosłownie tłumacząc, otrzymalibyśmy: „pragnieniem pragnąłem” (*epithymia[i] epethymesa*), i chodzi oczywiście nie o pragnienie spożycia pożegnalnego posiłku, ale o wielkie pragnienie

⁷⁷ *Biblia pierwszego Kościoła*, tłum. i przypisy R. Popowski, Warszawa 2017, s. 1332. Por. tłumaczenie interlinearne: „I kiedy stała się (ta) godzina, położył się i wysłannicy z nim” – GPNT, s. 370.

⁷⁸ Prócz Łk 22,14 przywołam jeszcze: „Nadeszła godzina, oto Syn Człowieczy będzie wydany w ręce grzeszników” (Mk 14,41); „Nadeszła godzina, aby został otoczony chwałą Syn Człowieczy” (J 12,23); „Jezus, wiedząc, że nadeszła godzina Jego, by przyszedł z tego świata do Ojca, umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłowiał” (J 13,1); „Ojcze, nadeszła godzina” (J 17,1).

⁷⁹ F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, dz. cyt., s. 437.

wypełnienia woli Ojca, które zapoczątkuje nowy rodzaj obecności Chrystusa pośród uczniów⁸⁰. Jezus wypowiadając słowa „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane: to czyńcie na moją pamiątkę!” (Łk 22,19), nie wskazuje na statyczną, lecz na dynamiczną obecność, jak gdyby chciał przekazać: „oto jestem ja, który za was się wydaję”. To „wydawanie się” ma oczywiście znaczenie ofiarniczo-zastępcze⁸¹.

W tej „godzinie” Jezus posługuje się Pismem, wydobywając z niego zamierzony przez Boga sens, a także dodaje do niego swoje słowa, które z kolei wejdą w skład chrześcijańskiego kanonu. Konsekwentnie trzeba powiedzieć, że Stary Testament (którym Jezus i uczniowie modlą się w czasie Ostatniej Wieczerzy, i którym Mistrz będzie modlił się na Krzyżu) może być zrozumiany jedynie z tym „dodatkiem” słów ustanowienia z Ostatniej Wieczerzy. Samo przyjęcie przez Jezusa biblijnych słów oznacza również ich przeobrażenie⁸² (synowska interpretacja + soteriologia), a nawet, paradoksalnie, właśnie przez ich zużytkowanie zostają one zrelatywizowane w ich pierwotnym znaczeniu, a zarazem zabsolutyzowane przez wydobycie ich najgłębszego sensu. Zatem słowem Bożym jest Stary Testament przez jego nowotestamentalne przekroczenie.

Przykładem tego przekroczenia może być tzw. mowa eucharystyczna Jezusa, w której przyrównuje on mannę, która nie uchroniła spożywających ją od śmierci, do swojego Ciała, prawdziwego pokarmu dającego życie wieczne (por. J 6,31–33.49–50.58). Całe zresztą wydarzenie Paschy zostaje przeobrażone przez Nowego Mojżesza ustanawiającego sakrament Eucharystii⁸³. W celebracji Eucharystii, podkreślał Robert Sokolowski, zostają wzajemnie odniesione do siebie czasowe wymiary: terażniejszość, przeszłość i przyszłość⁸⁴. Pascha żydowska miała na celu przypomnienie wybawienia

⁸⁰ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, dz. cyt., s. 438.

⁸¹ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, dz. cyt., s. 443.

⁸² Paweł Leks, niejako od drugiej strony, pisze, że właśnie „dotychczasowe Boże ingerencje były jedynie przygotowaniem i «przedobrażeniem» (typem) tajemnicy Chrystusa” – P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”..., dz. cyt., s. 39.

⁸³ O Eucharystii jako Nowej Pasze – zob. B. Pitre, *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist: Unlocking the Secrets of the Last Supper*, New York 2011, s. 50–77.

⁸⁴ Por. R. Sokolowski, *Eucharistic Presence...*, dz. cyt., s. 101, 103. Piotr Liszka w próbie wyjaśnienia zachodzącego w liturgii styku Chrystusa z doczesnym czasem proponuje przyjęcie analogiczną strukturę temporalną w Zmartwychwstałym, z kolei w strukturze chronosu pewną otwartość umożliwiającą zetknięcie się z Chrystusową wiecznością. Polski teolog uważa, że współczesna fizyka, w tym teoria względności, może poszerzyć

przez Boga z niewoli egipskiej oraz przygotowanie narodu na oczekiwane działanie Boga w przyszłości; przypominanie dokonywało się przez wypełnianie nakazów rytualnych podanych przez Mojżesza, a dotyczących pierwszej Paschy oraz jej przyszłego powtarzania (por. Wj 12,25)⁸⁵.

Tak więc późniejsi uczestnicy Paschy żydowskiej zwracali się w stronę wyzwolenia z Egiptu, ale także w stronę pierwszej Paschy, która antycypowała to wyzwolenie. [...] Mojżesz antycypował nie tylko przyszłą celebrację, ale także przyszłe wspomnienie bądź pamiątkę tego, co Bóg uczynił dla swego ludu wtedy, kiedy on, Mojżesz, dał ludowi te nakazy⁸⁶.

Sprawowanie pamiątki, zgodnie z poleceniem Jezusa, nawiązuje właśnie do nakazu obchodzenia Paschy (por. Wj 12,14) – użyty w Księdze Wyjścia termin *mnemosynon* (tłum. hebrajskiego *zikkaron*) jest synonimem użytego w Łk 22,19 słowa *anamnesis*⁸⁷.

[...] przechowywanie wspomnień wymaga przekazywania słowa mówionego lub spisane go, dlatego kultyczne wspomnianie wydarzenia zbawczego oznacza opowiadanie o zbawczym dziele Boga oraz wykonywanie gestów symbolizujących owe dzieła. [...] Kiedy zatem Jezus po słowach konsekracji chleba nakazuje apostołom: *Czyńcie to na moją pamiątkę*, poleca im, by w odpowiednim czasie także oni zaczęli powtarzać Jego słowa i gesty z Ostatniej Wieczerzy, za pomocą których będą uobecняли dokonane przez Niego dzieło zbawcze⁸⁸.

horyzonty w rozumieniu czasu doczesnego. Czas liturgii w związku z tym nazywa „miejszem osobliwym”, swoistym zakrzywieniem czasoprzestrzeni, w którym ingerencja Boża zyskiwałaby większą „gęstość” – por. P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną. (Wpływ koncepcji czasu na refleksję teologiczną)*, Warszawa 1992, s. 151. Por. tenże, *Biblijna teologia czasu*, Wrocław 1990, s. 28: „W pewien sposób całość czasów chrześcijaństwa tworzy jedną wielką osobliwość, w której zaciera się granica między już i jeszcze nie”.

⁸⁵ Por. R. Sokolowski, *Eucharistic Presence...*, dz. cyt., s. 101–102.

⁸⁶ R. Sokolowski, *Eucharistic Presence...*, dz. cyt., s. 101. Bóg w Piśmie nie raz mówi o czymś jako już spełnionym, choć w porządku czasowym (chronos) dane wydarzenie może jeszcze należeć do przyszłości (por. Jz 10,8) – por. W. Gitt, *Time and Eternity*, Neptune 2001, s. 48.

⁸⁷ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, dz. cyt., s. 444.

⁸⁸ F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, dz. cyt., s. 444.

Sprawowanie pamiętki – a zatem uobecnianie zbawczego dzieła Jezusa – realizuje się nie przez samo przepowiadanie, ale przez powtarzanie czynności i słów Chrystusa, a zatem następuje w całym obrzędzie – dopowiada Janusz Czerski⁸⁹. Już w cudowny sposób wyzwolony przez Boga naród wybrany uzyskał nowy status, a przestrzeganie rytuałów i przepisów kultowych upamiętniających wydarzenie nie miało być jedynie wspomnieniem (por. Wj 12,14), ale przeżywaniem pamiętnej nocy tak, jakby samemu się w niej uczestniczyło – twierdzi Lemański i dodaje: „Pascha na cześć JHWH (Wj 12,11.27.42) nabiera charakteru niemal sakramentalnego”⁹⁰. Sprawowana Eucharystia przyjmuje oba konteksty – żydowskiej Paschy oraz Ostatniej Wieczerzy – jeśli Ostatnia Wieczerza przywoływała Paschę, to Msza św. przywołuje Ostatnią Wieczerzę wraz z zanurzoną w niej Paschą. W eucharystycznym urzeczywistnieniu śmierci i Zmartwychwstania Pańskiego zostaje urzeczywistnione również zbawcze działanie Boga w czasie Exodusu⁹¹.

Wcielony żyjąc słowem Bożym – wciela je w swoje życie oraz w śmierć wieńczącą Jego ziemską egzystencję, ale i odwrotnie – Chrystus w ten sposób wciela w pisma swoje życie oraz śmierć, tak że całe Pismo mówi o Jego męce i powstaniu z martwych (por. Łk 24,26–27). Dopiero wraz z Chrystusową „pełnią czasu” słowa Starego Testamentu, do tej pory „bezpieczne”, bo oczekujące na „prawdziwego Pana”, otrzymują pełne znaczenie⁹². Słowa i działanie Jezusa ziemskiego muszą być odniesione do Eucharystii, w której działa Jezus uwielbiony; dlatego partykularne czytania Starego Testamentu znajdują swoje wypełnienie bardziej w związku z Chrystusem sakramentalnym niż w samym, niezinterpretowanym liturgicznie, Nowym Testamencie. Między objawieniem Syna a wcześniejszymi objawieniami istnieje zarazem ciągłość, jak i kontrast (ciągłość w kontraście i kontrast w ciągłości)⁹³. Jak zauważono w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej,

⁸⁹ Por. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 547.

⁹⁰ J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 296 (dot. cytatu i poprzedzającej go parafrazy). Por. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 544–545.

⁹¹ Por. R. Sokolowski, *Eucharistic Presence...*, dz. cyt., s. 103.

⁹² Por. JRO 6/1, s. 48. We wcześniejszym tłumaczeniu jest mowa o „rzeczywistym właścicielu” – por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012, s. 31.

⁹³ Por. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomska, Kraków 1997, s. 55–56.

wypełnienie się Starego Testamentu w tajemnicy życia, śmierci i powstania z martwych Chrystusa posiada trzy wymiary: ciągłości, zerwania oraz spełnienia i przewyższenia⁹⁴. Przy czym spełnienie i przewyższenie, dodam, to dwie strony tego samego medalu. Dlatego natchnione księgi o Nim mogą świadczyć, ale same w sobie nie wystarczą – potrzeba od słów przechodzić do ich „wcielenia” w żywego Pana: od księgi (Stary Testament) przechodzimy nie do księgi (Nowy Testament), lecz żywego Chrystusa (por. J 5,39–40).

Skoro nawet kres słów może stać się słowem (milczenie Ukrzyżowanego), Słowo Boże potrzebuje do wypowiedzenia nie tylko ludzkich słów, lecz również ich braku (milczenia). „Wielka tradycja patrystyczna poucza nas, że tajemnice Chrystusa wiążą się z milczeniem i tylko w ciszy Słowo może w nas zagościć, jak w przypadku Maryi, niewiasty, w której Słowo było nieodłącznie związane z milczeniem” (VD 66). Dlatego trzeba powiedzieć, że ostatecznie nie samym słowem żyje człowiek, lecz również Bożym „wymownym milczeniem” – chlebem żywym, Eucharystią. Zbawcze ingerencje Boga w wydarzeniach Starego Testamentu zostają urzeczywistnione w sakramentalnym działaniu. „Biblia jest historią świętą, a liturgia ją przedłuża w sakramentach”⁹⁵.

Chrystusowe „wyjście” z tego świata ku tamtemu dokonuje się na mocy wewnętrznego aktu Osoby Wcielonego, który jednak nie istnieje bez aktu zewnętrznego pochodzącego z czasu. Całe ziemskie życie Chrystusa jest życiem Słowa Wcielonego, i w tym sensie wszystko, co Pan mówił i czego dokonywał, było objawieniem się Boga i Jego woli w czasie. Jednak było to raczej związane z „przyjściem” Słowa do nas, a nie z Jego „odejściem” wraz z nami do Ojca. Poszerzając horyzont czasowy, wolno powiedzieć, że w całej historii zbawienia *logoi kai erga* Boga nie dają się odłączyć od Jego odwiecznych zamiarów, i w tym sensie objawiają misterium Boga. Jednak nie można mówić o utożsamieniu jednego z drugim; to znaczy, że wielkie wydarzenia zbawcze, jak np. *exodus* z Egiptu, nie były jeszcze ostatecznym działaniem Boga na rzecz ludzkości. We wszystkim tym misterium Paschy Chrystusa mogło być dopiero antycypowane. Wolno powiedzieć, że cała

⁹⁴ Por. NZP II, C, 1 – 3; IV, A,; IBK III, A, 2. Por. J.D.G. Dunn, *Biblical Concepts of Revelation*, w: *Divine Revelation*, ed. P. Avis, Eugene 1997, s. 21: „What is so fascinating about the very concept of a biblical revelation of which Christ is a prominent (supreme?) part is precisely the reality and degree of the continuity and discontinuity between the two parts of the (Christian) Bible”.

⁹⁵ W. Świerzawski, *Hermeneutyka w liturgii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (1971) nr 2–3, s. 131.

ekonomia zbawcza jest owym *efapax* ze względu na to, że Trójjedyny Bóg jak gdyby „wciela” swoje zamiary w czasie; przy czym wszystko mierza do „raz jeden” Chrystusa i dopiero z tej perspektywy tworzy jedną historię. We wszystkich momentach historii zbawienia jest jakiś element trwały związany z tym, „kto” działa i mówi; jednak najpełniejsze utożsamienie tego, co zewnętrzne (czasowe, cielesne), z tym, co wewnętrzne (pochodzące z wieczności, związane z Bożym zamiarem), realizuje się wraz z Exodusem Chrystusa, gdy Syn wydaje się *propter nostram salutem*. Parafrazując klasyczną sentencję św. Atanazego, można by powiedzieć, że Bóg stał się w czasie, aby czas mógł zostać wprowadzony w wieczność. Wszystko, co wydarzało się do tej pory, odpowiadało pierwszej części stwierdzenia Ojca Kościoła, a wraz z Paschą Chrystusa realizuje się część druga. Również w tym sensie należy rozumieć wypełnienie się Pisma w Chrystusowej Passze. Rzuca ona światło na rozumienie całego Pisma, z kolei sama może być rozumiana dzięki niemu.

5.4. Eucharystyczna hermeneutyka Pisma

Słowo Boże żyje w liturgii, a nawet więcej: sam Logos „jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, wówczas On sam mówi” (SC 7). Pan jest obecny i działający tam, gdzie Jego ofiara jest przyjęta. Boska liturgia jest czasem odkupienia i korzystania z zasług Chrystusa. Gdy Kościół gromadzi się na sprawowaniu Mszy Świętej, Bóg, mówiąc językiem nieologicznym, „może być w pełni sobą”. Liturgia jest uprzywilejowanym czasem słuchania Pana i przyjmowania Jego obecności. Jak w Eucharystii wierni jednoczą się z Chrystusem najściślej, a zarazem oczekują na pełne ujawnienie się tajemnicy, w której już uczestniczą, tak w liturgii słowa rzeczywiście słyszą Boga mówiącego, co z kolei wzbudza tęsknotę za pełnym usłyszeniem już adresowanego do nich słowa Bożego. Przede wszystkim jednak słowo to kieruje ich uwagę ku Chrystusowi.

W czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus i uczniowie świętowali bez baranka paschalnego i świątyni, ponieważ to sam Chrystus dający siebie był tak Barankiem, jak i prawdziwą świątynią, w której mieszka Bóg⁹⁶. „Powrót” (*reditus*) do Boga, od którego stworzenie „wyszło” (*exitus*), jest możliwy jedynie dzięki Chrystusowi. Wcielony, który jako Bóg i człowiek istnieje

⁹⁶ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 195–196.

po obu „stronach” czasu i wieczności, umożliwiając spotkanie ludzkości z Bogiem⁹⁷, z powodu ludzkiego grzechu może być pośrednikiem jedynie przez Paschę. Dlatego Ojciec w swoim odwiecznym planie przewidział Baranka, a Syn, jeśli stworzony człowiek miał pozostać „zbawialny”, musiał zostać przeznaczony do Krzyża⁹⁸. Właśnie Chrystus obecny w liturgii, Chrystus-Baranek eucharystyczny uzdalnia do otwarczenia najgłębszego sensu Pisma Świętego⁹⁹. W niebie Baranek jakby zabity (por. Ap 5,6) słyszy pieśń: „Godzien jesteś wziąć księgę i jej pieczęcie otworzyć, bo zostałeś zabity i krwią twoją nabyłeś dla Boga [ludzi] z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu” (Ap 5,9)¹⁰⁰. Pismo Święte, żeby być słowem Bożym, musi stać się czymś więcej niż Pismo; chrześcijaństwo nie są religią księgi, lecz żywego Słowa (VD 7) dającego się w sakramencie.

Powiedziałem wcześniej, że jedynie wiara Kościoła może ze zróżnicowanej literatury tworzyć kanoniczną jedność¹⁰¹. To zaś oznacza, że odkrywanie natchnionego charakteru danej księgi musiało polegać na jej odczytywaniu w ramach tej jednej wiary Kościoła. Poszczególne księgi nie musiały i nie mogły odzwierciedlać całej wiary, lecz jedynie czy aż z nią współgrać oraz wskazywać na głębię poszczególnych aspektów tej wiary. Pierwotnym miejscem wyznań wiary Kościoła, które częściowo znalazły swoje odbicie już wewnątrz Pisma Świętego, było sakramentalne życie Kościoła oraz przepowiadanie. Ratzinger upatruje w tym fakcie postawienie *fides* ponad *scriptura*¹⁰². Pismo interpretowane „zgodnie z wiarą” Kościoła nie mogło nie powstać na podobnej drodze – z wnętrza tej wiary dzielonej przez hagiografa z całą wspólnotą. Ale przede wszystkim właściwym miejscem interpretacji jest wiara i życie Kościoła – szeroko pojmowane, ale w centrum

⁹⁷ Por. JRO 4, s. 253: „W tym punkcie, którym jest ludzka egzystencja Jezusa, Bóg uchwycił czas i wprowadził w siebie. Jego władza nad czasem istnieje jakby w Jezusie wcielona”. Takie samo tłumaczenie we wcześniejszym wydaniu: J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2012, s. 334. Por. także: F.K. Chodkowski, „Ty jesteś Chrystus Syn Boga żywego”. *Zarys chrystologii Josepha Ratzingera*, Poznań 2007, s. 113; A. Štrukelj, *Teologia i świętość*, Lublin 2010, s. 66.

⁹⁸ Por. L. Bouyer, *Syn Przedwieczny*, tłum. W. Dzieża, P. Rak, Kraków 2000, s. 656–657.

⁹⁹ Por. W. Świerżawski, *Hermeneutyka w liturgii*, art. cyt., s. 131.

¹⁰⁰ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 249: „*The inspired Scripture teaches us that the truth about history is finally knowable only through the One who, by his Pasch, has revealed God’s eschatological plan of love [...] (Rev 5:5)*”.

¹⁰¹ Por. JRO 7/1, s. 181–182; JRO 9/1, s. 168–169, 629.

¹⁰² Por. JRO 9/1, s. 364, 386–387.

mające jednak liturgię. To w Kościele, a zwłaszcza w czasie Eucharystii, Bóg nie przestaje komunikować siebie w Chrystusie przez Ducha Świętego. Dlatego uprzywilejowanym czasem i miejscem lektury ksiąg natchnionych jest święta liturgia, w której w sposób wyjątkowy słowo Boże jest żywe i aktualne (VD 52).

Dla przykładu przywołam sytuację, w jakiej znalazł się autor Księgi Apokalipsy i adresaci jego przesłania. Henryk Witczyk w swojej (a zarazem Papieskiej Komisji Biblijnej) analizie fenomenu natchnienia, jakie stało się udziałem wizjonera – autora natchnionego, podkreśla zarówno liturgiczny kontekst powstania, jak i wynikającą z niego rolę środowiska liturgicznego w słuchaniu słów Bożych: w zgromadzonej w Efezie wspólnotcie jest obecny sam Jezus poprzez Ducha Świętego. Mimo że Jan pozostaje w oddaleniu, to jego więź ze wspólnotą jest tak silna, że doświadcza jej jako osobistego udziału w efeskiej liturgii – dzięki temu, że „doznał zachwycenia” czy „znalazł się w Duchu” (Ap 1,10). Wizjoner „zanurzony w Duchu” zostaje dopuszczony do osobowej więzi z Chrystusem i pozwala się mu głębiej poznawać Pana Kościoła i Pana dziejów¹⁰³.

Co więcej, kult sprawowany przez tę wspólnotę na mocy słów Jezusa – Syna Bożego, jest kultem, w którym za sprawą tegoż Boga wcielonego przenika się wieczność i czas doczesny (*chronos*). Tym samym jest najbardziej uprzywilejowanym miejscem i czasem doświadczenia i osobistego przeżywania przez Jana więzi (kontaktu) z Bogiem w Chrystusie w tej świętej i osobowej przestrzeni, którą jest Duch. Z tych samych względów liturgia jest najlepszym środowiskiem do przeżywania tej samej więzi przez wspólnotę, która w dzień Pański gromadzi się za sprawą Ducha i w Duchu, aby słuchać słów od Boga, przekazanych jej na piśmie przez Jana z Patmos i uroczyste odczytywanych podczas zgromadzenia¹⁰⁴.

Pismo Święte jako świadectwo objawienia przemawia do wierzących w kontekście komunikacji Boga w Chrystusie przez Ducha Świętego, stąd hermeneutyka natchnionych ksiąg nie jest możliwa poza wiarą i życiem Kościoła. „Liturgia jest miejscem życia Biblii”, dlatego, jak zauważa Joseph Ratzinger, „może być należycie pojmowana tylko w tym żywym powiązaniu,

¹⁰³ Por. H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 82–86; NPP 46.

¹⁰⁴ H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, dz. cyt., s. 85.

w którym sama się rozwijała”¹⁰⁵. Walter Kasper zwraca uwagę na fakt, że sprawowanie sakramentów dokonuje się w ramach liturgii słowa, i wyciąga z tego wniosek, że słowo to musi być rozumiane w liturgiczno-sakramentalnym kontekście:

Podczas sprawowania Eucharystii liturgia słowa i liturgia eucharystyczna (w ściślejszym znaczeniu) stanowią jedność. I także w tej części liturgii eucharystycznej, która jest sakramentalną w ściślejszym znaczeniu, słowa ustanowienia (*verba testamenti*) są konstytutywne. Tym samym liturgia eucharystyczna jest w obu swych częściach sprawowanym słowem Bożym. Także na podstawie tej wewnętrznej jedności i wzajemnego przenikania się słowa i sakramentu sprawowanie Eucharystii jest szczytem życia kościelnego. I odwrotnie, słowo Boże musimy rozumieć w jego liturgiczno-sakramentalnym kontekście i na podstawie tego kontekstu. Interpretacja słowa Bożego następuje bowiem w sprawowanej liturgii i przez sprawowaną liturgię. Kościół wierzy tak, jak się modli i sprawuje liturgię¹⁰⁶.

Już w Nowym Testamencie interpretacja typologiczna Starego Testamentu zwraca się ku sakramentowi Eucharystii. Słowo Biblii doznaje wypełnienia w liturgii, a interpretacja ksiąg natchnionych zostaje złączona z modlitwą, ta zaś – z modlitwą samego Chrystusa (modlitwa eucharystyczna)¹⁰⁷. Dla Odo Casela „tajemnica kultyczna” (*Kultmysterium*) odnosi się nie „tylko do rytów, ale i do poznania. Liturgia jest miejscem poznawania tajemnicy obecnej w Kościele, jest jej gnoseologicznym środowiskiem”¹⁰⁸. Z kolei Świerzawski pisze, że „liturgia posiada swój szczególny zespół reguł interpretacji, swoją własną hermeneutykę”¹⁰⁹. Choć polski teolog pisze raczej o hermeneutyce w liturgii, można by ten sposób interpretacji natchnionych pism nazwać hermeneutyką eucharystyczną. Pozostawałaby ona „na usługach żywej syntezy pomiędzy historią Chrystusa, rzeczywistością Kościoła i egzystencją chrześcijańską idącą ku mistyce i eschatologii”¹¹⁰. Do zasadniczych założeń tego rodzaju hermeneutyki Świerzawski zalicza:

¹⁰⁵ JRO 6/2, s. 988. Por. także: S. Hahn, *Przymierze i komunie...*, dz. cyt., s. 149.

¹⁰⁶ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 207–208.

¹⁰⁷ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunie...*, dz. cyt., s. 150, 234.

¹⁰⁸ R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 87.

¹⁰⁹ W. Świerzawski, *Hermeneutyka w liturgii*, art. cyt., s. 132.

¹¹⁰ W. Świerzawski, *Hermeneutyka w liturgii*, art. cyt., s. 143.

- (i) jedność obu testamentów oraz organicznie dynamiczną jedność całej historii zbawienia z centralnym dla niej wydarzeniem paschalnym (Stary Testament nakierowany ku Nowemu, terażniejszy porządek zbawienia zwrócony ku eschatologicznej rzeczywistości);
- (ii) istnienie poczwórnego wymiaru Biblii: historycznego (współczesnego powstawaniu pism), chrystologicznego (wraz z typologią Starego Testamentu), chrześcijańskiego (aspekt antropologiczny), eschatologicznego;
- (iii) liturgiczne pojmowanie głębszego sensu Pisma – święte teksty czytane, komentowane i aktualizowane *intra mysteriorum celebrationem*¹¹¹.

W liturgii to, o czym teksty mówią, czyli *mysterium Christi*, jest obecne „tu i teraz”. Pisma pojmowane są w perspektywie całej tradycji Kościoła oraz dynamicznego rozwoju dogmatów, liturgiczne czynności rzucają światło na teksty. Główną treścią typowo chrześcijańskiego spotkania z Biblią dokonującego się w liturgii jest zdaniem Świerzawskiego pogłębiona idea Przymierza¹¹². Zaś „głównym Egzegetą jest sam Chrystus Pan – chwalebny *Kyrios*, który otwiera sens Pisma św. w liturgicznym *HODIE*”¹¹³.

Jest to zrozumiałe, jeśli weźmie się pod uwagę, że cała historia zbawienia – tak przynajmniej widział ją Ratzinger – jak gdyby „skupia” się w ostatecznej Passze, która tym samym obejmuje i wyjaśnia całą wcześniejszą historię zbawienia, przez którą wtórnie również jest oświetlana¹¹⁴. Można powtórzyć za Hahnem, że

w interpretacji Benedykta tekst kanoniczny Pisma Świętego okazuje się posiadać pewną liturgiczną trajektorię i teleologię. Cała historia historia zbawienia ciążyła ku

¹¹¹ Por. W. Świerzawski, *Hermeneutyka w liturgii*, art. cyt., s. 144.

¹¹² Por. W. Świerzawski, *Hermeneutyka w liturgii*, art. cyt., s. 144; SC 10.

¹¹³ W. Świerzawski, *Hermeneutyka w liturgii*, art. cyt., s. 146.

¹¹⁴ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunie...*, dz. cyt., s. 209, 211–212. Por. podobną wypowiedź Nadolskiego: „W rozumieniu anamnezy liturgicznej należy zwrócić uwagę na inny jeszcze wymiar. Działanie Chrystusa było kulminacją historii zbawienia, dokonał On więc wielkiej rekapitulacji tego wszystkiego, co przygotowywało Jego przyjście, a o czym mówi Ewangelia. Anamneza eucharystyczna jest więc aktualizacją całej historii zbawienia, obejmuje wszystko, co Pan uczynił w dziejach ludzkości, poczynając od stworzenia świata, a kończąc na *efapax* Chrystusowego czynu zbawienia” – B. Nadolski, *Christus heri, hodie et in saecula saeculorum...*, art. cyt., s. 28–29.

krzyżowi, który nigdy nie może zostać oddzielony od interpretacji krzyża podanej na ostatniej wieczerzy¹¹⁵.

A zatem bez aktualizacji w czasie Mszy Świętej nie jest możliwe odczytanie zamierzonego przez Boga sensu Pism Świętych.

Należy jednak podnieść kwestię, czy tego rodzaju liturgiocentryczne odczytanie tekstów Starego Testamentu nie dokonuje się kosztem ich różnorodności. W odpowiedzi przywołam „pedagogię” Boga, który stopniowo i na różne sposoby objawia się, wychowuje Lud Boży i prowadzi go do kulminacyjnego momentu objawienia. Być może pomocny okaże się przykład z ziemskich relacji ojca i syna. Ojciec wypowiada mnóstwo słów i podejmuje różnorodne działania nie po to, żeby one wszystkie musiały być potem odtwarzane w pamięci syna. Raczej przygotowuje w ten sposób potomka do czasu, kiedy ten, w pełni ukształtowany, będzie mógł odbierać rodzica, siebie i świat w sposób dojrzały. Wszystko, co wydarzyło się (słowa i czyny) wcześniej, nie traci swojej wartości, gdyż bez tego wszystkiego syn nie byłby tym, kim się stał. Coś podobnego a zarazem różnego dokonuje się w relacji Jahwe do Ludu Bożego, którego pamięć Bóg kształtuje przez wszystkie wydarzenia i słowa ekonomii zbawienia, tak by była zdolna „pomieścić” szczytowe wydarzenie historii zbawienia i objawienia. Przejście do Nowego Testamentu, nawet jeśli relatywizuje przeszłą historię przez to, że okazuje się ona jedynie cieniem obecnej rzeczywistości, nie niweluje jej. To, co kierowało ku Chrystusowi, musi zostać zachowane, jeśli ten ma być w pełni przyjęty i zrozumiany. Tutaj rysuje się różnica między naturalną pamięcią syna a pamięcią Ludu Bożego – pierworodnego syna Jahwe.

John Goldingay przestrzega przed *castrating* Starego Testamentu (a właściwie Pierwszego Testamentu, bo takie określenie preferuje Brytyjczyk), którą typologiczna lektura może powodować. Uczony twierdzi, że jeśli Wcielony jest punktem kulminacyjnym historii Starego Testamentu, to znaczy, że historia ta odgrywa rolę w interpretacji „wydarzenia Chrystusa”.

¹¹⁵ S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 203; por. tenże, *Worship in the Word: Toward a Liturgical Hermeneutic*, „Letter & Spirit” (2005) nr 1, s. 101–136, zwłaszcza s. 130. Zdaniem Ratzingera nie należy mówić o jurydyczno-prawodawczej, ale o historyczno-sakramentalnej jedności historii zbawienia w Starym i Nowym Przymierzu – por. JRO 7/2, s. 666. W świetle pochodzenia całego Pisma Świętego od jednego Ducha Świętego rozumiała staję się nie tylko jedność obu testamentów, ale również głębokie więzi liturgii żydowskiej i chrześcijańskiej – por. JRO 9/2, s. 948.

W związku z tym nie tylko Exodus będzie widziany w świetle przyjścia Chrystusa, ale również odwrotnie: przyjście Chrystusa musi być postrzegane z perspektywy Exodusu. Typologiczne podejście jednak zmierza do spoglądania na rzeczywistość Starego Przymierza w świetle wydarzenia Chrystusa¹¹⁶. Wydaje mi się, że do istoty typologicznej lektury nie należy „kastrować” Starego Testamentu, przed którą przestrzega Goldingay. Co więcej, liturgia słowa jako istotny element Mszy Świętej wręcz wskazuje na konieczność tego podwójnego naświetlania się wydarzenia Chrystusa i wydarzeń Pierwszego Przymierza, którym w ten sposób nie odbiera się rzeczywistego charakteru i znaczenia¹¹⁷. Gdybyśmy zredukowali świętą historię Izraela i uznali, że w starotestamentalnych wydarzeniach chodziło nie tyle o same wydarzenia, ile jedynie o objawiającego się w nich Boga, popadlibyśmy w jakąś formę „modalizmu”¹¹⁸. Właśnie liturgia poświadcza

¹¹⁶ Por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, Toronto 2004, s. 65–66.

¹¹⁷ Matthew Levering twierdzi nawet, że ludzie ukształtowani przez liturgię i wiarę w Bożą opatrność bezproblemowo przyjmują typologię w Piśmie Świętym, z kolei ci, którym takiej wiary w opatrność brakuje, nie są w stanie przyjąć typologicznych wzorów historii – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 296.

¹¹⁸ Por. B.S. Childs, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, Grand Rapids 2004, s. 29: „*God's unique action in history cannot be fused with empirical history, nor can it be separated. It is not an esoteric mystery accessible only to the initiated. Rather, within these parameters, the church struggles to discern the ways of God that are revealed to the faithful whose lives of worship and service bear testimony to the promised presence of God's Spirit in the realm of human affairs*”. Dla Brevarda Childsa kanon funkcjonuje jako most łączący teologiczne z historycznym rozumieniem Bożego działania. Matthew Levering sugeruje, że stanowisko Childsa nie odpowiada na pytanie o wartość samej historii – czy jej natura jest teologiczna czy nieteologiczna? Innymi słowy, na wokandzie staje kwestia dosłownego sensu i jego związku z naturą historii, co do której trzeba się zdecydować, czy jest linearna czy partycypacyjna – por. tamże, s. 321; M. Levering, *Participatory Biblical Exegesis...*, dz. cyt., s. 9–12. Katolicki teolog własne stanowisko prezentuje następująco: „*historical reconstruction that recognizes that historical reality is not solely linear, but rather is both linear and participatory (in the triune God's creative and redemptive work), will be illumined both by linear-historical data and by participatory-historical ecclesial judgments about the divine realities involved. Granted the need for historical biblical interpretation open to both the linear and participatory dimensions of the realities of faith, exegetical work requires, as Childs has suggested, the canonical text of the Bible as the inspired communication, in the Church, of the triune God's saving work. In canonical Scripture the Holy Spirit, through the human authors and the diverse literary-historical modes, makes a manifest a «history» possessed of participatory dimensions that exceed what can be garnered from solely linear reconstruction of historical realities. But neither can these participatory dimensions be understood outside of the messiness of «lin-*

trwałą wartość wydarzeń, nawet jeśli jedynie relatywną, bo zapowiadającą wypełnienie w Nowym Testamencie. Konsekwentnie wypełnienie nie może być pojęte bez uprzednich wydarzeń. Sam Goldingay przyznaje, że mający kluczowe znaczenie dla Izraela, nie jest jednak Exodus ostatnim dziełem Boga, lecz początkiem zmierzającym do wypełnienia w Drugim Testamencie. Dlatego wydarzenia późniejsze i sam Exodus muszą tłumaczyć się wzajemnie (koło hermeneutyczne)¹¹⁹.

Richard Bauckham przestrzega przed rozdzieleniem konkretnych form Bożego działania i obecności w świecie od tego, co one objawiają o Bogu (jakby ten istniał dla nas poza tymi ingerencjami Boga). Jest zarówno prawdą, że właśnie w tych konkretnych aktach Bóg jest obecny, jak i że transcenduje ponad nie. W każdym razie zdaniem uczonego należy odrzucić stałą tendencję do uciekania się do abstrakcyjnego mówienia o relacji Boga do świata oddzielonego od konkretnych form, w których ta relacja się ujawnia. Teolog przywołuje tutaj wydarzenie Exodusu, który dla niektórych jest po prostu okazją dla rozpoznania sprawiedliwości i łaskowości Boga, jakie można by orzec również bez całego wydarzenia. Biblijna perspektywa jest inna: właśnie przez Exodus Bóg utożsamił swoje Bóstwo z wyzwoleniem Izraela z Egiptu i w taki sposób okazuje sprawiedliwość i łaskę. Oczywiście, dopuszczalne są pewne generalne wnioski wyciągane z opowiadań biblijnych, ale one nie zastępują natchnionych narracji i muszą wciąż do nich odsyłać¹²⁰.

Do tych słów należy dodać raz jeszcze, że pełne zrozumienie słowa nie jest możliwe bez Eucharystii ze względu na ścisłą przynależność ich obu. Jeśli Pismo Święte oświeca i wyjaśnia misterium Eucharystii, to z kolei Eucharystia otwiera na pojmowanie sensu świętych pism. Bez uznania realnej obecności w Eucharystii, podkreśla Benedykt XVI, nie jest możliwe pełne zrozumienie ksiąg natchnionych (VD 55). Jeśli historyczne czyny i słowa stają się terazniejszością w Eucharystii, to znaczy, że w starotestamentalnych tekstach kontaktowaliśmy się z misterium Chrystusa, teraz obecnym

ear» human history; the participatory indwells the linear” – M. Levering, Participatory Biblical Exegetis..., dz. cyt., s. 13.

¹¹⁹ Por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, dz. cyt., s. 68. Anglikański teolog preferuje raczej mówienie o „spirali hermeneutycznej” (*a hermeneutical circle*) – por. tamże, s. 220–221, 245.

¹²⁰ Por. R. Bauckham, *Jesus the Revelation of God*, w: *Divine Revelation*, dz. cyt., s. 191. Por. NPP 68: „Bóg Izraela daje się poznać poprzez dzieło zbawienia, które realizuje na rzecz Izraela”.

sakramentalnie; rozumiemy, co znaczyło, że o Nim świadczą Pisma. Tamte dzieje o tyle pozostają aktualne, o ile są akualizowane przez włączenie w działanie Zmartwychwstałego. Od drugiej strony, tamte świadectwa mają wartość nieprzemijającą, bo „tłumaczą” nam (chodzi o coś więcej niż jedynie intelektualne zrozumienie) to, co się teraz dzieje *intra mysteriorum celebrationem*. Słowo jest werbalnym aspektem tego działania sakramentalnego (jednym z wymiarów „obrazu” rzeczywistości), które osiąga człowieka nie bez słowa. Jeśli jest prawdą, że „interpretacja typologiczna ciąży ku mistagogii, ku wytwarzaniu swego rodzaju komunii z wydarzeniami ogłaszczanymi na świętych kartach”¹²¹, to tego rodzaju typologiczna egzegeza jest możliwa tylko dlatego, że najpierw dokonało się „wydarzenie Chrystusa”, które pozwoliło odkryć ten rodzaj czytania świętych ksiąg.

