

Waldemar LINKE CP

ADHORTACJA «VERBUM DOMINI» A PRZYSZŁOŚĆ DYSKUSJI O ROZUMIENIU NATCHNIENIA

Treść: 1. XII Synod Biskupów; 2. Adhortacja *Verbum Domini* – O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła; 3. Wnioski.

Słowa kluczowe: Synod Biskupów, Adhortacja *Verbum Domini*, Słowo Boże, natchnienie biblijne.

Keywords: Bishop's Council, Exhortation *Verbum Domini*, God's Word, Biblical inspiration.

Istotą wiary w natchnienie Pisma Świętego jest ufne przekonanie, że Bóg dał Kościołowi Pismo Święte jako narzędzie żywej i nieustannej komunikacji, sakrament swej obecności. Wtórna materializacja tej wiary, jaka nastąpiła w wiekach średnich, była jednym z czynników, które zrodziły kryzys reformacji. Materializacja ta przejawiała się w akcentowaniu Bożego autorstwa i prawdziwości tekstu biblijnego, jako wystarczających elementów świętości tekstu, ze szkodą dla zrozumienia, jak ważna jest rola uświęcająca spełniana przez Boży dar Pisma. Problem ten zdaje się nie mieć tak wielkiego znaczenia w okresie przedtrydenckim i jego rozwiązania z tej epoki mają charakter mniej skrepowany aktualną dyskusją¹. Po Soborze Trydenckim Magisterium zaprzestało zajmować się tematyką natchnienia aż do serii dokumentów papieskich sprostowanych działalnością Towarzystw Biblijnych². W rezultacie nasilenia się aktywności ośrodków niekatolickich oraz wzrastającej konieczności rozwijania antymodernistycznej apologetyki nastąpiła, podobna do średniowiecznej, materializacja dogmatu o natchnieniu biblijnym.

Gdy wielkie encykliki biblijne Leona XIII (*Providentissimus Deus*, 1893), Benedykta XV (*Spiritus Paraclitus*, 1920) i Piusa XII (*Divino afflante Spiritu*, 1943) zmieniły klimat zamknięcia na gotowość prowadzenia dialogu z rozwijającą się nauką, a soborowa reforma wprowadziła konsekwencje tych przekonań w życie Kościoła, wydawało się, że doktryna o natchnieniu sformułowana na Soborze Watykańskim II jest ostatnim słowem w tej dziedzinie³. Było to jednak złudzenie, bowiem wiele problemów

¹ W. LINKE, "Kształtowanie się doktryny Soboru trydenckiego o natchnieniu Pisma Świętego". *Roczniki Teologiczne Warszawsko – Praskie* 4(2004-2008), 63-89.

² Encykliki Piusa VIII *Traditi humilitati* z 24 maja 1829 (EB 74a); Grzegorza XVI *Inter precipuas* z 8 maja 1844 (EB 74b-1); Piusa IX *Qui pluribus* z 9 listopada 1846 (74m).

³ Takie stanowisko zajmuje Papieska Komisja Biblijna w dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele*, wyd. cyt. *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz (RSB 4), Warszawa 1999, 27. Z podobnego założenia wychodzi P. LEKS, «Słowo Twoje jest prawdą...» (*J 17,17*). *Charyzmat natchnienie biblijnego*, Katowice 1997, 253.

związanych z natchnieniem, pozostaje nierozwiązanych, a potrzeba nowego sformułowania problemu jest coraz bardziej konieczna, bowiem nie zawsze da się stan kanonu biblijnego wyjaśnić przy pomocy koncepcji natchnienia stawiającej w centrum uwagi tekst pisany⁴.

