

Sławomir Zatwardnicki

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

ORCID 0000-0001-7597-6604

Objawienie – uświęcenie – natchnienie. Johna Webstera doktryna Pisma Świętego z perspektywy katolickiej

Abstrakt: W pierwszej części artykułu zaprezentowano „ontologię Pisma Świętego” Johna Webstera. Teolog postrzegał teksty biblijne w świetle ich pochodzenia i roli w Boskiej samo-komunikacji. Uczony wprowadził termin uświęcenie, oznaczający oddzielenie przez Boga i włączenie na służbę „ekonomii łaski”. Doktryna natchnienia została przez Webstera podporządkowana pojęciu objawienia i ulokowana w ramach uświęcenia. W drugiej części artykułu oceniono refleksję autora *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch* uprawianą zgodnie z pryncypiami doktryny reformowanej. Pomimo licznych zbieżności z teologią katolicką doktrynę Webstera należy uznać za niesatysfakcjonująco wpisaną w *nexus mysteriorum*, a jego teologię natchnienia za zbyt mało „wcieleniową”. Teologia katolicka może z kolei zainspirować się podkreślającym przez Webstera soteriologicznym wymiarem objawienia oraz Pisma Świętego.

Słowa kluczowe: John Webster, ontologia Pisma Świętego, bibliologia, Objawienie Boże, uświęcenie, natchnienie, analogia inkarnacyjna

John Webster (1955–2016) to światowej sławy teolog anglikański (z wyraźnymi inklinacjami w kierunku myśli kalwińskiej)¹, w Polsce praktycznie nieznanymi. Refleksja teologiczna współzałożyciela periodyku „International Journal of Systematic Theology” wciąż rezonuje w literaturze anglojęzycznej, a dokonaniom Webstera dedykowane zostały ostatnio monografie: *A Companion to the Theology of John Webster*² oraz *John Webster. The Shape and Development of*

¹ Sylwetkę teologa przedstawił m.in. Ivor J. Davidson („John Webster”, 1–18; „John”, 17–36).

² Allen – Nelson, *A Companion to the Theology of John Webster*.

*His Theology*³. Uczony opublikował w roku 2003 interesującą pozycję zatytułowaną *Holy Scripture*⁴, która w zamyśle autora stanowi coś w rodzaju dogmatycznego zarysu natury i roli Pisma Świętego, jego interpretacji oraz miejsca w teologicznej refleksji. W niniejszym artykule chciałbym najpierw zaprezentować doktrynę Pisma Świętego Webstera w oparciu głównie o tę sztandarową i wpływową pozycję (część pierwsza artykułu), a następnie ocenić propozycję teologa reformowanego z perspektywy teologii katolickiej (część druga).

1. „Ontologia Pisma” w ujęciu teologa reformowanego

1.1. Doktryna Pisma z perspektywy Boskiej samo-komunikacji

John Webster podjął się teologicznego opracowania natury Pisma Świętego, gdyż temat ten jego zdaniem został we współczesnej teologii zaniedbany. Realizacja tego celu domagała się ukazania dogmatycznych powiązań między poszczególnymi kwestiami: Pismo, objawienie, uświęcenie, natchnienie, tekst, wspólnota, recepcja (1, 8). Teologa interesuje głównie coś, co nazywa „dogmatyczną ontologią Pisma Świętego” (ew. „ontologią tekstów biblijnych”) (2, 6, 21, 28, 31)⁵. Chodzi o postrzeganie tekstów biblijnych (i wynikające z tego

³ Senner, *John Webster*.

⁴ Webster, *Holy Scripture* (w dalszej części artykułu cyfry w nawiasach oznaczają strony tej monografii). Książka powstała na podstawie wykładów wygłoszonych na Uniwersytecie Aberdeen w 2001 roku – por. Webster, *Holy Scripture*, 3; Davidson, „John Webster”, 10.

⁵ Por. Webster, *Domain of the Word*, viii, 6 („ontology of the Bible”) oraz 4: „[...] bibliography is prior to hermeneutics. Theology talks of what the biblical text is and what the text does before talking of who we are and what we do with the text, and it talks about what the text is and does by talking of God as Scripture’s author and illuminator”; Sarisky, „Scripture”, 119: „A textual ontology is a view of what the Bible actually is; an ontology is neither a perspective on how the text may be used within systematic theology, nor is it an account of the regular recourse the community makes to the text in its life of worship. As important as these other topics are, it is only with an ontology, and indeed a theological ontology, that a doctrine of Scripture should commence”; East, *Doctrine of Scripture*, 39. W literaturze anglojęzycznej teologiczna refleksja nad naturą Pisma Świętego przyjmuje miano „bibliology” – chodzi nie o teologię obecną na kartach Pisma, ale o teologiczne spojrzenie na Pismo Święte – por. np. Work, *Living and Active*, 8 (przyp. 7), 9–10; Pinnock, *Scripture Principle*, 16, 86. Niektórzy autorzy literatury poświęconej

formułowanie zaleceń co do odpowiedzi na nie) w świetle ich pochodzenia, funkcji i celu w Boskiej zbawczej samo-komunikacji (5)⁶. Istota Pisma jest określona zdaniem uczonego przez uświęcające dzieło Ducha Świętego, fakt zrodzenia z Ducha i zachowania w służbie Boskiej ekonomii zbawczej (28–29). W monografii *The Domain of the Word* dopowie jej autor, że Pismo pełni komunikacyjną funkcję ze względu na to, że Chrystus posługuje się nim po swoim wniebowstąpieniu⁷.

Webster utrzymuje, że zarówno sam tekst, jak i proces recepcji Pisma są podporządkowane samo-prezentacji Trójjedynego Boga, której tekst jest sługą (6)⁸. Dogmatyczne wyjaśnienie roli Pisma polega na umiejscowieniu go w ramach dzieł Ojca, Syna i Ducha ustanawiających zbawczą wspólnotę przymierza z ludzkością, w której Bóg daje się poznawać (8)⁹: „[...] teologiczne twierdzenia dotyczące Pisma Świętego są funkcją chrześcijańskich przekonań o uobecnieniu się Boga jako Zbawiciela i ustanowieniu przez Niego wspólnoty przymierza” (39). Gdy odwraca się ten porządek i rozpatruje sam tekst, bez jego związku z Boską aktywnością komunikacyjną, prowadzi to do „nieuporządkowanej ontologii Pisma Świętego” (*disorderly ontology of Holy Scripture*) (6). Utrata więzi z doktryną Trójcy sprawia, że teologia objawienia staje się dysfunkcyjna (17). Doktrynalne *principium* (Bóg i Jego komunikacja) musi poprzedzać *principiata* (ludzkie przyczyny Pisma oraz jego adresata)¹⁰.

naturze Pisma Świętego odrzucają istnienie „ontologii Pisma” – por. np. wniosek, na jaki pozwala sobie w zakończeniu swojej monografii W.C. Smith: „There is no ontology of scripture” (*What is Scripture?*, 7).

⁶ Por. Webster, „Inspiration of Holy Scripture”, 236.

⁷ Por. Webster, *Domain of the Word*, 3, 8.

⁸ Por. Webster, *Domain of the Word*, 7 oraz 32, 38–39, 41 (Webster rozpatruje naturę Pisma w jego funkcji głosiciela samo-komunikującej obecności Zmartwychwstałego w Duchu Świętym); Fowl, *Theological Interpretation*, 6. Webster sięga również do teologii Thomasa F. Torrance’a, którego ceni bardzo wysoko; uczonego ten także postrzegał Pismo Święte na tle ekonomii objawienia Bożego, innymi słowy: doktrynę Pisma lokował w funkcji doktryny Boga – por. jeden z rozdziałów monografii Webstera zatytułowany: „*Verbum mirificum*: T.F. Torrance on Scripture and hermeneutics” (*Domain of the Word*, 86–112).

⁹ Por. Vanhoozer – Treier, *Theology and the Mirror of Scripture*, 74.

¹⁰ Por. Webster, „Inspiration of Holy Scripture”, 237.

W opracowaniu Webstera dominuje trynitologia oraz wzajemnie ze sobą powiązane chrystologia i pneumatologia, kluczową rolę odgrywa również soteriologia, a także opatrność Boża oraz teologia pośrednictwa. Opatrność oznacza boskie działanie prowadzenia rzeczywistości stworzonych ku ich celowi, a teologia pośrednictwa traktuje stworzone rzeczywistości jako narzędzie Boskiego działania (10)¹¹. Najważniejszy w myśli Webstera jest jednak termin uświęcenie (*sanctification*), który według autora *Holy Scripture* pozwala objąć to, co określa się mianem opatrności i pośrednictwa, a zarazem ukazać na sposób niedualistyczny relację między Boskim działaniem a procesem stworzeniowym (10). Eklezjologiczne refleksje, które muszą się pojawić, skoro objawienie zostało skierowane do Kościoła, prowadzone są przez cały czas z uwzględnieniem inicjatywy Boga: Pismo Święte staje się sługą Słowa, a Kościół słuchaczem Słowa; Kościół jest pierwszym owocem wypowiedzi Bożej i jako taki jest Kościołem słuchającym. Pismo Święte jawi się środkiem pomocniczym w ekonomii zbawienia ustanawiającej wspólnotę pojednanych z Bogiem (70–71).

Objawienie stanowić ma, utrzymuje Webster, przedłużenie chrześcijańskiej mowy o Trójcy Świętej – chodzi o Trójjedyny byt w Jego zewnętrznym zorientowaniu i łaskawym samo-oddaniu się stworzeniu (9). Teolog, choć rozróżnia między Trójcą samą w sobie a Trójcą ekonomiczną, uważa jednak, że rozróżnienia tego nie można rozumieć w taki sposób, jakby „absolutność” w określaniu *essentia Dei* miała większą wagę niż „ekonomiczność” objawiającego się Boga¹². Z kolei rozszerzeniem nauki o objawieniu jawi się Webste-

¹¹ Por. Webster, *Domain of the Word*, 17. O dziełach opatrnościowych pisze nasz teolog: „they are at the same time acts of communication, intelligible acts, and by them the creature is led to knowledge of the ways of God and of its own nature, and is edged towards the completion of rational fellowship with the one from whom all things derive” – Webster, „Inspiration of Holy Scripture”, 240.

¹² Por. Webster, *Confessing God*, 93; Hay, *God's Shining Forth*, 40. Dobre podsumowanie tego przekonania Webstera daje Darren Sarisky („Scripture”, 122): “What he wants to say is that the economic Trinity is a function of the immanent Trinity, or that the economic reveals the immanent, not that the economic is the immanent in the sense that there is nothing to the immanent apart from economic self-realization”. Ivor J. Davidson („Divine Sufficiency”, 62) tłumaczy, że Bóg

rowi uświęcenie oraz jego szczególny przypadek – natchnienie (9). Termin natchnienia jest węższy i dotyczy w przekonaniu teologa kwestii relacji między Bożym aktem samo-komunikacji a Pismem jako bytem tekstowym. Pojęcie uświęcenia jako szersze opisuje proces włączenia przez Boga rzeczywistości stworzonych na służbę Jego auto-prezentacji (10).

Właśnie terminami Boskiej opatrności kierującej czynnościami stworzeń oraz włączającej w ramy Boskiego samo-objawienia można zdaniem teologa anglikańskiego opisać procesy związane z genezą Pisma Świętego (historię tradycji, redakcję, autorstwo i kanonizację). Teksty biblijne pełnią w związku z tym funkcję pośredniczącą (10)¹³. Webster uważa, że „«uświęcenie» Pisma Świętego (jego «świętość») i jego «natchnienie» (jego pochodzenie od Boga) są aspektami procesu, poprzez który Bóg posługuje się rzeczywistością stworzoną, włączając ją w służbę zaświadczenia o Jego zbawczym samo-objawieniu” (8–9)¹⁴.

Teolog lokuje akty uświęcenia i natchnienia rzeczywistości stworzonych w ramach zbawczej samo-manifestacji Boga, dla której objawienie w Chrystusie jest kluczowe¹⁵. I właśnie to „chrystologiczno-pneumatologiczne wyjaśnienie natury Pisma Świętego – utrzymuje uczone – umożliwi teologii wykonanie najistotniejszego kroku, jakim jest przedstawienie istoty tekstów biblijnych jako różnych, ale nieoddzielonych od objawienia” (40). W związku z tym za pierwszorzędne zadanie uznane zostaje dokładniejsze zbadanie pojęć objawienia, uświęcenia i natchnienia (8–9), które stanowią nie

jeszcze przed czasem zamierzył żyć z ludźmi i dla nich, innymi słowy – zdecydował, że bez stworzenia nie będzie Bogiem. Zanim nastął czas, Trójjedyny Bóg istniał na swoich trzech drogach istnienia, a Jego ontologii nie dało się oczywiście zredukować do historii tego, co postanowił dla stworzeń. Podobnie zewnętrzne dzieła samo-wystarczalnego Boga, choć wypływające z Jego istoty nie są jednak wszystkim, czym jest On w swoim istnieniu. Działanie *ad extra* opiera się na wcześniejszej doskonałości Boskiego życia w sobie samym.

¹³ Por. Sparks, *Sacred Word*, 55.

¹⁴ Por. Sarisky, „Scripture”, 122.

¹⁵ Objawienie w Chrystusie „has inaugurated a new era of fulfilment, in which the divine Word is present with unambiguous clarity, definition and completeness” – Webster, *God without Measure*, 61; Swain, *Trinity, Revelation, and Reading*, 35.

tyle odrębne akty, ile raczej części składowe pojedynczej, aczkolwiek złożonej rzeczywistości Trójjedynego raczącego ludzi swoją obecnością i w ten sposób pokonującego ich grzeszną ignorancję oraz udzielającego światła wiedzy o sobie (42)¹⁶.

1.2. Objawienie zbawczą samo-prezentacją Trójjedynego Boga

Webster podkreśla dramatyczne skutki wyprowadzenia dyskursu o objawieniu z obszaru dogmatyki i sprowadzenia go do epistemologicznych podstaw chrześcijaństwa. W rezultacie dokonała się „hipertrofia” (*hypertrophy*) objawienia, które miałyby dostarczać platformy, na której wzniesiony zostać mógłby cały gmach chrześcijańskiej nauki; tym samym jednak objawienie zostało wyizolowane z refleksji dogmatycznej. Procesowi hipertrofii objawienia i jego migracji do epistemologii towarzyszy zaś proces utożsamienia objawienia i Pisma Świętego; skutkuje on uznaniem, że Pismo poprzedza i uzasadnia inne doktryny chrześcijańskie (jako ich zasada formalna), które są z niego wyprowadzane (12–13).

Tego rodzaju tendencje mogą być zdaniem reformowanego teologa przewyciężone jedynie poprzez ponowne zintegrowanie idei objawienia z całościową strukturą doktryny chrześcijańskiej, zwłaszcza doktryny Boga. Chodzi o zakwestionowanie quasi-niezależnego statusu doktryny objawienia oraz ukazanie jej jako następstwa bardziej pierwotnych chrześcijańskich twierdzeń o zbawczej obecności Trójjedynego Boga. Tym samym również nauczanie o Piśmie Świętym, oczekuje uczonej, zostanie wyzwolone od dotychczasowych zahamowań (13).

Autor *Holy Scripture* poddaje krytyce te koncepcje objawienia, które sprowadzały je do nadnaturalnego oddziaływania skutkującego zdobyciem wiedzy niedostępnej na drodze naturalnej (tajemne informacje i ukryte prawdy). Zamiast tego woli mówić o życiodajnej i pełnej miłości obecności Boga Ojca w mocy Ducha Świętego (12–13). Objawienie to wszystkie działania, przez które Bóg czyni się obecnym dla ludzi (13). Objawienie jest według teologa „samo-prezentacją

¹⁶ Por. Webster, „Inspiration of Holy Scripture”, 241, 250.

Trójjedynego Boga, wolnym dziełem suwerennego miłosierdzia, przez które Bóg pragnie, ustanawia i doskonali zbawczą wspólnotę z Nim samym, w której ludzkość dochodzi do bojaźni Bożej, poznania Boga i miłowania Go ponad wszystko” (13)¹⁷. Oznacza to według Webstera, że:

1. Treścią objawienia jest własna i właściwa rzeczywistość Boga – chodzi o rzeczywistość nieoddzielną od bytu samego Boga. Zatem treść objawienia jest identyczna z samym Bogiem, a objawienie jest boską samo-wypowiedzią (*self-utterance*). Bóg prezentujący samego siebie jest również sprawcą objawienia; Bóg jako „wymowny” wypowiada samego siebie i wychodzi w kierunku stworzeń, stając się obecnym w rzeczywistości stworzonej (14).

Objawienie jest zatem tożsame z Trójjedynym bytem Boga w jego aktywnej samo-obecności. Jako Ojciec Bóg jest osobową wolą lub źródłem tej samo-obecności; jako Syn Bóg urzeczywistnia swoją samo-obecność [...]; jako Duch Święty Bóg udoskonala tę samo-obecność przez czynienie jej rzeczywistą i skuteczną w historii ludzkości (14).