5.5. Aktualizacja słowa *intra mysteriorum celebrationem*

Autorzy publikacji *Encountering the Living God in Scripture*¹²² utrzymują, że adresat słowa Bożego na drodze wejścia w poznawczy kontakt z rzeczywistościami mediowanymi przez tekst biblijny jest skontaktowany z Boską tajemnicą niesioną przez święte teksty. Co prawda rzeczywistości mediowane w księgach natchnionych i niosące Bożą tajemnicę wydarzyły się w przeszłości, jednak mogą „tu i teraz” mediować misteryjną rzeczywistość Boga. Jest to możliwe, ponieważ misterium Boskie niesione przez zaświadczone w Biblii rzeczywistości jest wieczne, a zatem może być spotykane w każdym momencie¹²³. Do tego należy jednak dopowiedzieć, że chodzi

¹²¹ S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 233. W innym miejscu Hahn pisze, że Benedykta XVI „sposób odczytania wieczerzy i ukrzyżowania” opiera się na „akceptacji interpretacji typologicznych” – por. tamże, s. 163.

¹²² Co prawda Francis Martin zmarł dwa lata przed ukazaniem się publikacji, a zatem została ona fizycznie napisana przez Williama M. Wrighta IV, ale wkład tego pierwszego w powstanie dzieła był na tyle istotny, że trzeba go zaliczyć do współautorów – por. S. Zatarwardnicki, *Recenzja: W.M. Wright IV, F. Martin, Encountering the Living God in Scripture. Theological and Philosophical Principles for Interpretation, Baker Academic, Grand Rapids 2019, ss. 253*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” (2021) nr 1, s. 483–484.

¹²³ Por. W.M. Wright IV, F. Martin, *Encountering the Living God...*, dz. cyt., s. 192, 215–216, oraz zwłaszcza s. 189: „*God makes himself and his will known through the various realities of the divine economy, which the biblical text mediates. By coming into cognitive contact with these biblical realities, human beings come into cognitive contact with the God whose mysterious presence these realities bear*”. Por. KKK 600: „dla Boga wszystkie chwile

nie tylko o ukazanie mówiącego i działającego co prawda w przeszłości, ale przecież wiecznie terażniejszego Boga, ale również o wypełnienie tamtych wydarzeń, które opisują autorzy natchnieni. Przy czym, w świetle tego, co już powiedziałem, wydaje się, że jest to możliwe jedynie dzięki liturgicznemu zapośredniczeniu historii zbawienia.

Jak w liturgii przeszła Pascha wkracza w terażniejszość, a przez to wpływa na przyszłość, tak w liturgii słowa dokonuje się coś analogicznego – przeszłe wydarzenia, o których świadczą księgi natchnione, w jakiś sposób wkraczają w terażniejszość. Work pisze wręcz, że wydarzenie głoszone staje się ponownie skuteczne¹²⁴. Gerald O'Collins podkreślał, że aktywność Ducha Świętego w okresie objawienia zależnego polega na aktualizowaniu objawienia i mediowaniu obecności Pana w Kościele. Zwłaszcza w liturgii przeszłe wydarzenia i doświadczenia miałyby się wydarzać na nowo¹²⁵. Ale nie oznacza to, że przeszłe wydarzenia zostają „odtworzone”; raczej należałoby powiedzieć, że to Bóg, który działał w przeszłości, dzięki głoszeniu słowa może znów działać w jakiś analogiczny, ale przecież nie taki sam sposób. Eucharystia z jednej strony potwierdza tę możliwość „uobecniania” zbawczych wydarzeń, a z drugiej ją jednak relatywizuje przez to, że ponowne uaktywnienie przeszłości dzieje się teraz inaczej, a ostatecznie zmierza ku Chrystusowi eucharystycznemu, w którym wszystkie wydarzenia znajdują swoje wypełnienie. Właśnie dzięki Eucharystii wszystkie słowa mogą być naprawdę terażniejsze i wpływające na przyszłość. Ciąg uzasadnienia mógłby przybrać tutaj następującą postać: Eucharystia jest uobecnieniem Ostatniej Wieczerzy – Chrystus ustanawiając Eucharystię, wypełnił (i przeobraził jednocześnie) starotestamentalne pisma oraz święta (Paschę) – w łączności z Nim natchnione teksty pozostają zawsze aktualne – jednak ich aktualność jest wewnętrznie związana z przeobrażeniem sakramentalnym.

Według Telforda Worka praktyki Izraela podlegały pewnego rodzaju epiklezie, gdy zostały przeobrażone przez Jezusa (a następnie również

czasu są terażniejsze w ich aktualności”. Por. również: M.L. Lamb, *Eternity Creates and Redeems Time: A Key to Augustine's Confessions within a Theology of History*, w: *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought: Essays Presented to the Rev'd Dr Robert D. Crouse*, eds. M. Treschow, W. Otten, W. Hannam, Leiden–Boston 2007, s. 131–133, 140.

¹²⁴ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 131.

¹²⁵ Por. GCR, s. 114–115; GCNF, s. 131, 134.

Jego uczniów) w mesjańską praktykę (chrzest Janowy w sakrament chrztu, a seder Paschalny w sakrament Eucharystii). Już w okresie Starego Przymierza chrzest Chrzyciela czy Pascha izraelska były czymś więcej niż wodą i posiłkiem. Chrystus i wspólnota zgromadzona wokół Niego partycypując w nich, zredefiniowali jednocześnie ich znaczenie, a zatem w przyswojeniu, a jednocześnie chrystologicznym przekształceniu osiągnęły one nowy sens i jednocześnie pneumatyczną moc do mediowania Chrystusowego zbawienia. Podobnemu przekształceniu uległy zdaniem ewangelikalnego teologa również święte pisma. Jednak język epiklezy mógłby przywołać na myśl adopcjanizm, co równałoby się odmówieniu jakiegokolwiek specjalnego statusu księgom Starego Testamentu przed ich zreinterpretowaniem przez Chrystusa i Kościół pierwotny. Należy pamiętać o dialektyce Chrystusowego posłuszeństwa Pismu (ten posłuch dla słowa mogliby przyznać nawet ebionici) i jednoczesnej suwerenności Pana nad Nim (pod czym podpisały się zapewne Marcjon); chodziło o to, co Work określa mianem „Pańskiego posłuszeństwa”. Jezus i Jego naśladowcy okazali się zarówno sługami, jak i mistrzami starotestamentalnych słów i instytucji¹²⁶.

Stary Testament i święta izraelskie będą mogły się urzeczywistniać w liturgii chrześcijańskiej, ale na sposób sakramentalny, przez związek z Osobą ukrzyżowanego i uwielbionego Pana. Tak to tłumaczy Ratzinger:

W czasie świąt liturgicznych historyczne czyny Boga stają się terażniejszością. Święta są uczestnictwem w Bożym działaniu w czasie. [...] Poszczególne wydarzenia zostają przypisane chrześcijańskim sakramentom i samemu Chrystusowi. [...] My włączeni jesteśmy w te wydarzenia, które przekraczają mijający czas i uobecniają się przez sakramentalne działanie Kościoła. Skoncentrowanie się wszystkich dziejów na Chrystusie jest równocześnie liturgicznym zapośredniczeniem tych dziejów i wyrazem nowego doświadczenia czasu, w którym stykają się ze sobą przeszłość,

¹²⁶ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 174–175. Por. również VD 40: „Mysterium Paschalne Chrystusa jest w pełni zgodne – jednakże w sposób, który był nie do przewidzenia – z prorocztwami i aspektem prefiguratywnym Pism; jednakże zawiera wyraźne aspekty braku ciągłości względem instytucji Starego Testamentu”. Por. również: W. Świerżawski, *Hermeneutyka w liturgii*, art. cyt., s. 134: „Instytucje Starego Testamentu są tylko figurami Chrystusa. Terminy techniczne *typos* i *antitypos* określają właśnie tę relację dwu testamentów”.

teraźniejszość (*Gegenwart*) i przyszłość, ponieważ są one włączone w obecność (*Gegenwart*) Zmartwychwstałego¹²⁷.

Aktualizacja objawienia dokonuje się na drodze liturgicznego czytania Pisma Świętego – będącego świadectwem objawienia fundacyjnego oraz odpowiedzi Kościoła na nie – jednak pozostającego w nierozdzielonym związku z celebracją sakramentów. Natchnienie pozwala przejść od słów do rzeczywistości, która jest przez nie oznaczana. Rzeczywistość ta, a ostatecznie sama obecność Chrystusa, a wraz z Nim całej Trójcy Świętej, może się „wydarzać” w Kościele dzięki działaniu Ducha Świętego. Wywyższony Pan, który obiecał swoim uczniom, że będzie z nimi do końca świata (por. Mt 28,20), daje się rozpoznać zgromadzeniu wierzących przede wszystkim w Eucharystii (por. Łk 24,13–32). Jest to szczególnie czas, w którym Bóg staje się obecny w Kościele, a Kościół staje przed Trójjedynym Bogiem. Kontakt z Ojcem przez Syna i w Duchu Świętym dokonuje się tak w liturgii słowa, jak i liturgii eucharystycznej.

W tym sensie można by mówić o epiklezie zachodzącej w czasie liturgii słowa, tyle że należałoby ją widzieć w łączności z epiklezą nad darami chleba i wina. Telford Work wykazuje w swojej monumentalnej i znaczonej mocnym akcentem ekumenicznym monografii, że uczeni wywodzący się z bardzo różnych tradycji chrześcijańskich mówili o epiklezie w związku ze słowem Bożym. Prawosławny teolog Dumitru Stăniloae pisał o wezwaniu i przyjęciu obecności Ducha Świętego w słowie tak, jak dokonuje się to w sakramentach Kościoła. Z kolei Karl Barth, teolog reformowany, idąc śladami Ostatniej Wieczerzy, porównywał obecność Boga przez słowo dzięki wezwaniu Ducha Świętego (modlitwa przed i po głoszeniu Słowa)¹²⁸. Z perspektywy katolickiej takie stanowiska trzeba ocenić jako chybione. Obecność Pana w słowie co prawda można rozpatrywać w analogii (niepodobne podobieństwo) do obecności w Najświętszym Sakramencie, trzeba jednak pamiętać o nierozzerwalnej więzi jednego z drugim, a zatem unikać

¹²⁷ DL, s. 106–107. Nieco inne tłumaczenie w: JRO 11, s. 99: „chrystologiczna koncentracja całej historii jest jednocześnie liturgicznym zapośredniczeniem tej historii i przejawem nowego doświadczania czasu, w którym przeszłość, teraźniejszość i przyszłość stykają się ze sobą, ponieważ zostały włączone w teraźniejszość Zmartwychwstałego”. Por. S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 233–234.

¹²⁸ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 265, 272.

wszelkich paralelizmów sugerujących dwie różne obecności jednego i tego samego Pana czy tym bardziej obecność „dwóch Chrystusów”.

Innego jest rodzaju obecność Wcielonego w sakramencie, a innego w słowie. Tym samym innego rodzaju jedność nawiązuje się w liturgii słowa, a innego w Komunii Świętej. Pierwsze służy drugiemu, ale drugie nie zastępuje pierwszego. Chrystusa nie ma się poza słowem, ale tym mniej spotyka się Go w samym słowie, jeśli nie prowadziłoby ono do eucharystycznego zjednoczenia. Misterium sakramentu przekracza możliwości wysłownienia, ale to z kolei nie zwalnia z wypowiedzenia prawdy, że w Najświętszym Sakramencie Chrystus jest obecny również w wypowiedzianym (i spisany pod natchnieniem) swoim słowie, tyle że Jego słowo jest tutaj wypowiedzane „sakramentalnie”. Katolicki teolog mógłby podpisać się pod poniższymi słowami Worka tylko z zastrzeżeniem, że „odtworzenie” przeszłych wydarzeń oznacza jednocześnie ich „przetransformowanie” eucharystyczne:

Jednak nie tylko pierwotne epifaniczne wydarzenia ilustrują zbawcze dzieło słów Boga. Równie przekonująca jest anamneza, która czyni historiograficzne odtworzenie pierwotnych wydarzeń tak możliwym, jak i trudnym. Zarówno pamiętanie, jak i to, o czym się pamięta, są kluczowe dla mocy Pisma Świętego. Obietnice są powtarzane z powodu ich mocy w kształtowaniu ludu Izraela; a ponowne opowiadanie obietnic na nowo uwalnia i zwielokrotnia ich moc. Izrael i Kościół zawdzięczają swoje istnienie pełnemu mocy przybyciu i pełnemu mocy przebywaniu słów Boga w ich historiach¹²⁹.

Inspirujący wpływ Pisma Świętego, tak podkreślany przez O’Collinsa¹³⁰, jest możliwy tylko dlatego, że „wspominanie” objawienia fundacyjnego jest wchodzeniem w to objawienie, które jest (od początku i stale) obecne i aktualizowane w Kościele. Podobnie jak w Kościele nie wspomina się jedynie wydarzeń zbawczych, ale one wciąż się w nim dokonują. Oznaczałoby to, że Pismo dla objawienia pełni funkcję podobną do anamnezy we Mszy Świętej, ale, znów: nie chodziłoby o paralelną anamnezę, lecz o tę samą anamnezę, tyle że rozciągniętą w czasie celebracji. Pismo przypomina to wszystko, co wskazuje na Chrystusa. Następuje wtedy jak gdyby uobecnienie

¹²⁹ T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 139.

¹³⁰ Por. GCI, s. vii–ix, 24, 61, 63–67 (rola świętych pism we Mszy św.), 128–129, 195–196; GCR, s. 152–153.

objawienia fundacyjnego, by odwołać się do terminologii australijskiego teologa. W tym sensie stosowany przez O'Collinsa termin „objawienie zależne” byłby jednak mylący – jak o ofierze Mszy św. nie mówimy, że jest zależna, lecz że jest uobecnieniem, tak może o objawieniu zachodzącym w czasie Eucharystii trzeba by napisać, że jest uobecnione, tyle że w sposób „bezkrwawy”, sakramentalny. Nie następuje uobecnienie wszystkich historycznych wydarzeń, lecz ich zrekapitulowanie w Passze Chrystusa, który sam w sobie jest objawieniem. Już wszystko „wykonało się!” (J 19,30), dlatego „nie należy już więcej oczekiwać żadnego publicznego objawienia przed chwalebny ukazaniem się Pana naszego, Jezusa Chrystusa” (DV 4; por. KKK 66). Objawienie fundacyjne już się dokonało i w pewnym sensie jest teraz „nieobecne” – właśnie po to, żeby Bóg stawał się obecny na sposób sakramentalny, w sprawowaniu „pamiętki”; nie w „kolejnych” słowach i dziełach, ale w uobecnianiu tego, co już zostało wypowiedziane i spełnione. To nie umniejsza roli Pisma Świętego, przeciwnie – jedność człowieka z Bogiem pozostaje „w swym autentycznym wyrazie zawsze związana z Pismem św., ponieważ objawienie już się skończyło, a teraz zależy od działania sakramentalnego, przez które udziela się łaska Chrystusa”¹³¹.

W pierwotnym Kościele mistagogiczne wprowadzanie w sakramenty polegało między innymi na ich objaśnianiu w świetle biblijnej historii zbawienia. Paschalna tajemnica widziana była w jej związku z całą historią Starego Testamentu. Wierni byli jednak nie tyle informowani, ile wprowadzani do uczestnictwa w zbawczych misteriach, teraz celebrowanych w symbolach i rytuałach liturgii¹³². Przykładowo dla Cyryla z Jerozolimy *mysterion* oznaczało zbawcze wydarzenie, „zrealizowane przez Boga w faktach życia Jezusa i dostępne dla wierzących w rytach Kościoła”. Katechumeni byli wprowadzani w tajemnicę na drogach typologii i mistagogii. Wstępnie zapoznawało się ich „z typologią tajemnicy zbawienia (historia zbawienia w swoich głównych momentach i ich znaczeniowej jedności)”, a następnie wprowadzani byli „w samą tę tajemnicę sakramentalnie (wtajemniczenie, mistagogia)”¹³³. *Figura transit in veritatem* (obraz przeszedł w rzeczywistość¹³⁴), a „ekonomia Boża trwa w sakramentalnej liturgii Kościoła. Wcho-

¹³¹ W. Świerzawski, *Hermeneutyka w liturgii*, art. cyt., s. 135.

¹³² Por. SC 64; S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 184–185; tenże, *Letter and Spirit: From Written Text to Living Word in the Liturgy*, New York 2005, s. 25–32.

¹³³ R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica...*, dz. cyt., s. 49.

¹³⁴ Por. SCar 11.

dzimy w zbawienie oferowane przez Chrystusa poprzez liturgię, która jest spotkaniem z Jego przemieniającym życie Słowem”¹³⁵. To oznacza, że nie wszystkie słowa biblijne zostają w liturgicznym „dziś” uobecnione, ale że wszystkie one wskazywały w kierunkach, które ostatecznie skupiają się na Chrystusie sakramentalnym, i w tym sensie również one są wspomniane. Od drugiej strony, liturgia jako całość, z liturgią eucharystyczną w centrum, pisze Levering, wypełnia obietnice Przymierza Starego i uobecnia obietnice Nowego Przymierza¹³⁶.

W czasie Eucharystii czas ziemski zostaje wprowadzony w terażniejszość czasu Chrystusa. Czy o słowie Bożym też można by mówić, że jest „teraźniejsze”, a w takim razie, że aktualny czas zostaje w jakiś analogiczny sposób „wprowadzony” w czas Biblii?¹³⁷ Tylko o tyle, o ile całe Pismo związane jest z Chrystusem, który przyszedł w pełni czasu (por. Ga 4,4), a zatem pozostaje jakoś związany z całym czasem. To słowo, które jest świadectwem wejścia *kairos* w *chronos*, w eucharystycznym *kairos* przemawia w sposób szczególny¹³⁸. Oczywiście poszczególne wydarzenia czy słowa biblijne w mniejszym lub większym stopniu „same z siebie” kontaktują z „teraźniejszym” Bogiem, ale pełne utożsamienie czasu terażniejszego z tymi przeszłymi wydarzeniami nie dokonuje się inaczej niż pośrednio, przez związek poszczególnego czytania z żywym Słowem. Uczestnicy zgromadzenia nie tyle zatem zostają wprowadzeni w czas przeszły, ile pisma

¹³⁵ S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 185.

¹³⁶ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 80. Jednym z najmocniej akcentujących figuratywne znaczenie Starego Testamentu jest Christopher Seitz. Amerykański uczoney zaznacza, że nie można relacji między obu testamentami widzieć jedynie z perspektywy historio-zbawczej, bo Stary Testament nie tylko stanowi zapowiedź, ale również figurę Nowego Testamentu; bez niego zatem nie jest możliwe mówienie o Bogu w Chrystusie – por. C.R. Seitz, *The Character of Christian Scripture...*, dz. cyt., s. 22.

¹³⁷ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 85: „*Scripture is most itself when proclaimed in the eucharistic liturgy, because in the liturgy God is drawing us into the realities that Scripture describes*”.

¹³⁸ O rozróżnieniu *kairos* od *chronos* – zob. B. Nadolski, *Christus heri, hodie et in saecula saeculorum...*, art. cyt., s. 24; P. Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną...*, dz. cyt., s. 132, 142, 152. Oczywiście nie ma mowy o jakiegoś rodzaju przeliczniku *chronos* na *kairos* – por. W. Gitt, *Time and Eternity*, dz. cyt., s. 46. W pewnym sensie dla chrześcijanina cały *chronos* jest oczekiwaniem na *kairos* związany z Paruzją (por. 1 P 1,3.13.21) – por. S. Hałas, „*He may exalt you at the expected time*” (1 Pet 5:6): *The Conception of Time in the First Letter of Peter*, „*Verbum Vitae*” (2020) nr 1, s. 227.

święte stają się terazniejsze na mocy terazniejszego wypełnienia się Pism w tym, co wydarza się w liturgii.

Nie wolno rozdzielać Kościoła słowa i Kościoła sakramentu; należy dostrzegać wzajemną zależność słowa i sakramentu, do którego słowo to prowadzi. Według świadectwa Nowego Testamentu Kościół jest tworzony przez słowo Boże (Kościół jako *creatura verbi*), co w Tradycji oddawano określaniem Kościoła jako zgromadzenia wiernych (*congregatio fidelium*). Ale Kościół jest również wspólnotą w tym, co święte, czyli w Chrystusie i Duchu oraz w dobrach zbawczych, zwłaszcza w Eucharystii (*communio sacramentorum*). Dzieje się tak dlatego, że słowo Boże jest słowem żywym i skutecznym – co Bóg wypowiada, powoduje i stwarza. We Wcieleniu Słowo stało się wręcz ciałem – Chrystus jest osobowym Słowem Boga¹³⁹. Jeśli „słowo Boże tworzy rzeczywistość i staje się rzeczywistością, a w pełni czasów staje się Ciałem”, to w takim razie „nie można ograniczyć się do przepowiadania słowa Bożego”. Dlatego „głoszone słowo Boże powinno w Kościele stać się niejako ciałem i być świętowane w liturgii. Jezus Chrystus jest więc obecny w Kościele przez swe słowo i, w analogii do Wcielenia, jest obecny także w znakach sakramentalnych”¹⁴⁰ – utrzymuje Walter Kasper.

Wacław Świerzawski pisze, że w swojej nauce o pokorze i miłości oraz w mowie pożegnalnej (modlitwa arcykapłańska) Chrystus „stworzył model zasadniczej funkcji liturgicznej Kościoła”, w której „zspolił ściśle Słowo Boże z czynnością ofiarniczą”¹⁴¹. Ratzinger wskazywał na związek słowa z sakramentem, który od początku znaczył życie kościelne – ci, którzy uwierzyli, trwali następnie „w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach” (Dz 2,42). Msza przyjęła formę nauki Apostołów (głoszenie i słuchanie wykładu wiary Kościoła oraz słowa Bożego) oraz eucharystycznego spotkania z Panem. Kościół miałby się urzeczywistniać w celebracji eucharystycznej, w czasie której również głoszone słowo uobecniałoby się. Tak rozumiany Kościół trwałby jako liturgia, a nawet – zdaniem bawarskiego teologa – byłby Eucharystią¹⁴². Ratzinger uważał, że w głoszeniu i liturgii Kościoła rzekomo przeszłe słowa i dzieła Jezusa stają

¹³⁹ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 201–203, 205.

¹⁴⁰ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 203.

¹⁴¹ W. Świerzawski, *Hermeneutyka w liturgii*, art. cyt., s. 131.

¹⁴² Por. S. Hahn, *Przymierze i komunie...*, s. 183, 186–187. W związku z tym można mówić o eklezjologii *communio* (in. eklezjologii eucharystycznej) – por. tamże, s. 186. Kościół od samego początku (por. Dz 2,46) „nie przestawał zbierać się na sprawowanie pas-

się obecną rzeczywistością. Dzięki temu, że słowo staje się rzeczywistością w sakramentach, wierni mogą posiadać współczesność z Chrystusem. Pierwotna świadomość Kościoła definiowana dwoma filarami – słowem i sakramentem – wyrastała z poleceń Jezusa: by iść i nauczać wszystkie narody (por. Mt 28,19–20) oraz by czynić pamiątkę Ostatniej Wieczerzy. Te dwa wezwania pozostają nierozzerwalne, dlatego liturgia słowa i liturgia eucharystyczna muszą istnieć we wzajemnym związku¹⁴³.

Wewnętrzna logikę kultu chrześcijańskiego oraz podstawową strukturę Mszy św. wywodził Benedykt XVI również z fragmentu Łukaszejskiej Ewangelii opowiadającego o uczniach zmierzających do Emaus (por. Łk 24,25–31):

[...] w pierwszej części jest słuchanie słowa Pisma Świętego; w drugiej – liturgia eucharystyczna i komunika z Chrystusem obecnym w sakramencie Jego Ciała i Krwi. Karmiąc się przy tym podwójnym stole, Kościół nieustannie rozwija się i dzień po dniu odnawia w wierze, nadziei i miłości¹⁴⁴.

Ponieważ całe Pismo, a nie samo przepowiadanie Apostołów mówi o Jezusie, Kościół nie ogranicza oczywiście liturgii słowa do nauk Ewangelii bezpośrednio (w tym czasowo) związanych z wydarzeniami Męki Pańskiej. Wszystkie teksty natchnione, choć w niejednakowy sposób i z różną intensywnością, pozostają zespolone z Paschą Chrystusa.

Warto zatrzymać się przy Łukaszejskim opisie spotkania uczniów ze Zmartwychwstałym (por. Łk 24,13–32). Pan jest obecny cały czas *intra mysteriorum celebrationem*, ale może zostać rozpoznany w pełni dopiero w liturgii Eucharystii. Mimo że serce pałało w uczniach już wtedy, gdy księgi natchnione im wyjaśniał (w. 32) i gdy „zaczynając od Mojżesza, poprzez wszystkich proroków, wykladał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (w. 27), to jednak poznali Chrystusa nie wcześniej niż po tym, jak połamał chleb (w. 31). Przenosząc to na strukturę Mszy św., można powie-

chalnego misterium: czytając to, «co we wszystkich pismach odnosiło się do Niego» (Łk 24,47), sprawując Eucharystię” – SC 6; por. NPP 1.

¹⁴³ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunika...*, s. 70–71. Müller utrzymuje, że Bóg tworzy Kościół przez słowo Boże, czyli przez Ewangelię Chrystusa (por. Rz 1,1.9.16; 1 Kor 1,17–18; 2 Kor 4,1.4) realizującą się we chrzcie oraz w Wieczerzy Pańskiej (por. 1 Kor 11,26) – por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 605.

¹⁴⁴ Benedykt XVI, *Chrystus towarzyszy nam w drodze* (6.04.2008), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/modlitwy/ap_o6o42o08.html [dostęp: 7.07.2021]. Por. S. Hahn, *Przymierze i komunika...*, dz. cyt., s. 231.

dzieć, że już w liturgii słowa jest obecny Chrystus; chodzi o coś więcej niż jedynie „werbalną obecność”, bo słowa nie istnieją bez wypowiadającego je¹⁴⁵. A jednak Pan na razie jest obecny niejako „zewnątrznie” (w. 15: „sam Jezus przybliżył się i szedł z nimi”) oraz przez skutki wewnętrzne (pałające serce). Zasadnicza zmiana następuje dopiero w liturgii eucharystycznej („poznali Go, lecz On zniknął im z oczu” – w. 31), co można by zinterpretować w ten sposób, że obecność zewnętrzna, a zarazem przez łaskę wewnętrzną, przeszła w wewnętrzną *communio* z Osobą Pana. Jak pisał Ratzinger

przyjmowanie Eucharystii nie polega na spożywaniu „przedmiotowego” daru (Ciała i Krwi?), gdyż dokonuje się tutaj zespolenie dwu osób. Żyjący Pan udziela się mnie, wchodzi we mnie i zaprasza do oddania się Jemu. W konsekwencji „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20)¹⁴⁶.

Można tutaj odwołać się do znanego powiedzenia Leona Wielkiego: *Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit*¹⁴⁷. Już Dom Odo Casel zauważał, że nie tylko z osobą Chrystusa, ale także z Jego dziełem mamy do czynienia w liturgii; uczestnicy zgromadzenia liturgicznego wchodzi we własną tajemnicę Jezusa i zostają włączeni w to, co jednorazowo dokonało się w Nim, a co trwa w misterium kultu¹⁴⁸. Dopiero w takim kontekście można by się zgodzić z następującym stwierdzeniem Hansa Ursa von Balthasara:

Jezus wie, że Jego ziemskie, jednorazowe działania będą obecne po wszystkie czasy – „Niebo i ziemia przeminą, ale moje słowa nie przeminą” (Mt 24,35) – jednak aktualizację swoich słów, czynów i cierpień powierza Duchowi Świętemu. Nie chodzi tu jedynie o przywoływanie na pamięć tego, co raz w historii zaistniało i przeminęło, lecz o realne uobecnianie, *re-praesentatio*. Należy tu zwrócić uwagę

¹⁴⁵ Por. J 15,5,7 – Jezus jest obecny w swoich uczniach osobiście i w swoim słowie. Por. P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”..., dz. cyt., s. 82, 144.

¹⁴⁶ JRO 11, s. 80.

¹⁴⁷ Leon Wielki, *Sermo* 74, 2 (PL 54, 398). Oczywiście łacińskie słowo *sacramenta* jest szersze niż współczesne znaczenie „sakramentów” – Ojcowie Kościoła odnosili je do wszelkiej liturgicznej postęgi Kościoła.

¹⁴⁸ Por. R. J. Woźniak, *Różnica i tajemnica...*, dz. cyt., s. 83, 85–86. Omówienie koncepcji Casela ze szczególną uwagą co do terminu „anamneza” – zob. J. Froniewski, *Teologia anamnezy eucharystycznej jako pamiętki uobecniającej ofiarę Chrystusa i jej implikacje ekumeniczne*, Wrocław 2011, s. 221–224.

na bliską analogię, jaka zachodzi pomiędzy słowem a sakramentem. Błędem by było ograniczać zawdzięczane Duchowi Świętemu uobecnianie do samego sakramentu; należy je odnosić także do słów Ewangelii – a jak zauważyliśmy, obejmują one nie tylko Jego wypowiedzi, ale również czyny i zmartwychwstanie¹⁴⁹.

Czytanie słowa Bożego nie polega na wspomnianiu, ale raczej na realnym wkraczaniu Boga poprzez tamte wydarzenia w nowy czas, w którym tamte wydarzenia zyskują swoje wypełnienie. W przeciwnym razie mielibyśmy do czynienia z „modalizmem” – Bóg mógłby objawiać się dowolnie w poszczególnych wydarzeniach pozostających bez związku typu zapowiedź-wypełnienie. Tak zwana „pedagogia Boża”, jeśli nie ma być niewłaściwie interpretowana, domaga się perspektywy eucharystycznej: tajemnica Boga, która jest dostępna „tu i teraz” w pełni, ukazywała się w ekonomii zbawienia zgodnie z jej historycznym etapem (VD 42). „W liturgii Słowa, a najbardziej w liturgii Eucharystii celebrowane jest misterium paschalne Chrystusa, które jest szczytem i pełnią komunikacji Boga z ludzkością”¹⁵⁰ – pisała Papieska Komisja Biblijna zaraz po tym, jak przypominała, że „Chrystus w swoim misterium paschalnym jest proklamowany podczas czytania Słowa Bożego, a celebrowany w liturgii Eucharystii”¹⁵¹.

Kto spożywa Najświętszy Sakrament, ten jakby spożywał przetworzoną Ewangelię¹⁵², a razem z nią – cały Nowy oraz nierozłączny od niego Stary Testament. Ostatnia Wieczerza jest „epicentrum”, od którego we wszystkie strony, tak w przeszłość, jak i w przyszłość (choć inaczej w tę i we w tę), rozchodzi się promieniowanie kairosowej ofiary Chrystusa na cały czas, które wchodzi w interferencję z biegnącym chronosem¹⁵³. Dlatego Abraham miał możliwość uradowania się z ujrzenia dnia Chrystusa (por. J 8,56), a Pascha Starego Testamentu mogła być antycypacyjnym „wglądem” w Paschę Nowego Przymierza, albo, od drugiej strony: przyszła rzeczywistość dostępna w obrazie rzuciła cień na przeszłość.

¹⁴⁹ H.U. von Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, dz. cyt., s. 24.

¹⁵⁰ NPP 2.

¹⁵¹ NPP 1.

¹⁵² Prorok Ezechiel oraz wizjoner z Apokalipsy zostali nakłonieni do spożycia słowa zapisanego w zwoju – por. H.U. von Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, dz. cyt., s. 24.

¹⁵³ Por. S. Zatwardnicki, *Kościół zgorszenia – tajemnica obrazu*, Katowice 2018, s. 129–130.

5.6. Rola słowa w przeobstwiającej *communio*

Jeśli o *theosis* człowieka decyduje zjednoczenie z Osobą Słowa Wcielonego (po to Bóg stał się człowiekiem, żeby człowiek stał się Bogiem), to samo słowo Boże nie może prowadzić do deifikacji. To prawda, że Jezus w sporze ze swoimi przeciwnikami wskazał na wagę słowa w przeobstwieniu, gdy przypominał im, że Pismo „nazwało bogami tych, do których skierowano słowo Boże” (por. J 10,35). Ale zarazem relatywizował to twierdzenie, gdy przekonywał, że dopiero Ten może być Synem Bożym, „którego Ojciec poświęcił i posłał na świat” (w. 36).

Chrystus odwołał się do Ps 82,6 w celu wykazania Żydom, że Jego roszczenia nie są bluźnierstwem. Jest tam mowa o sędziach, który ze względu na to, iż byli narzędziem słowa Bożego, zostali nazwani bogami. Z kolei w Psalmie znajduje się prawdopodobnie aluzja do Księgi Wyjścia: „Pan odpowiedział Mojżeszowi: «Ja cię uczynię jakby Bogiem dla faraona, a Aaron, brat twój, będzie twoim prorokiem»” (Wj 7,1). W sformułowaniu „oto daję cię jako Boga faraonowi” termin „Bóg” określa atrybut świętości i skuteczności działania – uważa Stanisław Mędała. Jeśli adresaci słowa Bożego, którzy przyjęli to słowo, nazywani są bogami, to tym bardziej Bogiem jest Jednorodzony Syn konsekrowany i posłany na świat, by objawiać ludziom Ojca, jako dokonujący większych dzieł od Mojżesza. Przy czym Jezus przypisuje sobie jako Syn – naturę Ojca: jest święty i skuteczny w swoim działaniu¹⁵⁴.

Wypowiedzi te należałoby interpretować – zwłaszcza gdy wziąć pod uwagę egzegezę kanoniczną oraz żywą Tradycję Kościoła – w taki sposób:

- (i) Aaron służył Mojżeszowi jako „prorok” – podobną rolę pełni słowo Boże dla żywego Słowa Bożego. Jak nie ma Mojżesza bez Aarona, tak trudno dopuścić myśl o Słowie Wcielonym w oderwaniu od słowa biblijnego.
- (ii) Syn jest Bogiem jako Nowy Mojżesz, potężny w działaniu, który dokona nowego (prawdziwego) wyzwolenia. Zakładać należy tutaj zatem związek z Paschą, która z kolei winna być przyjęta przez potrzebujących wyzwolenia, tak jak przyjmują oni słowo Boże. Innymi słowy: nie wystarczy słowo Boże, z kolei Pascha domaga się również słowa.

¹⁵⁴ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Część 1. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 781–782.

- (iii) Słowo Boże skierowane do ludzi jest dopiero pierwszym etapem prowadzenia ich do komunii z Bogiem; w pełni przebóstwiony może być dopiero ten, kto staje się synem w Synu. Przebóstwiony może być zatem jedynie ten, kto przyjął skierowane do niego żywe Słowo – Logos. Jeśli już samo słowo wypowiedziane i spisane czyni z adresatów „bogów”, cóż dopiero zjednoczenie z żywym Logosem?
- (iv) Zjednoczenie ze Słowem Wcielonym jest możliwe jedynie dzięki Jego potężnemu działaniu w Passze oraz w słowie nierozdzielonym od niej oraz od samego Słowa.

Podsumowując, jeśli decydujące dla przebóstwienia jest zjednoczenie ze Słowem Wcielonym, to nie można by jednak mówić o komunii osobowej z żywym Słowem, gdyby chcieć pominąć słowo mówione i pod natchnieniem spisane. „Kaźde wypowiedziane (lub niewypowiedziane) przez Niego słowo jest nieodłączne od Słowa, którym jest On sam” – pisał Hans Urs von Balthasar¹⁵⁵. Zjednoczenie z hipostazą Syna nie dokonuje się poza słowem, a prawda ta obejmuje zarówno etap wchodzenia w komunię, jak i czas następujący potem. „Nuklearne rozszczepienie”, o którym pisał Benedykt XVI, powoduje następnie proces przekształcania wszystkiego, w czym słowo pełni swoją niezastąpioną rolę.

Substancjalne przekształcenie chleba i wina w Jego Ciało i Jego Krew wnosi do wnętrza stworzenia fundament radykalnej przemiany, coś w rodzaju „nuklearnego rozszczepienia”, by użyć znanego dziś obrazu, wnikającego w najskrytszy poziom bytu, przemiany mającej za cel wywołanie procesu przekształcenia rzeczywistości, którego kresem ostatecznym będzie przemienienie całego świata, aż do stanu, w którym Bóg stanie się wszystkim we wszystkich (por. 1 Kor 15,28) (SC 11)¹⁵⁶.

Z kolei cel ten zostać może zrealizowany jedynie, gdy sakrament nie traci powiązania ze słowem, ale na powrót do niego prowadzi. Wskazuje na to bardziej szczegółowa egzegeza fragmentu Łukaszej Ewangelii mówiącego o spotkaniu uczniów ze Zmartwychwstałym. Jeśli wcześniej wskazywałem, że w tej historii ewangelista ukazuje strukturę Mszy Świętej,

¹⁵⁵ H.U. von Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, dz. cyt., s. 29.

¹⁵⁶ Por. SC 48; NPP 2.

to teraz zwrócę uwagę na to, że liturgia słowa nie przestaje pełnić swojej funkcji po tym, jak podprowadziła ku liturgii eucharystycznej.

Znamienne, że na określenie dialogu uczniów Łukasz użył dwukrotnie słowa *homileo* oznaczającego poważną rozmowę lub przemówienie liturgiczne. Wraz z czasownikiem *sydzetein* z Łk 24,15 sugeruje wymienianie poglądów i szukanie czegoś razem. Oczy wędrujących są niejako przyćmione czy pozostają na uwięzi, choć możliwa jest też taka interpretacja, że to sam przemieniony powstaniem z martwych Pan nie daje się rozpoznać niewierzącym w Jego Zmartwychwstanie. Jezus jest żywo zainteresowany rozmową pogrążonych w depresji Kleofasa i jego towarzysza, ale zarzuca im brak rozumu oraz lenistwo serca. To one miałyby powodować niewiarę w to, co przepowiadali „Mojżesz i prorocy” (Łk 24,27), a zatem całe Pismo¹⁵⁷.

