



Sławomir Zatwardnicki

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

zatwardnicki@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7597-6604>

Trynitarna bibliologia w ujęciu Telforda Worka

Abstrakt: Na określenie teologicznego namysłu nad naturą i misją Pisma Świętego stosowane są różne terminy. Telford Work, którego myśli poświęcony jest niniejszy artykuł, preferuje określenie „bibliologia” (ang. *bibliology*). W tekście zaprezentowano jego koncepcję bibliologii, jej zakres i strukturę, a także znaczenie. Wskazano na parzystyczne i współczesne inspiracje teologiczne autora monografii *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*. Zreferowano koncepcję Bosko-ludzkiej ontologii Pisma w ujęciu Worka, uwypuklając zwłaszcza wymiar chrystologiczny i wykorzystanie analogii inkarnacyjnej w doktrynie Pisma, a także zasygnalizowano związek bibliologii z soteriologią, eklezjologią i eschatologią. W końcowej części artykułu zwrócono uwagę na słabsze punkty wybitnego, wszechstronnego teologicznie i otwartego ekumenicznie dzieła ewangelikalnego teologa.

Słowa kluczowe: bibliologia, doktryna Pisma Świętego, Telford Work, chrystologia Pisma, analogia inkarnacyjna, Pismo w ekonomii zbawienia

Wprowadzenie

W literaturze teologicznej na określenie teologicznego namysłu nad naturą i misją Pisma Świętego używane są różne terminy. Bodaj najczęściej mówi się o doktrynie Pisma Świętego (por. np. East 2022), wpływowy teolog John Webster pisał o (dogmatycznej) ontologii Pisma Świętego (Webster 2003, 2, 5–6, 21, 28, 31; 2013, 4, 6, 39 [ontology of Scripture], 40 [theological ontology of Scripture]), zaś przed paru laty ukazała się monografia, w której podtytułe znalazło się określenie „systematyczna teologia chrześcijańskiej Biblii” (Gordon 2019). Jedną z najważniejszych publikacji dotyczących tego tematu stanowi dzieło zatytułowane *Living and Active: Scripture*

in the Economy of Salvation, autorstwa Telforda Worka¹, ewangelikalnego uczonego niemal zupełnie nieznanego polskim teologom². Work preferuje powracający w całej jego monografii termin „bibliologia” (*bibliology*)³, choć sam przyznaje, że nie jest to do końca trafne pojęcie (Work 2002, 8)⁴. Stosuje również inne określenia: doktryna Pisma Świętego (*doctrine of Scripture*) (2, 5, 7, 9, 15–16, 19, 34, 42, 46, 50, 218, 318–19, 321, 326)⁵, systematyczna teologia Pisma Świętego (*systematic theology of Scripture*) oraz ontologia Pisma Świętego (33, 52)⁶.

Ze względu na to, że oś publikacji Worka stanowi tzw. analogia Słowa, jego trynitarną bibliologię ukażę w niniejszym artykule

¹ Telford Work jest profesorem teologii w Westmont College. Oprócz omawianej monografii oraz artykułów naukowych jest również autorem książek: „What About Evolution?”, „Jesus – The End and the Beginning: Tracing the Christ-Shaped Nature of Everything” oraz „Brazos Theological Commentary on the Bible: Deuteronomy”. Uzyskał doktorat na Duke University. Teologię i pokrewne dyscypliny wykładał na pięciu kontynentach. Jego wykłady na temat doktryny chrześcijańskiej, etyki teologicznej i Nowego Testamentu są dostępne na YouTube. Jest żonaty, ma czworo dzieci (więcej informacji na: <https://www.westmont.edu/people/telford-work-phd> oraz <https://telfordwork.net/>).

² W Elektronicznej Bibliografii Nauk Teologicznych FIDES po wpisaniu imienia i nazwiska nie wyświetla się żadna pozycja, a w Teologicznym repozytorium cyfrowym „Theo-logos” jedynym polskim teologiem, który odwoływał się do Telforda Worka, jest Sławomir Zatwardnicki. Por. zwłaszcza: Zatwardnicki 2022a, 470–84. W niniejszym artykule korzystam z wcześniejszych refleksji zawartych w tej monografii, ale dokonuję bardziej kompleksowej prezentacji myśli Worka.

³ Także z dookreśleniami: systematyczna bibliologia (*systematic bibliography*) (Work 2002, 9, 14, 60, 315, 318–21, 323, 325–26), trynitarna bibliologia (*Trinitarian bibliography*) (Work 2002, 14, 18, 22, 25, 46, 51, 61, 67, 70, 72, 84, 92, 96, 101, 322), bibliologia Słowa i Ducha (*bibliology of Word and Spirit*) (Work 2002, 122).

⁴ Work (2002, 8n7) twierdzi, że termin „bibliology” nie jest neologizmem, gdyż pojawiał się już w literaturze – por. m.in. Pinnock 1984, 86.

⁵ Również przydawkowo: trynitarna doktryna Pisma Świętego (*Trinitarian doctrine of Scripture*) (Work 2002, 8–9), trynitarna i chrystocentryczna doktryna Pisma Świętego (*Trinitarian and Christocentric doctrine of Scripture*) (Work 2002, 317).

⁶ Pisze o teologicznej ontologii Pisma Świętego (*theological ontology of Scripture*) (Work 2002, 26), Boskiej ontologii Pisma Świętego (*divine ontology of Scripture*) (Work 2002, 39, 64, 74), Boskiej ontologii Biblii (*Bible's Divine ontology*) (Work 2002, 39), trynitarniej ontologii Pisma Świętego (*Trinitarian ontology of Scripture*) (Work 2002, 10, 51, 56, 80, 91, 109–10, 128, 215, 226), Trójjednej ontologii Pisma (*Triune ontology of Scripture*) (Work 2002, 27, 100), chrystologicznej ontologii Pisma Świętego (*Christological ontology of Scripture*) (Work 2002, 109, 122).

przede wszystkim z perspektywy chrystologicznej. Tak się składa, że wspomniany wcześniej Webster, mimo że docenia poważne potraktowanie teologicznej ontologii Biblii przez Worka, to kategorycznie odrzuca – kluczową dla jego argumentacji – analogię inkarnacyjną (między unią hipostatyczną w Słowie Wcielonym a unią werbalną w Bosko-ludzkim Piśmie Świętym). Jak twierdzi Webster, Pismo nie ma Boskiej natury i nie jest substancjalnie zjednoczone ze słowem Boga, a rozszerzanie wcielenia na obszar bibliologii jest katastrofalne chrystologicznie, gdyż podważa wyjątkowość wcielenia (Webster 2003, 22–23; Webster 2013, 13). Lepsze od odwołania się do analogii chrystologicznej jest zdaniem anglikańskiego teologa wykorzystanie kategorii opatrności, uświęcenia i natchnienia, które razem miałyby w jego przekonaniu opisywać cały zakres Bożego dzieła w relacji do słów Pisma (Webster 2013, 13).

Webster, który swoją propozycję doktryny Pisma publikuje rok po wydaniu dzieła Worka, korzysta oczywiście z prawideł chronologii i prawa do krytyki. Gdyby kolejność publikacji była odwrotna, można by z powodzeniem propozycję Worka uznać za odpowiedź na – mimo wszystko trudne do utrzymania, a na pewno wynikające z wpływu teologii reformowanej – poglądy Webstera⁷. Telford Work w swoim niezrównanym chyba do dziś, wszechstronnym teologicznie i otwartym ekumenicznie dziele ukazuje tak szeroką i spójną teologicznie doktrynę Pisma, że dobrze by było, aby zyskała uznanie,

⁷ Work zresztą napisał recenzję monografii Webstera – por. Work 2007b. Co prawda nie krytykuje w niej stanowiska Webstera względem analogii inkarnacyjnej, ale podkreśla (485) wpływ tradycji reformowanej, zwłaszcza Barthiańskiej, na publikację Webstera: „Webster sketches a radically theological account that lives unapologetically in the protestant, and specifically the Reformed and Barthian, tradition”. Jednocześnie docenia, że kategoria uświęcenia, wykorzystana przez Webstera, pozwala wnieść wkład do tradycji Barthiańskiej oraz uniknąć dualizmu, jaki wprowadził Barth między słowem Boga a słowem człowieka (485). W podsumowaniu Work raz jeszcze wraca do niewystarczalności propozycji Webstera zbyt mocno naznaczonej konkretną tradycją chrześcijańską – por. Work 2007b, 487: „Webster is by no means a parochial theologian, but his argument draws almost exclusively on one or two schools of theological reflection on scripture, and those of us who see power in others will see this as more of a reassertion than an advance in the debate”. Omówienie Webstera doktryny Pisma oraz wpływu teologii reformowanej na myśl anglikańskiego teologa można znaleźć w moich artykułach: Zatwardnicki 2025, 2022b.

na jakie zasługuje, również wśród polskich teologów, podobnie jak to się stało w literaturze anglojęzycznej⁸.

Uczony wykorzystał to, co najmocniejsze, a uniknął tego, co najsłabsze w środowiskach pentekostalnego ewangelikalizmu, z którymi się utożsamia⁹. Miłość do słowa Bożego i doświadczenie jego mocy idą tu w parze z intelektualną głębią.

W pierwszym paragrafie zademonstruję koncepcję bibliologii Telforda Worka, jej zakres i strukturę, a także znaczenie. W drugim wskażę na patrystyczne i współczesne postaci, których myśl zainspirowała teologa lub stanowiła dla niego punkt wyjścia do opracowania własnej doktryny Pisma. W rozdziale trzecim poruszę temat najważniejszy dla mojego artykułu (i poniekąd dla książki Worka) – zrelacjonuję ujęcie Bosko-ludzkiej ontologii Pisma, uwypuklając zwłaszcza wymiar chrystologiczny, w tym rozumienie analogii inkarnacyjnej Worka. Krótko przedstawię również związek mariologii z „człowieczeństwem” Pisma, tak jak rozumie to niekatolicki teolog. W ostatniej części zasygnalizuję – u Worka treści te zajmują dwie z trzech części monografii – związek bibliologii z soteriologią, eklezjologią i eschatologią. Na koniec wskażę kilka kwestii wątpliwych lub domagających się dopracowania oraz dokonam krytyki monografii *Living and Active* z perspektywy teologii katolickiej.

2. Koncepcja systematycznej bibliologii Worka

Telford Work przyjął za swój cel zaproponowanie w pełni trynitarne podejścia do Pisma Świętego, a także teologiczne wyjaśnienie Boskiego i ludzkiego charakteru Pisma oraz jego zbawczego celu w Kościele i świecie (Work 2002, 2). Autor *Living and Active*

⁸ Pochlebnie wypowiada się o dziele Worka np. Matthew Levering (2008, 203n7), zwłaszcza o wykorzystaniu przez niego analogii chrystologicznej (216n76: „For excellent discussion of this Christological analogy, [...] see Work, *Living and Active*, 19–32”). Joseph Gordon (2019, 13) pisze: „Telford Work’s excellent monograph”, choć zauważa przy okazji, że Work, proponując „systematyczną bibliologię” nie definiuje dokładnie, co rozumie pod pojęciem „systematyczna” (2019, 13–14).

⁹ Por. Work 2002, 221 („my own Pentecostal tradition”), 303 („my own evangelical Protestantism”). Por. także: Work 1999, 188. Work (1999, 193n1) pisze o trudnych do zdefiniowania granicach ewangelikalizmu. Sam Work (1999, 182) postrzega rozdzźwięk między środowiskiem akademickim a światem ewangelikalnych chrześcijan.

dostrzega coś, co określa mianem „biblioklazmu”, i w związku z tym postuluje poszukiwanie ortodoksyjnej i pogłębionej teologicznie refleksji nad naturą i funkcją Pisma Świętego. W zakończeniu monografii podkreśla teoretyczne i praktyczne znaczenie bibliologii.

2.1. Charakterystyka bibliologii

Work chciałby widzieć swój projekt jako trynitarną doktrynę Pisma Świętego, w której Pismo i odgrywana przez nie rola byłyby umiejscowione w ramach relacji Trójjedynego Boga do natchnionego słowa Bożego oraz w ramach Bożej (trynitarniej) ekonomii zbawienia. W swojej bibliologii pragnie ustalić Boskie i ludzkie cechy tekstu biblijnego, a tym samym granice ortodoksyjnego czytania ksiąg natchnionych (hermeneutyka biblijna). Chodzi o wyjście poza kategorie bezbłędności, nieomyślności, autorytetu, natchnienia, zasady *sola Scriptura* czy objawienia – w kierunku czegoś bardziej fundamentalnego i wszechstronnego: relacji Biblii z Bogiem i jej roli w planie zbawienia (Work 2002, 2, 8–9)¹⁰. „Nasza bibliologia zaczyna się tam, gdzie zaczyna się Biblia: w odwiecznych zamiarach Trójjedynego Boga. Idzie tam, gdzie idzie Biblia: do upadłego świata jako Boże narzędzie i pośrednik. I kończy się tam, gdzie kończy się Biblia: w wiecznym zgromadzeniu uczniów wielbiących Trójjedynego Boga” (9).

Związany z pentekostalnym ewangelikalizmem teolog jest zdania, że w bibliologii należy skorzystać z *loci* teologii systematycznej. Zwyczajowo tematy objawienia i Pisma Świętego traktuje się jako prolegomenę do teologii systematycznej, tyle że wtedy kwestie charakteru i dzieła Pisma Świętego nie stają się przedmiotem pogłębionej refleksji teologicznej. Nie można, uważa Work, oddzielić kwestii poznawalności Boga, czy też charakteru i funkcji Pisma Świętego, od kategorii teologicznych (Trójca, stworzenie, grzech, chrystologia, pneumatologia, soteriologia, eschatologia, eklezjologia). Kto

¹⁰ Podejście przeciwne, wychodzące od Pisma i jego cech, prowadzi do ujęć redukcyjnych czy wręcz niepoprawnych. Na przykład rozpoczęcie bibliologii od kategorii pneumatologicznych (zwłaszcza natchnienia) pociąga za sobą ryzyko „werbalnego doketyzmu” (*verbal docetism*), gdyż człowieczeństwo natchnionej mowy mogłoby nie zostać wystarczająco uwzględnione (Work 2002, 47).

chciałby szukać w epistemologii chrześcijańskiej bezpiecznego fundamentu dla doktryn chrześcijańskich siłą rzeczy odkryje, że stanowią one jedną wielką sieć, w którą wpisana jest również doktryna Pisma Świętego (Work 2002, 8–9, 46)¹¹. Zdaniem Worka systematyczna trynitarna doktryna Pisma Świętego cechować się musi cyrkularnością (*circularity*): wszystkie kategorie, które ją opisują, z niej również się wyłaniają. W ten sposób doktryna Pisma Świętego zostaje włączona w centrum planu Boga i chrześcijańskiego życia, a pogłębiona refleksja trynitarna, chrystologiczna, soteriologiczna, eschatologiczna i eklezjologiczna staje się okazją do pogłębionego opracowania podejścia do Pisma Świętego (na zasadzie koła hermeneutycznego, Work pisze o *hermeneutical circuit*) (Work 2002, 9).

Zaproponowana przez uczonego doktryna Pisma Świętego zostaje ufundowana na trzech przekonaniach: (I) Pismo jako słowo Boże w jakiś sposób odzwierciedla charakter Boga, w tym Jego trójjedność; (II) Pismo, odgrywając rolę w ekonomii zbawienia w historii, jest dziełem, które należy postrzegać również w kategoriach tej samej Boskiej ekonomii; (III) jeśli Pismo powstało w Kościele i w nim pełni swoją funkcję, to charakter tego Pisma musi odzwierciedlać charakter Kościoła (innymi słowy: to Kościół nadaje Pismu pewien charakter). Można zatem mówić odpowiednio o: trynitarnej ontologii Pisma Świętego; soteriologii Pisma Świętego; eklezjologii Pisma Świętego (Work 2002, 9–10).

W rozdziale pierwszym Work dowodzi, że „chrześcijańskie Pismo partycypuje w woli Ojca, *kenosis* Syna, mocy Ducha Świętego i człowieczeństwie wybranego ludu Bożego” (Work 2002, 35–36). W rozdziale drugim autor zajmuje się misją Pisma Świętego, które odgrywa swoją rolę w ekonomii zbawienia: kształtuje Lud Boży, przez który błogosławiona ma być cała ludzkość, formuje Zbawiciela jako Tego, przez którego przychodzi to błogosławieństwo, a następnie tworzy błogosławioną wspólnotę uczniów Pańskich i służy realizacji uniwersalnej historii zbawienia, skoncentrowanej na posłudze Jezusa Chrystusa. Trzeci rozdział poświęca Work badaniu

¹¹ Z analogii wiary wynika, że wiara Kościoła nie jest zbiorem rozbieżnych nauk, ale pewną spójną jednością, a każda część może być oświetlana przez resztę – por. Work 2002, 21 (autor cytuje tutaj z uznaniem monografię Nicholasa [1991, 124]).

funkcji Biblii w eschatologicznej wspólnotcie Jezusa – Chrystusowym Kościele. Pismo Święte jest tutaj ukazane jako środek Bożej obecności w ziemskiej, eschatologicznej wspólnotcie, a zarazem jest ono narzędziem tej wspólnoty, gdy jest ona obecna przed Bogiem (215–16, 315).

Struktura monografii Worka odzwierciedla zatem strukturę jego koncepcji bibliologii. Na całość składają się trzy części: początek Pisma Świętego, misja Pisma oraz cel Pisma¹²: „te trzy rozdziały razem składają się na systematyczną bibliologię, która pojmuje cechy Pisma Świętego jako odzwierciedlające charakter Trójjedynego Boga i realizujące Jego cel w boskiej ekonomii zbawienia” (Work 2002, 14). Przyjęta przez Worka struktura bibliologii to ostatecznie jedna ekonomia zbawienia, w której Pismo odgrywa swoją rolę, widziana na trzy sposoby (34).

Jak podkreśla Work, jego projekt, jako że ma służyć Kościołowi, pozostaje istotnie związany z *sensus fidelium*. Uczony dokonuje krótkiego przeglądu liturgicznych wyrazów (hymny protestanckie, prawosławne ikony) i wypowiedzi teologów różnych tradycji chrześcijańskich na temat relacji między Bogiem a Pismem Świętym (sygnalizuje również dokumenty Magisterium Kościoła katolickiego), które zostaną w jego monografii poddane refleksji teologicznej. Pozwala mu to na stwierdzenie, że w różnych tradycjach chrześcijańskich pojawia się „analogia Słowa” (*analogy of the Word*), pewnego rodzaju sakramentalna lub chrystologiczna analogia stosowana względem Pisma, oraz przekonanie, że Pismo jest słowem Boga w ludzkich słowach. *Sensus fidelium* uzasadnia zakorzenienie doktryny Pisma w doktrynie Boga oraz widzenie Pisma jako środka Boskiej obecności i łaski w upadłym świecie w związku z życiem ofiarowanym przez Boga w Słowie, które stało się ciałem. Work odnotowuje powszechne wśród chrześcijan poczucie, że relacja Boga

¹² Por. Work 2002, 14: „This work is appreciated in terms of the *telos* of Scripture, for which the chapter is named: the salvation of the world, and the restoration of the divine-human relationship. [...] As the chapter closes, still another sense of *telos* arises: What is Scripture’s role after the eschaton, if it plays any at all? Is the biblical vision eternally significant, or does the beatific vision supersede it?”

z Jego słowem jest bliższa niż to bywa doceniane w teologii (Worck 2002, 15–16, 19–26, 31)¹³.