2. Jako że objawienie jest wolnym dziełem suwerennego miłosierdzia, a podmiotem objawienia jest sam Bóg, objawienie nie może zostać „uprzedmiotowione”. Obecność Boga jest wolna, a jej przyczyną nie jest nic innego jak sam Bóg. Objawienie (i cała historia miłosierdzia Bożego, którego jest częścią) jest nieoczekiwane i niezasłużone, a także obecne na sposób Boży (14–15).

3. Objawienie będące łaskawą obecnością Boga jest jednocześnie ustanowieniem zbawczej wspólnoty. Samo-okazanie się (*self-display*) Boga zmierza do przewyciężenia ludzkiej opozycji, alienacji i pychy i zastąpienia ich poznaniem, miłością i bojaźnią Bożą. Innymi słowy: objawienie jest pojednaniem, a nie jedynie informacją o czynach Boga (16). „Objawienie – pisze Webster – jest sposobem wskazania komunikacyjnej siły zbawczej, wspólnototwórczej obecności Boga” (16)¹⁸. Dlatego objawienia nie wolno redukować jedynie do zasypania

¹⁷ Por. Sarisky, „Scripture”, 122; Fowl, *Theological Interpretation*, 6.

¹⁸ Por. podobne wypowiedzi, wprost ze wskazaniem na Kościół jako owoc rewelatywno-soteriologicznej aktywności Boga – Webster, *Holy Scripture*, 70–71: „Salvation is reconciliation, and as such includes the healing and restoration of

noetycznego podziału, jest ono również pojednaniem, zbawieniem i wspólnotą; łączą się tutaj aspekty poznawczy z moralnym i relacyjnym (16). „Objawienie jest samo-darującą się obecnością Boga, która obala sprzeciw wobec Boga i, przez pojednanie, wprowadza nas w światło poznania Boga” (16)¹⁹.

Podsumowując, Webster utrzymuje, że doktrynalne mówienie o objawieniu winno dokonywać się z perspektywy doktryny trynitarniej oraz soteriologicznej, których jest następstwem (16–17, 39–40). Jeśli objawienie jest funkcją Boskiego działania polegającego na odkupieniu stworzenia, to „w tym zakresie doktryna o objawieniu powinna być rozumiana jako funkcja doktryny o zbawieniu” (17)²⁰.

1.3. Uświęcenie jako włączenie w służbę objawienia Bożego

„Uświęcony” znaczy według Webstera tyle, co oddzielony przez Boga do bycia środkiem boskiej samo-komunikacji (9). Uświęcenie (*sanctification*) jest działaniem Boga polegającym na uświęceniu (*hallowing*) stworzonych procesów i włączeniu ich na służbę

communicative fellowship between God and humankind, broken by the creature's defiance and ignorance. But communicative fellowship cannot be healed on one side only; it must include the restoration of the human partner to a genuine participation in the knowledge of God. Grace, of course, is always unidirectional, and our restoration by grace to the knowledge of God comes from God alone, in the work of the redeeming Son and the quickening Spirit. But what grace creates ex nihilo by raising humankind from the dead is not a mere empty space, an absence, for then there would be no creaturely counterpart to the self-gift of God. Grace establishes fellowship; and consequently the economy of revelatory grace includes the sanctification of the human knower, so that through the Spirit his or her knowing is ordered towards God. This, as we have seen, is why an account of God's revelatory selfpresence must necessarily be completed by an account of the church which is the first fruit of God's utterance [...].”

¹⁹ Por. Webster, *Domain of the Word*, 19: „the divine economy is revelatory; as God deals savingly so he deals communicatively with rebellious and bewildered creatures”; Nelson, „Webster and Ebeling”, 207. Polski uczonec Robert Woźniak podkreśla, że człowieczeństwo „stało się w Chrystusie zarówno *instrumentum salutis*, jak i *instrumentum revelationis*”, a „Objawienie nie tylko odsłania Boga i Jego działanie, ono samo jest zbawczym działaniem” – Woźniak, *Różnica i tajemnica*, 17, 504.

²⁰ Webster cytuje tutaj: Gunton, *Theology of Revelation*, 111.

objawienia (17–18). „W najszerszym znaczeniu uświęcenie odnosi się do działania Ducha Chrystusowego, przez które rzeczywistości stworzone są wybierane, kształtowane i zachowywane do odgrywania roli w ekonomii zbawienia: rzeczywistości stworzone są uświęcane przez Boże użycie” (26). O świętości rzeczywistości stworzonych można mówić jedynie na mocy uświęcenia jako dzieła Boga i skutku Jego obecności. Bóg w swojej wolnej miłości wybiera i nadzoruje cały historyczny przebieg rzeczywistości stworzonej, by ta mogła służyć celom Bożym (26).

Uświęcenie jest terminem pośrednim między samo-objawieniem się Boga a naturą Pisma; pojęcie to wskazuje na to, iż Bóg wyznacza i porządkuje stworzeniową rzeczywistość tekstów biblijnych, tak by służyły one celowi boskiej samo-manifestacji (9–10)²¹. Także w przypadku relacji Bożej samo-komunikacji do stworzonej rzeczywistości biblijnego tekstu decydujące znaczenie okazuje się mieć nauka o Trójcy Świętej. Relacja między objawieniem a Biblią odwołuje się do teologii Ducha powstałego z martwych Chrystusa jako samo-obecności Trójjedynego w stworzeniu, uświęcającej rzeczywistość stworzeń czy, w tym przypadku, powodującej natchnienie pism biblijnych (18)²². Teologia natchnienia zostaje zatem ulokowana w teologii Ducha Świętego oraz Jego aktywności w świecie²³. Jak pisze David Robert Nelson:

Według Webstera Pismo Święte jest wyjątkowym i autorytatywnie wybitnym przejawem komunikacyjnej obecności Boga w ekonomii; albo, lepiej: historią tego, jak Bóg inspirował i opatrnościowo kierował ludzkimi mówcami i ludzkimi słowami ze

²¹ Por. Webster, *Domain of the Word*, 15; Sparks, *Sacred Word*, 29, 63; East, *Doctrine of Scripture*, 28, 30.

²² Nie tylko natchnienie, ale i kanonizacja jest włączona przez Webstera w kontekst uświęcenia (i samo-komunikacji Boga) – *Holy Scripture*, 58–67 (zwł. 58, 65–66); Sarisky, „Scripture”, 123: „Inspiration and canonization fall within the context of sanctification, which is thus a tremendously important term for Webster’s theology of the Bible, holding together divine action and human mediation in all the spheres where that is a pertinent task”. Uświęcające dzieło Ducha jest ważne również w uprawianiu teologii – por. Sarisky, „Scripture”, 124, 127.

²³ Por. Webster, „Inspiration of Holy Scripture”, 244.

względem na cel Boskiej samo-komunikacji, tak aby historię *in toto* można było słusznie nazwać wydarzeniem Jego słowa²⁴.

Duch Święty jest Panem i Ożywicielem (*Lord and Life-giver*). Jako Pan uświęca na mocy suwerennego aktu wybrania i wydzielania, a nie w wyniku współpracy czy koordynacji między Bogiem a stworzeniem, czy też własnej świętości istoty stworzonej. To Duch jest pierwszym poruszycielem w natchnieniu. W wyniku tego pry-matu działania Bożego świętość pisma jest *aliena*. Ale ponieważ Duch równocześnie jest Życiodajnym, dlatego stworzenie otrzymuje prawdziwą i niezbywalną istotę; wybranie, oddzielenie i uświęcenie nie znoszą stworzonosci, ale ją stwarzają, podtrzymują i prowadzą do doskonałości. W tym sensie świętość Pisma jest *infusa* (27)²⁵.

Uświęcenie łączy Boskie działanie komunikacyjne ze stworzonością tej rzeczywistości, która została wyznaczona do służby w samo-prezentacji Boga. Pismo jest święte, bo zostało uświęcone, a zatem nie jest już jedynie „naturalnym” bytem, lecz przestrzenią działania Ducha. Stworzonosci nie wolno zatem mylić z byciem czymś naturalnym. Uświęcenie nie pomniejszyło jednak stworzonosci tekstów biblijnych (27–28)²⁶. Uświęcenie nie jest „wyrwaniem rzeczywi-

²⁴ Nelson, „Webster and Ebeling”, 216.

²⁵ Por. Webster, „Inspiration of Holy Scripture”, 244. Podobnie pojmuje Webster świętość Kościoła, którego „ontologia” jest przede wszystkim ontologią łaski Trój-jedynego Boga i jako taka jest świętością *alien*. W oparciu o *List do Efezjan* Webster podkreśla, że to Ojciec ustanawia świętość Kościoła przez dzieło Syna oczyszczającego Kościół, a świętość w życiu Kościoła jest uzależniona od działania Ducha Świętego. Wiąż Kościoła i Chrystusa winna być rozpatrywana z punktu widzenia relacyjnej wspólnoty, a nie partycypującej jedności bytu prowadzącej do ontologii przeobstwienia – por. Levering, „Webster’s Theological Exegesis”, 113–114.

²⁶ Por. Webster, *Domain of the Word*, 9, 11, 14–15, 49, 51–52, 59, 61, 63, 90, 93, 97–99; Webster, „Inspiration of Holy Scripture”, 244, 247–249; Sarisky, *Scriptural Interpretation*, 214: „Referring to Scripture by means of the theological term ‘inspiration’ is not meant to deny the obvious reality that the constituent texts of the Bible all have contingent human features and a history of their own prior to entering into the canon. Each text’s language, authorship, original audience, and initial reception are aspects of the human side of Scripture’s history. What is important is to construe the contingent human features of the text as creaturely realities set apart by God to communicate his presence. In this way, such features are sanctified”.

stości stworzonej z jej stworzoności, ale jest jej «zaanektowaniem» i uporządkowaniem jej przebiegu tak, by mogła ona towarzyszyć w dziele właściwym Bogu» (26–27). W ten sposób, wyraża przekonanie Webster, Pismo zostaje zabezpieczone przed przypisaniem mu boskich właściwości, z kolei tekst nie staje się nieużyteczny przez to, że jest stworzony, owszem właśnie jako stworzony zostaje uświęcony i przeznaczony do służby Bożej (28).

Anglikański teolog podkreśla szerokie możliwości zastosowania kategorii uświęcenia. Miałyby ona obejmować wszystkich pośredników i działania. Stosunek Ducha Świętego do tekstu może być poszerzony również na aktywność Ducha w życiu Ludu Bożego jako środowiska kształtowania się tekstu. Dlatego obejmuje nie tylko autorstwo, ale również historie tradycji przedliterackiej, literackiej, redakcję i kompilację. Uświęcenie może zostać również rozciągnięte na historię po spisaniu tekstów biblijnych, na przykład na kanonizację i interpretację. Kanonizacja w tym ujęciu byłaby dokonującym się w Duchu uznaniem przez Kościół świadectwa Pisma Świętego, a interpretacja jako oświecone Duchem skruszone i pełne wiary zwrócenie uwagi na obecność Boga (29–30) czy Zmartwychwstałego, którego Biblia jest *viva vox*²⁷.

1.4. Modele relacji tekstu biblijnego do Boskiego objawienia

Webster przywołuje i ocenia pięć koncepcji mogących (ale tylko do pewnego stopnia²⁸) wyjaśniać związek tekstu stworzonego z Boskim objawieniem²⁹:

²⁷ Por. Webster, *Holy Scripture*, 89, gdzie autor odwołuje się do Bonhoeffera, dla którego interpretacja Pisma rządziła się dwoma zasadami: Pismo jest żywym głosem Boga, a ten wymaga postawy uległości. Por. także: Webster, *Domain of the Word*, 45, 48; Webster, „Hermeneutics in Modern Theology”, 317: „[...] the Bible as text is the *viva vox Dei* addressing the people of God and generating faith and obedience”; Topping, *Revelation, Scripture and Church*, 50–51.

²⁸ Relacja ludzkiej i boskiej mowy jest tajemnicą, dlatego nie jest możliwe koncepcyjne rozwiązanie, lecz jedynie mniejsza lub większa adekwatność – por. Webster, *Domain of the Word*, 12.

²⁹ W innym miejscu Webster (*Domain of the Word*, 9–10) pisze o relacji między *sermo divinus* i *sermo humanus*.

1. Boski akt przystosowania (*accomodation*) i uprzystępniania się (*condescension*) poprzez użycie ludzkiego języka w komunikowaniu Boskich prawd. Ta koncepcja, uważa teolog, wprowadza rozdział między z jednej strony formą, sposobem czy trybem objawienia (wiążącymi się z ludzkim charakterem biblijnych tekstów) a jego treścią (mądrość Boża, dla której forma jest jedynie czymś zewnętrznym). W tym ujęciu pojawia się ryzyko dualizmu, bo stworzonosc tekstu jawi się jako jedynie zewnętrzna i przygodna (22)³⁰.

2. Konceptualizacja relacji pierwiastków Boskich i ludzkich w Piśmie w odwołaniu do analogii do unii hipostatycznej. Zgodnie z tą analogią, jak natura Boska i ludzka jednoczą się w Słowie wcielonym, tak w biblijnym słowie to, co boskie i to, co ludzkie łączy się również bez mieszania i bez rozdzielania. W opinii Webstera wszelkie rozciągnięcie pojęcia Wcielenia na inne obszary (np. na eklezjologię czy, jak w tym przypadku, „bibliologię”) jest katastrofalne chrystologicznie, bowiem zagraża wyjątkowości inkarnacji. Czyni z niej jedynie ogólną zasadę czy cechę Boskiego działania w i poprzez rzeczywistość stworzoną (22–23)³¹. Słowo stające się ciałem i słowo biblijne nie są, utrzymuje Webster, w żaden sposób równoważnymi rzeczywistościami, a przyjęcie analogii do unii hipostatycznej prowadzi do przebóstwienia Biblii, gdyż zakłada ontologiczną tożsamość między tekstem biblijnym a samo-komunikacją Boga. Anglikański teolog twierdzi, że boska natura i boskie właściwości nie mogą być orzekane o Piśmie, którego istotą jest bycie rzeczywistością stworzoną, i które

³⁰ Trzeba by te stwierdzenia widzieć jednak w łączności z przyznaniem miejsca dla samej idei przystosowania się – por. Webster, *Domain of the Word*, 59: „The textual form of revelation is not a deficiency to be overcome by some purer, more immediate perception. Revelation is accommodation, its modes proportionate to its recipients; and accommodation is the exercise of charity (God working in and through and to the benefit of the created nature which he loves) and of power (God making creaturely words fitting and effective)”.

³¹ Podobnie pisze Kenton Sparks (*Sacred Word*, 28–29), według którego prędeż można by wykorzystać adopcjanizm w bibliologii niż analogię do unii hipostatycznej. Bóg jak gdyby adoptował autorów na swoich rzeczników. Jednak autor ten pojmuje analogię inkarnacyjną w inny sposób niż jej zwolennicy, spośród których przecież nikt nie odnosi zjednoczenia pierwiastków Boskiego i ludzkiego w Chrystusie do samych autorów natchnionych, jak czyni to Sparks (*Sacred Word*, 29): „Neither Paul, nor Luke, nor any of the other biblical authors were both divine and human”.

pozostaje w instrumentalnej relacji do Boga (23)³². Zamiast mówić o zjednoczeniu czynników Boskich i ludzkich, trzeba zdaniem Webstera mówić o tajemnicy słów ludzkich jako słowa Bożego (23)³³.

Co ciekawe, Webster wydaje się spoglądać nieco przychylniejszym okiem na dwie pierwsze koncepcje, gdy omawia myśl Thomasa F. Torrance'a. Ten protestancki teolog w odwołaniu do doktryny unii hipostatycznej potwierdzał związek istniejący między Pismem (formą tekstową) a objawieniem (albo między historycznym a ontologicznym faktorem w Bożym samo-objawieniu). Przy czym równie mocno podkreślał, że relacja między Słowem Boga a naturalnymi formami jest asymetryczna. Torrance posługuje się różnymi sposobami wyrażenia podstawowej prawdy: widzi Pismo nie tylko jako przystosowane (*accomodated*) Słowo, ale także jako sakrament – właśnie dzięki temu zostaje zaakcentowana asymetryczność między słowem Bożym a słowami biblijnymi³⁴. Model przystosowania się oddaje bardziej aspekt „bez rozdzielania”, z kolei model sakramentu kładzie nacisk na „bez zmieszania” słowa Bożego i słów biblijnych, które są dla niego znakiem. Rządzi tutaj zasada, że to nie rzecz jest podporządkowana mowie, ale mowa rzeczy. Pismo jest zatem odniesione do Słowa Bożego (objawienia), które niejako uświęca służące mu znaki stworzone (między *res* i *signum* obowiązuje związek „bez rozdzielania”). Zarówno ekonomia słowa, jak i ekonomia Syna Bożego reprezentuje tę samą logikę aktów Bożej łaski³⁵.

³² Por. Webster, *Domain of the Word*, 14: „It is simply to distinguish instrumentality from incarnation [...]”.