W tym momencie Jezus staje się egzegetą Pism oraz siebie samego. Wskazuje, że całe Pismo Święte było ukierunkowane na przyjście Mesjasza oraz że Mesjasz całą swą działalnością, swymi czynami i słowami, wypełnił tamte zapowiedzi. Między ST a działalnością Jezusa Chrystusa istnieje zatem ścisła więź, która jednak nie jest całkowicie oczywista i wymaga wyjaśnienia. To wyjaśnienie podaje uczniom idącym do Emaus sam Jezus. Łukasz pisze: *diermeneusen autois*, czyli (dosłownie) *wytłumaczył im, podał im interpretację*¹⁵⁸.

Wydaje się, że mimo tego nie byli oni w stanie zrozumieć czy uwierzyć w to, co słyszeli (por. Łk 24,32). „W gruncie rzeczy bowiem owa jedyna w swoim rodzaju liturgia czy też celebrowanie słowa [...] stanowiła tylko pierwszy etap na drodze do pełnej wiary i rozpoznania obecnego przy nich zmartwychwstałego Pana”¹⁵⁹. Drugi etap dokonał się dopiero, gdy Jezus wziął chleb i łamiąc – podawał go (w. 30). Ewangelista w opisie tej sceny używa tych samych słów, które wykorzystał wcześniej w opisie przeistoczenia chleba (por. Łk 22,19), zatem prezentuje posiłek w Emaus jako ucztę eucharystyczną. Jest to moment przełomowy dla obu uczniów, którym otwierają się oczy (a raczej: których oczy zostały otwarte na skutek nadprzyrodzonej siły) i rozpoznają Pana (w. 31)¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, dz. cyt., s. 590–591, 594–596.

¹⁵⁸ F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, dz. cyt., s. 596.

¹⁵⁹ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, dz. cyt., s. 596–597.

¹⁶⁰ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, dz. cyt., s. 598–599.

Ale w tym właśnie momencie dzieje się coś nieoczekiwanego. W chwili, gdy w nieznanym Towarzyszu ich podróży dostrzegli swego Pana, *On stał się dla nich niewidzialny*. Użyty tu przez Łukasza przymiotnik *afantos* (*niewidzialny*), który nie pojawia się nigdzie indziej w całym Piśmie Świętym, nie sugeruje bynajmniej, że Jezus opuścił swych uczniów lub że przestał być obecny między nimi. Podkreśla raczej prawdę, że po swym zmartwychwstaniu nie jest On już związany z ograniczoną naturą ziemskich bytów, lecz może być z człowiekiem w sposób nieuchwytny dla jego zmysłów: oczu, uszu lub dotyku¹⁶¹.

Wtedy uczniowie przypominają sobie, że ich serca pałały, „kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał” (w. 32). Jest wymowne, że Łukasz na określenie owego wyjaśniania użył czasownika *dianoigo* (*otwierać*), dokładnie tego samego, jaki wykorzystał w wersecie poprzedzającym. Dopiero kiedy otworzył im oczy – mogli sobie przypomnieć, że wcześniej już Pan otwierał im Pisma¹⁶². Otrzymujemy tym samym w sposób iście genialny przedstawioną strukturę Mszy św., a konkretnie wzajemny związek między liturgią słowa a Eucharystią. Pisma, choć czyta się je i głosi (wyjaśnia) przed obrzędem chleba, bez sakramentu nie mogą być w pełni pojęte, choć do niego przygotowują. Dopiero Pan obecny w sakramencie Ciała i Krwi Pańskiej (nie statycznie, ale dynamicznie – jako zbawiający komunikującego) otwiera zapieczętowane księgi i tym samym znów można do nich wrócić, tym razem lepiej je rozumiejąc i żyjąc nimi.

Timothy Ward przypomina, że odniesienie Boga do ludzkości zasadniczo opisane jest przez przymierze. Propozycja przymierza zostaje zawsze wyrażona ludzkimi słowami, a przyjęcie obietnicy wypowiedzianej przez Boga polega na posłuszeństwie słowu – tożsamym z ufnością Bogu (por. zawarcie przymierza z Abrahamem opisane w Rdz 12,1–3). Podobnie Chrystus może trwać w swoich naśladowcach, a oni w Nim na tyle, na ile jego słowa w nich trwają (por. J 15,1–11). Zdaniem Warda kanon Pisma Świętego funkcjonuje jako „księga przymierza”, semantyczny sposób ofiarowania się Boga światu. Ufna i miłosna odpowiedź na ten objawieniowy akt przymierza w i przez Pismo jest właściwą reakcją, by przyjąć zbawczą ofertę – uważa

¹⁶¹ F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, dz. cyt., s. 599.

¹⁶² Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, dz. cyt., s. 599.

protestancki teolog¹⁶³. Oczywiście z perspektywy katolickiej ten pogląd może zostać przyjęty tylko, gdy zreinterpretuje się go pod kątem relacji słowa z sakramentem. Jeśli Nowe Przymierze dokonuje się w Ciele i Krwi Chrystusa, to wejście w przymierze dokonuje się na drodze sakramentu oraz życia słowem Bożym.

Dlatego Pismo odgrywa rolę również w okresie, by pozostać w konwencji zaproponowanej przez papieża seniora, „reakcji termojądrowej”, gdy energia „nuklearnego rozszczepienia” rozprzestrzenia się na wszystkie strony. Jeśli Bóg ma być „wszystkim we wszystkich”, jeśli radykalna (ontologiczna) przemiana ma wpłynąć na wszystkie sfery życia i całą rzeczywistość, to przejście między związanymi ze sobą *ars celebrandi* a *actuosa* nie dokona się bez słowa Bożego (przepowiadanie, katecheza i mistagogiczne wprowadzenie w sakrament) (SC 64). Zresztą metafory fizykalne mają tutaj swoje ograniczenia, bo droga idzie od Eucharystii ku Eucharystii, która jest, zgodnie z często powtarzaniem twierdzeniem, „źródłem i szczytem” tak życia chrześcijańskiego¹⁶⁴, jak i życia oraz misji całego Kościoła¹⁶⁵. Nuklearne rozszczepienie powoduje wybuch, który nie rozprasza, ale właśnie przeciwnie, gromadzi to, co rozproszone. „W Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym jest nam rzeczywiście dane celebrowanie centralnego wydarzenia jednoczącego całą rzeczywistość (por. Ef 1,10)” – pisał Benedykt XVI (SCar 64). Można zatem powiedzieć, że to nie tyle Ostatnia Wieczerza zostaje rozszerzona w czasie i przestrzeni, ile odwrotnie – wszystko na powrót „wchodzi” w Ostatnią Wieczerzę i Paschę, by z tego „miejsca” mógł się dokonać exodus wierzącego. Nie może być powtórki *efapax*, można jednak w to Chrystusowe „raz jeden” zostać włączonym. Henri de Lubac pisał w związku z pełnią objawienia Bożego w Chrystusie o tym, że teraz dalsza historia objawienia może już być tylko znalezieniem się we wnętrzu czasu Chrystusowego:

Z faktu, iż Jezus Chrystus „jest pełnią” i szczytem objawienia Bożego, które doprowadził do końca i doskonałości, wynika w sposób oczywisty, iż wraz z Nim historia

¹⁶³ Por. T. Ward, *Scripture, Sufficiency of*, w: *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. K. Vanhoozer, Grand Rapids 2005, s. 730.

¹⁶⁴ Por. KKK 1324; LG 11; EE 1, 13; SCar 64 (Eucharystia źródłem i szczytem drogi formacyjno-mistagogicznej chrześcijanina). Por. również: MD, w: BF, s. 392: „Tajemnica Przenajświętszej Eucharystii [...] jest szczytem i jakby centrum religii chrześcijańskiej”.

¹⁶⁵ Por. SC 3, 70, 77, 84, 93; EE 31, por. 22 (Eucharystia jako źródło i szczyt ewangelizacji).

objawienia dobiegła kresu, i to samo musimy powiedzieć o współzależnej z nią historii zbawienia. [...] Tajemnica Chrystusa nie podlega poprawkom, retuszom ani uzupełnieniom; jest dana raz na zawsze i w całości. Jesteśmy odtąd, aż po kres czasów, we wnętrzu czasu Chrystusowego (który jest czasem końca)¹⁶⁶.

Jeśli jednak historia wierzącego ma znaleźć się w tym „czasie końca”, to jedynie dzięki Eucharystii. Jest to zgodne ze słowami Jezusa: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12,32). W Starym Testamencie Bóg gromadził w jedno naród wybrany (por. Jr 31,10) oraz zapowiadał zgromadzenie narodów w czasach mesjańskich (por. Iz 2,1–5; 11,10–12; 43,5–6.8–9; 49,5–6; Jr 16,14–15; 23,2–8). Teraz w Nowym Przymierzu gromadzenie dokonuje się wokół posłanego Syna (por. J 10,16). Według ewangelisty tego gromadzenia rozproszonego Ludu Bożego dokonuje Chrystus ukrzyżowany (por. proroctwo Kajfasza w J 11,52). W Janowej Ewangelii, inaczej niż u synoptyków, nie ma zapowiedzi śmierci i zmartwychwstania, ewangelista korzysta zamiast tego ze słowa „podwyższyć” (*hypsoun*). Słowo to może w kerygmacie apostoelskim oznaczać Wniebowstąpienie i wywyższenie Jezusa (por. Dz 2,33; 5,31; Flp 2,9). Jednak u Jana odnosi się do śmierci na krzyżu, gdyż autor natchniony widzi tutaj śmierć i uwielbienie jako jedną całość – Jezus króluje już z krzyża¹⁶⁷.

Można powiedzieć, że chwała uwielbionego jest nierozzerwalnie związana z tym, czego dokonuje na Krzyżu, albo, jeszcze głębiej: że wywyż-

¹⁶⁶ H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka...*, dz. cyt., s. 68–69. Por. M. Kowalczyk, *Czas w aspekcie stworzenia*, „Communio” wyd. pol. (2001) nr 6, s. 45–46: „Jezus Chrystus rozpoczyna więc czas nowej ery zmartwychwstania i wiecznego życia, nawet jeśli początkowo odnosi się to tylko do Jego Boskiej Osoby i tych, którzy w Niego wierzą. W tym sensie Chrystus Pan rzeczywiście stanowi koniec historii – koniec historii zdominowanej przez grzech, prawo i śmierć. Jego zmartwychwstanie wprowadza w nowy, stale trwający czas świata przenikniętego Bożą wiecznością”; W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 185: „W Jezusie Chrystusie dokonała się rozstrzygająca nowość. On jest wydarzeniem absolutnym i punktem jedności, jest *universale concretum*. Dlatego nie może istnieć jakkolwiek rozwój historii zbawienia ponad Jezusem Chrystusem. Z Jezusem Chrystusem dokonało się to, co ostatecznie nowe”. Por. również: L. Bouyer, *Misterium Paschalne*, tłum. A. Zuberbier, Kraków 1973, s. 61: „W czasie łaski, jaki ciągle upływa w oczekiwaniu Jego bliskiego przyjścia, złączył On z biegiem naszych upływających dni, z toczącymi się latami, wieczną terażniejszość aktu ostatecznego, który umieścił u szczytu historii. Czyni to, aby nasza własna historia dokonała się i wypełniła w tym akcie”.

¹⁶⁷ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 868–869. Por. także NPP 89.

szenie kryje się już w krańcowym uniżeniu, jest jak gdyby drugą stroną medalu. Potwierdzeniem może być egzegeza Hymnu o kenozie z Listu do Filipian. Wersety 9 i 10 drugiego rozdziału są wyrazem reakcji Bożej podjętej ze względu na akcję Chrystusa uniżającego się, i to aż do śmierci (w. 8). „Dlatego to” (*dio kai*) winno być rozumiane jako „dlatego właśnie” i w ten sposób wskazywałoby nie na wymiar czasowy (wywyższenie następujące po uniżeniu), ale raczej logiczny: to dobrowolnie przyjęta śmierć byłaby tutaj pierwszą przyczyną wywyższenia i obdarowania imieniem ponad wszelkie imię, a zatem przekazania najwyższego panowania w ceremonii intronizacji dokonanej przez Boga względem Jezusa (ww. 9–11). Tytuł *Kyrios* (Pan – w. 11) byłby diametralnym przeciwieństwem tytułu *doulos* (niewolnik – w. 7)¹⁶⁸. Jak pisze Flis, „termin *Kyrios* byłby więc także jedno-wyrazową antytezą, streszczającą uprzednią akcję Chrystusa”¹⁶⁹. Dlatego uzasadnione jest przekonanie Ratzingera, że triumf Zbawiciela jest misteryjnym wymiarem wewnętrznym Jego porażki, a chwała owocem Krzyża; od strony wieczności oznacza to, że uwielbiony Pan jest zarazem noszącym ślady ran Barankiem¹⁷⁰.

Eschatologiczna rzeczywistość niebiańska jest, przypomina Kasper, „w sposób antycypacyjny obecna przede wszystkim w liturgii”, a sakrament Eucharystii „jest równocześnie zaopatrzeniem dla Kościoła, który jest w drodze na przestrzeni dziejów i zmierza dopiero do swego eschatologicznego celu”¹⁷¹. Ale również liturgia słowa (czy szerzej: wszelkie spotkanie z Chrystusem w natchnionym słowie) jest także tym przyciąganiem

¹⁶⁸ Por. J. Flis, *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2011, s. 253, 257, 267. Papieska Komisja Biblijna zauważa, że „Paweł nigdy nie prezentuje zmartwychwstania jako faktu niezależnego od krzyża. Pomiędzy Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym istnieje absolutna identyczność, nie zostaje przerwana ciągłość pomiędzy tym, który «uniżył samego siebie, stając się posłusznym aż do śmierci i to śmierci krzyżowej», i tym, którego «Bóg nad wszystko wywyższył i [któremu] darował imię ponad wszelkie imię» (*Kyrios: Flp 2,8–9.11*)” – NPP 93.

¹⁶⁹ J. Flis, *List do Filipian...*, dz. cyt., s. 267.

¹⁷⁰ Por. JRO 9/1, s. 162–163. Por. tamże, s. 148, w którym to miejscu bawarski teolog wskazuje, że przedmiotem wiary chrześcijańskiej jest Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały – przez akt wiary „człowiek wkracza w duchową przestrzeń Jezusa Chrystusa. Treścią wiary chrześcijańskiej jest ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus (w którym człowiek Jezus, ziemski Jezus, nie zostaje zniszczony, ale wyniesiony do ostateczności). [...] Poprzez słowa wiara kieruje się ku Słowu, powierzając się Ukrzyżowanemu i Zmartwychwstałemu”.

¹⁷¹ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 152.

wszystkich ku Chrystusowi i posilaniem w drodze na Wzgórze Golgoty. Jeśli wcześniej słowo miało za zadanie przygotować do sakramentalnego zjednoczenia z Panem, to teraz pełni funkcję „przetłumaczenia” Eucharystii na życie chrześcijańskie. Chodzi o urzeczywistnienie tego, co zostało подарowane, bo „któż, przyjmując Hostię, może «zrealizować» to, czym jest Komunia święta? – pytał retorycznie Balthasar i wskazywał na potrzebę „cichej, bezinteresownej adoracji Najświętszego Sakramentu albo cichego osobistego rozważania Pisma Świętego”¹⁷².

Trzeba zakwestionować, powtórzę za Ratzingerem, próby sprowadzenia zastępstwa do samej tylko Osoby Chrystusa, gdyż zbliżają się niebezpiecznie do protestanckiego rozumienia zbawienia: grzesznik, choć pod wpływem Bożej łaski (*sola gratia*), wciąż pozostawałby nieprzemienionym grzesznikiem (*simul iustus et peccator*). W Starym Testamencie słusznie oczekiwano zadośćuczynnej ofiary Sługi Pańskiego – ze względu na uświadomienie sobie niezdolności do złożenia Bogu prawdziwej ofiary. Jednak zastępstwo, które nie prowadziło do wewnętrznej przemiany zastępowanego, nie stanowiłoby rozwiązania problemu. Dlatego Dobra Nowina polega na tym, że Chrystusowe zastępstwo prowadzi wierzącego do komunii z Chrystusem: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Dzięki temu Chrystus kształtuje się w chrześcijaństwie, z kolei on zostaje włączony w służbę rodzenia innych dla Chrystusa (por. Ga 4,19), co odbywa się na drodze głoszenia słowa i udzielania sakramentów.

W wypełnieniu się Chrystusowego zastępstwa odgrywa właściwą rolę słowo Boże. Ofiara Logosu już przyjęta przez Ojca prowadzi do „logizacji” wierzących na drodze sakramentalnej oraz w przyswojeniu czytelnego i głoszonego słowa Bożego. Słowo to w łączności z Najświętszym Sakramentem kształtuje wierzących na wzór Chrystusa-sługi. Przemienia ich i poucza, na czym polega rozumna służba Boża. Święty Paweł wzywał adresatów swojego listu: „Zachęcam więc was, bracia, przez wzgląd na Boże miłosierdzie, abyście wydali wasze ciała [jako] ofiarę żywą, świętą, podobającą się Bogu, związaną z waszą mądrą służbą” (Rz 12,1)¹⁷³. Mamy tutaj do czynienia z terminologią kultyczną wskazującą zdaniem Sławomira Stasiaka na liturgiczny kontekst wypowiedzi apostoła. Rzeczownik *he latreia* odnoszący się do służby, w okolicznościach kultowych oznacza składaną

¹⁷² H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowska, Poznań 2013, s. 153.

¹⁷³ Przytaczam tłumaczenie wersetu za: S. Stasiak, *List do Rzymian...*, dz. cyt., s. 541.

Bogu cześć. Mimo że mowa jest o wydaniu ciała (*ta somata hymon*) w ofierze, to jednak zachęta dotyczy całej osoby ludzkiej. Ofiara ma angażować całe ludzkie życie, także codzienne, jako należące do Boga. Postępowanie chrześcijanina jest kultem składanym Bogu, a służbę tę św. Paweł określa trudnym w tym kontekście do przełożenia określeniem *logikos*¹⁷⁴. Polski biblista pyta, w jaki sposób rozumieć twierdzenie, że służba chrześcijan może być nazwana *logike latreia*:

Nie można stwierdzić, że przymiotnik ten w naszym kontekście odpowiada znaczeniu *duchowy*, ponieważ w kontekście ani o tym nie ma mowy, ani nie został użyty przymiotnik *pneumatikos*. Trudno również sądzić, że Apostoł posłużył się tym określeniem w sensie dosłownym: *logiczna, racjonalna*. Chodzi raczej o to, że kultu chrześcijańskiego opartego na wierze nie da się porównać z aktami rytualnymi spełnianymi w przeszłości zarówno przez pogan, jak i wyznawców judaizmu. [...] Chrześcijanin jest wezwany do działania w swoim codziennym życiu w zgodzie ze swoją wiarą i godnością wyznawcy Chrystusa¹⁷⁵.

Brakuje w tym komentarzu najważniejszego: odniesienia do Logosu, od którego chrześcijański kult bierze swoją „logosowość”. Chodzi przede wszystkim o to, że ofiara chrześcijanina czerpie z mocy ofiary Chrystusa, i tylko dlatego wierzący jest w stanie naśladować swojego Pana, że jest z Nim zjednoczony, zwłaszcza przez sakrament Eucharystii. „Ilekcóż sprawowana jest na ołtarzu ofiara krzyża, w której «Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha» (1 Kor 5,7), dokonuje się dzieło naszego odkupienia” (LG 3). Owocności Chrystusowej Paschy odpowiada nie pojedynczy akt ofiarny, ale przemienione życie odkupionego wierzącego, które w całości jest oddane Bogu i w ten sposób staje się życiem kultycznym. Jednym z wymiarów owej „logosowości” służby Bożej jest słuchanie i przyswajanie słowa Bożego, które następnie prowadzi do życia w posłuszeństwie słowu (czyli w istocie żywemu Słowu). Ważne jest, żeby uchwycić jego związek z sakramentem, bo ostatecznie to żywy Logos dokonuje najgłębszej i najbardziej radykalnej przemiany wierzącego. Logos jest nieodłączny od słowa Bożego, które z kolei wypełnia się w Nim.

¹⁷⁴ Por. S. Stasiak, *List do Rzymian...*, dz. cyt., s. 542–544.

¹⁷⁵ S. Stasiak, *List do Rzymian...*, dz. cyt., s. 544.

Gdybyśmy chcieli odwrócić kolejność, mielibyśmy do czynienia z sokratejskim „intelektualizmem etycznym” oraz pelagianizmem: intelektualne pojęcie świętych pism miałoby doprowadzić do zastosowania ich w życiu. Natchnienie, samo w sobie będące darem, a zatem pochodzące z inicjatywy Boga, pozwoliło następnie ludzkim autorom uchwycić pierwszeństwo *actio Dei* i o nim zaświadczyć. Słuchanie słowa Bożego w czasie liturgii, jeśli nie ma zostać sprowadzone do pelagiańskich prób wcielania słowa o własnych siłach czy też jeśli nie ma być krokiem wstecz od Nowego do Starego Testamentu, nie może nie być pojmowane z perspektywy liturgii eucharystycznej. Jeśli cała Eucharystia sprzeciwia się dialektyce kultu i etyki, czy też Ewangelii i Prawa, to z kolei prymat należy tutaj do działania Bożego: zarówno w liturgii słowa, jak i w liturgii eucharystycznej, przy czym dzięki tej drugiej jest możliwa odpowiedź na wezwanie Boże płynące również z pierwszej. Liturgia słowa przygotowuje na przyjęcie Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, z kolei dopiero „zlogizowany” komunikujący może odpowiedzieć na słowo (i w tym sensie interpretować Pismo). Dlatego natchnione teksty pojmujemy się „przez Eucharystię”, sakrament zaś przemieniając człowieka od wewnątrz, pozwala na wypełnienie słowa w życiu wierzącego¹⁷⁶. Warte odnotowania jest, że parenezy nowotestamentalne wprost wynikają właśnie z przeżywania największych tajemnic wiary. Jako *exemplum* mogą służyć Pawłowe zasady życia małżeńskiego wywiedzione z relacji Chrystusa i Kościoła (Ef 5,21–33) (SCar 27).

Eucharystia jest sama w sobie najbardziej wymownym słowem-wydarzeniem, które w pełni pozwala wybrzmieć słowu mówionemu i pisanemu (nie jesteśmy religią Księgi!). Ale przede wszystkim Eucharystia umożliwia kult duchowy przez to, że przemienia w Chrystusa, na co wskazywał między innymi Tomasz z Akwinu:

Pokarm duchowy tym się różni od pokarmu materialnego, że ten ostatni zostaje przemieniony w substancję spożywającego, więc służy człowiekowi do zachowania życia jedynie pod warunkiem, że zostanie przez niego przyswojony. Pokarm duchowy zaś przemienia człowieka w siebie, stosownie do słów, które według relacji Augustyna, Chrystus miał do niego skierować, mówiąc: „Nie ja w tobie ulegnę przemianie, lecz ty zostaniesz przemieniony we mnie”¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 233.

¹⁷⁷ ST III, q. 73, art. 3, ad. 2. Por. SCar 70: „Ma znaczenie w tym miejscu to, co św. Augustyn mówi w swych *Wyznaniach* o wieczystym Logosie, pokarmie duszy, gdy ukazując Jego paradoksalny charakter, wyobraża sobie, że w dialogu z Nim słyszy słowa: «Jam

Ta przemiana zaś oznacza również przemianę relacji do słowa. Orygenes pisał, że jak cielesny chleb przenika w karmiące się nim ciało i staje się nim, tak słowo Boże przenika do duszy i ducha, by udzielić przyjmującemu swojej własnej mocy¹⁷⁸. Komunikujący staje się interpretatorem – w szerokim, rozciągającym się na całą egzystencję, rozumieniu tego słowa – na wzór Chrystusa. Życie słowem Bożym koniec końców jest życiem eucharystycznym; treść wewnętrzna sakramentu, gdy zostanie przyjęta, normuje i zasila życie duchowe chrześcijanina, upodabniając go do Chrystusa, aż Ten się w nim ukształtuje (por. Ga 4,19)¹⁷⁹. Posłuszeństwo słowu jest posłuszeństwem synowskim, albo inaczej: posłuszeństwo jest wyrazem synostwa, przy czym jedynie Syn wie, co to posłuch Słowu Ojca, bo „Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11,27). Dlatego dopiero „ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi”, ci, którzy otrzymali „ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: «Abba, Ojcze!»” (Rz 8,14–15). Słowo Boże rozpatrywane w nierozdzielalnym związku z Eucharystią staje się egzegezą Eucharystii (antycypacją, wyjaśnieniem, świadectwem, wyciągnięciem wniosków itd.), i vice versa: Eucharystia prowadzi do pełniejszego pojmowania Pisma Świętego.

Jeśli istnieje coś takiego jak posłuszeństwo słowu, musi istnieć posłuszeństwo Eucharystii. W niej „chodzi o dar absolutnie bezinteresowny, który jest jedynie odpowiednikiem obietnic Bożych, spełnionych ponad wszelką miarę” – pisał Benedykt XVI w *Sacramentum caritatis* i od razu dodawał: „Kościół przyjmuje, celebrowa, adoruje ten dar w wiernym posłuszeństwie” (nr 8). Sakramentowi temu, żywemu Słowu otrzymanemu w darze, należy się posłuch. Więcej nawet: w nim dopiero wypełnia się posłuszeństwo Pismu.

pokarm dorosłych, dorośnij, a będziesz mnie pożywał – i nie wchłoniesz mnie w siebie, jak się wchłania cielesny pokarm, lecz ty się we mnie przemienisz». W rzeczywistości to nie pokarm eucharystyczny przemienia się w nas, ale my w sposób tajemniczy jesteśmy w niego przemienieni”. Wewnętrzny cytat za: Augustyn, *Confessiones*, VII, 10 (PL 32, 742), w pol. przekładzie: św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1998, s. 185. Por. także: LG 26: „Albowiem «nie co innego sprawia uczestnictwo w Ciele i Krwi Chrystusa jak to właśnie, że się przemieniamy w to, co przyjmujemy». Wewnętrzny cytat z: Leon Wielki, *Sermo* 63, 7 (PL 54, 357C).

¹⁷⁸ Por. H.U. von Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, dz. cyt., s. 24.

¹⁷⁹ Por. P. Rostworowski, *Miejsce łaski*, dz. cyt., s. 214–215. W niniejszym paragrafie korzystałem w dużym stopniu również z wcześniejszego tekstu – por. S. Zatwardnicki, *Przebóstwienie w perspektywie chrystologicznej. Śladami Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” (2014) nr 2, s. 141–164.

Bo tutaj realizuje się bycie synem w Synu, posłusznym w Posłusznym, który sam w sobie jest wypełnieniem świętych pism.

Nie tylko Logos wcielający się, ale i natchnione słowo Boże jest już zstępowaniem Boga, „zniżaniem się” do człowieka po to, aby ten mógł wstępować ku Bogu. Słowo należy widzieć jednak w jego całościowym ukierunkowaniu – bo tylko wtedy odsłania się ostateczny cel, jakim jest przeobstwienie. Kenoza Słowa, w tym Jego uniżenie w Piśmie Świętym, polega na przyjęciu postaci sługi i upodobnieniu do tego, co ludzkie¹⁸⁰. Drugi stopień zstąpienia Boga prowadzi do śmierci na Krzyżu. Wolno zestawić te dwa stopnie ze strukturą Mszy Świętej: kenotyczne zstąpienie w liturgii słowa zostaje dopełnione kenozą Paschy. Jedno z drugim łączy się i interpretuje wzajemnie. Jeśli samo-ofiarowanie się Boga-człowieka Ojcu jest owym *reditus* człowieka, który odszedł od Boga, to nie tylko sakrament, ale i słowo Boże odgrywa rolę w „przejściu” razem z Chrystusem do domu Ojca. Słowo pełni niezastąpioną rolę przede wszystkim w jego związku z sakramentem; służy temu misteryjnemu „przejściu”, jakie dokonuje się w zjednoczeniu z Chrystusem. Liturgia słowa ma tutaj do odegrania rolę właśnie w tym, że samo słowo jest już częścią *condescensio* Logosu, a zarazem słowo spisane stanowi natchnione świadectwo zstępującego charakteru wszelkich słów i dzieł Boga, a do tego ukazuje jeszcze, na czym polegałoby postępowanie zgodne z kenotycznym modelem działania Logosu (tak było w życiu Niepokalanej¹⁸¹). Można powiedzieć, że wszystkie Pisma nowotestamentalne pozostają w jakiejś relacji do wezwania wprost wyrażonego przez apostoła:

To samo urzeczywistniającie w was oraz między wami,
co [urzeczywistniło się] w Chrystusie Jezusie,
który istniejąc na sposób Boży,
nie dbał o to, aby być równy Bogu,
ale ogołocił swoją egzystencję,

¹⁸⁰ Przy czym słabości uniżonego Słowa (tak we Wcielonym, jak i w księgach biblijnych) towarzyszy moc Boskiego Ducha – por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 121–122. Pisałem o tym w rozdziale drugim tej części.

¹⁸¹ Por. A. Riches, *Deconstructing the Linearity of Grace...*, art. cyt., s. 180. Levering twierdzi, że Eucharystia łączy się z naśladowaniem kenotycznej miłości Jezusa-sługi (amerykański teolog widzi Eucharystię jako jeden z Bożych środków zaradczych na grożące uczniom Pańskim grzeszne współzawodnictwo) – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation...*, dz. cyt., s. 103.

przyjmując sposób istnienia jako niewolnik,
 stawszy się jednym z ludzi
 i w wyglądzie widziany jako człowiek,
 upokorzył samego siebie,
 będąc posłuszny aż do śmierci,
 i to śmierci krzyżowej (Flp 2,6–8)¹⁸².

James Dunn komentując hymn o kenozie, zwrócił uwagę na to, że użyte przez autora natchnionego wyrażenie *hos anthropos* (jako człowiek) może być nawiązaniem do pragnienia pierwszych ludzi, którzy chcieli stać się *hos theoi* (jako bogowie – por. Rdz 3,5)¹⁸³. Otwiera to szeroką perspektywę dla wniosków teologicznych. Kenozę Chrystusa jako Nowego Adama szłyby pod prąd ludzkiej pokusy, której uległ Adam w raju. Adam Pierwszy, jak powiada *Katechizm* za Maksymem Wyznawcą, „zwiedziony przez diabła, chciał «być jak Bóg», ale «poza Bogiem i przed Bogiem, a nie według Boga»” (KKK 398). Pycha, która jest zawsze skorelowana z kłamstwem na temat Boga i człowieka oraz ich wzajemnej więzi, zawsze stoi u wyboru opcji samorealizacji. I odwrotnie, opowiedzenie się za prawdą jest związane z wyborem drogi wiary i miłości – twierdzi autor *Theologia Benedicta*¹⁸⁴. Ratzinger podkreślał, że samo pragnienie deifikacji jest właściwe, chodzi jednak o drogę prowadzącą do *theosis* i odpowiadającą prawdzie o Stwórcy i stworzeniu:

Człowiek pragnie stać się Bogiem – i powinien tego pragnąć. Jeśli wszakże – jak w wiecznej rozmowie z rajskim wężem – próbuje osiągnąć to w ten sposób, że się uniezależnia od Boga i Jego dzieła stworzenia, nastawia na siebie samego, że, jednym słowem, staje się w pełni dorosły, w pełni wyemancypowany i całkowicie odrzuca od siebie dziecięctwo jako sposób egzystencji, to kończy w nicości, przeciwstawił się bowiem swojej prawdzie, którą jest zdanie się na Boga. Tylko jeśli zachowa on

¹⁸² Tłum. za: J. Flis, *List do Filipian...*, dz. cyt., s. 212.

¹⁸³ Por. J.D.G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, London 1989, s. 117–118; J. Flis, *List do Filipian...*, dz. cyt., s. 249.

¹⁸⁴ Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 280–281; tenże, *Theologia Benedicta*, t. 3, Katowice 2015, s. 17–19.

istotę dziecięstwa, egzystencję jako syna, której przykład dał swoim życiem Jezus, wstąpi wraz z Synem w boskość¹⁸⁵.

Nie pozorna wielkość człowieka prowadzi do przebóstwienia, ale pokora Boga unizającego się do stworzenia. Na zależność pierwszego od drugiego zwróciła uwagę Międzynarodowa Komisja Teologiczna, która w nawiązaniu do Maksyma Wyznawcy wskazała, że im głębiej Chrystus stał się uczestnikiem nędzy ludzkiej, tym bardziej człowiek może wznieść się do uczestnictwa w życiu Bożym¹⁸⁶. Jeśli Ostatni Adam dowiódł, iż „w trynitarnej tajemnicy Boga jest pewne «miejsce» i pewne «trwanie» dla życia wiecznego istoty stworzonej”¹⁸⁷, to zarazem sam stał się jedyną Drogą do tego rodzaju „perychoresy eschatologicznej”¹⁸⁸, do której zmierza się przez przeniknięty wiecznością czas¹⁸⁹. Żywe Słowo będzie zwracało człowieka na drogę utraconego w Starym Adamie pokornego posłuszeństwa i synostwa – jako źródła przebóstwienia prawdziwego – zarówno w słowie Bożym, jak i w sakramencie.

Jak pisał O’Collins, przemienione dary chleba i wina w Ciało i Krew Pańską sprawiają z kolei przemianę karmiących się nimi wiernych. W efekcie mogą oni samo-ofiarowywać się jak Chrystus i oddawać miłości Boga

¹⁸⁵ J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa, Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 73. Por. Benedykt XVI, Homilia w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny *Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła* (8.12.2005), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. (2006) nr 2, s. 44; tenże, Audycja generalna *Przedziwna wymiana* (4.01.2012), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. (2012) nr 3, s. 28.

¹⁸⁶ Por. TCA I, E, 4.

¹⁸⁷ BTJ 59. Por. J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, tłum. J. Królikowski, Poznań 2002, s. 138: „Człowiek Jezus, który równocześnie jest Bogiem, jest dla nas nieskończoną gwarancją, że istota-człowiek i Istota-Bóg mogą istnieć i żyć wiecznie jeden w drugim”.

¹⁸⁸ Por. R. J. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, dz. cyt., s. 11–12 i 113. Oczywiście Bosko-ludzka wspólnota istnieje „analogicznie – «bez zmieszania i bez rozdzielenia» jej podmiotów” – por. tenże, *Różnica i tajemnica...*, dz. cyt., s. 512.

¹⁸⁹ Por. M. Kowalczyk, *Czas w aspekcie stworzenia*, art. cyt., s. 47: „[...] terażniejszość jest obecnością (immanencją) wieczności w czasie. Żyjąc w świecie, który jako stworzony przez Boga jest przeniknięty wiecznością, już teraz można w jakiś sposób doświadczyć tego, co wieczne. Słusznie mówi się o swoistej perychoresie, czyli wzajemnym ząębaniu się, albo lepiej: współprzenikaniu czasoprzestrzeni tego świata z wiekuiścieścią Boga”.

i bliźniego¹⁹⁰. Miłość mogła zostać wierzącym przykazana tylko dlatego, że wcześniej została im подарowana w Eucharystii. Ta sama miłość jest już dana w Piśmie Świętym – jako natchnionym świadectwie zbawczego działania Boga i Jego słów. W tym sensie już liturgia słowa uzdalnia do odpowiedzi na miłość przez to, że ją darowuje. Ale w pełni odpowiedzieć na miłość Boga można dopiero na mocy „sakramentu miłości”¹⁹¹. Jeśli Benedykt XVI podkreśla „więź istniejącą pomiędzy tajemnicą eucharystyczną, akcją liturgiczną oraz nową służbą duchową wynikającą z Eucharystii” (SCar 5), to z kolei owa *logike latreia* (por. Rz 12,1) zakłada posłuch dany słowu; to zaś można w pełni usłyszeć i wypełnić nie inaczej niż dzięki Chrystusowej ofierze. „Aby miłość jak dobre nasienie wzrastała w duszy i wydawała owoce, każdy wierny powinien chętnie słuchać słowa Bożego i czynem wypełniać wolę Bożą z pomocą Jego łaski, uczestniczyć często w sakramentach, zwłaszcza w Eucharystii” (LG 42) – polecają ojcowie Soboru.

Słowo Boże wzbudza nadzieję na przyszłe spełnienie oraz w cieniu rzeczywistości (Stary Testament) zapowiada samą rzeczywistość. Pismo zaświadcza również o spełnieniu się obietnic i ukazuje rzeczywistość oczekiwaną jako już obecną, ale przeżywaną jeszcze nie na ostateczny sposób (Nowy Testament jako obraz rzeczywistości). Zatem dar natchnienia wiąże się z teologią nadziei i eschatologią – natchnione teksty jako świadectwo obrazu rzeczywistości wzbudzają tęsknotę za samą rzeczywistością. Ponieważ starotestamentalne nadzieje ziściły się w Nowym Przymierzu, chrześcijanie mają uzasadnioną nadzieję na wypełnienie się Nowego Przymierza w Królestwie Bożym w chwale. Zgromadzenie liturgiczne uczestniczy w dokonanym zbawieniu i otrzymuje coś z oczekiwanej ostatecznej przyszłości¹⁹².

¹⁹⁰ Por. GCJ, s. 187.

¹⁹¹ Por. Scar 1, 5, 27, 75, 90, 94; ST III, q. 73, art. 3, ad. 3. Por. R. Kereszty, *The Eucharist and Mission in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, w: *Love Alone is Credible: Hans Urs von Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition*, t. 1, ed. D.L. Schindler, Grand Rapids 2008, s. 9: „As we are drawn into the unfathomable depths of Christ's love, we become conformed to Him so that we can empty ourselves of our own-centered existence and learn to love our fellow human beings with the very love of Christ. In this way we share in the life-giving and life-nourishing mission of the Word made flesh. The common mission of the ecclesial Body of Christ includes every member's unique mission, which participates in the universal redemptive mission of the Son”.