Bliska relacja między Bogiem i Jego słowem może być rozpatrywana albo z perspektywy Boga, albo tekstu czy jego adresata. W pierwszym przypadku można ją określić „teologiczną ontologią Pisma Świętego” (*theological ontology of Scripture*), ew. „Trójjedyną ontologią Pisma” (*Triune ontology of Scripture*), i chodzić tutaj będzie o Boską jakość Pisma pośredniczącego obecność Trójjedynego Boga. W drugim można mówić o teologicznej epistemologii czy nawet soteriologii Pisma Świętego – Boża obecność w słowie byłaby tutaj środkiem zbawczej i gromadzącej łaski w trynitarnej ekonomii zbawienia. W trzecim przypadku, gdy weźmie się pod uwagę napełnione Duchem członki Chrystusowego Ciała, można by mówić o kościelnej stronie natchnienia biblijnego (Worck 2002, 26–27).

Jeśli każda „systematyczna teologia Pisma Świętego” (*systematic theology of Scripture*) jest ze swojej natury refleksją cyrkularną (*circular reflection*), konieczne jest dokonanie wyboru miejsca włączenia się ten krąg (*circle*) refleksji. Możliwości jest wiele, można wyjść od ludzkiego doświadczenia obecności Boga przez Pismo albo od doktryny Trójcy, albo z perspektywy pneumatologicznej (spotkanie z Trójcą ekonomiczną w Osobie Ducha Świętego), chrystologicznej (Jezus jako objawienie Boże) czy też pneumatologiczno-chrystologicznej (wtedy można mówić o trynitarnej ontologii). Pozostałe alternatywy to soteriologia Pisma, związana ze zbawczą mocą Biblii w życiu Kościoła, oraz eklezjologia, jako że Pismo kształtuje Kościół, a ten odegrał rolę w autorstwie Pisma i rozpoznaniu kanonu. Bez względu na punkt wyjścia, całościowa bibliologia musi uwzględnić wszystkie aspekty, które zresztą łączą się ze sobą tak ściśle, że nie można ich rozpatrywać z pominięciem innych (Worck 2002, 33–34).

Contra współczesnym bibliologiom wychodzącym „od dołu”, od kategorii zbawczo-historycznych czy fenomenologiczno-

¹³ Worck (2002, 25–30) odnotowuje również różnego rodzaju powody, dla których teologowie unikają chrystologicznej analogii: od wykorzystania innych kategorii w doktrynie Pisma (np. objawienia, natchnienia, autorytetu), aż po teologiczne obiekcje (artykułowane np. przez Markusa Bartha i Jamesa Barra). Por. Barth 1964; Barr 1993, 1966, 1990.

-egzystencjalnych, Work proponuje podejście „odgórne”, „aleksandryjskie” przyznające priorytet perspektywie Boskiej (Boże zstąpienie jako punkt wyjścia bibliologii). „Tak więc naszym punktem wyjścia w chrześcijańskiej refleksji nad znaczeniem Pisma Świętego jest boska ontologia Biblii – relacja między Bogiem a natchnionym słowem Bożym”. Aleksandryjska chrystologia Słowa-ciała (*Word-flesh*) zostaje jednak uzupełniona przez Worka antiocheńską chrystologią Ducha (*Spirit-Christology*). Pozwala to autorowi *Living and Active* ukazać, w jaki sposób Pismo partycypuje jednocześnie w unieżeniu Syna i mocy Ducha Świętego (Work 2002, 34–35).

2.2. Od biblioklazmu do bibliologii

Work w uzasadnieniu potrzeby i korzyści z wypracowania doktryny Pisma Świętego proponuje interesującą (i dyskusyjną do pewnego stopnia) analogię: między dzisiejszym traktowaniem Pisma Świętego a sporem o ikony zapoczątkowanym w ósmym wieku. Ikonoklazm zostaje określony przez tego otwartego ekumenicznie teologa ewangelikalnego metodologicznym przewodnikiem czy wręcz paradygmatem w refleksji nad Pismem Świętym. Ówczesny spór o ikony, choć wywołany chrześcijańską praktyką, miał swoje głębokie podłoże teologiczne (zwłaszcza chrystologiczne), a obrona kultu ikon wymagała teologicznego rozpracowania powiązania między ikonami a centralnym wyznaniem wiary chrześcijańskiej. To z kolei doprowadziło do wypracowania ortodoksji chrześcijańskiej stanowiącej pożywkę dla praktyki kultu ikon. Teraz zaś, twierdzi Work, chrześcijańskie podejście do Biblii domaga się teologicznego pogłębienia, które jednocześnie stanowi szansę na analogiczny „tryumf ortodoksji” dotyczący Biblii i stanowić może o rozkwicie nowej praktyki biblijnej (Work 2002, 3–4, 7, 14)¹⁴.

¹⁴ Por. Work 2002, 244 („The Iconoclastic controversy precipitated the Second Council of Nicea and led to what the Eastern Church celebrates as «the Triumph of Orthodoxy»”), 106 („Thus Iconoclasm is more than a parallel for this project’s occasion. It is a methodological guide for bibliography”), 110 („So iconology provides a very helpful guide indeed for outlining a Trinitarian ontology of Scripture”). Por. także: Work 2008, 324n85.

Zdaniem Worka mimo odnowionego zainteresowania Biblią trwa coś, co określa on kryzysem Pisma Świętego, a chrześcijańskie koncepcje tego, czym jest „Biblia”, „słowo Boga” czy „natchnione słowo Boże” są wciąż kontestowane. Liberałowie z jednej strony, a z drugiej chrześcijanie konserwatywni mają też problem z teologiczną odpowiedzią na krytykę historyczną w badaniach biblijnych. Zdarza się, że ci ostatni, gdy zostają skonfrontowani z nauką bibliistyką, z „bibliolatrów” przechodzą na pozycję „biblioklastów”. Work ma nadzieję, że w odpowiedzi na erę biblioklazmu pojawi się gruntowna analiza teologiczna na temat Pisma Świętego, która do tej pory nie była konieczna w Kościele, a która stanowić będzie wyrażenie chrześcijańskich przekonań na temat Biblii już w sposób ukryty obecnych w Kościele (Work 2002, 5–8). Chodziłoby zatem o „drugi triumf ortodoksji”, „w którym systematyczna refleksja nad ontologią i funkcją Pisma Świętego mogłaby dalej artykułować i kierować rolą Biblii w życiu Kościoła” (9). Choć jednocześnie teolog łagodzi swoją diagnozę, twierdząc, że nawet najbardziej radykalna krytyka biblijna nie jest przecież biblioklazmem (315). Tak czy owak, jego publikacja stanowi przyczynek do teologicznego pogłębienia ortodoksyjnego podejścia do Biblii.

Po przedstawieniu argumentów obrońców ikon, Jana Damasceńskiego i Teodora Studyty, Work usprawiedliwia paralelę między znakami słownymi a obrazowymi. Twierdzi, że mimo różnicy między znakami werbalnymi a znakami materialnymi istnieje istotne podobieństwo, gdyż również język jest zawsze pośredniczony materialnie. Gdy Bóg działa sakramentalnie w stworzeniu, nie wyłączając z tego Jego działania w umysłach i słowach proroków, jest to zawsze jakiegoś rodzaju materialne samoobjawienie. Innymi słowy, nie tyle materialna obecność Boga decyduje o unikalności wcielenia, nowością jest pełna cielesna obecność Boga w stworzeniu. Chrystologiczna ontologia Pisma Świętego zakłada nie tylko materialność, ale i człowieczeństwo wcielonego Słowa zjednoczone z Jego Osobą. To zaś decyduje o odmiennej niż sugerował to Karl Barth – któremu Work poświęci sporo miejsca, nie stroniąc zresztą od krytyki – trynitarnej ontologii Pisma Świętego. Rzeczywista materialna obecność Boga w słowach i obrazach nie zagraża unikatowości Jezusa. Z kolei fakt, że na Jego twarzy i ustach obraz i słowa Boga są prawdziwie

osobowymi i ludzkimi pozwala docenić, że wyjątkowa pełnia obecności Boga w Jezusie nadaje wszystkim innym słowom Pisma sakramentalną moc pośredniczenia w Jego osobowej obecności i dziele. *Contra* „biblioklastom” należy utrzymywać, że Pismo prezentuje się jako podstawa wiary chrześcijańskiej, język Trójjedynego Boga, Izraela, Mesjasza i Kościoła. Jest to język mający moc zbawczą (por. Jk 1,21) (Work 2002, 107–9, 315–16).

2.3. Znaczenie doktryny Pisma

Doktryna Pisma Świętego (*doctrine of Scripture*) decyduje o praktyce używania Pisma Świętego w Kościele (Work 2002, 2). Work staje na stanowisku, że systematyczna bibliologia może „ugruntowywać, normować i wzmacniać całą kościelną teologię i praktykę Pisma Świętego, jego hermeneutykę w najszerszym sensie i teologiczno-edukacyjne podejście do nauczania Pisma Świętego” (14). W zamyśle autora *Living and Active* jego publikacja może też przysłużyć się przezwyciężeniu polaryzacji między teologami i biblistami przez ukazanie, co istotnego każdy z tych „obozów” oferuje drugiemu (2).

Work widzi bibliologię jako odpowiedź na liberalizm, ewangelikalizm i, jak to nazywa, narcyzm (*narcissism*) w podejściu do świętych pism. Pozwala bibliologia odeprzeć także pokusę zastąpienia Trójjedynego Boga Pismem Świętym, co ma miejsce w niektórych artykułach wiary wspólnot ewangelikalnych. Stanowi zatem również korektę postawy „bibliodulów” przez to, że wskazuje Boga oraz wspólnotę wierzących jako rzeczywistości uprzedzające i następujące po Biblii (Work 2002, 316).

Jeśli w ewangelikalnej tradycji teologia systematyczna rozwijała się od Pisma Świętego przez Pismo jako zasadę aż do innych *loci* teologicznych, to zakorzenienie Pisma w trynitarnej ekonomii odwraca ten trend, który w zasadzie traktował doktrynę Pisma jako logicznie zbyt dużą dla innych doktryn chrześcijańskich (Work 2002, 317; por. Kelsey 1975, 22–24). Doktryna Pisma przez to, że korzysta z różnorodnych *loci* teologicznych, zależy cyrkularnie od tych doktryn, które Pismo pomaga ustanowić. Pismo znajduje się zarówno na początku, jak i na końcu systematycznej teologii. Wpasowana w cały

system teologiczny doktryna Pisma rozwija się wraz z tymi kategoriami – wpływa na nie, a one na nią. Biblia jako prorocki i apostołski fundament jest źródłem teologicznym dla doktryny chrześcijańskiej, a zarazem jej beneficjentem (Worck 2002, 318).

Bibliologia pozwala odrzucić przekonanie, że doktryna natchnienia i nieomyślności Pisma jest najlepszym sposobem na ukazywanie prawdy Biblii (Worck 2002, 318)¹⁵. Umieszczenie Pisma w woli Ojca, Pisma udział w kenozie Syna, posługiwanie się Pismem przez Ducha i ukazanie dzieła Pisma, jaką wykonuje ono w Izraelu, ziemskim życiu Jezusa i w Kościele – pozwalają wyjść poza kategorie świadectwa czy twierdzenia o propozycjonalnej nieomyślności Pisma. Biblia nie jest po prostu „magazynem faktów” (*store-house of facts*) dla uprawiania teologii. Wiąże się ona z charakterem Boga i Ludu Bożego (318)¹⁶. Oczywiście systematyczna bibliologia podtrzymuje twierdzenia o bezbłędności i nieomyślności Biblii (pod warunkiem, że są one właściwie rozumiane i praktykowane), tyle że na innej drodze i bez uproszczeń. Prawda Biblii jest odbiciem prawdy Boga i uczestnictwem w niej: Pismo wypełnia wolę Ojca przez posługę Syna, w mocy Ducha Świętego i macierzyńskim człowieczeństwie Ludu Bożego. Autorem Biblii jest Bóg, przez Niego jest ona używana i oświecana i dlatego nie zawodzi i nie wprowadza w błąd – normuje wszystkie tradycje Kościoła, nie wyłączając samej siebie, nawet gdy praktyki wspólnoty pozostają zepsute. W tym sensie, pisze Worck, Biblia jest prawdziwa (318–19).

Worck podkreśla również wyższość systematycznej bibliologii nad modelami Pisma Świętego wyprowadzonymi z samego Pisma (Worck 2002, 319; por. Goldingay 1994). Bibliologia nie przywłaszcza sobie różnych wymiarów Pisma jako modeli, ale jest postrzegana z perspektywy charakteru, celu i dzieła w ramach ekonomii zbawienia. Typologie związane z modelami Pisma nie oferują opisu spójności i współzależności między nimi. Bibliologia zaś porządkuje różne wymiary Pisma zgodnie z Boską ekonomią. Retoryczny porządek trynitarniej ekonomii czyni zrozumiałymi różnorodne cechy i funkcje Pisma Świętego. Na różne sposoby odzwierciedlają one *ethos*

¹⁵ Worck dyskutuje tutaj z poglądami B.B. Warfielda (1948, 210).

¹⁶ Fraza „store-house of facts” pochodzi od Hodge’a (1891, 9–15).

Boga i *ethos* odkupionej ludzkości. *Logos* pism powstałych w woli Ojca uczestniczy w kenozie Syna, a ich mocą jest moc Ducha wyrażająca się w *pathos* jednostek i wspólnoty wierzących (Work 2002, 320).

Ostatecznym testem bibliologii są jej owoce – zastosowanie w Kościele i korzyści hermeneutyczne (Work 2002, 320. „Bezpośrednim celem argumentacji ikonodulów na rzecz ikon była obrona praktyki Kościoła. Ostatecznie jednak ich spostrzeżenia ugruntowały, znormalizowały i wzbogaciły całą teologię i *praxis* dotyczącą obrazów Kościoła. Podobnie systematyczna teologia Pisma Świętego może ugruntowywać, normować i wzbogacać teologię i praktykę Biblii Kościoła” – spodziewa się Work (321). Najbardziej oczywistym zastosowaniem bibliologii jest rozwijanie biblijnej, teologicznej hermeneutyki (321)¹⁷. Autor *Living and Active* uważa, że nie ma potrzeby tworzenia jasno określonych kanonów hermeneutycznych, gdyż wystarczy uwzględnić kerygmat – rolę Biblii odgrywaną na różne sposoby w planie zbawienia. Wierny tradycji ewangelikalnej, z której się wywodzi, pisze Work, że „najbardziej użytecznym «kanonem» hermeneutycznym jest po prostu wzbogacone docenienie Pisma Świętego przez tych, którzy je interpretują” (321)¹⁸.

Bibliologia jawi się Workowi obiecująca w trzech obszarach: schematów hermeneutycznych, proponowanych doktryn Pisma Świętego i biblijnych praktyk Kościoła. Jeśli chodzi o hermeneutykę – w odwołaniu do Wainwrighta, który wskazał na ekumenicznie szeroki konsensus odnośnie do roli reguły wiary w interpretacji Pisma Świętego – Work za Światową Radą Kościołów przyjmuje, że nicejsko-konstantynopolitańskie wyznanie wiary jako najszerzej akceptowany wyraz wiary chrześcijańskiej w różnych denominacjach, dobrze współgra z bibliologią zaproponowaną na kartach *Living and Active*. Odwołuje się bowiem dokładnie do tego, co znalazło się w wyznaniu wiary: Trójcy, stworzenia, chrystologii, pneumatologii, eklezjologii i eschatologii. Samo nicejskie wyznanie wiary jest

¹⁷ Por. publikację, do której odsyła Work: Fowl 1998.

¹⁸ Por. także wymowną dedykację monografii (Work 2002, 5): „To the disciples at Christian Assembly and Westmont College who, in using Scripture, show that you know intuitively what I have found myself struggling here to put in analytical language. You say more in inflecting one verse than I can write in an entire book”.

zresztą zarówno interpretacją Pisma, jak i tę interpretację normuje. Struktura wyznania wiary w swoim zarysie jest podobna do struktury trynitarnej bibliologii (Work 2002, 322; Wainwright 1995)¹⁹. Analogia Słowa zabezpiecza sens dosłowny Pisma i wyjaśnia jego duchową moc, stanowi jednocześnie podstawę dla wielu sposobów czytania tekstów biblijnych, w tym pozwala usprawiedliwić odzyskanie średniowiecznych technik egzegetycznych (Work 2002, 323; por. de Lubac 1998).

Jeśli krytyka ikonoklastów wykazała, że u źródła sprzeciwu wobec ikon leżała nieortodoksyjna chrystologia lub trynitologia, to trynitarny wymiar bibliologii, uważa Work, może wskazać, kto się myli w sprawie sposobów praktykowania Biblii (Work 2002, 323). Może dokonywać bibliologia „nicejskiej” ewaluacji naturalistycznej (ebionickiej) krytyki historycznej, wskazywać na „doketystyczne” rozdzielanie ludzkich i Boskich słów Pisma, a także oceniać jako doketystyczne czy eutychiańskie niektóre odmiany fundamentalistycznego literalizmu czy koncepcje bezbłądności Pisma (323). Systematyczna bibliologia może również dokonywać krytyki z perspektywy „chalcedońskiej”, gdy związek „dwóch natur” Pisma jest widziany nie jako ich współistnienie, ale w taki sposób, że człowieczeństwo tekstu kojarzy z jego słabościami, a Boskość z transcendentnym znaczeniem duchowym. Wbrew temu bibliologia stanowi przypomnienie, że człowieczeństwo Jezusa jest „Boskim człowieczeństwem”, a Słowo przemawia jednym głosem w dwóch naturach. Nie do pogodzenia z Chalcedonem jawić się musi utożsamienie człowieczeństwa z dosłownością tekstów biblijnych a Boskości z sensem alegorycznym, gdyż w ten sposób wprowadzona zostaje dualistyczna chrystologia (gnostycyzm, nestorianizm) (323–24).