³³ Ostatnim zdaniem Webster odwołuje się do: Berkouwer, *Holy Scripture*, 203. Oprócz Berkouwera teolog wskazuje również na: Senarclenes, *Heirs of the Reformation* (nie mam dostępu do tej pozycji), oraz krytyczne podejście do analogii przez autorów artykułu: Ayres – Fowl, „(Mis)reading the Face of God”, 513–528.

³⁴ Por. Webster, *Domain of the Word*, 94–96. Por. także: Torrance, *Divine Meaning*, 7: „But whereas in Jesus Christ the Divine Word and human word are united within one Person, that is, hypostatically, in the Bible the divine Word and the human word are only united through dependence upon and participation in Christ, that is, sacramentally”.

³⁵ Por. Webster, *Domain of the Word*, 96–98, 111; Torrance, *Divine Meaning*, 232, 272; Torrance, *Doctrine of God*, 35. Jeśli chodzi o teologię przystosowania się, przeważa ona w przekonaniu Torrance'a potencjalny agnostycyzm czy sceptycyzm, jaki mógłby się wiązać z doktryną o Boskiej transcendencji i niewysłowności;

3. Koncepcja Pisma Świętego jako prorockiego i apostołskiego świadectwa (charakterystyczna m.in. dla Karla Bartha)³⁶ zachowuje „ludzkość” Pisma a jednocześnie przyjmuje jego odniesienie do Słowa i dzieła Boga. Webster uznaje, że sam w sobie gatunek świadectwa implikuje rozróżnienie rzeczywistości od poświadczającego ją i odnoszącego się do niej języka. Tym samym nadaje się do wyrażenia faktu, że to, co stworzone, może pełnić funkcję w Boskiej ekonomii, a zarazem pozwala uniknąć niebezpieczeństwa „ubóstwienia” tekstu (23). Webster zauważa jednak, że pojęcie Pisma jako ludzkiego świadectwa objawiającej działalności Boga mogłoby sugerować jedynie akcydentalny związek tekstu z objawieniem, o którym on świadczy. Pismo jawiłoby się wtedy jako czysto naturalny byt, arbitralnie wykorzystany w służbie samo-objawienia Bożego (byłby to swego rodzaju adopcjanizm). Dlatego potrzeba, uważa autor *Holy Scripture*, dogmatycznego doprecyzowania relacji między Bogiem a tekstem oraz teologicznego opisu działania Ducha Świętego w uświęcaniu całego procesu tworzenia, zachowania i interpretacji Pisma Świętego (24)³⁷.

4. Zaletą kolejnej koncepcji – Pisma Świętego jako „środka łaski” (*means of grace*) – jest soteriologiczna, a nie epistemologiczna perspektywa, z jakiej natura Pisma jest postrzegana. Pismo jawi się instrumentem Bożej samo-komunikacji, przy czym narzędzie to nie zostaje ubóstwione. Kwestia wymagająca dopowiedzenia dotyczy rozumienia owych „środków” – chodzi o to, żeby rzeczywistość pośrednicząca nie przyćmiła samopośrednictwa Boga w Chrystusie i Duchu. Właściwie rozumiana teologia pośrednictwa pozwala unikać

wiąże on zatem *theologia in se* z *theologia nostra* i nie pozwala teologii zamilknąć. Aprobuje się tutaj fakt, że Boska działalność komunikacyjna wykorzystuje medium stworzone, którym nie jest skrepowana i które włącza w swoją służbę, kształtując stworzenie w odpowiednie (choć nigdy w pełni adekwatne) narzędzia – por. Webster, *Domain of the Word*, 95–96.

³⁶ Webster poświęcił reformowanemu teologowi liczne publikacje (ostatnia z nich to: *Barth's Earlier Theology*), był również redaktorem pracy zbiorowej: *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Jeden z rozdziałów w *Domain of the Word* jest również poświęcony Barthowi (65–85, tytuł rozdziału: *Witness to the Word: Karl Barth's lectures on the Gospel of John*).

³⁷ Idea, że ludzkie słowo jest jedynie zewnętrznie związane z objawieniem, byłaby „nestorianizmem” – por. Webster, *Domain of the Word*, 111.

takiego pojmowania środków łaski, które zakładałoby bierność czy nieobecność zapośredniczanej Boskiej rzeczywistości. (W poprzednim modelu świadectwa Pismo było pojmowane jako odniesione do aktywnej obecności Boga i tym samym wystrzegano się tego zagrożenia) (24–25).

5. Za zbliżone do koncepcji uświęcenia uznaje Webster ujęcie „służebnej formy” Pisma Świętego, rozwinięte przez Berkouwera. Hollenderski teolog reformowany sprzeciwiał się transcendentalizmowi, który objawienie Boże postrzegał jako coś wkraczającego w naszą rzeczywistość i następnie ją opuszczającego (25)³⁸. Objawienie widziane z perspektywy „służebnej formy” wiązałoby się z aktywną obecnością Boga jako Słowa będącego skarbem w glinianych naczyńkach (por. 2 Kor 4,7)³⁹, tj. w Piśmie istniejącym w postaci sługi, niewyniesionym ponad czas czy ludzkie słabości (25)⁴⁰. W tym ujęciu również unika się przypisywania boskich właściwości Pismu, a zarazem przyjmuje, że stworzoność tekstu nie jest przeszkodą dla jego bycia na służbie samo-objawienia Bożego (25).

Dwie pierwsze koncepcje uznaje Webster za nietrafione, nieunikające niebezpieczeństwa transcendentalizmu. Kolejne trzy pozwalają jego zdaniem oddalić ryzyko dualizmu. Jednak sam Webster opowiada się za koncepcją tekstu jako „uświęconej” rzeczywistości, gdyż pojęcie uświęcenia ma szerszy zasięg pozwalający na zastosowanie nie tylko do roli gotowego tekstu, ale również do procesu jego powstania i interpretacji (26)⁴¹. Bóg w tym ujęciu nie jest rozumiany ani deistycznie, ani dualistycznie, z kolei Pismo, choć staje w funkcji samo-objawienia Bożego, nie zostaje przebóstwione (27–28)⁴².

³⁸ Por. Berkouwer, *Holy Scripture*, 195.

³⁹ Webster błędnie podaje: 2 Kor 5,7.

⁴⁰ Por. Berkouwer, *Holy Scripture*, 207; Webster, *Domain of the Word*, 15.

⁴¹ Por. Webster, *Domain of the Word*, 14.

⁴² Por. Sarisky, „Scripture”, 123: „Scripture is not divine in the sense that the text is the fourth member of the Trinity, but it does express God’s self-revelation while at the same time being a creaturely text [...]”.

1.5. Natchnienie w ramach uświęcającego działania Ducha

W ramach uświęcenia obejmującego cały proces włączenia stworzenia w Boską samo-komunikację węższy termin natchnienia zostaje zastrzeżony do „opisania specyficznie tekstowych aspektów służby Pisma Świętego w ekonomii łaski” (26). Jeśli „uświęcenie wskazuje na dogmatyczną ontologię tekstu jako sługi Boskiej samokomunikującej obecności”, to z kolei „natchnienie wskazuje na specyficzne dzieło Ducha Chrystusowego w odniesieniu do tekstu” (30–31)⁴³.

Podobnie jak w przypadku objawienia, również pojmowanie natchnienia domaga się właściwej perspektywy dogmatycznej. Zanim Webster dokona pozytywnego wykładu, ustanawia najpierw trzy wstępne wymagania (*requirements*), których uwzględnienie dopiero pozwolić ma jego zdaniem na dogmatyczne ujęcie natchnienia (31)⁴⁴.

„Po pierwsze, teologiczna rozmowa o natchnieniu Pisma Świętego musi być ściśle podporządkowana szerszemu pojęciu objawienia i od niego uzależniona” (31)⁴⁵. Gdy centralne miejsce bibliologii zajmuje pojęcie natchnienia, wtedy teologii Pisma Świętego grozi nieporządek. Sposób tworzenia Pisma i rola Ducha w spisaniu (*inscripturation*) objawienia stają się podstawą, od której wszystko inne zależy. Sposób zapisu, a nie udział autorów w rewelatywno-soteriologicznym działaniu Boga, decyduje wtedy o „Boskości” Biblii – powtarza za Heinrichem Heppem nasz autor. Natchnienie staje się wówczas fundamentalne, a Pismo jawi się objawieniem z tego powodu, że jest natchnione. Epistemologiczne zorientowanie każe uznać, iż Kościół jest w stanie poznać, że Pismo jako natchnione głosi słowo zbawienia; wtedy komunikatywna obecność Boga zależy od udowodnienia natchnienia. Zdaniem Webstera właściwy jest kierunek odwrotny – dlatego, że Bóg przez Pismo kieruje do Kościoła Ewangelię zbawienia, można mówić o natchnieniu biblijnym (31–32)⁴⁶.

⁴³ Por. Webster, *Domain of the Word*, 50.

⁴⁴ Por. Topping, *Revelation, Scripture and Church*, 29.

⁴⁵ Por. Webster, „Inspiration of Holy Scripture”, 244.

⁴⁶ Por. Heppes, *Reformed Dogmatics*, 18. Por. także krytykę niewłaściwego podejścia w: Webster, „Inspiration of Holy Scripture”, 238: „[...] inspiration comes to be expected to accomplish virtually all the work that is properly undertaken by a theology of divine revelation”.

Po drugie, wyjaśnianie natchnienia winno unikać z jednej strony uprzedmiotowienia, a z drugiej spirytualizacji Boskiej aktywności. Pierwszy błąd pojawia się, uważa Webster, gdy biblijne natchnienie jest widziane jako udostępniające objawienie nie na sposób Boży, lecz na sposób światowego bytu; pierwszeństwo należy tutaj nie do Bożego działania objawieniowego, uświęcającego i dającego natchnienie, ale do natchnionego wytworu. Natchnienie, które sprawia, że Pismo może służyć obecności Boga, nie może jej jednak „ucieleśniać”, czynić czymś „dostępnym” niezależnie od Słowa i dzieła Bożego. Natchnienie nie więzi Ducha w literze, owszem pozwala Mu działać w sposób wolny (33)⁴⁷. Błąd spirytualizacji polega na ucieczce od tekstu i osób z nim związanych w kierunku autora lub czytelnika czy też wspólnoty, która dokonała recepcji tekstu. Jest to swego rodzaju doketyzm polegający na ograniczeniu działania Ducha Świętego do ludzi (apostołów, czytelnika czy wspólnoty) kosztem samego tekstu, który miałby nie być dotknięty inspirującym działaniem Boga (33–35). Oba błędy ulegają dualizmowi, gdyż redukują pneumatologię albo przez sprowadzenie relacji Ducha Świętego i biblijnego tekstu do właściwości samego tekstu, albo przez oddzielenie Ducha od tekstu (35).

Na trzecim miejscu Webster akcentuje, że natchnienie musi być wyjaśniane „w wyraźnym związku z intencją lub celem Pisma Świętego, którym jest służba samo-objawieniu się Boga” (35). W przekonaniu teologa prymitywne ujęcie werbalnego natchnienia abstrahujące od kontekstu soteriologicznego, a zatem zrywające związek ze Słowem,

⁴⁷ Uczony w innym miejscu zwraca uwagę, żeby autorytetu Pisma Świętego nie odrywać od eklezjalnego kontekstu zbawczej obecności Boga. Izolowanie Pisma od objawieniowego, a zatem kościelnego kontekstu prowadzi do sformalizowania autorytetu Pisma, który to autorytet jawi się wtedy jako funkcja sposobu jego (natchnionego) powstania (formalna właściwość Pisma – doskonałość wytworu Boskiego) zamiast jego roli w służbie autorytatywnemu Boskiemu Słowu objawienia domagającego się posłuszeństwa – por. Webster, *Holy Scripture*, 55. Por. także: Webster, *Holy Scripture*, 36: „Once the location of theological talk of the inspiration of Scripture shifts from sacra doctrina to foundations, and the purpose of such talk is the establishment of an inerrant doctrinal source and norm, then inspiration can be construed merely as a warrant for Scripture’s theological authority [...]”. Por. także: Fowl, *Theological Interpretation*, 8.

Duchem i wiarą, przypomina prymitywny kultowy realizm sakramentalny. Wtedy słowo biblijne staje się Słowem – Słowem uczynionym tekstem (35–36).

Następnie Webster konstruuje pozytywną część swojego czteropunktowego wykładu na temat natchnienia, a czyni to w odniesieniu do 2 P 1,21: „kierowani Duchem Świętym mówili Boga święci ludzie”⁴⁸:

1. Motywem przewodnim doktryny natchnienia pozostawać musi owo „od Boga” (gr. *apo theou*). Oznacza to, że natchnienie jest przede wszystkim Boskim poruszeniem i dlatego Boskim poruszaniem (*a divine movement and therefore a divine moving*), a nie właściwością tekstu. Cel i działanie Boga muszą być widziane nie jedynie jako odległa przyczyna, ale również jako obecna skuteczność. Według Webstera nie należą do wyjątków deistyczne podejścia do natchnienia biblijnego, które tekst biblijny traktują jako pośrednika objawienia na mocy aktu Boskiego natchnienia dokonanego w przeszłości. Jest to jak zatrzymanie ruchu „od Boga”, poruszenie zostaje uprzedmiotowione. Właściwe ujęcie widzi natchnienie nie jako zawieszenie, ale jako jedno z rozszerzeń boskiej samo-prezentacji na rzeczywistość stworzoną (36).

2. Stwierdzeniu, że święci ludzie mówili *apo theou*, towarzyszy negacja jeszcze bardziej podkreślająca, że nie w człowieku znajduje tekst biblijny swoją genezę: „Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś przyniesione prorocтво” (2 P 1,21). Pismo nie jest owocem twórczości literackiej czy geniuszu religijnego, lecz ma związek z mocą i przyjściem Chrystusa (por. 2 P 1,16) oraz byciem poruszonym przez Boga – konkluduje Webster (37)⁴⁹. (Oczywiście nie oznacza to

⁴⁸ Por. także: Webster, *Domain of the Word*, 8–9, 59; Webster, „Inspiration of Holy Scripture”, 242. Levering uznaje, że „[...] Webster offers a significant (though brief) exegesis of 2 Peter 1 [...]” – por. Levering, „Webster’s Theological Exegesis”, 102. Moim zdaniem ta interpretacja pozostawia wiele do życzenia albo odwrotnie – jest tu powiedziane więcej, niż wynika z tego fragmentu, który przecież nie odnosi się do natchnienia, ale do prorocтва.

⁴⁹ Prorocy byli „kierowani” albo, tłumacząc bardziej dosłownie, „niesieni przez Ducha Świętego” (*apo pneumatos hagiou pheromenoi*). Dlatego ich prorocтва nie były wynikiem woli ludzkiej (*thelema anthropou*), ale Bożej. Co prawda pisali ludzie, ale w imieniu Boga (*apo theou anthropoi*) – por. Mickiewicz, *List św. Judy*,

naruszenia integralności literackiej autorów natchnionych, owszem prawdziwie ludzka natura ich autorstwa jest właśnie umożliwiona przez poruszenie Ducha – wyjaśnia Webster w innej publikacji⁵⁰).

3. Autor natchniony przyporządkował „kierowanie” Duchowi Świętemu. To Duch sprawia, że stworzone rzeczy i przyczyny są rzeczywistościami poruszonymi, ale nie w taki sposób, że miałyby być odcięte od Boga (przeciw „sekularyzacji prorocstwa” – za Ewangelią jako Boskim przychodzeniem). Boże przyście nie jest czysto transcendentne, a Duch nie eliminuje stworzonosci (37).

4. Duch generuje język. Webster obstaje przy tym, że to co powiedziane jest w 2 P o prorocztwie, może być zastosowane do pism natchnionych: poruszenie przez Ducha ma na celu wywołanie ludzkich aktów komunikacyjnych. Poruszeni Duchem Świętym – następnie przemawiali (37).

1.6. Nie dla Boskiego dyktatu, tak dla natchnienia werbalnego

Darren Sarisky, komentując teologię natchnienia Webstera zwraca uwagę, że obejmuje ona trzy składowe: (i) oświecenie autorów biblijnych, w rezultacie którego osiągają oni pewien stopień zrozumienia rzeczywistości, o których piszą; (ii) impuls do pisania tekstów wyrażających owo zrozumienie; (iii) akt spisania w tych konkretnych słowach, które wyrażają poruszany przez nich temat i kierują odbiorcę w stronę Boga dającego natchnienie⁵¹. Tym samym Webster

259–260, 262. John Goldingay (*Models for Interpretation*, 147–148; „Natchnienie”, 611) odnotowuje przekonanie autorów Nowego Testamentu, że to Duch Chrystusa był tym, który przemawiał przez proroków Starego Testamentu. Duch Święty zatem mógł wyrażać te myśli i sprawy, które dla samych proroków pozostawały niezrozumiałe, a które jawnymi staną się dopiero dzięki tym, którzy w przyszłości poznają Chrystusa.

⁵⁰ Por. Webster, „Inspiration of Holy Scripture”, 249: „To say that those moved by the Spirit spoke from God is to say that Scripture arises from no violation of the literary integrity of its writers, but the opposite: ἀπό θεοῦ indicates both the sovereign origin and moving power of their authorship, and its genuinely human phenomenality”.