1. XII Synod Biskupów

Dokumenty przygotowujące XII Synod Biskupów zawierały sygnały, że to wydarzenie kościelne stanie się okazją do podjęcia tak ważkiego tematu na nowo. Powstało jednak pytanie, czy refleksja towarzysząca Synodowi przyniesie sugestie co do nowych kierunków rozwiązań. Wydawało się, że dokument przedsynodalny pójdzie niestety tropem myśli soborowej w rozumieniu natchnienia jako związanego z samymi księgami biblijnymi, co sugerowało stwierdzenie: „dzięki charyzmatowi natchnienia, Duch Święty ustanawia księgi biblijne Słowem Bożym” (*Instrumentum Laboris* 15c). Natchnieniu przypisana jest bowiem rola gwaranta autentyczności historycznego aktu objawienia: „Pismo Święte, ustalając dzięki Boskiemu natchnieniu Słowo Jezusa słowami proroków i Apostołów, potwierdza to w sposób autentyczny i dlatego zawiera ono Słowo Boga i jako natchnione rzeczywiście jest Słowem Boga, całkowicie ukierunkowanym na Słowo”. To zaś daje Pismu Świętemu wyższą rangę niż ta, jaką posiadają jakiegokolwiek dokumenty czy orzeczenia kościelne (*Lineamenta* 10e).

Niezbyt obiecująca perspektywa przedsynodalna związana była z tym, że nie dopracowano się jeszcze w teologii nowej formuły określającej wykorzystanie przez Boga Pisma Świętego w procesie Objawienia. Kategoria natchnienia nie okazuje się tu zresztą zbyt szczęśliwa. Jako zapożyczenie z dziedzictwa kulturowego religii greckiej i kultów małoazjatyckich, jest dość niezręczna i nie znajduje w samym Piśmie Świętym zbyt wielu tekstów, które pozwalają wyłożyć doktrynę na ten temat tak, by się solidnie opierała na fundamencie teologicznym.

Synod miał charakter duszpasterski, a z tego wynika, że nie do niego należy szukanie nowych dróg w teologii. Bóg posługuje się Pismem, jakie dał Kościołowi, by wciąż do tego Kościoła przemawiać i objawiać mu swą wolę. Zakłada to pewne kontinuum idei natchnienia i przeniesienie go na grunt lektury (w związku z wyżej przedstawioną ideą obecności Słowa Bożego we wspólnocie liturgicznej Kościoła). Po Reformacji został Kościołowi Katolickiemu lęk wobec takiego ujęcia. Jednak nie jest ono zamachem na Magisterium Kościelne. Jest raczej przesunięciem Magisterium z pozycji cenzora na pozycję herolda (gr. κήρυξ, od tego κήρυγμα) Słowa Bożego.

Oczywiście takie ujęcie podkreśla rolę wspólnoty Kościoła w odczytywaniu Pisma Świętego, a to stawia poważny problem przygotowania jej do tej roli. Przygotowania wspólnoty Kościoła jako całości, przygotowania jej poszczególnych instytucji i stanów oraz każdego jej członka adekwatnie do zakresu zadań i obowiązków. Nie jest to sprawa prosta, zważywszy, że powodem poświęcenia Synodu tematowi Słowa Bożego jest właśnie potrzeba poszukiwania środków duszpasterskich mających przybliżyć Lud

⁴ W. LINKE, "Natchnienie Księgi Tobiasza. Studium nietypowego przypadku". *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 3(2006), 235-255.

Boży do wypełniania misji interpretowania i aktualizowania Pisma Świętego, tak by był nie tylko zabytkiem wiary, ale jej żywym źródłem. Przy obecnym stanie rzeczy pewna zachowawczość sformułowań jest więc uzasadniona. Historia wiary Kościoła pozwala nam jednak mieć nadzieję, że element podmiotowy wiary w natchnienie (wiera w asystencję Ducha Świętego) zostanie doceniony w teologii natchnienia.

