



Relacja Kościoła do Pisma Świętego według Johna Webstera

The Church's Relation to the Holy Scriptures according to John Webster

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI 

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, zatwardnicki@gmail.com

Abstrakt: Problemem podjętym w artykule jest kwestia relacji Kościoła do Pisma Świętego w twórczości Johna Webstera. W pierwszej części zaprezentowano poglądy anglikańskiego teologa ukazujące ontologię Pisma Świętego w jej związku z eklezjologią, a w drugiej – poddano je krytycznej ocenie z perspektywy teologii katolickiej; w tym celu wykorzystano zwłaszcza teologię Josepha Ratzingera. Webster prezentuje Kościół jako *creatura verbi divini*, którego stałą cechą jest bycie słuchaczem *viva vox Dei*. W związku z tym proponuje ujmować Kościół w kategorii „duchowej widzialności”. Przyjmowana przez niego koncepcja Kościoła wiąże się z autorytetem Pisma Świętego jako narzędzia służącego Zmartwychwstałemu do wypowiedzania teraźniejszego słowa za pośrednictwem natchnionych słów „proroków i apostołów”. Ten sam Duch Święty, który oświecał autorów natchnionych oraz dawał im natchnienie, odegrał również główną rolę w procesie formowania się kanonu. Uznanie kanoniczności było zdaniem Webstera przede wszystkim aktem recepcji oraz posłusznego przyjęcia daru Bożego. Wiele cennych spostrzeżeń uczonego może zostać zasymilowanych w teologii katolickiej, ale jedynie pod warunkiem „kontrreformacyjnego” odczytania poglądów myśliciela, którego refleksje są silnie znaczone teologią reformowaną. Ewentualne zużytkowanie myśli Webstera wiązałoby się z poszerzeniem rozumienia słowa Bożego, dowartościowaniem misterium Eklezji oraz postawieniem mocniejszego akcentu na przeszły wymiar tekstów biblijnych.

Słowa kluczowe: John Webster, ontologia Pisma Świętego, eklezjologia, teologia reformowana, teologia katolicka, Joseph Ratzinger, *creatura verbi domini*, autorytet Pisma Świętego, natchnienie, kanoniczność

Abstract: The problem discussed in the article is the question of the relation of the Church to the Holy Scriptures in the works of John Webster. The first part presents the views of an Anglican theologian showing the ontology of the Scriptures in relation to ecclesiology. The second part critically evaluates them from the perspective of Catholic theology; for this purpose, in particular, Joseph Ratzinger's theology was used. Webster presents the Church as a *creatura verbi divini*, whose constant feature is to be a listener of *viva vox Dei*. Therefore, he proposes to classify the Church in the category of “spiritual visibility.” The concept of the Church he adopted involves the authority of the Holy Scriptures as an instrument for the Risen Christ to express the present word through the inspired words of the “prophets and apostles”. The same Holy Spirit who enlightened the biblical authors and inspired them, also played a prime role in the formation of the canon. In Webster's opinion, recognition of canonicity was, above all, an act of reception and an obedient acceptance of God's gift. Many valuable insights of the scholar can be assimilated into Catholic theology, but only on the condition of a “counter-reformation” reading of the views of a thinker whose reflections are strongly marked by Reform theology. Possible use of Webster's thoughts would involve broadening the understanding of the word of God, appreciating the mystery of the Ecclesia, and placing a stronger emphasis on the past dimension of biblical texts.

Keywords: John Webster, ontology of Scripture, ecclesiology, Reformed theology, Catholic theology, Joseph Ratzinger, *creatura verbi domini*, authority of Scripture, inspiration, canonicity

John Webster¹ swoją „dogmatyczną ontologię Pisma Świętego”² buduje na bazie trzech podstawowych terminów: objawienie, uświęcenie i natchnienie. Jak pisze, winny one być traktowane nie jako odrębne akty, ale jako składowe jednej Bożej działalności, przez którą Trójjedyny Bóg objawia się i zapewnia swoją obecność, pokonuje grzeszną ignorancję ludzi i udziela im światła wiedzy o sobie³. Na naturę i funkcję Pisma można też jego zdaniem spojrzeć z innego punktu widzenia – doktryny Kościoła jako stworzenia słowa Bożego. Przy czym, jak podkreśla Webster, doktryna ta jest zakorzeniona w doktrynie o samoobjawieniu się Boga i pozostaje w stałym związku z nią; teologię chrześcijańską interesuje jedynie Bóg i wszystko inne *sub specie divinitatis*⁴.

Właśnie ta kwestia związku Pisma i Kościoła, a w szczególności rodzaj relacji Kościoła do tekstów natchnionych, stanowi przedmiot badań i krytycznej oceny w niniejszym artykule. W części pierwszej zaprezentuję poglądy anglikańskiego teologa, a w części drugiej poszukam odpowiedzi na pytanie, czy mogą one zostać zasymilowane w teologii katolickiej. Wskażę motywy mające potencjał do wykorzystania oraz podam w wątpliwość niektóre przekonania Webstera. W krytycznej ocenie spuścizny uczonego pomocna okaże się zwłaszcza twórczość Josepha Ratzingera łącząca w sobie ortodoksyjne katolickie myślenie z wychyleniem ekumenicznym pozwalającym zidentyfikować zbieżności oraz różnice katolicko-protestanckie⁵.

1. Prezentacja poglądów Johna Webstera

1.1. Kościół jako *creatura verbi divini* i słuchacz *viva vox Dei*

We współczesnej (postkrytycznej) teologii Pismo i jego interpretacja rozpatrywane są jako nierozdzielne od życia i praktyki wspólnoty wiary, co może prowadzić według diagnozy Webstera do eklezjologii immanentystycznej (*immanentist ecclesiology*). Skutkowałaby ona utratą z pola widzenia eschatologicznej koncepcji Kościoła oraz przesuwiała punkt ciężkości z działania Bożego na praktykę Kościoła. Albo, innymi słowy, czyniłaby z doktryny Pisma Świętego aspekt doktryny Kościoła, zamiast

¹ John Webster (1955–2016) to światowej klasy teolog anglikański, współzałożyciel periodyku *International Journal of Systematic Theology*. Zob. prezentację osoby i dzieła uczonego w: Davidson, „John Webster”, 1–18; Davidson, „John”, 17–36.

² Chodzi tutaj o dogmatyczny namysł nad pochodzeniem, naturą, funkcją i celem Pisma Świętego w Boskiej zbawczej samo-komunikacji – por. Webster, *Holy Scripture*, 2, 5–6, 21, 28, 31; Webster, *The Domain of the Word*, 4, 6; Webster, „Reading Scripture Eschatologically”, 245–247; Sarisky, „Scripture”, 119.

³ Webster, *Holy Scripture*, 42; por. Webster, „Reading Scripture Eschatologically”, 246–247; Fowl, *Theological Interpretation*, 6–7; Zatwardnicki, „Objawienie – uświęcenie – natchnienie”, 97–147.

⁴ Webster, *Holy Scripture*, 42–43. Również czytanie (Webster preferuje ten termin nad „interpretacją”) Pisma Świętego opisuje *sub specie divinitatis* – por. Webster, „Reading Scripture Eschatologically”, 245.

⁵ Por. *Joseph Ratzinger and the Healing*.

wiązać ją z doktryną objawienia⁶. Właściwie pojmowana eklezjologia zdaniem Webstera „jest funkcją chrześcijańskiej doktryny Boga, a w szczególności eschatologicznej rzeczywistości Bożego daru z samego siebie (*God's self-gift*), którego zwiastowaniu służy Pismo Święte. Naturalnym korelatem Pisma Świętego nie jest Kościół, lecz objawienie. Pismo nie jest słowem Kościoła; Kościół jest Kościołem słowa”⁷. *Ecclesia nata est ex Dei Verbo*⁸. Reformowany teolog wyraża przekonanie, że Kościół jako *creatura verbi divini* jest przez cały czas Kościołem słuchającym; sam zmartwychwstały Chrystus w mocy Ducha Świętego głosi swoje słowo Kościołowi przez posługę Pisma Świętego⁹.

W tym miejscu należy się dopowiedzenie, gdyż w myśli Webstera temat związku Zmartwychwstałego z Pismem jest tak znaczący, że z niego wyprowadza on wnioski na temat natury oraz interpretacji Pisma Świętego. Otóż teolog twierdzi wręcz, że „historyczną lokalizacją Pisma Świętego jest teraźniejszość konstytuowana przez obecność i dzieło Jezusa Chrystusa; społeczną lokalizacją Pisma jest wspólnota świętych”¹⁰.

Zdaniem uczonego należy się sprzeciwić współczesnym hermeneutom, którzy absolutyzują własną perspektywę czasową. Wskutek tego immanentystycznego podejścia muszą konstruować pomosty nad przepaścią między przeszłością, w której słowo zostało zapisane, a teraźniejszością interpretacji. Nie uwzględniają oni, że Jezus Chrystus żyje i jako wywyższony dzieli wieczność i nieskończoność Boga, a zatem jest wolny od ograniczeń czasowych, co znaczy, że może uobecniać się we wszystkich czasach i miejscach. Zmartwychwstały warunkuje czas i przestrzeń, które istnieją jedynie w Jego obecności (por. Kol 1,17–18). Przyjęcie tej perspektywy pozwala w przekonaniu Webstera uchwycić, że teksty biblijne, jako świadectwa prorockie i apostołskie, są zarazem aktami komunikacji w teraźniejszości, a nie jedynie świadectwem przeszłej komunikacji. Sam Zmartwychwstały staje się głównym komunikującym, który choć nie przekreśla pierwotnych pośredników komunikacji (kontra „doketyzmowi”), wiąże ich ze sobą i posługuje się ich słowami w celu mówienia o sobie i o wszystkim w Jego świetle, tak że przeszłe akty komunikacji zostają doprowadzone w ten sposób do spełnienia; dlatego interpretacja tekstu jest słuchaniem go jako słowa Pana¹¹.

Społeczną lokalizacją czytania i interpretowania Biblii jest wspólnota kościelna jako słuchająca i posłusznie reagująca na natchnione teksty¹². Ta zgromadzona wokół żyjącego Chrystusa społeczność jest stworzeniowym odpowiednikiem

⁶ Webster, *Holy Scripture*, 43–44, 48.

⁷ Webster, *Holy Scripture*, 44.

⁸ Webster, *Holy Scripture*, 52.

⁹ Webster, *Holy Scripture*, 44; por. Webster, *The Domain of the Word*, 25; Webster, *Holy Scripture*, 46 i cytowane tam: Jungel, *Theological Essays*, 205.

¹⁰ Webster, *The Domain of the Word*, 41; por. 43.

¹¹ Webster, *The Domain of the Word*, 42–43, 45.

¹² Por. Sarisky, „Scripture”, 125–126.