Work wychodzi z założenia, że doksologie, a nie anatemy, wychwalają Boga najpotężniej. Bibliologia nie poprzestaje na krytyce, najgłębsze zastosowanie bibliologii jest konstruktywne i doceniające. Może na przykład potwierdzać pewne propozycje hermeneutyczne. Pełne człowieczeństwo Chrystusa zdaniem Worka uzasadnia stosowanie metody historyczno-krytycznej, o ile ta nie neguje możliwości istnienia trynitarnej ekonomii zbawienia. Bibliologia zachęca do

¹⁹ Work (1999, 182) pisze o tym uczonym „my mentor”.

wykorzystania technik hermeneutycznych mogących rzucić światło na historię i ludzki wymiar Biblii. Zarazem bibliologia wskazuje właściwe miejsce tym wysiłkom i relatywizuje te strategie czytania, nie pozwalając im na to, by stały się normatywnymi sposobami czytania Pisma Świętego. Szanując ich różnorodność, nie czyni tego kosztem utraty z pola widzenia jedności biblijnego przesłania. Hermeneutyka kanoniczna zaś w taki sposób szanuje jedność Biblii będącej na służbie jednego zbawczego celu, że poważnie traktuje również specyfikę poszczególnych etapów i ksiąg biblijnych. Pozwala odzyskać hermeneutykę alegoryczną i typologiczną (Work 2002, 325, 327).

Drugim obszarem wykorzystania bibliologii jest krytyka innych bibliologii. Podobnie jak obrońcy praktyki czczenia ikon mówili nie tylko o interpretacji obrazów, ale o tym, czym one są w rzeczywistości, tak bibliologia odnosi się nie tylko do hermeneutyki, ale również do doktryny Pisma. Bibliologia pozwala wychwycić np. niepoprawne koncepcje autorytetu biblijnego, gdy są one lokowane w subiektywnych reakcjach czytelników Pisma lub w pierwotnym zamiarze autorów czy wydarzeniach za nimi stojących; bibliologia wskazuje tutaj, że tego rodzaju podejście zaprzecza roli Kościoła. Z kolei oparcie autorytetu Biblii na statusie kanonicznym nie bierze pod uwagę obecności łaski w historii tekstów, która polegała na pośredniczeniu Boskiego autora wobec odbiorcy niebędącego wspólnotą czy nieznanego faktu kanoniczności (por. 2 Krl 22,8–23,25). Uznanie, że ludzki zbiór literatury zostaje dopiero następnie „ochrzczony” przez Boga byłoby adopcjanizmem, z kolei upatrywanie Pisma wyłącznie w kategoriach dzieła Ducha Świętego jawi się Workowi modalistyczne (Work 2002, 325–26).

Hermeneutyka w najszerszym sensie – rozumiana jako cały zakres biblijnych praktyk Kościoła – to trzeci obszar zastosowania bibliologii. „Systematyczna bibliologia może krytykować problematyczne, doceniać konstruktywne i proponować nowe, obiecujące praktyki” (Work 2002, 326). Tak rozległe postrzegana hermeneutyka obejmuje również akademicką praktykę biblijną, która mogłaby zostać na nowo przemyślana z perspektywy bibliologii. Jak prawosławna ikonologia nie jest oderwana od praktyki Kościoła i doktryn chrześcijańskich, nie jest po prostu „studiowana”, tak bibliologia

pokazuje, że podobnego szacunku domaga się Pismo Święte, gdy jest badane przez uczonych (326–27).

3. Dyskutanci Worka: teologowie patrystyczni i współcześni

Work proponuje rozpocząć od „słowowości” (*wordliness*) Boga i partycypacji ludzkości w niej. Prowadzi swój wywód w krytycznym dialogu ze świętymi teologami patrystycznymi Atanazym z Aleksandrii i Augustynem z Hippony, a z teologów współczesnych: Karlem Barthem i Hansem Ursem von Balthasarem. Dla całej monografii centralna pozostaje analogia Słowa, wspólna dla tych czterech autorytetów, do których Work się odwołuje. Pierwszy z nich posłuży mu do ukazania chrystologicznej ontologii ludzkiej mowy (zwłaszcza biblijnej). Drugi doda do tego kenotyczność języka biblijnego, w którym znajduje odbicie etos Boga (*God's ethos*). Z kolei dwudziestowieczni, jak ich określa autor *Living and Active*, giganci/olbrzymi teologiczni (*theological giants*) zaadoptowali analogię chrystologiczną Pisma Świętego, choć w różny sposób (chrystologia kenotyczna – *kenotic Christology* oraz chrystologia duchowa – *Spirit-Christology*) (Work 2002, 10–11, 35).

3.1. Atanazy: chrystologia Pisma Świętego

Od Atanazego bierze Work przede wszystkim analogię między wcieleniem a kanonicznymi pismami, choć, jak sam przyznaje, aleksandryjski biskup nie wyjaśnił, na czym ta analogia miałaby polegać (Work 2002, 46). Autor dzieła *O wcieleniu Słowa*²⁰ traktuje słowo Prawa i Proroków jako najbardziej dostępny środek, za pomocą którego Bóg Słowo wchodzi w upadłe stworzenie. Prawo zostało złamane, a prorocy prześladowani, dlatego Bóg zdecydował się odnowić *imago Dei* w ludziach przez przyjście Obrazu – Logosu stającego się człowiekiem i będącego doskonałą analogią między Bogiem a stworzeniem. W *Mowach przeciw arianom* Atanazy ukazuje różnicę między natchnieniem a wcieleniem; w natchnieniu

²⁰ Levering (2008, 203n7) ocenia, że odczytanie Atanazego przez Worka jest „masterfully performed”.

Logos wszedł do człowieka, ale nie pozostał w osobie proroka, we wcieleniu zaś Logos stał się człowiekiem. Jednak działającym tak w natchnieniu i uświęceniu, jak i we wcieleniu – jest ten sam Logos (Work 2002, 40–42).

Autor *Living and Active* podkreśla, że Atanazy uwzględnił szeroką perspektywę Bożego samozaangażowania się (*God's self-involvement*) w świat w realizacji odwiecznego planu Boga. Stworzenie, reakcja na upadek ludzi, prawo i proroctwo, wcielenie, posługa me-sjańska, świadectwo kościelne i paruzja – wszystko widziane jest w myśli biskupa Aleksandrii w kategoriach działań Boskiego Logosu Ojca. Mimo że Atanazy, jak przyznaje Work, rozwijał chrystologię i soteriologię, a nie doktrynę Pisma Świętego, to jednak umiejscowienie słów Boskich w ramach szerszego zaangażowania Logosu na rzecz świata może stanowić zdaniem Worka chrystologiczną czy wręcz trynitarną podstawę teologii Pisma Świętego. Zbawcze samozaangażowanie Logosu sugeruje perychoretyczną relację między Ojcem, Synem i Duchem Świętym, a dotyczy to dzieła stworzenia, wcielenia i Pisma Świętego. W Piśmie Świętym Ojciec tchnie czynione przez Słowo prorocze słowa Izraelowi i Kościołowi, a przez nich światu. Stary i Nowy Testament wpisują się w Boską ekonomię zbawienia, a Pismo jest widziane w łączności z *loci* teologicznymi: charakterem i dziełem Trójjedynego Boga, stworzeniem, środkami łaski, eschatonem i kościelnym zgromadzeniem (Work 2002, 36, 42, 45–46).

Work uznaje analogię zaproponowaną przez biskupa Aleksandrii za najważniejszą: między Jezusem-Logosem, a ludźmi stojącymi się *logikos*, „słowowymi?” (*word-ly*). Istnieje odpowiedniość między Bogiem a ludzką mową o Bogu, a ich relacja jest najbliższa we Wcielonym. Ewangelikalny teolog uważa, że samozaangażowanie Boga w Osobie Logosu stanowi podstawę chrystologicznego opisu języka, w ramach którego należy z kolei umieścić chrystologiczny opis Pisma Świętego. Boskie mówienie do upadłej ludzkości, by ją zbawić, stanowi podstawę teologii Bosko-ludzkiej mowy, jeszcze zanim Słowo stało się ciałem. Z kolei w Logosie Wcielonym i odkupiającym ludzka mowa Jezusa jest tożsama z mową Boską. Ludzka racjonalność i język zostają niejako przebóstwione. Po Zmartwychwstaniu zbawcze dzieło jest nadal prowadzone przez

spisane i głoszone słowo Kościoła będącego Ciałem Chrystusa – w przepowiadaniu oraz w powstałych pismach. Zatem słowa biblijne przygotowują i zapowiadają (Stary Testament), a następnie świadczą i rozszerzają zbawczą obecność Logosu w stworzonym porządku (Nowy Testament). Work pisze w związku z tym o „wcieleniowej ontologii języka teologicznego” (*incarnational ontology of theological language*), zwłaszcza samego Pisma Świętego (Work 2002, 37–38, 44–45, 47, 50).

Jak odnotowuje Work, Atanazy rozwija swoją soteriologię w kategoriach ludzkiego poznania Boga. U Atanazego nauczanie i perswazja stają się synonimami zbawienia i uswięcenia. W nauczaniu Chrystusa kluczowe jest źródło tego nauczania, którym jest żywa Osoba Logosu; biskup Aleksandrii ukazuje również związek między Zmartwychwstałym a Jego nauczaniem, które staje się przedłużeniem Jego ziemskiej obecności. Dla Atanazego wcielenie jest „pobytem” (*sojourn*) Zbawiciela, a rozprzestrzenianie się kerygmatu to Logos „przebywający” (*sojourning*) pośród ludzi dzięki nauce. Work podkreśla, że dla Atanazego jest oczywiste, iż moc nauczania Chrystusa jest tym samym, co zbawcze dzieło Logosu. Ewangelia jest „mocą Bożą ku zbawieniu” (Rz 1,16), a Syn Boży jest „żywy i skuteczny” (por. Hbr 4,12), i dlatego także Pismo jest „żywe i skuteczne”. W rozumieniu Atanazego, twierdzi Work (2002, 44), epistemologiczna moc słowa biblijnego ustępuje jedynie mocy samego Wcielonego Słowa. Dla Atanazego zarówno wiedza, jak i język, są środkami i rezultatami zbawienia (39, 43–45).

3.2. Augustyn: *logos* Pisma a *ethos* Boga

Work dopatruje się wkładu Augustyna w trynitarną ontologię Pisma Świętego w teorii znaków. Dla biskupa Hippony główną analogią dla ucieleśnienia Słowa jest ludzka mowa (Work 2002, 51–52; por. Jordan 1980, 177–78; Levering 2008, 205n21). W dziele *De doctrina christiana* Augustyn czerpie hermeneutykę biblijną z chrystologii, a analogia Słowa pozwala mu widzieć będące ze sobą w relacji wcielenie oraz dyskurs chrześcijański. Augustyn rysuje paralelę między Słowem, które pozostało niezmiennione, gdy stało się człowiekiem, a myślą mówiącego nieulegającą zmianie, gdy zostaje wyrażona

w słowach ludzkiego języka (czyli przekształcona w dźwięki). Augustynowa ontologia mowy chrześcijańskiej dotyczy w szczególności sposób języka biblijnego. W wykładzie autora *O doktrynie chrześcijańskiej* Boskie pochodzenie i cel ludzkiego języka poprzedzają treści na temat interpretacji biblijnej, a zatem, uważa Work, zakłada on relację między Jednorodzonym Słowem a kanonicznymi słowami (Work 2002, 56–57; *De doct. christ.* 1.13).

Wtargnięcie Słowa w stworzony porządek jest czymś więcej niż prorocstwo, bo Bóg we wcieleniu stał się znakiem, który wskazuje bezpośrednio na Niego (por. J 14,6). Analogia Słowa i ludzkiej mowy mogłaby sugerować tożsamość między Słowem, które stało się ciałem, a słowem Boga, które stało się słowami, jednak biskup Hippony wprowadza wyraźną różnicę między opisem Pisma a opisem Syna, a wręcz twierdzi, że chrześcijanin napełniony wiarą, nadzieją i miłością nie potrzebuje więcej Pisma (Work 2002, 55, 65; *De doct. christ.* 1.39.43; Levering 2008, 68). Work wyciąga wnioski, że w przekonaniu Augustyna Pismo nie jest kolejnym wcieleniem Słowa, lecz uczestniczy w samozaangażowaniu Słowa w świecie (zwłaszcza na początku i w środku chrześcijańskiej wędrówki). Jednak analogia Słowa pozostaje w mocy i w obu przypadkach (wcielenie oraz „wcielenie” słowa w słowa ludzkie) centralne przesłanie Chalcedonu zostaje zachowane: wcielenie jednoczy Stwórcę i stworzenie, ale nie czyni Stwórcy zależnym od stworzenia; ciało Chrystusa zbawia, a biblijne słowo objawia, gdyż w obu przypadkach *logos* pozostaje niezmienny (Work 2002, 65).

Podobnie jak u Atanazego, u Augustyna również „decydująca przemiana w ludzkiej kondycji dokonuje się na kilka powiązanych ze sobą sposobów: po pierwsze, w osobie Jezusa Chrystusa; po drugie, w Jego prorokach i apostołach, którzy budują Jego Kościół; i po trzecie, w Boskiej mowie pisarzy Pisma Świętego” (Work 2002, 54). Analogia Słowa łączy hermeneutykę Augustyna z doktryną chrystologiczną i trynitarną, a także hermeneutykę z teleologią. Zdaniem biskupa Hippony słowa Pisma są zamierzone przez Boga tak jak ciało Syna było zamierzonym przez Niego znakiem. O trynitarnym kształcie Pisma decyduje wola Ojca, który posłał Syna i Ducha na świat. Ewangelia jest objawieniem woli Ojca w formie słów z mocą Ducha Świętego (Work 2002, 57–59). Jak pisze Work, „alfa i omega

Pisma Świętego to po prostu miłość Ojca, Syna i Ducha Świętego w ich ekonomii zbawienia (por. Ef 6,23; 1 J 3,1)”. Pismo pośredniczy, zgodnie z Bożym zamiarem, w zbawieniu wprowadzając w obecność Boga (Worck 2002, 59; *De doct. christ.* 2.7.9–11).

W *O nauce chrześcijańskiej* sam Bóg jest mówcą Pisma czy jego retorem albo, ujmując to z drugiej strony, Pismo jest retoryką Boga. Worck uważa ten aspekt retoryczny za ważny dla struktury jego bibliologii, odpowiadający zarówno ontologii trynitarniej, jak i soteriologicznej fenomenologii Pisma (Worck 2002, 59; por. Cavadini 1995, 164–65). *Logos* Pisma jest przez autora *Living and Active* postrzegany w związku z *ethos* Boga. Kwestię tę muszę jednak przenieść do paragrafu opisującego refleksję Worka nad Pismem Świętym, gdyż myśl Augustyna jest dla niej jedynie punktem wyjścia.

3.3. Barth: trynitologia Pisma i niekonsekwentnie stosowana analogia Słowa

Worck uważa, że najbardziej wpływowe dla doktryny Pisma okazało się wykorzystanie analogii chrystologicznej przez Karla Bartha. Wkład reformowanego teologa widzi nie tyle w chrystologicznej doktrynie Pisma, ile w jej rozszerzeniu na trynitarną doktrynę Pisma (Worck 2002, 19, 67)²¹. Poglądy Bartha zostały jednak podane tak dalece idącej krytyce przez Worka, iż można powiedzieć, że na bibliologię autora *Living and Active* wpłynęły nie tyle przez ich bezpośrednie wykorzystanie, ile raczej na drodze krytycznego dialogu z nimi służącemu wyraźniejszemu zaakcentowaniu własnego stanowiska.

W systemie Bartha Pismo jest drugą z trzech form Słowa Bożego (rozumianego jako druga Osoby Trójcy Świętej). Pismo jest świadectwem samoobjawienia się Boga w Chrystusie – Słowie Bożym w jego pierwszej formie. Trzecią formą Słowa Bożego jest głoszenie kościelne, które pozostaje zależne od Pisma, ale jest aktywnością odrębną. Poprzez Pismo jako drugą formę Słowa Kościół jest w stanie wspominać w trzeciej formie

²¹ Worck korzysta głównie z pierwszego tomu dzieła: Barth 1935–1956, ale sięga również do: Barth 1968, 1960, 1957.

Słowa pierwszą formę, na którą wskazuje Pismo (Work 2002, 19, 68–69)²². Szwajcarski teolog podkreślał, że trzy formy Słowa Bożego stanowią jedno (nie są trzema Słowami Boga), i ta trójjedność (*triunity*) miała być jedynym prawdziwym *vestigium trinitatis* (69)²³. Work zauważa, że w twórczości Bartha znaleźć jednak można wypowiedzi potwierdzające, że człowieczeństwo Chrystusa jest jednością z Bogiem-Słowem, a zatem konsekwentnie powinien Barth przyjąć, że również słowa Jezusa musiały być słowem Boga. Zatem nie apostolskie świadectwo o Chrystusie, jak czyni to Barth, ale mowa Chrystusa powinna w przekonaniu Worka stanowić punkt wyjścia dla chrystocentrycznego badania drugiej i trzeciej formy Słowa Bożego (Work 2002, 84).

Work ocenia, że wkład Bartha dla współczesnej bibliologii leży nie tyle w chrystologicznej doktrynie Pisma, ile w jej rozszerzeniu na trynitarną doktrynę Pisma. Propozycja Bartha zostaje oceniona przez autora *Living and Active* z patrystycznej perspektywy (dzieła Atanazego i Augustyna) (Work 2002, 67).

Barth, przyjmując troistość Słowa jako analogię Trójcy Świętej, konsekwentnie musiał przyjąć analogiczność relacji między formami Słowa do relacji między Osobami Boskimi. Bóg miałby się jego zdaniem objawiać obiektywnie przez wcielenie Słowa Bożego, którego rezultatem jest autorytet Pisma w Kościele, oraz subiektywnie przez wylanie Ducha Świętego, które skutkuje wolnością Pisma w Kościele. Work twierdzi, że można tu dostrzec przypisania źródła Pisma Ojcu, autorytetu Pisma Synowi, a wolności Pisma Duchowi Świętemu. Siłą tego przekonania byłaby odpowiedniość między doktryną Boga a fenomenologią troistego Słowa i Pisma Świętego, oraz

²² Por. Work 2002, 74: „The Word’s divine claim on humanity means that wherever God’s Word is truly heard, it compels its hearers to repeat it. Crucially for Barth, this repetition is nothing other than the Word of God itself, though in a different form. The Gospel preached is the Gospel heard, which is the authentic Gospel of Jesus”. O trzech postaciach słowa Bożego, tyle że wymienionych w odwrotnej kolejności, pisze Manfred Uglorz (2000, 123–25). Korneliusz Wencel (2006, 112) pisze o trójdzielnej strukturze nauki o słowie Bożym oraz o trzech formach głoszenia słowa Bożego.