¹⁹² Por. GCJ, s. 186–187.

Święte pisma kierują się ku Eucharystii, w której zarówno sama rzeczywistość, jak i jej przeżywanie w obrazie są dostępne wierzącemu w stopniu maksymalnym. Słowo przynagła do wychodzenia Panu naprzeciw i ukazuje przychodzącego Pana; Pismo zawiera również świadectwo takiego właśnie „paruzyjnego” przeżywania Eucharystii w pierwotnym Kościele (vide: Księga Apokalipsy¹⁹³). Bogusław Nadolski podkreślił, że liturgiczna „anamneza-memorale nie tylko ewokuje wydarzenie założycielskie” i „mocą Ducha Świętego czyni je obecnymi w celebracji, ale także kieruje uczestników ku chwalebniemu powtórnemu przyjsciu Chrystusa” (por. 1 Kor 11,26), a zatem „ku cudom przyszłości”, z kolei „przyszłość rodzi w człowieku nadzieję”¹⁹⁴.

Liturgia słowa służy przebóstwieniu właśnie w ten sposób, że jest częścią Boskiej służby liturgii prowadzącej do przebóstwiającej *communio*. Jako całość jest urzeczywistnieniem eschatologicznego zorientowania Pisma Świętego; można powiedzieć, że wszystkie drogi Pisma prowadzą ku liturgii, w której rzeczywistość ta jest obecna, choć zarazem pozostaje wciąż wyczekiwana (etap obrazu). Z kolei liturgia staje się miejscem uprzywilejowanym egzegezy duchowej świętych pism, bo „*intra mysteriorum celebrationem*, w liturgicznym *HODIE* aktualizuje się sfera boska, urzeczywistnia eschatologia, antycypuje paruzja”¹⁹⁵.

Podsumowanie

1.

Wielu współczesnych teologów podziela pogląd o sakramentalności słowa Bożego; uczeni podkreślają ponadto więź słowa z żywym Słowem oraz związek słowa z sakramentem, zwłaszcza Eucharystii. W teologii wyrażane są także tezy sugerujące, że natchnione słowa mogą uaktywniać obecność Boga. Mówi się o tym, że słowo Boże podobnie jak sakrament ma wymiar anamnetyczny i dlatego może uobecniać nie tylko samego Pana, ale również wydarzenia z historii zbawienia. Zadałem zatem pytania o to, jak mają

¹⁹³ Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation...*, dz. cyt., s. 81–86; P. McPartlan, *Sacrament of Salvation...*, dz. cyt., s. 9; KKK 1139; JRO 10, s. 38, 193–194; W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 296.

¹⁹⁴ B. Nadolski, *Christus heri, hodie et in saecula saeculorum...*, art. cyt., s. 31.

¹⁹⁵ W. Świerzawski, *Hermeneutyka w liturgii*, art. cyt., s. 135.

się do siebie sakrament Eucharystii do „sakramentu” słowa Bożego, oraz w jakiej relacji pozostają dwa sposoby obecności Słowa – w słowie i sakramencie, a także czy jest zasadne mówienie o tym, że to, co wydarzyło się „raz jeden”, może być obecne „raz na zawsze”, podobnie jak dzieje się to z Paschą Chrystusową w czasie Mszy Świętej.

Z wypowiedzi Magisterium wynika, że obecność żywego Słowa inaczej przejawia się w głoszonym słowie Bożym, a inaczej w Najświętszym Sakramencie (*Sacrosanctum Concilium*). Nie ma mowy o dwóch obecnościach jednej Osoby Słowa, ale o różnych formach obecności, które należy widzieć w ich wzajemnym związku. Sobór Watykański II dowartościował słowo Boże i ukazał je w powiązaniu z celebracją eucharystyczną, ale nie zrównał znaczenia obecności w słowie i sakramencie. Mimo że również Pismu Świętemu należy się cześć, to jednak ze względu na to, że w sakramencie Eucharystii Jezus Chrystus znajduje się „prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie” pod postaciami chleba i wina, o kulcie latrii możemy mówić jedynie w przypadku czci należnej Najświętszemu Sakramentowi (Królikowski). Kościół podaje wierzącym chleb życia z jednego stołu Bożego słowa i Ciała Chrystusowego (*Dei verbum, Katechizm*). Liturgia słowa i liturgia eucharystyczna łączą się ze sobą tak ściśle, że razem stanowią jeden akt kultu (*Sacrosanctum Concilium, Katechizm*).

Na podstawie tego wszystkiego trzeba powiedzieć, że słowo Boże winno być pojmowane w związku z sakramentem Eucharystii, a ich więź rozpatrywana w odniesieniu do świętej liturgii, jednocześnie jednak z zachowaniem rozróżnienia na różny sposób obecności Chrystusa (i wynikające z tego różne sposoby oddawania czci) w słowie i sakramencie. 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. Ta konstatacja pozwoliła ukierunkować teologiczne poszukiwania odpowiedzi na pytanie, czy również słowo Boże zostaje uobecnione we Mszy Świętej.

2.

Joseph Ratzinger przywołał triadę pojęć używanych przez Ojców Kościoła: cień – obraz – rzeczywistość. Kościół Nowego Przymierza nie jest już

cieniem, ale jest dopiero obrazem rzeczywistości, w której pełny udział jest możliwy nie wcześniej niż w chwale. Na tę potrójną strukturę cienia, obrazu i rzeczywistości należy zdaniem bawarskiego teologa nałożyć trzy płaszczyzny istotne dla ustanowienia kultu chrześcijańskiego: wydarzenie założycielskie, liturgiczne uobecnienie oraz eschatologiczną dynamikę liturgii i związane z nią włączenie komunikującego w proces zmierzający ku przeobstwieniu.

Centralną i zarazem właściwą płaszczyzną liturgii są słowa i działania Jezusa w czasie Ostatniej Wieczerzy. Istota rzeczywistego wydarzenia, jakie dokonało się w historii, pozostaje zawsze teraźniejsza, ponieważ ludzka historia wydającego się Jezusa odpowiada stosunkowi Syna do woli Ojca. Duchowy akt wydania się Chrystusa włącza w siebie to, co cielesne i czasowe. Ponieważ akt wewnętrzny Chrystusa przejawiał się w czasie, czas może być na nowo wprowadzany w to, co czas przekracza. Dlatego historycznemu „raz jeden” (*efapax*) Paschy i antycypującej ją Ostatniej Wieczerzy odpowiada „nieustannie” (*aionios*). Dzięki temu liturgia chrześcijańska może być równoczesna z Paschą, która tę liturgię stanowi. Właśnie liturgiczne uobecnianie wydarzenia założycielskiego jest drugą z płaszczyzn wymienionych przez bawarskiego teologa.

Trzecia płaszczyzna wynika z powiązania dwóch poprzednich: jeśli istota minionego wydarzenia nie przemija, ale sięga w teraźniejszość, to tym samym obejmuje w sobie również przyszłość. Zastępstwo Chrystusa, twierdzi Ratzinger, włącza w siebie zastępowanych. Dlatego tak ważne jest, żeby życie uczestniczących w liturgii dostąpiło „logizacji” i stało się zjednoczeniem z Chrystusową ofiarą. Tego domaga się *semper* wynikające z ofiary Chrystusa dokonanej „raz na zawsze”. Wierni w modlitwie eucharystycznej łączą „słowo ofiary” z samo-ofiarowaniem się Słowa. Równoczesność z Paschą dopełnia się dopiero wtedy, gdy oddanie się Chrystusa przechodzi w oddanie się chrześcijanina. Cielesna egzystencja wierzących ma stać się „ofiara żywą” będącą wyrazem rozumnej służby Bożej. Z Eucharystii wynika „eucharystyczne” życie.

Logike latreia została umieszczona przez Ratzingera w ramach całościowego zamiaru Bożego, którego celem jest stan, w którym Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28). Zjednoczony z Chrystusem i upodobniony do Niego („chrystokształtny”) człowiek uczestniczy w życiu Boga i współdziała w przeobstwieniu innych. Zasadniczym znamieniem chrześcijańskiego życia jest „przejście” ze śmierci do życia, z historii ku wieczności,

od siebie ku Bogu¹⁹⁶ – w ten sposób realizuje się schemat *exitus-reditus*. W liturgicznej celebracji zstąpienie Boga ku ludziom staje się ich wstępowaniem ku Bogu. Przeistoczenie, na skutek którego stworzenie zostaje przemienione w samej podstawie swojego bytu w Ciało i Krew Chrystusa, jest jednocześnie antycypacją eschatologicznej transsubstancjacji całego stworzonego świata.

Potrójny schemat cień – obraz – rzeczywistość zestawiony z potrójnym schematem liturgicznym każe widzieć w liturgii wyraz „pomiędzy”, w jakim znajduje się Kościół. Mimo że w czasie celebracji Eucharystii następuje przekroczenie czasu (Sokolowski)¹⁹⁷, a liturgia jest uczestnictwem w samej rzeczywistości (liturgia ziemską łączy się z niebiańską), to jednak wszystko dokonuje się za pośrednictwem znaków (Ratzinger). Eucharystia już jest smakowaniem rzeczywistości wiecznej¹⁹⁸ (czyli niebiańskiej uczy¹⁹⁹), a w czasie jej celebracji Kościół wychodzi na spotkanie przychodzącego Pana. W ten sposób, utrzymuje Ratzinger, liturgia jawi się antycypacją paruzji (albo, od drugiej strony, paruzja jest spełnieniem liturgii), a także realizacją eschatologicznego ukierunkowania świętych pism²⁰⁰.

¹⁹⁶ Zdaniem Ratzingera wieczności nie wolno sytuować „po czasie” ani upatrywać w niej „nie-czasu” – por. JRO 10, s. 355–357; K. Gózdź, *Czas a wieczność...*, s. 162, 168. Św. Augustyn postrzegał historię międzyosobowo, jako rozmowę człowieka z Bogiem. Wieczności nie rozpatrywał abstrakcyjnie, była ona dla niego Bogiem w Trójcy jedynym. Analogii pozwalającej w jakiś sposób pojąć wieczną teraźniejszość Boga upatrywał w ludzkim doświadczeniu świadomości: człowiek wie, że jest teraz obecny dla siebie, a upływ czasu nie determinuje tego, kim człowiek jest, gdyż przeszłość istnieje jedynie w jego pamięci, a przyszłość w oczekiwaniu – por. M.L. Lamb, *Eternity Creates and Redeems Time...*, dz. cyt., s. 120, 130–132.

¹⁹⁷ Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 208: „W eucharystycznej obecności Pana Jego przyszłe nadejście jest już rzeczywistością, a «czas» jest transcendowany”.

¹⁹⁸ Por. EE 18: „Aklamacja, jaką lud wypowiedział po konsekracji, celowo kończy się słowami wskazującymi na wymiar eschatologiczny Ofiary eucharystycznej (por. 1 Kor 11,26): «oczekujemy Twego przyjścia w chwale». Eucharystia kieruje do ostatecznego celu, jest przedsmakiem pełni radości obiecanej przez Chrystusa (por. J 15,11); w pewnym sensie jest antycypacją Raju – w niej «otrzymujemy zadatek przyszłej chwały» (drugi z cytatów wewnętrznych pochodzi z SC 47).

¹⁹⁹ Por. R. Sokolowski, *Eucharistic Presence...*, dz. cyt., s. 105. To, czego doświadczamy, już jest przyszłym Królestwem Bożym, a zarazem wyczekujemy na przyszłą chwałę – por. P. McPartlan, *Sacrament of Salvation...*, dz. cyt., s. 6, 8.

²⁰⁰ W odniesieniu do paruzji, jak to ujął Geoffrey Wainwright, „*the eucharist may be seen either as its projection from the future (the future coming into the present) or as its anticipation (the present reaching out for the future)*” – G. Wainwright, *Sacramental Time*,

3.

Ukrzyżowany modlił się słowami Pisma, a w takim razie ono stało się w Nim ciałem, a dokładniej: męką Sprawiedliwego. W konsekwencji Chrystusowa Pascha została włączona w słowo Boże (Ratzinger). Święte pisma Starego Testamentu wypełniają się dwojako: po pierwsze, najgłębsze intuicje zostają ostatecznie objawione w bezwarunkowej miłości Słowa Wcielonego, tego, który wydaje się dla zbawienia ludzi; po drugie, Chrystusowa ofiara ukazuje ten wymiar świętych pism, który bez niej mógłby zostać niezauważony – okazuje się, że recepcja przymierza Boga z ludźmi nie była możliwa bez zbawczej ofiary. Dlatego natchnione słowa wyrażają słowo Boże w jego związku z Paschą i jej liturgicznym uobecnieniem. Służą wiecznie aktualnej istocie tego, co zewnętrznie dokonało się „raz jeden”. Stary Testament jest słowem Bożym uniżonym czy wręcz ogołoconym do śmierci krzyżowej, bo odrzuconym.

Przykład Chrystusa aktywnie wydającego się na śmierć, i właśnie w tym zbawiającego ludzi, uzasadnia tezę, że Bóg może przemawiać także w odrzuceniu słowa przez ludzi. Milczenie Krzyża staje się „najgłośniejszym” słowem Boga do ludzi (*Verbum Domini*). Słowa ludzkich autorów albo wprost, albo na zasadzie „negatywu” wyrażają słowo Boże. Zarówno w tym, co było prawdziwym zrozumieniem, jak i w tym, co stanowiło o grzeszności Ludu Bożego i stawało się przyczyną przyszłej Męki Chrystusa. Ofiara Sługi Pańskiego ukazuje dobitnie niezdolność ofiarowania samych siebie Bogu, która stanowi główną treść Starego Testamentu i zarazem jego otwarcie na Nowe Przymierze. Ale staje się to widoczne dopiero „w Chrystusie”, a dokładniej z „wnętrza” tej „godziny”, dla której Syn został posłany.

Jezus w słowach ustanowienia wskazuje na dynamiczną obecność – samego siebie wydającego się za uczniów. W owej „godzinie” Jezus posługuje się Pismem i modli nim, wydobywając z niego najgłębszy sens, oraz dodaje do słów Pisma również własne. Dlatego Stary Testament może być właściwie zrozumiany jedynie z „dodatkiem” słów ustanowienia. Jezus, przejmując słowa Starego Testamentu, przeobraża je w sposób podobny do tego przekształcenia, któremu ulegają święta izraelskie, zwłaszcza Pascha.

art. cyt., s. 137. Można, uważa Jean Guittton, „określić terażniejszość jako przeszłość przyszłości” – J. Guittton, *Absurd i tajemnica. O czym rozmawiałem z prezydentem Mitterandem*, tłum. J. Łukaszewicz, Wrocław 1998, s. 53.

W ten sposób Stary Testament zostaje zrelatywizowany jako rzeczywistość sama w sobie, ale zabsolutyzowany przez wydobyte zamierzonego przez Boga sensu oraz związanie go ze słowem i czynem ustanawiającym Nowe Przymierze.

W sprawowaniu Eucharystii wszystkie trzy czasy – terażniejszy, przeszły i przyszły – zostają do siebie wzajemnie odniesione (Sokolowski). Jeśli już Izraelici przestrzegając rytuałów kultowych, nie tylko wspominali, ale przeżywali pamiętne wydarzenie, jakby sami w nim uczestniczyli, to tym bardziej Eucharystia nie jest jedynie pamiętaniem, ale również wchodzeniem w Paschę Chrystusa. Ostatnia Wieczerza przywoływała Paschę, a Msza św. przywołuje Ostatnią Wieczerzę wraz z zanurzoną w niej Paschą, tak że w czasie Eucharystii urzeczywistnia się – można powiedzieć, że wypełnia – zbawcze działanie Boga w czasie Exodusu (Sokolowski).

Słowo Wcielone żyjąc słowem Bożym, wcieliło je w swoje życie i śmierć, a tym samym Chrystus jak gdyby „wcielił” w święte pisma swoją Paschę, tak że teraz całe Pismo mówi o Jego męce i powstaniu z martwych. Partykularne czytania Starego Testamentu znajdują swoje wypełnienie bardziej w związku z Chrystusem sakramentalnym niż w samym, niezinterpretowanym liturgicznie, Nowym Testamencie. Natchnione księgi o Nim świadczą, ale same w sobie nie wystarczą – potrzeba od słów przechodzić do ich „wcielenia” w żywego Pana, obecnego w Najświętszym Sakramencie. Słowo Boże przemawia nie tylko w ludzkich natchnionych przez Ducha słowach, ale również w „wymownym milczeniu”, czyli w chlebie żywym.

W całej historii zbawienia *logoi kai erga* Boga pozostają nieodłączne od Jego odwiecznych zamiarów i jako takie odkrywają misterium Boga, dlatego w tym sensie cała zbawcza ekonomia stanowi *efapax*. W całych dziejach zbawienia pozostaje jakiś element trwały, związany z tym, że działa w nich Bóg. Ale nie można mówić o utożsamieniu historii i misterium, gdyż wszystko to dopiero służyło realizacji ostatecznego działania Boga na rzecz ludzkości – antycypowało misterium Paschy, owo „raz jeden”, które stanowi centrum i ustanawia historię zbawienia jako jedność, gdyż jest jej kulminacją i centrum. Ostatecznie jednak tajemnica Boga jest jedna, a dokładniej jest nią Chrystus (Ratzinger). Dlatego w każdym słowie biblijnym można widzieć jakiś aspekt „bogactwa Chrystusa”, kierujący jednak ku „wypełnieniu Pism” dokonaniem w Chrystusowej Passze i jej liturgicznej aktualizacji.

4.

W czasie liturgii słowa jest obecny i przemawia w słowie Bożym żywy Logos (*Sacrosanctum Concilium*). Liturgia jest zatem czasem słuchania Pana i przyjmowania Jego obecności. Zwłaszcza w czasie Eucharystii Bóg wciąż komunikuje siebie w Chrystusie przez Ducha Świętego. Dlatego właśnie liturgia jest uprzywilejowanym „miejszem” lektury ksiąg natchnionych, czasem, w którym w sposób wyjątkowy słowo Boże jest żywe i aktualne (*Verbum Domini*). Skoro sprawowanie sakramentów odbywa się w ramach liturgii słowa, słowo Boże winno być pojmowane w liturgiczno-sakramentalnym kontekście – interpretacja następuje w i poprzez liturgię (Kasper). Innymi słowy, Pismo Święte jest słowem Bożym w związku z sakramentem Eucharystii będącej uobecnieniem złożenia ofiary z Baranka paschalnego.

Typologicznie odczytany Stary Testament zwraca się ku sakramentowi Eucharystii. W liturgii interpretacja świętych pism łączy się z modlitwą samego Chrystusa (modlitwa eucharystyczna). Można powiedzieć, że liturgia posiada właściwą jej hermeneutykę, czyli zespół reguł interpretacji natchnionych pism. Świerzawski wypunktowuje założenia towarzyszące tej hermeneutyce: po pierwsze, chodzi o jedność obu testamentów czy szerzej – organiczną jedność całych dziejów zbawczych z centralnym dla nich wydarzeniem Paschy; po drugie, zakłada się istnienie poczwórnego wymiaru słów biblijnych (historycznego, chrystologicznego, antropologicznego i eschatologicznego); i po trzecie, uznaje się tutaj, że Pismo jest czytane, komentowane i aktualizowane *intra mysteriorum celebrationem*.

W liturgii to, o czym pisma mówią, czyli *mysterium Christi*, jest obecne *hic et nunc*, a liturgiczne czynności rzucają światło na teksty czytań. Można powiedzieć, że to sam chwalebny *Kyrios* staje się Egzegetą otwierającym sens Pisma Świętego (Świerzawski), jak to się stało w czasie spotkania uczniów idących do Emaus. Cała historia zbawienia „skupia” się bowiem w ostatecznej Passze, która tym samym obejmuje i wyjaśnia wcześniejsze wydarzenia, przez które z kolei sama jest oświetlana (Ratzinger). Jeśli będąca nicią przewodnią całego Pisma idea Przymierza kulminuje w Passze (Świerzawski), to znaczy, że cały kanoniczny tekst posiada liturgiczną trajektorię i teleologię. Dzieje zbawienia ciążą ku krzyżowi, którego sens jest nieoddzielny od interpretacji, jaką otrzymał w czasie Ostatniej Wieczerzy (Ratzinger, Hahn). Bez liturgicznej aktualizacji nie jest możliwe zrozumienie zamierzonego przez Boga sensu całego Pisma i w jego ramach – partykularnych czytań.

Dokonana wraz z Nowym Przymierzem relatywizacja przeszłej historii oznacza, że może ona być postrzegana jako cień – paradoksalnie jednak bez niego obraz rzeczywistości nie byłby zrozumiany (pedagogia Boża). Chrystus może być w pełni przyjęty i pojęty, gdy to, co kierowało ku Niemu, zostaje zachowane. Typologiczna lektura nie oznacza „kastrowania” (Goldingay) Starego Testamentu, bo przeszła historia odgrywa rolę w interpretacji, a nawet w wypełnianiu się Nowego Przymierza w Chrystusie. I odwrotnie, pełne zrozumienie i przyjęcie słowa nie byłoby możliwe bez Eucharystii. Pismo, które oświeca i wyjaśnia sens misterium eucharystycznego, jest z kolei pojmowane z perspektywy Eucharystii. Dopiero uznanie realnej obecności Pana w sakramencie umożliwia pojęcie sensu ksiąg natchnionych (Benedykt XVI). W historycznych czynach i słowach, które stają się terazniejszością w Eucharystii, musiał następować jakiegoś rodzaju kontakt z obecnym teraz sakramentalnie misterium Chrystusa. 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.

5.

Adresat słowa Bożego wchodząc w kontakt z rzeczywistościami mediowanymi przez tekst biblijny, jednocześnie zostaje skontaktowany z tajemnicą niesioną przez te teksty, a zatem z samym Bogiem (Wright IV, Martin). Jednocześnie jednak ten Bóg realnie wkroczył w dzieje ludzkie poprzez przeszłe wydarzenia oraz wypowiedziane słowo. One również mają swoją terazniejszość, która jest możliwa dzięki liturgicznemu zapośredniczeniu historii zbawienia. Jak w liturgii przeszła Pascha wkracza w terazniejszość, tak analogicznie w liturgii słowa przeszłe wydarzenia, o których świadczą księgi natchnione, w jakiś sposób wkraczają w terazniejszość, jednak nie zostają „odtworzone”. Ten sam Bóg, który działał w przeszłości, dzięki słowu może znów to czynić, ale jedynie w analogiczny sposób. Eucharystia potwierdza, a zarazem relatywizuje możliwość „uobecniania” wydarzeń i słów dziejów zbawienia, skoro uaktywnienie przeszłości musi dokonywać się z uwzględnieniem, że całe dzieje zmierzały ku Chrystusowi, w którym

znalazły swoje wypełnienie. Tamte słowa mogą stawać się terazniejsze poprzez eucharystyczne zapośredniczenie ich uobecnienia.

Podkreśliłem następującą kolejność logiczną: Eucharystia jest uobecnieniem Ostatniej Wieczerzy – Chrystus ustanawiając Eucharystię, wypełnił (i przeobraził jednocześnie) starotestamentalne pisma oraz święta (Paschę) – w łączności z Nim natchnione teksty pozostają zawsze aktualne – jednak ich aktualność jest wewnętrżnie związana z przeobrażeniem sakramentalnym. Podobnie jak przyswojeniu i chrystologicznemu przekształceniu uległy izraelskie praktyki religijne, tak również Pisma zostały przez Chrystusa przeobrażone. W ten sposób Jezus (i wtórnie Jego uczniowie) jawią się zarówno sługami, jak i panami starotestamentalnych słów i instytucji (Work). Odtąd Stary Testament i święta izraelskie (a szerzej wszystkie historyczne czyny Boga) mogą się uobecniać w liturgii chrześcijańskiej.

Jeśli wolno by mówić o pewnego rodzaju epiklezie zachodzącej w czasie liturgii słowa (Stăniloae, Barth), to jedynie pod warunkiem powiązania jej z epiklezą nad darami chleba i wina. Obecność Chrystusa w słowie może być co najwyżej analogiczna (niepodobne podobieństwo) do obecności Pana w Najświętszym Sakramencie. Te dwa sposoby obecności należy widzieć we wzajemnym związku i unikać wszelkich paralelizmów sugerujących dwie różne obecności jednego i tego samego Pana (czy tym bardziej obecność „dwóch Chrystusów”). Obecność Wcielonego w sakramencie jest innego rodzaju niż obecność w słowie, dlatego też do różnej jedności z żywym Słowem prowadzi liturgia słowa oraz Komunia Święta. Liturgia słowa służy liturgii eucharystycznej, z kolei liturgia eucharystyczna nie przekreśla znaczenia liturgii słowa. Do komunii z Chrystusem prowadzi sakrament, ale Chrystusa nie ma się poza słowem. W Najświętszym Sakramencie Chrystus jest obecny również w wypowiedzianym przez siebie (a zatem i spisany pod natchnieniem) słowie, tyle że jest ono teraz wypowiedzane „sakramentalnie”.

Benedykt XVI wywodził logikę kultu chrześcijańskiego i strukturę Mszy św. z opowiadania o uczniach zmierzających do Emaus. Pan, który jest obecny cały czas *intra mysteriorum celebrationem*, zostaje w pełni rozpoznany dopiero w liturgii Eucharystii. Z narracji pozostawionej przez autora natchnionego wynika, że już w liturgii słowa obecność Chrystusa jest czymś więcej niż jedynie „werbalną obecnością”, bo słowa nie istnieją nigdy bez tego, kto je wypowiada. Jednak dopiero w liturgii eucharystycznej obecność „zewnętrzna” przechodzi w wewnętrzną *communio* z Osobą Pana. Komunikujący zostaje wtedy włączony w całą tajemnicę Jezusa, a zatem

ma do czynienia z Osobą Chrystusa i Jego dziełem, które jako dokonane „raz na zawsze” trwa w misterium kultu (Casel).

Czytanie i głoszenie słowa Bożego nie polegają na wspomnianiu, ale raczej na realnym wkraczaniu Boga poprzez opisane wydarzenia w nowy czas, w którym wydarzenia te zyskują swoje wypełnienie. Gdyby Bóg mógł objawiać się w partykularnych wydarzeniach bez związku między nimi, a przede wszystkim bez uwzględnienia ich wewnętrznego ukierunkowania typu zapowiedź-spełnienie, byłaby to jakaś forma ekonomiozbawczego „modalizmu”. Jeszcze wyraźniej zaznaczyłby się on, gdybyśmy przyjęli, że takiego samego rodzaju obecność jest możliwa w słowie i sakramencie – w takim razie Pan mógłby w sposób równorzędny objawiać się na więcej niż jeden sposób. Raczej należy przyjąć różne formy obecności związane ze sobą i prowadzące do sakramentalnej obecności.

Jak eucharystyczna obecność Pana jest możliwa dzięki uobecnieniu Ostatniej Wieczerzy (a raczej Paschy za pośrednictwem Ostatniej Wieczerzy), tak obecność Pana w słowie zakłada jakiegoś rodzaju uobecnienie „wydania” się Boga w wydarzeniach, którym Pismo daje świadectwo. Zatem w liturgii słowa ważne jest przejście od natchnionego słowa ku misterium Boga, które w nim zostało wyrażone, a od „cienia” starotestamentalnych wydarzeń do nowotestamentalnego „obrazu” rzeczy. Jeśli liturgia słowa odkrywa Boga przed zgromadzeniem, to ostatecznie jako całość nie może nie prowadzić ku centralnemu dla historii zbawienia i objawienia wydarzeniu. To każe oddalić pokusę dopatrywania się „dwóch obecności” Pana w Eucharystii – liturgia słowa musi wskazywać na liturgię eucharystyczną, prowadzić do niej i dopiero wraz z nią spełniać swoje zadanie²⁰¹. Jeśli słowa ustanowienia z Ostatniej Wieczerzy pełnią niezastąpioną rolę w eucharystycznej aktualizacji Paschy, to z kolei natchnione słowa nie są w taki sam sposób słowami „ustanawiającymi”; dopiero w ich ciągłości oraz wewnętrznym ukierunkowaniu prowadzą do misterium Chrystusa „ustanowionego” sakramentalnie.

²⁰¹ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunia...*, dz. cyt., s. 231: „Centrum celebracji eucharystycznej zajmuje Pismo Święte, jako że liturgia urzeczywistnia i kontynuuje historię zbawienia, rozpoczętą na kartach Biblii”.

6.

O przeobstwiającym zjednoczeniu człowieka z Bogiem decyduje nie samo słowo Boże, ale żywe Słowo – Wcielony, który po to stał się człowiekiem, żeby człowiek stał się Bogiem. Jednak również słowo Boże pełni funkcję w *theosis* ludzi, których ze względu na skierowane do nich słowo samo Pismo nazywa „bogami”. Słowo Wcielone jest nierozzerwalnie złączone ze słowem biblijnym, które z kolei ukazuje Jezusa jako jednorodzonego Syna Bożego dokonującego prawdziwego wyzwolenia. Wszystkie słowa biblijne mają związek z Paschą, bez której nie byłoby możliwe przeobstwienie, a nawet usłyszenie słowa Bożego.

Wszystkie wypowiedziane i niewypowiedziane przez Logos słowa są nieodłączne od Niego samego (Balthasar). Dlatego nawet sakramentalna unia z Panem nie dokonuje się poza słowem, które odgrywa rolę zarówno na etapie przygotowania do komunii, jak i potem, gdy „nuklearne rozszczepienie” (Benedykt XVI) uruchamia proces przekształcenia – najpierw komunikującego przemienionego radykalnie na najgłębszym poziomie ontologicznym, a następnie całej stworzonej rzeczywistości. Pismo pełni funkcję również w okresie, gdy energia reakcji termojądrowej rozprzestrzenia się na wszystkie sfery życia wierzącego. Jeśli liturgia słowa prowadzi ku liturgii eucharystycznej, to z kolei sakrament na powrót prowadzi ku słowu, jak na to wskazuje Łukasz w swojej Ewangelii.

Kleofas i jego towarzysz prowadzą ze sobą poważną rozmowę oddaną przez ewangelistę słowem *homileo*. Znamienne, że ten sam wyraz w Dziejach Apostolskich został użyty przez hagiografa w kontekście przemówienia Pawła następującego po obrzędzie łamania chleba: „I wszedł na górę, łamał chleb i spożywał, a mówił [dosłownie: przemówiwszy: *homilesas*] jeszcze długo, bo aż do świtania” (Dz 20,11)²⁰². Oczy uczniów kierujących się ku Emaus pozostają na uwięzi, dopóki Towarzysz ich drogi nie da im się rozpoznać po tym, jak łamie i podaje chleb (pojawiają się w tym miejscu Ewangelii te same sformułowania, co poprzednio w opisie przeistoczenia chleba). Wtedy przypominają sobie, że podobnie jak teraz ich oczy, tak wcześniej Pan jako Egzegeta otwierał im Pisma i dowodził, że „Mojżesz i prorocy” odnosili się do Niego. Chociaż słowo Boże czyta się i głosi w czasie Mszy Świętej w pierwszej jej części, dopiero żywy Logos obecny w sakramencie Eucharystii

²⁰² Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza...*, dz. cyt., s. 590; GPNT, s. 634.

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. Wszystko w ten sposób zostaje zgromadzone w Chrystusie ukrzyżowanym i wywyższonym (*hypsoun*) i zjednoczone wokół centralnego wydarzenia jednoczącego całą rzeczywistość (*Sacramentum caritatis*).

Słowo Boże „tłumaczy” Eucharystię na życie eucharystyczne – pozwala w ten sposób zrealizować to, czym jest Komunia Święta (Balthasar). Zastępstwa Chrystusowego nie wolno sprowadzać tylko do Osoby Chrystusa, bowiem Chrystus żyjący w chrześcijaństwie włącza go w służbę. Ofiara Logosu, gdy jest przyjęta, prowadzi do „logizacji” wiernego przez sakrament oraz przyswojenie słowa Bożego. Słowo w łączności z Najświętszym Sakramentem kształtuje wierzących i przyucza do rozumnej służby Bożej. Jednym z wymiarów „logosowości” służby Bożej jest posłuszeństwo słowu Bożemu, czyli w istocie samemu Logosowi. Kolejność jest jednak następująca: najpierw żywy Logos dokonuje radykalnej przemiany przystępującego do Komunii Świętej i dopiero wtedy jest możliwe danie posłuchu słowu nieodłącznemu od Słowa żywego. Pierwszeństwo należy się działaniu Boga zarówno w liturgii eucharystycznej, jak i w liturgii słowa. Liturgia słowa przygotowuje na przyjęcie Chrystusa w Komunii Świętej, a „zlogizowany” wierzący może odpowiedzieć na słowo – pojmuje teksty „przez Eucharystię” i przemieniony wypełnia słowo. Jest to możliwe, ponieważ pokarm duchowy przemienia człowieka w Chrystusa (Augustyn, Tomasz, Benedykt XVI). Dlatego posłuszeństwo słowu domaga się posłuszeństwa Eucharystii (Benedykt XVI).

Dwa stopnie uniżenia, o których pisze autor natchniony w tzw. hymnie o kenozie, można zestawić ze strukturą Mszy Świętej. Pierwszy krok polega na tym, że natchnione słowo Boże jest zniżaniem się Logosu do ludzi – następuje to w liturgii słowa. Drugi zaś krok to przyjęcie postaci sługi, upodobnienie się do ludzi i wydanie na śmierć – a jest to istotą liturgii eucharystycznej. Samo-ofiarowaniu 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. Liturgia słowa, sama będąca jednym z wymiarów *condescensio* Logosu, stanowi też świadectwo zstępującego charakteru słów i dzieł Boga, a do tego ukazuje, na czym polega postępowanie zgodne z kenotycznym wzorcem. Miłość będąca przykazaniem – jest najpierw miłością darowaną w Eucharystii („sakramencie miłości”) oraz słowie Bożym.

Zakończenie

Kluczowe zagadnienia podjęte w studium, a również jego cel, zostały wyznaczone tytułem: *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*. Teologiczne opracowanie doktryny natchnienia (część druga niniejszego studium), ze względu na jej podporządkowanie koncepcji objawienia (por. struktura *Dei verbum*), wymagało wyjścia od teologii objawienia (część pierwsza). W prezentacji teologii objawienia skorzystałem ze spuścizny teologów wymienionych w podtytule rozprawy: *Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera*. W pierwszej części pracy dominował proces analizy i syntezy danych pozytywnych – w dorobku teologów australijskiego i niemieckiego znalazłem kluczowe dla doktryny natchnienia kwestie, które zostały zgromadzone w podrozdziale 3.3. Zebrałem w nim zarówno twierdzenia o natchnieniu wyrażone *explicite* przez O'Collinsa i Ratzingera, jak i wynikające *implicite* z treści zaprezentowanych w dwóch pierwszych rozdziałach poświęconych objawieniu. Ten „wspólny mianownik” dorobku badaczy niezależnych od siebie stał się dla mnie podstawą dla spekulatywno-teologicznej refleksji prowadzonej w części drugiej, która dokonywała się jednak przez cały czas niejako w cieniu części pierwszej. Dzięki temu udało się stworzyć autorski przyczynek do teologii natchnienia zainspirowany wnioskami wyprowadzonymi z dorobku O'Collinsa i Ratzingera.

Jeśli badania Papieskiej Komisji Biblijnej dotyczące natchnienia i prawdy Pisma Świętego ogniskowały się na poszukiwaniu świadectwa tekstów biblijnych o nich samych, to perspektywą badań prowadzonych przeze mnie w drugiej części studium pozostawała teologia dogmatyczna. Wyszedłem z przekonania, że jeśli studium ksiąg świętych prowadzi do świętej teologii, dla której pozostaje niejako duszą (DV 24), to wtórnie z kolei teologia dogmatyczna będzie mogła powiedzieć coś istotnego o Piśmie Świętym, w tym także o jego natchnieniu. Tym samym skorzystałem również ze wskazówki zawartej w Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius*, gdzie

mówi się o zrozumieniu tajemnic wiary dzięki ich powiązaniu między sobą (DH 3016) w ramach tej spójni, jaką razem tworzą (*nexus mysteriorum*). Dlatego w tej części studium na doktrynę natchnienia spojrzalem z wielu perspektyw dogmatycznych, od chrystologii przez eklezjologię i soteriologię aż po teologię liturgii. Jak się okazało, decydująca dla moich poszukiwań teologicznego pogłębienia natchnienia i słowa natchnionego okazała się zwłaszcza dogmatyczna refleksja nad Kościołem oraz liturgia.

Najważniejsze wnioski z zaprezentowanych w części drugiej badań znalazły się już w podsumowaniach do kolejnych rozdziałów. Tutaj prezentuję jedynie konkluzje końcowe o charakterze syntetycznym:

1. Rewelatywna i tradycjotwórcza rola słowa natchnionego

Dar natchnienia jest zarówno skutkiem dialogiczności objawienia i jego wyrażalności w stwierdzeniach propozycjonalnych, jak i przyczyną umożliwiającą realizację obu tych wymiarów objawienia w Kościele. W księgach natchnionych został położony właściwy fundament pod przyszłe odkrywanie objawienia już podarowanego Kościołowi i trwającego w nim. Święte pisma są jednym z aspektów recepcji objawienia fundacyjnego i jako takie stanowią środek udzielania się Boga w okresie objawienia zależnego. Bóg kontynuuje samo-komunikację przez „głupstwo” słowa natchnionego, ale objawienie Boże wykracza oczywiście poza to, co spisane pod natchnieniem. Pismo Święte chroni „raz jeden” objawienia, a dzięki temu pozostaje w funkcji „raz na zawsze” tego objawienia oraz trwania Kościoła w objawieniu, którego skutki mają zgodnie z Bożym zamiarem utrzymywać się na stałe w historii.