Jego zmartwychwstałej obecności. Członkowie wspólnoty świętych są słuchaczami Jego słowa gromadzącego Kościół – słowo to jest źródłem i trwałym warunkiem istnienia Kościoła. Kościół jest rozumiany przez Webstera jako kategoria teologiczna – mówić o Kościele to mówić o Bogu, a dokładniej o Zmartwychwstałym powołującym tę rzeczywistość do istnienia i ją podtrzymującym¹³. Zgromadzenie wokół Chrystusa dokonuje się z łaski i jest wypełnieniem odwiecznego postanowienia (por. Ef 1,11–12)¹⁴. Jako *creatura verbi divini* Kościół nie jest modulacją istniejącej wcześniej rzeczywistości, lecz jego istnienie pochodzi z panowania, pojednania i objawieniowej obecności Chrystusa; Kościół nie tyle uczestniczy w istnieniu Zmartwychwstałego, ile jest przez Pana powoływany do życia¹⁵.

„To, co nadaje kształt i ciągłość historii Kościoła, to fakt, że wywyższony Chrystus, przemawiając do Kościoła, czyni go odbiorcą objawienia”¹⁶. Zgromadzenie, które słucha, odpowiada wyznaniem oraz świadectwem¹⁷. Relacja Kościoła do Pisma Świętego jest relacją wiary do słowa Bożego. Terminem „słowo Boże” obejmuje Webster cały przekaz Boży objawiający dar Boga w Trójcy jedynego kierującego stworzenie do zbawczego celu¹⁸. „Kościół istnieje w przestrzeni stworzonej przez słowo. [...] Kościół istnieje i trwa, ponieważ Bóg jest komunikacyjnie obecny; powstał przez słowo i jest przez nie niesiony; jest on (jak często mówią reformatorzy) *solo verbo*. «Słowo», z którego wywodzi się Kościół, jest więc twórczością Pana – Tego, który jako Ojciec, Syn i Duch Święty powołuje do życia to, czego nie ma”¹⁹.

Z tym *solo verbo* koresponduje *sola fide* – wiara jako dar Ducha Świętego, a nie wynik współpracy Boga z człowiekiem. Duch tworzy Kościół jako zgromadzenie tych, którym podarowano wiedzę o zbawczej miłości Boga. Tego rodzaju aktywność Ducha jest nieodłączna od słowa, bo wiara pokłada ufność w Boże obietnice (słowo Boga w Ewangelii). Konsekwentnie z nierozłączności słowa i wiary oraz ich prymatu wynika pierwszeństwo działania Boga w Kościele²⁰. Zatem obecność Pisma Świętego w życiu Kościoła nie może być obecnością immanentnej wielkości kościelnej (*an immanent ecclesial entity*). Nie jest Pismo jedną z części – nawet najważniejszą – „kapitału” Kościoła. Przeciwnie, „Pismo działa, zmuszając Kościół do zewnętrznej, «ekstatycznej» orientacji we wszystkich jego przedsięwzięciach; buduje kościół, otwierając go na oścież (*by breaking the church open*), a zatem w dużej mierze

¹³ Webster, *The Domain of the Word*, 43–44.

¹⁴ Webster, *The Domain of the Word*, 43–44.

¹⁵ Webster, *The Domain of the Word*, 44.

¹⁶ Webster, *The Domain of the Word*, 44.

¹⁷ Webster, *The Domain of the Word*, 45.

¹⁸ Webster, *Holy Scripture*, 44.

¹⁹ Webster, *Holy Scripture*, 44; por. Webster, *Holy Scripture*, 45–46: „Jako stworzenie słowa Bożego jest Kościół ukonstytuowany przez działanie Boże” (Webster cytuje tutaj C. Schwöbela).

²⁰ Webster, *Holy Scripture*, 44–45; por. Webster, „Hermeneutics in Modern Theology”, 317; Topping, *Revelation, Scripture*, 50–51.

rozwalając go (*by breaking the church down*)²¹. Mimo że tylko w Kościele jako stworzeniu słowa słowo to może być słyszane, to jednak kanon Pisma jako tekstualny instrument mowy Bożej winien być „nożem w sercu Kościoła”²².

Stabilność Kościoła ugruntowana jest zatem poza Kościołem, w słowie i jego słudze – Piśmie (jako destabilizującym, a zarazem sprawiającym ciągłość i spójność); byt Kościoła leży poza nim samym, w sądzie i miłosierdziu przychodzącym spoza niego²³. Kościoła gotowość na to, by jego życie było przekształcone czy zrewolucjonizowane realizuje się dzięki Pismu Świętemu, przez które dociera *viva vox Dei*, a Duch Święty przełamuje i reformuje (*breaks and reforms*) wspólnotę²⁴. „Pismo Święte jest *viva vox Christi*, przez którego świadectwo Jezus Chrystus zwiastuje samego siebie”²⁵ oraz „różgą swoich ust” (Iz 7,14) uderza nie tylko w świat, ale i w Kościół²⁶. Pismo „to miecz Boży wychodzący z ust Zmartwychwstałego. I dlatego nie może być «spójności Biblii i Kościoła», nie może być «wzajemnie konstytutywnej obopólności» między świadectwem Pisma Świętego a wspólnotą słowa, lecz tylko ich asymetria”²⁷.

1.2. „Duchowa widzialność” i apostołskość Kościoła oraz Pisma

W związku z tym, co wyżej powiedziano, Webster przyjmuje, że „widzialność Kościoła, której częścią jest Pismo Święte, jest widzialnością duchową”. Byt Kościoła określany przez niego „ektopowym” (*ectopic*) znajduje się w bycie i akcie stwarzającego i przekazującego Ewangelię Boga; miałoby to jego zdaniem stanowić o tym, że Kościół nie jest przede wszystkim widzialną wielkością społeczno-historyczno-empiryczną, ale wielkością duchową – niewidzialnym nowym stworzeniem, nową ludzkością niesprowadzalną do jednej z ludzkich społeczności. Najpierw Kościół jest wydarzeniem duchowym, a dopiero wtórnie – widzialną historią naturalną oraz ustrukturyzowaną formą życia wspólnego²⁸. „Od strony negatywnej oznacza to, że Kościół jest «niewidzialny», to znaczy, że nie jest po prostu tożsamy z jego namacalnym kształtem jako ludzki porządek społeczny. Od strony pozytywnej oznacza to, że Kościół ma prawdziwą formę i widzialność o tyle, o ile otrzymuje

21 Webster, *Holy Scripture*, 46, dot. cytatu i parafrazy; por. Topping, *Revelation, Scripture*, 70 (przyp. 335), 149.

22 Por. Webster, *Word and Church*, 46; Davidson, „John Webster”, 9.

23 Webster, *Holy Scripture*, 46; por. także: Jüngel, *Das Evangelium*, 64, 77–79, 87–88.

24 Webster, *Holy Scripture*, 47, 52; Webster, „Reading Scripture Eschatologically”, 249.

25 Webster, *The Domain of the Word*, 45.

26 Webster, *Holy Scripture*, 50.

27 Webster, *Holy Scripture*, 52; Webster polemizuje tutaj z wypowiedziami George’a Lindbecka (wewnętrzny cytat), do którego artykułu niestety nie mam dostępu.

28 Webster, *Holy Scripture*, 47–48. Webster pisze również o „duchowej widzialności” nowej historii nowego stworzenia, w której lokuje się również Pismo Święte – por. Webster, „Reading Scripture Eschatologically”, 248.

łaskę Bożą przez życiodajną obecność Słowa i Ducha. Jego widzialność jest zatem widzialnością duchową²⁹.

Podobnie Pismo Święte nie jest jednym z aspektów uporządkowanego życia wspólnoty czy, jak to nazywa Webster, częścią immanentnego chrześcijańskiego kodu kulturowego (*immanent Christian cultural code*). Jako słowo ludzkie służące słowu Bożemu uczestniczy za to w duchowej widzialności Kościoła jako bytu pozostającego w związku z ekonomią zmartwychwstałego samozwiastującego się (*self-heralding*) Chrystusa oraz życiodajnego i uświęcającego Ducha Świętego³⁰. W ten sposób Pismo służy objawieniu Bożemu³¹. Właśnie odniesienie Pisma do objawienia jest ową „zewnętrznością” Pisma, a nie jego widzialna tekstualność – bo ta zawsze służy *viva vox Dei*³².

Historia Kościoła jako widzialności duchowej nie jest li historią naturalną, lecz duchową. Webster staje na stanowisku, że ta „historia Kościoła, której częścią jest Pismo Święte, jest historią apostołską³³. Jako taka wspólnota nie jest oczywiście totalnie odmienna od ludzkich zgromadzeń i instytucji – uczony rozróżnia tutaj „duchową widzialność” od „uduchowionej niewidzialności³⁴. Apostolskość zasadza się na samym Chrystusie udzielającym pełnomocnictwa i posyłającym³⁵. Jest więc związana z przywoływaniem (*evocation*) przez Słowo, wiarą Kościoła i charakterem jego widzialności³⁶. Supremacja należy tutaj do Bożego działania – apostolskość kieruje ku Panu Kościoła, a nie ku Jego sługom³⁷. Webster sprzeciwia się „naturalizacji apostołskości” przez wiązanie jej z uporządkowaną posługą, zamiast wyprowadzania jej z chrystologiczno-pneumatologicznej koncepcji³⁸.

Warto sięgnąć do myśli Thomasa F. Torrance’a, szkockiego teologa poważanego przez Webstera, któremu ten poświęcił jeden z rozdziałów książki *The Domain of the Word*. Torrance utrzymywał, że objawienie może być jedynie objawieniem Boga przez Boga, którego ludzie mogą poznać dzięki stwórczej mocy słowa Bożego skierowanego do nich w ludzkiej myśli i języku. Zatem objawieniowa mowa nie jest mową czystą, lecz mieszaną (*is not pure but mixed*), możliwą dzięki wybraniu i uświęceniu stworzeniowych form. Ta możliwość unii słowa niestworzonego i stworzonego (oraz rozumu niestworzonego i stworzonego) znajduje swoje uzasadnienie w misterium Wcielenia. Słowo nie porzuca swojego Bóstwa, gdy kontynuuje działanie w horyzontalnych wymiarach ludzkiej egzystencji oraz historii – staje się słowem

29 Webster, *Holy Scripture*, 47–48.

30 Webster, *Holy Scripture*, 48.

31 Webster, *Holy Scripture*, 52.

32 Por. Webster, *Holy Scripture*, 49–50; Topping, *Revelation, Scripture*, 70 (przyp. 335).

33 Webster, *Holy Scripture*, 50.

34 Webster, *Holy Scripture*, 50.

35 Webster, *Holy Scripture*, 50.

36 Webster, *Holy Scripture*, 50.

37 Webster, *Holy Scripture*, 50.

38 Webster, *Holy Scripture*, 51.

Chrystusa przebywającym wśród ludzi. Tę horyzontalną rzeczywistość stanowi zbiorowe życie wspólnoty apostołskiej, której posłany został Duch Święty i w której ukształtowały się natchnione pisma. Torrance uwypuklał konieczność dokonującego się dzięki sile sprawczej Ducha Świętego przejścia od Jezusa Chrystusa jako Słowa Bożego do Jezusa Chrystusa jako słowa człowieka do człowieka – a zatem słowa przekazywanego w myśleniu i słowach ludzkich. Sam Chrystus przez swojego Ducha dopełnia swojego samoodślonięcia w apostołskim umyśle i rozumieniu³⁹.