⁵¹ Por. Sarisky, „Scripture”, 124; Webster, „Inspiration of Holy Scripture”, 238, 245–246. Podobnie w egzegezie Pisma Świętego odgrywa rolę oświecenie przez Ducha Świętego, które Webster uznaje za pierwszorzędne, a wszystkie naukowe

podpisuje się pod pojęciem natchnienia werbalnego, które, jak odnotowuje, często bywa niesłusznie utożsamiane z Boskim dyktatem. W ucieczce przed tą identyfikacją pojawiły się ujęcia natchnienia „personalizowanego” i „zdewerbalizowanego” – jako jedynie oświecenia autorów. Jednak zdaniem teologa wprowadzanie dystansu między natchnieniem a werbalnym charakterem tekstów stanowi pewnego rodzaju doketyzm – rozróżnienie między natchnioną treścią a stworzoną formą sprawia, że łatwo utożsamiać świadomość czy doświadczenie autorów (albo wspólnoty) z rzeczywistą istotą tekstu, dla której słowa byłyby jedynie zewnętrznym wyrazem (37–38)⁵². *Contra* temu autor *Holy Scripture* utrzymuje: „nie mniej niż konsekracja, natchnienie dotyczy związku Bożej komunikacji i konkretnych stworzonych form; to znaczy, że natchnienie obejmuje słowa” (38)⁵³.

cnoty egzegetów jawią mi się podporządkowane łaskom duchowym – por. Levering, „Webster’s Theological Exegesis”, 115–116. W ujęciu Webstera tak jak sama Biblia, tak również jej interpretacja jest elementem domeny Słowa (*the domain of the Word*) – por. Webster, *Domain of the Word*, viii; Vanhoozer – Treier, *Theology and the Mirror of Scripture*, 73. Por. także: Paddison, „Theological Interpretation”, 217: „For Webster, decisions about the nature of Scripture, its role in the divine economy, and our role as readers are all issues that can be resourced by attending to God’s action”. Por także: Hay, *God’s Shining Forth*, 135.

⁵² Por. Webster, *Domain of the Word*, 16 (wyraźniejsze podkreślenie ograniczenia natchnienia do werbalnego nadzoru); Webster, „Inspiration of Holy Scripture”, 246; Barton, „Verbal Inspiration”, 719–721.

⁵³ Webster (*Domain of the Word*, 59) zwraca uwagę, że w tym procesie włączenia ludzi w służbę słowa Bóg nie tylko zapewnia właściwe słowa, ale i przeciwdziała deformacjom wynikającym z upadku: „But God is in himself living speech, and in speaking to creatures by the Spirit he takes creaturely words into his service, ensuring their adequacy, checking the distortions introduced by fallenness and restoring their function as a sign of God’s glory”. Nie należy upraszczać również samych teorii dyktatu – jak zauważał Luis Alonso Schökel (*Słowo natchnione*, 50–51), w teologii potrydenckiej dyktować znaczyło po prostu określać słowa, chodziło o łagodne oświecenie umysłu hagiografa i dyktowanie słów najbardziej stosownych jego stanowi i kondycji. W XVIII wieku teologowie katolicycy uznawali, że Duch Święty dostosowywał się do umysłu, stylu i uczuć hagiografa i dyktował w taki sposób, jakby sam autor pisał na własny rachunek. Podobnie w XVII wieku w teologii protestanckiej tłumaczono różnice stylów poszczególnych świętych pisarzy dostosowaniem się Ducha Świętego do temperamentu każdego autora. Schökel (*Słowo natchnione*, 52) uważa, że „[...] nieprawidłowy jest dylemat zawarty w argumentacji: «Albo Bóg dyktuje słowa, albo słowa pochodzą jedynie od

Ponieważ objawienie skłania do pisania, związek między komunikatywną obecnością Boga a słowami Pisma nie jest jedynie przypadkowy. Pismo nie jest wytworem naturalnym, dlatego można mówić o impulsie Ducha Świętego obejmującym także *suggestio verborum*. Natchniona jest nie jedynie rzecz (*res*), ale i forma (*forma*) (38)⁵⁴. Przy czym, podkreśla Webster, nie chodzi tutaj o skutek działania przyczynowego sprawionego przez niemą i odległą moc, ale o aktywność (sugestia, polecenie, impuls) Ducha Zmartwychwstałego Pana. Z kolei ona nie powoduje zawieszenia stworzoneści, a to znaczy, że aktywność proroków i apostołów nie została stłumiona poruszeniem przez Ducha. Nie byli oni jedynie biernymi pośrednikami, nieaktywnymi umysłowo czy wolitywnie (38⁵⁵). Duch Święty jako Duch objawienia w poznaniu Boga czuwa nad pisarzami biblijnymi, poruszając ich wewnątrz bez szkody dla ich stworzoneści,

hagiografa». Istnieje jeszcze trzecia możliwość, jaką jest tchnienie witalne poza dyktatem rozumianym w sensie ścisłym. Obecnie większość teologów uważa za natchniony tzw. konkret literacki, bez wprowadzenia rozróżniania treści i formy: konkret literacki jest systemem słów znaczących. Tylko, że «natchnąć» nie jest tym samym co «dyktować» w powszechnym tego słowa rozumieniu”.

⁵⁴ Por. Webster, *Domain of the Word*, 9–10, 29 (słowa apostołów i proroków jako ustanowione przez Boga znaki wskazujące ku *res*, czyli dziełom i słowom Trójjedynego Boga), 112: „If it is true that ‘no syntactics contains its own semantics’, it is also true that inquiry into the syntactical features of the text is not only a necessary condition for grasping its semantic features but is itself the means of discerning its semantics. The *res* chooses to present itself in this signum, the biblical text in all its grammatical, literary and historical features. The sign is the availability of the matter. The text does not, of course, make the Word comprehensively available or transparent; but the Word’s relation to the text is more than asymptotic, and so to read the text as natural sign is to hear the divine Word in (not only behind or beneath) its textual surface”.

⁵⁵ Webster odwołuje się do: Banvick, *Reasonable Faith*, 102. O ujęciach łączących natchnienie werbalne z zachowaniem indywidualności pisarzy biblijnych – zob. także: Barton, „Verbal Inspiration”, 720 (ujęcia protestanckie) i 721 (teoria M.J. Lagrange’a). Sam Barton utrzymuje, że jeśli w ogóle Biblię traktuje się jako natchnioną, trudno podtrzymywać to stanowisko bez przyjęcia natchnienia werbalnego – por. Barton, „Verbal Inspiration”, 721.

skutkiem czego ich pisma są natchnione, prorockie i stanowią mowę od Boga (por. 2 P 1,21)⁵⁶.

Natchnienie werbalne nie musi zatem oznaczać przyjęcia teorii dyktatu, która nie bierze pod uwagę, że teksty biblijne są wytworem historycznym oraz zamienia Bożą wszechprzyczynowość na wyłączną przyczynowością Boga (39)⁵⁷. Natchnienie werbalne daje się uzgodnić z poglądem, że słowa nie zostają wyjęte z procesu ich tworzenia czy recepcji, a sam tekst staje się boskim pośrednikiem, nie przestając jednocześnie być bytem historycznym. Pierwotne natchnienie nie może prowadzić do pomijania objawieniowej obecności Boga, ma wskazywać na włączenie tekstów w szersze ramy uświęcającego dzieła Ducha (39)⁵⁸.

2. Ocena propozycji Webstera z perspektywy katolickiej

2.1. Doktryna Pisma, ale bez uwzględnienia całego *nexus mysteriorum*

Krytycy zwracają uwagę, że Webster tworzy doktrynę Pisma, w której świadectwa Pisma o sobie samym jest zbyt mało. Na przykład Nicholas Thomas Wright pisze, że z książki Webstera „nie dałoby się dowiedzieć niczego o tym, co Biblia zawiera”, a ponieważ według autora *Holy Scripture* „Pismo Święte jest centralnym źródłem wszelkiego chrześcijańskiego myślenia, mogłoby być właściwe (i nie wykraczające ponad inteligencję tak znakomitego uczonego) oparcie

⁵⁶ Por. Webster, *Domain of the Word*, 59. Por. także DV 11: „Skoro więc wszystko to, co autorzy natchnieni, czyli hagiografowie, twierdzą, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego [...]”. Podobne stanowisko rabinów odnotowuje Bertrand Stubenrauch (*Pneumatologia*, 41–42): „wiara w natchnienie Pisma, pochodzące od Ducha Świętego, zakorzenia się tak głęboko w literaturze rabinistycznej, że każde słowo z Pisma, jak również polecenie Tory może być traktowane jako wypowiedane przez samego Ducha Świętego”.

⁵⁷ Por. Webster, *Holy Scripture*, 30: „This does not, of course, mean that the history of the processes surrounding the pre- and post-history of the biblical writings is to be reduced to an ‘inert conduit’, any more than inspiration can be reduced to puppetry. Once again, the rule is: sanctification establishes and does not abolish creatureliness”.

⁵⁸ Por. Sarisky, „Scripture”, 124.

również tego twierdzenia na samym Piśmie⁵⁹. Łagodzi tę ocenę Matthew Levering: „choć ma rację, Wright nieco przesadza w kwestii braku treści Pisma Świętego w *Holy Scripture*”⁶⁰. Katolicki teolog dodaje do tego dwa cenne spostrzeżenia. Po pierwsze, że monografia Webstera jest obroną klasycznej doktryny reformowanej o Piśmie Świętym prezentowaną w krytycznej relacji do innych stanowisk. A po drugie, że egzegeza Webstera zbliża się nieco do „dowodzenia” z Pisma, a w każdym razie teolog buduje swoją refleksję teologiczną na podstawie kluczowych fragmentów Pisma Świętego⁶¹. Wydaje się, że tego rodzaju praktyka odbiega jednak od postulowanej przez Webstera relacji egzegezy i teologii (opiszemy ją niżej).

Nie dziwiłoby, gdyby katolicki teolog, którego nie obowiązuje protestanckie pryncypium *sola Scriptura*, w swoich dociekaniach teologicznych wychodził nie od Pisma Świętego, ale od teologii dogmatycznej, z punktu widzenia której doktryna Pisma zyskałaby teologiczne pogłębienie, niemożliwe do wyprowadzenia z samego Pisma Świętego. Byłoby to zasadne, ponieważ pojęcie słowa Bożego – będącego źródłem teologii – jest analogiczne i obejmuje oczywiście szerszy zakres niż spisane pod natchnieniem słowo Boże (por. *VD* 7–8). W przypadku niekatolickiego teologa wyjaśnianie Pisma z punktu widzenia teologii dogmatycznej zakładać musi albo, że teologia danego wyznania, z perspektywy której uprawia się namysł nad naturą i funkcją Pisma, pokrywa się z treścią Pisma Świętego, albo że tradycja danego wyznania stanowi przedmiot formalny, bez którego Pismo nie może być prawidłowo zrozumiane; zapewne kryje się tutaj założenie o wzajemnym związku protestanckich „tylko” (*sola gratia, sola fide, sola scriptura, solus Christus, soli Deo gloria*)⁶². Przyznając rację Leveringowi, że tradycja wyznaniowa ukierunkowuje myśl Webstera, choć sam Webster zapewne optowałby za pierwszą z opcji ze względu na ujęcie związku Pisma z teologią w duchu kalwińskim, jakie preferuje.

⁵⁹ Wright, *Scripture and the Authority of God*, 15.

⁶⁰ Levering, „Webster’s Theological Exegesis”, 102.

⁶¹ Por. Levering, „Webster’s Theological Exegesis”, 103.

⁶² Teolog utrzymuje, że „Roman Catholic rejection of *sola scriptura* in favour of Scripture and tradition is [...] a corollary of a rejection of the ecclesiological implications of *solus Christus* [...]” – Webster, *Word and Church*, 25.

Scharakteryzujemy pokrótce tę koncepcję. Z faktu, że Biblia znaleźć się musi w centrum wszelkiego myślenia teologicznego, wynika zdaniem reformowanego teologa konieczność zakwestionowania podziału na teologię biblijną, historyczną, systematyczno-doktrynalną i praktyczną. Wszystkie studia teologiczne winny wychodzić z Pisma i zmierzać ku niemu (108, 120–122, 129)⁶³. „Koncepcje i język dogmatyki chrześcijańskiej «podążają» za aktem czytania Pisma; są one transpozycją tego, czego można się nauczyć z uważnej lektury, na refleksyjne pojęcia” (129)⁶⁴. Teologia dogmatyczna przez swój stosunek do Pisma wpisana zostaje w funkcję umożliwiania Kościołowi bycia *ecclesia audiens* (130).

„Urząd teologiczny” w przekonaniu Webstera ma wspierać Kościół przez kierowanie kościelnym czytaniem Pisma (128), a zatem jest składową duszpasterstwa. Kierowanie lekturą Pisma w Kościele nie dokonuje się na sposób władczy (przeciw akademickiemu „magisterium” i zawłaszczeniu Ducha), teologia ma raczej wskazywać przykład poddania się Pismu będącemu *viva vox Dei* i słuchanemu z uwagą i szacunkiem (128–129). Pismo Święte jawi się nieodłączne od „zewnętrzności” Kościoła, który o tyle jest Kościołem, o ile słucha tego żywego głosu Boga, poświęcając swoją pokorną uwagę Pismu jako uświęconemu i natchnionemu słudze, przez którego Bóg ogłasza sąd i obietnicę Ewangelii oraz wzywa do wiary (47). Warto odnotować, że Pismo może służyć *viva vox Dei* nie przez swoją „tekstualność” (*textuality*), ale przez „zewnętrzność” – odniesienie do objawienia (49–50)⁶⁵. Pismo jest tekstowym narzędziem mowy Bożej,

⁶³ Webster odwołuje się tutaj do dzieła Zachariusza Ursinusa (*Paraenesis ad theologiae et doctrinae*). Por. także: Webster, *Domain of the Word*, 4; Davidson, „John Webster”, 9.

⁶⁴ Nie oznacza to jednak w żadnym razie, że koncepcje dogmatyczne miałyby stanowić ulepszenie Biblii; pojęcia funkcjonują jako podsumowanie biblijnego świadectwa – podkreśla Webster w łagodnej krytyce niektórych nieostrożnych jego zdaniem stwierdzeń Torrance’a – por. Webster, *Domain of the Word*, 106.

⁶⁵ Por. Webster, *Domain of the Word*, 98 (w części poświęconej omówieniu teologii Thomasa F. Torrance’a).

a kanon jako część historii sądu i miłosierdzia winien być również, jak dosadnie stwierdza Webster, „nożem w sercu Kościoła”⁶⁶.

Teologia nie stawia się ponad słowem Bożym, ma ona być, powtarza uczony za Barthem, niczym więcej niż pogłębioną formą odczytania tego, co już zostało powiedziane (129). Pozostaje szkicem czy zarysem elementów nauczania chrześcijańskiego wywiedzionych z Biblii i wyrażanych, na wzór stylu proroków i apostołów, w sposób jasny i prosty (*perspicuitas*), bez przyjmowania zewnętrznej (doktrynalnej, filozoficznej czy empirycznej) zasady organizującej; cały czas pozostaje na służbie boskiej samo-komunikacji realizowanej przez Pismo Święte (113–114)⁶⁷.

Jakkolwiek sam autor ją pojmuje i stosuje, należy jednak docenić przyjętą w *Holy Scripture* metodę Webstera, ponieważ jeśli studium ksiąg świętych jest niejako duszą świętej teologii⁶⁸, to zasadne jest założenie, że teologia dogmatyczna wtórnie może oświetlić również samo Pismo Święte⁶⁹. Przy czym metoda ta doprowadzi do

⁶⁶ Webster, *Word and Church*, 46: „If the canon is a function of God’s communicative fellowship with an unruly church, if it is part of the history of judgement and mercy, then it cannot simply be a stabilizing factor, a legitimating authority. Rather, as the place where divine speech may be heard, it is – or ought to be – a knife at the church’s heart”. Por. Davidson, „John Webster”, 9.

⁶⁷ Łaciński termin *perspicuitas* bywa różnie tłumaczony: jasność, klarowność, przejrzystość, transparentność czy jednoznaczność. Termin ten oddaje przekonanie reformatorów o generalnej zdolności każdego wierzącego do zrozumienia Pisma Świętego. Reformatorzy uznali, że Pismo Święte jest swoim własnym interpretatorem (łac. *Sacra Scriptura sui ipsius interpres*). Z początku nie chodziło o zakwestionowanie potrzeby interpretacji czy nauczania kościelnego, lecz o wyeksponowanie przekonania, że Pismo lokuje się ponad interpretatorami kościelnymi czy akademickimi. Interpretacja świętych ksiąg miałyby być o tyle autorytatywna, o ile można by dowieść jej słuszności w oparciu o samą Biblię. Afirmacja jasności (łac. *claritas*) czy przejrzystości Pisma bazuje na uznaniu, że Bóg, pragnąc dać poznać człowiekowi to, co jest Mu miłe, jest w stanie komunikować się z wierzącym wystarczająco jasno poprzez czytane w Duchu Świętym Pismo – por. Yocum, „Scripture, Clarity of”, 727–728; Ward, „Scripture, Sufficiency of”, 731. Por. także: East, *Doctrine of Scripture*, 77–81.