Egzegeza historyczno-krytyczna powstała wraz z oświeceniowym historyzmem⁵, który zmienił sposób patrzenia ludzi nie tylko na teksty religijne, ale na wszystkie źródła historyczne. Podejście to, o ile musi być uznane za niewątpliwy postęp w zakresie samej metody historycznej, to budzi pewne zastrzeżenia, gdy jest wyniesione do rangi kryterium fundamentalnego w dziedzinach, które historią się tylko posługują jako dziedziną wspomagającą, zaś swoją prawdę tworzą w oparciu o inne kryteria, niż historyczność. Teologia, której charakter zostałby zduszony do badań historycznych i rozwijania interpretacji faktu historycznego, nie miałaby sensu. „W wierze chodzi o prawdę, tzn. o poznanie, które nie dotyczy jedynie funkcjonowania rzeczy, ale prawdy naszego istnienia; (...) zatem chodzi o to, jacy powinniśmy być, abyśmy byli prawi”⁶. Także egzegeza biblijna, której cała wrażliwość sprowadza się do badań nad historycznością wydarzeń opisanych w Piśmie Świętym, okazała się bardzo reduktywna. Przekraczała bowiem granicę, którą należy uznać za nieprzekraczalną: „by nie została zniszczona jedność całości, leżąca na innym poziomie niż, by tak to określić, rzemieślnicze wykonanie różnych tekstów”⁷. Ten sam autor zauważył już w wywiadzie udzielonym V. Messoriemu: „Interpretacja historyczno-krytyczna Pisma Świętego z pewnością otworzyła liczne i ogromne nowe możliwości lepszego rozumienia tekstu biblijnego. Ale, ze swej natury, może go naświetlić tylko w jego wymiarze historycznym, a nie co do jego aktualnej roli (*attuale valenza*). Jeśli się zapomni o tym ograniczeniu, staje się nie tylko nielogiczna, ale właśnie dlatego – nienaukowa”⁸. Ta krytyka metody historyczno-krytycznej znalazła swe (choć stonowane) odbicie w dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele*: „[metoda historyczno-krytyczna] ogranicza się do badania sensu biblijnego w okolicznościach historycznych jego tworzenia, a nie interesuje się innymi możliwymi znaczeniami, które ujawniły się w późniejszych epokach objawienia biblijnego i historii Kościoła”⁹.

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej zasugerował, celem uzupełnienia tego braku metody historyczno-krytycznej, by poszerzyć badania biblijne o zastosowanie innych metod i podejść. W tej ostatniej grupie, pośród podejść opartych na tradycji, przytacza podejście kanoniczne¹⁰. W nim Synod poszukuje uzupełnienia lektury historyczno-krytycznej: „Dziś zauważa się w tym względzie potrzebę głębszej refleksji teologicznej

⁵ W.G. JEANROND, *Hermeneutika teologiczna. Rozwój i znaczenie* (MT 23), Kraków 1999, 147-152; W. YARCHIN, *History of Biblical Interpretation. A Reader*, Peabody 2004, 218-235; F.G. DOWNING, "Metoda historyczno-krytyczna". w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. COGGINS, J.L. HOULDEN, Warszawa 2005, 567-568.

⁶ J. RATZINGER, *Prawda w teologii*, Kraków 2001, 63.

⁷ *Tamże*, 74.

⁸ J. RATZINGER, *Raport o stanie wiary*, Kraków – Warszawa-Struga 1986, 63.

⁹ PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., 32.

¹⁰ *Tamże*, 40-42.

i duszpasterskiej, aby formować nasze wspólnoty do prawidłowego i owocnego rozumienia Słowa. Papież Benedykt XVI stwierdził: 'bardzo zależy mi na tym, by teolodzy nauczyli się czytać i kochać Pismo tak, jak - według *Dei Verbum* - chciał tego Sobór: by dostrzegali wewnętrzną jedność Pisma - w czym może im pomóc egzegeza kanoniczna (która stawia zresztą dopiero pierwsze nieśmiałe kroki) - i na tej podstawie przechodzili do duchowej lektury'¹¹ (*Instrumentum Laboris* 21).