Jak zauważa Webster, to rozszerzenie komunikacyjnej obecności Chrystusa na kerymę apostołską staje się podstawą ontologii Pisma. Przyjmując formę w ludzkim języku i myśli, słowo Nowego Testamentu staje się odpowiednikiem (*counterpart*) wcielonego Słowa powstałego z martwych i wyniesionego na prawicę Ojca; dzięki temu w całej historii Pismo może stanowić mowę Chrystusa. Ekonomiczna trajektoria objawienia przebiega od Słowa Bożego jako zrozumiałej obecności niestworzonego przez Boską obecność przybierającą postać stworzoną (najpierw we Wcieleniu, następnie w pochodnej wspólnotie apostołskiej odniesionej do Chrystusa) aż po Pismo Święte jako zrozumiałą artykulację tego odniesienia do stwórczego Słowa. W skrócie: objawienie – Wcielenie – świadectwo apostołskie – Pismo Święte. Innymi słowy, razem z objawieniem się Boga w Chrystusie dokonała się rewolucja w poznaniu Boga i powstał nowy świat myśli i mowy, w którym to objawienie może być rozumiane i interpretowane (Torrance pisze o „umyśle apostołskim” – *the apostolic mind*). Biblia zatem nie jest tożsama ze słowem Bożym (nie zastępuje unii hipostazy), relacja ludzkiego do boskiego jest asymetryczna⁴⁰.

Jedną z funkcji Pisma Świętego jest dawanie wyrazu obecności Boga oraz otwieranie wspólnoty wierzących na odmiennosc słowa Bożego. Z tego zaś wynika rozgraniczenie między Pismem i Tradycją, nawet jeśli, jak przyznaje autor *Holy Scripture*, nie są one absolutnie oddzielone od siebie⁴¹. Pismo nie może zostać jego zdaniem wchłonięte przez historię składających się na tradycję znaczeń Pisma; tradycja jest słuchaniem słowa, a nie nowym aktem mówienia⁴². Nie wolno zacierać rozróżnienia między Bogiem powołującym wspólnotę do istnienia a samą wspólnotą, między słowem Boga a jego słuchaniem: „Pismo Święte, uświęcone i natchnione do pełnienia swego urzędu, świadczy o tym słowie w historii Kościoła, aby historia Kościoła stała się apostołska w nowych aktach wiary i słuchania”⁴³. W innym miejscu Webster podkreśla, że „eklezyjologia słowa winna być ożywiana poczuciem rozróżnienia – ale nie

³⁹ Webster, *The Domain of the Word*, 91–93.

⁴⁰ Webster, *The Domain of the Word*, 93–95, 98; por. Torrance, *The Christian Doctrine*, 34–35; Torrance, *Divine Meaning*, 241. Trzeba tu nadmienić, że Webster krytykuje stosowanie analogii inkarnacyjnej względem Pisma Świętego – por. Webster, *Holy Scripture*, 22–23; Webster, *The Domain of the Word*, 14.

⁴¹ Webster, *Holy Scripture*, 51.

⁴² Webster, *Holy Scripture*, 51–52. Webster dyskutuje tutaj z poglądami Yves'a Congara.

⁴³ Webster, *Holy Scripture*, 52.

oddzielenia – słowa i Kościoła, *sermo divina* i jego recepcji. Rozróżnienie między bytem niestworzonym i stworzonym jest eklezjologicznie fundamentalne⁴⁴.

1.3. Autorytet Pisma Świętego w Kościele

Dopiero tak zarysowana dogmatycznie relacja Pisma Świętego do Kościoła umożliwia zdaniem Webstera prawidłowe pojmowanie autorytetu Pisma oraz charakteru kościelnego aktu rozpoznania i ustalenia kanoniczności pism⁴⁵.

Webster lokuje autorytet Pisma w kontekście soteriologicznym, wskazując na miejsce Pisma w ekonomii łaski; Duch Święty nadaje Pismu autorytet do ożywiania Kościoła, a Kościół słuchający uznaje to dokonujące się przez Pismo działanie Ducha za służące słowu Bożemu. Na tym podstawowym fakcie bazuje rola Pisma w argumentacji teologicznej i moralnej, a także w przepowiadaniu oraz liturgii⁴⁶. Innymi słowy, „Kościół nie jest kompetentny do nadania autorytetu Pismu Świętemu, tak samo jak nie jest kompetentny ani do bycia Kościołem mówiącym zanim stanie się kościołem słuchającym, ani do przyznania sobie mandatu apostołskiego”⁴⁷. Autorytet Pisma nie wynika z używania pism natchnionych przez Kościół, nie jest *post factum* dokonany uznaniem uświęconego zwyczaju. Pismo może sprawować autorytet *de facto*, bo już posiada autorytet *de iure*⁴⁸.

Ten wciąż podkreślany przez protestanckiego uczonego prymat Pisma – i leżący u jego podstaw prymat Boga objawiającego się – nad Kościołem nie oznacza jednak zerwania więzi między nimi. Webster przestrzega przed wynoszeniem Pisma ponad kontekst kościelny, gdyż oznaczałoby to oderwanie Pisma od objawieniowego kontekstu – to w życiu i działaniu Kościoła wierzący spotykają zbawczą obecność Boga⁴⁹. Nie z „formalnej nadprzyrodzoności”⁵⁰ natchnionych pism należy wyprowadzać autorytet Pisma, ale z jego roli rozpatrywanej na szerszym tle uświęcającej, dającej

44 Webster, *The Domain of the Word*, 24; por. *ibidem*, 24–25: „It is for this reason that the language of ‘participation’ must be treated circumspectly”. Webster odnosi się tutaj do poglądów Matthewa Leveringa (*Participatory Biblical Exegesis*, 139–140), które krytykuje następująco: „But the teaching church is first and foremost the hearing church, a domain of receiving before one of teaching and proclamation; in a real sense, the Word is and must remain alien if it is to communicate its benefits” – Webster, *The Domain of the Word*, 25. Z kolei Levering zauważał (*Participatory Biblical Exegesis*, 164, przyp. 51) w podejściu Webstera brak pełnego sakramentalnego (chrystologicznego i pneumatologicznego) ujęcia Kościoła.

45 Webster, *Holy Scripture*, 52, 66.

46 Webster, *Holy Scripture*, 52–53, 55.

47 Webster, *Holy Scripture*, 53.

48 Webster, *The Domain of the Word*, 19; Webster, *Holy Scripture*, 53.

49 Webster, *Holy Scripture*, 55; por. East, *The Doctrine of Scripture*, 30.

50 Z tego rodzaju formalizacją ma się do czynienia, uważa Webster, gdy autorytet Pisma wyprowadzony zostaje ze sposobu jego (natchnionej) genetyzacji zamiast lokowania go w funkcji służby Pisma objawieniu Bożemu. Autorytet zostaje wtedy zakorzeniony w formalnej właściwości Pisma i zredukowany do „formalnej nadprzyrodzoności” niezintegrowanego w sposób satysfakcjonujący z rolą Pisma jako głosiciela Ewangelii zbawienia Kościołowi – por. Webster, *Holy Scripture*, 55.

natchnienie i sprawiającej autorytet obecności Boga; Ducha jako Tego, który pozwala rozpoznać i zaufać roszczeniom Ewangelii; Kościoła jako wspólnoty zgromadzonej wokół słowa Bożego⁵¹. Jednak Kościół nie jest „miejszem” Pisma Świętego w tym sensie, że jest pełniejszą rzeczywistością, z której Pismo się wywodzi. Istnieje prawdziwa zewnętrzność Pisma Świętego w stosunku do Kościoła nie dlatego, że Pismo istnieje w oderwaniu od jego słuchaczy, ale dlatego, że zwracając się do Pisma, Kościół nie zwraca się do swojego własnego głosu, ale do głosu nieskrępowanego i samozwiastującego się Zmartwychwstałego, z którego ust wychodzi Pismo Święte (por. Ap 1,16)⁵².

Podkreślenia domaga się tutaj aspekt dynamiczny autorytetu Pisma Świętego; nie wystarczyłaby afirmacja formalno-prawnego statusu Pisma w Kościele, jakby tego rodzaju raz na zawsze złożone wyznanie było czymś skończonym – raczej należy uznawać „ciągły mandat ewangeliczny” (*‘a continuous evangelical mandate’*)⁵³. „Wyznanie autorytetu Pisma Świętego jest częścią istnienia Kościoła we wdzięcznym i skruszonym uznaniu *benevolentia Dei* poprzez dar Ducha. [...] Jest to radosna afirmacja mocy *sola gratia* i *sola fide* w dziedzinie znajomości Ewangelii”⁵⁴.

Webster utrzymuje, iż „autorytet Pisma Świętego jest autorytetem Pana Kościoła i Jego Ewangelii, a więc nie może być uczyniony immanentną cechą egzystencji Kościoła. Autorytet Pisma Świętego w Kościele jest funkcją autorytetu Pisma Świętego nad Kościołem”⁵⁵. Dlatego uznanie autorytetu Pisma nie jest ze strony Kościoła aktem jego autonomii, lecz właśnie wystawieniem się na osąd ze strony Pisma⁵⁶. Gdzie można powiedzieć *scriptura sacra locuta, res decisa est*, tam nie jest możliwy stabilny, ustawowy projekt ludzki ze statycznym i zamkniętym układem relacji i trwałością historyczną. Kościół musi pozostawać kulturą „otwartą”, a nie bałwochwalczo zamkniętą – nie chodzi o nieokreśloność czy niedokończony i niemożliwy do ukończenia projekt, lecz otwartość na słowo Boże i poddanie się jego prorocत्वu; Kościół jest bowiem przestrzenią ekonomii samoobecności Boga, w której Pismo odgrywa szczególną rolę, umożliwiając trwanie nie po objawieniu, ale w jego rewolucyjnym centrum⁵⁷.

Naturalnie tak rozumiana relacja między Pismem i Kościołem domaga się uzupełniających refleksji na temat genezy Pisma Świętego; innymi słowy, autorytet Pisma wiąże się z kwestią autorstwa Biblii.

⁵¹ Webster, *Holy Scripture*, 55–56.

⁵² Webster, *The Domain of the Word*, 44–45; por. Webster, „Reading Scripture Eschatologically”, 255.

⁵³ Webster, *Holy Scripture*, 21. Cytat pochodzi z: Berkouwer, *Holy Scripture*, 36.

⁵⁴ Webster, *Holy Scripture*, 56.

⁵⁵ Webster, *Holy Scripture*, 56.

⁵⁶ Webster, *Holy Scripture*, 57.

⁵⁷ Webster, *Holy Scripture*, 57. Webster cytuje tutaj Richarda Niebuhra, do którego książki *The Meaning of Revelation* nie mam niestety dostępu.