Teksty pisane pod natchnieniem Ducha Świętego odegrały ważną rolę w rozciągniętym w czasie procesie powstawania Kościoła. Pisma święte wyrażają Kościół pierwotny na etapie objawienia fundacyjnego i zarazem ten Kościół współtworzą. Są świadectwem zarazem objawienia, jak i odpowiedzi na Boże objawienie, a przez nie słowo Boże przychodzi nie spoza, lecz z wnętrza wspólnoty. Złożony i rozłożony w czasie proces recepcji objawienia obejmował interpretację objawienia, określenie istoty wiary (wyznanie wiary), życia sakramentalnego, ukształtowanie się moralnego postępowania oraz wyłonienie się pism natchnionych. Ze względu na to, że objawienie zostało dane Kościołowi pierwotnemu, ten stał się normą dla Kościoła wszystkich czasów, to zaś byłoby niemożliwe bez pism natchnionych jako świadectw apostołskiego przepowiadania i praktyki Kościoła zgromadzonego wokół Apostołów.

Duch Chrystusa nie działa poza historycznością i instytucjonalnością Kościoła, dlatego należy podkreślać związek hagiografów z Apostołami. Syn i Duch Święty pozostają nierozzerwalni, dlatego Duch nie działa z pominięciem ziemskiej historii Jezusa, i z tego powodu również roli Apostołów nie wolno pojmować „doketystycznie”. Dlatego charyzmat natchnienia pozostaje w nierozzerwalnym związku z rolą Apostołów (i wspólnoty apostołskiej), z którą hagiografowie dzielą udział w „raz na zawsze” wydarzeniach objawienia fundacyjnego.

W pamięci Kościoła przeszłe słowa i wydarzenia odkrywają skrywaną wcześniej głębię, gdyż dzięki Duchowi Świętemu jako żywej pamięci Kościoła staje się możliwe „współprzypominanie” z i w „My” Kościoła (por. J 14,26). Jeśli już Apostołowie korzystali z *suggestio* Ducha Świętego odkrywającego „niewypowiedziane w wypowiedzianym”, to również świętym pisarzom Duch Święty przypominał wszystko, bezpośrednio i pośrednio, przez ich związek z Apostołami oraz trwanie w apostołskiej Tradycji. Święte pisma wyrosły z Tradycji w wyniku osobistego i wspólnotowego wspomnienia zbawczo-objawieniowych wydarzeń i ich interpretacji dokonywanych „zgodnie z Pismem”. Nowotestamentalne księgi powstają w wyniku wykładni dokonującej się w Duchu-Paraklecie wprowadzającym w misterium Chrystusa (por. J 16,12–14). W tym procesie działa ten sam Duch Święty *qui locutus est per prophetas* (DH 150).

Duch Święty posłużył się autorami natchnionymi, by ci przekazali na piśmie to (i tylko to), co On zechciał. Tym samym droga do poszukiwania pogłębionego rozumienia i przeżywania historii zbawienia i objawienia pozostała otwarta. Jeśli wzrastające rozumienie apostołskiego przekazu znamionuje już księgi natchnione, to znaczy, że należy w tym widzieć „zasadę hermeneutyczną” dla Kościoła poapostołskiego, który proces ten winien kontynuować, ale w taki sposób, by pozostać wiernym wierze raz przekazanej (por. Jud 3) i zaświadczonej w Piśmie. Kościół został zaproszony do podobnego zagłębiania się w otrzymane objawienie, ale zarazem wytyczone zostały już drogi, po których wszelka refleksja winna postępować. Pneumatologiczności odpowiadać musi inkarnacyjność – wydarzenie Chrystusa jest co prawda kontynuowane w Duchu Świętym, ale obowiązuje na zawsze „wcieleniowy” charakter słowa Bożego wyrażonego w słowie biblijnym.

Teksty natchnione nie mogą być „encyklopedią” zawierającą wszystkie informacje na temat Boga (*Deus semper maior*) czy Wcielonego (Słowo większe od słów). Wciąż pozostają jednak w funkcji służenia temu, co niewypo-

wiedziane, tyle że – jako wiążąca odpowiedź na objawienie Boże – pośredniczą w dalszym odkrywaniu skarbu objawienia pod przewodem Ducha Świętego. Miarodajne apostołskie wypowiedzenie misterium nie może zostać porzucone, gdyż przekreślałoby to działanie Ducha Świętego oraz diachroniczną jedność Ciała Chrystusa. Nie było potrzeby, by hagiografowie pozostawili szczegółowe opisy kultu czy życia chrześcijańskiego, wystarczyło, że zawarli w swoich pismach wszystko, co istotne dla kultu, oraz ogólne wskazówki dla kultycznej postawy obejmującej całe życie chrześcijańskie. Otwarta forma świętych pism będzie umożliwiała przyszłe działanie Ducha Świętego prowadzące do ożywienia, odnowienia i pojawienia się nowych form wyrazu życia Ewangelią.

Z kolejności objawienie – Tradycja – natchnienie wynika, że Pismo Święte stanowi wyraz nie tylko objawienia, ale i ukształtowanej w jego wyniku Tradycji. Tradycja jest całością odpowiedzi na słowo Boże obejmującą *lex orandi, credendi et vivendi*, i jako taka wykracza poza Pismo Święte. Z kolei objawienie Boże jako żywa rzeczywistość nie może być „zawarte” ani w pismach natchnionych, ani w Tradycji. Dzięki charyzmatowi natchnienia wszystko, co konstytutywne dla kultu, doktryny i chrześcijańskiego życia, znalazło odbicie na kartach Pisma Świętego. Tradycja jest wewnętrzną zasadą tworzenia Pisma, które notabene samo w sobie także jest Tradycją. Kościół pozostaje związany słowami Pisma powstałego w Tradycji apostołskiej, którą autorzy natchnieni adekwatnie odzwierciedlili.

Hagiografowie wyartykułowali dynamiczny charakter Tradycji oraz wskazali na jej składowe, umożliwiając w ten sposób trwanie w żywej Tradycji apostołskiej oraz objawieniu fundacyjnym w okresie objawienia zależnego. Tradycja ma pozostawać wierną normatywnemu początkowi zaświadczonemu w Piśmie, a jej rozwój musi dokonywać się w organicznej ciągłości z początkiem. Dar natchnienia umożliwia dalszy wzrost Tradycji, ukierunkowuje go i nadaje mu „paradygmatyczne” dynamizmy. Wzrost Tradycji polega nie tyle na głębszym wnikaniu w pisma święte, ile raczej na pogłębionym przyswojeniu i pojmowaniu tej rzeczywistości spotkania z Panem i Duchem Świętym, jaka zrodziła Tradycję i w jej ramach Pismo Święte, które o niej zaświadcza. W tym procesie Pismo jako natchnione słowo Boże odgrywa jedyną w swoim rodzaju rolę. Jest „pieczęcią” Ducha Świętego na Tradycji apostołskiej obejmującej doktrynę, kult i życie. Ponieważ Pisma przekazują Tradycję w jej pierwotnym i miarodajnym kształcie, same stają się jakby „kodem genetycznym” przyszłego rozwoju.

Autorami natchnionymi kierował ten sam Duch Święty, który wypełniał całą wspólnotę wierzących. Pojęcie analogii wiary sugeruje uprzednią analogiczność doświadczenia wiary związanej z recepcją objawienia w Ludzie Bożym wszystkich czasów. Jak pozostali wierzący, tak hagiografowie czerpali ze wspólnej wiary i działania Ducha Świętego w całej wspólnotcie, i na tej podstawie pisali zgodnie z wiarą Kościoła i wyrażali, na sposób analogiczny, doświadczenie wierzących wszystkich czasów. Wtórnie natchnione pisma mogą z kolei wzbudzać wiarę i prowadzić do analogii doświadczenia. Pozostają też na służbie głoszenia słowa, w czasie którego Duch Święty pisze na „żywych tablicach serc” (por. 2 Kor 3,3). Natchnione pisma nie są jedynie „przepisaniem” tego, co Duch Święty czyni w „sercach z mięsa” słuchaczy, ale również wydobywają to, czego adresaci słowa sami nie byłiby w stanie wypowiedzieć. Hagiografowie są ogniwem pośrednim w analogii wiary i doświadczenia między Apostołami a wierzącymi, którzy będą sięgali do spisanej pod natchnieniem Ducha Świętego literatury.

2. Soteriologiczno-przebóstwiająca funkcja świętych pism

Pan jako Oblubieniec wydaje się dla zbawienia Oblubienicy, która przyjmując Jego samo-ofiarowanie, wchodzi w jedność z Chrystusem (por. Ef 5,25–27) i staje się z Nim „jednym duchem” (1 Kor 6,17). Na mocy jedności tworzonej przez Chrystusa z Kościołem Pan mógł posłużyć się Kościołem w tworzeniu nowotestamentalnych pism i prawidłowym zinterpretowaniu Starego Testamentu. Dzięki temu Jego głos mógł w pełni wybrzmieć, a słowo – zostać wysłuchane. Jednak głosy Pana i Kościoła nie stapiają się w jedno, tak że dzięki pisany pod natchnieniem tekstom głos Pana pozostaje słyszalny, a wspólnota może urzeczywistniać to, co w Chrystusie zostało jej podarowane. Chrystus i Kościół nie utożsamiają się ze sobą, Ciało jest przestrzenią panowania Głowy (por. Ef 1,22–23). Oblubienica winna być posłuszna Oblubieńcowi i wzrastać ku Niemu, który jest Głową Ciała (por. Ef 4,14–15). Soteriologia pism natchnionych łączy się również z eschatologią – święte teksty mają przygotowywać Oblubienicę do Godów Baranka.

Natchnieni pisarze dostrzegają wierność Boga w historii niewiernego narodu wybranego (Stary Testament) oraz zaświadczenia o absolutnej wierności („mimo to”) jako istocie Nowego Przymierza. Będące wynikiem zbawienia i o nim świadczące, teksty biblijne pełnią następnie funkcję soteriologiczną-rewelatywną: przepowiadają Dobrą Nowinę, rodzą wiarę, ukazują drogę zbawienia, a w tym wszystkim stanowią *instrumentum salutis*

et instrumentum revelationis, jakim posługuje się wywyższony Zbawiciel. Księgi natchnione świadczą o miłosierdziu Bożym oraz przygotowują do jego przyjęcia w celebracji Eucharystii. W czasie sprawowania Wieczerzy Pańskiej wierzący proszą, by ofiara Chrystusa stała się także ich ofiarą. Chrystusowe zastępstwo włącza w siebie zastępowanych, a uczestnicy liturgii dostępują „logizacji”, jednocząc się z ofiarą wydającego się za nich Logosu. Pisma należy widzieć również w ich funkcji prowadzenia komunikujących do życia „zlogizowanego” i sprawiania w ten sposób ich „chrytokształności”.

Teksty natchnione zaświadcza przede wszystkim o tych misteriach, z których mocy autorzy natchnieni czerpią w czasie pisania. Dlatego właśnie jest możliwa „wewnątrzkościelność” Pism, a zarazem ich „ponadkościelność” – Głowa Kościoła może posługiwać się nimi przez to, że świadczą, przepowiadają, wzywają do nawrócenia i ukazują przemienione życie. Ten sam Duch Święty, który natchnął świętych pisarzy, pozostaje na trwale złączony ze spisany pod Jego natchnieniem pismami. Dzięki temu słowo Boże okazuje się żyjące (*dzon*) i działające (*energes*), mające moc sądenia (*kritikos*) i oceniania wnętrza ludzkiego (por. Hbr 4,12), a przez to wszystko – uświęcające.

W kategoriach soteriologicznych należy również postrzegać świętość Pisma. Bóg posługuje się natchnioną literaturą w ramach całokształtu działań zbawczych zmierzających do uświęcenia Chrystusowej Oblubienicy (zwłaszcza istotny jest tutaj związek słowa z sakramentem). Święte odboską świętością, może Pismo pełnić rolę zbawczą i uświęceniową względem grzeszników czy nawet całego Kościoła („struktury grzechu”). Pisma z jednej strony odbijają empiryczny stan Kościoła pierwotnego, a z drugiej, dzięki temu, że wyrażają jego misterium, mogą służyć przemianie Kościoła. Pismo z jednej strony może być święte tylko w świętym Kościele, ale z drugiej pełni uświęcającą rolę względem Kościoła, tyle że czyni to, gdy jest włączone w całokształt darów zbawczych. Ta soteriologiczna rola jest możliwa tylko dlatego, że i Kościół, i Pismo są ontologicznie święte.

Pismo Święte poświadcza owocność zbawienia skutkującą tym, że zbawiony staje w służbie zbawienia innych (por. 2 Kor 6,1). Dlatego jest możliwe kościelne współautorstwo Pisma Świętego, a zwłaszcza dar natchnienia jako owoc zbawczy oraz dar służący zbawieniu innych. Pismo Święte pozostaje jednym z uprzywilejowanych środków zbawczego działania Pana w Kościele i przez niego w świecie, przy czym dar ten należy widzieć w łączności z innymi (np. z sakramentami). Soteriologiczna rola Pisma Świętego łączy

się oczywiście z soteriologiczną koncepcją objawienia. Objawienie jest działaniem zbawczym i uświęceniowym Trójjedynego Boga, a natchnione świadectwo objawienia staje w tej samej funkcji.

Słowo natchnione pełni swoją zbawczą rolę zwłaszcza w związku z sakramentem Eucharystii. Centralne dla liturgii są słowa i działania Jezusa w czasie Ostatniej Wieczerzy. Istota dokonanych w historii wydarzeń pozostaje terazniejsza, bo ludzka historia wydającego się Syna odpowiada stosunkowi Syna do Ojca. Historycznemu „raz jeden” (*efapax*) Paschy i antycypującej ją Ostatniej Wieczerzy odpowiada „nieustannie” (*aionios*). Dzięki temu jest możliwe liturgiczne uobecnianie wydarzenia założycielskiego liturgii. Z kolei nieprzemijająca istota minionego wydarzenia sięgając w terazniejszość, obejmuje również przyszłość. Równoczesność z Paschą dopełnia się, gdy samooddanie się Chrystusa przechodzi w oddanie się chrześcijanina w „ofierze żywej” (por. Rz 12,1). *Logike latreia* należy umieszczać w ramach całościowego zamiaru Bożego, którego celem jest stan, w którym Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28).

Dwa stopnie uniżenia z hymnu o kenozie odpowiadają strukturze Mszy Świętej: w liturgii słowa Pan zniża się do ludzi w natchnionym słowie, a w liturgii eucharystycznej wydaje się na śmierć. Dzięki samo-ofiarowaniu się Boga w słowie i sakramencie dokonuje się *reditus* człowieka wracającego do Boga. W tym „przejściu” nie tylko sakrament, ale i natchnione przez Ducha słowo odgrywa rolę. Liturgiczna celebrowanie jest zarazem zstąpieniem Boga ku ludziom, jak i ich wstępowaniem ku Bogu. Przeistoczenie sprawia, że stworzenie zostaje przemienione w samej podstawie swojego bytu w Ciało i Krew Chrystusa, a to jest jednocześnie antycypacją eschatologicznej transsubstancjacji całego stworzonego świata. Eucharystia jest już smakowaniem niebiańskiej uczy; liturgia jawi się antycypacją paruzji (albo, od drugiej strony, paruzja jest spełnieniem liturgii), a także realizacją eschatologicznego ukierunkowania świętych pism.

Ze związku Wcielenia Boga z przebóstwieniem człowieka wolno wyprowadzić rolę Pism Świętych w procesie *theosis*. Słowo Boże zniża się do słów ludzkich, by następnie zostać wywyższonym razem z odbiorcami słowa. Dzięki natchnieniu stało się możliwe takie „wcielenie” słowa Bożego w ludzkie, by adresat słowa mógł usłyszeć skierowane do niego słowo Boże. Objawienie, które zostało przekazane w kenotycznym świadectwie Pisma, wydarza się następnie po stronie podmiotu przyjmującego to objawienie. Słowo Boże zaprasza, by stać się uczestnikiem tych rzeczywistości, o których ono

zaświadcza; można powiedzieć, że to sam Zmartwychwstały wypowiada słowo, które zatem musi ku Niemu – przebywającemu w chwale – kierować.

Przebóstwienie jest możliwe dzięki komunii z żywym Słowem, ale również słowo Boże odgrywa rolę w *theosis* ludzi. Wszystkie słowa biblijne mają związek z Paschą, bez której nie byłoby możliwe przebóstwienie, a nawet usłyszenie słowa Bożego. Przebóstwiający zjednoczenie z żywym Słowem oraz posłuszeństwo nierozdzielnemu od Niego i wypowiedzianemu przez Niego słowu jest możliwe jedynie dzięki wcześniejszemu odkupieniu. Logos jest nieodłączny od słowa Bożego, dlatego słowo odgrywa rolę zarówno na etapie przygotowania do sakramentalnej *communio*, jak i w procesie rozchodzenia się skutków „nuklearnego rozszczepienia” na całe życie komunikującego. Liturgia słowa prowadzi do liturgii eucharystycznej, aby potem sakrament na powrót sprowadzał ku słowu Bożemu. Pan obecny w sakramencie staje się Egzegetą otwierającym sens pisma swoim naśladowcom i w ten sposób umożliwia życie nimi. Eucharystia prowadzi do życia eucharystycznego w posłuszeństwie słowu. Wchodząc razem z Chrystusem w Jego uniżenie, chrześcijanin zarazem przechodzi w stan wywyższenia będący wewnętrzną istotą ogołocenia z miłości (por. Flp 2,5–9).

Liturgia słowa ukazuje, na czym polega postępowanie zgodne z kenotycznym wzorcem. Słowo Boże niejako „tłumaczy” Eucharystię na życie eucharystyczne, a w ten sposób pozwala zrealizować to, czym jest Komunia Święta. Jednak słowo dopiero w łączności z Najświętszym Sakramentem kształtuje wierzących i poucza, na czym polega *logike latreia*. Ofiara wierzącego czerpie z odkupieńczej mocy Paschy Chrystusa i jest ukształtowana na wzór tamtej ofiary. Miłość otrzymana w „sakramencie miłości” uzdalnia do życia miłością. Jednym z wymiarów „logosowości” służby Bożej jest posłuszeństwo słowu Bożemu, czyli w istocie samemu Logosowi. Inicjatywa należy do Boga zarówno w liturgii eucharystycznej, jak i w liturgii słowa. Posłuszeństwo słowu mogą okazać jedynie „synowie w Synu” (por. Rz 8,14–15), dlatego również sakramentowi Eucharystii należy się posłuch i w nim wypełnia się posłuszeństwo Pismu.

3. Charyzmat natchnienia w służbie *mysterium Ecclesiae*

W rezultacie eschatologicznego wkroczenia Syna Bożego ukształtował się eschatologiczny Lud Boży, w którym dokonała się interpretacja Starego Testamentu odpowiadająca ujawnieniu zamiarów Bożych. Ponieważ szczytowe samo-objawienie Boga nie przekreśla dalszych dziejów, wymiar eschato-

logiczny łączy się w pismach z „byciem w drodze” Kościoła. Hagiografowie zaświadczyli o kulminacyjnych wydarzeniach zbawczo-rewelatywnych w taki sposób, że ich pisma służą otwartości historii na transcendentne spełnienie.

Natchnienie pozwoliło wyrazić istotę Kościoła oraz jego wiary dzielonej również przez hagiografa i wyartykułowanej w jego pismach. Nie chodzi jedynie o twierdzenia propozycjonalne, bowiem całe natchnione piśmiennictwo służy wierze Kościoła, którą manifestuje na różne sposoby. Ze względu na to, że Pisma wyrażają nie tylko Kościół pierwotny, ale również Tego, od którego On pochodzi – umożliwiają ciągły rozwój wspólnoty. Nie należy poszukiwać w nowotestamentalnych tekstach ideału Kościoła, lecz natchnionego poświadczenia tego, co należy do jego istoty. Autorzy natchnieni zarysowali różnicę między Kościołem-misterium a Kościołem-empirycznie danym wyrazem tego misterium. Dwóch aspektów Kościoła – misterium i historycznie danego podmiotu misterium – nie wolno rozdzielać, ale i nie wolno utożsamiać ze sobą. Dzięki charyzmatowi natchnienia uchwycony został zarówno wymiar misterium, jak i jego historyczny wyraz w Kościele pierwotnym.

Jeśli to właśnie misterium buduje Kościół jako podmiot historyczny, to z kolei pisma święte jako świadczące o pierwotnym wyrazie tego misterium będą pełniły normatywną rolę dla całych późniejszych dziejów. Zarazem nie wolno jednak wynosić Pisma ponad wszystko ani dążyć do odtworzenia postaci pierwotnego Kościoła – raczej natchniona literatura posłuży do kształtowania aktualnej postaci Kościoła na mocy zaświadczonego w Piśmie eschatologicznego udzielenia się Boga i jego recepcji w historyczno-empirycznym wyrazie misterium, jakim był Kościół pierwotny. Specjalny dar natchnienia należy wiązać przede wszystkim z zapisem misteryjnego wymiaru Kościoła pierwotnego, dzięki któremu Kościół będzie mógł być prowadzony przez Ducha i podlegać nieustannej reformie, oraz z przedłożeniem istotowo stałej postaci Chrystusowego Kościoła.

Objawione misterium (por. Ef 3,5) ukazuje się w Kościele i przez Kościół. Widzialny Kościół objawia wolę Ojca udzielającego się w posłaniach Syna i Ducha Świętego, a także odsłania misterium panowania Chrystusa jako Głowy Kościoła. Pismo jawi się nie tylko świadectwem tego ziszczającego się w Kościele misterium, ale również narzędziem działania Ojca „dwoma rękami” Drugiej i Trzeciej Osoby Boskiej. Pisma służą wywyższonemu Panu w pasterzowaniu Kościoła ku chwale Boga Ojca, a natchniona literatura uświęceniu i oczyszczeniu Kościoła, pozostaje bowiem w funkcji miłości Oblubieńca wydającego się dla zbawienia Oblubienicy (por. Ef 5,25–27).

Także urzędowe posługi będą pełnione w Kościele w ich związku ze słowem natchnionym.

Kościół jest wypełnieniem celu historii i jej otwarciem na eschatologiczną przyszłość. W *Ecclesia peregrinans* panuje napięcie między „już” a „jeszcze nie”, w tym między ontologiczną świętością Kościoła a świętością w Kościele zmieszana z grzesznością jego członków. „Prorocki” dar natchnienia pozwolił rozpoznać istotę Kościoła, a dzięki temu jest możliwe przechodzenie od daru do jego realizacji. Święte pisma wzbudzają nadzieję na przyszłe spełnienie, ukazują Pana, który przyszedł, i przynaglają do wychodzenia Panu naprzeciw. W tym wszystkim służą przemianie Kościoła ziemskiego pozostającego w drodze do swojego celu.

4. Natchnienie jako dar i urząd

Dar natchnienia należy włączać w pneumatyczną genezę Kościoła. Charyzmat ten jest zapośredniczony przez Kościół, w którym działa zesłany przez Pana Duch Święty. Dzięki temu, że Kościół zjednoczony z Chrystusem staje się *hen pneuma* (1 Kor 6,17), Kościół jako całość oraz każdy poszczególny wierzący mogą być świątynią Ducha Świętego. To w Kościele realizuje się przejście od ducha ludzkiego do *Pneuma* będącego wspólnym Duchem Ciała Chrystusa, a zatem źródłem natchnienia. Autor natchniony dopiero w Kościele otrzymuje Ducha Chrystusowego (por. Ef 4,4).

Udzielając charyzmatu natchnienia, Duch Święty oddziaływał na hagiografa Starego Testamentu, ale sam Duch w tamtym czasie nie był jeszcze wylany na „wszelkie Ciało” (por. J1 3,1–2). Przemiana wewnątrz wszystkich członków Ludu Bożego należała do przyszłości (por. Ez 36,24–27), a antycypacyjnie przeobrażona energia duchowa świętych pisarzy sprawiła, że mogli oni dostrzec zamiary Boże mające się ziścić dopiero wraz z przyjściem Dnia Pańskiego. Ich przesłanie musiało zatem trafiać na opór, co z kolei otwierało hagiografom drogę do udziału w cierpieniach Chrystusa – a zaświadczenie o nich w pismach miało posłużyć prezentacji i pojmowaniu samego Słowa Wcielonego w Kościele pierwotnym, jaki wyłonił się wraz z Nowym Przymierzem.

W okresie Nowego Przymierza Duch Święty pośredniczy i komunikuje wierzącym moc uwielbionego Pana (por. 2 Kor 3,17) w Kościele, który staje się świątynią Ducha Świętego zespalającego wszystkie członki Chrystusa w jedno Ciało (por. 1 Kor 12,3–6.11.13; Ef 4,3–4). Duch Święty udziela poszczególnym członkom różnorodnych darów (charyzmatów), funk-

cji, posług i urzędów (por. Rz 12,4–8; 1 Kor 12,4–11; 14,1–12; Ef 4,4–16). W rezultacie wszyscy świadczą sobie wzajemne posługi, a dzięki temu całe Ciało może wzrastać ku swej Głowie. Szczególną rolę pełnią w Kościele charyzmaty funkcyjne (urzędowe), których celem jest przysposobienie świętych do wykonywania innych posług służących budowie Ciała Chrystusowego (por. Ef 4,11–12).

Daru natchnienia nie wolno izolować z tego całokształtu darów duchowych udzielanych wszystkim członkom. Należy go łączyć zwłaszcza z darem apostołskim, bo hagiografowie są związani z Apostołami, a ich natchnione teksty charakteryzują się pochodną względem daru apostołskiego „urzędowością”. Ale charyzmat natchnienia zakłada oddziaływanie również innych darów duchowych, posług czy funkcji urzędowych na świętych pisarzy. Natchnione pisma z kolei służą wszystkim „świętym”, których przysposabiają (bezpośrednio lub pośrednio, przez pełniących urzędowe posługi) do budowania Ciała Chrystusa.

Już w Starym Przymierzu można dostrzec wspólnotowy wymiar natchnienia związany z partycypacją hagiografa w Ludzie Bożym prowadzonym przez Boga. Jednak na tym etapie ekonomii zbawienia dominował kierunek od jednostki do wspólnoty. W Nowym Testamencie wybija się kierunek odwrotny, związany z owocnością Chrystusowej Paschy. W rezultacie wylania Ducha Świętego na wszelkie ciało (por. Dz 2,17–18) realizuje się pragnienie Mojżesza: „Oby tak cały lud Pana prorokował, oby mu dał Pan swego ducha!” (Lb 11,29). Jeśli w Starym Przymierzu Bóg działał przez pośrednika Mojżesza, to teraz Nowy Mojżesz jako pośrednik między Bogiem a ludźmi działa poprzez całe Ciało, napełniając je Duchem. Dlatego na pierwszy plan wybija się wzajemne oddziaływanie poszczególnych członków Ciała Chrystusa na siebie nawzajem, w tym i na autora natchnionego. Charyzmat natchnienia należy włączyć w sieć wzajemnie współdziałających ze sobą darów: „Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce” (1 Kor 12,11).

Należy odróżnić charyzmat natchnienia od innych łask nadzwyczajnych Ducha Świętego, a wręcz wiązać ten dar bardziej z kościelnym urzędem niż charyzmatem. Urzędy w Kościele są podporządkowane działaniu Ducha Świętego w słowie i sakramentach, a Kościół stoi nie na wolnych charyzmatach, lecz stałym urzędzie. Nad wszystkimi darami Ducha Świętego góruje dar apostołski, z którym dar natchnienia winien być łączony ze względu na wewnętrzny, teologiczny związek między nimi. Przepowiadanie Apostołów

domaga się osobowych świadków (następców Apostołów) oraz świadectwa wiary apostołskiej (natchnione pisma). Ze względu na trwałe fundament apostołski Kościoła – natchnienie hagiografów należy lokować na jednym poziomie z darem Ducha Świętego danym Apostołom. Pisma natchnione są darem dla wspólnoty wierzących porównywalnym z darem urzędu.

Pierwotne doświadczenie charyzmatyczne już w samym Piśmie dostępuje przeobrażenia chrystologiczno-eklezjologicznego. Na pierwszy plan wybijają się urzędy kościelne jako szczególny dar wywyższonego Pana. Przejściu od Apostołów do kontynuujących ich misję towarzyszy powstanie pism natchnionych zabezpieczających fundament apostołskiego przepowiadania oraz normatywną Tradycję. Pierwotne funkcje Apostołów i proroków pełnione są odtąd przez ewangelistów, pasterzy i nauczycieli, których zadaniem jest z kolei przysposobić wszystkie członki Chrystusa do budowy Ciała Chrystusowego i pełnego poznania Syna Bożego (por. Ef 4,11–13). Analogicznie także pisma Nowego Testamentu służyć mają temu celowi. Nie przez przypadek charakteryzują się one wymiarami: ewangelizacyjnym, pasterskim i nauczycielskim.

Kościół jest apostołski, bo pozostaje w łączności z Apostołami i „mężami apostołskimi”. Zbudowanie Kościoła na fundamencie Apostołów oznacza, że tym fundamentem są też pisma niosące apostołską Tradycję. Misji Apostołów nie należy rozdzielać od spisanego pod natchnieniem słowa Bożego. Jak nieprzekazywalne jest powołanie Apostołów, tak również misja hagiografów jest szczególnego rodzaju. Święte pisma pozwalają stać Kościołowi na *fundatio apostolica*, zapewniając diachroniczną ciągłość z Kościołem apostołskim i Kościołem wszystkich czasów. Benedykt XVI zwrócił uwagę, że słowo Boże, aby być obecne, potrzebuje osoby świadka, ten zaś jest związany powierzonym mu słowem. Świadek ten z kolei będzie opierał się na zaświadczonej w Piśmie objawieniu fundacyjnym i apostołskiej Tradycji. Tradycja Kościoła jest zobowiązana wobec pierwotnego wydarzenia i jego świadectwa w pismach natchnionych, których wykładnia dokonuje się w całym życiu, wierze i kulcie Kościoła. Dlatego urząd Kościoła współistnieje z urzędem natchnionego świadectwa raz na zawsze danego słowu Bożemu i zarazem tym słowem Bożym będącego.

5. Związek „mężów apostołskich” z Apostołami

Natchnienie należy postrzegać na szerszym tle dokonującej się w Duchu Świętym recepcji objawienia, udzielania odpowiedzi na nie oraz przekazu

objawienia. W tym procesie kluczową rolę odegrali Apostołowie, którzy, jako posłani przez Chrystusa, przekazali słowo Boże oraz pozwolili w pełni wypowiedzieć się Chrystusowi, o którym Duch Święty świadczył już przez usta proroków i natchnione zapisy. W związku z tym natchnienie nowostamentalne należy wiązać z posłaniem Apostołów, a nie porównywać z natchnieniem prorockim. Wraz z ustąpieniem mowy „przez proroków” na rzecz mowy „przez Syna” (por. Hbr 1,1–2) dokonuje się „rewolucja chrystologiczna”, w której element nowości musi dominować nad elementem ciągłości przekazu słowa Bożego. Głoszenie Dobrej Nowiny i objawianie Bożego planu pozostaje w ścisłym związku z przepowiadaniem wybranych przez Chrystusa Apostołów, który zostali posłani tak, jak Syn został posłany przez Ojca. Kościół rodzi się w komunikacji Syna z Ojcem, w której Syn oddaje się Ojcu, a Ten z kolei wszystko przekazuje Synowi. Posyłając Go, Ojciec zarazem w tym samym akcie powołuje zgromadzonych wokół Niego wierzących, a szczególnym urzędem obdarza Dwunastu. Oni też będą uczestniczyli w pełnomocnictwie wywyższonego Chrystusa jako Głowy Kościoła (por. Ef 4,11).

Zwraca uwagę osobisty i intensywny kontakt Apostołów z posyłających ich Bogiem-Człowiekiem, a także ich samoświadomość jako sprawujących urząd głoszenia słowa *in persona Christi* (por. 2 Kor 5,20). W intymnym zjednoczeniu z Jezusem można zdaniem Papieskiej Komisji Biblijnej upatrywać źródła „natchnienia” uzdalniającego do komunikowania ustnie lub na piśmie Jezusowego orędzia jako słowa Boga. Wszyscy autorzy Nowego Testamentu pozostają w związku z Bogiem za pośrednictwem Wcielonego, przy czym ten związek nie musi być bezpośredni, wystarczy pośrednictwo Apostołów (ewangelista Łukasz np. opiera się na świadectwie „naocznych świadków” i „sług Słowa” – por. Łk 1,2; Dz 1,22). Związek Apostołów z ziemskim Jezusem okazuje się jednak decydujący dopiero po Zmartwychwstaniu, a dokładnie wtedy, gdy Chrystus posyła obiecane Ducha Świętego (por. J 2,17.22; 12,16; 16,13; 20,9), dzięki któremu Apostołowie pojmują i z mocą głoszą Pana. Jawią się wtedy kimś więcej niż prorokami, których notabene „tłumaczą”.

Tradycja i powstałe w niej pisma mają swoją genezę chrystologiczną i pneumatologiczną. Apostołowie doświadczyli całości Osoby Chrystusa – czerpali z Jego słów, dzieł, zachowania i przebywania z Nim. Objawienie obejmuje również to, co niewypowiedziane, a co nadało charakter rzeczywistości chrześcijańskiej, jaka w spotkaniu z Panem się zrodziła. Poza tym

Apostołowie zostali pouczeni przez Ducha Świętego, który pozwolił im rozpoznać to, co niewypowiedziane, w tym, co zostało już wypowiedziane. Dzięki aktywności Parakleta znaczenie spotkania z Panem, Jego Osoba oraz słowa i czyny Chrystusa mogły zostać głębiej przyjęte i przeżyte. Dokonujące się w Duchu Świętym wspomnianie ukazało również zamierzony przez Boga sens Starego Testamentu, który odtąd jest interpretowany „po chrześcijańsku”.

Ten przywilej Apostołów można ekstrapolować na wszystkich obdarzonych charyzmatem związanym z proklamacją, wyjaśnianiem i spisaniem słowa Bożego. Ujawnione w Chrystusie misterium woli Bożej zostaje objawione przede wszystkim Dwunastu, ale również innym apostołom (por. Ef 1,9; 3,5), czyli wszystkim „mężom Kościoła” obdarowanym charyzmatem mającym na celu szerzenie Ewangelii. Kościół partycypuje w objawieniowym posłaniu Chrystusa do tego stopnia, że przekazywane przez ludzi słowo jest zarazem słowem Bożym. Święci pisarze, jeśli mieli „wypowiedzieć niewypowiedziane”, sami musieli żyć przepowiadaniem, przykładami i instytucjami pochodzącymi od Apostołów. Apostołowie służą hagiografom, przekazując im to, co otrzymali, zaś autorzy natchnieni jako „mężowie apostołscy” zachowują apostołskie przepowiadanie dla całego Kościoła, w ten sposób służąc na równi z Apostołami całemu Ciału. Z kolei rozwój apostołskiej Tradycji pod opieką Ducha Świętego sprawia, że Ciało Chrystusa pozwala tak Apostołom, jak i świętym pisarzom, przemówić pełniej.

Jak rolę Apostołów było zachowanie nie tylko słowa Chrystusa, ale i Chrystusa jako Słowa, tak pisma natchnione nie tylko pełnią funkcję głoszenia słowa o Słowie, ale prowadzą do Chrystusa jako żywego Słowa. Autorzy natchnieni nie kopiuje słów apostołskich, ale zachowują je, a zarazem czerpią z niewyczerpalnego Słowa, w którego tajemnicę wprowadza ich Duch Święty. Autorytet Biblii ma swoją genezę pneumatologiczno-chrystologiczną, a w ten wymiar chrystologiczny należy włączyć również partycypujących w Chrystusowej misji Apostołów. Polecenie Chrystusa, by głosić zbawienie i przekazywać dobrodziejstwa Boże, zostało zrealizowane tak przez Apostołów, jak i przez „mężów apostołskich”, którzy utrwaliли pod natchnieniem Ducha Świętego zbawcze orędownictwo. Skoro Apostołowie czerpali ze słów, czynów i postępowania Chrystusa, a także byli pouczeni przez Ducha Świętego, coś analogicznego musiało stać się również udziałem hagiografów. Było to możliwe dzięki niewidzialnym posłaniom Syna i Ducha, dzięki którym autorzy natchnieni „towarzyszili” Chrystusowi

i zostali dopuszczeni do udziału w Jego życiu, śmierci i Zmartwychwstaniu, a w mocy Ducha Świętego mogli o tym zaświadczyć.

6. Autorzy natchnieni w *communio* z Chrystusem

W darze natchnienia należy wyróżnić działanie Ducha Świętego jako pierwszorzędnego podmiotu zbiorowej pamięci oraz rolę Kościoła jako drugorzędnego podmiotu wspólnotowej pamięci, w której powstają święte pisma. Na uwagę zasługuje związek daru natchnienia z Eucharystią, w której pamięć Kościoła się realizuje i której przeżywaniu wtórnie również pisma natchnione służą. Jako owoc wspólnotowego wspomnienia kształtują tożsamość Ludu Bożego i jego egzystencję oraz stanowią gwarancję zachowania ciągłości wspólnoty.