²³ Jak dodaje Work (2002, 70): „Thus the uniqueness of the threefold Word of God and Barth’s rejection of the analogia entis go hand in hand”. Work (89, 91) odnotowuje ponadto, że późniejszy Barth przyjmował istnienie „przynajmniej” trzech form Słowa Bożego. To zaś podważało analogię między formami Słowa Bożego a Osobami Boskimi.

partycypacja Pisma w dziele Boga. Ostatecznie ocalić trzeba podstawową intuicję Bartha, że Pismo w jakiś sposób odzwierciedla dzieło Trójcy w Kościele i świecie oraz uczestniczy w nim, ale rozwinięcie tego przekonania o związku Pisma z Trójcą ekonomiczną powinno być inne – uważa Work (2002, 70–72, 77, 92).

Słabości w propozycji Bartha jest wiele. Szwajcarski uczony sugeruje ślad Trójcy nieznaną klasycznej trynitologii. W Piśmie Chrystus jest ukazywany jako Logos, a nie jedna z postaci Logosu, z kolei samo Pismo omawia teksty natchnione (podobnie jak ustne głoszenie słowa) w relacji nie do Syna, ale do Ducha. Słowo Boże, twierdzi Work, nie jest analogiczne do *ousia* istniejącej w trzech hipostazach, ale samo jest hipostazą. Poza tym uznanie w Synu Słowa w pierwszej formie, od której pochodzą dwie pozostałe, sugerowałoby przyznanie słowu relacji pochodzenia (zrodzenia i tchnienia). Mówienie zaś o trzeciej formie Słowa jako o „znaku znaku” w przełożeniu na trynitologię oznaczałoby, że Duch Święty pochodzi tylko od Syna, a nie od Ojca i Syna (Work 2002, 72, 78–79).

Biblia jest dla Bartha nie tyle objawieniem, ile znakiem Bożego objawienia (tak jak Syn jest znakiem Ojca). To podstawowe przekonanie, odnotowuje Work, ma wpływ na rozumienie analogii Słowa. Ewangelia jest, jak uważał Barth, Słowem Boga, ale w „pośredniej tożsamości” (*indirect identity*). Pomieszanie tej pośredniej tożsamości z tożsamością bezpośrednią (*direct identity*) byłoby dla szwajcarskiego teologa równoznaczne z pomieszaniem natur Chrystusa. Ale w myśli Bartha jest pewna sprzeczność – teolog reformowany z jednej strony uznawał, że chodzi o różnicę między zjednoczonymi naturami Chrystusa, ale z drugiej podkreślał również rozróżnienie między unią tych natur a pojedynczą naturą ludzką apostołów i proroków. W pierwszym przypadku można by jednak mówić o pośredniej tożsamości, gdyż relacja między Jezusem a apostołami odzwierciedlałaby w jakiś sposób wcielenie Słowa. W drugim akcent padałby bardziej na niebezpośredniość tej tożsamości – i to do tego stopnia, że Barth wyróżnia „pisemność Pisma Świętego” (*writtenness of Holy Writ*) oraz jego świętość – pierwsze miałyby odpowiadać człowieczeństwu Wcielonego, a drugie Boskości (Work 2002, 73–74, 80–81).

Kto tak jak Barth przyjmuje chrystologiczną jakość Biblii, ten musi przyznać istnienie jakiegoś werbalnego analogatu do unii hipostatycznej, twierdzi Work. Jednak Barth zastępuje unię werbalną adopcją werbalną, a tym samym wcielenie zamienia na natchnienie. „Postulowanie chrystologicznej analogii Słowa, a następnie wyrzucenie unii hipostatycznej z tej analogii zagraża całej chrystologicznej analogii Bartha odniesionej do Biblii, a zatem całej jego trynitarnej doktrynie Pisma Świętego” (Work 2002, 82, por. 84)²⁴ – podsumowuje autor *Living and Active*. Choć wyjątkowość unii hipostatycznej każe uznać, że istnieje różnica między wcieleniem Słowa a „wcieleniem” słowa w Piśmie, to nie trzeba porzucać tożsamości na rzecz kategoriowej różnicy. Za słuszne natomiast uznaje Work postawione przez Bartha pytanie o granice analogii Słowa – jeśli Wcielony i Pismo nie są identyczni, to znaczy, że dla doktryny Pisma ważne jest miejsce „załamania się” analogii (93, 95–96).

Work, doceniwszy rolę analogii Słowa w projekcie Bartha, podkreśla różnice względem teologii Atanazego i Augustyna. Po pierwsze, chodzi o nacisk na objawienie jako wydarzenie o ograniczonym czasie trwania w przestrzeni, a po drugie o odrzucenie innej obecności Logosu niż ta zapośredniczona przez Pismo Święte. Biblia jako Słowo Boże jest w ujęciu Bartha świadectwem objawienia, co oznaczać miałyby pośredniość, dystans, ograniczenie, a nawet błędy czy omylność po stronie „człowieczeństwa” Biblii, możliwe do „obejścia” dopiero dzięki cudownemu wydarzeniu objawienia. Chrystologiczny charakter Biblii może pośredniczyć Jezusową obecność (a przez Niego również obecność Ojca) dopiero w wydarzeniu objawienia (Work 2002, 72, 74–76, 78, 81).

Traktowanie Pisma jako świadectwa o przeszłym i przyszłym objawieniu się Boga w Chrystusie, jak i nacisk na „wydarzeniowość” objawienia, nie wyjaśnia roli Pisma na etapie bezpośredniego objawienia oraz pozostaje w sprzeczności ze świadectwem samego Pisma Świętego – twierdzi Work. Prorocy bowiem i apostołowie

²⁴ Work (2002, 84) tłumaczy odejście Bartha od analogii Słowa naciskiem na transcendencję Boga będącą cechą charakterystyczną dialektyzmu reformowanego teologa oraz skutkiem kantowskiego dziedzictwa filozoficznego i kalwińskiej tradycji (por. także: Wolterstorff 1995, 73–74); analogiczną drogą idzie według autora *Living and Active* również Webster – por. Work 2007b, 485, 487.

polegali na drugiej formie Słowa Bożego, ba! nawet sam Jezus odwoływał się do świętych pism. Pismo Święte, uważa autor *Living and Active*, nawet jeśli nie ma ontologicznego pierwszeństwa, to zachowuje pierwszeństwo funkcjonalne nad obecnym i przyszłym objawieniem, czemu refleksje Bartha nie czynią zadość. Cud prawdy Pisma Świętego i nawet obecność słowa Bożego w Biblii dotyczyłyby jedynie czasu trwania wydarzenia objawienia, a nie należałyby do cech na stałe tkwiących w samej Biblii. Work ocenia to podejście z perspektywy chrystologicznej jako bliższe Nestoriuszowi niż Cyrylowi (Work 2002, 79–82).

3.4. Balthasar: „tożsamość-w-kontraście” między Słowem a słowami Pisma

Work uważa propozycję Balthasara za najbardziej przypominającą wizję patrystyczną oraz za najmocniej doceniającą to, co on sam określa mianem „kenozy językowej”. Szwajcarski teolog doceniał zaangażowanie Słowa w akcie stworzenia (*analogia entis* i zwłaszcza *imago Dei* w człowieku), potem w Prawie i Prorokach, a następnie we wcieleniu oraz w pneumatycznej mowie Kościoła. Krytycznie natomiast Work ocenia twierdzenia Balthasara, który choć przyjmuje quasisakramentalną ontologię Pisma Świętego, to jednak w stylu Bartha optuje za ujęciem Pisma jako świadectwa – Pismo jest rozumiane jako prawdziwe słowo Boże, ale na sposób świadczenia o objawieniu Słowa, i w tym sensie Pismo jest quasisakramentalnym uczestniczeniem w tym, czego jest świadkiem. Work kwalifikuje taki pogląd jako katolickie przywłaszczenie Barthiańskiej „pośredniej tożsamości”, relacja między Słowem Wcielonym a biblijnym jest płynna i waha się od kontrastu do tożsamości (Work 2002, 85, 100–101)²⁵.

Podobnie jak było u Bartha, również w koncepcji Balthasara Pismo uczestniczy w samoobjawieniu Boga w Chrystusie przez Ducha Świętego, tyle że wyraźniejszy jest tutaj rys pneumatologiczny – Pismo jawi się świadectwem Ducha, jest Słowem Ducha odnoszącym się do Słowa Ojca. Balthasar staje na stanowisku, że

²⁵ Work referuje poglądy Balthasara na podstawie dzieła: Balthasar 1989.

słowo Pisma jest dziełem Ducha Świętego, który jest zarazem Duchem Ojca, jak i Syna; jako Duch Ojca dokonuje wcielenia, towarzyszy mu i wyjaśnia je (przed i po wydarzeniu), a jako Duch Syna ucieleśnia Jego samoobjawienie w trwałych ponadczasowych formach. Boska obecność w Piśmie Świętym antycypuje i rozpamiętuje wcielenie, któremu jednak nie dorównuje (Work 2002, 101–3; por. Raczyński-Rożek 2024).

U Balthasara jedność dwóch form Słowa Bożego (Osoby i Pisma) jest jednak wyraźniejsza niż u Bartha, gdyż kategoria uczestnictwa dominuje nad kategorią świadectwa; ostatecznie jedność Słowa i słów jest ugruntowana we wzajemnym uczestnictwie (*participation*) Jezusa i Pisma. Work ocenia to jako dobry krok w kierunku adekwatnej analogii Słowa, bo takie ujęcie ukazuje, gdzie analogia pozostaje jednoznaczna (jedność ludzkiego i boskiego), a gdzie wieloznaczna (różnica między ludzką cielesną Osobą a bezcielesną bezosobowością języka). Balthasar optuje za wzajemną zależnością dwóch sposobów obecności Syna, tak że ostatecznie mimo kontrastu pozostają one czymś jednym. Bóg czyni jedną rzecz w Piśmie i Jezusie, a nie dwie różne rzeczy, Wcielony i Biblia są dwoma aspektami pobytu Logosu (Work 2002, 102). Work podejmuje się próby wyjaśnienia, na czym miałyby polegać „tożsamość-w-kontraście” (*identity-in-contrast*) między Słowem Ojca a słowem biblijnym.

4. Bosko-ludzka ontologia Pisma w *Living and Active*

W swojej bibliologii Work korzysta z patrystycznej wizji Pisma Świętego oraz refleksji współczesnych teologów, z którymi prowadzi owocny, życzliwo-krytyczny dialog. Autor *Living and Active* postrzega Pismo w ramach jego trynitarnej ontologii oraz ekonomii, a w mariologii poszukuje wyjaśnienia ludzkiej roli w pochodzeniu Pisma Świętego. Jak twierdzi uczonec, „chrześcijańskie Pismo Święte odzwierciedla i realizuje wolę Ojca, poprzez posługę Syna, w mocy Ducha Świętego i człowieczeństwie wybranego ludu Bożego” (Work 2002, 11).

4.1. Lingwistyczna kenoza – bibliologia krzyża

Work rozwija retoryczny wymiar Pisma Świętego obecny już w twórczości Augustyna. W tym celu zużytkowuje kategorie retoryki Arystotelesa i zestawia je z centralnymi zagadnieniami systematycznej bibliologii: *logos* dotyczyć miały samego Pisma, *ethos* jego relacji z Trójjedynym Bogiem, *pathos* zbawienia udzielonego słuchaczom, a *praxis* zbawczego działania w kontekście Kościoła gromadzonego i posyłanego z misją. Uczony podkreśla priorytet Boskiego etosu, ze względu na to, że u fundamentu chrześcijańskiego Pisma stoi sam Bóg. Przypomina, że to właśnie charakter mówcy jest środkiem perswazyi pośredniczonym w słowach argumentu. Autorytet moralny Biblii opiera się na świętości i mocy samego Boga, który w Piśmie daje swoje słowo jako obietnicę ufundowaną na Jego własnym charakterze. Autorytet Biblii jest w takim razie kwestią partycypacji Pisma w charakterze Boga, kwestią boskiej ontologii Pisma (Work 2002, 60–61, 63)²⁶.

Ta wewnętrzna więź między Boskim etosem a biblijnym logosem miałyby zdaniem Worka oznaczać dwie sprawy ważne dla bibliologii. „Po pierwsze, że Bóg jest dosłownie zaangażowany (*invested*) w słowa Pisma. Po drugie, że Bóg, mówiąc, naraża się na ryzyko”. Charakter Pisma jest charakterem Boga, ogłoszone obietnice są tak prawdziwe jak sam Bóg (por. Rz 3,2–4), prawdziwość Pisma jest prawdziwością Tego, który „jest prawdą” (J 14,6). Dlatego należałoby mówić o zaangażowaniu się Boga wykraczającym poza kwestię propozycjonalnej bezbłędności Pisma (Work 2002, 61).

W przekonaniu Worka świadczyć o tym miałyby historia Jonasza, w której proroctwo tak ściśle łączy się z charakterem Boga, że dzieli z Nim Jego łaskę i miłosierdzie do tego stopnia, iż w kategoriach propozycjonalności słowa wypowiedziane przez Jonasza są zgoła nieprawdziwe. Prawdziwym jawią się dopiero w kontekście charakteru Boga i zbawczego celu, gdyż służą wypełnieniu się woli Boga. Zgodnie z Augustynową regułą wiary, czyli Boską miłością, w interpretacji decydujący jest tutaj etos nie proroka, lecz Boga (Work 2002,

²⁶ Work odsyła do pozycji ukazującej strukturalne podobieństwo między teologią a klasyczną retoryką – por. Cunningham 1991.

61–62)²⁷. Można to odnieść do całego Pisma, którego prawdziwość „jest ostatecznie funkcją jego relacji z charakterem Boga i celem – z Pisma *Boską* ontologią i teleologią” (Work 2002, 63).

Work uważa, że wewnętrzny związek etosu i logosu w Biblii pozwala stosować Boskie atrybuty analogicznie do słów Pisma Świętego – są one Bogiem w słowie, werbalnymi symbolami Pana, który leży u ich genezy. Pismo zatem odzwierciedla prawdę Boga, niezmiennność, miłosierdzie, współczucie, sprawiedliwość; wszystkie cechy Boga objawione w Jezusie Chrystusie – autorytatywnym interpretatorze Pisma (por. Mt 7,28–29). Nie należy tego rozumieć triumfalistycznie, dlatego że Pismo nie tylko odzwierciedla atrybuty Boga, ale stanowi środek Jego samozaangażowania w sposób analogiczny do zaangażowania w Osobie Wcielonego (Work 2002, 63–64). „Prowadzi nas to – pisze autor *Living and Active* – do drugiej implikacji dosłownego zaangażowania się Boga w Pismo Święte: mówiąc, Bóg naraża swój *ethos* na niebezpieczeństwo”. Dlatego bibliologia musi uwzględniać kategorie przymierza, wcielenia i Mesjasza. Work optuje za przejściem od „bibliologii chwały” (*bibliology of glory*) do „bibliologii krzyża” (*bibliology of the cross*) (64).

Podobnie jak Syn posłany do grzeszników zostaje wydany w ich ręce, tak również Bóg, przekazując Biblię światu, sprawia, że Jego słowa są podatne na nadużycia (Work 2002, 64). Dając swoje słowo, Bóg powierza skarb Ewangelii glinianym naczyniom ludzkiego języka (por. 2 Kor 4,7), podobnie jak powierzył Syna śmiertelnemu

²⁷ Por. Work 2007, 165–66: „Jonah shows that God’s truth goes beyond the factual. I don’t mean by this that Jonah is likely fictional and that fiction is compatible with biblical authority or even inerrancy, though those are worthy arguments. I mean that when God delivers a message of judgment on wicked Nineveh, the goal of that message is mercy, because the deepest truthfulness of God is shown in our love of the other – both the Triune Other and the wayward neighbor – and God is ‘not wanting any to perish, but all to come to repentance’ (2 Pet 3:9). Jonah’s displeasure at getting the most immediate and thorough results of any prophet in the whole Jewish canon owes to his insight that the will of his Master is not to condemn but to care (Jonah 4:2, confirmed in 4:10–11). That never makes God a liar. Yet if God’s word can be ambiguous – and ‘Nineveh shall be overthrown’ is a rather open-ended remark (3:4) – then the ambiguity is not ultimately resolved syntactically but theologically, by considering the character and mission of the One who ultimately sends the message. Jonah is one sign among many that the life in which Scripture is rooted is the holy love that is God”.

ciału zrodzonemu w kulturze deprawacji. Jak historia ziemskiego Jezusa jest historią odwiecznego Słowa wprowadzonego do upadłego świata i zdanego na jego łaskę (por. Mk 14,41), tak samozaangażowanie Boga w słowa biblijne oznacza, że podlegają one podobnemu poddaniu grzesznikom – ich ignorancji, błędnej interpretacji, manipulacji – i poniekąd stają się „oddzielone” od Boskiego mówcy. Pisze w związku z tym Work (za Balthasarem) o „lingwistycznej kenozie” (*linguistic kenosis*) (Work 2002, 64–66, 97, 100)²⁸.

Pozwala to rozwiązać problem słabości ludzkiej mowy w Piśmie postawiony przez Bartha. Właśnie tego kenotycznego wymiaru brakło w refleksjach reformowanego teologa, który za wszelką cenę pragnął zachować suwerenność i transcendencję Boga niezagrożonymi. W tym celu odpowiedzialność zrzucił na grzesznych ludzi, a Boga sytuował niejako ponad światem i poza słowami – w wydarzeniu objawienia (Work 2002, 97)²⁹. W przekonaniu autora *Living and Active* odwołanie się do patrystycznej analogii Słowa i przyjęcie „silniejszej odpowiedniości między unią hipostatyczną (*hypostatic union*) i unią werbalną (*verbal union*)” otwiera na przyjęcie „prawdziwie kenotycznej koncepcji etycznego zaangażowania Boga w ludzkie słowa Jego ludu i ich Pismo”, to zaś z kolei oferuje możliwość innego niż u szwajcarskiego teologa wyjaśnienia omyślności i błędów (Work 2002, 98; por. Webster 2013, 13)³⁰.

Słowa Jezusa jako ostatecznego proroka zapowiedzianego przez Mojżesza (por. Dz 3,22–23) są podatne na zranienie i posłuszne aż do śmierci krzyżowej (por. Flp 2,8). Gdy Bóg wypowiada się w ludzkim języku, przyjmuje i pokonuje jego ograniczenia oraz ryzyko z nim związane. Bóg na tyle się związał ze swoim słowem, że,

²⁸ Por. von Balthasar 1989, 69–93 (rozdział: *God Speaks as Man*).

²⁹ Por. wątpliwości wyrażone wobec stanowiska Bartha w: Wolterstorff 1995, 73–74.