1.4. Oświecający i dający natchnienie Duch Święty

Autorstwo Pisma rozpatruje Webster od strony materialnej i formalnej. Druga z nich dotyczy teologii natchnienia, pierwsza zaś teologii powołania i uświęcenia (uświęcenie jest jedną z kluczowych kategorii w spuściźnie uczonego). Choć wszelkie działania *ad extra* Boga dotyczą oczywiście całej Trójcy, to przyczynę Pisma Świętego można odnosić przede wszystkim do natury działania Ducha Świętego. Zadaniem aspektu formalnego jest wyjaśnienie związku przyczynowości boskiej i ludzkiej w genezie natchnionych pism (to zaś domaga się przyjęcia adekwatnych metafizycznych założeń dot. przyczynowości)⁵⁸.

Podstawową przyczyną i autorem Pisma jest Bóg; to On ustanawia, powołuje i uświęca proroków i apostołów, którzy dzięki temu stają się odpowiednimi narzędziami boskiego nauczania (por. Tt 1,1–3). Webster podkreśla, iż jeszcze przed założeniem świata i początkiem egzystencji apostoła, Bóg powołuje apostoła i wydziela go do pełnienia apostołskiego urzędu (por. np. Ef 1,4; Ga 1,1.15; Dz 9,15; Rz 1,1). Następnie w czasie kształtuje jego wolę, serce i umysł (odnowiona natura), i ta formacja jest już częścią uświęcenia dla wypełnienia posługi; choć Bóg jest tu działającym czynnikiem, to skutkiem Jego aktywności jest realna zmiana po stronie stworzenia na podobieństwo pierwszego stworzenia *ex nihilo* (por. Ef 2,10)⁵⁹. Dzięki temu „prorok i apostoł jest instrumentalnym lub wtórnym autorem w służbie Boga, pierwszorzędnego autora; Boże działanie, które porusza to dzieło prorockie i apostołskie, jest natchnieniem”⁶⁰.

Teologię natchnienia należy rozpatrywać w związku z teologią działania i charakteru Osoby Ducha Świętego w stworzonym świecie. Duch jest zarówno Panem, jak i Ożywicielem. Jako Pan pozostaje głównym i suwerennym poruszycielem w aktach wybrania, wydzielenia oraz w natchnieniu, a jako dawca życia – jest przyczyną udoskonalającą stworzenia, by mogły służyć Mu swoimi mocami autorskimi; wybranie, oddzielenie i uświęcenie nie tylko że nie naruszają stworzoneości, ale wręcz ją stwarzają, podtrzymują i prowadzą do doskonałości⁶¹. W takim ujęciu natchnienie nie może być oczywiście ekstatycznym porwaniem czy opętaniem (*possession*) przez Ducha Świętego, lecz „jest dziełem Boga-Ducha, który sprawia, że prorocy i apostołowie, jako wybrane przez Boga narzędzia, powołani, uświęceni i wyposażeni w niezbędne dary przez łaskę Bożą, piszą w taki sposób, że akty ich autorstwa oraz ich wytwory mogą służyć Bożemu dziełu nauczania Ludu Bożego”⁶².

58 Por. Webster, „On the Inspiration”, 242; por. East, *The Doctrine of Scripture*, 28.

59 Webster, *The Domain of the Word*, 44; por. Webster, „On the Inspiration”, 242–243.

60 Webster, „On the Inspiration”, 244.

61 Webster, „On the Inspiration”, 244; Webster, *Holy Scripture*, 27; por. East, *The Doctrine of Scripture*, 89–90.

62 Webster, „On the Inspiration”, 244.

Teolog opiera swoje wywody w kwestii natchnienia na biblijnym *locus classicus* – 1 P 1,21. Matthew Levering pozytywnie ocenia egzegezę tego ustępu Pisma⁶³, ale moim zdaniem pozostawia ona wiele do życzenia, a przede wszystkim ten wyizolowany fragment nie może stanowić wystarczającej podstawy do rozwijania doktryny o natchnieniu. Webster wyprowadza z niego wnioski na temat trzech aktów – odrębnych, ale nieodłącznych (*co-inherent*) i mogących być równoczesnymi (*concurrent*)⁶⁴:

- (1) Dzieło oświecenia biblijnych autorów. Polega na tym, że Duch Święty obdarza pisarza zrozumieniem (praktycznym lub teoretycznym) Boga i wszystkich rzeczy w odniesieniu do Boga. Ożywienie inteligencji przeciwdziała szkodom spowodowanym przez grzech w sferze poznania. Przykładami mogą tutaj być: wizjoner z Apokalipsy, który zanim usłyszał przesłanie, musiał znaleźć się „w Duchu”; apostoł, któremu Duch Boży udzielił objawienia, a nawet zaopatrywał w odpowiednie słowa, by ten głosił tajemnicę mądrości Bożej (por. 1 Kor 2,7–11.13)⁶⁵.
- (2) Impuls do pisania pochodzący od Ducha Świętego. Nieraz przybiera postać bezpośredniego *mandatum scribendi* (tak w Ap 11,11.19), ale zwykle obejmuje komunikację wiedzy prorockiej czy apostoelskiej włączającą prawdziwe autorstwo biblijnych pisarzy – piszących jednak z ustanowienia Bożego⁶⁶. Choć powołanie i autoryzacja pochodzą z Bożej wiedzy o samym sobie oraz ustanowienia wiecznego, to „boski *mandatum* jest przyswojony (*appropriated*), tak że staje się wewnętrznym impulsem”, a teksty biblijne, „którym daje początek, są w najpełniejszym sensie aktami, które powstają także z własnej woli i zrozumienia pisarza”⁶⁷.
- (3) Duch Święty dostarcza pisarzom natchnionym nie tylko *res*, ale i *verba*, którymi zostają one wyrażone. Przy czym, raz jeszcze, hagiografowie nie są całkowicie pasywni, pozostają świadomymi i rozumnymi autorami, choć ich działalność nie jest w pełni oryginalna (bo piszą ἀπό θεοῦ). Można zatem mówić o natchnieniu werbalnym nie sprowadzając go ani do teorii „dyktatu” ani nie popadając w ryzyko, na które wskazywał Karl Barth. Szwajcarski teolog podkreślał niebezpośrednią tożsamość Biblii i objawienia i przestrzegał przed sprowadzeniem dynamicznego Bożego objawienia do statycznego „bezpośredniego objawienia” w Piśmie. Natchnienie jest, zaznacza Webster, jedynie jednym z dzieł Boga w relacji do Pisma Świętego i nie zastępuje teologii boskiego nauczania⁶⁸.

⁶³ Por. Levering, „Webster’s Theological Exegesis”, 102: „[...] Webster offers a significant (though brief) exegesis of 2 Peter 1 [...]”.

⁶⁴ Webster, „On the Inspiration”, 242, 245; por. Sarisky, „Scripture”, 124.

⁶⁵ Webster, „On the Inspiration”, 245; por. także: Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, nr. 39–42 oraz 45–49; Witczyk, *Natchnienie*, 79–90.

⁶⁶ Por. Webster, „On the Inspiration”, 245.

⁶⁷ Webster, „On the Inspiration”, 246 – dot. cytatu i parafrazy.

⁶⁸ Por. Webster, „On the Inspiration”, 246; por. East, *The Doctrine of Scripture*, 47. Apologię natchnienia werbalnego daje Webster w: Webster, *Holy Scripture*, 37–38; Webster, *The Domain of the Word*, 16, 59, 112; Webster, „On the Inspiration”, 249.

1.5. Ustanowienie kanonu – kierowana Duchem decyzja Kościoła

Webster cały proces włączania jednych tekstów do kanonu i wyłączenia innych widzi jako objęty działaniem Boga i lokuje w szerszej kategorii uświęcenia. Przestrzega przed naturalistycznym pojmowaniem aktu „kanonizacji”, a mimo że uwzględnia ludzki i eklezjalny element tego procesu, aktywność Kościoła domaga się jego zdaniem postrzegania z perspektywy teologicznej, a dokładniej: chrystologicznej i pneumatologicznej⁶⁹.

Jeśli chodzi o perspektywę chrystologiczną, uczyony zwraca uwagę na charakter Kościoła jako zgromadzenia wokół Zmartwychwstałego, którego autowypowiedź (*self-utterance*) jest zapośredniczona w biblijnym świadectwie. Tego rodzaju mediacja nie sprawia, że od momentu spisania tekstów biblijnych Chrystus pozostaje bezczynny, owszem, właśnie w świadectwie, przede wszystkim apostoelskim, wciąż realizuje się komunikacyjna obecność Chrystusa w mocy Ducha Świętego. Webster, podążając za myślą Thomasa F. Torrance’a, uznaje, że do doktryny Pisma Świętego należy również doktryna apostołatu, bo w apostołach Chrystus niejako rozszerza swoje słowo, wypowiadając się w myśleniu i języku stworzenia (odkupienie oznacza również odkupienie stworzonych form komunikacji)⁷⁰.

Pneumatologiczne ujęcie ukazuje proces formowania się kanonu jako wydarzenie kierowane przez Ducha Świętego. Zachowanie pism apostoelskich, podkreśla Webster za Friedrichem Schleiermacherem, to dzieło Ducha uznającego swoje własne wytwory poprzez charyzmatyczny dar rozpoznawania tego, co prawdziwie apostoelskie⁷¹. Za Kalwinem odrzuca możliwość, by akt uznania kanoniczności był osądem ludzkim, a autorytet Pisma rodził się na mocy decyzji Kościoła⁷². Chodzi według niego o akt receptywny, dokonującą się w Duchu Świętym aprobatę i posłuszną zgodę na to, co pochodzi od Boga⁷³.

Webster wymienia cztery cechy tego aktu uznania kanoniczności, które umiejscawiają go w ramach zbawczej samokomunikacji Boga oraz łaski Bożej i panowania Chrystusa⁷⁴. Po pierwsze, osąd Kościoła jest aktem wyznania poprzedzającego i narzucającego się Kościołowi *viva vox Christi* mediowanego w świadectwie apostoelskim. Pierwszorzędnie to Duch Święty wywołuje akceptację Kościoła, a jedynie drugorzędnie jest ona aktem wyboru i uznaniem ze strony Kościoła. Za Gerritem Berkouwerem pisze nasz teolog, że uznanie kanonu nie sprawia, że Pismo jest tym, czym jest, lecz ma wartość noetyczną⁷⁵. Po drugie, akt uznania kanoniczności, zanim sta-

69 Webster, *Holy Scripture*, 58–59; por. Sarisky, „Scripture”, 124.

70 Webster, *Holy Scripture*, 59–60; Webster, *The Domain of the Word*, 98.

71 Webster, *Holy Scripture*, 60; por. Schleiermacher, *The Christian Faith*, 602–603.

72 Webster, *Holy Scripture*, 60–61; por. Calvin, *Institutes*, I, 75; Calvin, *Institutes*, II, 1178.

73 Webster, *Holy Scripture*, 61–62.

74 Webster, *Holy Scripture*, 62–66.

75 Webster, *Holy Scripture*, 62–63; por. Berkouwer, *Holy Scripture*, 78.

nie się aktem autorytetu, jest najpierw aktem poddania się przychodzącej z zewnątrz normie, w przeciwnym wypadku Kościół monologowałby z samym sobą. Kościół spotyka w Piśmie swoją Głowę i słyszy głos Zmartwychwstałego⁷⁶. Po trzecie, proces formowania się kanonu jest zarazem uznaniem apostołskiego świadectwa, w którym wypowiada się Chrystus. Teksty biblijne ugruntowane są w „raz na zawsze” zbawczego aktu Boga⁷⁷. I w końcu po czwarte, jest zarazem zobowiązaniem do przestrzegania w życiu Kościoła kanonu jako normy kształtującej Kościół⁷⁸.