⁶⁸ Por. *VD* 35; *DV* 24; Zatwardnicki, *Księgi natchnione i ich interpretacja*, 137–162.

⁶⁹ Podobne podejście stosuje Telford Work, który odwołuje się do cyrkularności teologicznej refleksji: z jednej strony to Pismo ustanawia doktryny chrześcijańskie,

zupełnie różnych wyników teologa katolickiego i protestanckiego – ten pierwszy bowiem wykorzysta teologiczną refleksję po pierwsze wyprowadzaną nie jedynie z Pisma, a po drugie będącą czymś więcej niż jedynie „powtórką” Pisma. Zastosowane przez teologa reformowanego podejście wydaje się korespondować z jedną ze wskazówek zawartych w Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius*, w której jest mowa o zrozumieniu tajemnic wiary rozumem oświeconym wiarą, które dokonuje się między innymi dzięki powiązaniu tajemnic między sobą oraz z ostatecznym celem człowieka⁷⁰. Wykorzystuje się tutaj inspirujący wpływ spisanego słowa Bożego na teologię⁷¹, w czym można dopatrywać się pośredniego „świadczenia tekstów o nich samych”, wtórnie mówiącego coś także na temat samego Pisma⁷².

Jeśli Sarisky słusznie podkreśla, że największą zaletą pracy Webstera jest umiejscowienie Pisma Świętego w ramach szerszej sieci wzajemnie ze sobą powiązanych doktryn⁷³, to można by do tego dodać, że trudno w przypadku propozycji anglikańskiego teologa mówić o pełnej doktrynie Pisma. Nie tylko dlatego, że zubożona wizja teologii sprawia, że taka być musi również refleksja teologiczna nad Pismem. Z katolickiego punktu widzenia organicznie rozumiane *nexus mysteriorum*⁷⁴ domaga się możliwie całościowego ujęcia wzajemnych połączeń między doktryną Pisma a innymi tajemnicami wiary, o czym trudno mówić w przypadku *Holy Scripture*. Tutaj

z drugiej właściwa doktryna Pisma zależy właśnie od tych doktryn. Znaczy to, uważa ewangelikalny teolog, że Biblia jest zarazem początkiem teologii systematycznej, jak i jej końcem, źródłem i beneficjentem – por. Work, *Living and Active*, 318.

⁷⁰ Por. *DH* 3016: „Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo [...]”.

⁷¹ Na inspirujący wpływ natchnionych pism zwracał uwagę Gerald O’Collins (*Inspiration*, 22, 77–80, 195–196).

⁷² Taką metodę przyjąłem w swojej rozprawie *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*.

⁷³ Por. Sarisky, „Scripture”, 119–120.

⁷⁴ Bernard Sesboué przyrównał (*Poza Kościołem nie ma zbawienia*, 14) zazębianie się prawd wiary do wielkiej pajęczyny, której poruszenie w którymkolwiek miejscu wywołuje falę drgań w całej sieci.

na pierwszym plan wysuwa się nie organiczność, ale supremacja pewnych misteriów. Przyjęte przez autora protestanckie pryncypia sprawiają, że można by co najwyżej ocenić próbę Webstera jako doktrynę Pisma wypracowaną w oparciu o misteria wyżej położone w porządku prawd wiary (*hierarchia veritatum*)⁷⁵, przy czym również one rozpatrywane są siłą rzeczy w duchu protestanckich „tylko”. Webster przyznaje wprost, że teologię chrześcijańską absorbuje jedynie Bóg, a wszystko pozostałe *sub specie divinitatis*; pozostałe doktryny są jedynie zastosowaniem albo konsekwencją doktryny trynitarnej (43). Jeśli np. w drugim rozdziale uwaga zostaje skierowana na doktrynę Kościoła, z której to perspektywy mają zostać określone natura i funkcja Pisma, to, jak sam Webster dodaje, „przechodząc od doktryny o samo-objawieniu Boga do doktryny Kościoła, nie odchodzimy od chrześcijańskiej doktryny Boga” (42)⁷⁶. Ten swego rodzaju dogmatyczny „kanon w kanonie” i odpowiadająca mu, by odwołać się do spostrzeżenia Leveringa, „wszechobecna krytyka antropocentrycznej pokusy”⁷⁷, przyćmiewają pozostałe tajemnice. Zwłaszcza zwrócił moją uwagę absolutny brak mariologii, która poszerzyłaby horyzonty w konstruowaniu ontologii Pisma⁷⁸.

⁷⁵ Por. Sobór Watykański II, *Unitatis redintegratio*, nr 11: „Porównując doktryny, niech pamiętają o istnieniu porządku czy «hierarchii» prawd nauki katolickiej (łac. «hierarchiam» veritatum doctrinae catholicae), ponieważ różny jest ich związek z fundamentami wiary chrześcijańskiej (łac. *cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae*)”.

⁷⁶ Kościół jest widziany przez Webstera jako stworzenie Słowa Bożego – jest to „Kościół słuchający” oraz „widzialny duchowo” i „apostolski” – por. Webster, *Holy Scripture*, 42, 66 (i cały rozdział 3).

⁷⁷ Levering, „Webster’s Theological Exegesis”, 112. Sarisky zwraca uwagę („Scripture”, 119, 126) na unikanie ryzyka ześlizgnięcia się w „antropocentryczne skrzywienie” (*anthropocentric inflection*).

⁷⁸ Warto zwrócić uwagę na to, w jaki sposób prawdy mariologiczne wykorzystuje np. Telford Work w swojej monografii *Living and Active*. Mimo że ten ewangelikalny teolog nie przyjmuje katolickich dogmatów (np. odrzuca niepokalane poczęcie), jego refleksje wiele zawdzięczają dzięki powiązaniu doktryny Pisma z mariologią.

2.2. Samo-objawienie Boga w kontekście soteriologicznym

Świadomy, że sprzeciwia się pewnym niebezpiecznym tendencjom redukującym objawienie do roli epistemologicznej, Webster tak mocno naciska na odmienne pojmowanie objawienia, że nieco jednak dezawuuje wymiar noetyczny (17). Nie wolno jego zdaniem przeciwstawiać sobie wymiaru noetycznego objawienia z pojednaniem, jakie ono niesie, i z ontologicznym uczestnictwem w życiu Boga, do jakiego ono prowadzi (16). Przede wszystkim, utrzymuje uczony, objawienie „oznacza komunikatywną, wspólnototwórczą trajektorię działań Bożych w wybraniu, stworzeniu, opatrnościowym uporządkowaniu, pojednaniu, sądzie i gloryfikacji stworzeń Bożych” (17). Również w katolickiej teologii na pierwszym miejscu podkreśla się dialogiczno-personalny wymiar objawienia, a dopiero na drugim wymiar propozycjonalny; przy czym oba są ze sobą nierozzerwalnie związane – co mocno podkreślał na przykład Gerald O’Collins⁷⁹. Z polskich teologów sprzeciwiających się redukowaniu objawienia do funkcji epistemologicznej wymienić trzeba Roberta Woźniaka. Dogmatyk proponuje rozpatrywać objawienie w jego „naturze i pojęciowej strukturze również z perspektywy teologii dogmatycznej. Staje się wtedy pojęciem materialnym teologii i otrzymuje konkretną treść dogmatyczną”⁸⁰.

Websterowska definicja objawienia pokrywa się w dużej części z ujęciem objawienia zaprezentowanym w Konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym. Wydaje się jednak, że np. soborowe nauczanie, gdy idzie o relację dwóch wymiarów objawienia, personalnego i propozycjonalnego, jest bardziej zrównoważone, mniej polemiczne i nie tak jednostronne jak ujęcie teologa reformowanego. Jeśli rzeczywiście, co podkreślał Ratzinger, „w Biblii Objawienie nie jest pojmowane jako system zdań, lecz jako dokonane i dokonujące się nadal

⁷⁹ Por. O’Collins, *Revelation*, 6–7, 12–16.

⁸⁰ Woźniak, *Różnica i tajemnica*, 5. Badania prowadzą Woźniaka do wniosku o znaczeniowym zbliżeniu tajemnicy i objawienia jako ugruntowanego w trynitarnym bycie Boga samoudzielenia się Trójcy: „Objawienie jest w chrześcijaństwie istotą tajemnicy, co sprawia, że oba terminy w dużej mierze mogą być używane zamiennie, synonimicznie. Tajemnica to objawienie; objawienie jest tajemnicą *par excellence*” – Woźniak, *Różnica i tajemnica*, 504.

wydarzenie nowej relacji między Bogiem i człowiekiem⁸¹, to przecież nie jest ono możliwe bez niosącego pewne treści natchnionego świadectwa objawienia. Jak podkreśla O'Collins, nie istnieje objawienie, które nie niesłoby jakiegoś poznania⁸². Przekonującą krytykę antypropozycjonalnych ujęć objawienia przedstawił Mats Wahlberg, według którego nie sposób przyjąć tzw. manifestacyjnych koncepcji objawienia bez jakiejś formy propozycjonalnych twierdzeń⁸³.

Zarówno Webster, jak i ojcowie Soboru Watykańskiego II wskazywali na to, że celem objawienia jest doprowadzenie do wspólnoty ludzi z Bogiem. Protestantki uczone unika z kolei jednostronności *Dei verbum*, w której, zgodnie z przyjętym paradygmatem ojców Soboru, akcentuje się przede wszystkim pozytywny aspekt *revelatio*. Webster może tu stanowić zbawienny „wyrzut sumienia”, przypominając o „drugiej stronie medalu” – upadku człowieka i jego buntowi przeciw Bogu. Również Ratzinger, choć bardzo cenił konstytucję, krytykował jej nadmierny optymizm przesłaniający tajemnicę nieprawości, grzech i jego straszliwą cenę – jako że w dokumencie nie mówi się o gniewie Bożym, akcent pada jedynie na zbawienie⁸⁴. Wspólne katolickiemu nauczaniu i teologii Webstera będzie umiejscowienie objawienia (i Pisma Świętego) w ramach soteriologicznych, przy czym w propozycji anglikańskiego teologa zdecydowanie ta zbawcza funkcja wybija się na pierwszy plan i stanowi tym samym poważne wyzwanie dla katolickiej teologii⁸⁵. Uczony wręcz wiąże autorytet Pisma właśnie z tą pochodzącą od Ducha Świętego właściwością

⁸¹ Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, 503.

⁸² Por. O'Collins, *Revelation*, 12, 14–15.

⁸³ Por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*.

⁸⁴ Por. Torielli, *Ratzinger*, 51.

⁸⁵ Związek objawienia ze zbawieniem skłania Woźniaka do przyjęcia nowego modelu soteriologicznego: „Cała soteriologia może zostać przemyślana właśnie z punktu widzenia boskiego jawienia się w świecie. Chodzi tu nie tylko o takie ujęcie objawienia, w którym artykułuje się jego zbawczą celowość, ale o utożsamienie aktu zbawienia z aktem objawienia. Objawienie nie jest jedynie środkiem wiodącym do zbawienia, ale samym tym zbawieniem w jego akcie, w jego dynamicznym stawaniu się. Bóg zbawia poprzez objawienie siebie i w tym objawieniu. Objawienie samo w sobie jest zbawcze” – Woźniak, *Różnica i tajemnica*, 508.

natchnionej literatury do pozostawiania na służbie żywego Słowa i stanowienia wyzwania dla Kościoła słuchającego (52–53).

Rozróżnienie objawienia od Pisma Świętego akcentują również teologowie katoliccy. Joseph Ratzinger terminem objawienie obejmował całość mowy i działania Boga, a zatem odnosił do rzeczywistości, o której Pismo mówi; jako takie objawienie przekracza Pismo w dwóch kierunkach: ku objawiającemu się Bogu oraz ku człowiekowi przyjmującemu objawienie, w którym rzeczywistość objawiona się wydarza⁸⁶. Objawienie nie tylko że „jest zawsze czymś więcej niż ustalone w Piśmie jego świadectwo”, ono jest „czymś żywym, co obejmuje Pismo i rozwija je”⁸⁷. Podobnie O’Collins wskazywał na różnicę między objawieniem jako żywą i przeżywaną rzeczywistością – międzyosobowym wydarzeniem samo-komunikowania się Boga, a zapisanym (natchnionym) świadectwem o niej, w którym to wydarzenie nie może się „zawierać”; jednego z drugim nie można w związku z tym utożsamiać, a objawienie jest szerszą rzeczywistością nieograniczającą się do spisanego tekstu Biblii⁸⁸. Webster słusznie podkreśla uprzedniość objawienia względem Pisma Świętego oraz ich nietożsamość. Jednak z faktu, iż Pismo jest częścią większej rzeczywistości, nie wyciąga wniosku na temat tego, że Pismo nie może być jedynym materialnym źródłem dla Kościoła – owszem właśnie uznaje, że Bóg kontynuuje swoją komunikację przez (tylko) Pismo.

Nie dostrzegam *perspicuitas* w twierdzeniu Webstera, że doktryna chrześcijańska jest bardziej pierwotna od doktryny Pisma. Raczej należałoby powiedzieć, że rzeczywistość (*ordo essendi*), o której mówi doktryna chrześcijańska, jest uprzednia względem samego Pisma Świętego oraz chrześcijańskiej doktryny. Z kolei wyprowadzenie doktryny chrześcijańskiej nie jest możliwe bez przyjęcia objawienia zaświadczonego w Piśmie Świętym, zatem w porządku

⁸⁶ Por. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, 356–357, 361; Ferdek, „Objawienie”, 170–176.

⁸⁷ Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, 142.

⁸⁸ Por. O’Collins, *Inspiration*, 96, 102; O’Collins, *Revelation*, 14, 143–144, 147–148, 155, 164–165, 203.

poznania (*ordo cognoscendi*) to Pismo jest pierwsze⁸⁹. Chyba że zrezygnowałyby się z protestanckiego pryncypium (radykałne ujęcie Kościoła jako *creatura Verbi*) i uznało, że doktryna chrześcijańska jest obecna w Kościele wcześniej niż w Piśmie Świętym (bo też słowo Boże zwołujące Kościół nie utożsamia się ze słowem spisany).

Jak zatem rozumieć twierdzenie: *Ecclesia nata est ex Dei Verbo* (52)? Webster przyznaje, że użycie złożonego terminu „Słowo” różni się w zależności od obszaru zastosowania, sam stosuje go w odniesieniu do „Bożej samo-komunikacji, objawieniowego samodarar Trójjedynego kierującego stworzenia do zbawczego celu” (44). Z drugiej strony pisze, że Kościół słuchający ma wiernie słuchać „Ewangelii zbawienia zwiastowanej przez zmartwychwstałego Chrystusa w mocy Ducha przez posługę Pisma Świętego” (44). Pismo pozostające na służbie objawienia Bożego miałyby służyć Kościołowi jako miecz Słowa, którym Duch posługuje się w Kościele (52).

2.3. Uświęcenie kosztem specyficzności charyzmatu natchnienia?

Teologowie i bibliści katolicycy rozszerzają pojęcie natchnienia na wszystkich zaangażowanych w genezę tekstów biblijnych. Dla przykładu: O’Collins formułuje tezę o impulsach Ducha Świętego, a w proces natchnienia włącza prócz autorów wszystkich zaangażowanych w tworzenie pism natchnionych⁹⁰. Z polskich nazwisk wspomnieć można Henryka Muszyńskiego, który zwracał uwagę, że współczesna teologia akcentuje „charakter całościowy i zbiorowy natchnienia”. Miałyby ono objąć „wszystkich, którzy w sposób twórczy brali udział w powstawaniu, przekazywaniu i spisywaniu ksiąg biblijnych⁹¹. Ta ekstrapolacja natchnienia właściwie przekreśla istotę charyzmatu jako szczególnej łaski. Właściwszym rozwiązaniem jawi się powiązanie daru natchnienia z ogólną aktywnością

⁸⁹ O rozróżnieniu porządku rzeczywistości i poznania – zob. Zatwardnicki, „One Source of Revelation”, 63–93. W polskiej wersji artykuł w wersji nieco zmodyfikowanej jest dostępny w: Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, 227–244.

⁹⁰ Por. O’Collins, *Inspiration*, 20, 102, 116, 123–124.

⁹¹ Muszyński, „Charyzmat natchnienia biblijnego”, 18.

Boga, od opatrnościowego zarządzania, przez aktywność Ducha w całej wspólnotie Ludu Bożego, aż po specjalne oddziaływanie na tych, którzy bezpośrednio przyczynili się do powstania świętych pism, a którzy z kolei pozostawali we wzajemnej interakcji z osobami obdarzonymi innymi darami Ducha Świętego⁹². „Uświadczenie sobie wielokierunkowo działającego Ducha Bożego pozwala lepiej zrozumieć fakt, że natchnienie biblijno-pisarskie jest tylko jednym z przejawów zbawczego działania Bożego TCHNIENIA” – przekonywał w swojej monografii Paweł Leks⁹³.