³⁰ Biblijną prawdę można zdaniem Denisa Farkasfalvy’ego (2010, 234) postrzegać jako analogiczną do prawdy Wcielonego Słowa Bożego: „It is beyond doubt that his human life of thirty-some years took place within the context and limitations of the contemporary culture, in the way he thought, argued, quoted Scriptures, and functioned amid human experiences of anxiety, questioning, reasoning, anguish, and pain. In this perspective, one may more easily find the correct way of understanding the biblical truth as analogous to and consonant with the truth of God’s Incarnate Word. This truth is not mathematical, not logical, not scientific, not historiographic: it is the truth of God’s authentic self-disclosure”.

twierdzi Work, na krzyżu znajdują się prócz martwego ciała Wcielonego również martwe słowa ogłaszające Go Królem (Work 2002, 98–99)³¹. Zdaniem teologa przyjęcie kenozy językowej pozwala zobaczyć, że niepowodzenie Pisma nie wynika z „winy” tegoż, lecz z łaskawego zniżenia się Boga do mówienia ludzkim językiem, a zatem jest wymiarem zbawczej mocy Biblii. „Jej kenotyczna soteriologia zależy od jej kenotycznej ontologii”, twierdzi Work (99). *Contra* triumfalistycznej eschatologii Atanazego utrzymuje, że w obecnym eonie obecność Logosu w świecie (pomimo Jego wniebowstąpienia) uczestniczy w Jego cierpieniu, dopełnia go (por. Kol 1,24). Niemoc biblijnego przesłania nie jest sprzeczna z Trójjedyną ontologią Pisma Świętego, gdyż ukazuje pełną mocy słabość radykalnego samozaangażowania Boga w Biblię (Work 2002, 100).

4.2. Unia werbalna a unia hipostatyczna

Plusem rozpoczynania bibliologii od analogii wcielenia (*analogy of incarnation*) jest zdaniem Worka zakotwiczenie ludzkiej epistemologii Boga w Bożym działaniu z jednoczesnym uwzględnieniem ludzkiego wymiaru epistemologii. Poza tym w ten sposób zostaje uznany priorytet Jezusa jako ostatecznej mowy Boga. Work sprzeciwia się wychodzeniu w doktrynie Pisma od apostołowskiego świadectwa o Chrystusie, jak czynił to Barth, i zamiast tego optuje za mową Chrystusa. Teolog twierdzi, że nie tylko same słowa Jezusa są prawdziwym słowem Bożym w ludzkich słowach, gdyż Jezus w swoim ziemskim życiu odwoływał się do świętych pism i czynił je swoimi własnymi słowami, nie faworyzując pewnych słów natchnionych kosztem innych. Zakładana przez Bartha pośredniość objawienia w ustach Jezusa stawała się zatem bezpośredniością, mową

³¹ Por. Farkasfalvy 2010, 231: „[...] in the way Paul speaks in Philippians 2:8–10 of the Incarnation of the Son of God and John speaks in John 1:14 of the Logos becoming flesh, we can speak of the word of God becoming Scripture. In the scriptural word the Son manifests his intention to ‘empty himself’ and ‘take upon himself the form of a servant,’ becoming human in a physically bounded world, in which the perception and transmission of truth is conditioned by space, time, point of view, discourse, context, historical circumstance, and, ultimately, the human being’s exposure to constant change”.

Boga; granica między objawieniem zewnętrznym i wewnętrznym zacierała się (Work 2002, 47–48, 84–86).

Jak pisze Work, wcielenie Logosu w człowieka, który mówi i słyszy, sprawia, że historia, Boże działanie i mowa Boga współlistnieją ze sobą, a w rezultacie ludzka epistemologia jest „aleksandryjska”. Wcielenie Syna (chrystologia aleksandryjska) i Jego namaszczenie w czasie chrztu (chrystologia antiocheńska) każą Workowi odrzucić wprowadzoną przez Bartha nieskończoną jakościową różnicę między nieomylnym Słowem Bożym a omylnymi ludzkimi słowami. Work twierdzi, że zaangażowanie Ojca, człowieczeństwo Syna i zamieszkanie Ducha rewolucjonizują pojmowanie transcendencji Boga mówiącego (Work 2002, 48, 88).

Jeśli zaś chodzi o granicę analogii Słowa, wynikającą z wyjątkowości unii hipostatycznej, należy zdaniem Worka zidentyfikować różnicę między Wcielonym Słowem a słowami biblijnymi, ale w taki sposób, by nie zniweczyć samej analogii. Autor *Living and Active* staje na stanowisku, że „wyjątkowość inkarnacji polega na unii *hipostatycznej*, a nie hipostatycznej *unii*. Unia werbalna nie jest unią hipostatyczną, jako że język to nie jest pełna osoba. Stanie się księgą (*inlibration*) nie jest wcieleniem, ponieważ słowa nie są ciałem” (Work 2002, 96). Teolog zwraca uwagę, że ponieważ hipostaza osoby ludzkiej nie jednoczy się z Boską hipostazą Syna w jednej Osobie, dlatego obecność Boga w słowach pisarzy natchnionych jest obecnością rzeczywistą, ale nie w pełni osobową (*not full personal*) (95).

Work podejmuje sugerowaną przez Balthasara „tożsamość-w-kontraście” między Słowem Ojca a słowem Ducha. Wcielenie, poprzez człowieczeństwo Boga, decyduje nie o ilościowej, lecz o jakościowej różnicy Słowa i słów biblijnych; chodzi o rozróżnienie na obecność werbalną (bezosobową) i osobową. Wcielenie sprawia, że wszystkie inne interwencje Słowa są skuteczne, a słowo Boskie zostaje zapisane w ludzkich sercach (por. Jr 31,33). Wcześniejsze światła wraz ze wcieleniem wydają się w porównaniu z tym cieniem (por. Hbr 8,13; 10,1) (Work 2002, 103–4). Autor *Living and Active* pisze:

Sposób obecności Syna w Piśmie Świętym jest anhipostatyczny, pośredniczący (jak każda natchniona mowa) *logos* Ojca w mocy

Ducha, ale w mniejszym stopniu niż jego pełna osobista obecność; sam Jezus jest Słowem nie tylko rzeczywiście, ale w pełni obecnym. To wcielenie daje natchnieniu jego uczestniczącą moc (i vice versa). To ciało nadaje zbawcze znaczenie słowom (i vice versa). Ciało jest zarówno wypełnieniem wcześniejszej obietnicy, jak i podstawą późniejszego głoszenia (i vice versa). (Work 2002, 104)

Jezus poprzez swoje słowa i czyny asymiluje całe Pismo w swoim życiu, a łącząc biblijne słowo ze swoim Ciałem, wypełnia Pismo. Z kolei to wypełnienie dowodzi, iż treścią tak Tanachu, jak i Nowego Testamentu jest sam Jezus, a zatem że wcześniejsze manifestacje Logosu nie były paralelnymi wcieleniami. Wzajemna partycypacja Wcielonego Słowa i słów biblijnych oznacza, że Jezus i Pismo są wzajemnie konstytutywni, ale – jak zaznacza Work – sposoby obecności Słowa są w obu przypadkach asymetryczne. Według autora *Living and Active*, patrystyczne idee typologii i alegorii jako analogie relacji partycypacyjnej są najbliższe opisowi wzajemnej relacji „tożsamości-w-kontraście” między Jezusem a Pismem (Work 2002, 104–5). „Analogia Słowa jest typologią lub alegorią” (105).

4.3. Chrystologia Słowa i Ducha – bibliologia ukrzyżowanej chwały

Work przyjmuje za Balthasarem kategorię „uczestniczącego świadectwa” jako pomocną w opisie analogii Słowa, ale zamierza pogłębić ją historycznie i teologicznie. W tym celu odwołuje się do: chrystologiczno-pneumatologicznej ontologii obrazów rozwiniętej na Wschodzie, uzasadniającej kult ikon i przeniesionej następnie na pole bibliologii; związku między językiem biblijnym a relacjami trynitarnymi, tak żeby analogię Słowa z chrystologią poszerzyć na duchową chrystologię (*Spirit-Christology*); fenomenologii trajektorii Biblii w historii ludzkości skoncentrowanej na związku Pisma z Chrystusem (Work 2002, 106)³².

³² O chrystologii Ducha pisali np.: Jenkins 2018; Sánchez M. 2021; Bryant 2014; Nel 2020, 1–19; Haight 1992.

Słowo Boże jest przekazywane pneumatycznie za pośrednictwem słów uczniów Chrystusa obdarowanych przez Syna darem Ducha. A wszystkie te słowa partycypują w sobie nawzajem przez pośredniczącą moc Ducha. Z refleksji nad ikonami wynika, że można przyjąć zarówno Balthasara język sakramentalnego uczestnictwa, jak i Bartha język świadectwa, unikając zarazem równoległego „wcielenia” Ducha Świętego (Work 2002, 110). Trynitarna bibliologia bierze pod uwagę, że

Dar Ducha Świętego jest osobową mocą Pisma spisanego i głoszzonego; Syn jest jego przesłaniem; a Ojciec jest jego źródłem. Tak jak Duch Święty pośredniczy wywyższonego Syna, tak biblijne słowo ma udział w rolach, jakie Słowo Boże odgrywa w zbawczej ekonomii Boga, zarówno jako semiotyczny środek Jego obecności-w-nieobecności, jak i jako medium w kulcie Słowa. (Work 2002, 110)

Związek doktryny Pisma z doktryną trynitarną prowadzi Worka do rozważenia relacji między słowem Ducha a Słowem Ojca w oparciu o relację między Duchem Świętym a Wcielonym Synem. W tym celu zwraca się ku chrystologii antiocheńskiej (Słowo-człowiek), a ściślej: ku jej współczesnemu odpowiednikowi, jakim jest chrystologia Ducha. Ten rodzaj chrystologii pozwala zdaniem Worka odzyskać znaczenie Ducha Świętego jako Tego, który poczyrna, namaszcza i umożliwia dzieło Jezusa; w ten sposób wzajemny stosunek między Osobami Boskimi w historii zbawienia odzwierciedla wewnętrzne relacje wewnątrztrynitarnie (Work 2002, 110–11; Del Colle 1994, 27–29).

Ważnym źródłem biblijnym dla duchowej chrystologii jawi się zwiastowanie, a jeszcze ważniejszym – chrzest Jezusa opisany przez ewangelistów. Scena zwiastowania stanowi ilustrację zaangażowania się wszystkich Osób Boskich, a zarazem pozwala widzieć wzajemną łączność refleksji chrystologicznej i pneumatologicznej. Jezus jest poczęty przez Ducha Świętego, i dopiero to decyduje o możliwości wypowiedzania przez Niego słowa Bożego. Zwiastowanie ukazuje paralelę między wcieleniem a natchnieniem – w obu przypadkach daje o sobie znać przyczynowość Ojca i aktywność Ducha Świętego.

Wyjątkowość wcielenia zostaje uszanowana, gdyż natchnione słowa proroków i apostołów nigdy nie stają się ciałem (Work 2002, 112–13, 118). Pozwala to Workowi na ponowne wskazanie różnicy między wcieleniem a słowami „wcielonymi”, tym razem z uwzględnieniem działania Ducha, oraz na wytłumaczenie analogii inkarnacyjnej w następujący sposób:

Granica analogii między wcieleniem a natchnieniem jest ostatecznie wyjątkowość ciała Jezusa i jego jedność z odwiecznym Słowem w jednej w pełni ludzkiej i w pełni boskiej osobie. Nie jest tak, że język biblijny jest ostatecznie tylko prawdziwie boski lub prawdziwie ludzki ani że boskie i ludzkie nie są prawdziwie jednym słowem. Jezus jest obecny gdziekolwiek i kiedykolwiek biblijne przesłanie jest przekazywane w mocy Ducha [...] Gdziekolwiek Duch pośredniczy, Duch pośredniczy *logos*. Gdziekolwiek *logos* jest obecny, jest obecny dzięki pośrednictwu Ducha. (Work 2002, 113)

Z kolei analizując znaczenie zstąpienia Ducha Świętego w czasie chrztu Jezusa w Jordanie, Work odrzuca zarówno nieortodoksyjny adopcjanizm, zgodnie z którym synostwo Syna miałyby nastąpić dopiero w tym momencie, jak i podporządkowanie Ducha Świętego Synowi, które jawi mu się wynikiem nadmiernego określania synostwa Syna przez Jego odwieczną relację z Ojcem. Zdaniem ewangelikalnego teologa, choć Jezus jest „Bogiem z nami”, prawdziwie Synem Bożym od początku, to dopiero od chrzcielnego namaszczenia Duch Święty staje się „Bogiem z Jezusem” (por. J 1,32). Słowa Jezusa były słowami Boga przed wydarzeniem chrztu, ale słowa te pozostawały w uniżeniu, dopiero potem stały się pełnymi mocy, duchowo skutecznymi słowami Boga. Work kładzie nacisk na to, że pośrednikiem mocy jest we Wcielonym Duch Święty, a nie abstrakcyjnie traktowana Boskość (Work 2002, 111, 119–21)³³.

Obie chrystologie – chrystologia Słowa i chrystologia Ducha – postrzegane łącznie wzajemnie się uzupełniają i chronią przez herezjami. Chrystologia Słowa zabezpiecza przed adopcjanizmem,

³³ Por. wątpliwości wobec tego stanowiska w: Zatwardnicki 2022a, 481–82.

a Chrystologia duchowa chroni Trójjedność Boga przez to, że nie pozwala traktować Boskości jako abstrakcyjnej substancji zastępującej działanie Ducha Świętego we Wcielonym. Poważnie traktuje człowieczeństwo Jezusa i głębię kenozy, a także bierze pod uwagę zmianę, jaką charyzmatyczne namaszczenie wprowadziło w życiu Jezusa – utrzymuje Work (2002, 119; por. McIntyre 1992, 101). Synteza chrystologii inkarnacyjnej i duchowej chrystologii pozwala na pogodzenie ze sobą kenozy i mocy Wcielonego. Kiedy Boskość Wcielonego jest traktowana abstrakcyjnie, wiedza prorocka i moc czynienia znaków i cudów wydają się zaprzeczać prawdziwemu człowieczeństwu Jezusa. Człowieczeństwo pozostaje w napięciu względem Boskości, zamiast być w jedności. Chrystologia Ducha podpowiada, że to Duch Święty jest pośrednikiem mocy w Jezusowej posłudze – i w ten sposób człowieczeństwo Wcielonego nie zostaje zakwestionowane (Work 2002, 120–21).

Work utrzymuje, że w analogiczny sposób należy postrzegać moc Pisma Świętego – jako wynikającą z Boskiego namaszczenia, choć subsystującą w biblijnych słowach na stałe, na podobieństwo sakramentu w katolickiej eucharystycznej praktyce (Work 2002, 121)³⁴. Duch Święty nie zastępuje litery i nie wznosi języka na poziom ponadludzki, jednak pozostaje z nią zjednoczony. Podobnie zatem jak słabość uniżonego Słowa sąsiaduje z mocą Ducha Boskiego we Wcielonym, tak w przypadku lingwistycznej kenozy Pismo

³⁴ Inaczej tę analogię między słowem a sakramentem rozumie Webster (2005, 726): „Within such an account, Scripture’s authority lies in its reference to God and the gospel. Its authority does not lie within itself, any more than the sacraments have any inherent effectiveness, but in its testimony to the authority of the one who appoints Scripture as his servant. Scripture’s authority is therefore that of a commissioned witness or herald. One consequence here is that the authority of Scripture is the authority of its content, that which it sets forth in its function as witness to the Word. Only as the bearer of this particular truth is Scripture able to function as the ‘law’ of the Christian community”. O Duchu żyjącym w Piśmie i niejako „zamkniętym” w nim pisał Henri de Lubac (1998, 82; cytowany przez: Martin 2015, 269). Por. także: Muszyński 2008, 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 ożywił 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 słabości Syna i mocy Ducha (por. 1 Kor 1,25). Work uważa, że chrystologia Ducha i chrystologia Słowa razem mogą zaoferować bibliologię „ukrzyżowanej chwały”, która nie postrzega chwały i krzyża jako sprzeczności, lecz jako dwie ręce Ojca pełniące Jego wolę (Work 2002, 121–22)³⁵.

Według autora *Living and Active* bibliologia Słowa i Ducha Świętego oddala pokusę podporządkowania Ducha Synowi, a tym samym całego Pisma słowom Jezusa, a także nie pozwala na lekceważenie człowieczeństwa i historyczności Biblii i uznanie, że język ludzki jest jedynie nośnikiem Boskiego (apolinaryzm biblijny). Z drugiej strony pozwala uniknąć przeciwnej skrajności, która pojawiłaby się w przypadku jedynie pneumatologicznej ontologii Pisma: lekceważenia wyjątkowości wcielenia i ujednoczenia całej Biblii do poziomu słów Pańskich. Złączenie Chrystologii Słowa i chrystologii Ducha pozwala utrzymać bibliologię w ortodoksyjnej perspektywie trynitarniej, akcentując zarazem wyjątkowość objawienia w Jezusie, jak i wspólny mianownik między charyzmatyczną mową Jezusa a charyzmatyczną mową proroków i apostołów (Work 2002, 122).

Pismo Święte jest produktem Izraela, ale swoje ostateczne pochodzenie ma w Bogu, który tworzy judaizm jako biblijną wspólnotę i nią rządzi. Przy czym czyni to zawsze poprzez ludzkie pośrednictwo, a zatem moc i świętość słów Boga jest pośredniczona przez słabość i grzeszność ludzi. Bóg, angażując swój charakter w słowa, pozwala, by Jego suwerenna mowa uległa poniżeniu analogicznemu do poniżenia Chrystusa (werbalna kenoza). Mimo że słowo Boże wychodzi w pokorze, to powraca w autorytecie; owoce zwycięstwa Pisma Świętego są analogiczne do chwały wywyższonego Chrystusa (por. Flp 2,5–11). Dwuetapowa trajektoria tłumaczy, zdaniem autora *Living and Active*, w jaki sposób kanon Pisma tworzy swoją własną wspólnotę (Work 2002, 169).

³⁵ Por. Papińska Komisja Biblijna 2014, nr 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”.

4.4. Znaczenie mariologii dla bibliologii

Nie tylko Trójca była obecna, gdy Słowo stawało się ciałem – by przekazać człowieczeństwo Synowi, Bóg posłużył się ludzką Matką. Zdaniem Worka tak jak pneumatologia wyjaśnia Boską sprawczość języka biblijnego, tak mariologia uzasadnia na drodze analogii ludzką sprawczość języka biblijnego (Work 2002, 113). „Podwójna sprawczość mowy prorockiej i apostoelskiej jest werbalnym typem (tj. *typos*) dziewiczego poczęcia, narodzin i wychowania Jezusa” (113–14). Mariologia, ukazując macierzyńską rolę (ciąża, dzieciństwo, prowadzenie do dojrzałości), pozwala poszerzyć analogię chrystologiczną na proces kształtowania Boskiego przesłania czy to przez jednostki, czy przez wspólnotę (historia tradycji, kanonizacja) (115)³⁶. Sama zaś analogia inkarnacyjna między Słowem Wcielonym a słowami biblijnymi zostaje uzasadniona:

Mariologia pokazuje nam, że podczas gdy dziewicze narodzenie jest absolutnie wyjątkowym wydarzeniem (w tym sensie, że wcielenie jest unią hipostatyczną, podczas gdy natchnienie jest jedynie unią werbalną), jest ono nadal całkowicie zgodne ze sposobem, w jaki Bóg angażował i angażuje się w świat poprzez tych, którzy mówią w Jego imieniu. Bóg nie działa w jeden sposób w Starym Testamencie, a w inny w Nowym (Work 2002, 118; por. Mk 12,6).