2. Krytyczna ocena i warunki asymilacji myśli Webstera

Systematyczne opracowanie przez Johna Webstera doktryny Pisma Świętego w aspekcie jej relacji z eklezjologią domaga się poważnego potraktowania. Na marginesie twórczości anglikańskiego uczonego katolicki teolog może postawić wiele wykrzykników – przy tych interesujących twierdzeniach, które mają w sobie potencjał dopełnienia czy „zreformowania” (w pozytywnym tego słowa znaczeniu) katolickiej teologii. Jednak ewentualne użytkowanie refleksji Webstera wymagałoby krytycznego jej przyswojenia, które w dużej mierze polegać musiałyby na „kontrreformacyjnej” polemice z najbardziej radykalnymi poglądami teologa reformowanego. Dlatego niżej zwracam uwagę przede wszystkim na znaki zapytania, jakimi spuścizna Webstera winna być opatrzona.

2.1. Zawężone ujęcie słowa Bożego

Na uwagę zasługuje przede wszystkim związek doktryny Pisma z doktryną objawienia. Kwestia ta zadomowiła się również w katolickiej teologii, czego znamiennym przykładem może być twórczość Josepha Ratzingera oraz Geralda O'Collinsa. Obaj teologowie zwracali uwagę na zależność refleksji nad naturą Pisma Świętego i jego interpretacji od nadrzędnej koncepcji objawienia Bożego⁷⁹. Trzeba przyznać, że u Webstera temat ten wybrzmiewa z całą mocą, a wyjściowa przesłanka wpływa na całość systematycznie prowadzonej myśli. Jednak należałoby zadać pytanie o to, dlaczego Webster nie wyciąga wszystkich konsekwencji z tej supremacji objawienia. Na podstawie jakich racji samoobjawienie Boże widzi jako dokonujące się właściwie jedynie drogą natchnionego świadectwa objawienia? Kościół apostołski odpowiedział na objawienie Boże przecież nie tylko świętymi pismami, ale również

⁷⁶ Webster, *Holy Scripture*, 63–64; Webster, *The Domain of the Word*, 46–47; por. *ibidem*, 19; Sarisky, „Scripture”, 124.

⁷⁷ Webster, *Holy Scripture*, 64.

⁷⁸ Webster, *Holy Scripture*, 64–65.

⁷⁹ O'Collins zresztą wprost odwoływał się do Webstera (*Inspiration*, 18).

całym swoim życiem. Gdy Webster pisze, że Kościół pozostaje „kulturą otwartą” dzięki Biblii, przez którą Zmartwychwstały kieruje swoje słowo, trzeba by do tego dodać, że również samo Pismo winno być „kulturą otwartą” na Kościół i Tradycję, by „słowo Boże nie uległo skrępowaniu” (2 Tm 2,9).

Jeśli jest prawdą, że relacja Kościoła do Pisma Świętego winna być relacją wiary do słowa Bożego, to z kolei trudno zgodzić się na sprowadzenie przekazu Bożego do słowa, jakie wywyższony Pan kieruje za pośrednictwem Pisma Świętego będącego narzędziem w Jego rękach. Co prawda Webster obstaje przy szerokim rozumieniu terminu „słowo Boże”, ale odnoszę wrażenie, że chodzi mu raczej o ciągłą komunikacyjną obecność Boga, a zatem o rozróżnienie objawienia od Pisma, a nie o powiązanie Pisma z szerszą rzeczywistością Kościoła i świętej Tradycji. Owszem Tradycję redukuje do historii odczytywań Pisma Świętego, które jako takie, a więc wyraz słuchania słowa, a nie aktu mówienia, winny być jego zdaniem odróżnione od samego słowa.

W katolickiej teologii Tradycja jest jednak rozumiana dużo szerzej. Przekazywanie Bożego objawienia oznacza komunikowanie darowanej ludziom pełni Boga i Jego darów⁸⁰, a słowo Boże udzielone za pośrednictwem apostołów przez Syna i Ducha było przekazywane w kościelnej doktrynie i głoszeniu, życiu i kulcie⁸¹, co wyklucza możliwości transmisji jedynie przez słowo spisane. W kontrze do tez Webstera trzeba powiedzieć, że chrystologiczna geneza nie daje się zredukować do samych słów Pana, ale obejmuje również Jego dzieła i zachowanie przekazane apostołom na drodze doświadczenia całości Osoby Chrystusa przekraczającego możliwości wysłowienia. Objawienie zatem – szeroko rozumiane słowo Boże – musi oznaczać prócz tego, co wypowiedziane, również to, co nie zostało wypowiedziane, a co nadało charakter chrześcijańskiej egzystencji również wykraczającej poza słowne możliwości jej wyrażenia⁸² – podkreślał Joseph Ratzinger.

Z kolei pneumatologiczny aspekt powstającej Tradycji każe poważnie brać pod uwagę pracę posłanego Kościołowi Ducha Świętego⁸³ pozwalającego na retrospektywne rozumienie niewypowiedzianego w tym, co zostało „wypowiedziane” (w szerokim rozumieniu tego słowa)⁸⁴. Soborowe *Spiritu Sancto suggerente didicerant* (DV 7) oznacza, że Duch Święty „poddawał” czy „podsuwał” hagiografom treści,

⁸⁰ Por. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, II, 666; Sobór Watykański II, *Dei verbum*, nr 7.

⁸¹ Por. Sobór Watykański II, *Dei verbum*, nr 8; Levering, *Engaging the Doctrine*, 140; Hahn, *Przymierze i komunizm*, 64.

⁸² Por. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, I, 667; Wahlberg, *Revelation as Testimony*, 14. Por. także Sobór Watykański II, *Dei verbum*, nr 7.

⁸³ Duch nie przynosił nowego objawienia, ale interioryzował i pozwalał w nowy, głębszy sposób pojmować słowa i czyny Chrystusa – por. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, 103; Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, 169.

⁸⁴ Por. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, II, 667. Papińska Komisja Biblijna (*Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, nr 34) łączy kwestię Boskiego autorstwa ze związkiem apostołów z Chrystusem oraz Duchem Świętym.

jakie znalazły się co prawda na kartach ich pism⁸⁵, ale które w sposób oczywisty nie przekazują „całego” słowa skierowanego do Kościoła. Dlatego natchnione pisma, choć zamykają drogę do „od nowa” wyrażania niewypowiedzianego, otwierają możliwość ciągłego poszukiwania tego, co niewypowiedziane w wypowiedzianym, a przekazywanym w Piśmie i Tradycji. To właśnie w Tradycji „całe Pismo święte pełniej jest rozumiane i nieustannie skutecznie oddziałuje” (DV 8). Ojcowie soborowi posłużyli się metaforą zwierciadła świętej Tradycji i Pisma Świętego, w którym można kontemplować Boga (DV 7). A choć natchnione pisma „niezmiennie przekazują Boże słowo i sprawiają, że w wypowiedziach Apostołów i proroków rozbrzmiewa głos Ducha Świętego”, to jednak za „najwyższą regułę swej wiary” uważa Kościół „Pisma te w połączeniu ze świętą Tradycją” (DV 21).

Należy afirmować, że również Tradycja jest słowem Boga albo przynajmniej że słowo Boga nie może zostać wysłuchane bez Tradycji. Dlaczego Zmartwychwstały nie miałby mówić również przez Tradycję apostołską będącą odpowiedzią na słowo, obecną wciąż w Kościele, skoro może to czynić przez zapisane słowo apostołskie? Jeśli zgodnie z poglądami reformowanego uczonego Trójca Święta powołuje do życia Kościół *ex nihilo* mocą *solo verbo* pochodzącego z panowania, pojednania i objawieniowej obecności Chrystusa, to przecież trzeba od razu dodać, że to panowanie, pojednanie i objawienie dokonuje się przez zjednoczenie w Ciele Chrystusa, a zatem na sposób inny niż w Starym Testamencie. To właśnie odróżnia lud Starego Przymierza od Kościoła – że teraz nie przez samo słowo gromadzi się społeczność, ale przez eucharystyczne Ciało Chrystusa wspólnota „wgromadzona” w Zmartwychwstałego staje się Ludem Boga⁸⁶. Jednak związek słowa z sakramentem właściwie w ogóle nie zostaje podjęty przez Webstera.

2.2. Niedowartościowanie misterium Eklezji

Webster odnotowuje zagrożenie utraty z pola widzenia chrystologiczno-pneumatologicznego fundamentu, jakie może wynikać z przeakcentowania więzi Pisma z Kościołem. Mimo generalnie trafnej diagnozy, recepta anglikańskiego uczonego idzie jednak w kierunku zbytowego separowania Pisma i Kościoła. Ucieczka przed pokusą mieszania, któremu teologowie katoliccy istotnie mogą ulegać, skutkuje

⁸⁵ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, nr. 6, 10; Witczyk, *Natchnienie*, 21; Muszyński, „Charyzmat natchnienia”, 39.

⁸⁶ Używane przez Pawła Apostoła określenie „Ciało Chrystusa” ma potrójną konotację: oznacza po pierwsze cieleśną egzystencję Jezusa ziemskiego, po drugie – sakramentalne uobecnienie człowieczeństwa wywyższonego Pana w czasie Uczty Pańskiej, i po trzecie – wynikającą z tego wspólnotę życia z Chrystusem-Głową oraz między wierzącymi (1 Kor 10, 16–17; 12, 27; Rz 12, 5) – por. Müller, *Dogmatyka katolicka*, 604; Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, nr 7.

w przypadku teologa reformowanego nadmiernym w moim przekonaniu rozdzieleniem Pisma od Kościoła⁸⁷.

Co prawda podkreśla on, że słowo Boże i Kościół nie mogą być oddzielane, ale rolę Kościoła właściwie minimalizuje do dostarczenia kontekstu, w którym objawienie Boże może się dokonywać. Uwaga zostaje zwrócona na zewnętrżność Pisma względem Kościoła, gdyż w przeciwnym razie Kościół musiałby monologować sam ze sobą. Nie jest to do końca prawda – słowo Boże może działać także wtedy, gdy przychodzi nie spoza, lecz właśnie z wnętrza wspólnoty. Nowy Testament wyraża przecież Kościół pierwotny na etapie objawienia fundacyjnego, a zatem stanowi zapis nie tylko objawienia, ale i odpowiedzi na nie – i w tym również jest słowem Bożym dla Kościoła późniejszego, na etapie objawienia zależnego⁸⁸. Kościół pielgrzymujący „rozmawia” więc poniekąd z samym sobą, gdy wpatruje się w lustro odbitego w Nowym Testamencie misterium tego, czym jest. Można powiedzieć za Robertem Sokolowskim, że Pismo jest zarówno całością dla Kościoła jako części – przez to, że ożywia Kościół i ukazuje jego normatywny obraz – jak i częścią względem Kościoła jako całości – skoro Pismo może żyć i być skuteczne jedynie w Kościele⁸⁹.