Chrystus interpretuje siebie poprzez słowa Pisma i dodaje do nich własne słowa (w tym słowa ustanowienia Eucharystii). Natchnienie pisarzy Nowego Testamentu jest owocem miłosiernej łaski Nowego Przymierza już podarowanej, przez co staje się możliwa właściwa interpretacja pism powstałych w okresie Starego Przymierza. Natchnienie pisarzy Nowego Testamentu wynika z Chrystusowej Paschy, świadczy o zbawieniu i objawieniu, a także stanowi składową soteriologiczno-objawieniowego dzieła Bożego. Autorzy Starego Testamentu w wieloraki sposób przygotowywali Nowe Przymierze, co jednak ujawniło się w pełni dopiero wraz z Nowym Przymierzem. Same pisma natchnione Starego Testamentu nie mogły „stworzyć” eschatologicznego Ludu Bożego, mógł to uczynić jedynie Wcielony jako żywe Słowo. Lud Boży Nowego Testamentu zgromadził się wokół Chrystusa jako „słowa i czynu” Boga, a nawet więcej: zgromadził się w Nim – stając Jego Ciałem dzięki sakramentowi Eucharystii. Mistyczne Ciało Chrystusa jest rzeczywistością sakramentalno-pneumatologiczną, dlatego trzeba podkreślić udział autorów natchnionych w eucharystycznym Ciele Pańskim oraz wylaniu Ducha Świętego na całe Ciało Chrystusa (spełnienie obietnicy Joela).

Święte pisma o tyle pozostają istotne, o ile wiążą się z kulminacyjną obecnością żywego Słowa: zaświadczają o Nim, zachowują Jego słowa i słowa wskazujące na Niego, stanowią środek Jego działania, wiążą się z sakramentami. Zamysł Boży nie ziściłby się bez Paschy Chrystusa uobecnianej w Eucharystii. Dlatego dopiero „łamanie chleba” pozwala Duchowi Świętemu na tworzenie maksymalnych (ontycznych) więzi Ludu Bożego z Bogiem (Mistyczne Ciało Chrystusa). Hagiograf jest członkiem Kościoła jako Oblubienicy poślubionej Chrystusowi i zjednoczonej z Oblubieńcem

w wyniku ofiary Zbawiciela. Pan obmywa Kościół na drodze sakramentów, którym towarzyszy słowo natchnione (por. Ef 5,25–28). Dopiero zespoleni z Chrystusem przez chrzest i Eucharystię, mogą autorzy natchnieni mówić jednym głosem z Panem.

Hagiografowie Nowego Testamentu pisali na mocy sakramentalnego zjednoczenia z Panem, a pisarze Starego Testamentu korzystali z antycypacyjnie udzielanej łaski Chrystusa (analogia do niepokalanego poczęcia Najświętszej Maryi Panny). Starotestamentalne typologiczne zapowiedzi sakramentów wydają się sugerować, że Ludowi Bożemu w okresie Starego Przymierza była darowana jakaś pre-sakramentalna łaska we właściwych dla tamtego czasu misteriach. Wyznanie wiary w Ducha Świętego, *qui locutus est per prophetas*, każe odrzucać deprecjację działania Ducha w rzeczywistościach Starego Przymierza. Podobnie jak w starotestamentalnych typach dostrzegamy zapowiedź sakramentów, tak również bez pism spisanych „ku pouczeniu” (por. 1 Kor 10,11) nie byłoby możliwe objawienie Nowego Przymierza.

W badaniu tego zagadnienia, podobnie zresztą jak w całym studium, dominowała teologiczno-dogmatyczna perspektywa metodologiczna, która każe uprawiać refleksję z perspektywy kulminacyjnych wydarzeń zbawczych i zarazem objawieniowych. Dlatego na pierwszy plan musiało wyjść się zagadnienie nowotestamentalnego natchnienia jako rezultatu Chrystusowej Paschy, w świetle którego dopiero można było charakteryzować natchnienie starotestamentalne.

7. Słowa enhipostazowane w Słowie Wcielonym

W dokumentach Magisterium znajdują się liczne odwołania do analogii między Słowem Ojca stającym się człowiekiem (Wcielenie) a słowami Bożymi, które stają się księgą. Telford Work zaprezentował analogię Słowa, która może stanowić twórcze rozwinięcie analogii inkarnacyjnej. Ontologiczna perspektywa pozwala uwzględnić Boski i ludzki wymiary Pisma, a także współistnienie słabości i mocy (słowo kenotycznie uniżone, a zarazem wywyższone mocą Ducha), nie pociąga jednak za sobą konkretnej wizji fenomenologii natchnienia (nie przesądza, jak w poszczególnych hagiografach przejawiał się charyzmat natchnienia). W ten sposób unika się niebezpieczeństwa „sztywnego” traktowania analogii, przed którym przestrzegał James Prothro.

Analogia inkarnacyjna ani nie sugeruje wcielenia Ducha Świętego, ani nie prowadzi do przyjęcia „drugiego Wcielenia”, lecz opiera się na założeniu wzajemnego związku Pisma i Wcielenia w ramach realizacji jednego planu

Bożego, dla którego *Logos Incarnatus* stanowi centrum. Zarówno Jezus, jak i Pismo są Słowem Boga, a między nimi wolno postrzegać „tożsamość w kontraście”. Jeśli wyjątkowość Wcielenia zasadza się na unii hipostatycznej, to analogia inkarnacyjna wskazuje na unię niehipostatyczną. Zakłada się tutaj, że istnieje jakiś rodzaj werbalnej analogii do unii hipostatycznej, a tym samym nie hipostazuje się tekstu biblijnego, ani nie stacza w stronę „biblioklazmu”. Uwaga kieruje się ku prawdziwej, choć nieosobowej (osobowa istnieje tylko w ciele = człowieczeństwie Chrystusa) obecności Boga w ludzkich słowach Biblii. Jednak z tej anhipostatycznej formy obecności słowa w Piśmie nie wynika, że słowo Boże istnieje poza Słowem Boga. Pismo, wolno powiedzieć, subsystuje (jest enhipostazowane) w Osobie Logosu, podobnie jak ludzka natura Chrystusa nie istnieje *anhypostatikos*, lecz od samego poczęcia jest *enhyypostatikos*, tj. subsystuje w Osobie Słowa. „Niecielesność” słowa Bożego musi kierować ku osobowej (pełnej) obecności Słowa „w ciele”, czyli ku Chrystusowi, i tej obecności służyć.

Logos, choć różny od wypowiedianych słów, stanowi z nimi jedno. W ludzkich słowach i czynach Chrystusa wyraża się ludzka wola Słowa, czyli przejawia się Jego ludzka natura przyjęta przez Osobę Słowa. Chalcedońska chrystologia ontologiczna została przełożona na chrystologię funkcjonalną na III Soborze Konstantynopolitańskim. Wola Syna, choć obejmuje wolę ludzkiej natury Wcielonego, nie tylko jej nie niszczy, ale ją zbawia i umożliwia osiągnięcie przez nią doskonałości. Logos tak się uniżył, że przyjął ludzką wolę i w niej wypowiedział swoje „Ja”, a tym samym wyzwolił ją i przebóstwił. Na tym tle trzeba widzieć również słowa ludzkie jako przyjęte przez Logos i stające się słowami Boga – Bóg naprawdę wypowiada się w ludzkim słowie. Dlatego unia hipostatyczna obejmuje ponadto unię słowa ludzkiego ze słowem Boga. Pozostałe słowa Biblii, nie wprost wypowiedziane przez Chrystusa, partycypują w tej właściwości i w sposób pośredni i w różnym stopniu również w nich wypowiada się Pan.

Oznacza to, że chalcedońskie „bez zmieszania i bez rozdzielania”, choć zawsze pozostaje w mocy, to wymaga każdorazowego dookreślenia, w jaki sposób Bóg zwraca się przez słowo ludzkie w poszczególnym tekście. Trzeba uznawać, że Pismo Święte w całości i w każdej poszczególnej wypowiedzi jest słowem Bożym, ale zarazem dopowiadać, w jaki sposób to, co stwierdzone przez hagiografów – jest jednocześnie stwierdzone przez Ducha Świętego. W każdym przypadku inaczej głos Pana będzie słyszalny: może być dostępny wprost (np. w słowach Chrystusa), pośrednio (w słowie przepowiadania

czy w świadectwie o wydarzeniach zbawczych albo w ludzkiej odpowiedzi na słowo) lub w sposób ukryty, np. wtedy, gdy nie może zostać wypowiedziane lub gdy jest odrzucone. W sposób wzorcowy dopiero w Chrystusie i posłanym przez Niego Duchu Świętym (a ostatecznie dopiero w Chrystusie uwielbionym) niez mieszanie i nierozdzielenie słowa ludzkiego i słowa Bożego pozwalają w pełni wybrzmieć słowu Boga.

Misterium Inkarnacji zabezpiecza podwójne autorstwo Biblii. Jak Słowo Wcielone przyjęło pełnię człowieczeństwa, tak słowo Boże zostaje wypowiedziane prawdziwie ludzkim językiem. Uszanowane zostają właściwości wynikające tak z Bożego autorstwa (Pismo jest naprawdę słowem Boga), jak i z ludzkiego autorstwa (ograniczoność słowa ludzkiego). Jeśli analogia inkarnacyjna ukazała całą Biblię i każdą jej część jako zarazem słowo Boga i słowo ludzkie, to z kolei eklezjologiczne ujęcie pozwala uchwycić różny sposób, w jaki ta unia Boskiego z ludzkim się dokonuje. Skoro Kościół jednoczy się z Chrystusem na mocy Jego ofiary – to tylko tam, gdzie się ją przyjmuje i w rezultacie tegoż świadczy o niej, słowo ludzkie wybrzmiewa w harmonii ze słowem Boga. Konsekwentnie należy przyjąć, że słowo Boże nieraz rozchodzi się ze słowem ludzkim i jedynie pośrednio w nim wypowiada – wtedy o interferencji głosów Boga i Ludu Bożego można mówić tylko w takim sensie, w jakim grzechowi i niewierności Oblubienicy-Nierządnicy towarzyszy zawsze wierna miłość Oblubieńca wydającego się (również w słowach) dla jej zbawienia.

Transcendencja Boga jest tak przemożna, że nawet gdy Bóg staje się częścią stworzonego świata, nie dokonuje to zmiany po stronie Boskości. Boska przyczynowość nie konkuruje z przyczynowościami stworzonymi, stąd Bóg może działać w ludzkich autorach przy zachowaniu ich autonomii i prawdziwego autorstwa. Wydarzenie Wcielenia rewolucjonizuje pojmowanie transcendencji Boga, która teraz zostaje rozciągnięta również na transcendencję Jezusa. Jak transcendencja i immanencja jednoczą się w Chrystusie doskonale, tak w Piśmie Świętym słowo Boże jest immanentne, a zarazem transcendentne wobec niego. Jak Logos jako człowiek transcenduje wszystkich ludzi, tak Jego słowo przekracza wszelkie ludzkie słowa. Chrystusowe słowa i czyny zachowują transcendencję nad całym Pismem Świętym. Słowa biblijne mogą być słowem Boga jedynie przez związek ze słowem Chrystusa, a ostatecznie z Jego Osobą.

Analogia inkarnacyjna ma swoje ograniczone zastosowanie, ale jest przydatna w refleksji teologicznej nad naturą i rozumieniem Pisma Świę-

tego, a także nad natchnieniem. Ustanawia „kamienie graniczne” ortodoksji i pozwala dokonać krytyki błędnego pojmowania teandryczności Pisma i stosowanych zasad hermeneutycznych; przykładowo z jednej strony naturalistycznego podejścia wyrugowującego czynnik nadprzyrodzony z historii, a z drugiej fundamentalistycznej lektury zbliżającej się do pewnej formy „doketyzmu” czy „eutychianizmu”. W interpretacji tekstów natchnionych chodzi o dokonującą się „bez zmieszania i bez rozdzielania” syntezę dwóch nurtów metodologicznych, naukowego i teologicznego, przy czym metody naukowe należy wykorzystywać w posłuszeństwie wiary. Stosowanie metody historyczno-krytycznej wyabstrahowanej z wiary siłą rzeczy będzie prowadziło do wniosków nie neutralnych, lecz pozostających w sprzeczności z wiarą. Z jednej strony hermeneutyka wiary powinna otwierać się na metodę historyczno-krytyczną, z drugiej zaś metoda historyczno-krytyczna powinna stać się dyscypliną teologiczną, a zarazem nie rezygnować z naukowej specyfiki – przekonywał Benedykt XVI. W utrzymaniu trudnej równowagi w dwubiegunowej egzegezie zmysł wiary będzie odgrywał niezastąpioną rolę.

8. Chrystologia i pneumatologia słowa Bożego

Jak chrystologia łączy się z pneumatologią, tak „chrystologia” Pisma winna być dopełniona „pneumatologią” Biblii. W związku z tym odwołałem się do propozycji syntezy dokonanej przez Worka, który chrystologię Słowa łączył z chrystologią Ducha. Trynitarna perspektywa pozwala uznać Ojca za źródło Pisma, Syna za jego przekaz, a w Duchu postrzegać osobową moc słowa natchnionego. Jeśli przed chrztem Jezusa wszystkie Jego słowa były już słowami Boga, to jednak pozostawały w „uniżeniu”. Z kolei po zstąpieniu Ducha stały się pełnymi mocy i skutecznymi słowami Boga. Podobnie należy pojmować zbawczą moc Pisma Świętego jako wynikającą z Boskiego namaszczenia. Dar natchnienia umożliwił „wcielenie” słowa Bożego w ludzkie (sakramentalność Pisma), a Duch Święty udziela im mocy. Kenotycznym wyrażeniu słowa Bożego w ludzkim języku towarzyszy wywyższające namaszczenie Ducha Świętego.

W kontrze do podejścia Karla Bartha trzeba podkreślić nierozdzielność jednego i drugiego – dzieło Ducha nie polega na cudownym wydarzeniu oświecenia dokonującym się w głoszeniu słowa Bożego, lecz namaszczenie Ducha subsystuje w słowach biblijnych na stałe. Można to tłumaczyć racją następującą: przyjęcie zbawczego i objawieniowego działania wywiera

wpływ, który nie może już zaniknąć, podobnie jak samo wkroczenie Słowa przez Wcielenie, a następnie Jego napełnienie Duchem oraz pośmiertne uwielbienie nie może już zostać „wycofane”. Pismo w pełni partycypuje we właściwościach Słowa Wcielonego: słabość uniżenia współlistnieje z mocą Ducha Świętego (Worck nazywa to bibliologią „ukrzyżowanej chwały”).

Maksymalna, bo hipostatyczna kenoza Logosu musi być rozpatrywana w jej związku z kenozą słowa Bożego; jedno bez drugiego nie będzie pojęte w całym swoim radykalizmie. Uniżone czy wręcz ukrzyżowane (bo odrzucone) słowo Boga zostaje wypełnione w Słowie Wcielonym i dzięki temu wybrzmiewa w pełni – rozpoczyna się proces wywyższenia słowa Bożego, co jednak wymaga jeszcze zesłania Ducha Świętego, bez którego nauka Krzyża nie zostałaby przyjęta. Duch Chrystusa wyposaża Apostołów oraz „mężów apostoelskich”, czyli świętych pisarzy. Natchnione słowa będą zarazem słowem Boga uniżonym (bo wypowiedanym ludzkim językiem), jak i wywyższonym, bo pełnym mocy Ducha Świętego. Wynika to po pierwsze z tego, że hagiografowie przekazują już namaszczone Duchem słowo apostoelskiego przepowiadania, a po drugie z faktu, że sami również piszą pod natchnieniem Ducha. Paradoksalnie Duch Święty będzie wykorzystywał ograniczoność ludzkiej mowy, by móc wypowiedzieć „naddatek sensu” podkreślany przez Josepha Ratzingera. Nie tylko Stary, ale i Nowy Testament znamionuje się kenotycznością, choć innego rodzaju – teraz chodzi o niemożliwość wypowiedzenia objawionego już misterium.

Zdaniem ojców soborowych istnieje „bliska analogia” między Bosko-ludzką rzeczywistością Kościoła a misterium Boga-człowieka. Jak Słowo Ojca posłużyło się ludzką naturą w procesie zbawienia, tak Duch Święty czyni użytek ze społecznego organizmu Kościoła w budowaniu Chrystusowego Ciała. Również w tym przypadku zespolenie Boskiego i ludzkiego w Kościele jest innego rodzaju niż unia hipostatyczna. Kościół jest przestrzenią działania wywyższonego Kyriosa w Duchu Świętym. Kościół nie jest enhipostazowany w hipostazie Ducha. W Kościele jednoczą się na wzór chalcedoński elementy ludzkie z przebóstwionym człowieczeństwem Wcielonego i Duchem Chrystusa. Aktywność Ducha „wcielona” w Kościół przebóstwia go, tyle że *theosis* jest przeżywane w historii na sposób uniżony.

Do istotnych aktywności Ducha Świętego w Ciele Chrystusa należą: namaszczenie Apostołów, natchnienie hagiografów oraz inspirujący wpływ natchnionych pism na życie Kościoła. Pismo Święte należy widzieć w łączności ze wszystkimi elementami „wyposażenia” instytucjonalnego Kościoła.

Słowo Boże „wcielone” w ludzkie słowa jest słowem wywyższonego i królującego Pana, który wypowiada się przez wszystkie słowa Biblii na sposób „słyszalny”. Jako przeobóstwione i chwalebne, słowo Boże nieodłączne od Osoby Pana podarowuje się w Najświętszym Sakramencie.

9. Dar natchnienia w ujęciu diachronicznym

Święci pisarze korzystali z wcześniej wypowiedzianego do Ludu Bożego, którego byli częścią, słowa Bożego. Jednocześnie zostawione przez nich natchnione przez Ducha Świętego słowo przeobrażało Lud Boży i przygotowywało go do przyjęcia przyszłego objawienia w Chrystusie; pośrednio służyło również utworzeniu Kościoła jako realizacji odwiecznego Bożego zamysłu. Hagiografowie Starego Testamentu przepowiedzieli w Duchu Chrystusowym łaskę związaną z przyjściem Chrystusa (por. 1 P 1,10–12), zatem ostatecznym adresatem ich przesłania był Kościół. Właśnie ze względu na Kościół hagiografowie otrzymali specjalny dar, a bez ich natchnionych pism nie byłoby możliwe wyłonienie się i trwanie Kościoła.

Kościół jest jednym Ludem Bożym zarówno na płaszczyźnie synchronicznej, jak i diachronicznej. Pomimo że nowotestamentalna Eklezja jest Ludem Bożym przez Ciało Chrystusa, pozostaje w związku z Ludem Bożym Starego Przymierza. Natchnienie wynika z przynależności do Ludu Bożego i służy wspólnocie wierzących. Najpełniej dar natchnienia funkcjonuje w Nowym Przymierzu – w Kościele będącym Ciałem Chrystusa ożywianym Duchem Świętym. W okresie Starego Przymierza dar ten służył przyszłemu Ciału, a hagiografowie w misteryjny i antycypacyjny sposób należeli do przyszłego Ciała Chrystusa. Bez świętych pisarzy Starego Testamentu nie tylko nie można by mówić o wspólnej drodze wiary od początku aż do wypełnienia się historii zbawienia, ale wręcz nie dałoby się pojąć realizacji Bożych zamiarów w okresie Nowego Testamentu. Dopiero wzajemne naświetlanie się słów i czynów (zaświadczonej następnie w Piśmie i stających się słowem Boga) umożliwiło przyjęcie kulminacyjnego objawienia w Chrystusie.

Ponieważ Kościół jest Ludem Bożym przez Ciało Chrystusa, hagiograf musiał pisać „z wnętrza” tego Ciała i dla niego. Konsekwentnie trzeba powiedzieć, że zgromadzenie Starego Przymierza mogło być Ludem Bożym jedynie ze względu na potrzebę ostatecznego, bezwarunkowego przymierza. Dopiero doznane miłosierdzie czyni z nie-ludu Boży Lud (por. 1 P 2,10), o czym zaświadcza Nowy Testament i między innymi przez to stanowi narzędzie gromadzenia się wierzących w Lud Boży Nowego Przymierza.

Dzieje Ludu Bożego nie są ewolucyjnym postępowaniem w kierunku pełnej *communio* Boga z ludźmi. To kulminacyjne zjednoczenie jest właśnie owocem Paschy Chrystusa będącej nowym, ostatecznym i bezwarunkowym przymierzem. W Starym Testamencie charyzmat natchnienia służył przekonywaniu o grzechu i antycypowaniu przyszłego objawienia Boga. Dopiero odpuszczenie grzechów w Chrystusowym Krzyżu odsłania niewyobrażalny wcześniej stopień możliwego zjednoczenia z Bogiem oraz tragizm bycia nie-ludem. Natchnienie Starego Testamentu miało zatem pośredni związek z Ciałem Chrystusa: hagiograf był członkiem anti-Ciała, paradoksalnej wspólnoty zgromadzonej rozproszeniem wynikającym z grzechu, którą Duch przygotowywał do „wgromadzenia” w Chrystusa. Duch Święty ukazywał z jednej strony nieodwołalność Boskiego wybrania, a z drugiej – niemożność odpowiedzi na nie, i przez to stanowił przygotowanie do Wcielenia i Paschy oraz odnowienia Ludu w wydany dla zbawienia Ciele Chrystusa.

Charyzmat natchnienia widziany zgodnie z „paradygmatem niepokalanego poczęcia” jawi się jako dar udzielany w okresie Starego Przymierza ze względu na przyszłe zasługi Chrystusa (teologiczne pierwszeństwo Adama drugiego przed pierwszym) i służący przygotowaniu i przyszłemu przyjęciu Słowa Bożego oraz Ducha Świętego. Jeśli hagiografowie Starego Testamentu służą kolejnym generacjom wierzących, to z kolei sami są przez następne pokolenia odczytywani w nowy sposób w świetle postępującej ekonomii zbawienia. Natchnione pisma odkrywają zamierzony przez Boga sens dopiero, gdy natchnienie rozpatruje się w całej rozciągłości czasowej („natchnienie kanoniczne”). Natchnienie jest jednym z darów we wzajemnej służbie realizującej się w Ciele Chrystusa, przy czym Ciało pojmować należy diachronicznie, w łączności z Ludem Bożym antycypującym to Ciało, a charyzmat natchnienia w relacji do innych darów udzielanych przez Ducha Świętego (por. 1 Kor 12,11).

Duch Święty oddziaływał na świętych pisarzy bezpośrednio lub pośrednio – przez to, że czerpali oni z innych darów, przede wszystkim z daru apostołskiego (por. Ef 2,20; 4,11). Hagiografowie korzystali również ze wspólnego wszystkim wierzącym namaszczenia Duchem Świętym – *sensus fidei* stał się ich udziałem, ale odnosili pożytek ponadto ze zmysłu wiary innych wiernych, którzy w ten sposób stawali się dla nich „prorokami”. Dar natchnienia należy lokować na tle wzajemnej służby darami w Ciele Chrystusa. Posłannictwo członków mistycznego Ciała wpływa na fenomen natchnienia, z kolei pisma natchnione służą całej wspólnocie. Natchnienie

ukazuje swoje wymiary: indywidualny i społeczny; pierwszy jest związany ze szczególnym obdarowaniem danym jednostce, drugi musi być wzięty pod uwagę, jeśli to Kościół jako całość został napełniony Duchem.

Mistyczne Ciało Chrystusa jest rzeczywistością ziemsko-niebiańską, dlatego w doktrynie natchnienia trzeba uwzględnić udzielanie dóbr duchowych przez członki Chrystusa przebywające w chwale. Wpływ hagiografów na wspólnotę nie sprowadza się jedynie do powstania świętych pism, autorzy natchnieni współdziałają również w ich interpretacji w Kościele. Święci pisarze Starego Testamentu przyczyniają się do chrześcijańskiego odczytania pisanych z inspiracji Ducha Świętego ksiąg ich autorstwa, w ten sposób służąc braciom w Kościele pielgrzymującym i współtworząc Nowy Testament. Ponadto Apostołowie oraz „mężowie apostołscy” Nowego Testamentu wpływają na kościelną lekturę napisanych przez nich pism Nowego Przymierza. Będące darem Ducha Świętego natchnienie dociera również za pośrednictwem świętych obcowania.

Misterium zstąpienia Chrystusa *ad infernos* może uzasadniać przekonanie, że również hagiografowie Starego Testamentu uczestniczą w tej szczególnej odsłonie świętych obcowania związanej z Pismem Świętym. Dar Ducha Świętego dosięga zapewne pisarzy Nowego Testamentu za pośrednictwem przebywających w chwale zmarłych wcześniej hagiografów. Ich wpływ zaznacza się zwłaszcza w liturgii jednoczącej Kościół pielgrzymujący i chwalebny, zatem obejmuje także głoszenie słowa Bożego. Z pewnością również Wniebowzięta miała swój udział w zrodzeniu świętych pism z łona Kościoła, a w obecnym czasie Jej wstawiennictwo wspiera w ich głoszeniu, interpretacji i aplikowaniu w życiu.

10. Przymiot świętości pism natchnionych

Na wszystkie przymioty Kościoła wolno patrzeć z perspektywy daru (Kościół już jest obdarowany istotnymi rysami Kościoła Chrystusowego) oraz zadania (te istotne rysy stanowią zobowiązanie do ich urzeczywistnienia w życiu kościelnym). Ze względu na wzajemne powiązanie między Kościołem a Pismem Świętym przymioty Kościoła mogą być potraktowane również jako znaki szczególne Biblii.

Świętość egzystencjalno-moralna w Kościele jest konsekwencją świętości ontologicznej Kościoła jako owocu działania Trójcy Świętej: Kościół jest Ludem Boga, Ciałem Syna i świątynią Ducha. Również dlatego, że są w nim święte pisma, Kościół jest święty. Pismo zaś jest święte, bo Bóg zwrócił

się w swoim słowie do Ludu, a ten pod natchnieniem Ducha Świętego zaświadczył o Bożym objawieniu. Natchnione księgi są święte ze względu na nierozzerwalny związek ze Słowem żywym, a także z tego powodu, że Pismem posługują się Syn i Duch Święty *propter nos homines et propter nostram salutem*. Same w sobie będące rezultatem uświęcającego działania Bożego mogą stanowić święte pisma narzędzie Ducha Świętego w procesie uświęcania Kościoła.

W świętych pismach splata się świętość słowa Bożego z ludzką, niedoskonale świętą czy nawet grzeszną, odpowiedzią na nie. Świętość Pisma trzeba odróżniać od świętości Ludu Bożego oraz samych hagiografów. Pismo jest prawdziwie święte jako słowo Boże, ale jednocześnie jest naznaczone niedoskonałą świętością związaną z ludzkim autorstwem. Mimo że święte słowo Boże zostało zapośredniczone przez ludzkich autorów – biblijne teksty umożliwiają kontakt ze świętym Bogiem. Potrzeba interpretacji (syntezującej hermeneutykę historyczną z teologiczną), by odróżnić autentyczną naukę słowa Bożego od uwarunkowanych etapem ekonomii zbawienia słów ludzkich. Ostatecznie pisma jawią się święte dopiero w pamięci Kościoła prowadzonej przez Parakleta.

Świętość Kościoła wynika z bezwarunkowości Nowego Przymierza – jest on definitywnie przyjęty przez Boga. Ostateczne przymierze polega na absolutnej wierności Boga i nie jest uwarunkowane moralnością ludzkiej strony. Z „mimo to” łaski Bożej rodzi się specyficzny rodzaj świętości jako pochodnej względem ofiary Chrystusa i mogącej istnieć „mimo” grzechu czy wręcz ze względu na niego. Analogicznie świętość Pisma wynika z bezwarunkowego wydania się Słowa Wcielonego w wypowiedzianym przez Niego pomimo niewierności Ludu Bożego słowie. W Starym Testamencie słowo Boże jest wyrazem „mimo to” łaski Bożej i przygotowaniem zrozumienia potrzeby zbawczego „mimo to”. Pismo jest również ludzką odpowiedzią na łaskawe słowo – na tyle niedoskonałą, że wpisującą się w potrzebę zbawienia. I w tym sensie całe Pismo jest wyrazem „mimo to” i w rezultacie mówi na różny sposób o Passze Chrystusa (por. Łk 24,46).

Wyznawana w *Credo* świętość Kościoła daje się pogodzić z istnieniem grzechu w Kościele, gdy rozpatruje się ją z perspektywy analogii między Słowem Wcielonym a Kościołem. Podobnie jak Chrystus przyjął na siebie grzech świata, Kościół bierze na siebie grzechy swoich członków. Nie jest Kościół podmiotem grzechu, ale z macierzyńską solidarnością dźwiga ciężar winy swoich dzieci i gromadzi grzeszników objętych zbawieniem Chrystusa.

Również Pismo podlega krytyce z tego powodu, że słowo Boże zniżyło się do ludzi i zespoliło z nimi, a także zostało wypowiedziane przez nieświętych hagiografów kierujących swoje przesłanie do ludu dopiero oczekującego odkupienia. Natchnione pisma są zatem jedną z odsłon Chrystusowego stawania się przekleństwem *hyper hemon* (Ga 3,13), a zarazem przywracania sprawiedliwości Bożej (por. 2 Kor 5,17.21).

Jak świętość Kościoła wynika z zastępczego wydania się Chrystusa, tak świętość Pisma jest rezultatem „uprzystępniania” się (łac. *condescensio*, gr. *synkatabasis*) czy wręcz „wydawania” się Boga w Jego słowie (cała historia zmierza ku Wcieleniu i Passze). Również samo w sobie Pismo jest niepełnym przyjęciem słowa Bożego, albo wręcz słowem Boga wyrażanym pośrednio, np. w fakcie świadectwa odrzucenia przez adresatów albo dostosowania się do zatwardziałych serc Ludu Bożego (por. Mt 19,8). Dopiero żywe Słowo Wcielone ukaże wzajemne powiązanie różnych poziomów słowa Bożego, a zarazem udzieli mocy do wypełnienia Boskich standardów („od początku tak nie było”).

Charyzmat natchnienia pozwolił zarówno uchwycić to splatanie się nieświętości ze świętością (Stary Testament), jak i „rozsupłać” świętość słowa Bożego (Nowy Testament). Upraszczając nieco, Stary Testament jest święty przede wszystkim w działaniu Boga pomimo ludzkiej niewierności przygotowującym do przyjęcia miłosierdzia w Nowym Przymierzu, a Nowy Testament może być święty ze względu na owocność zbawienia oraz świadectwo mu dawane. Mimo że hagiografowie Nowego Testamentu stali się hermeneutami wydarzenia Chrystusa i uczestnikami Jego interpretacji Starego Testamentu, także ich pisma znamionują się świętością niedoskonałą, choć prawdziwą. Pismo może być świętym tylko, gdy jest interpretowane w Kościele zgodnie ze świętością Boga i przez uświęconego w Chrystusie i Duchu interpretatora.

Prawda i świętość Pisma Świętego odsłaniają się na sposób kenotyczny; Biblia jest święta nie dlatego, że każde pojedyncze zdanie miałoby być święte, i nawet nie dlatego, że została napisana przez świętych pisarzy, ale przede wszystkim przez to, że ukazuje Świętego i pozwala Mu działać, również przez słowo. Warstwa treściowa i literacka Pisma, świętość w Biblii i świętość hagiografów, mogą być jedynie/aż znakiem świętości Boga i wynikającej z niej świętości Pisma jako słowa Bożego.

Dar natchnienia wiązał się z utożsamieniem się hagiografa z istotą Kościoła (Ludu Bożego), a zatem także z jego świętością oraz przyczyną tej

świętości (Bóg i Jego dary). Nie było wymagane doskonałe moralno-egzystencjalne uświęcenie hagiografa, wystarczyło, by został on dopuszczony do poznania i wyrażenia misterium świętości Kościoła jako źródła jego własnego uświęcenia. Ontologicznej świętości Kościoła odpowiadała ontologiczna świętość hagiografa wynikająca ze zjednoczenia z Panem i napełnienia Duchem Świętym przez wiarę i sakramenty chrztu i Eucharystii. W efekcie autor natchniony rozpoznaje, na czym polega i od Kogo pochodzi świętość Kościoła, a także prowadzi innych wierzących do uświęcenia.

Nie wolno interpretować współlistnienia świętości Kościoła z grzechem w Kościele z perspektywy dyskusyjnej formuły *simul iustus et peccator*. Podobnie ani Pismo, ani jego ludzcy autorzy nie mogą być określani tym protestanckim wyrażeniem. Pismo jest święte w tym, co pochodzi od Ducha Świętego, za pośrednictwem świętego Kościoła, oraz z powodu właściwości uświęcających. Jednak soborowa wypowiedź zrównująca stwierdzenia hagiografów i Ducha Świętego domaga się reinterpretacji: Duch Święty mówi na różne sposoby przez wszystkie pisma, a słowo Boże, jeśli ma być przypisane Duchowi Świętemu, to tylko pod warunkiem uwzględnienia Pisma jako całości (egzegeza kanoniczna) oraz interpretacji tej wspólnoty, w której pamięci nawet niedoskonałe słowa mają coś do powiedzenia (żywa Tradycja Kościoła).

Ontologiczna świętość Kościoła jest uprzednia względem świętości w Kościele, i analogicznie Pismo już święte może oddziaływać uświęcająco na wierzących i cały Kościół. W refleksji nad Pismem Świętym i jego natchnieniem należy zatem uwzględniać następujące rozróżnienia: świętości Pisma od świętości w Piśmie, świętości Pisma od świętości w Kościele oraz świętości Pisma i świętości Kościoła. Świętość Pisma pozostaje zawsze większa od świętości w Kościele, a świętość w Piśmie nie musi być każdorazowo większa niż świętość w Kościele, gdyż Pismo mogło już wykonać uświęcającą pracę we wspólnocie wierzących czy poszczególnym członku Chrystusowego Ciała. Niedoskonała świętość hagiografów i nieabsolutna świętość w Piśmie nie przeszkadzają w jego uświęcającym działaniu. Wraz ze wzrostem świętości wzrastają także Pisma, które ten wzrost umożliwiły.

11. Liturgiczne ubecnienie słów i wydarzeń

We współczesnej teologii nie należą do rzadkości poglądy o sakramentalności słowa Bożego oraz możliwości uaktywnienia obecności Boga oraz wydarzeń ekonomii zbawienia poprzez natchnione teksty. Jednak z innymi,

jakkolwiek związanymi ze sobą, sposobami obecności mamy do czynienia w głoszonym słowie Bożym oraz w Najświętszym Sakramencie. Gdy Kościół karmi wiernych ze stołu Bożego słowa i Ciała Chrystusowego, to chodzi o jeden podwójny stół, a nie dwa stoły. Liturgia słowa i liturgia eucharystyczna łączą się ze sobą tak ściśle, że razem stanowią jeden akt kultu. Jednak ze względu na to, że Chrystus znajduje się *vere, realiter ac substantialiter* pod postaciami chleba i wina, kult latrii przynależy jedynie Najświętszemu Sakramentowi, nawet jeśli również Pismu Świętemu przysługuje należna mu cześć. Słowo Boże winno być pojmowane w związku z sakramentem Eucharystii, a ich więź rozpatrywana w odniesieniu do świętej liturgii. W tej perspektywie słowo prowadzi do sakramentalnej „aktualizacji” słowa, czyli eucharystycznej komunii ze Słowem żywym.

Pan jest obecny przez cały czas *intra mysteriorum celebrationem*, ale zostaje w pełni rozpoznany dopiero w liturgii Eucharystii. Z narracji pozostawionej przez św. Łukasza wynika, że już w liturgii słowa obecność Chrystusa jest czymś więcej niż jedynie „werbalną obecnością”, bo słowa nie istnieją nigdy bez tego, kto je wypowiada. Jednak dopiero w liturgii eucharystycznej obecność „zewnątrzna” przechodzi w wewnętrzną *communio* z Osobą Pana (por. Łk 24,13–32). Obecność Chrystusa w słowie może być co najwyżej analogiczna (niepodobne podobieństwo) do obecności Pana w Najświętszym Sakramencie. Do najgłębszej komunii z Chrystusem prowadzi sakrament (perychoresa osoby ludzkiej i Osoby Słowa), ale Chrystusa nie ma się poza słowem. W Najświętszym Sakramencie Chrystus jest obecny również w wypowiedzanym przez siebie (a zatem i spisany pod natchnieniem) słowie, tyle że jest ono teraz obecne „sakramentalnie”.

Adresat słowa Bożego zostaje skontaktowany z tajemnicą niesioną przez teksty biblijne, a zatem z samym Bogiem, który wkroczył w dzieje ludzkie poprzez przeszłe wydarzenia oraz wypowiedane słowo. Przyjęcie, że wydarzenia ekonomii zbawienia były jedynie czymś akcydentalnym względem samego faktu objawienia się Boga, a także uznanie, że Bóg objawia się w partykularnych wydarzeniach Starego i Nowego Przymierza bez związku między nimi i bez wewnętrznego ukierunkowania (zapowiedź-spełnienie), byłoby tożsame z popadnięciem w jakąś formę ekonomiozbawczego „modalizmu”. W opozycji do tego trzeba przyjąć, że Bóg utożsamiał się z przeszłymi wydarzeniami i w nich był osiągalny, dlatego również natchnione świadectwa o nich zachowują trwałą wartość. Jednocześnie jednak całe dzieje Starego Przymierza ukierunkowane były na ich wypełnienie w Nowym

Przymierzu. W historycznych czynach i słowach następował jakiegoś rodzaju kontakt z obecnym teraz w liturgii na sposób sakramentalny misterium Chrystusa. Albo, od drugiej strony: misterium Boga dostępne w pełni *hic et nunc* w liturgii Kościoła ukazywało się w ekonomii zbawienia zgodnie z jej historycznym etapem.

Teksty natchnione mają swoją terażniejszość, tyle że jest ona możliwa dzięki liturgicznemu zapośredniczeniu historii zbawienia. Jak w liturgicznym *hodie* przeszła Pascha wkracza w terażniejszość, tak analogicznie w liturgii słowa przeszłe wydarzenia, o których świadczą księgi natchnione, wkraczają w terażniejszość, ale nie zostają „odtworzone”. Eucharystia potwierdza, a zarazem relatywizuje możliwość „uobecniania” wydarzeń i słów dziejów zbawienia, skoro uaktywnienie przeszłości musi dokonywać się z uwzględnieniem jej wypełnienia w *mysterium paschale* – zatem jest możliwe jedynie poprzez eucharystyczne zapośredniczenie uobecnienia. Gdy słowo przypomina to wszystko, co wskazuje na Chrystusa, następuje uobecnienie objawienia fundacyjnego, tyle że na sposób „bezkrwawy”, sakramentalny. Objawienie fundacyjne pozostaje „nieobecne”, by mogło stawać się sakramentalnie „obecne” to, co już zostało wypowiedziane i spełnione. Natchnione słowa nie są w taki sam sposób słowami „ustanawiającymi” jak słowa wypowiedziane przez Chrystusa w Wieczerniku w przeddzień Paschy – dopiero w ich ciągłości oraz wewnętrznym ukierunkowaniu prowadzą do misterium Chrystusa „ustanowionego” sakramentalnie.