W związku z tym propozycja Webstera wydawać by się mogła godna przyswojenia w katolickiej teologii. Czy jednak kategoria uświęcenia pozwala wyjść ze ślepych zaułków, w jakie wikła się teologia natchnienia zafiksowana na punkcie samego charyzmatu natchnienia kosztem stracenia z pola widzenia wszechstronnego działania Bożego Ducha? Należałoby się zastanowić, czy terminem uświęcenie dają się objąć wszystkie rodzaje Boskiego dyskursu, w tym również te sytuacje, gdy dyskurs ludzki staje się Boskim na mocy tego, co Wolterstorff nazywa *appropriated discourse* (chodziłoby o przywłaszczenie, ale bez negatywnych konotacji)⁹⁴. Trudno chyba zakładać, że, powiedzmy poeta Epimenides został specjalnie uświęcony, gdy pisał werset następnie „zaanektowany” (by użyć z kolei websterowskiego języka) przez apostoła Pawła: „Powiedział jeden z nich, ich własny wieszcz: «Kreteńczycy zawsze kłamcy, złe bestie, brzuchy leniwe»” (Tt 1,12). Rodzi się zatem kwestia następująca: czy każde użycie przez Boga czegoś/kogoś musi koniecznie oznaczać uświęcenie? Na pewno wiemy, że Bóg w realizacji swojego zamysłu uwzględnia również czyny wypływające z zaślepienia (por. Dz 4,27–28; KKK 600), ale przecież nie oznacza to, że o takim np. Judaszu moglibyśmy powiedzieć, że został uświęcony (por. Mt 26,24).

Trzeba chyba powiedzieć, że tam gdzie katolicy teologowie poszerzają zakres natchnienia w sposób nieuprawniony, Webster zastosował obszerniejszą kategorię, która też ma swój „skutek uboczny”.

⁹² Por. Zatwardnicki, „Natchnienie w diachronicznie ujmowanym Ciele Chrystusa”, 125–144.

⁹³ Leks, *Charyzmat natchnienia*, 31.

⁹⁴ Por. Wolterstorff, *Divine Discourse*, 54.

Umiejscowienie natchnienia w szerszej koncepcji uświęcenia chcąc nie chcąc mimo wszystko deprecjonuje samo natchnienie, które w ten sposób jest tylko jednym z przypadków ogólniejszego uświęcenia, w przypadku natchnienia sprowadzonego właściwie do kwestii werbalnych (katastrofa pneumatologiczna?). Z kolei uświęcenie swoim zakresem obejmuje zbyt dużo.

2.4. Analogia inkarnacyjna, a nie skarb w glinianych naczyaniach

Znamienne, że w krótkiej charakterystyce różnych modeli relacji tekstu biblijnego do objawienia poddane krytyce zostały akurat te koncepcje – uprzystępniania się Boga oraz analogii wcieleniowej – do których odwołuje się *Magisterium Ecclesiae*⁹⁵. Webster wyraża opinię, że model *condescension* wprowadza dualistyczny rozdział między formą a treścią, dla której pierwsza pozostaje jedynie zewnętrzna i przygodna. Nie przekonuje ta krytyka, szczególnie gdy model ten rozpatrywać, jak uczyniono to w *Dei verbum*, w związku z analogią inkarnacyjną⁹⁶. Ludzka, „uniżona” forma jak najbardziej odpowiada soteriologiczno-rewelatywnemu wyrażeniu słowa Bożego w ludzkich słowach, podobnie jak „forma” Wcielenia nie jest oddzielona od jego „treści” (unia hipostatyczna). Odpada zarzut o „przebóstwieniu” Biblii, gdyż nie chodzi o ontologiczną tożsamość tekstu i samo-komunikacji Boga, ale o unię słowa Bożego i słów ludzkich. Jak natura ludzka nie staje się Boską we Wcieleniu, tak stworzonej rzeczywistości Pisma nie dezawuuje związek ze Słowem wyrażającym się przez ludzkie słowo.

Trzeba za to dodać, że słowo biblijne może być nie tylko słowem Boga uniżonym, ale również wywyższonym (przebóstwionym).

⁹⁵ Por. *DV* 13; *VD* 18–19; Gadenz, „Inspiration and Truth”, 88–89. Analogię inkarnacyjną krytykują również teologowie katoliccy – por. np. Prothro, „Christological Analogy”, 102–119. Próba tyleż polemiki z autorem, co apologia analogii – Zatwardnicki, „An Incarnational Analogy”, 37–75; rozbudowana wersja argumentacji w: Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, 437–508.

⁹⁶ Por. Collins, „Natchnienie biblijne”, 1581. Przypomnijmy, że u Torrance’a właśnie koncepcja akomodacji zabezpieczała „bez rozdzielania” słowa Bożego i słów ludzkich.

W swojej bibliologii „ukrzyżowanej chwały” Telford Work wiąże zbawczą moc Pisma z Boskim namaszczeniem, ale subsystującym w biblijnych słowach na stałe (por. J 1,32). Jak słabości uniżonego Słowa Wcielonego towarzyszy moc Boskiego Ducha, tak w lingwistycznej kenozie dzieje się coś analogicznego: Pismo partycypuje w słabości Syna i mocy Ducha⁹⁷. W podobnym tonie wypowiedziała się Papieska Komisja Biblijna: „Jeżeli jest rzeczą słuszną podkreślić zasadę wcielenia, aplikując ją analogicznie do spisывania Bożego objawienia, jest także obowiązkiem wykazać, jak w tej ludzkiej słabości objawia się chwała Słowa Bożego” (*NPP* 149).

Model analogii do unii hipostatycznej miałby zdaniem anglikańskiego teologa sprawiać, że w biblijnych słowach łączyłyby się pierwiastki Boskie i ludzkie. Ale tym samym uczony wprowadza dyskusję na nieortodoksyjne tory – tak jakby zjednoczenie w Słowie Wcielonym dokonywało się na poziomie natur, a nie osoby. Dlatego należałoby mówić raczej o zjednoczeniu słowa Bożego ze słowem ludzkim⁹⁸, a analogię inkarnacyjną wyjaśniać przez związek Słowa Wcielonego ze słowem Boga; jak gdyby rozciągając tym samym ludzką naturę Chrystusa na „ludzkość” słów ludzkich autorów, przez których osobowe Słowo się wypowiada⁹⁹. Wtedy, zachowując różnicę między unią personalną w Chrystusie a zjednoczeniem słowa Boga ze słowem ludzkim, przyjąć jednak analogię zjednoczenia werbalnego i osobowego¹⁰⁰.

Jeśli Webster sugeruje, że lepiej mówić o tajemnicy słów ludzkich jako słowa Bożego, to właśnie analogia inkarnacyjna to czyni, tyle że wskazując na tajemnicę słowa Bożego jako słowa ludzkiego. To,

⁹⁷ Por. Work, *Living and Active*, 121–122.

⁹⁸ Tak z kolei Webster czyni w *Domain of the Word*, 13, 15–16. Leo Scheffczyk uważa („Sacred Scripture”, 37), że połączenie słowa Bożego ze słowem ludzkim dokonuje się w sposób analogiczny do zjednoczenia natur Boskiej i ludzkiej Chrystusa, czyli z poszanowaniem obu natur i zachowaniem ich właściwości.

⁹⁹ Przy czym chalcedońskie „bez zmieszania i bez rozdzielania” będzie w każdym przypadku inaczej się przejawiało.

¹⁰⁰ Por. Work, *Living and Active*, 95: „But the uniqueness of incarnation is hypostatic union, not hypostatic union. Verbal union is not hypostatic union in that language is not full personhood. Inlibration is not incarnation because words are not flesh”. Webster (*Domain of the Word*, 13) krytykuje rozwiązanie Worka.

co teolog uważa za katastrofalne chrystologicznie, z katolickiej perspektywy jawi się jako chrystologiczne zwycięstwo – wyjątkowość Wcielenia nie polega na izolowaniu misterium, ale na jego wpływie na całą ekonomię zbawienia, w przeciwnym razie nie sposób nie popaść w rozdzielenie Starego i Nowego Przymierza. Gdy uczony uznaje, że nie ma żadnej równoważności między Słowem stającym się ciałem a słowami biblijnymi, trzeba powiedzieć, że wystarczy analogiczność wynikająca z tego, że słowo zawsze współlistnieje z żywym Słowem. Dlatego jest możliwe to, czego nie dopuszcza cytowany przez Webstera holenderski teolog reformowany Gerrit Cornelis Berkouwer¹⁰¹ – jakaś forma adoracji dla Pisma Świętego: „Kościół zawsze otaczał czią Boże Pisma, podobnie jak i samo Ciało Pańskie” (łac. *Divinas Scripturas sicut et ipsum Corpus dominicum semper venerata est Ecclesia [...]*) (DV 21)¹⁰². Sam Webster zapewne, zamiast czci dla Pisma, wołałby mówić o rozumnej adoracji samego Boga umożliwionej przez Ducha Świętego uświęcającego wierzącego, skutkiem czego jego rozum byłby orientowany na Słowo Boga¹⁰³.

Poglądy Webstera są mocno znaczone myślą kalwińską, dlatego wolno jego stosunek do Pisma porównać do pojmowania sakramentu przez Kalwina: z jego „skierowanej całkowicie ku górze koncepcji

¹⁰¹ Berkouwer krytykował analogię między *incarnation and inscripturation* ze względu na to, że wyznanie „Pismo Święte jest słowem Bożym” nie oznacza, iż miałoby Pismo wywodzić się z połączenia czynników boskich i ludzkich. Według Berkouwera ostateczną konsekwencją przyjęcia zjednoczenia pierwiastków Boskich i ludzkich analogicznego do jedności w Chrystusie musiałoby prowadzić do pytania o to, czy uzasadniona jest adoracja Pisma Świętego – por. Berkouwer, *Holy Scripture*, 203.

¹⁰² Oczywiście innego rodzaju cześć należy się Pismu, a innego Najświętszemu Sakramentowi – w tej kwestii zob. Królikowski, „Słowo Boże i Eucharystia”, 71. Telford Work pisze o biblioklazmie analogicznym do ikonoklazmu. Jak przyjęta przez Boga we Wcieleniu materia nabiera godności, tak również ludzkie słowa ulegają podobnemu przekształceniu. Znaki słowne, a nie tylko obrazowe, mogą być odniesione zdaniem ewangelikalnego teologa do pierwowzoru, czyli do Osoby Wcielonego. Za pośrednictwem Ducha Świętego to, co ludzkie (tak materia, jak i słowa) partycypują w Synu i stają się znakiem tego, co w hipostazie Syna stanowi o ludzkiej naturze – por. Work, *Living and Active*, 93, 95, 110.

¹⁰³ Por. Webster, „Biblical Reasoning”, 743; Swain, *Trinity, Revelation, and Reading*, 136.

sakramentu wynika [...] zdecydowane odrzucenie najważniejszego wniosku, który na płaszczyźnie pobożności Kościoła średniowieczny wyprowadził z rzeczywistej obecności, a mianowicie adoracji postaci eucharystycznych i obecnego w nich, zgodnie z wiarą, Pana⁷. Jak zauważa Joseph Ratzinger, takie czynności są w doktrynie reformatora nie do pomyślenia: „dla Kalwina jest to bałwochwalstwo, ponieważ sens sakramentu sprowadza się jedynie do *actio* sakramentalnej czynności, która kieruje nas zdecydowanie ku górze”¹⁰⁴. Nawet považany przez Webstera Torrance, jakkolwiek bliższy wydawałby się katolickiemu myśleniu, też przecież model przystosowania się uzupełniał o koncepcję sakramentu rozumianego właśnie w duchu reformacyjnym. Mimo że między słowem biblijnym (*signum*) i słowem Bożym (*res*) istnieje związek, który można określić chalcedońskim „bez rozdzielania”, to jednak biegun „bez zmieszania” musi dominować w doktrynie Pisma Świętego, jeśli asymetryczność między słowem Boga a tekstem biblijnym ma zostać zachowana.

U Webstera punkt ciężkości przesuwają się jeszcze bardziej w stronę „bez zmieszania”, co z kolei wynika zapewne z rozumienia misterium Chrystusa, jakie wydaje się bliskie chrystologii Karla Bartha. Szwajcarski teolog, mimo że afirmował chalcedońskie „bez rozdzielania”, kładł nacisk na zachowanie różnicy (odmienności) między Słowem i stworzeniem. Jeśli „bez zmieszania” ma być zachowane, wymaga to zdaniem Bartha podkreślenia pierwszeństwa podmiotu Osoby Słowa (owszem, Logosu wcielonego, a zatem działającego w ciele, ale jednak Logosu). Konsekwentnie według interpretatora Janowej Ewangelii we frazie „Słowo stało się ciałem” rolę orzeczenia pełni *sarx*. Nie wolno odwracać tej „kolejności”, by zrównać ciało ze Słowem – między nimi istnieje relacja asymetryczna. Słowo wcielone nie przestało być Słowem, Logos nie „przeistacza” się w *sarx*, ani nie miesza się z ciałem czy tym bardziej nie rozpuszcza w nim. Dlatego Barth uważał, że Wcielenie ani niczego nie odejmuje z Boskości Logosu, ani nie dodaje czegoś do stworzonego i grzesznego „ciała”. Różnica między Stwórcą a stworzeniem – będąca zresztą warunkiem ich relacji – zostaje zachowana¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Por. Ratzinger, *Teologia liturgii*, 260.

¹⁰⁵ Por. Webster, *Domain of the Word*, 82, 84–85.

Pytania można by mnożyć. Po pierwsze, czemu o wyjątkowości Biblii nie miałyby stanowić analogia inkarnacyjna, a lepszy miałyby być model „skarbu w glinianych naczyniach”¹⁰⁶, którego przyjęcie byłoby zanegowaniem soteriologicznej skuteczności? Po drugie, jeśli wolno powoływać się na herezje chrystologiczne i odnosić je do relacji tekst-objawienie, tekst-Duch czy stworzona forma a natchniona treść (Webster często pisze o doketyzmie, ale przywołuje również adopcjanizm i nestorianizm), to chyba jedynie przy założeniu, że istnieje również jakaś analogia do ortodoksji chrystologicznej. Po trzecie, gdy Webster odrzuca z jednej strony sprowadzanie relacji tekstu biblijnego i Ducha do właściwości samego tekstu, a z drugiej oddzielanie Ducha od tekstu, to czy nie można by przyjąć, iż właśnie analogia inkarnacyjna, jeśli powiązać ją z pneumatologią¹⁰⁷, stanowi tutaj najbardziej odpowiednie rozwiązanie? Zwłaszcza, gdy przyjmuje się, jak czyni to autor *Holy Scripture*, pogląd o natchnieniu nie tylko rzeczy, ale i słów (*suggestio verborum*).

2.5. Słowo większe od słów natchnionych i z nimi zespolone na stałe

Należy przyznać Websterowi rację, gdy podkreśla zależność natchnienia od objawienia, z kolei objawienie umiejscawia na tle samo-udzielania się Trójjedynego Boga. Podobnie czyni zresztą Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym, lokując natchnienie (rozdział III) w służbie przekazu objawienia (rozdział II), samo zaś objawienie postrzegając z perspektywy trynitarniej (rozdział I). Jednak tam, gdzie autor *Holy Scripture* przestrzega przed wyprowadzaniem z faktu natchnienia wniosku, że Pismo jest objawieniem, trzeba by dopowiedzieć, że również odwrotnie – z tego, iż Pismo jest objawieniem, nie wynika, że jest natchnione. Ostatecznie musi przyjść ten „moment” przyznania specjalnego działania Duchowi, bez którego nie otrzymalibyśmy „gwarancji” adekwatnego

¹⁰⁶ Webster (*Domain of the Word*, 10–11, 19, 49) przywołuje też (za Augustynem) obraz świątyni, z której przemawia Bóg.

¹⁰⁷ Drogi wytyczył tutaj Work (*Living and Active*, 122) w swojej propozycji „słowa ukrzyżowanej chwały”.

zaprezentowania objawienia w Piśmie, a zatem i trwania w objawieniu. Sam Webster czyni to w taki sposób, że uznaje natchnienie za rodzaj uświęcenia odniesiony do tekstu. Nie bardzo rozumiałe jest twierdzenie, iż „pewność wiary opiera się tylko na Bogu, a nie na natchnieniu; wiara jest ugruntowana na Piśmie nie ze względu na jego formalną własność bycia natchnionym, ale dlatego, że Pismo Święte jest narzędziem boskiej nauki pochodzącej od Boga” (32). Przecież takim może być właśnie jedynie dzięki natchnieniu przez Bożego Ducha. Jednak Webster oskarża o formalizację (albo „formalny nadnaturalizm” – *formal supernaturalism*) uznanie, że autorytet Pisma miałyby stanowić pochodną jego powstania pod natchnieniem; woli lokować go w służbie Pisma objawieniu Bożemu i łączyć z Kościołem jako miejscem zbawczej obecności Boga (55–56).