Wizja powołania, uświęcenia i oświecenia, a następnie obdarowania natchnieniem proroków i apostołów jest nazbyt indywidualistyczna. Co prawda Webster terminem „uświęcenie” obejmuje wszystko, co składa się na włączenie przez Boga rzeczywistości i procesów stworzonych w służbę objawienia Bożego⁹⁰, ale kiedy przechodzi do próby wyjaśnienia natchnienia, zakładany być może *implicite* w procesie uświęcenia wymiar wspólnotowy zostaje odłożony na bok. Zostaje sam Bóg i hagiografowie wyabstrahowani z ludu Bożego, którego są częścią. Razi to zwłaszcza w przypadku nowotestamentowych autorów będących członkami Ciała Chrystusa, na którego całość (i wszystkie poszczególne członki – por. spełnienie proroctwa Joelowego w Dz 2,16–17) został wylany Duch Święty, a co za tym idzie – Duch działał nie tylko przez hagiografów na całą wspólnotę wierzących, ale i odwrotnie – wspólnota oddziaływała również na nich. Natchnienie, choć jest szczególnym darem w Ciele Chrystusa, wchodzi w interakcję z innymi darami Ducha Świętego⁹¹. Objawienie i Duch Święty zostali podarowani całemu Kościołowi, a jeżeli tak jest – należałoby bardziej dowartościować więź Pisma z Kościołem. Nie tyle prorok i apostoł odgrywał rolę autora drugorzędnego, ale „autorem był [...] niejako w swoich wybranych członkach Kościół”⁹². Teksty natchnione można by postrzegać zaś

87 Ratzinger (Wiara w Piśmie i Tradycji, 628) zwracał uwagę, że Kościół „od samego początku jest obecny w samym Piśmie”, dlatego „uznanie Pisma tylko za «słowo Boga» i wykluczenie bardzo realnego ludzkiego i zarazem chrystologicznego i eklezjologicznego pośrednictwa byłoby monofizytyzmem”.

88 Podział objawienia na fundacyjne i zależne pochodzi od Geralda O'Collinsa (*Revelation*, 103–117).

89 Por. Sokolowski, „God's Word and Human Speech”, 192–193.

90 Webster, *Holy Scripture*, 9–10, 17–18, 26.

91 Por. Zatwardnicki, „Natchnienie”, 125–144; Zatwardnicki, *Od teologii objawienia*, 566–578.

92 Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, I, 180.

nie przede wszystkim jako nauczanie przychodzące z „zewnątrz”, ale raczej jako wyjaśnienie tego, co już obecne „od wewnątrz” w Kościele, i dopiero w tym sensie będące *extra nos*, że już w tym pochodzące od Boga.

Swoją koncepcję relacji Kościoła do Pisma przenosi Webster również na proces ustalenia kanoniczności pism. Akcent został postawiony na działanie Ducha Świętego, który tak jak jest główną przyczyną genezy Kościoła, tak też odgrywa główną rolę w procesie rozpoznania i uznania kanoniczności pism natchnionych. Nie jest jednak tak, dopowiedzmy, że Bóg „podrzuca” gotowe Pismo autorstwa Ducha Świętego, a następnie ten sam Duch wzbudza – sam właśnie – akceptację świętych pism w Kościele. Pomiędzy tą wizją a naturalistycznymi ujęciami, od których Webster ucieka, jest przecież sporo miejsca na większe – teologiczne właśnie – dowartościowanie roli Kościoła. W koncepcji anglikańskiego uczonego jawi się on jedynie jako byt receptywny i jedynie w wyrażeniu zgody aprobowujący już cechujące się autorytetem teksty. Podczas gdy Webster autorytet ten lokuje w ekonomii objawienia Bożego, *Magisterium Ecclesiae* podkreśla raczej związek z natchnieniem i Bożym autorstwem⁹³. Biorąc jednak pod uwagę to, co wyżej powiedziałem na temat roli Kościoła w powstaniu natchnionych tekstów, należy konsekwentnie uwzględnić bardziej twórczą rolę Kościoła także w procesie formowania się kanonu. Kościół wsłuchiwał się w obiecane mu i obecnego w nim Ducha Świętego i rozeznawał, w których księgach Duch ten dawał się rozpoznać oraz które księgi wyrażały istotę Kościoła oraz dawały wyraz jego – już obecnej, a nie dopiero mającej być tworzoną przez te teksty – wiary⁹⁴. Gdy Webster podkreśla, że Kościół jest Kościołem słuchającym, trzeba dopowiedzieć, że Pismo jest już świadkiem wysłuchania słowa Bożego przez Kościół.

Z kolei swoją królewską władzę Chrystus sprawuje nie tylko przez Pismo Święte, ale przez różnorakie dary udzielane mistycznemu Ciału (por. Ef 4,15–16). Kościół „Boga żywego”, będący „filarem i podporą prawdy” (1 Tm 3,15), ma określoną postać, której nie należy oddzielać od treści Kościoła, podobnie jak nie należy rozdzielać jedności Bóstwa i człowieczeństwa Wcielonego Logosu oraz jedności Jezusa ziemskiego i niebieskiego – twierdzi Walter Kasper. Według niemieckiego teologa Kościół

⁹³ Por. np. Sobór Watykański I, *Dei Filius*, nr 897: Kościół uważa księgi Starego i Nowego Testamentu „za święte i kanoniczne, ale nie dlatego, jakoby zostały ułożone tylko przez ludzi, a następnie jego autorytetem zaakceptowane, i również nie dlatego, że zawierają objawienie wolne od błędu, lecz przede wszystkim dlatego, że jako spisane pod natchnieniem Ducha Świętego, Boga mają za autora i jako takie zostały przekazane Kościołowi”.

⁹⁴ Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, I, 144; Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, 168–169. Por. również: Rahner, „Nowe ujęcie natchnienia”, 196: „Gdy więc Kościół uznaje jakieś pismo czasów apostołskich za prawomocny wyraz wiary Kościoła pierwotnego, gdy uznaje, że zostało jako takie mu przekazane i odróżnia to pismo od innych, które nie są autentyczną obiektywizacją jego wiary, to zgodnie z tym, cośmy tu powiedzieli, może Kościół z pewnością oświadczyć: Pismo to jest natchnione. Tę możliwość odróżnienia przypisuje się jednak Kościołowi na podstawie samej jego wiary, bez nowego objawienia”. Zdaniem Papieskiej Komisji Biblijnej (*Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, nr 141) rozeznawanie natchnienia danej księgi polegało na uznaniu jej zgodności ze świadectwem o Synu Bożym (współbrzmienie ze Słowem Wcielonym).

jest jednocześnie eschatologicznym wydarzeniem duchowym oraz instytucją – bo w niej właśnie działa swoją mocą wywyższony Pan i Jego Duch⁹⁵. Raczej należałoby powiedzieć, że w Kościele jednoczy się nie to, co ludzkie z boskim, lecz ludzkie z przebóstwionym człowieczeństwem Chrystusa, bo tylko wtedy zachowana zostaje jedność Ciała Chrystusa (por. 1 Kor 1,13: „Czyż Chrystus jest podzielony?”). Tak czy owak, jeśli można by zaadaptować Websterowski termin „widzialności duchowej”, to jedynie pod warunkiem, że owa „niewidzialna” obecność Słowa i Ducha w Kościele obejmie również jego struktury jako narzędzia w rękach Pana.

2.3. Wymiary przeszły, teraźniejszy i przyszły Pisma

Obiecujące dla teorii i praktyki interpretacji tekstów natchnionych jawi mi się przekonanie Webstera dotyczące związku Pisma ze Zmartwychwstałym. Temat ten wydaje się posiadać wystarczający *δύναμις* do rozsądzenia stosunkowo ciasnych zasad hermeneutycznych stosowanych – lub nie – w katolickiej egzegezie, z której swoją drogą Webster mógłby również skorzystać (zwłaszcza gdy idzie o „żywą Tradycję Kościoła”). Nie jest tajemnicą, że po Soborze Watykańskim II katolicka egzegeza przeakcentowała metodę historyczno-krytyczną, ale nawet stopniowe odzyskiwanie tzw. wielkich zasad interpretacji wskazanych w *Dei verbum* nr 12 nie wyczerpuje przecież teologicznej interpretacji Pisma Świętego. Zwrócenie uwagi na panującą nad Kościołem Głowę pozwoli, można się spodziewać, na dowartościowanie aktualnego wymiaru słowa Bożego oraz – przez skonfrontowanie z żywym słowem Boga – oddalenie pokusy rzekomo neutralnego stanowiska egzegety⁹⁶.

Z kolei niektóre stwierdzenia Webstera wydają się trudne do uzgodnienia. Z jednej strony podkreśla on teraźniejszość Pisma Świętego jako słowa wypowiedzanego przez Chrystusa powstałego z martwych i wyniesionego na prawicę Ojca, z drugiej – równie mocno akcentuje apostołski wymiar kanonu, a zatem zwraca się ku przeszłości. Aprobacji natchnienia werbalnego towarzyszy lęk przed „ustatycznieniem” żywego głosu powstałego z martwych Pana. Zmartwychwstały komunikuje się w teraźniejszości, ale czyni to jednak za pośrednictwem przeszłej komunikacji (świadczenia prorockie i apostołskie). „Tu i teraz” sąsiaduje zatem z „εφαπαξ”, a wciąż głoszone przez Pana słowo z natchnieniem werbalnym. W katolickiej teologii także podkreśla się „raz jeden” wydarzeń soteriologiczno-rewelatywnych i związanego z nimi świadectwa Pisma, tyle że równie mocno akcentuje się ich „raz na zawsze”. Oczekuje się raczej, że obiecany Duch Prawdy (por. J 14,16–17.26; J 15,26; J 16,13) pozwoli wnikać w już wypowiedziane słowo. Chodzi zatem bardziej o głębię i niewyczerpalność oraz

⁹⁵ Por. Kasper, *Kościół katolicki*, 175, 178. Zdaniem Gerharda Ludwiga Müllera (*Dogmatyka katolicka*, 605) struktura Kościoła jest „wcieleniem” istoty Kościoła (komunia w łasce Chrystusa podtrzymywana przez Ducha Świętego).

⁹⁶ Por. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr. 5, 33, 47; Papieska Komisja Biblijna, „Interpretacja Biblii”, III, C, 1.

konsekwencje niż – jak w przypadku Webstera – nowość czy teraźniejszość słowa Bożego. Trzeba powiedzieć, że anglikański teolog jednak zbyt małe znaczenie przypisuje badaniu słowa wypowiedzianego w przeszłości⁹⁷. Skoro, jak za Torrance’em podkreśla Webster, Chrystus dopełnia swojego samoobjawienia poprzez apostołski umysł i język, nie można bagatelizować adekwatnego pojmowania tej ludzko-historycznej struktury objawienia.