W przekonaniu Worka uwzględnienie mariologii chroni bibliologię przed wieloma błędami. Mariologia wskazuje na wcześniejszą inicjatywę Boga i podkreśla Jego suwerenne wybranie i uświęcenie tak mówcy, jak i mowy. Jednocześnie uszanowuje pełne człowieczeństwo biblijnej mowy wynikające z pełnego człowieczeństwa mówiących w imieniu Boga. Odpowiedź Maryi na słowa zwiastującego Jej anioła (por. Łk 1,38) świadczy o tym, że pośrednictwo w przyjściu Syna, jakkolwiek nie mogło nastąpić z Jej inicjatywy,

³⁶ Farkasfalvy (2010, 232) rozciąga analogię inkarnacyjną tak, żeby objęła ona również rozwój Jezusa – jak Jezus musiał wzrastać od niemowlęstwa do dojrzałości jako istota ludzka, tak zdaniem cysterskiego teologa każda księga Biblii miała swój proces rozwoju dokonujący się pod natchnieniem. Uczony uważa również, że przesłanie Boga jest wyrażane w danym punkcie historii zbawienia, i odzwierciedla charakterystyczne niedoskonałości ludzkiej egzystencji. Nie przeczy to temu, żeby mogło służyć zbawczemu celowi Boskiego Autora i w tym sensie żeby wyrażało prawdę zgodnie ze zbawczą wolą Boga.

domagało się Jej współpracy, której Ona udzieliła. Mariologia każe uwzględnić zaangażowanie etosu ludzkich twórców Biblii oraz znaczenie ich charakteru w powstaniu i natchnieniu Pisma (a nie tylko późniejszą recepcję tekstów natchnionych przez wspólnotę). Odczytanie 2 P 1,20–21 z perspektywy mariologicznej pozwala oddalić tekstowy doketyzm (por. Łk 2,52) i monoteletyzm (por. Łk 1,38) właściwy dla teorii werbalnego dyktatu. I w końcu teza najbardziej kontrowersyjna dla katolickiego teologa: Work twierdzi, że mariologia, wbrew temu, co sugeruje katolicki dogmat o Niepokalanym Poczęciu, nie ucieka od grzeszności ludzi czy wspólnot tworzących święte teksty; to, że grzech nie jest obcy Matce Pana, pisze autor *Living and Active*, nie wpływa na świętość Syna (por. Łk 1,35; Work 2002, 114–16).

Ma to z kolei znaczenie dla rozumienia świętości autorów natchnionych i samej Biblii. Z mariologii – tak jak rozumie ją ewangelikalny teolog – wynika, że postaci Pisma Świętego, nie wyłączając apostołów i proroków, mogą być grzesznikami, a świętość tekstów Biblii i ich Boskiego Autora nie jest kwestionowana przez ludzką grzeszność. Hagiografowie nie zostali wyniesieni ani do poziomu Boskiego, ani nawet do poziomu bezgrzesznego człowieczeństwa. Tak jak Maryja, która jego zdaniem nie jest ani grzeszną Matką grzesznika, ani bezgrzeszną Matką świętego Syna Bożego. Za przykład służy Workowi niewłaściwe pojmowanie mesjaństwa przez Piotra, którego Jezus gani (por. Mk 8,31–33). Mimo wszystko również te słowa Piotra mogą być święte, gdyż to Piotr, a nie natchniony pisarz został przez Pana uciszony. Słowa te pozwalają Jezusowi zredefiniować kategorię Mesjasza. „Nieświęty” tekst taki jak ten zostaje umieszczony w nadrzędnym kontekście narracyjnym, oferującym zasady wiary i miłości, z perspektywy których może być właściwie rozumiany. Poszczególne fragmenty Pisma winny być czytane w kategoriach ogólnej biblijnej metanarracji, a zatem w kontekście kanonicznym, gdyż tylko w takich ramach można mówić o biblijnej nieomyślności (*biblical infallibility*) oraz hermeneutyce zaufania (*hermeneutic of trust*) (Work 2002, 208–9)³⁷.

³⁷ Por. Wolterstorff 1995, 205–7 (w kontekście tzw. *appropriated discourse* oraz podwójnego prawa miłości, do którego odwoływał się Augustyn).

Warte odnotowania jest jeszcze jedno ciekawe spostrzeżenie Worka w sprawie interpretacji Pisma. Mariologia pozwala odrzucić dwie skrajności: całkowite zdeterminowanie tekstu oraz jego nieokreśloność. Skoro Maryja zachowywała wszystkie sprawy i rozważała je w swoim sercu (por. Łk 2,19), to znaczy, że nie musiała znać „z góry” historii swojego Syna, aby rozpoznać ją jako wypełnienie obietnic starotestamentowych (por. Łk 1,54–55). W tym sensie mariologia respektuje ograniczenia czy wręcz ignorancję ludzkich pisarzy co do pełnego znaczenia zostawionego przez nich przesłania, a zarazem nie czyni ludzkiego autorstwa arbitralnym. Innymi słowy: zabezpiecza prawdziwość znaczenia każdego wersetu Biblii, a zarazem dostrzega pełnię tego znaczenia w kontekście całości (Work 2002, 116).

Work wyprowadza zresztą więcej wniosków z mariologii. W drugim rozdziale monografii, poświęconym misji Pisma Świętego, Maryja staje się dla Worka uosobieniem Ludu Izraela (por. *Magnificat*) będącego matką i wychowawcą Wcielonego Boga. Może też Maryja personifikować pierwszego ucznia Jezusa w odnowionym Izraelu. W trzecim zaś rozdziale, w którym Worka zajmuje cel Pisma Świętego widziany z perspektywy eschatologicznej, Maryja może jawić się jako reprezentantka Kościoła ocienionego, podobnie jak Ona, Duchem Świętym (por. Łk 24,49), Duchem, który został tchnięty tak w Kościół, jak i na Nią (por. J 19,30). Matka Chrystusa stanowi zatem personifikację eschatologicznego związku ludzkiej wspólnoty z Pismem Świętym – Kościół jako Ciało poddane Głowie pozostaje posłuszny słowu Bożemu, a zarazem, pełniąc wolę Ojca, korzysta z daru pneumatycznej wolności wobec tekstu biblijnego (Work 2002, 217).

5. Ku soteriologii, eklezjologii i eschatologii Pisma

W rozdziale drugim *Living and Active* Bosko-ludzka ontologia Biblii zostaje ukazana na tle roli Pisma Świętego w historii zbawienia osiągnącej swój kulminacyjny punkt w Jezusie z Nazaretu. Jak zaznacza Work, przejście od teocentrycznej ontologii Pisma do jego roli w misji kosmicznego wyzwolenia (soteriologia Pisma Świętego) nie jest odejściem od Boga w stronę ludzkości, ale raczej stanowi przejście

od Trójcy immanentnej do ekonomicznej, gdyż mimo iż dzieło Biblii jest odrębne od jej charakteru, pozostaje z nim ściśle związane. Za etosem biblijnego logosu idzie *pathos*, pewne poruszenie wywołane u słuchaczy i czytelników świętych pism, a także w historii Izraela, Mesjasza oraz Kościoła (Work 2002, 11, 128–29)³⁸.

Work pisze w tym kontekście o trzyczęściowej soteriologii Pisma Świętego, dla której punktem zbornym jest Chrystus. Ze względu na złożone krzyżowanie się tożsamości Jezusa i Pisma można mówić o „tożsamości-w-kontraście” (*identity in-contrast*) między nimi. Po pierwsze, Work ma na myśli pisma, które kształtują Izrael jako wspólnotę mesjańską i są przez niego kształtowane. Po drugie, wskazuje na Jezusa Mesjasza jako kształtowanego (w Jego ludzkiej formacji i samoświadomości) przez pisma izraelskie i następnie wypełniającego i przekształcającego te pisma. Po trzecie, namaszczenie Duchem Świętym w czasie chrztu w Jordanie sprawia, że posłuszny Pismu – staje się jego Panem. Pismo jawi się następnie Workowi świadectwem Jezusa, Jego eschatologicznym nauczaniem i kerygmatycznym wyznaniem, pełni funkcję pneumatologicznego narzędzia w mesjańskim dziele, po wniebowstąpieniu kontynuowanym w Kościele i przez Kościół (jest to treścią rozdziału trzeciego monografii *Living and Active*) (Work 2002, 11–13).

5.1. Jezus a Pismo: „Pańskie posłuszeństwo”

Punktem kulminacyjnym zbawczej roli Tanachu w historii Izraela jest relacja Słowa, które stało się ciałem, do Pisma Świętego. Work proponuje rozważyć tę więź, biorąc pod uwagę rolę Pisma odgrywaną kolejno we wcieleniu, posłudze i dziedzictwie Syna Bożego

³⁸ Teolog transponuje tutaj (Work 2002, 129, 127n7) aksjomat Rahnera na pole bibliologii: „Biblia ekonomiczna jest Biblią immanentną, a Biblia immanentna jest Biblią ekonomiczną”. Por. Rahner 1997, 22; 2005, 197: „Trójca «ekonomii» zbawienia jest Trójcą immanentną, i odwrotnie”. Kubacki (2022, 382, 394–434) relacjonuje reakcję teologów na *Grundaxiom* Rahnera. Jak pisze polski teolog: „jeśli bowiem z jednej strony wszyscy zgadzają się z pierwszą częścią, mianowicie że Trójca, która objawia się w ekonomii zbawienia, jest Trójcą immanentną, tak z drugiej strony wielu ze współczesnych teologów uważa, iż druga jego część jest błędna lub przynajmniej domaga się dalszego doprecyzowania”.

(Worck 2002, 167). Jezus staje się zrozumiały dla uczniów, wrogów, a nawet samego siebie, w kontekście zbudowanej na Tanachu tradycji żydowskiej. Worck utrzymuje, że jeśli Wcielony jest egzegetą niewidzialnego Boga (por. J 1,18), to Pismo jako słowa uczynione przez Słowo jest kontekstem stanowiącym podstawę Jego egzegezy. Dla autorów Nowego Testamentu Pismo jest jednak czymś więcej niż tylko kontekstem – nadaje ono sens Jezusowi. Postaci, obrazy i obietnice Pisma wskazują na Tego, który jest ich wypełnieniem. Najpierw Tanach odegrał twórczą rolę w nowym stworzeniu, którym jest Chrystus, stał się narzędziem wcielenia Logosu i odegrał rolę w ludzkiej formacji Jezusa. Potem rolę się odwracają, wraz ze wcieleniem to Jezus staje się nowym kontekstem dla tekstów biblijnych (168).

Wyżej była już mowa o werbalnej kenozie i wywyższeniu słowa Bożego. Poprzez ten dwuetapowy proces Worck wyjaśniał, w jaki sposób kanon Pisma może tworzyć wspólnotę wierzących. W przypadku Jezusa, zauważa uczony, więź kanonu i wspólnoty jest jeszcze bardziej uderzająca i skomplikowana. Biblijne słowa nie stanowią jedynie udziału w uniżeniu Chrystusa, ale są również środkiem tego uniżenia. Stając się człowiekiem, Jezus jest stworzeniem należącym do tej wspólnoty i dlatego jest kształtowany przez to samo Pismo, które powołało wspólnotę do istnienia (Worck 2002, 169–70; por. Levering 2008, 223n4). Wcielenie włącza Tanach do ludzkiego życia Boga, w ten sposób słowo Boże powraca do Boga w nowy sposób; teraz nie jest tylko słowem Boga kierowanym do świata, teraz również Autor tego słowa jest jego adresatem. Odtąd jest Pismo nie tylko pośrednikiem wymiany między Bogiem a stworzeniem, ale również pośredniczy między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Izrael i jego Bóg mówią Pismem, Pismo jest zwrócone tak do Izraela, jak i do Boga. Z tego wynika specyficzna relacja Jezusa z Pismem, którą ewangelikalny teolog nazywa „Pańskim posłuszeństwem” (*dominical obedience*) (Worck 2002, 170).

Trynitarne funkcje Pisma (Pismo uczestniczące w woli Ojca, kenozie Syna i mocy Ducha) zyskują nowy wymiar, gdy uznaje się, że posłuszeństwo Jezusa Ojcu i Jego woli (por. J 6,38–40) przybiera postać posłuszeństwa Pismu. Twórca Izraela stał się synem Izraela, twórca i treść Pisma Izraela dorasta w posłuszeństwie temuż Pismu

(por. Łk 2, 41–52; J 6,38). Pismo jest dla Syna Człowieczego objawicielem woli Boga, Pismo definiuje misję Wcielonego, nakazując Mu posłuszeństwo. To w kontakcie z Pismem Jezus wie, że jest Mesjaszem. Wcielony mówi i działa jak Syn, którego posłuszeństwo woli Boga jednocześnie określa Jego los i wypełnia Pismo. Pismo, można powiedzieć, stanowi tekstualne „ucieleśnienie” Ewangelii Chrystusa. Jeśli Tanach ujawnia znaczenie Jezusa innym, to jest to możliwe dlatego, że pierwszorzędnie ujawnia Chrystusa sobie samemu (Work 2002, 170–72). „W Tanach spisane Słowo spotyka wcielone Słowo. Jezus słucha głosu Ojca i słyszy – siebie”. Będąc posłusznym Pismu, jednocześnie je wypełnia, a tym samym objawia, że jest nie tylko sługą Pisma, ale również jego Panem i ostatecznym autorytetem Pisma (171–72).

„Zarówno w słowach Boga, jak i *poprzez* nie Chrystus jest uniezony i wywyższony. Możemy więc mówić o «Pańskim posłuszeństwie» Jezusa wobec autorytetu Pisma Świętego” (Work 2002, 172)³⁹. To Pańskie użycie Tanachu przez Jezusa jednocześnie rozpoczyna rewolucję w interpretacji Biblii. Obecność Ducha Świętego w życiu Jezusa zmienia święte teksty z bycia środkiem woli Ojca w środek mesjańskiej mocy. W użyciu Jezusa, a potem Jego uczniów, biblijne praktyki Izraela przechodzą swego rodzaju epiklezę, w wyniku Pańskiego przekształcenia zostają zmienione w mesjańskie praktyki. Dla przykładu: pokutny chrzest Jana i seder paschalny – staną się sakramentami Kościoła. Już wcześniej były czymś więcej niż wodą i pokarmem, a uczestnicząc w nich i redefiniując je, Jezus i uczniowie nie pozbawiają znaczenia Starego Testamentu, raczej – przywłaszczając i dokonując chrystologicznej transformacji – intensyfikują ich znaczenie. Od tej pory w historii zbawienia otrzymują pneumatyczną moc pośredniczenia w zbawieniu. Podobnie moc Pisma nie

³⁹ To, że uczeń Pisma staje się jego Mistrzem (por. Łk 2,46–47), widać zdaniem Worka w scenie kuszenia Jezusa. Wcielony posługuje się Pismem nie tylko jako ten, dla którego ono zostało napisane (por. Łk 4,4.8.12), ale także jako panujący (Jezus jako mówca, diabeł jako słuchacz) (Work 2002, 173). Jezus, przywołując w wymianie zdań z kusicielem Stary Testament (por. Pwt 6,16–19), nie tylko przywołuje przeszłe wydarzenia, ale niejako powtarza tamtą historię, a nawet ją odwraca, zyskując błogosławieństwo, którego Izrael nie otrzymał (173).

zostaje unieważniona, lecz jest spotęgowana przez posłuszeństwo i zarazem mesjańskie wypełnienie go (87, 174–75).

5.2. Pismo jako środek zbawienia i głoszenia

Za kolejny wymiar relacji Jezusa i Pisma uważa Work, ku zaskoczeniu czytelnika, kryzys interpretacyjny, do jakiego prowadzi użycie Pisma przez Jezusa. Pozostające ze sobą w konflikcie interpretacje Jezusa i żydowskich autorytetów prowadzą w końcu Chrystusa do ukrzyżowania. Wręcz można powiedzieć, uważa Work, „że jedną z najważniejszych soteriologicznych funkcji Pisma Świętego jest konstruowanie konkurujących ze sobą światów myśli, które razem posyłają Jezusa na krzyż” (Work 2002, 178–79).

Te konfliktowe narracje, zaświadczone w Ewangeliach, zakorzeniają się w charakterze i misji Pisma Świętego; są to, pisze autor *Living and Active*, zaciekle bitwy hermeneutyczne o znaczenie oraz cel Tanachu. Work utrzymuje, że same Ewangelie uważają za część planu Boga i misji Pisma, że będzie ono narażone na niezrozumienie, nadużycie czy odrzucenie. Jezus wydaje się podtrzymywać to przekonanie, gdy odwołuje się do Iz 6,9–10 (por. Mt 13,10–15; Mk 4,10–13; Łk 8,9–10; J 12,39–41; Dz 28,26–27). W ewangelicznych perykopach kryje się twierdzenie, że oddziaływania Biblii (lub właśnie niemożności oddziaływania) nie można zrozumieć poza kategoriami grzechu i łaski. Słowo Boga tworzy wspólnoty błędnej interpretacji (*communities of misinterpretation*), które stają się kontekstem zbawczego dzieła Boga (Work 2002, 179–80).

Niewłaściwe rozumienie (*misunderstanding*) Pisma należy również pojmować, uważa Work, w kategoriach Boskiego sądu nad grzechem. Warunkiem wstępnym zarówno przyjmowania, jak i głoszenia słowa Bożego w mocy jest pneumatologiczna łaska (por. 1 Tes 1,5; 1 Kor 12,3). Hermeneutyczne niepowodzenia nie wynikają jedynie z „człowieczeństwa” języka biblijnego, ale również z zacięcia umysłu spowodowanego grzechem (por. Rz 1,21). Posługa głosiciela słowa (tak jak np. proroka Izajasza) pociąga za sobą ztwardzałość słuchaczy, która jest jednak wpisana w nadrzędny cel zbawienia. Słowo prawdy na danym etapie nie może zostać przyjęte, ale na drodze sądu, zbawienie Izraela jest przygotowane czy wręcz

zainaugurowane. Niezrozumienie, o którym mowa w Iz 6, zostaje przewyżczone przez to, że Jezus osobiście wchodzi w tradycję interpretacyjną Izraela i z jej wnętrza dokonuje prawdziwego odczytania słowa Bożego (por. Łk 24,25–27.44–48; Work 2002, 183–84).