12. Hermeneutyka eucharystyczna Pisma

W Ukrzyżowanym, który modlił się słowami Pisma, Pismo stało się męką Sprawiedliwego. Słowo Wcielone żyjąc słowem Bożym, wcieliło je w swoje życie i śmierć, a tym samym Chrystus jak gdyby wcielił w święte pisma swoją Paschę, tak że teraz całe Pismo mówi o Jego męce i powstaniu z martwych (por. Łk 24,26–27). Liturgia słowa musi mieć zatem udział w Chrystusowej Passze. Biblijne słowa, o których Ratzinger pisał, że wiążą się z Chrystusowym uniżeniem, okazują się złączone również z Jego Paschą. Pisma Starego Testamentu wypełniają się w Passze, bo recepcja przymierza Boga z ludźmi nie była możliwa bez zbawczej ofiary. Ofiara Sługi Pańskiego ukazuje niezdolność ofiarowania samych siebie Bogu, która stanowi główną treść Starego Testamentu i zarazem jego otwarcie na Nowe Przymierze. Staje się to jasne dopiero wraz z nastaniem „godziny”, dla której Syn został posłany. Bóg przemawia również poprzez odrzucenie Jego słowa przez ludzi,

a milczenie Krzyża jawi się „najgłośniejszym” słowem Boga. Natchnione słowa wyrażają słowo Boże poprzez związek z Paschą i jej liturgicznym wydarzeniem. Służą wiecznie aktualnej istocie tego, co zewnętrznie dokonało się „raz jeden”.

Jeśli w przewidzianej przez Ojca „godzinie” Wcielony Syn posługuje się Pismem, wydobywając z niego najgłębszy sens, a zarazem dodając do Niego swoje słowa, zwłaszcza te wypowiedziane podczas Ostatniej Wieczerzy, to znaczy, że Stary Testament może być właściwie zrozumiany jedynie z „dodatkiem” tych słów ustanowienia. W ten sposób Stary Testament doznaje przeobrażenia analogicznego do transformacji kluczowych wydarzeń, a zarazem świąt izraelskich (np. Pascha staje się Eucharystią) – zostaje zrelatywizowany jako rzeczywistość sama w sobie, ale zabsolutyzowany przez wydobywanie zamierzonego przez Boga sensu oraz związanie go ze słowem i czynem ustanawiającym Nowe Przymierze. Msza Święta przywołuje Ostatnią Wieczerzę, która z kolei przywoływała Paschę, dlatego w czasie Eucharystii wypełniają się zbawcze działania Boga dokonane w Starym Przymierzu (zwłaszcza Exodus), a razem z nimi również wypełniają się pisma świadczące o tamtych wydarzeniach i prowadzące do ich aktualizacji w świętej liturgii. Partykularne czytania Starego Testamentu wypełniają się nie w samych słowach Nowego Testamentu, ale w związku z Chrystusem sakramentalnym. Natchnione słowa przechodzą do ich „wcielenia” w żywego Pana (por. J 5,39–40) obecnego w Najświętszym Sakramencie. Słowo Boże przemawia teraz w „milczeniu” eucharystycznego chleba.

„Powrót” (*reditus*) do Boga, od którego stworzenie „wyszło” (*exitus*), jest możliwy tylko dzięki Wcielonemu (jednoczącemu Boga z człowiekiem) i Ukrzyżowanemu (bo z powodu grzechu pośrednikiem mógł stać się Chrystus jedynie przez zbawczą ofiarę). W czasie Ostatniej Wieczerzy Barankiem paschalnym, przewidzianym w odwiecznym planie Ojca, jest Wcielony Syn. Dlatego to właśnie „Baranek jakby zabity” uzdalnia do zrozumienia najgłębszego sensu Pisma Świętego (por. Ap 5,6.9). Od drugiej strony: Pismo jest słowem Bożym dopiero w związku z sakramentem Eucharystii. Dlatego można mówić o eucharystycznej hermeneutyce natchnionych pism, do której głównych zasad należą: jedność obu testamentów (czyli w istocie jedność dziejów zbawczych z centralną dla niej Paschą); poczwórny wymiar słów Pisma; czytanie, komentowanie i aktualizowanie Pisma *intra mysterium celebrationem*. Czynności liturgiczne rzucają światło na teksty czytań, a chwalebny *Kyrios* staje się Egzegetą świętych pism (por. Łk 24,13–32).

Uznanie realnej obecności Pana w sakramencie umożliwia pełne pojęcie sensu ksiąg natchnionych.

Skoro idea przymierza jest nicią przewodnią wszystkich pism, to znaczy, że całe Pismo posiada liturgiczną trajektorię i teleologię. Całe dzieje kierują się ku krzyżowi, który otrzymuje swój sens z nadanej mu podczas Ostatniej Wieczerzy interpretacji. Dlatego bez liturgicznej aktualizacji nie jest możliwe zrozumienie zamierzonego przez Boga sensu całego Pisma i w jego ramach – partykularnych czytań. Tego rodzaju „liturgicznocentryczna” lektura tekstów Starego Testamentu nie sprawia, że przeszłe słowa i czyny tracą swoją wartość. Chrystus może być w pełni przyjęty i pojęty, gdy to, co kierowało ku Niemu – zostaje zachowane. Typologiczna lektura sprawia, że przeszła historia odgrywa rolę w interpretacji, a nawet w wypełnianiu się Nowego Przymierza w Chrystusie. Liturgia słowa jako istotny element Mszy Świętej wskazuje na konieczność podwójnego naświetlania się wydarzenia Chrystusa i wydarzeń Starego Przymierza. Cała ekonomia zbawienia „skupia” się w Passze, która obejmuje i wyjaśnia wcześniejsze wydarzenia, sama będąc przez nie oświetlana i „tłumaczona”. Słowo Boże jest werbalnym aspektem działania sakramentalnego, jakie nie osiągałoby człowieka bez tego słowa. Z kolei sakrament z powrotem prowadzi do słowa, bez którego nie jest możliwe życie eucharystyczne.

Bibliografia

Wydania Pisma Świętego

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, eds. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1997.
- Biblia pierwszego Kościoła*, tłum. i przypisy R. Popowski, Warszawa 2017.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich*, wyd. 5, Poznań 2003.
- Novum Testamentum Graece et Latine*, Begründet von Eberhard und Erwin Nestle, Hg. B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B. Metzger, Stuttgart 2015.
- Popowski R., *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, red. W. Chrostowski, Warszawa 1994.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, eds. A. Rahlfs, R. Hanhart, Stuttgart 2006.

Wypowiedzi Magisterium Ecclesiae (z wyjątkiem tych autorstwa Benedykta XVI)

- Biblia w dokumentach Kościoła*, teksty do druku przygotował R. Pietkiewicz, komentarze: A. Jankowski, H. Lempa, R. Pietkiewicz, Wrocław 1997.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007.
- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg im Breisgau 2009.

- Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007.
- Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scriptura. Edizione bilingue*, Bologna 1994.
- Franciszek, Adhortacja *Amoris laetitia* (19.03.2016), Watykan 2016.
- Franciszek, Adhortacja *Gaudete et exsultate* (19.03.2018), Watykan 2018.
- Franciszek, *Discorso alla Comunità della Pontificia Università Gregoriana e ai Consociati del Pontificio Istituto Biblico e del Pontificio Istituto Orientale* (10.04.2014), https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140410_universita-consortium-gregorianum.html [dostęp: 5.11.2021].
- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei* (29.06.2013), Watykan 2013.
- Franciszek, Konstytucja apostolska o uniwersytetach i wydziałach kościelnych *Veritatis gaudium*, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html [dostęp: 5.11.2021].
- Franciszek, Wideoprzesłanie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologicznego na „Pontificia Universidad Católica Argentina” (3–1.09.2015), https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html [dostęp: 5.11.2021].
- Jan Paweł II, Adhortacja *Catechesi tradendae* (28.02.1980), Watykan 1980.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Pastores gregis* (16.10.2003), Watykan 2003.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Reconciliatio et paenitentia* (2.12.1984), Watykan 1984.
- Jan Paweł II, Bulla *Incarnationis mysterium* (29.11.1998), Watykan 1998.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17.04.2003), Watykan 2003.
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (14.09.1998), Watykan 1998.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4.03.1979), Watykan 1979.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (7.12.1990), Watykan 1990.
- Jan Paweł II, Encyklika *Solicitudo rei socialis* (30.12.1987), Watykan 1987.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* (25.05.1995), Watykan 1995.
- Jan Paweł II, List apostolski *Orientalis Lumen* (2.05.1995), Watykan 1995.
- 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, Warszawa 1999, s. 9–20.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2009.

- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” (O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła)*, Kraków [b.r.].
- Leon Wielki, *List papieża Leona do Flawiana*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 196–213.
- Leon Wielki, *Sermo 63*.
- Leon Wielki, *Sermo 74*.
- Leon XIII, Encyklika „*Providentissimus Deus*”, w: *Biblia w dokumentach Kościoła*, teksty do druku przygotował R. Pietkiewicz, komentarze: A. Jankowski, H. Lempa, R. Pietkiewicz, Wrocław 1997, s. 19–43.
- Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego *Słowo Boże w historii* (24.10.2008), „*L’Osservatore Romano*” wyd. pol. (2009) nr 1, s. 24–31.
- Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, tłum. J. Królikowski, Kraków 2012.
- Pius IX, Bulla *Ineffabilis Deus*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 238–240.
- Pius XII, Encyklika *Divino Afflante Spiritu* (30.09.1943), Watykan 1943, w: *Biblia w dokumentach Kościoła*, teksty do druku przygotował R. Pietkiewicz, komentarze: A. Jankowski, H. Lempa, R. Pietkiewicz, Wrocław 1997, s. 89–110.
- Pius XII, Encyklika *Humani Generis* (1950), w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998, s. 42–47.
- Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 390–396.
- Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis*, Wrocław 2001.
- Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary*, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 214–224.
- Sobór Konstantynopolitański III, *Wykład wiary*, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 308–323.
- Sobór Trydencki, *Dekret o przyjęciu świętych ksiąg i Tradycji*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 179–180.
- Sobór Trydencki, *Dekret o sakramencie Eucharystii*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 203–208.
- Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 198–203.

- Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, w: *Breviarium fidei*, Poznań 2007, s. 259–265.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w: tegoż, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 333–337.
- Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, w: tegoż, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 377–401.
- Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, w: tegoż, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 193–208.
- Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, w: tegoż, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 433–471.
- Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, w: tegoż, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 478–508.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: tegoż, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 104–166.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: tegoż, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 48–78.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, w: tegoż, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 350–363.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: tegoż, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 526–606.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.

Dzieła Josepha Ratzingera – Benedykta XVI

Dokumenty oficjalne Benedykta XVI

- Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis* (22.02.2007), Watykan 2007.
 Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini* (30.09.2010), Watykan 2010.
 Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (25.12.2005), Watykan 2005.
 Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi* (30.11.2007), Watykan 2007.
 Benedykt XVI, List apostolski w formie motu proprio *Porta fidei* (11.10.2011),
 Watykan 2011.

Papieskie przemówienia, wystąpienia, katechezy, homilie

- Benedykt XVI, Audiencja generalna „*Tak*” powiedziane Bogu szczytem wolności (1.02.2012), „*L'Osservatore Romano*” wyd. pol. (2012) nr 4, s. 44–46.
 Benedykt XVI, Audiencja generalna *Komunia w czasie – Tradycja* (26.04.2006), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_26042006.html [dostęp: 18.03.2020].
 Benedykt XVI, Audiencja generalna *Przedziwna wymiana* (4.01.2012), „*L'Osservatore Romano*” wyd. pol. (2012) nr 3, s. 27–29.
 Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008.
 Benedykt XVI, *Chrystus towarzyszy nam w drodze* (6.04.2008), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/modlitwy/ap_06042008.html [dostęp: 7.07.2021].
 Benedykt XVI, Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego (6.01.2009), „*L'Osservatore Romano*” wyd. pol. (2009) nr 3, s. 18–19.
 Benedykt XVI, Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego *Potrzebujemy odwagi Mędrców, opartej na niewzruszonej nadziei* (6.01.2008), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/objawienie_06012008.html [dostęp: 6.12.2021].
 Benedykt XVI, Homilia w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny *Niepokalana Matka pielgrzymującego Kościoła* (8.12.2005), „*L'Osservatore Romano*” wyd. pol. (2006) nr 2, s. 42–44.
 Benedykt XVI, Przemówienie do alumnów Rzymskiego Wyższego Seminarium Duchownego *Wszyscy uczymy się od Pana* (17.02.2007), „*L'Osservatore Romano*” wyd. pol. (2007) nr 5, s. 38–42.

- Benedykt XVI, Przemówienie do wspólnoty akademickiej Papieskiego Instytutu Biblijnego *Biblia jest duszą teologii i źródłem autentycznej duchowości* (26.10.2009), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (2010) nr 2, s. 23–24.
- Benedykt XVI, Przemówienie na Uniwersytecie w Ratyzbonie (Regensburg) (12.09.2006), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbona_12092006.html [dostęp: 6.10.2021].
- Benedykt XVI, Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów *Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga* (12.09.2008), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (2008) nr 10–11, s. 12–16.
- Benedykt XVI, Wystąpienie podczas XIV kongregacji generalnej Synodu Biskupów *Egzegeza nie tylko historyczna, ale i teologiczna* (14.10.2008), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (2008) nr 12, s. 34–35.

Publikacje naukowe, wykłady, wprowadzenia, rozmowy

- Ratzinger J. (Benedykt XVI), Balthasar H.U. von, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009.
- Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zycho-wicz, Kraków 1995.
- Ratzinger J., *Concerning the Notion of Person in Theology*, „Communio” English Edition (1990) nr 3, s. 439–454.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002.
- Ratzinger J., *III Tajemnica fatimska – komentarz teologiczny*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/fatima_4.html [dostęp: 24.12.2021].
- Ratzinger J., *Jezus Chrystus dzisiaj*, w: J. Ratzinger, J. Królikowski, *Z Chrystusem w historii. Rozważania chrystologiczne*, tłum. J. Królikowski, Kraków 1999, s. 7–26.

- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015 (*Opera omnia*, t. 6, cz. 1).
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. W. Szymona, Lublin 2015 (*Opera omnia*, t. 6, cz. 2).
- Ratzinger J., *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, w: tegoż, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 89–123.
- Ratzinger J., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, tłum. W. Szymona, Lublin 2013 (*Opera omnia*, t. 8, cz. 1).
- Ratzinger J., Messori V., *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków–Warszawa 1986.
- Ratzinger J., *Moje życie*, oprac. wersji pol. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005.
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, tłum. W. Szymona, Lublin 2016 (*Opera omnia*, t. 7, cz. 1).
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016 (*Opera omnia*, t. 7, cz. 2).
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą*, tłum. J. Merecki, Lublin 2014 (*Opera omnia*, t. 2).
- Ratzinger J., Seewald P., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, tłum. W. Szymona, Lublin 2012 (*Opera omnia*, t. 11).
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005.
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018 (*Opera omnia*, t. 9, cz. 1).
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018 (*Opera omnia*, t. 9, cz. 2).
- Ratzinger J., *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – Chrztost – Naśladowanie*, tłum. R. Biel, M. Górecka, Lublin 2017 (*Opera omnia*, t. 4).
- Ratzinger J., *Wprowadzenie do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 21–23.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2012.
- Ratzinger J., *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, tłum. J. Królikowski, Poznań 2002.

Ratzinger J., *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, tłum. J. Kobienia, Lublin 2014 (*Opera omnia*, t. 10).

Publikacje Geralda O'Collinsa

Monografie i artykuły autorskie

- O'Collins G., *Believing in the Resurrection: The Meaning and Promise of the Risen Jesus*, Mahwah 2012.
- O'Collins G., *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*, Oxford 2009.
- O'Collins G., *Christology: Origins, Developments, Debates*, Waco 2015.
- O'Collins G., *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008.
- O'Collins G., *Criteria for Discerning Christian Traditions*, „Science et Esprit” (1978) nr 30, s. 295–302.
- O'Collins G., *Easter Faith: Believing in the Risen Jesus*, Mahwah–London 2003.
- O'Collins G., *Foundations of Theology*, Chicago 1971.
- O'Collins G., *Fundamental Theology*, Eugene 2001.
- O'Collins G., *Incarnation*, London 2002.
- O'Collins G., *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford 2018.
- O'Collins G., *Jesus Risen: An Historical, Fundamental, and Systematic Examination of Christ's Resurrection*, New York 1987.
- O'Collins G., *Jesus: A Portrait*, London 2008.
- O'Collins G., *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pocij, Kraków 2009.
- O'Collins G., *Newman's Seven Notes: The Case of the Resurrection*, w: *Newman after a Hundred Years*, eds. I. Ker, A.G. Hill, Oxford 1990, s. 337–352.
- O'Collins G., *Paschal Mystery II: The Resurrection of Jesus*, w: *Dictionary of Fundamental Theology*, eds. R. Latourelle, R. Fisichella, New York 1994, s. 769–776.
- O'Collins G., *Rethinking Fundamental Theology: Toward a New Fundamental Theology*, Oxford 2011.
- O'Collins G., *Retrieving Fundamental Theology*, Mahwah 1993.
- O'Collins G., *Revelation as History*, „Heythrop Journal” (1966) nr 4, s. 394–406.
- O'Collins G., *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God's Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016.

- O'Collins G., *Salvation for All God's Other People*, Oxford 2008.
- O'Collins G., *The Faith of 'Others': A Biblical Possibility*, „Irish Theological Quarterly” (2015) nr 4, s. 313–326.
- O'Collins G., *The Second Journey: Spiritual Awareness and the Midlife Crisis*, Leominster 1995.
- O'Collins G., *The Second Vatican Council on Other Religions*, Oxford 2015.
- O'Collins G., *The Second Vatican Council: Message and Meaning*, Collegeville 2014.
- O'Collins G., *The Tripersonal God: Understanding and Interpreting the Trinity*, Mahwah 1999.

Publikacje wieloautorskie i redakcje

- In Many and Diverse Ways: In Honor of Jacques Dupuis*, eds. J. Dupuis, D. Kendall, G. O'Collins, New York 2003.
- O'Collins G., Braithwaite D., *Tradition as Collective Memory: A Theological Task to Be Tackled*, „Theological Studies” (2015) nr 1, s. 29–42.
- O'Collins G., Farrugia M., *Catholicism: The Story of Catholic Christianity*, Oxford 2015.
- O'Collins G., Jones M.K., *Jesus Our Priest: A Christian Approach to the Priesthood of Christ*, Oxford 2010.
- O'Collins G., Kendall D., *The Bible for Theology: Ten Principles for the Theological Use of Scripture*, Mahwah 1997.
- O'Collins G., Kendall D., *The Uniqueness of the Easter Appearances*, „Catholic Biblical Quarterly” (1992) nr 2, s. 287–307.
- The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium*, eds. S.T. Davis, D. Kendall, G. O'Collins, Oxford 1997.

Dokumenty papieskich komisji teologicznej i biblijnej

- Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *„Sensus fidei” w życiu Kościoła. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (2014), tłum. M. Moskal, Kraków 2015.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Apostolskość Kościoła i Sukcesja Apostolska* (1973), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 19–31.

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Bóg Trójca, jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański przeciwko przemocy* (2014), tłum. K. Stopa, Kraków 2014.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Diakonat: Ewolucja i perspektywy* (2002), tłum. J. Królikowski, „Diakon” (2005) nr 2, s. 75–160.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów* (1990), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 273–302.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* (2007), tłum. J. Królikowski, Kraków 2008.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (2000), tłum. J. Królikowski, Kraków 2000.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria* (2012), tłum. K. Stopa, Kraków 2012.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia odkupienia* (1995), tłum. Z. Morawiec, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 341–391.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia* (1981), tłum. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 133–150.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wiara i inkulturacja* (1989), tłum. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 251–271.
- 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 2000, s. 111–132.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1984), tłum. A. Michalik, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 197–236.
- Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000.
- Papieska Komisja Biblijna, *Biblia i chrystologia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (1988) nr 3, s. 185–226.
- Papieska Komisja Biblijna, Instrukcja w sprawie historyczności Ewangelii *Sancta Mater Ecclesia*, tłum. A. Klawek, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (1964) nr 4, s. 197–207.

- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 25–100.
- Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002.
- Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, tłum. H. Witczyk, Kielce 2014.
- Pontificia Commissione Biblica, *Ispirazione e verità della Sacra Scrittura. La Parola che viene da Dio e parla di Dio per salvare il mondo*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20140222_inspirasiacione-verita-sacra-scrittura_it.html [dostęp: 28.12.2020].

Komentarze, encyklopedie, słowniki, leksykony

- A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, ed. M. Henze, Grand Rapids 2012.
- A Dictionary of Biblical Interpretation*, eds. R.J. Coggins, J.L. Houlden, London–Philadelphia 1990.
- Barton J., *Kanon*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005, s. 370–375.
- Barton J., *Verbal Inspiration*, w: *A Dictionary of Biblical Interpretation*, eds. R.J. Coggins, J.L. Houlden, London–Philadelphia 1990, s. 719–722.
- Bednarz M., *1–2 List do Tesaloniczan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2007.
- Briggs R.S., *Speech-Act Theory*, w: *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. K. Vanhoozer, Grand Rapids 2005, s. 763–766.
- Brown R.E., Schneiders S.M., Wojciechowski M., *Hermeneutyka biblijna*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. K. Bardski i in., Warszawa 2004, s. 1786–1817.
- Corner M., *Fundamentalism*, w: *A Dictionary of Biblical Interpretation*, eds. R.J. Coggins, J.L. Houlden, London–Philadelphia 1990, s. 243–247.
- Corner M., *Fundamentalizm*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005, s. 225–229.
- Cross A.R., *Reformations (Sixteenth Century)*, w: *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, ed. S.E. Porter, New York 2007, s. 313–324.

- Czerski J., *Pierwszy List do Koryntian*, Wrocław 2009.
- Davidson I.J., *Chalcedon, Council of*, w: *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, eds. I.A. McFarland, D.A.S. Fergusson, K. Kilby, I.R. Torrance, Cambridge 2011, s. 92–94.
- Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. K. Vanhoozer, Grand Rapids 2005.
- Downing F.G., *Objawienie*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005, s. 629–632.
- Ernst M., *Adam-Chrystus typologia*, tłum. M. Szczepaniak, w: *Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, red. wyd. pol. H. Witczyk, Kielce 2011, s. 9.
- Ernst M., *Tajemnica*, tłum. T. Siemieniec, w: *Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, red. wyd. pol. H. Witczyk, Kielce 2011, s. 743.
- Fitzmyer J.A., *List do Rzymian*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. K. Bardski i in., Warszawa 2004, s. 1257–1320.
- Flis J., *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2011.
- Gadenz P.T., *Ewangelia według św. Łukasza. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2020.
- Goldingay J., *Natchnienie*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005, s. 611–613.
- Hałas S., *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp, przekład, komentarz*, Częstochowa 2007.
- Hendrix S.H., *Sola Scriptura*, w: *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, eds. J.A. McFarland, D.A.S. Fergusson, K. Kilby, I.R. Torrance, Cambridge 2011, s. 478–479.
- Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. K. Bardski i in., Warszawa 2004.
- Kobelski P.J., *List do Efezjan*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. K. Bardski i in., Warszawa 2004, s. 1387–1398.
- Kraśniński J., *Świętość Kościoła*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 1214–1215.
- Lambrecht J., *Pierwszy List do Koryntian*, tłum. B. Widła, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*,

- red. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. H. Bednarek i in., Warszawa 2001, s. 1452–1480.
- Langkammer H., *Dzieje Apostolskie. Tłumaczenie, wstęp i komentarz Hugolin Langkammer*, Lublin 2008.
- Langkammer H., *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz Hugolin Langkammer*, Lublin 2005.
- Langkammer H., *List do Efezjan. Tłumaczenie, wstęp i komentarz o. Hugolin Langkammer*, Lublin 2001.
- Langkammer H., *List do Galatów. Tłumaczenie, wstęp i komentarz o. Hugolin Langkammer*, Lublin 1999.
- Langkammer H., *List do Hebrajczyków. Tłumaczenie, wstęp i komentarz o. Hugolin Langkammer*, Lublin 2001.
- Langkammer H., *Listy katolickie. Tłumaczenie, wstęp i komentarz Hugolin Langkammer*, Lublin 2016.
- Langkammer H., *Listy pasterskie. Tłumaczenie, wstęp i komentarz Hugolin Langkammer*, Lublin 2006.
- Langkammer H., *Pierwszy i Drugi List do Koryntian. Tłumaczenie, wstęp i komentarz Hugolin Langkammer*, Lublin 1998.
- Ledwoń I.S., *Świętość jako motyw wiarygodności*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 1208–1213.
- Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, red. G. O’Collins, E.G. Farrugia, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002.
- Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002.
- Lemański J., *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009.
- Levering M., *Revelation and Trinity*, w: *The Oxford Handbook of Divine Revelation*, eds. B.M. Mezei, F.A. Murphy, K. Oakes, Oxford 2021, s. 123–138.
- Malina A., *Ewangelia według świętego Marka. Rozdziały 1,1–8,26. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013.
- Malina A., *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018.
- McGrath A., *Reformation*, w: *A Dictionary of Biblical Interpretation*, eds. R.J. Coggins, J.L. Houlden, Philadelphia 1990, s. 582–585.
- Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana. Część 1. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010.

- Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana. Część 2. Rozdziały 13–21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2011.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 12–24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2012.
- Mickiewicz F., *List św. Judy. Drugi List św. Piotra. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018.
- Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. H. Bednarek i in., Warszawa 2001.
- Murphy-O'Connor J., *Pierwszy List do Koryntian*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. K. Bardski i in., Warszawa 2004, s. 1321–1347.
- Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, red. wyd. pol. H. Witczyk, Kielce 2011.
- Oakes K., *Scripture, Traditions, and Creeds*, w: *The Oxford Handbook of Divine Revelation*, eds. B.M. Mezei, F.A. Murphy, K. Oakes, Oxford 2021, s. 21–34.
- Ojcowie Kościoła komentują Biblię. Nowy Testament XI. List św. Jakuba, I–II List św. Piotra, I–III List św. Jana, List św. Judy*, przekład fragmentów i red. D. Sztuk, Ząbki 2014.
- 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 2002, s. 296.
- O'Collins G., Farrugia E.G., *Analogia wiary*, w: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, red. G. O'Collins, E.G. Farrugia, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 20.
- Paciorek A., *Drugi List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2017.
- Paciorek A., *Ewangelia według św. Jana. Tłumaczenie, wstęp i komentarz Antoni Paciorek*, Lublin 2000.
- Paciorek A., *List do Hebrajczyków. Tłumaczenie, wstęp i komentarz Antoni Paciorek*, Lublin 1998.
- Popowski R., *Efapax*, w: tegoż, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995, s. 247–248.

- Popowski R., *Palai*, w: tegoż, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995, s. 456–457.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995.
- Rosik M., *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009.
- Schwöbel C., *Calvin*, w: *A Dictionary of Biblical Interpretation*, eds. R.J. Coggins, J.L. Houlden, Philadelphia 1990, s. 98–101.
- Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, red. wyd. pol. W. Chrostowski, tłum. B. Widła, Warszawa 2005.
- Stachowiak L., *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 2008.
- Stasiak S., *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2020.
- Szymik S., *Natchnienie Pisma świętego*, w: *Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin–Kielce 2017, s. 605–613.
- Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Galatów / Super Epistolam B. Pauli ad Galatas Lectura*, red. P. Roszak, E. Alarcón, tłum. i oprac. nauk. M.J. Janecki, Toruń 2021.
- Ward T., *Scripture, Sufficiency of*, w: *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. K. Vanhoozer, Grand Rapids 2005, s. 730–731.
- Webster J., *Scripture, Authority of*, w: *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. K. Vanhoozer, Grand Rapids 2005, s. 724–727.
- Yocum J., *Scripture, Clarity of*, w: *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. K. Vanhoozer, Grand Rapids 2005, s. 727–730.

Opracowania i literatura pomocnicza

- Abraham W.J., *Revelation Reaffirmed*, w: *Divine Revelation*, ed. P. Avis, Eugene 1997, s. 201–215.
- Ahlgren G.T.W., *The Church is Holy*, w: *The Many Marks of the Church*, eds. W. Madges, M.J. Daley, New London 2006, s. 35–38.
- Allison Jr D.C., *The Historical Christ and the Theological Jesus*, Grand Rapids 2009.
- Alonso Schökel L., *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku*, tłum. A. Malewski, Kraków 1993.

- Aparicio C., *Bishop Paul-Joseph Schmitt and Vatican II: Jesus Christ, the Fullness of Revelation*, w: *The Convergence of Theology: A Festschrift Honoring Gerald O'Collins*, S.J., eds. D. Kendall, S.T. Davis, Mahwah 2001, s. 87–108.
- Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 1998.
- Augustyn, *Confessiones*.
- Augustyn, *De Consensu Evangelistarum Libri Quatuor*.
- Augustyn, *Quaestiones in Heptateuchum*.
- Augustyn, *Sermones* 341.
- Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1998.
- Austin J.L., *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, London 1962.
- Ayres L., Fowl S.E., (Mis)reading the Face of God: The Interpretation of the Bible in the Church, „Theological Studies” (1999) nr 3, s. 513–528.
- Bachanek G., *Sakramentalna struktura Słowa Bożego w teologii kard. J. Ratzingera*, „Verbum Vitae” (2005) nr 7, s. 215–229.
- Balthasar H.U. von, *Catholica. Wierzę w Kościół powszechny*, tłum. W. Szymona, Poznań 1998.
- Balthasar H.U. von, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowa, Poznań 2013.
- Balthasar H.U. von, *Medytacja chrześcijańska*, tłum. W. Szymona, Poznań 2014.
- Balthasar H.U. von, *W pełni wiary*, wybór tekstów W. Löser, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991.
- Barr J., *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford 1993.
- Barr J., *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Oxford 1983.
- Barr J., *The Bible in the Modern World*, London 1980.
- Barron R., *Biblical Interpretation and Theology: Irenaeus, Modernity, and Vatican II*, „Letter & Spirit” (2009) nr 5, s. 189–207.
- Barth M., *Conversation with the Bible*, New York 1964.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1: *Traktaty I–VI*, Lublin 2012.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 2: *Traktaty VII–XIII*, Lublin 2012.
- Bartnik C.S., *Matka Boża*, Lublin 2012.
- Bauckham R., *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids 2006.
- Bauckham R., *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Grand Rapids 2008.
- Bauckham R., *Jesus the Revelation of God*, w: *Divine Revelation*, ed. P. Avis, Eugene 1997, s. 174–200.

- Bauckham R., *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*, Grand Rapids 2007.
- Baum G., *Vatican II's Constitution on Revelation: History and Interpretation*, „Theological Studies” (1967) nr 1, s. 51–75.
- Berkouwer G.C., *Holy Scripture*, transl. J.B. Rogers, Grand Rapids 1975.
- Bernard z Clairvaux, *Homilia super missus est*.
- Berr J., *The Trinitarian Being of the Church*, „St Vladimir's Theological Quarterly” (2004) nr 1, s. 67–88.
- Bieda I., *Chrystologia Ojców*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 424–456.
- Blaauw M., *The Nature of Divine Revelation*, „The Heythrop Journal” (2009) nr 1, s. 2–12.
- Blanco Sarto P., *Mysł teologiczna Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce” (2013) nr 2, s. 23–43.
- Bloesch D.G., *Holy Scripture: Revelation, Inspiration & Interpretation*, Carlisle 1994.
- Bockmuehl M., *Seeing the Word: Refocusing New Testament Study*, Grand Rapids 2006.
- Boeve L., *Revelation, Scripture and Tradition: Lessons from Vatican II's Constitution Dei verbum for Contemporary Theology*, „International Journal of Systematic Theology” (2011) nr 4, s. 416–433.
- Bogacz R., *Second Vatican Council Fathers and Their Concern about Catholic Biblical Studies*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (2013) nr 3, s. 217–231.
- Bokwa I., *Niezbywalny i ciągle aktualny wkład Karla Rahnera SJ (1904–1984) do współczesnej antropologii teologicznej*, „Studia Teologii Dogmatycznej” (2015) t. 1, s. 48–57.
- Bokwa I., *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996.
- Borto P., Kudasiewicz J., *Aktualność teologiczno-pastoralna Konstytucji o Objawieniu Bożym*, „Kieleckie Studia Teologiczne” (2006) nr 5, s. 371–402.
- 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” (2020) nr 1, s. 47–79.
- Bouyer L., *Misterium Paschalne*, tłum. A. Zuberbier, Kraków 1973.
- Bouyer L., *Syn Przedwieczny*, tłum. W. Dzieża, P. Rak, Kraków 2000.
- Bouyer L., *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 2014.
- Braaten C.E., *Mother Church: Ecclesiology and Ecumenism*, Minneapolis 1998.
- Braithwaite D., *Vatican II on Tradition*, „Heythrop Journal” 53 (2012), s. 915–928.
- Brotherton J., *Revisiting the Sola Scripture Debate: Yves Congar and Joseph Ratzinger on Tradition*, „Pro Ecclesia” (2015) nr 1, s. 85–114.

- Brotherton J.R., *Development(s) in the Theology of Revelation: From Francisco Marin-Sola to Joseph Ratzinger*, „New Blackfriars” (2016) t. 97, s. 661–676.
- Brown R.E., *The Critical Meaning of the Bible*, New York 1981.
- Cameron S.N.M. de, *Incarnation and Inscripturation: The Christological Analogy in the Light of Recent Discussion*, „Scottish Bulletin of Evangelical Theology” (1985) nr 3, s. 35–46.
- Cantalamessa R., „*Litera zabija, Duch ożywia*”. *Lektura duchowa Biblii*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, Lublin 2009, s. 273–285.
- Cantalamessa R., *Pieśń Ducha Świętego. Rozważania na temat Veni Creator*, tłum. M. Przeczewski, Warszawa 2003.
- Carr D.M., *An Introduction to the Old Testament: Sacred Texts and Imperial Context of the Hebrew Bible*, Malden 2010.
- Castelo D., Wall R.W., *The Marks of Scripture: Rethinking the Nature of the Bible*, Grand Rapids 2019.
- Childs B.S., *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970.
- Childs B.S., *Biblical Theology of the Old and New Testament: Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1993.
- Childs B.S., *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, Grand Rapids 2004.
- Chodkowski F.K., „*Ty jesteś Chrystus Syn Boga żywego*”. *Zarys chrystologii Josepha Ratzingera*, Poznań 2007.
- Collins J.J., *Introduction to the Hebrew Bible and Deutero-Canonical Books*, Minneapolis 2018.
- Congar Y., *Chrystus i zbawienie świata*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1968.
- Congar Y., *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2001.
- Craig W.L., *God, Time and Eternity*, „Religious Studies” (1978) nr 4, s. 497–503.
- Crehan J.H., *Analogy between Verbum Dei Incarnatum and Verbum Dei Scriptum in the Fathers*, „The Journal of Theological Studies” (1955) nr 1, s. 87–90.
- Crouzel H., *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian*, transl. A.S. Worall, San Francisco 1989.
- Czaja A., *Naczelna zasada i przewodnie idee teologii Josepha Ratzingera*, „Forum Teologiczne” (2007) t. 8, s. 5–18.
- Czaja A., *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. 2, Warszawa 2006, s. 289–551.
- 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 2012, s. 9–25.

- Daly G., *Revelation in the Theology of the Roman Catholic Church*, w: *Divine Revelation*, ed. P. Avis, Eugene 1997, s. 23–44.
- Dańczak A., *Wymiar świętości i grzechu w Kościele proszącym o przebaczenie*, „Studia Gdańskie” (2005/2006) t. 18/19, s. 93–107.
- Dulles A., *Criteria of Catholic Theology*, „Communio” English Edition (1995) nr 2, s. 303–315.
- Dulles A., *The Church as ‘One Holy, Catholic, and Apostolic’*, „Evangelical Review of Theology” (1999) nr 1, s. 11–23.
- Dunn J.D.G., *Biblical Concepts of Revelation*, w: *Divine Revelation*, ed. P. Avis, Eugene 1997, s. 1–22.
- Dunn J.D.G., *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, London 1989.
- Dziewulski G., *Święty Kościół grzesznych chrześcijan*, „Roczniki Teologiczne” (2016) nr 9, s. 43–63.
- Eco U., *Jak napisać pracę dyplomową. Poradnik dla humanistów*, tłum. G. Jurkowlanec, Warszawa 2007.
- Ellsberg R., *The Church is Holy*, w: *The Many Marks of the Church*, eds. W. Madges, M.J. Daley, New London 2006, s. 39–42.
- Enns P., *Fuller Meaning, Single Goal: A Christotelic Approach to the New Testament Use of the Old in Its First-Century Interpretive Environment*, w: *Three Views on the New Testament Use of the Old Testament*, eds. K. Berding, J. Lunde, Grand Rapids 2008, s. 167–217.
- Enns P., *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, Grand Rapids 2015.
- Enns P., *Preliminary Observations on an Incarnational Model of Scripture: Its Viability and Usefulness*, „Calvin Theological Journal” (2007) nr 2, s. 219–236.
- Enns P., *The ‘Movable Well’ in 1 Corinthians 10:4: An Extra-biblical Tradition in an Apostolic Text*, „Bulletin for Biblical Research” (1996) nr 6, s. 23–38.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1964.
- Farkasfalvy D., *A Theology of the Christian Bible: Revelation – Inspiration – Canon*, Washington 2018.
- Farkasfalvy D., *How to Renew the Theology of Biblical Inspiration*, „Nova et Vetera” English Edition (2006) nr 2, s. 231–254.
- Farkasfalvy D., *Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington 2010.
- Farkasfalvy D., *Jesus of Nazareth and the Renewal of New Testament Theology*, „Communio” English Edition (2007) nr 3, s. 438–453.