Dowartościowanie jednego z biegunów – teraźniejszego związanego z uwielbionym żywym Słowem – przesłania uczonemu biegun przeszły, przynajmniej w praktyce interpretacyjnej. Jeśli zaś chodzi o praktykę egzegetyczną – chciałoby się zobaczyć jakiś przykład realizacji postulowanych przez Webstera założeń. Wracając jednak do teorii: nie przecząc, że egzegeci mają tendencję do absolutyzowania perspektywy czasowej kosztem wieczności, z której słowo Boże zwraca się do Kościoła, trzeba zadać pytanie, czy postulowana przez Webstera perspektywa nie dezawuuje z kolei wartości czasu i przestrzeni. Poglądom teologa niedaleko do myśli Kalwina, który tak mocno podkreślał człowieczeństwo Chrystusa od wniebowstąpienia znajdujące się po prawicy Ojca, że nie było już możliwe dla niego uznanie, że jest ono dostępne na ołtarzu (takie przekonanie nazywał wręcz bałwochwalstwem); mimo że zjednoczenie z Panem dokonywało się przez pośrednictwo darów eucharystycznych, to chodziło o przyciąganie wierzącego ku Zmartwychwstałemu poprzez Ducha Świętego. Innymi słowy, teologia Wniebowstąpienia przytłoczyła teologię Wcielenia, a dynamiczna obecność zastąpiła statyczną – oceniał Ratzinger⁹⁸.

Coś podobnego należałoby powiedzieć o rozumieniu słowa przez Webstera, który Pismo i sakramenty traktuje jako stworzeniowych pomocników (*creaturely assistants*) Chrystusowego φωνῆ μεγάλης (głosu wielkiego, donośnego – Ap 16,17)⁹⁹. Zmartwychwstały zwraca się do Kościoła w ludzkim języku i myśleniu proroków i apostołów – nie „przemówił”, ale właśnie przemawia. Poszukiwanie „spełnienia” słów w Zmartwychwstałym jest cenne, tyle że u naszego myśliciela ta „eschatologiczność” słów Pańskich realizuje się paradoksalnie właśnie w czasie, skoro z wieczności Pan kieruje swoje słowo ku wspólnocie wierzących – siłą rzeczy nigdy nie wypowiadając się w pełni. Pojawia się w związku z tym dylemat następujący: czy nie następuje tutaj powtórka tego procesu, który już się był dokonał właśnie w świadectwie pozostawionym nam przez hagiografów Nowego Testamentu? Właśnie oni przecież przekazali nam poznanie Chrystusa, jakie stało się możliwe w świetle chwalebnych wydarzeń i w pouczeniu przez zesłanego Ducha Świętego (por. DV 19). Temu „już” poznania odpowiada oczywiście „jeszcze nie” ujawnienia pełni zarezerwowanej dla chwały. Czy Webster chciałby dopiero teraz oczekiwać, że Pan z wyżyn

⁹⁷ Por. uwagi krytyczne do Webstera interpretacji Pisma w: Sarisky, „Scripture”, 126–128.

⁹⁸ Por. Ratzinger, *Teologia liturgii*, 258–260, 278.

⁹⁹ Por. Webster, *The Domain of the Word*, 44.

niebieskich wypowie swoje słowo przez już wypowiedziane stamtąd słowo? Byłoby to paradoksalnie pomieszanie „już” i „jeszcze nie”.

Zakwestionować trzeba jednak przede wszystkim to zredukowanie dynamicznego objawienia do posługiwania się Pismem Świętym przez Boga. Bóg może objawiać się na różne sposoby, nie wyłączając z tego „statycznego” słowa natchnionego przychodzącego z przeszłości, a kierującego ku żywemu Panu, np. obecnemu w sakramencie.

2.4. Kościół słuchaczem słowa jeszcze nieusłyszanego?

Podobnie niejednoznaczne wydają się jednoznacznie formułowane tezy uczonego o Kościele będącym permanentnym słuchaczem słowa Chrystusa. Słowo Boże wydaje się tutaj gromadzić adresatów, ale proces ten właściwie nigdy nie zostaje uwieczniony rzeczywistym zgromadzeniem. Niby *Ecclesia nata est ex Dei Verbo*, a przecież wciąż jest Kościół powoływany przez Pana do istnienia. Jeśli teologia katolicka ryzykowała nadmiernym utożsamieniem Chrystusa z Kościołem (akcent na związek jednego Ciała czy Oblubienicy z Oblubieńcem), to z kolei konieczna do uwzględnienia w teologicznej refleksji asymetryczność tej relacji (w katolickiej teologii wyrażona pojęciem Ludu Bożego) zostaje przez Webstera podkreślona w taki sposób, jakby nie można było nigdy powiedzieć, że Kościół już został utworzony przez żywe Słowo. Aż rodzi się pytanie, na które Webster musiałby dać przecież odpowiedź przeczącą: czyżby nawet Kościół apostołski nie usłyszał słowa i nie zaświadczył o nim w sposób adekwatny?

Trudno pogodzić te dwie perspektywy, bo brakuje w eklezjologii Webstera afirmacji rozróżnienia na już zaistniałe misterium Kościoła, które następnie ma być realizowane w jego życiu¹⁰⁰. Innymi słowy, brakuje uznania różnego wyrażenia stałej istoty Kościoła¹⁰¹; historycznie urzeczywistniane misterium nigdy nie odpowiada co

¹⁰⁰ Cztery przymioty Kościoła (*DH* 150) wolno widzieć w aspekcie daru, znaku i zadania. Kościół już jest obdarowany istotnymi rysami Kościoła Chrystusowego (dar), jakie objawiają się na jego obliczu (znak) i wzywają do ich realizowania w kościelnej praxis (zadanie) – por. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, 25; KKK 811. Telford Work pisze (*Living and Active*, 260) o dwóch polach dialektyki eschatologii („już” i „jeszcze nie”), jakie należy uwzględniać w eklezjologii; ewangelikalny teolog optuje za eschatologią zainaugurowaną, która przymioty traktuje jako jakości już obecne w Kościele, a zarazem stanowiące obietnicę mającą zrealizować się w przyszłości. Webster nie uznaje świętości Kościoła jako własności posiadanej przez Kościół *in se*, gdyż byłoby to jego zdaniem zaprzeczeniem nowotestamentalnego świadectwa, zgodnie z którym (w interpretacji Webstera) świętość jest dostępna jedynie „w Chrystusie Jezusie”, a dokładnie poprzez pojedynujące z Bogiem dzieło Syna oczyszczającego Kościół, oraz w działaniu Ducha Świętego. Kościół może być o tyle święty, o ile działa w nim Bóg, a Kościół słucha i głosi słowo Boże w Duchu. Między Kościołem a Bogiem jest możliwa wspólnota jako relacyjna społeczność, ale nie ma mowy o partycypacyjnej i przebóstwiającej jedności bytu. Teolog opisuje świętość Kościoła jako obcą (*an alien sanctity*), a „ontologię Kościoła” ukazuje jako „ontologię łaski” – por. Levering, „Webster’s Theological Exegesis”, 112–114.

¹⁰¹ Por. Kasper, *Kościół katolicki*, 274–275.

prawda w pełni misterium, ale też pozostaje od niego nierozdzielne¹⁰². Skutkiem natchnienia święci pisarze uchwycili jedno i drugie, to znaczy zarówno misterium, jak i historyczny jego wyraz – Kościół pierwotny jako konkretną jego realizację. Tylko dlatego Kościół apostołski i powstałe w nim pisma zachowują normatywny charakter w dziejach *Ecclesia peregrinans*, że tajemnica zamiaru Bożego powziętego „przed wiecznymi czasami” (por. 2 Tm 1,9) właśnie wtedy „została objawiona przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom” (Ef 3,5). A zatem jeśli nie wszystko mogło zostać jeszcze usłyszane, to jednak słowo Boże znalazło posłuch w tym sensie, że tajemnica misterium została „wysłuchana” i zaświadczona w tekstach natchnionych. Kościół już został ukształtowany w swojej istocie eschatologicznym udzieleniem się Boga, choć nie jest jeszcze dany w tej postaci, jaką uzyska dopiero w chwale.

Dlatego krytycznego przyswojenia domagają się poglądy Webstera na temat roli Pisma Świętego w życiu Kościoła. Owszem, wolno z uznaniem przyjąć funkcję Pisma orientującego „ekstatycznie” Kościół i wbijającego „nóż w serce Kościoła”, jednak tej soteriologicznej funkcji tekstów natchnionych winno towarzyszyć równie mocne akcentowanie, że jest ona możliwa tylko dzięki już dokonanemu zbawieniu i objawieniu zaświadczonemu w Piśmie – tym Piśmie, które samo w sobie jest już owocem zbawienia i objawienia podarowanego Kościołowi. Wędrujący w czasie Lud Boży (a zwłaszcza jego członkowie¹⁰³) dorasta do tego, czym już został przez Pana uczyniony. Zbawienia, którego owocem jest Kościół, nie można zamieniać na zbawianie Kościoła przez słowo. Chrystus już umiłował Kościół, wydawszy się za niego, uświęcił i oczyścił go na drodze sakramentalnej i przez towarzyszące słowo, aby następnie dokonywał się proces dochodzenia do stanu świętości i nieskalaności (por. Ef 5,25–28; Kol 1,22)¹⁰⁴. Należy rozróżnić, wyjaśnia Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „między wolną od braku wiernością Kościoła i słabościami swoich członków”, a zatem między Kościołem-Oblubienicą a „jego synami, grzesznikami, którym ofiarowane jest przebaczenie [...]”¹⁰⁵.

Sam Webster wyróżnia w wydarzeniu pojednania obiektywne dokonanie (Bóg jednający w Chrystusie – por. 2 Kor 5,19a) oraz jego promulgowanie i recepcję w wierze. Innymi słowy, zbawcze działanie Boże obejmuje jego zdaniem również ustanowienie środków publicznego wyznawania tego pojednania (por. 2 Kor 5,19b), przez które boskie dzieło ujawnia swoją własną skuteczność. Posługa ta, choć sprawowana przez Kościół, opiera się na regule łaski Bożej – głoszący pełni rolę

¹⁰² Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii*, 3.1; 8.1.

¹⁰³ Por. Lubac, *Medytacje o Kościele*, 70: „Tym, czym Kościół jest w swojej istocie, musi być także w swoich członkach. Musi być przez nas tym, czym jest dla nas”.

¹⁰⁴ Jak pisze Hugolin Langkammer (*List do Efezjan*, 112–113), chodzi o proces, który „ma swój ontyczno-sakramentalny początek we chrzcie i zdąża do swojego prapoczątku, tj. założyciela Kościoła, czyli Chrystusa – Głowy, który w tym procesie jest celem Kościoła. Chrystus prowadzi Kościół do siebie w chwale bez plam, bez skazy, bez jakichkolwiek uchybień”.