Na pewno zwraca uwagę mocny akcent postawiony przez Webstera na związek objawienia i doktryny Pisma Świętego z działaniem Trójcy Świętej, a przede wszystkim na aktualność natchnionego słowa jako narzędzia w rękach Zmartwychwstałego. Jak najdalszy od wszelkiego deizmu, uczony identyfikuje to zagrożenie nawet tam, gdzie być może katolicki teolog nie spodziewałby się. Okazuje się, że przyjęcie prymatu natchnienia nad ciągłym objawianiem się Boga może prowadzić do, być może nieartykułowanego, ale zakładanego przekonania, że Bóg już się objawił i teraz wystarczy jedynie interpretować natchnione świadectwo tego objawienia (jakby „poza Bogiem”). Tym samym jednak Bóg byłby nieobecny w tej rzeczywistości Pisma, która pośredniczy Jego obecność. Natchnienie, przekonuje Webster, jest obecnie skutecznym poruszeniem Boskim, a nie właściwością tekstu – przeniesienie akcentu na tekst biblijny może „zatrzymać” i uprzedmiotowić to Boskie poruszenie.

Pismo w ujęciu Webstera służy obecności Boga, ale jej nie „ucieleśnia” i nie czyni „dostępnym” niezależnie od Słowa i dzieła Bożego. Teolog boi się tych podejść, które więziłyby Ducha w literze. Natchnienie nie może być sprowadzone do właściwości tekstu, jeśli Boskie poruszenie (2 P 1,21) nie ma być zatrzymane. Za dużo tutaj strachu, żeby z odwagą przyjąć „wcieleniowy” charakter Bożego zwrócenia się ku człowiekowi i nie zrównać go z „uprzedmiotowieniem”. Jak w takim razie ma się pierwotne natchnienie i jego skutek – natchnione Pisma – do objawieniowego działania Boga w teologii

Webstera? Czy można powiedzieć, że coś „już” zostało objawione, a nie że jest „wciąż” objawiane? Wydaje się, że uczony nie potrafi połączyć obu perspektyw: posługiwania się Słowa słowem biblijnym oraz „wcielenia” słów Boga w słowo ludzkie. W związku z tym jego refleksje znaczone są trudną do pogodzenia rozbieżnością (podobną zresztą tej, którą można zarzucić Barthowi, jednemu z największych autorytetów Webstera¹⁰⁸). Z jednej strony podkreśla ciągłość samo-objawienia się Boga poprzez Pismo (35), czy, za Bonhoefferem, jakiś rodzaj „uobecniania się” Chrystusa w słowie (80–82), oraz odnosi Pismo do Zmartwychwstałego Pana posługującego się tekstami natchnionymi, które stają się jakby ustami Boga (77–78 – za Kalwinem), wskazuje też na umożliwiane przez Ducha Świętego spotkanie między czytelnikiem a objawiającym się Zbawicielem (95). Z drugiej jednak strony przyznaje, że istota Pisma jest określona przez fakt zrodzenia (a nie rodzenia) z Ducha i zachowania przez Niego w funkcji Boskiej samo-komunikacji¹⁰⁹. W kanonizacji widzi uznanie apostołowości w sensie teologicznym – jako ugruntowania tekstów w zbawczym akcie Chrystusa dokonany „raz na zawsze” (64)¹¹⁰. Teolog dodatkowo wyraża przekonanie, że związek komunikatywnej obecności Boga ze słowami Pisma obejmuje również *suggestio verborum* – natchnienie Ducha Świętego dotyczyłoby nie jedynie *res*, ale i *forma*. Wydaje się, że mimo wszystko wyjaśnieniom Webstera bliżej od Barthiańskiego rozumienia natchnienia jako ciągłego posługiwania się przez Boga pismami w cudownym

¹⁰⁸ Por. Webster, *Domain of the Word*, 17; Work, *Living and Active*, 81–82.

¹⁰⁹ Dlatego Tradycja nie może być nowym aktem mówienia, a jedynie słuchania Słowa wypowiadającego się poprzez Pismo – por. Webster, *Holy Scripture*, 51–52.

¹¹⁰ Por. jeszcze mocniejszą wypowiedź w: Webster, *Domain of the Word*, 17: „After inspiration, there is for creatures in via no further – clearer, more immediate, more expansive – communication of the Word of God. [...] After inspiration there comes, not more inspiration, but hearing, receiving, contemplation of the Word which has been uttered; what comes next is *lectio*”.

wydarzeniu oświecenia¹¹¹ niż katolickiemu rozumieniu „sakramentalności” słowa Bożego¹¹².

Ratzinger podkreślał, że Duch Święty pozostaje związany na stałe z literą, podobnie jak wszelkie działanie Ducha jest zawsze zespolone ze Słowem Wcielonym (inkarnacyjny wymiar pneumatologii!). Według katolickiego teologa „dzisiaj” objawienia nie może zostać dowartościowane kosztem „wczoraj”, jeśli biblijne „raz jeden” (*efapax*)¹¹³ nie ma zostać przekreślone; właśnie *littera scripturae* stanowi gwarancję *sarx* historii¹¹⁴. Koniecznie należy zatem przyjmować oba bieguny w zawsze obecnej dialektyce, na tle której warto rozważyć poglądy Webstera mocno inspirowane myślą kalwińską. Jego pojmowanie relacji słów biblijnych z posługującym się nimi Zmartwychwstałym Panem jest analogiczne do Kalwina nauki o sakramentalnej obecności Pana. Sam Webster zresztą pośrednio podpowiada ten kierunek interpretacji, gdy zwraca uwagę, że natchnienie nie mniej niż konsekracja dotyczy relacji komunikacji Boga z konkretnymi stworzonymi formami (38), a jednocześnie utrzymuje, że „jako uświęcone stworzenie, tekst nie jest quasi-boskim artefaktem: uświęcenie nie jest przeistoczeniem (transsubstancją)” (28)¹¹⁵. Pozwala to nam wyjść poza prosty schemat „albo-albo” i ocenić przekonania reformowanego teologa jako bardziej wysunięte w kierunku „tam” niż ma to miejsce w katolickiej nauce. Kalwin mocno podkreślał człowieczeństwo Chrystusa, które po wniebowstąpieniu „lokował” po prawicy Ojca, a nie „tu”, na ołtarzu. Rzeczywiste zjednoczenie z Chrystusem dokonywało się co prawda również przez pośrednictwo

¹¹¹ Por. Work, *Living and Active*, 81–82. Według Bartha (i neoortodoksji protestanckiej) „natchnienie nie jest cechą tekstu biblijnego jako takiego, lecz potwierdzeniem boskiej zdolności używania Pisma do przekazywania objawienia ludziom, jednostkom i grupom” – Collins, „Natchnienie biblijne”, 1587.

¹¹² Por. np. Webster, *Domain of the Word*, 20: „Scripture is not simply a text through which God has spoken but which is now delivered as it were inert and defenceless into our hands as raw material for our ‘use’; God speaks in Holy Scripture, and through the operation of the illuminating Spirit God orders and enables its reception”.

¹¹³ Por. Popowski, „Efapax”, 247–248.

¹¹⁴ Por. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, 367.

¹¹⁵ Por. Sarisky, „Scripture”, 126–127.

darów eucharystycznych, ale w taki sposób, że Chrystus przyciągał wierzącego do siebie poprzez Ducha Świętego. Teologia Wniebowstąpienia zdominowała tutaj teologię Wcielenia do tego stopnia, że dialektyczne powiązanie między nimi zostało właściwie przerwane; obecność „tutaj” traci znaczenie na rzecz obecności „tam”, „na górze” jest ważniejsze od „na dole”, a dynamiczna obecność zastępuje statyczną¹¹⁶. Analogicznie należałoby ocenić pojmowanie relacji słowa Bożego do ludzkich słów przez Webstera, zwłaszcza gdy odczytywać tę koncepcję w łączności z jego prezentacją stanu Zmartwychwstałego¹¹⁷.

Propozycję Webstera dałoby się może zestawić z niektórymi, najbardziej radykalnymi (i pozornie) antypropozycjonalnymi wypowiedziami Josepha Ratzingera. Bawarski teolog odrzucał rozpowszechnione w nowożytności historycystyczne i intelektualistyczne pojęcie objawienia, które według niego nie może być „pewną liczbą twierdzeń – objawieniem jest sam Chrystus”, który jest „Logosem, wszechogarniającym Słowem, w którym Bóg wypowiada samego siebie”. Ten Boski Logos „ukazał się nam wprawdzie w normatywnych słowach, w których ukazuje nam, kim właściwie jest”, jednak przecież „Słowo jest zawsze większe niż słowa i w tych słowach nigdy nie wypowiada się wyczerpująco”. Owszem, wszystkie „słowa uczestniczą w niewyczerpalności Słowa, odsłaniają coś z Niego i wzrastają niejako w spotkaniu z wszystkimi pokoleniami” oraz „z tymi, którzy je czytają – mówi Grzegorz Wielki”¹¹⁸. Tego rodzaju kategoryczne twierdzenia sprawiają wrażenie rozdzielenia Jezusa „samego w sobie” od Jego publicznych wypowiedzi. Jednak, zauważa Mats Wahlberg, przesłanie Ratzingera należy czytać w inny sposób: objawienie jest w pierwszym rzędzie Osobą, która choć wypowiada się w stwierdzeniach, to nie może być do nich sprowadzona (Logos jest większy od

¹¹⁶ Por. Ratzinger, *Teologia liturgii*, 258–259, 278.

¹¹⁷ Webster (*Domain of the Word*, 34–35, 42) uważa, że powstały z martwych Chrystus jest wszechobecny i nieograniczony czasem czy przestrzenią, a zatem może uobecniać się w każdym czasie i miejscu.

¹¹⁸ Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, 681. Por. Gregorius Magnus, *Homiliarum in Ezechielem prophetam* I, VII, 8 (PL 76, 843d).

słów, ale od nich nierozdzielny)¹¹⁹. Zarówno Webster, jak i Ratzinger podkreślali związek żywego Słowa ze słowami biblijnymi, a jeśli szukać między nimi różnicy, to leży ona być może w tym, że protestancki teolog mocniej dowartościował dynamiczne znaczenie tego związku, odnosząc Pismo do żywego Pana powstałego z martwych, który w sposób ciągły posługuje się tekstami natchnionymi w celu sprawowania swojego panowania w Kościele. Pogląd ten o tyle wart jest podjęcia w katolickiej teologii, że pozwala postrzegać Pismo jako słowo nie przychodzące z przeszłości, ale aktualne i żywe (por. *VD* 5).

Należy również jeśli nie zakwestionować, to poddać krytyce samo wyprowadzanie wniosków na temat natchnienia z biblijnego fragmentu odnoszącego się do prorocтва. Były to nieudany powrót do starej koncepcji natchnienia jako prorocтва?¹²⁰ W takim ujęciu zgubiona zostałaby bogata fenomenologia natchnienia¹²¹, a przede wszystkim „rewolucja” związana z przyjściem Chrystusa i zesłaniem Ducha Świętego, której skutkiem było wylanie Ducha Świętego na „wszelkie ciało”, a zatem na cały Kościół, który, owszem jest *creatura verbi*, ale nie jedynie spisane w Piśmie. Natchnienie nowotestamentalnych hagiografów musi istotnie różnić się od natchnienia starotestamentalnego. Zaryzykowałbym opinię, że brakująca w teologii Webstera mariologia wskazałaby nowe rozwiązania – zwłaszcza katolicki dogmat niepokalanego poczęcia jako łaski uprzedniej służącej przyszlemu zbawieniu mógłby rzucić światło na natchnienie autorów Starego Testamentu. A tym samym ukazałaby się różnica między prorocką świadomością mówienia w imieniu Jahwe a nieświadomością większości autorów Nowego Testamentu pisania pod natchnieniem wynikającą z tego, że całe życie wierzącego włączone w Kościół pozostawało nadprzyrodzone.

¹¹⁹ Por. Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 16–17. Dlatego z chrześcijańskiego punktu widzenia, podkreślał Ratzinger, wystarczalna może być jedynie rzeczywistość Chrystusa, a nie jej materialne eksplikacje (w Piśmie czy poza nim) – por. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, 357, 359–360; Boeve, „Revelation, Scripture and Tradition”, 422.

¹²⁰ Por. Webster, *Domain of the Word*, 8, gdzie mówi się o „prorokach i apostołach”, zestawiając ich ze sobą, jakby Stary i Nowy Testament w ten sam sposób pełniły funkcję w Boskim samo-objawieniu.

¹²¹ Por. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, 33, 44; *NPP* 6.

Aktywność Ducha Świętego, jak słusznie przypomina Webster, ani nie przypomina „dyktanda”, ani nie prowadzi do transu, wyrwywającego autora natchnionego z historii i kultury. Owszem transcendentne działanie Boga oznacza porządkowanie i kształtowanie kultury, tradycji, okoliczności i samego autora. Hagiografowie pozostawali aktywnymi na poziomie rozumu i woli pośrednikami (39). Zgadza się to również z katolickim rozumieniem natchnienia¹²².

Zakończenie

Twórczość Johna Webstera stoi pod znakiem doktryny reformowanej i ta perspektywa wyznaniowa wpłynęła również na jego koncepcję doktryny Pisma Świętego oraz związku między Pismem a teologią. Teologia pozostaje, tak jak samo Pismo, na służbie samo-komunikacji Boga i jest niczym więcej niż pogłębioną formą odczytania wypowiedzianego słowa Bożego. Dogmatyczny namysł nad naturą i funkcją Pisma Świętego wydaje się odpowiadać wskazówce zawartej w *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I, gdzie jest mowa o rozumieniu tajemnic wiary na drodze uwzględnienia powiązania tajemnic między sobą. Zaletą dzieła Webstera jest ulokowanie Pisma w ramach sieci powiązanych doktryn, a wadą ograniczenie się do misteriów znajdujących się na szczycie hierarchii *nexus mysteriorum* oraz rozpatrywanie ich w duchu protestanckich *solae*.

Webster odróżnia objawienie od Pisma Świętego, które postrzega jako będące na służbie objawienia. Nie wyciąga z tego jednak

¹²² Dla przykładu: Ratzinger również krytykował ideę „całkowitego zawładnięcia człowieka przez bóstwo”, tak że człowiek stawałby się „bezwolnym narzędziem bóstwa” (gr. *organon*, łac. *instrumentum*). Z tym ujęciem wiązałyby się koncepcja natchnienia niemającego „żadnego konstytutywnego powiązania z historią, ponieważ człowiek jest przeciwieństwo pochłonięty przez – jedyne działającego i mówiącego – Boga”. Wbrew temu, przekonywał bawarski teolog, „Biblia jest odzwierciedleniem historycznego dialogu Boga z ludźmi, i tylko przez tę historię i w niej ma swój sens i znaczenie. Pomimo więc tego, że hagiograf jest czymś daleko więcej niż organem wspólnego ducha jakiegoś czasu albo jakiegoś ludu [...], a mianowicie jest kimś osobiście powołanym przez Boga i wyznaczonym do służby, to istotną dla niego rzeczą jest tkwić w świętej historii, którą Bóg tworzy z ludźmi [...]” – Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, 149. Por. Kasprzak, „Teologia natchnienia”, 101.

wniosku, że Pismo nie może być jedynym materialnym źródłem objawienia dla Kościoła. Nie jest do końca zrozumiałe, jak anglikański teolog godzi twierdzenie, że doktryna chrześcijańska jest bardziej pierwotna od doktryny Pisma z protestanckim pryncypium *sola Scriptura*. Uczony podkreśla przede wszystkim dialogiczno-personalny wymiar objawienia, nie odrzucając, ale nieco dezawuuując, noetyczny wymiar. Jego definicja objawienia w dużej mierze pokrywa się z ujęciem objawienia przedstawionym w *Dei verbum* Soboru Watykańskiego II, choć jest bardziej polemiczna i przez to w pewnym aspekcie jednostronna. Z kolei teolog uniknął nadmiernego „optymizmu” Konstytucji o Objawieniu Bożym, w której dominuje ukazanie pozytywnego aspektu *revelatio*, z pominięciem tajemnicy nieprawości, grzechu i gniewu Bożego. U Webstera na pierwszy plan wybija się właśnie soteriologiczna funkcja Pisma, co może stanowić konieczny wkład w katolicką teologię.

W teologii katolickiej zaznaczyło się przejście od indywidualnie rozumianego natchnienia do społecznych teorii natchnienia. Propozycja Webstera wprowadzającego pojęcie uświęcenia, szersze od kategorii natchnienia, wydaje się warta rozważenia. Mimo wszystko należy wskazać na kwestie wątpliwe: czy termin uświęcenie może objąć wszystkie rodzaje Boskiego dyskursu i czy wszelkie włączenie kogoś lub czegoś przez Boga w realizację Jego zamysłu musi pociągać za sobą uświęcenie? Usytuowanie natchnienia w szerszej koncepcji uświęcenia wydaje się jednak deprecjonować samo natchnienie, z kolei uświęcenie obejmować zbyt wiele.