- Farkasfalvy D., *W poszukiwaniu nowej, „postkrytycznej” metody egzegezy biblijnej*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 272–290.
- Feingold L., *Faith Comes from What is Heard: An Introduction to Fundamental Theology*, Steubenville 2016.
- Ferdek B., *Błąd teologiczny a ekumenizm*, w: *Status błędu w filozofii i teologii*, red. B. Ferdek, L. Miodoński, Wrocław 2014, s. 155–168.
- Ferdek B., *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „*Studia Theologiae Fundamental*” (2010) t. 1, s. 169–181.
- Ferdek B., *Via philosophica*, w: *Via Benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. B. Ferdek, W. Trojnar, Wrocław 2020, s. 195–208.
- Ferdek B., *Wzajemna relacja między lex orandi a lex credendi*, „*Studia Salvatoriana Polonica*” (2012) nr 6, s. 45–60.
- Fiedrowicz M., *Teologia ojców Kościoła*, Kraków 2009.
- Fishbane M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1988.
- Fisichella R., *Dei Verbum Audiens et Proclamans: On Scripture and Tradition as Source of the Word of God*, „*Communio*” English Edition (2001) nr 1, s. 85–98.
- FitzGerald B., *Inspiration and Authority in the Middle Ages: Prophets and their Critics from Scholasticism to Humanism*, Oxford 2017.
- Fitzmyer J.A., *Pismo duszą teologii*, tłum. A. Baron, M. Dobrzyniak, R. Robak, Kraków 1997.
- Fitzmyer J.A., *The Biblical Commission and Christology*, „*Theological Studies*” (1985) nr 3, s. 407–479.
- Forte B., *Kościół ikoną Trójcy Świętej. Zarys eklezjologii*, tłum. A. Nowicki, Wrocław 1991.
- Froniewski J., *Teologia anamnezy eucharystycznej jako pamiątki uobecniającej ofiarę Chrystusa i jej implikacje ekumeniczne*, Wrocław 2011.
- Gaál de E., *The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II: His Theological Vision and Role*, „*Lateranum*” (2012) nr 3, s. 515–548.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
- Gadenz P.T., *Magisterial Teaching on the Inspiration and Truth of Scripture: Precedents and Prospects*, „*Letter & Spirit*” (2010) nr 6, s. 67–91.
- Geiselman J.R., *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen*, Freiburg 1962.
- 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 (2015) nr 1, s. 87–123.

- Giambrone A., *W poszukiwaniu Vera et Sincera de Jesu. Dei Verbum § 19 i historyczność Ewangelii*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” (2021) nr 1, s. 29–70.
- Gitt W., *Time and Eternity*, Neptune 2001.
- Goldingay J., *Models for Interpretation of Scripture*, Toronto 2004.
- Gózdź K., *Czas a wieczność według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia Nauk Teologicznych” (2017) t. 12, s. 155–171.
- Gózdź K., *Istota Kościoła według Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce” (2017) nr 1, s. 5–15.
- Gózdź K., *Kościół świętych – Kościół grzeszników według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” (2014) nr 2, s. 31–41.
- Grabowski M., *Pomazaniec. Przyczynek do chrystologii filozoficznej*, Poznań 2010.
- Gregersen N.H., *The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation*, w: *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology*, ed. N.H. Gregersen, Minneapolis 2015, s. 225–251.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009.
- Grzegorz Wielki, *Homiliae in Ezechielem*.
- Guittou J., *Absurd i tajemnica. O czym rozmawiałem z prezydentem Mitterandem*, tłum. J. Łukaszewicz, Wrocław 1998.
- Gunton C., *A Brief Theology of Revelation*, London 2005.
- Hahn S., *Covenant and Communion: The Biblical Theology of Pope Benedict XVI*, Grand Rapids 2009.
- Hahn S., *For the Sake of Our Salvation: The Truth and Humility of God's Word*, „Letter & Spirit” (2010) nr 6, s. 21–45.
- Hahn S., *Letter and Spirit: From Written Text to Living Word in the Liturgy*, New York 2005.
- Hahn S., *Przymierze i komunie. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Kruńska, Kraków 2021.
- Hahn S., *Worship in the Word: Toward a Liturgical Hermeneutic*, „Letter & Spirit” (2005) nr 1, s. 101–136.
- Hałas S., *“He may exalt you at the expected time” (1 Pet 5:6): The Conception of Time in the First Letter of Peter*, „Verbum Vitae” (2020) nr 1, s. 219–228.
- Haight J.F., *Revelation of God in History*, Wilmington 1988.
- Hays R.B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1989.
- Hays R.B., *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, Grand Rapids 2005.
- Healy M.E., *Behind, in Front of ... or through the Text? The Christological Analogy and the Lost World of Biblical Truth*, w: *‘Behind’ the Text: History and Biblical*

- Interpretation*, eds. C. Bartholomew, C.S. Evans, M. Healy, M. Rae, Grand Rapids 2003, s. 181–195.
- Hengel M., *Die Johanneische Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey*, Tübingen 1993.
- Hofmann P., *Josepha Ratzingera Przyczynki do teologii fundamentalnej*, w: J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018 (*Opera omnia*, t. 9, cz. 1), s. 23–28.
- Hoping H., *Studia o chrystologii Josepha Ratzingera*, w: J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015 (*Opera omnia*, t. 6, cz. 1), s. 21–24.
- Houlden L., *The Gospels as Revelation*, w: *Divine Revelation*, ed. P. Avis, Eugene 1997, s. 140–155.
- Humphrey E.M., *Scripture and Tradition: What the Bible Really Says*, Grand Rapids 2013.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*.
- Jagielski M., *Między reformą a reformacją. Yves Congar czyta Marcina Lutra*, w: *Czytanie reformacji. Historia – teologia – dialog*, red. M. Jagielski, Wrocław 2021, s. 31–53.
- Jakubiec C., *Prorok i hagiograf*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (1979) nr 2–3, s. 66–73.
- Jan Chryzostom, *In Gen.*, Hom. 17.
- Jankowski A., *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (1984) nr 2, s. 109–118.
- Jankowski A., *Idea wyzwolenia w listach św. Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (1987) nr 2, s. 110–119.
- Jeanrond W.G., *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, Kraków 1999.
- Jelonek T., *Biblia w nauczaniu Kościoła*, Kraków 2011.
- Jelonek T., *Prawda Pisma Świętego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (2006) nr 3, s. 165–178.
- Kasper W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996.
- Kasper W., *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014.
- Kasprzak D., *Teologia natchnienia biblijnego w okresie patrystycznym*, w: *Gwiazda z Jakuba – demony – niewiasta Apokalipsy*, red. T. Jelonek, Kraków 2007, s. 93–129.
- Kaucha K., *Zwrot ratzingerowski*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 5–16.

- Kehl M., *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, współpr. H.-D. Mutschler, M. Sievernich, tłum. W. Szymona, Poznań 2008.
- Kenny A., *A New History of Western Philosophy*, Oxford 2010.
- Kereszty R., *The Eucharist and Mission in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, w: *Love Alone is Credible: Hans Urs von Balthasar as Interpreter of the Catholic Tradition*, t. 1, ed. D.L. Schindler, Grand Rapids 2008, s. 3–15.
- Kodell J., *Klucz do Pisma Świętego. Katolicki podręcznik do studiowania Pisma Świętego*, tłum. M. Pietras, Kraków 2003.
- Kowalczyk M., *Czas w aspekcie stworzenia*, „Communio” wyd. pol. (2001) nr 6, s. 38–50.
- Kowalska F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków [b.r.w.].
- Kracik J., *Święty Kościół grzesznych ludzi*, Kraków 1998.
- Krawczyk R., *Biblijna koncepcja świętości*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (2014) nr 4, s. 345–362.
- Krąpiec M.A., *Analogia*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/analogia.pdf> [dostęp: 25.02.2021].
- Kręcidło J., *Hermeneutyka i egzegeza biblijna w dobie ponowoczesności*, „Scriptura Sacra” (2012) R. 16, s. 47–60.
- Królikowski J., *Przepowiadanie apostoelskie w tajemnicy Objawienia Bożego*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” (2018) t. 25, s. 27–35.
- Królikowski J., *Słowo Boże i Eucharystia w konstytucji Dei Verbum*, „Teologia w Polsce” (2015) nr 1, s. 71–81.
- Królikowski J., *Wierzę w Kościół święty*, w: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor, Kraków 2015, s. 126–140.
- Kubacki Z., *Wprowadzenie do teologii religii*, Warszawa 2018.
- Kugel J.L., *The God of Old: Inside the Lost World of the Bible*, New York 2003.
- Kurz W., *Dei Verbum: Sacred Scripture since Vatican II*, w: *After Forty Years: Vatican Council II's Diverse Legacy*, ed. K.D. Whitehead, South Bend 2007, s. 175–200.
- Łabuda P., *Joseph Ratzinger – Benedykt XVI i Łukaszowy przekaz o narodzeniu Jezusa. Historia i teologia*, w: *Jezus z Nazaretu. Poszukiwania chrystologiczne drogą wyznaczoną przez Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. J. Królikowski, P. Łabuda, A. Michalik, Tarnów 2016, s. 31–42.
- Lamb M.L., *Eternity Creates and Redeems Time: A Key to Augustine's Confessions within a Theology of History*, w: *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought: Essays Presented to the Rev'd Dr Robert D. Crouse*, eds. M. Treschow, W. Otten, W. Hannam, Leiden–Boston 2007, s. 117–140.
- Lancton T., *A Fifth Mark of the Church?*, „Roczniki Teologiczne” (2021) z. 2, s. 5–21.

- Laurentin R., *The Truth of Christmas Beyond the Myths: The Gospel of the Infancy of Christ*, Petersham 1986.
- Leks P., „Słowo Twoje jest prawdą...”. *Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice 1997.
- Levering M., *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014.
- Levering M., *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*, Notre Dame 2008.
- Levering M., *The Inspiration of Scripture: A Status Questionis*, „Letter & Spirit” (2010) nr 6, s. 281–314.
- Levering M., *Webster’s Theological Exegesis of Christian Scripture*, w: *A Companion to the Theology of John Webster*, eds. M. Allen, R.D. Nelson, Grand Rapids 2021, s. 102–116.
- Linke W., *Logos Wcielony i słowo przepowiadane. Teologia Słowa Bożego i praktyka przepowiadania Słowa Bożego w Verbum Domini, Lumen fidei i Evangelii gaudium*, „Warszawskie Studia Teologiczne” (2015) nr 1, s. 104–123.
- 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. Napora, Lublin 2017, s. 21–44.
- Lipniak J.M., *Pierwsza wśród usprawiedliwionych. Reinterpretacja dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny w świetle „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”*, Wrocław 2012.
- Liszka P., *Biblijna teologia czasu*, Wrocław 1990.
- Liszka P., *Duch Święty twórcą Kościoła. Ujęcie personalistyczne integralne*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” (2011) nr 2, s. 174–183.
- Liszka P., *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną. (Wpływ koncepcji czasu na refleksję teologiczną)*, Warszawa 1992.
- Lohfink N., *Jak rozumieć Pismo Święte*, tłum. A. Morawska, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 29–59.
- Louth A., *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Oxford 1983.
- Lubac H. de, *Ateizm i sens człowieka*, tłum. O. Scherer, Paryż 1969.
- Lubac H. de, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988.
- Lubac H. de, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997.
- Lubac H. de, *Paradoksy i Nowe Paradoksy*, tłum. M. Rostworowska-Książek, Kraków 1995.
- Lubac H. de, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008.
- Lubac H. de, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, tłum. B. Czarnomska, Kraków 1997.

- Maksym Wyznawca, *Ambiguorum Liber*.
- Maksym Wyznawca, *Księga Oświeconych*, w: tegoż, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga Miłości. Księga Oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości*, tłum. A. Warkotsch, Poznań [b.r.w.], s. 320–360.
- Mały teolog 2. Poradnik dla piszących prace naukowe*, red. J. Szymik i in., Katowice 2007.
- Mansini G., *Fundamental Theology*, Washington 2018.
- Marek Z., Walulik A., *Pedagogika Dobrej Nowiny. Perspektywa katolicka*, Kraków 2020.
- Marion J.-L., *Fenomenologiczna otwartość Objawienia*, tłum. E. Litak, <https://teologiapolityczna.pl/calyy-wyklad-prof-jean-luc-marion-fenomenologiczna-otwartosc-objawienia> [dostęp: 15.12.2021].
- Martin F., *Revelation and Understanding Scripture: Reflections on the Teaching of Joseph Ratzinger, Pope Benedict XVI*, „Nova et Vetera” English Edition (2015) nr 1, s. 253–272.
- Martin F., *Sacred Scripture: The Disclosure of the Word*, Naples 2006.
- McCarthy D.J., *Personality, Society and Inspiration*, „Theological Studies” (1963) nr 24, s. 253–276.
- McCaughey M., *The Church as Hermeneutical Community and Embodied Faith in Joseph Ratzinger and Lewis S. Mudge*, Bern 2015.
- McCaughey M., *Through the Lens of the Pure in Heart: Ratzinger’s Theological Approach and the Interpretation of Revelation*, „Annales Theologici” (2018) nr 1, s. 113–140.
- McKenzie J., *The Social Character of Inspiration*, „Catholic Biblical Quarterly” (1962) nr 24, s. 115–124.
- McKnight S., *King Jesus Gospel: The Original Good News Revisited*, Grand Rapids 2016.
- McPartlan P., *Sacrament of Salvation: An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh 1995.
- Medwid W., *Przekroczyć próg jednoczesnej sprawiedliwości i grzeszności wierzącego*, „Polonia Sacra” (2015) nr 4, s. 107–131.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007.
- Michalik A., *Bibliografia publikacji o Josephie Ratzingerze – Benedykcie XVI i jego myśli*, w: *Jezus z Nazaretu. Poszukiwania chrystologiczne drogą wyznaczoną przez Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. J. Królikowski, P. Łabuda, A. Michalik, Tarnów 2016, s. 213–244.
- Mickiewicz F., *Zbawczy wymiar czasu w literaturze biblijnej*, „Communio” wyd. pol. (2001) nr 6, s. 51–69.
- Milbank J., *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*, Oxford 2013.

- Milbank J., *The grandeur of reason and the perversity of rationalism: Radical Orthodoxy's first decade*, w: *The Radical Orthodoxy Reader*, eds. J. Milbank, S. Oliver, New York 2009, s. 367–404.
- Milbank J., *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology*, Grand Rapids–Cambridge 2014.
- Moberly R.W.L., *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus*, Cambridge 2000.
- Montag J., *The False Legacy of Suarez*, w: *Radical Orthodoxy: A New Theology*, eds. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London–New York 2002, s. 38–63.
- Moss R., *Beyond 'Two Source Theory' and 'Sola Scriptura': Ecumenical Perspectives on Scripture and Tradition*, „Acta Theologica” (2015) nr 2, s. 66–81.
- Motak D., *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002.
- Müller G.L., *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998.
- Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
- Müller G.L., *Prośba Kościoła o przebaczenie w świętym roku pojednania*, tłum. L. Balter, „Communio” wyd. pol. (2002) nr 3, s. 35–54.
- Müller G.L., *Przedmowa*, w: *Papieska Komisja Biblijna, Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, tłum. H. Witczyk, Kielce 2014, s. 5–7.
- Müller G.L., *Tradycja jako zasada katolickiej teologii*, „Teologia w Polsce” (2018) nr 2, s. 5–17.
- Muszyński H., *Charyzmat natchnienia biblijnego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań 2008, s. 17–68.
- Nadbrzeżny A., *Maryja wzorem współpracy z Trójcą Świętą*, „Salvatoris Mater” (2017) nr 1–4, s. 35–49.
- Nadolski B., *Christus heri, hodie et in saecula saeculorum. Uobecniająca pamięć misterium paschalnego*, „Ethos” (2012) nr 3, s. 21–35.
- Nagy S., *Kościół: tajemnica i historia*, „Colloquim Salutis” (1991/1992) t. 23/24, s. 153–167.
- Napiórkowski A., *Ecclesia semper purificanda et reformanda*, „Communio” wyd. pol. (2013) nr 4, s. 102–118.
- Natchnienie Pisma Świętego. W świetle świadectwa tekstów o nich samych*, red. M. Wróbel, S. Szymik, K. Napora, Lublin 2017.
- Need S.W., *Language, Metaphor, and Chalcedon: A Case of Theological Double Vision*, „Harvard Theological Review” (1995) nr 2, s. 237–255.

- Neusner J., *The Incarnation of God: The Character of Divinity in Formative Judaism*, Philadelphia 2001.
- Newman J.H., *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1920.
- Nichols A., *Epiphany: A Theological Introduction to Catholicism*, [b.m.w.] 2016.
- Niemczyk J.B., *Autorytet Pisma Świętego według doktora Marcina Lutra*, w: *Misterium Verbi*, red. H. Muszyński, A. Skowronek, Warszawa 1985, s. 16–28.
- Oakes E.T., *Infinity Dwindled to Infancy: A Catholic and Evangelical Christology*, Grand Rapids 2011.
- Oczachowski A., *Objawienie. Natchnienie. Biblia*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” (2010) nr 15, s. 237–245.
- Od wydawcy*, w: J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018 (*Opera omnia*, t. 9, cz. 2), s. 959–979.
- Oliynyk A., *Liturgiczno-sakralne źródła inspiracji dla homilii prawosławnej*, „Roczniki Teologiczne” (2017) z. 12, s. 117–127.
- Origen, *Spirit and Fire: A Thematic Anthology of His Writings*, ed. H.U. von Balthasar, transl. R.J. Daly, Washington 2001.
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, Kraków 1996.
- Pidel A., *Christi Opera Proficiunt: Ratzinger's Neo-Bonaventurian Model of Social Inspiration*, „Nova et Vetera” English Edition (2015) nr 3, s. 693–711.
- Pié-Ninot S., *Wierzyć w Kościół. „Wierzę w święty Kościół powszechny”*, tłum. K. Stopa, Kielce 2004.
- Pietkiewicz R., *Gdy otwierasz Biblię. Podręcznik*, red. H. Lempa, Wrocław 2000.
- Pietkiewicz R., *Między „literą” a „Duchem”, czyli o poszukiwaniu równowagi w interpretacji Pisma Świętego*, „Scriptura Sacra” (2011) nr 15, s. 227–239.
- Pikor W., *W jaki sposób Biblia jest „księgą świętą”?*, „Roczniki Teologiczne” (2007) z. 1, s. 83–103.
- Pindel R., *Hermeneutyka biblijna: od literatury duchowej przez ducha literatury... do życia według Ducha*, 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 2012, s. 107–122.
- Pindel R., *O model rozwoju idei Ciała Chrystusa u świętego Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (1994) nr 3, s. 188–196.
- Pinnock C., *The Scripture Principle*, San Francisco 1984.
- Pitre B., *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist: Unlocking the Secrets of the Last Supper*, New York 2011.
- Pitre B., *The Mystery of God's Word: Inspiration, Inerrancy, and the Interpretation of Scripture*, „Letter & Spirit” (2010) nr 6, s. 47–66.

- Pokrywiński R., *Pojęcie Objawienia Bożego według Josepha Ratzingera*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastěj, Lublin 2017, s. 81–102.
- Pol W.H. van de, *Das Reformatorische Christentum in Phänomenologischer Betrachtung*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1956.
- Potterie I. de la, *Maryja w tajemnicy Przymierza*, tłum. A. Tronina, Częstochowa 2000.
- Poulpiquet de A., *Tylko Kościół. Apologetyka*, tłum. J. Zoppa, Sandomierz 2015.
- Prior J.G., *The Historical Critical Method in Catholic Exegesis*, Roma 2001.
- Prothro J.B., *The Christological Analogy and Theological Interpretation: Its Limits and Use*, „Journal of Theological Interpretation” (2020) nr 1, s. 102–119.
- Prusak B.P., *Theological Considerations – Hermeneutical, Ecclesiological, Eschatological Regarding Memory and Reconciliation: The Church and the Faults of the Past*, „Horizons” (2005) nr 1, s. 136–151.
- Przyślak P., *Via biblica*, w: *Via Benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, red. B. Ferdek, W. Trojnar, Wrocław 2020, s. 13–32.
- Rahner K., *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, tłum. A. Morawska, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 189–197.
- Rahner K., *Über die Schriftinspiration*, Freiburg im Breisgau 1958.
- Ramage M.J., *Christian Discernment of Divine Revelation: Benedict XVI and the International Theological Commission on the Dark Passages of the Old Testament*, „Scripta Theologica” (2015) nr 1, s. 71–83.
- Riches A., *After Chalcedon: The Oneness of Christ and the Dyothelite Mediation of his Theandric Unity*, „Modern Theology” (2008) nr 2, s. 199–224.
- Riches A., *Deconstructing the Linearity of Grace: The Risk and Reflexive Paradox of Mary's Immaculate Fiat*, „International Journal of Systematic Theology” (2008) nr 2, s. 179–194.
- Riches A., *Ecce homo: On the Divine Unity of Christ*, Grand Rapids 2016.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska i in., Warszawa 2003.
- Rostworowski P., *Kierownictwo duchowe. Kilka zasad i wskazówek*, Tyniec 2012.
- Rostworowski P., *Miejsce łaski*, Kraków 2015.
- Roszak P., *Odkupiciel i Przyjaciel. U podstaw chrystologii soteriologicznej św. Tomasza z Akwinu w świetle „Super Psalmos”*, Poznań–Warszawa 2020.
- Roszak P., *Revelation and Scripture: Exploring Scriptural Foundation of Sacra Doctrina in Aquinas*, „Angelicum” (2016) nr 93, s. 191–218.
- Rowland T., *Catholic Theology*, London–Oxford–New York–New Delhi–Sydney 2017.
- Rowland T., *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010.

- Ruddy C., „For the Many”: *The Vicarius-Representative Heart of Joseph Ratzinger’s Theology*, „Theological Studies” (2014) nr 3, s. 564–584.
- Rusecki M., *Pojęcie Objawienia w Dei Verbum*, „Studia Nauk Teologicznych” (2006) t. 1, s. 9–22.
- Salij J., *Dar Kościoła*, Poznań 2007.
- Sarisky D., *Scripture*, w: *A Companion to the Theology of John Webster*, eds. M. Allen, R.D. Nelson, Grand Rapids 2021, s. 119–130.
- Scheffczyk L., *Sacred Scripture: God’s Word and the Church’s Word*, „Communio” English Edition (2001) nr 1, s. 26–41.
- Schmaus M., *Wiara Kościoła*, t. 1: *Objawienie – inicjatywa Boża oczekująca odpowiedzi człowieka: wiary*, tłum. J. Zaremba, Gdańsk Oliwa 1989.
- Schmemmann A., *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, New York 1988.
- Schneiders S.M., *Biblical Interpretation – the Soul of Theology*, „Australian Biblical Review” (2010) t. 58, s. 72–82.
- Schönborn C., *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia*, współpr. M. Konrad, H.P. Weber, tłum. L. Balter, Poznań 2002.
- Schönborn C., *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001.
- Seitz C.R., *The Character of Christian Scripture: The Significance of a Two-Testament Bible*, Grand Rapids 2011.
- Seitz C.R., *Word without End: The Old Testament as Abiding Theological Witness*, Grand Rapids 1998.
- Senior D., „*Verbum Dei*”: *Authentic Catholic Interpretation of the Bible*, „The Bible Today” (2012) nr 1, s. 15–20.
- Sesboué B., *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2007.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010.
- Seweryniak H., *Teologia Objawienia*, w: *Objawienie*, red. P. Moskal, Lublin 2005, s. 71–83.
- Seweryniak H., *Teologiczna droga Josepha Ratzingera – papieża i współczesnego Ojca Kościoła*, w: *Niedźwiedź biskupa Korbiniana. W kręgu myśli teologicznej Benedykta XVI*, red. H. Seweryniak, K. Sitkowska, P. Artemiuk, Płock 2011, s. 15–74.
- Siemieniowski A., *Pentekostalizacja chrześcijaństwa. Przewodnik teologiczno-pastoralny*, <https://siemieniowski.pl/?q=node/224> [dostęp: 12.04.2022].
- Skierkowski M., *Kategoria doświadczenia w teologii Objawienia Geralda O’Collinsa*, w: *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 63–75.

- Skierkowski M., *Objawienie – wiarygodność – przekaz (Koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O'Collinsa)*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” (1999) nr 2, s. 127–160.
- Skierkowski M., *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, Płock 2013.
- Slawik J., *O hermeneutycznych założeniach badań biblijnych*, „*Rocznik Teologiczny*” (2021) nr 2, s. 371–387.
- Słomka J., *Ireneusz i przebóstwienie człowieka*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” (2009) z. 1, s. 97–104.
- Smith W.C., *What is Scripture? A Comparative Approach*, Minneapolis 1993.
- Sokolowski R., *Eucharistic Presence: A Study in the Theology of Disclosure*, Washington 1994.
- Sokolowski R., *God's Word and Human Speech*, „*Nova et Vetera*” English Edition (2013) nr 1, s. 187–210.
- Sokolowski R., *Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*, tłum. J. Życiński, Tarnów 2005.
- Sommer B.D., *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, New York 2009.
- Sosnowski A., *Świętość i święci w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Żmigród 2021.
- Sparks K.L., *Sacred Word, Broken Word: Biblical Authority and the Dark Side of Scripture*, Grand Rapids 2012.
- Stasiak S., *Czy Kościół może obawiać się odkrycia nieznanych dotąd pism natchnionych?*, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” (2013) nr 2, s. 59–70.
- Strzelczyk G., *Chrystologiczne miejsce metafizyki*, w: *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R.J. Woźniak, Kraków 2008, s. 251–269.
- Strzelczyk G., *Kościół. Nielatwa miłość*, Kraków 2019.
- Stubenrauch B., *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, tłum. P. Lisak, Kraków 1999.
- Sullivan F.A., *The Church We Believe In: One, Holy, Catholic and Apostolic*, New York 1988.
- Swinburne R., *Revelation: From Metaphor to Analogy*, Oxford 1992.
- Szczur P., *Dzieło stworzenia w Homiliach na Księgę Rodzaju św. Jana Chryzostoma*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” (2011) nr 4, s. 321–339.
- Szłaga B., *Tomasza z Akwinu koncepcja natchnienia Pisma Świętego*, „*Studia Pelplińskie*” (2002) t. 33, s. 109–119.
- Szłaga J., *Hermeneutyka biblijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań 2008, s. 184–220.
- Szymik J., *Teologia według J. Ratzingera/Benedykta XVI. Rozumienie, natura, sens*, „*Studia Nauk Teologicznych*” (2017) nr 12, s. 35–47.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010.

- Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 2, Katowice 2012.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 3, Katowice 2015.
- Szymik J., *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004.
- Szymik S., *Benedykta XVI hermeneutyka wiary*, „The Biblical Annals” (2012) nr 2, s. 217–228.
- Szymik S., *Lektura fundamentalistyczna Biblii i zagrożenia z niej płynące w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubiniewicz, Warszawa 1999, s. 169–177.
- Szymik S., *Słowo i Duch Chrystusa. Charyzmat natchnienia biblijnego odczytany w kluczu chrystologicznym*, w: *Scripturae sacrae propagator. Księga wydana z okazji 80. rocznicy urodzin ks. profesora Janusza M. Czernieckiego*, red. K. Ziaja, Opole 2015, s. 215–230.
- Szymik S., *Wprowadzenie*, w: *Natchnienie Pisma Świętego. W świetle świadectwa tekstów o nich samych*, red. M. Wróbel, S. Szymik, K. Napora, Lublin 2017, s. 5–10.
- Świerżawski W., *Hermeneutyka w liturgii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (1971) nr 2–3, s. 131–147.
- Štrukelj A., *Teologia i świętość*, Lublin 2010.
- The Many Marks of the Church*, eds. W. Madges, M.J. Daley, New London 2006.
- Thiessen M., ‘The Rock Was Christ’: *The Fluidity of Christ’s Body in 1 Corinthians 10.4*, „Journal for the Study of the New Testament” (2013) nr 2, s. 103–126.
- Thiselton A.C., *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practise of Transforming Biblical Reading*, Grand Rapids 1992.
- Tilley T.W., *Inventing Catholic Tradition*, Eugene 2000.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I–III, t. 1–34, London 1962–1986.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–III, Torino 1962–1963.
- Tornielli A., „Współpracownicy prawdy”. *Biografia Benedykta XVI*, tłum. B. Tomaszek, Kraków 2005.
- Tornielli A., *Ratzinger. Strażnik wiary*, tłum. B. Tomaszek, Kraków 2005.
- Tradition, Scripture, and Interpretation: A Sourcebook of the Ancient Church*, eds. D.H. Williams, Grand Rapids 2006.
- Vagaggini C., *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005.
- Vanhoozer K.J., *Ascending the Mountain, Singing the Rock: Biblical Interpretation Earthed, Typed, and Transfigured*, „Modern Theology” (2012) nr 4, s. 781–803.
- Vanhoozer K.J., *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*, Louisville 2005.
- Wagner H., *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007.

- Wahlberg M., *Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study*, Grand Rapids 2014.
- Wainwright G., *Sacramental Time*, „*Studia Liturgica*” (1982) nr 2–4, s. 135–146.
- Wainwright G., *Towards an Ecumenical Hermeneutic: How Can All Christians Read the Scriptures Together?*, „*Gregorianum*” (1995) nr 4, s. 639–662.
- Waldstein M., *The Foundations of Bultmann’s Work*, „*Communio*” English Edition (1987) nr 2, s. 115–145.
- Walgrave J.H., *Unfolding Revelation: The Nature of Doctrinal Development*, Philadelphia 1972.
- Wasyliw P., *Maria – ikona napisana Bogiem. Mariologia personalistyczna między Wschodem a Zachodem na przestrzeni wieków oraz w teologicznym ujęciu mariologów współczesnych*, t. 2, Wrocław 2018.
- Webster J., *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, Cambridge 2003.
- Webster J., *The Domain of the Word: Scripture and Theological Reason*, London 2012.
- Weigel G., *Katolicyzm ewangeliczny. Gruntowna reforma Kościoła w XXI wieku*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Kraków 2014.
- White T.J., *Światło Chrystusa. Wprowadzenie do katolicyzmu*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2019.
- Wicks J., *Six Texts by Prof. Joseph Ratzinger as Peritus Before and During Vatican Council II*, „*Gregorianum*” (2008) nr 2, s. 233–311.
- Wicks J., *Vatican II on Revelation: From Behind the Scenes*, „*Theological Studies*” (2010) nr 71, s. 637–650.
- Wiles M., *Revelation and Divine Action*, w: *Divine Revelation*, eds. P. Avis, Eugene 1997, s. 100–111.
- Witczyk H., *Natchnienie, prawda, zbawienie*, Poznań 2020.
- Witherup R.D., *Scripture: Dei Verbum*, New York 2006.
- Wolterstorff N., *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, Cambridge 1995.
- Wołyniec W., *Dogmat w historii*, „*Studia Teologii Dogmatycznej*” (2020) t. 6, s. 205–224.
- Wołyniec W., *Objawienie a Kościół*, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” (1997) nr 2, s. 135–144.
- Work T., *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002.
- Worthen J., *The Theology of Time Regained: Eucharist, Eschatology and Resurrection*, „*New Blackfriars*” (1990) nr 945, s. 512–524.
- Woźniak R.J., *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007.
- Woźniak R.J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.

- Wright IV W.M., Martin F., *Encountering the Living God in Scripture: Theological and Philosophical Principles for Interpretation*, Grand Rapids 2019.
- Wright IV W.M., *Pre-Gospel Traditions and Post-Critical Interpretation in Benedict XVI's Jesus of Nazareth: Volume 2, „Nova et Vetera” English Edition* (2012) nr 4, s. 1015–1028.
- Wright N.T., *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, London 1991.
- Wright N.T., *The New Testament and the People of God*, Minneapolis 1992.
- Young F., *Virtuoso Theology: The Bible and Interpretation*, Eugene 1993.
- Zatwardnicki S., *An Incarnational Analogy That Is Hard to Escape From: A Polemic with James Prothro*, „Collectanea Theologica” (2021) nr 2, s. 37–75.
- Zatwardnicki S., *Ani teologia, ani apologia. Geralda O'Collinsa ujęcie natchnienia biblijnego*, w: *Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy?*, red. P. Artemiuk, Płock 2020, s. 186–218.
- Zatwardnicki S., *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Wrocław 2017.
- Zatwardnicki S., *Eucharystia jako „miejsce osobliwe”. Na marginesie monografii Piotra Liszki pt. „Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną”*, w: *Caritas Christi urget nos. Księga Jubileuszowa dedykowana Ojcu Profesorowi Piotrowi Liszce CMF*, red. J. Froniewski, Wrocław 2022, s. 377–393.
- Zatwardnicki S., *G. O'Collins, Revelation. Towards a Christian Interpretation of God's Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016, „Warszawskie Studia Teologiczne” (2019) nr 2, s. 165–175.
- Zatwardnicki S., *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014.
- Zatwardnicki S., *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Lublin 2021.
- Zatwardnicki S., *Natchnienie w diachronicznie ujmowanym Ciele Chrystusa. Przyczynek do eklezjologii natchnienia*, „Roczniki Teologiczne” (2022) z. 2, s. 125–144.
- Zatwardnicki S., *Obecność eucharystyczna a uobecnienie Chrystusa w słowie Bożym. Studium inspirowane poglądami Roberta Sokolowskiego*, „Collectanea Theologica” (2021) nr 3, s. 95–123.
- 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” (2020) nr 2, s. 63–93.
- Zatwardnicki S., *Pismo Święte czytane w Kościele duszą teologii. Benedykta XVI troska o katolicką egzegezę*, „Teologia w Polsce” (2013) nr 2, s. 173–188.

- Zatwardnicki S., *Pismo Święte w warsztacie teologa. Geralda O'Collinsa przewodnik korzystania z tekstów natchnionych*, „Rocznik Teologiczny” (2021) nr 2, s. 389–410.
- Zatwardnicki S., *Przebóstwienie w perspektywie chrystologicznej. Śladami Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” (2014) nr 2, s. 141–164.
- Zatwardnicki S., *Recenzja: W.M. Wright IV, F. Martin, Encountering the Living God in Scripture. Theological and Philosophical Principles for Interpretation, Baker Academic, Grand Rapids 2019, ss. 253*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” (2021) nr 1, s. 483–495.
- Zatwardnicki S., *Relacja Objawienia do Pisma Świętego według Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, „Teologia w Polsce” (2014) nr 1, s. 99–118.
- Zatwardnicki S., *Review: G. O'Collins, Inspiration. Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 222*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” (2020) nr 1, s. 371–380.
- Zatwardnicki S., *Świętość Kościoła a świętość Pisma*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” (2021) nr 2, s. 121–160.
- Zatwardnicki S., *Teologiczna doniosłość typologii Adam-Chrystus na bazie dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, „Teologia w Polsce” (2016) nr 1, s. 205–224.
- Zatwardnicki S., *The Just Once” and “Once for Ever” of the Word of God*, „Collectanea Theologica” (2022) nr 1, s. 89–112.
- Zyzak W., *Wiara w ujęciu Józefa Ratzingera – obecnego papieża Benedykta XVI*, Kraków 2005.



Sławomir Zatwardnicki – adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Sekretarz redakcji „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Wykładowca, publicysta, autor wielu artykułów oraz dwudziestu jeden książek. Członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków w Polsce oraz Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Zaangażowany w działalność ewangelizacyjno-formacyjną. Razem z żoną i pięciorgiem dzieci mieszka w Strzelinie.

Monumentalne dzieło Sławomira Zatwardnickiego wypełnia istotną lukę w dotychczasowym piśmiennictwie teologicznym i to – jak mi się wydaje – nie tylko w wymiarze polskim, ale wręcz światowym. Podstawą do takiego osądu są: nowatorska tematyka, niezwykle bogaty wachlarz wykorzystanych źródeł i opracowań, nieprawdopodobnie rozwinięta zdolność spekulacji teologicznej (w najlepszym tego słowa znaczeniu) autora i wyprowadzenie ze skrupulatnie przeprowadzonych analiz oryginalnych wniosków, dotyczących fundamentów całej teologii chrześcijańskiej.

ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak, UKSW w Warszawie

Monografia Zatwardnickiego będzie stanowiła dla pokoleń polskich teologów istotny punkt odniesienia w dziedzinie teologii natchnienia. Skorzystają z niej zarówno bibliści, jak i teolodzy fundamentalni, a nade wszystko dogmatycy. Jej Autor odznacza się bardzo szeroką wiedzą teologiczną. Co więcej, potrafi z niej korzystać, aby konstruować i umiejętnie eksponować swoje własne poglądy na zaproponowany temat refleksji, co dowodzi dobrze wyrobionego zmysłu krytycznego. Monografia dr. Zatwardnickiego jest wyśmienitym przykładem uprawiania teologii w nurcie pogłębionej świadomości „związku tajemnic”. W naszym rodzimym środowisku, zresztą nie tylko, takie ujęcia należą do rzadkości.

ks. dr hab. Robert J. Woźniak, prof. UPJP II w Krakowie

Patroni medialni



Stowarzyszenie
Teologów Fundamentalnych
w Polsce

TOWARZYSTWO
TEOLOGÓW
DOGMATYKÓW



OPOKA.



PAPIESKI
WYDZIAŁ
TEOLOGICZNY
WE WROCŁAWIU



WROCŁAWSKI
PRZEGLĄD
TEOLOGICZNY



BIBLIOTEKA
KAZNODZIEJSKA