¹⁰⁵ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie*, 1.2.

ambasadora lub sługi (por. 2 Kor 5,19; 6,4). W czasie proklamowania przemawia do ludzi sam Bóg. Pojednanie i administrowanie nim poprzez ludzkie przesłanie są jednym złożonym aktem „współpracy” Boga ze stworzeniami (por. 2 Kor 6,1) polegającym na tym, że Bóg dopełnia swojego dzieła przez powierzenie go ludzkim sługom¹⁰⁶. Z tym wszystkim można się zgodzić tylko pod warunkiem uwzględnienia wyżej wzmiankowanego rozróżnienia na Kościół oraz jego członków. Jeśli według Webstera wyznanie autorytetu Pisma jest częścią wdzięcznej kościelnej afirmacji *sola gratia* i *sola fide*, to przecież łaska i wiara nie dotyczą jedynie Pisma Świętego, a w przypadku Kościoła-misterium wręcz go poprzedzają.

Lektura tekstów nowotestamentowych nie potwierdza jednostronności Webstera odczytania roli słowa Bożego w Kościele, a tym samym pośrednio wskazuje, jak bardzo jego poglądy znaczone są nie samym Pismem, lecz tradycją reformowanej teologii; uczony, pozwólmy sobie na ten docinek, zginął od tego obosiecznego miecza (por. Hbr 4,12), którym wymachuje. Natomiast z całą powagą należy uwzględnić rolę Pisma w zbawieniu poszczególnych wiernych, nie wyłączając z tego egzegetów. Jak „spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących” (1 Kor 1,21), tak Bóg ma upodobanie również w zbawianiu poprzez słowo spisane pod natchnieniem.

2.5. Metarefleksja na zakończenie

Z perspektywy katolickiej wiele twierdzeń Webstera wydaje się posiadać potencjał zasilenia katolickiej teologii. Jeśli w katolickiej teologii dominuje waga przywiązywana zawsze do obu biegunów charakteryzujących każde myślenie (nieskończoność – skończoność, transcendencja – immanencja, Bóg – człowiek, Bóg – Kościół, niestworzone – stworzone, łaska – natura, wieczność – czas itd.¹⁰⁷), to teolog reformowany kładzie nacisk na prymat jednego z biegunów. Tym samym zwraca uwagę na ten biegun, którego supremacja winna być podkreślona (być może bardziej niż do tej pory) również przez teologa katolickiego. Mimo że obaj zgodzą się ze stwierdzeniem, że prymat bieguna boskiego nie niweczy integralności bieguna ludzkiego, a wręcz go zabezpiecza¹⁰⁸, to przecież zarówno ten nieprymarny biegun, jak i jego relacja do prymarnego będą widziane w katolickiej teologii inaczej niż w reformowanej.

Problem z wizją Webstera jest taki, że konsekwentnie dopracowana myśl sprawia wrażenie zamkniętego systemu, który może być przyjęty na zasadzie „wszystko albo nic”. Myśl uczonego tak bardzo stoi na założeniach teologii reformowanej, że nawet drobna reforma powodować musiałaby upadek całej konstrukcji niepozba- wionej uroku związanego z pewną prostotą i wyrazistością, którego musiałaby się

¹⁰⁶ Por. Webster, *The Domain of the Word*, 25–26.

¹⁰⁷ Por. Vagaggini, *Teologia*, 40, 49, 95, 97–99, 102, 115, 133, 154, 180–182, 184–185.

¹⁰⁸ Por. Vagaggini, *Teologia*, 99, 101–103, 117, 133–135, 154, 163, 168–169, 185.

wyzbyć, gdyby została poddana krytycznej asymilacji w katolickiej teologii. Ten żywy Bóg, którego apologii drugą stroną medalu w twórczości Webstera jest krytyka „antropocentrycznej pokusy”¹⁰⁹ (i – dodajmy – „eklezjocentrycznej pokusy” również), zostaje wtłoczony w ramy takiego systemu, który paradoksalnie pozwala Mu działać jedynie w ramach wyznaczonych przez teologię reformowaną.

Bibliografia

- Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini* (2010).
- Berkouwer, G.C., *Holy Scripture* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1975).
- Calvin, J., *Institutes of the Christian Religion* (tł. F.L. Battles; red. J.T. McNeill; Louisville, KY: Westminster John Knox 2006) I–II.
- Davidson, I.J., „John Webster (1955–2016)”, *A Companion to the Theology of John Webster* (red. M. Allen – R.D. Nelson; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2021) 1–18.
- Davidson, I.J., „John”, *Theological Theology. Essays in Honour of John Webster* (red. R.D. Nelson – D. Sarisky – J. Stratis; London: Bloomsbury Clark 2015) 17–36.
- East, B., *The Doctrine of Scripture* (Eugene, OR: Cascade Books 2021).
- Hahn, S., *Przymierze i komunია. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI* (tł. D. Krupińska; Kraków: Esprit 2021).
- de Gaál, E. – Levering, M. (red.), *Joseph Ratzinger and the Healing of Reformation-Era Divisions* (Steubenville, OH: Emmaus Academic 2019).
- Jüngel, E., *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht* (Tübingen: Mohr Siebeck 1998).
- Jüngel, E., *Theological Essays* (tł. J. Webster; Edinburgh: Clark 1989).
- Kasper, W., *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo* (tł. G. Rawski; Kraków: WAM 2014).
- Katechizm Kościoła katolickiego* (Poznań: Pallottinum 2009) (=KKK).
- Langkammer, H., *List do Efezjan. Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2001).
- Levering, M., *Engaging the Doctrine of Revelation. The Mediation of the Gospel through Church and Scripture* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2014).
- Levering, M., *Participatory Biblical Exegesis. A Theology of Biblical Interpretation* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 2008).
- Levering, M., „Webster’s Theological Exegesis of Christian Scripture”, *A Companion to the Theology of John Webster* (red. M. Allen – R.D. Nelson; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2021) 102–116.
- de Lubac, H., *Medytacje o Kościele* (tł. I. Białkowska-Cichoń, Kraków: WAM 1997).
- Mędała, S., *Ewangelia według świętego Jana. II. Rozdziały 13–21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2010).

¹⁰⁹ Por. Levering, „Webster’s Theological Exegesis”, 112; Sarisky, „Scripture”, 119, 126 (autor pisze o „antropocentrycznym skrzywieniu” – *anthropocentric inflection*).

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej* (2000) (tł. J. Królikowski; Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2000).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, „Wybrane zagadnienia z eklezjologii”, *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996* (red. J. Królikowski; tł. J. Bielecki *et al.*; Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2000) 197–236.
- Müller, G.L., *Dogmatyka katolicka* (tł. W. Szymona; Kraków: WAM 2015).
- Muszyński, H., „Charyzmat natchnienia biblijnego”, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego* (red. J. Szlaga; Poznań: Pallottinum 2008) 17–68.
- 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).
- Paciorek, A., *Ewangelia według św. Jana. Tłumaczenie, wstęp i komentarz* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2000).
- 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).
- Papieska Komisja Biblijna, „Interpretacja Biblii w Kościele”, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (tł. i red. R. Rubinkiewicz; *Rozprawy i Studia Biblijne* 4; Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 1999) 25–100.
- Rahner, K., „Nowe ujęcie natchnienia biblijnego”, *Biblia dzisiaj* (tł. A. Morawska; red. J. Kudasiwicz; Kraków: Znak 1969) 189–197.
- Ratzinger, J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie, przekaz, interpretacja* (red. K. Góźdz – M. Górecka; tł. W. Szymona; red.; Opera Omnia 7/1; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) I.
- Ratzinger, J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie, przekaz, interpretacja* (red. K. Góźdz – M. Górecka; tł. E. Grzesiuk; Opera Omnia 7/2; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) II.
- Ratzinger, J., *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego* (red. K. Góźdz – M. Górecka; tł. W. Szymona; Opera Omnia 11; Lublin: Wydawnictwo KUL 2012).
- Ratzinger, J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach* (red. K. Góźdz – M. Górecka; tł. J. Merecki; Opera Omnia 9/1; Lublin: Wydawnictwo KUL 2018) I.
- Sarisky, D., „Scripture”, *A Companion to the Theology of John Webster* (red. M. Allen – R.D. Nelson; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2021) 119–130.
- Schleiermacher, F., *The Christian Faith* (London – New York: Clark 2016).
- Seweryniak, H., *Teologia fundamentalna* (Warszawa: Towarzystwo „Więź” 2010) II.
- Sobór Watykański I, „Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*”, *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski. IV/2. Lateran V, Trydent, Watykan I (1511–1870)* (tł. A. Baron – M. Karas – J.D. Szczurek; red. A. Baron – H. Pietras; Kraków: Wydawnictwo WAM 2007) 889–911.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964).
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (1965) (=DV).

- Sokolowski, R., „God’s Word and Human Speech”, *Nova et Vetera English Edition* 1 (2013) 187–210.
- Topping, R.R., *Revelation, Scripture and Church. Theological Hermeneutic Thought of James Barr, Paul Ricoeur and Hans Frei* (Hampshire – Burlington: Ashgate 2007).
- Torrance, T.F., *Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics* (Edinburgh: Clark 1995).
- Torrance, T.F., *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons* (London: Bloomsbury Clark 2001).
- Vagaggini, C., *Teologia. Pluralizm teologiczny* (tł. J. Partyka; Kraków: Homini 2005).
- Wahlberg, M., *Revelation as Testimony. A Philosophical-Theological Study* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2014).
- Webster, J., „Hermeneutics in Modern Theology. Some Doctrinal Reflections”, *Scottish Journal of Theology* 51/3 (1998) 307–341. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0036930600056738>.
- Webster, J., *Holy Scripture. A Dogmatic Sketch* (Cambridge: Cambridge University Press 2003).
- Webster, J., „Reading Scripture Eschatologically (I)”, *Reading Texts, Seeking Wisdom. Scripture and Theology* (red. D.F. Ford – G. Stanton; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2003) 245–256.
- Webster, J., *The Domain of the Word. Scripture and Theological Reason* (London – New York: Clark 2012).
- Webster, J., *Word and Church. Essays in Christian Dogmatics* (Edinburgh – New York: Clark 2001).
- Webster, J., „Ἐπὶ 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. Pietersen; Cambridge: Clarke 2016) 236–250.
- Witczyk, H., *Natchnienie, prawda, zbawienie* (Poznań: Pallottinum 2020).
- Work, T., *Living and Active. Scripture in the Economy of Salvation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2002).
- Zatwardnicki, S., „Natchnienie w diachronicznie ujmowanym Ciele Chrystusa. Przyczynek do eklezjologii natchnienia”, *Roczniki Teologiczne* 59/2 (2022) 125–144. DOI: <https://doi.org/10.18290/rt22692.8>.
- Zatwardnicki, S., „Objawienie – uświęcenie – natchnienie. Johna Webstera doktryna Pisma Świętego z perspektywy katolickiej”, *Collectanea Theologica* 92/3 (2022) 97–147. DOI: <https://doi.org/10.21697/ct.2022.92.3.04>.
- Zatwardnicki, S., *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera* (Lublin: Academicon 2022). DOI: <https://doi.org/10.52097/acapress.9788362475919>.