W prezentacji różnych ujęć relacji tekstu biblijnego do objawienia Webster krytykuje modele uprzystępniania się Boga oraz analogii wcieleniowej, do których odwołuje się Magisterium Kościoła. Zdaniem teologa model *condescension* wprowadza dualistyczny rozdział między formą a treścią, a analogia inkarnacyjna zakłada jakąś formę „przebóstwienia” Biblii oraz łączy w biblijnych słowach pierwiastki Boskie i ludzkie. Zarzuty te są chybione, gdyż „uniżona” forma odpowiada soteriologiczno-rewelatywnemu wyrażaniu się słowa Bożego w ludzkich słowach, a analogia inkarnacyjna nie przekreśla stworzonej rzeczywistości Pisma, jednocząc je ze Słowem, bo nie postuluje zjednoczenia tego, co Boskie i ludzkie, w samym słowie. Krytyka Webstera bazuje na założeniu wyjątkowości wydarzenia

Wcielenia i wszelkie próby „rozciągania” misterium inkarnacji na inne obszary uważa za katastrofalne chrystologicznie; katolik byłby skłonny przyznać raczej, że misterium Wcielenia właśnie przez swoją wyjątkowość musi znaczyć całą ekonomię zbawienia.

Webster podkreśla zależność natchnienia od objawienia, a objawienie umieszcza na tle samo-udzielania się Trójjedynego Boga. Podobnie czyni również Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum*. Nie są jednak do końca przekonujące przestrogi teologa przed wyprowadzaniem z faktu natchnienia wniosku, że Pismo jest objawieniem. Sprzeciwia się on wywodzeniu autorytetu Pisma z natchnienia i łączy go ze służbą Pisma objawieniu Bożemu. Uznaje, że pewność wiary opiera się nie na fakcie natchnienia, ale na samym Bogu posługującym się Pismem. Ale przecież bez specjalnego działania Ducha Świętego (natchnienie) nie byłaby możliwa adekwatna prezentacja objawienia w Piśmie, bez której z kolei nie można by trwać w objawieniu.

Zwraca uwagę akcent położony przez Webstera na aktualność natchnionego słowa, którym posługuje się Zmartwychwstały. Uczony z pewną przesadą reaguje na wszelkie próby „zatrzymania” Boskiego poruszenia, z którymi jego zdaniem mielibyśmy do czynienia w sytuacji, gdy zamiast koncentracji na Bogu, akcent zostałby przeniesiony na właściwości samego tekstu. Jakkolwiek cenne jest uwzględnienie *viva vox Dei* wypowiedzanego przez Pana słowami Pisma, to jednak „inkarnacyjny” charakter Bożego zwrócenia się ku człowiekowi wydaje się tutaj nieco zdyskredytowany. Trudno w propozycji Webstera pogodzić dwa bieguny: posługiwanie się Słowem słowem biblijnym oraz już dokonane „wcielenie” słów Boga w słowo ludzkie. A przecież Webster jest zwolennikiem teorii natchnienia werbalnego, obejmującego nie tylko *res*, ale i *forma*.

Stosunek Webstera do Pisma wolno porównać do pojmowania sakramentalnej obecności Pana przez Kalwina – z jego naciskiem na *actio* sakramentalnej czynności, kierującej tak bardzo „tam”, że dokonuje się to kosztem rzeczywistości „tutaj”. Reformator z XVI wieku akcentował, że człowieczeństwo Chrystusa po wniebowstąpieniu znajduje się po prawicy Ojca, a nie na ołtarzu. Mimo iż zjednoczenie z Chrystusem realizuje się przez pośrednictwo darów eucharystycznych, to Chrystus przyciąga wierzącego do siebie poprzez Ducha

Świętego. W takim ujęciu teologia Wcielenia została przysłonięta teologią Wniebowstąpienia, a związek między nimi właściwie zerwany. W ujęciu Webstera również ważniejsze jest to, co „na górze”, a związek Pisma z żywym Słowem jest widziany przez niego nie statycznie, lecz dynamicznie – Pan panuje w Kościele, posługując się Pismem. Katolicki teolog i egzegeta może odczytać w tym napomnienie, by nie zakładał, że Bóg już się objawił, tak iż teraz miałoby chodzić jedynie o interpretację tego natchnionego świadectwa objawienia, jakie znajduje się na kartach Biblii.

Revelation – Sanctification – Inspiration: John Webster’s Doctrine of Scripture from a Catholic Perspective

Abstract: The first part of the article presents John Webster’s ‘ontology of the Holy Scripture.’ The theologian views the biblical texts in the light of their origin and role in the divine self-communication. The scholar introduces the term *sanctification*, which means the state of being set apart by God and appointed to serve the ‘economy of grace.’ Webster subordinates the doctrine of inspiration to the notion of revelation and places the former within the framework of sanctification. The second part of the article assesses the reflections of the author of *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch* which are made according to the principles of the reformed doctrine. Notwithstanding numerous coincidences with Catholic theology, Webster’s doctrine of the Bible should be considered as insufficiently fitting the *nexus mysteriorum*, and his theology as not ‘incarnational’ enough. Catholic theology, in turn, can take inspiration from the soteriological dimension of revelation and the Holy Scripture, which are stressed by Webster.

Keywords: John Webster, ontology of the Holy Scripture, Bibliology, God’s revelation, sanctification, inspiration, incarnational analogy

Bibliografia

- Allen, M. – Nelson, R.D. (red.), *A Companion to the Theology of John Webster* (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Publishing Company 2021).
- Alonso Schökel, L., *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku* (tł. A. Malewski; Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie 1983).
- Ayres, L. – Fowl, S.E., „(Mis)reading the Face of God. The Interpretation of the Bible in the Church”, *Theological Studies* 3 (1999) 513–528.
- Banvick, H., *Our Reasonable Faith* (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Publishing Company 1956).

- Barton, J., „Verbal Inspiration”, *A Dictionary of Biblical Interpretation* (red. R.J. Coggins – J.L. Houlden; London: SCM Press – Philadelphia, PA: Trinity Press International 1990) 719–722.
- Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini* (2010) (= VD).
- Berkouwer, G.C., *Holy Scripture* (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Publishing Company 1975).
- Boeve, L., „Revelation, Scripture and Tradition. Lessons from Vatican II’s Constitution *Dei verbum* for Contemporary Theology”, *International Journal of Systematic Theology* 4 (2011) 416–433. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-2400.2011.00598.x>.
- Collins, R.F., „Natchnienie biblijne”, *Katolicki komentarz biblijny* (red. R.E. Brown – J.A. Fitzmyer – R.E. Murphy; red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski; tł. K. Bardski *et al.*; Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2004) 1575–1590.
- Davidson, I.J., „Divine Sufficiency. Theology in the Presence of God”, *Theological Theology. Essays in Honour of John Webster* (red. R.D. Nelson – D. Sarisky – J. Stratis; London: Bloomsbury T&T Clark 2015) 55–74.
- Davidson, I.J., „John”, *Theological Theology. Essays in Honour of John Webster* (red. R.D. Nelson – D. Sarisky – J. Stratis; London: Bloomsbury T&T Clark 2015) 17–36.
- Davidson, I.J., „John Webster (1955–2016)”, *A Companion to the Theology of John Webster* (red. M. Allen – R.D. Nelson; Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Publishing Company 2021) 1–18.
- Denzinger, H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* (Freiburg – Basel – Wien: Herder 2009) (= DH).
- East, B., *The Doctrine of Scripture* (Eugene, OR: Cascade Books 2021).
- Ferdek, B., „Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI”, *Studia theologiae fundamentalis* 1 (2010) 169–181.
- Fowl, S.E., *Theological Interpretation of Scripture* (Eugene, OR: Cascade Companions 2009).
- Gadenz, P.T., „Magisterial Teaching on the Inspiration and Truth of Scripture. Precedents and Prospects”, *Letter & Spirit* 6 (2010) 67–91.
- Goldingay, J., „Natchnienie”, *Słownik hermeneutyki biblijnej* (red. R.J. Coggins – J.L. Houlden; red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski; tł. B. Widła; Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2005) 611–613.
- Goldingay, J., *Models for Interpretation of Scripture* (Toronto: Clements Publishing 2004).
- Gregorius Magnus, *Homiliarum in Ezechielem prophetam*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (red. J.P. Migne; Paris: Migne 1857) 76, 785–1072.
- Gunton, C., *A Brief Theology of Revelation* (London: T&T Clark 2005).

- Hay, A.R., *God's Shining Forth. A Trinitarian Theology of Divine Light* (Eugene, OR: Pickwick Publications 2017).
- Heppe, H., *Reformed Dogmatics* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers 2007).
- Kasprzak, D., „Teologia natchnienia biblijnego w okresie patrystycznym”, *Gwiazda z Jakuba – demony – niewiasta Apokalipsy* (red. T. Jelonek; Kraków: Katedra Teologii i Informatyki Biblijnej PAT 2007) 93–129.
- Katechizm Kościoła katolickiego* (wyd. 2; Poznań: Pallottinum: 2009) (= *KKK*).
- Królikowski, J., „Słowo Boże i Eucharystia w konstytucji Dei verbum”, *Teologia w Polsce* 1 (2015) 71–81.
- Leks, P., „*Słowo Twoje jest prawdą...*”. *Charyzmat natchnienia biblijnego* (Katowice: Księgarnia św. Jacka 1997).
- Levering, M., „Webster's Theological Exegesis of Christian Scripture”, *A Companion to the Theology of John Webster* (red. M. Allen – R.D. Nelson; Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Publishing Company 2021) 102–116.
- Mickiewicz, F., *List św. Judy. Drugi List św. Piotra. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Częstochowa: Święty Paweł 2018).
- Muszyński, H., „Charyzmat natchnienia biblijnego”, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego* (red. J. Szlaga; Poznań: Pallottinum 2008) 17–68.
- Nelson, R.D., „Webster and Ebeling on Christian Texts. A Placeholder for a Theological Theology of Language”, *Theological Theology. Essays in Honour of John Webster* (red. R.D. Nelson – D. Sarisky – J. Stratis; London: Bloomsbury T&T Clark 2015) 203–218.
- O'Collins, G., *Inspiration. Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration* (Oxford: Oxford University Press 2018).
- O'Collins, G., *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God's Self-revelation in Jesus Christ* (Oxford: Oxford University Press 2016).
- Paddison, A., „Who and What is Theological Interpretation For?”, *Conception, Reception, and the Spirit. Essays in Honour of Andrew T. Lincoln* (red. J.G. McConville – L.K. Pieteresen; Cambridge: James Clarke & Co 2016) 210–223.
- Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat* (tł. H. Witczyk; Kielce: Verbum 2014) (= *NPP*).
- Pinnock, C., *The Scripture Principle* (Vancouver: Regent College Publishing 2002).
- Popowski, R., „Efařax”, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych* (red. R. Popowski; Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1995) 247–248.
- Prothro, J.B., „The Christological Analogy and Theological Interpretation. Its Limits and Use”, *Journal of Theological Interpretation* 1 (2020) 102–119. DOI: <https://doi.org/10.5325/jtheointe.14.1.0102>.

- Ratzinger, J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii* (tł. W. Szymona; Opera omnia 6/2; Lublin: Wydawnictwo KUL 2015).
- Ratzinger, J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja* (tł. W. Szymona; Opera omnia 7/1; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016).
- Ratzinger, J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja* (tł. E. Grzesiuk; Opera omnia 7/2; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016).
- Ratzinger, J., *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego* (tł. W. Szymona; Opera omnia 11; Lublin: Wydawnictwo KUL 2012).
- Ratzinger, J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach* (tł. J. Merecki; Opera omnia 9/1; Lublin: Wydawnictwo KUL 2018).
- Sarisky, D., *Scriptural Interpretation. A Theological Exploration* (Malden, MA: John Willey & Sons Ltd 2013).
- Sarisky, D., „Scripture”, *A Companion to the Theology of John Webster* (red. M. Allen – R.D. Nelson; Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Publishing Company 2021) 119–130.
- Scheffczyk, L., „Sacred Scripture. God’s Word and the Church’s Word”, *Communio* 1 (2001) 26–41.
- de Senarclenes, J., *Heirs of the Reformation* (London: Westminster 1963).
- Senner, J., *John Webster. The Shape and Development of His Theology* (London: T&T Clark – Bloomsbury Publishing Plc 2022).
- Sesboüé, B., *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne* (tł. A. Kuryś; Poznań: Wydawnictwo w Drodze 2007).
- Smith, W.C., *What is Scripture? A Comparative Approach* (Minneapolis, MN: Fortress Press 1993).
- Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (1964).
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* (1965) (= *DV*).
- Sparks, K.L., *Sacred Word, Broken Word. Biblical Authority and the Dark Side of Scripture* (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Publishing Company 2012).
- Stubenrauch, B., *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym* (tł. P. Lisak; Kraków: Wydawnictwo M 1999).
- Swain, S.R., *Trinity, Revelation, and Reading. A Theological Introduction to the Bible and its Interpretation* (London: T&T Clark International 2011).
- Topping, R.R., *Revelation, Scripture and Church Theological Hermeneutic Thought of James Barr, Paul Ricoeur and Hans Frei* (Hampshire – Burlington: Ashgate 2007).
- Tornielli, A., *Ratzinger. Strażnik wiary* (tł. B. Tomaszek; Kraków: Salwator 2005).
- Torrance, T.F., *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons* (London: Bloomsbury T&T Clark 2001).

- Torrance, T.F., *Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics* (Edinburgh: T&T Clark Ltd. 1995).
- Ursinus, Z., „Paraenesis ad theologiae et doctrinae Catecheticae sedulum studium”, *Opera theologica* (red. Q. Reuter; Heidelberg 1612).
- Vanhoozer, K.J. – Treier, D.J., *Theology and the Mirror of Scripture. A Mere Evangelical Account* (Downers Grove, IL: IVP Academic 2015).
- Wahlberg, M., *Revelation as Testimony. A Philosophical-Theological Study* (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Publishing Company 2014).
- Ward, T., „Scripture, Sufficiency of”, *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible* (red. K. Vanhoozer; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2005) 731.
- Webster, J., „Υπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι. On the Inspiration of Holy Scripture”, *Conception, Reception, and the Spirit. Essays in Honour of Andrew T. Lincoln* (red. J.G. McConville – L.K. Pieterse; Cambridge: James Clarke & Co 2016) 236–250.
- Webster, J., *Barth's Earlier Theology. Four Studies* (London: T&T Clark International 2005).
- Webster, J., „Biblical Reasoning”, *Anglican Theological Review* 4 (2008) 733–751.
- Webster, J., *Confessing God. Essays in Christian Dogmatics II* (London – New York, NY: T&T Clark International 2005).
- Webster, J., *The Domain of the Word. Scripture and Theological Reason* (London – New York, NY: T&T Clark International 2012).
- Webster, J., *God without Measure. Working Papers in Christian Theology. Volume I: God and the Works of God* (London – New York, NY: Bloomsbury T&T Clark 2016).
- Webster, J., „Hermeneutics in Modern Theology. Some Doctrinal Reflections”, *Scottish Journal of Theology* 3 (1998) 307–341.
- Webster, J., *Holy Scripture. A Dogmatic Sketch* (Cambridge: Cambridge University Press 2003).
- Webster, J., *Word and Church. Essays in Christian Dogmatics* (Edinburgh – New York, NY: T&T Clark Ltd 2001).
- Webster, J. (red.), *The Cambridge Companion to Karl Barth* (Cambridge: Cambridge University Press 2000).
- Witczyk, H., *Natchnienie, prawda, zbawienie* (Poznań: Pallottinum 2020).
- Wolterstorff, N., *Divine Discourse. Philosophical reflections on the claim that God speaks* (Cambridge: Cambridge University Press 1995).
- Work, T., *Living and Active. Scripture in the Economy of Salvation* (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Publishing Company 2002).
- Woźniak, R., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości* (Poznań: Wydawnictwo W drodze 2012).

- Wright, N.T., *Scripture and the Authority of God. How to Read the Bible Today* (London: SPCK Publishing 2005).
- Yocum, J., „Scripture, Clarity of”, *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible* (red. K. Vanhoozer; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2005) 727–728.
- Zatwardnicki, S., „An Incarnational Analogy That Is Hard to Escape From: A Polemic with James Prothro”, *Collectanea Theologica* 2 (2021) 37–75. DOI: <http://doi.org/10.21697/ct.2021.91.2.03>.
- Zatwardnicki, S., *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI* (Lublin: Wydawnictwo Academicon 2021).
- Zatwardnicki, S., „Natchnienie w diachronicznie ujmowanym Ciele Chrystusa. Przyczynek do eklezjologii natchnienia”, *Roczniki Teologiczne* 2 (2022) 125–144. DOI: <https://doi.org/10.18290/rt22692.7>.
- Zatwardnicki, S., *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera* (Lublin: Wydawnictwo Academicon 2022). DOI: <https://doi.org/10.52097/acapress.9788362475919>.
- Zatwardnicki, S., „One Source of Revelation and Two Currents of the Revelation Transmission and Cognition. The Apologetic Dimension of Joseph Ratzinger’s Theology”, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 2 (2020) 63–93. DOI: <https://doi.org/10.34839/wpt.2020.28.2.63-93>.