Work dodaje, że spór między interpretacjami Pisma był nierozstrzygalny na poziomie samego Pisma Świętego, które nie jest swoim własnym ostatecznym interpretatorem. Nawet uczniowie w sposób błędny pojmowali mesjańskość Chrystusa, a sam Jezus wydaje się tworzyć poprzez swoje wypowiedzi i czyny kolejne nieporozumienia (Work 2002, 184–85)⁴⁰. A jednak, mimo świadomie stosowanego przez Jezusa dwupoziomowego dyskursu, oczekiwał On zrozumienia i akceptacji Jego interpretacji świętych pism, oraz uznania swojej mesjańskości. Te dwa fakty wydają się nie do pogodzenia tylko w kontekście pelagiańskim, kategorii grzechu i łaski godzą zdaniem Worka Jezusowe oczekiwanie wiary i niezdolność ludzi do tej wiary. Rzeczywista obecność Boga w Piśmie i posłudze Jezusa uzasadnia Jego oczekiwanie, z kolei ludzkie zepsucie tłumaczy niezrozumienie. Dopiero wraz z powstaniem z martwych, które jest dokonaniem z zewnątrz Boskim osądem Jezusowej interpretacji, Jezusowa szkoła interpretacji okazuje się nie porażką, lecz zwycięstwem (185–87).

Jak wyjaśnia Work, należy zatem odróżnić charakter Pisma Świętego od kontekstu grzechu. Pismo samo w sobie jest już świadectwem o Jezusie Chrystusie i późniejsza ingerencja Boga nie dodaje niczego istotnego. Teksty biblijne nie są pozbawione mocy, lecz są skuteczne i wyposażone w pneumatologiczną moc (por. Ef 6,17; Hbr 4,12). Nie tekst, ale kontekst decyduje o ich niepowodzeniu. Jednak, jak podkreśla uczoney, skuteczność Biblii zależy od współdziałania z innymi zbawczymi dziełami Boga. Pismo będące środkiem łaski zarówno wypełnia zbawczą wolę Boga, jak i jest przedmiotem tej woli; na Pismo jako przesłanie łaski skierowana jest dalsza łaska Boga, wyjaśniająca to Pismo. Nie jest ta łaska objaśnienia (charyzmaty rozpoznania, nauczania i interpretacji) potrzebna tekstowi będącemu uprzednim darem łaski, lecz adresatom, którzy potrzebują

⁴⁰ Work daje tutaj odnośnik do *De doct. christ.* 3.27.38, w którym to fragmencie Augustyn ma jednak co innego na myśli.

usprawiedliwienia i ujrzenia tego, co Jezus widział przez cały czas (Work 2002, 187).

Work staje na stanowisku, że Pismo Święte ogrywa rolę w Chrystusowym dziele prześlągania, a nawet że stanowi środek tego prześlągania, jeśli wziąć pod uwagę relację Pisma z Jezusem. Sam uczony wymienia trzy główne – jego zdaniem – teorie odkupienia: zbawczej ofiary, zwycięstwa oraz moralnego wpływu wywołanego przez mękę Chrystusa, choć zarazem twierdzi, że można by przywołać inne i dojść do odkrycia roli Pisma odgrywanej również w nich. W konkluzji autor *Living and Active* pisze:

Pisma Izraela i Kościoła są kluczowymi uczestnikami Chrystusowego prześlągania za grzechy świata. Podobnie jak drzewo krzyża, nie zajmują one miejsca Chrystusa Zbawiciela ani nie zagrażają Jego centralnej pozycji. Ale poza nimi naprawdę w ogóle nie sposób wyobrazić sobie chrześcijańskiego zbawienia. (Work 2002, 188–89, 194)

Podkreśliwszy dialektykę między zbawczymi wydarzeniami a tekstem zbawczym, Work ukazuje kolejną odsłonę relacji Pisma i Jezusa – Pismo jest według niego kerygmatem Jezusa. Nie oznacza to oczywiście, że Pismo i Chrystus są równorzędnymi partnerami. Zbawczą łaską jest nic innego jak śmierć i powstanie z martwych Mesjasza. Przy czym Zmartwychwstanie inauguruje eschatologiczną erę, umiejscawiając samo Pismo w nowym, eschatologicznym własnie, kontekście. Ze względu na to, że w obecnym eonie wciąż grzech jest obecny, istnieje potrzeba dalszych interwencji Boga, do jakich zalicza się przekaz zbawczych znaków. Mimo że Jezusowa posługa oraz świadectwo nie są tym samym, to pozostają od siebie zależne i oba stanowią „przebywanie” (*sojourns*) Logosu na świecie (Work 2002, 194).

Kerygmat pierwotnego Kościoła (jerozolimski czy Pawłowy) nie jest prostym powtórzeniem słów Jezusa, ale zarazem pozostaje głoszeniem Królestwa Bożego. Teraz to przepowiadanie obejmuje wyznanie, że eschatologiczna era już zaświtała przez posługę śmierci i zmartwychwstania „syna Dawida”, że Chrystus jest wywyższony na prawicę Boga jako mesjański Król Izraela, a doświadczenie

Ducha Świętego w Kościele potwierdza Jego moc i chwałę; jako Pan powróci Chrystus, a w obecnym czasie wzywa się ludzi do pokuty i przyjęcia zbawienia, oraz otrzymania daru Ducha Świętego i wejścia do Kościoła (Work 2002, 197; por. Dodd 1944, 21–26). Ważne jest, że głoszenie Jezusa jest jednocześnie głoszeniem Pisma, bo wyznaniu Jezusa jako ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Króla żydowskiego towarzyszy chrystologiczna refleksja oraz interpretacja pism żydowskich. To powiązanie tekstów i życia Jezusa jest, twierdzi Work, dialogiem znaków (*dialogue of signs*), w którym Chrystus zajmuje centralną pozycję. Mimo że wcielenie sprawia, że biblijne znaki przestają być w centrum, to jednocześnie człowieczeństwo Boga sprawia, że słowo Boże jest jeszcze potężniejsze niż wcześniej (por. Hbr 1,1–2; Work 2002, 196–98; por. Juel 1988, 171).

Kerygmat w całej eschatologicznej erze pozostaje fundamentalną relacją między Jezusem a Pismem, co ma również konsekwencje dla egzegezy. Priorytet mają założenia chrystologiczne i eschatologiczne, a same techniki uznać należy za drugorzędne czy nawet zbędne (Work 2002, 203–5; por. Hays 1989, 180–81). Work tłumaczy (2002, 204): „ponieważ Chrystus jest treścią Pisma Świętego, wyznanie Chrystusa jest tego Pisma jedynym prawdziwym kanonem hermeneutycznym”. Z perspektywy trynitarnej ekonomii zbawienia można powiedzieć, że oba testamenty głoszą Krzyż Chrystusa jako wolę Ojca dla Syna, a Zmartwychwstanie jako sąd Ojca na korzyść Syna. Głoszenie tego jest „Ewangelią Bożą” (Rz 15,16), którą przekazuje się i przyjmuje w mocy Ducha Świętego (1 Tes 1,5) i na chwałę Ojca (Flp 2,11). Pismo staje się partycypacyjnym medium w rozszerzaniu zbawczego dzieła Chrystusa i jego recepcji w życiu wierzących (Work 2002, 206–7).

5.3. Eschatologiczno-eklezyjalny kontekst Pisma

Śmierć i powstanie z martwych Chrystusa zapoczątkowały nową erę, w której wspólnota wierzących uczestniczy w eschatologicznej obecności Boga w nowy sposób. Jako że Biblia partycypuje w Boskiej ekonomii zbawienia, w bibliologii trzeba brać pod uwagę również Ciało odkupionych przez Boga jako przedmiot Boskiej ekonomii

(Work 2002, 219–20; por. Hays 1989, 169, 171)⁴¹. Eklezjologię Pisma Świętego rozpoczyna Work od wskazania na pewien paradoks: doświadczeniu stałej obecności Chrystusa (por. Mt 18,20) towarzyszy właściwa dla czasu między Wniebowstąpieniem a Paruzją nieobecność Chrystusa. Odchodzący Jezus zapewnia uczniów, że będzie z nimi obecny (por. Mt 28,20) i zdaniem Worka (2002, 221) ta „obecność-w-nieobecności” (*presence-in-absence*) stanowi charakterystykę kościelnego samorozumienia.

„Uczniowie Jezusa spotykają się w czasie Jego nieobecności, aby wspominać Jego przeszłą obecność z nimi, antycypować swoją przyszłą obecność w Jego zrealizowanym królestwie i cieszyć się Jego ciągłą obecnością pośród nich” – pisze autor *Living and Active* (Work 2002, 221)⁴². Kościół w swoim kulcie celebrytuje zarówno rzeczywistą nieobecność, jak i rzeczywistą obecność Boga, i tym samym potwierdza, że nowe stworzenie zostało zainaugurowane. Ani nie ucieka w zrealizowaną eschatologię (byłoby to zaprzeczeniem nieobecności Chrystusa – por. Ap 22,17), ani nie neguje doświadczenia obecności Jezusa (por. Ap 1,12–13; Work 2002, 221)⁴³.

Ta „obecność-w-nieobecności” rzuca światło również na rolę Biblii odgrywaną w eschatologicznej wspólnoty Chrystusowej. Obecność Boga w Kościele to nie obecność „twarzą w twarz” (por. 1 Kor 13,12; 2 Kor 4,14), lecz obecność pośredniczona – i to podwójnie – przez Ducha Świętego oraz wtórnie również przez Kościół.

⁴¹ Tym bardziej należy docenić ten eklezjologiczny wymiar bibliologii, że wyszedł on spod pióra teologa protestanckiego. Jak pisze sam Work (1999, 183–84, 189, 192), w ewangelikalnej teologii systematycznej zbawienie jest stawiane przed Kościołem. W opozycji bowiem do klasycznej eklezjologii katolickiej, reformacja postawiła zbawienie na pierwszym miejscu, podobnie jak jednostkę przed społecznością. Ewangelikalny nacisk na osobiste zbawienie jedynie pogłębił te tendencje. Kościół jest ewentualnie narzędziem udzielania zbawczej łaski zewnętrznym wobec samej łaski. Jak ocenia to Work, w ten sposób amerykański ewangelikalizm doprowadził do pojawienia się w miejsce – instytucji parakościoła (*parachurch*). Nasz uczyony proponuje (Work 1999, 189–90) zamiast wyboru między zorientowaniem na zbawienie lub Kościół – chrystocentryzm: „Both soteriology and ecclesiology follow logically from our incorporation into Christ, as two sides of the same coin. Over against both ecclesiocentrism and soteriocentrism belongs Christocentrism, the most biblical position of the three”.

⁴² Można tu przypomnieć pogląd Ratzingera (2013, 207), według którego Kościół bierze swój początek z tymczasowej nieobecności pełni Królestwa Bożego.

⁴³ Pełniejszy opis idei „obecności w nieobecności” – por. Work 1997.

Przykładem może być tutaj Wieczera Pańska, której charakter „jako sakramentalnego środka łaski jest funkcją Bożej «obecności-w-nieobecności»”. Coś podobnego zdaniem autora *Living and Active* można powiedzieć również o roli Pisma Świętego, przez które, jak przez liturgiczną drabinę Jakuba, „Bóg staje się obecny dla Kościoła, a Kościół znajduje się obecny przed Ojcem, Synem i Duchem Świętym” (Work 2002, 221–22).

Work utrzymuje, że kult zgromadzonego Kościoła jest zarazem konstytutywny dla różnych ról Pisma w życiu Kościoła, jak i stanowi ich najbardziej dostrzegalny kontekst (Work 2002, 301)⁴⁴. Pismo w czasie zgromadzenia modli się, przepowiada, wyznaje, wstawia się, pośredniczy, przebacza, wspomina i celebruje. W zdrowej wspólnotcie Pismo czyni dziękczynienie Bogu, w chorej dyscyplinuje ją i odnawia; zwykle w czasie jednej liturgii zresztą Pismo czyni jedno i drugie, potwierdzając złożony obraz eschatologii. Można powiedzieć, że Pismo stanowi mowę aktów mowy, jakimi są chrzest i Eucharystia. W chrześcijańskim kulcie obecność werbalna jest obecnością sakramentalną i odwrotnie. Pismo zarówno czyni Eucharystię (np. dostarcza słów ustanowienia), jak i Eucharystia czyni Pismo (dostarczając mu osnowy kultu, w którym wierzący słuchają i mówią słowa Boże) (301–3)⁴⁵.

Autor *Living and Active* w celu uniknięcia „sprywatyzowania” soteriologii umieszcza zbawienie poszczególnych osób w ramach Kościoła, pośredniczącego w tym zbawieniu i je ucieleśniającego (Work 2002, 304; por. także Fowl 1998, 161)⁴⁶. Ale Pismo pełni również misję w osobistym zbawieniu. W tym kontekście Work odwołuje się raz jeszcze do Augustyna, który wyróżnił siedem kroków do świętości w kontakcie z Pismem Świętym. W tym podejściu ujawnia się Boska sprawczość Biblii, charakter, cel i dzieło mające na celu uwalniać zagubionych od potępienia i prowadzić ich do pełni obecności Boga. W refleksjach Augustyna zawartych w *O nauce chrześcijańskiej* Work postrzega uderzające podobieństwo z Kazaniem na

⁴⁴ Por. publikację, do której odwołuje się Work – Wainwright 1980.

⁴⁵ Work adaptuje tutaj na potrzeby bibliologii podstawową ideę McPartlana (1995) o związku Kościoła i Eucharystii.

⁴⁶ Work (1999, 187) próbuje odwrócić charakterystyczny dla ewangelikalizmu trend: „Ecclesiology should be the category within which the *ordo salutis* is treated”.

Górze; porządek zbawienia według Augustyna to postęp w świętości, błogosławieństwo po błogosławieństwie, w którym Biblia pośredniczy w udzielaniu łask Królestwa Niebieskiego. Więcej: kolejne stopnie wykazują również podobieństwo do teleologii cnót opisanych w 1 Kor 13. Korelują również z *ordo salutis* opisywanym przez współczesną teologię systematyczną: bycie powołanym zgodnie z wolą Ojca, słuchanie w wierze, pokutowanie, bycia usprawiedliwionym, a następnie uświęconym i ostatecznie uwielbionym (Work 2002, 304–5)⁴⁷.

Work podkreśla, że również kategorie osobistej soteriologii zasila ją refleksję bibliologiczną. *Logos* Pisma Świętego wzbudza *pathos* w tych, których Duch Święty pobudza do pokuty. Jeśli Prawo przekazuje o grzechu, to Ewangelia przyjęta w wierze usprawiedliwia i zmienia relację między człowiekiem a Bogiem. Staje się Biblia nowym językiem nawróconego, a słowa Boże uświęcają – powodują prawdziwą zmianę, pozwalają żyć nowym życiem zapoczątkowanym przez wyznanie wiary i chrzest. Stopniowo Pismo (a tak naprawdę Bóg) z dyscyplinowania przechodzi w nauczanie i staje się Mistrzem czy Doradcą. Podobnie jak wspólnotowy kult nie jest możliwy bez służby Pisma Świętego, tak nawrócenie i uświęcenie również; jak pisze autor *Living and Active*, „bibliologia i soteriologia są nierozdzielne, tak jak zbawienie jest nierozdzielne od jego własnych werbalnych i sakramentalnych znaków. Słowo jest, wraz z sakramentami, kanałem zbawczej łaski Boga”. A choć nie należy hierarchizować słowa i sakramentu, to jednak, utrzymuje Work, to właśnie Biblia odgrywa rolę w całym procesie osobistego zbawienia, a nie chrzest czy Eucharystia (por. 1 Tes 2,13; Work 2002, 307–8)⁴⁸.

6. Zakończenie

Potraktowanie Pisma nie tylko jako prolegomeny do teologii systematycznej, ale również jako przedmiotu teologii systematycznej,

⁴⁷ Work (2002, 305–6) proponuje tabelę z czterema kolumnami, w których znajduje się zestawienie: Mt 5; *De doct. christ.* 2.7.9–11; 1 Kor 13; *ordo salutis*. Por. Levering 2008, 206n29.

⁴⁸ Por. krytykę tego stanowiska w: Zatwardnicki 2022a, 677n6.

i opracowanie możliwie kompleksowego teologicznego ujęcia natury i misji Pisma Świętego zasługuje na najwyższe uznanie. Bibliologia Telforda Worka pozwala wyjść poza zwyczajowe „Wstępy ogólne do Pisma Świętego” opracowywane przez biblistów, a więc prace siłą rzeczy niepogłębione teologicznie i ograniczone do pojedynczych kwestii (natchnienie, prawda, autorytet) kosztem całościowego ujęcia Pisma. I odwrotnie, systematyczna bibliologia Worka pozwala na reinterpretację tych kwestii (np. zwraca uwagę personalistyczne i historyzobawcze ujęcie prawdy). Jako że autor *Living and Active* związany jest ze środowiskami pentekostalnego ewangelikalizmu, jego monografię charakteryzuje akcent położony na dynamiczny wymiar słowa Bożego oraz jego soteriologiczną rolę. Uczony w sposób udany skorzystał z możliwie szerokiego spektrum kategorii teologicznych, by doktrynę Pisma ukazać w ramach całościowo widzianego *nexus mysteriorum*, strukturą dzieła odzwierciedlił zaś kościelne wyznanie wiary. Takie ujęcie tym bardziej godne jest uwagi katolickich teologów.

To monumentalne dzieło podlegać musi naturalnie także krytyce. Minusem byłoby oczywiście, pomimo szerokich horyzontów autora i sięgania przez niego do myśli właściwej dla różnych denominacji chrześcijańskich, ograniczenie perspektywy teologicznej. Z katolickiego punktu widzenia Pismo, choć pozostaje duszą teologii, nie jest jedynym źródłem dla teologii (pośrednio przyznaje to Work, gdy pisze, że po zmartwychwstaniu zbawcze dzieło prowadzone jest przez spisane i głoszone słowo Kościoła). Katolicka doktryna Pisma wciąż czeka na opracowanie, w którym teologiczne doktryny zasilające bibliologię nie będą wywiedzione jedynie ze słowa Bożego spisanego, na czym tym samym również doktryna Pisma skorzysta.

Przedłożona przez Worka trynitarna bibliologia ma na celu ukazanie Pisma w relacji do Trójjedynego Boga oraz historii zbawienia. Uczony postrzega w przejściu od ontologii Pisma do jego soteriologicznej misji przejście od Biblii immanentnej do ekonomicznej analogiczne do przejścia od Trójcy immanentnej do ekonomicznej. Augustyn, do którego odwołuje się Work, jest autorem traktatu *De Trinitate*, a Work pozostaje na poziomie Trójcy ekonomicznej. Stąd powtarzane kilkakrotnie twierdzenie o tym, że Pismo partycypuje w woli Ojca, kenozie Syna i mocy Ducha Świętego. Jeśli

założeniem wyjściowym autora *Living and Active* jest cyrkularność refleksji (od Pisma do teologii i od teologii do doktryny Pisma), to trudno powiedzieć, by doktryna Pisma wniosła tutaj coś do naszego rozumienia Trójcy immanentnej, i odwrotnie: by Trójca immanentna zasiliła refleksję bibliologiczną. Zwłaszcza o Bogu Ojcu, nawet jeśli chodzi o Trójcę ekonomiczną, niewiele się dowiadujemy.

Stanowiące punkt wyjścia rozpoznanie niebezpieczeństwa „biblioklazmu” pozwala Workowi oczekiwać „triumfu ortodoksji” oraz odnowy i rozkwitu praktyki biblijnej. W samej monografii otrzymujemy jednak jedynie ogólne zapewnienia o znaczeniu doktryny Pisma, a wpływ bibliologii na posługiwanie się Pismem w Kościele i akademii oczekuje dopiero na opracowanie (początki tegoż obecne są bardziej w artykułach Worka niż w samej monografii). Słuszne podkreślenie zorientowania hermeneutyki na kerygmat nie powinno oznaczać, że na interpretację Biblii nie wpływa związek Pisma z całościowo rozumianym *nexus mysteriorum*. Pomimo tych braków chętnie przyznam, że dzieło samo w sobie jest już potrzebnym i radującym serce teologa opracowaniem, właśnie przez to, że jest teologią, a zatem wiarą, która znalazła tutaj zrozumienie, nawet jeśli wymaga ono doprecyzowania czy korekt.

Domagająca się dalszego zbadania jest kwestia powiązania chrystologii Słowa oraz duchowej chrystologii. Work przypomina, że człowieczeństwo Jezusa jest „Boskim człowieczeństwem”, ale zarazem teolog ten, który postrzega Bartha jako bliższego Nestoriuszowi niż Cyrylowi, sam wydaje mi się oddalać od chrystologii odgórnej Cyryla. Autor *Living and Active* twierdzi, że wzajemny stosunek między Osobami Boskimi w historii zbawienia odzwierciedla relacje wewnątrztrynitarne, a zarazem mocy słowa Chrystusowego, a zatem unieżonego, nie łączy z Boskością Słowa, lecz z pośrednictwem Ducha Świętego. Twierdzi Work, że w ten sposób oddala się pokusę podporządkowania Ducha Synowi. Cyryl jednak wyraźnie domagał się w jednym z anatematyzmów uznania, że Duch Święty był własnym Duchem Chrystusa, mocą którego dokonywał On znaków Bożych.

Czy Work nie sugeruje swoimi twierdzeniami pochodzenia Syna od Ducha Świętego, skoro Chrystus może być tym, kim już jest jako Syn Boży, dopiero od chrzcielnego namaszczenia? Zstąpienie

Ducha w czasie chrztu w Jordanie rzeczywiście jest momentem przełomowym, ale jak rozumieć fakt, że Duch spoczywa na tym, który posiada Go od samego poczęcia? Pamiętając o tym, że samo wejście w wody Jordanu jest rozpoczęciem służby zbawienia (Chrystus utożsamia się z grzesznikami), być może należałoby raczej do wartościować właśnie służebność tego namaszczenia Duchem? Nie tyle Duch Święty zstąpił na potrzebującego tego zstąpienia Jezusa, ile ze względu na nas, na rzecz których namaszczony Mesjasz działa (por. J 1,33: „Ten, nad którym ujrzysz Ducha zstępującego i spoczywającego na Nim, jest Tym, który chrzci Duchem Świętym”)? Wtedy można by chrzcielne namaszczenie łączyć z mocą słowa Bożego w taki sposób, który odzwierciedlałby wewnątrztrynitarnie pochodzenie Ducha od Ojca i Syna. Duch Święty objawia Syna, ponieważ istnieje z Niego – tłumaczył Tomasz z Akwinu.

Wielce interesujące jest ukazanie roli Pisma, jaką odegrało ono w ludzkiej formacji i samoświadomości Chrystusa. Odnoszę jednak wrażenie, że również ta kwestia, bardzo ważna dla całego projektu bibliologii Worka, domaga się przemyślenia. Zdaje się, że poglądy ewangelikalnego teologa nie tyle wypływają tutaj z samego Pisma, ile z uprzednich założeń. Oczywiście ma rację autor *Living and Active*, że w świętych pismach (w słowie Bożym) musiał Jezus (Słowo Boże) dostrzegać samego siebie, i że posłuszeństwo Ojcu jednocześnie musiało oznaczać posłuszeństwo Pismu. Chodzi raczej o akcent i „chronologię” – jeśli Jezus miał wypełnić Pisma, nie mogło to chyba oznaczać, że dopiero od pewnego momentu z posłusznego Pismu staje się Jego Panem, i przede wszystkim – że wcześniej ma tylko Pisma, a nie bezpośrednią relację z Ojcem. Ewangelista Łukasz już u dwunastoletniego Jezusa zdaje się sugerować to, co Work nazywa „Pańskim posłuszeństwem” (por. Łk 2,46–47). Bycie Syna w tym, co należy do Jego Ojca (w. 49), stanowi warunek wypełnienia Pisma. Swoją drogą ciekawe, że Work z tego passusu Ewangelii nie wyciąga żadnych wniosków na temat wpływu, jaki musiała wywierać „Matka Jego” na Jezusa, który był Jej poddany (por. w. 51).

Siłą rzeczy na największą krytykę katolickiego teologa naraża się Work oczywiście wtedy, gdy wnioski bibliologiczne wyprowadza z mariologii. Przede wszystkim samo okrojenie znaczenia refleksji

nad Osobą i misją Matki Bożej do uwzględnienia w bibliologii człowieczeństwa Pisma jest wątpliwe. Historia chrześcijaństwa dowodzi, że mariologia chroniła nie antropologii przede wszystkim, lecz chrystologii właśnie (por. np. wypowiedzi Soboru Efeskiego czy nawet Soboru Nicejskiego II, broniącego ikon także Bogarodzicy). Zresztą już w samej Biblii Matka pojawia się zawsze w związku z Synem (por. Rdz 3,15; Ga 4,4; Mi 5,1–2; Iz 7,14 a Mt 1,22–23). Work jako obrońca analogii Słowa (analogii inkarnacyjnej) właściwie od tej analogii odstępuje, gdy zajmuje się mariologią. Z analogii między unią hipostatyczną (Wcielenie) a unią werbalną (natchnienie) wynikałoby przecież, że Maryja musi być większym analogatem dla autorów natchnionych. Tymczasem Work sprowadza całe misterium (obecne w *nexus mysteriorum* oraz kościelnym Credo!) do zabezpieczenia ludzkiego wymiaru Pisma i Boskiej inicjatywy, oraz uzasadnienia, że Bóg może wypowiedzieć święte słowo przez nieświętę osoby.

Być może tutaj argumentacja Worka mogłaby skorzystać z kategorii uświęcenia obecnej w recenzowanej przez niego monografii Webstera, ale jeszcze więcej pożytku odniósłby, gdyby poważniej potraktował dogmaty katolickie, zamiast od razu je odrzucać. Mógłby wtedy nie popełniać takiego błędu jak wtedy, gdy powołuje się na „nieświęte” słowa Piotra nienaruszające jednak świętości samego Pisma. Ten sam Piotr, którego wypowiedź przywołuje Work, po Zesłaniu Ducha Świętego wypowiada się jednak inaczej niż za ziemskiego życia Jezusa. Gdzieś musi dawać o sobie znać „świętość” autorów natchnionych, jeśli mamy mówić o świętości Biblii czy lekturze kanonicznej, w świetle której należy czytać „nieświęte” fragmenty. Świętość tę można by rozumieć na zasadzie analogii do niepokalaności Najświętszej Maryi Panny jako uprzednio podarowanej jej łaski (por. „łaska pełna” z Łk 1,28). Notabene, już ojcowie Kościoła nazywali Bogarodzicę całą świętą, utworzoną jako nowe stworzenie.

Maryja jawi się Workowi również uosobieniem Ludu Bożego oraz reprezentantką Kościoła jako eschatologicznej wspólnoty. Czy określenia te są jedynie metaforą czy czymś więcej? Jest jako personifikacja Kościoła czy jego reprezentantką Matką czy nie jest? Bo jeśli jest, to należałoby z tego wyciągnąć jakieś wnioski również dla

doktryny Pisma. Zasugerować tu można choćby wpływ Matki Pana na Pismo Święte czy poszczególnych autorów (bezpośrednio lub przez oddziaływanie na tradycję apostołską – por. Dz 1,14), której to refleksji z kolei sprzyjać mógłby dogmat o Wniebowzięciu.

Na docenienie zasługuje również podkreślony przez Worka związek słowa Bożego z sakramentami. Ale i tutaj bibliologia mogłaby zyskać poprzez odniesienie do katolickiego rozumienia relacji między słowem a sakramentem Eucharystii. Sama „obecność-w-nieobecności” Zmartwychwstałego, o której pisze autor *Living and Active*, również mogłaby być dogłębniej zrozumiana, gdyby zająć się obecnością Chrystusa w Najświętszym Sakramencie, tak jak ją rozumie katolicka doktryna.

Telford Work's Trinitarian Bibliology

Abstract: Various terms are used to describe theological reflection on the nature and mission of Scripture. Telford Work, whose thought this article is devoted to, prefers the term 'bibliology.' The text presents his conception of bibliology, its scope and structure, and its significance. The patristic and contemporary theological inspirations of the author of the monograph *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation* are indicated. Work's conception of the divine-human ontology of Scripture is reviewed, with a special focus placed on the Christological dimension and the use of the incarnational analogy in the doctrine of Scripture, and the connection of bibliology with soteriology, ecclesiology and eschatology is mentioned. In the final section, attention is drawn to the weaker points of an outstanding theologically comprehensive and ecumenically open work by the evangelical theologian.

Keywords: bibliology, doctrine of Scripture, Telford Work, Christology of Scripture, incarnational analogy, Scripture in the economy of salvation

Bibliografia

- Athanasius Alexandrinus, *De Incarnatione* (Athanasius). 1993. *On the Incarnation of the Word*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press. Polish translation: Atanazy z Aleksandrii. 1998. *O wcieleniu Słowa*. Translated by Michał Wojciechowski. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Athanasius Alexandrinus, *Orationes adversus Arianos* (Athanasius). 1994. "Against the Arians." In *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Peabody, MA: Hendrickson. Polish translation: Atanazy Wielki. 2013. *Mowy przeciw arianom I–III*. Translated by Przemysław Marek Szewczyk. Źródła Myśli Teologicznej. Kraków: WAM.
- Aurelius Augustinus, *De doctrina christiana* (Augustine). 1958. *On Christian Doctrine*. Translated by Durant Waite Robertson, Jr. New York: Macmillan. Polish

- translation: Augustyn. 1989. *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*. Translated by Jan Sulowski. Warszawa: PAX.
- Balthasar, Hans Urs von. 1989. *Explorations in Theology I: The Word Made Flesh*. San Francisco, CA: Ignatius.
- Barr, James. 1966. *Old and New in Interpretation: A Study of the Two Testaments*. New York: Harper & Row.
- Barr, James. 1990. *The Bible in the Modern World*. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Barr, James. 1993. *Biblical Faith and Natural Theology*. Oxford: Clarendon.
- Barth, Karl. 1935–1956. *Church Dogmatics*. Edinburgh: T&T Clark.
- Barth, Karl. 1957. *The Word of God and the Word of Man*. Translated by Douglas Horton. New York: Harper.
- Barth, Karl. 1960. *The Humanity of God*. Richmond, VA: John Knox.
- Barth, Karl. 1968. *The Epistle to the Romans*. New York: Oxford University Press.
- Barth, Markus. 1964. *Conversation with the Bible*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Bryant, Herschel Odell. 2014. *Spirit Christology in the Christian Tradition: From the Patristic Period to the Rise of Pentecostalism in the Twentieth Century*. Cleveland, OH: CPT Press.
- Cavadini, John C. 1995. “The Sweetness of the Word: Salvation and Rhetoric in Augustine’s *De doctrina christiana*.” In *De doctrina christiana: A Classic of Western Culture*, edited by Duane W.H. Arnold and Pamela Bright, 164–81. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Cunningham, David. 1991. *Faithful Persuasion: In Aid of a Rhetoric of Christian Theology*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Del Colle, Ralph. 1994. *Christ and the Spirit: Spirit-Christology in Trinitarian Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Dodd, Charles Harold. 1944. *The Apostolic Preaching and Its Developments*. New York: Harper & Brothers.
- East, Brad. 2022. *The Doctrine of Scripture*. Eugene, OR: Cascade Books.
- Farkasfalvy, Denis. 2010. *Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Fowl, Stephen E. 1998. *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation*. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Goldingay, John. 1994. *Models of Scripture*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Gordon, Joseph. 2019. *Divine Scripture in Human Understanding: A Systematic Theology of the Christian Bible*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Haight, Roger. 1992. “The Case for Spirit Christology.” *Theological Studies* 53:257–87.
- Hays, Richard B. 1989. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Hodge, Charles. 1891. *Systematic Theology*. Vol. 1. New York: Scribner’s Sons.

- Jenkins, Skip. 2018. *Spirit Christology*. New York: Peter Lang.
- Jordan, Mark D. 1980. "Words and Word: Incarnation and Signification in Augustine's *De doctrina christiana*." *Augustinian Studies* 11:177–96. <https://doi.org/10.5840/augstudies19801116>.
- Juel, Donald. 1988. *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*. Philadelphia, PA: Fortress.
- Kelsey, David. 1975. *The Uses of Scripture in Recent Theology*. Philadelphia, PA: Fortress.
- Kubacki, Zbigniew. 2022. *Bóg dla nas. Rozważania teologiczne o Trójcy Świętej*. Kraków: WAM.
- Levering, Matthew. 2008. *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Lubac de, Henri. 1998. *The Four Senses of Scripture*. Vol. 1 of *Medieval Exegesis*. Translated by Mark Sebanc. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Martin, Francis. 2015. "Revelation and Understanding Scripture: Reflections on the Teaching of Joseph Ratzinger, Pope Benedict XVI." *Nova et Vetera* (English Edition) 13 (1): 253–72.
- McIntyre, John. 1992. *The Shape of Christology*. Edinburgh: T&T Clark.
- McPartlan, Paul. 1995. *Sacrament of Salvation: An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*. Edinburgh: T&T Clark.
- Muszyński, Henryk. 2008. "Charyzmat natchnienia biblijnego." In *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, edited by Jan Bernard Szlaga, 17–68. Poznań: Pallottinum.
- Nel, Marius. 2020. "Spirit Christology: A Pentecostal Contribution to the Trinitarian Discourse." *Scriptura* 119 (1): 1–19. <http://dx.doi.org/10.7833/119-1-1808>.
- Nichols, Aidan. 1991. *The Shape of Catholic Theology*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Papieska Komisja Biblijna. 2014. *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*. Translated by Henryk Witczyk. Kielce: Verbum.
- Pinnock, Clark. 1984. *The Scripture Principle*. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Raczyński-Rożek, Maciej. 2024. *Dwie ręce Ojca. Chrystologia Ducha w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara i Sergiusza Bułgakowa*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Rahner, Karl. 1997. *The Trinity*. New York: Crossroad.
- Rahner, Karl. 2005. *Pisma wybrane*. Vol. 1. Translated by Grzegorz Bubel. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Ratzinger, Joseph. 2013. *Kościół – znak wśród narodów. Pisma ekumeniczne i ekumeniczne*. Edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka. Translated by Wiesław Szymona. Opera Omnia 8.1. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Sánchez M., Leopoldo Antonio. 2021. *T&T Clark Introduction to Spirit Christology*. London: Bloomsbury Publishing.
- Uglorz, Manfred. 2000. "Chrystus we współczesnej teologii protestanckiej." In *Chrystus i Jego Kościół*, edited by Marek J. Uglorz, 119–30. Bielsko-Biała: Augustana.

- Wainwright, Geoffrey. 1980. *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life*. New York: Oxford University Press.
- Wainwright, Geoffrey. 1995. "Towards an Ecumenical Hermeneutic." *Gregorianum* 76 (4): 639–62.
- Warfield, Benjamin B. 1948. *The Inspiration and Authority of the Bible*. Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed.
- Webster, John. 2003. *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Webster, John. 2005. "Scripture, Authority of." In *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, edited by Kevin J. Vanhoozer, 724–27. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Webster, John. 2012. *The Domain of the Word: Scripture and Theological Reason*. London – New York: T&T Clark International.
- Wencel, Korneliusz. 2006. "Objawienie w teologii Karla Bartha (1886–1968)." *Studia Theologica Varsaviensia* 44 (1): 97–114.
- Wolterstorff, Nicholas. 1995. *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Work, Telford. 1997. *The Reason for the Season: Christology Through the Liturgical Year*. N.p.
- Work, Telford. 1999. "Reordering Salvation: Church as the Proper Context for an Evangelical *Ordo Salutis*." In *Ecumenical Theology in Worship, Doctrine, and Life: Essays Presented to Geoffrey Wainwright on his Sixtieth Birthday*, edited by David S. Cunningham, Ralph Del Colle and Lucas Lamadrid, 182–95. New York: Oxford University Press.
- Work, Telford. 2002. *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Work, Telford. 2007a. "Converting God's Friends: From Jonah to Jesus." *Word & World* 27 (2): 165–73.
- Work, Telford. 2007b. Review of *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, by John Webster, Cambridge: Cambridge University Press, 2003. *Scottish Journal of Theology* 60 (4): 484–87. <https://doi.org/10.1017/S0036930605001213>.
- Work, Telford. 2008. "'Iconomy': A Rule Theory for Images in the Church." *St Vladimir's Theological Quarterly* 52 (3–4): 293–338.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2022a. *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera*. Lublin: Academicon. <https://doi.org/10.52097/acapress.9788362475919>.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2022b. "Objawienie – uświęcenie – natchnienie. Johna Webstera doktryna Pisma Świętego z perspektywy katolickiej." *Collectanea Theologica* 92 (3): 97–147. <https://doi.org/10.21697/ct.2022.92.3.04>.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2025. "Johna Webstera dogmatyczna ontologia Pisma." *Studia Bobolanum*. Forthcoming.

Przyjęto: 2025.09.23.

Oświadczenia

Autorstwo: Nie dotyczy.

Finansowanie badań: Niniejsza publikacja nie otrzymała żadnego zewnętrznego wsparcia finansowego.

Oświadczenie właściwej komisji etycznej: Nie dotyczy.

Oświadczenie o dostępności danych: Nie dotyczy.

Podziękowania: Nie dotyczy.

Konflikt interesów: Autor deklaruje, że nie ma żadnego konfliktu interesów związanego z publikacją niniejszych badań.