Zwłaszcza passus poświęcony egzegezie kanonicznej w Jezusie z Nazaretu jest znamieny dla poglądów J. Ratzingera na interesującą nas kwestię: „Egzegeza kanoniczna” – czytanie pojedynczych tekstów Biblii w świetle ich całości – jest istotnym wymiarem interpretacji, który nie stoi w sprzeczności z metodą historyczno-krytyczną, lecz stanowi jej organiczną kontynuację i sprawia, że staje się ona teologią we właściwym tego słowa znaczeniu¹². Ta pełna oczekiwań postawa wobec krytyki kanonicznej nie do końca licuje z poglądami projektodawcy tego kierunku interpretacji, Brevarda S. Childsa i jego kontynuatora Jamesa A. Sandersa. Pierwszy z nich, w swym dziele *Biblical Theology in Crisis* zauważył, że „teologowie biblijni próbowali zmienić liberalne twierdzenie, że kontekst historyczny stanowi jedyną prawomocną perspektywę dla nowoczesnej obiektywnej egzegezy¹³. Podjął on wysiłek ukazania kanonu nie tylko jako kościelnego aktu normatywnego, ale jako „zasady hermeneutycznej, kierującej teologiczną interpretacją Biblii¹⁴. Takie rozumienie kanonu ma dwojakie implikacje: 1. hermeneutyczne znaczenie umiejscowienia tekstu w kanonie, 2. założenie wewnątrzbiblijnego procesu interpretacji. Zwraca się uwagę, że w swym szczytowym osiągnięciu egzegetycznym, komentarzu do Księgi Wyjścia¹⁵, dał przykład umiejętności doskonałego posługiwania się krytyką historyczną¹⁶. Sam jednak Childs tak definiował wzajemną relację tych dwóch form egzegezy: „Kontrast z krytyką typu historyczno-tradycyjnego nie dotyczy teologicznego znaczenia głębokiego wymiaru tradycji. Problem dotyczy raczej tego, czy elementy tradycji, które zostałyby podporządkowane, zmodyfikowane albo przesunięte na odległe tło tekstowe, mogłyby lub też nie być interpretowane z pominięciem roli, jaka została im wyznaczona w ostatecznej redakcji¹⁷. W tym świetle egzegeza historyczno-krytyczna wydaje się, z punktu widzenia krytyki kanonicznej, działaniem niewiele wnoszącym do teologicznej interpretacji tekstów. Odcina się zdecydowanie od „metodologii nieświadomej własnych obiektywnych ograniczeń historycznych, zdanej na własną zdolność stawiania się poza otrzymaną tradycją, ponad nią i wobec

¹¹ BENEDYKT XVI, "Przemówienie do szwajcarskich biskupów (7 XI 2006)". *L'Osservatore Romano* (wł) 10 XI 2006, s. 4; por. J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, Milano 2007, 7-20 (wyd. polskie. *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, 5-15).

¹² *Tamże*, 11.

¹³ B.S. CHILDS, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970, 52.

¹⁴ A. SANECKI, "Kanon jako zasada hermeneutyczna: kanoniczny nurt interpretacji Pisma Świętego we współczesnej egzegezie". *Studia Diecezji Radomskiej* 7(2005), 187-200.

¹⁵ B.S. CHILDS, *The Book of Exodus: a Critical Theological Commentary*, Philadelphia-London 1974.

¹⁶ A.G. HUNTER, "Krytyka kanoniczna". w: *Słownik hermeneutyki biblijnej, dz. cyt.*, 417-420, zwł. 418.

¹⁷ B.S. CHILDS, *Introduzione alla teologia dell'Antico Testamento in un contest canonico*, Cinisello Balsamo 1989, 23.

niej, oceniającą według własnych kryteriów sądzenia stopień autentyczności materiału biblijnego”¹⁸.

Taka krytyka metody historyczno-krytycznej, jaką przedstawił Childs, jest bardzo zbliżona do poglądów J. Ratzingera. Różnią się oni w kwestii teologicznej owocności użycia tej metody. Pierwszy z nich zdecydowanie ją podważa, drugi natomiast, choć poza ogólnikowymi komplementami nie przytacza argumentów broniących jej, uważa ją za potrzebną dla teologii. Może to być efekt przywiązania do zdobyczy metodologicznej egzegezy katolickiej, która jeszcze w epoce soborowej wywoływała bardzo żywe dyskusje i nie była bynajmniej łatwa do osiągnięcia¹⁹.

Poza dyskusją, jaka wiąże się z wystarczalnością metody historyczno-krytycznej, Synod sprowokował też pytanie o znaczenie oraz praktyczne konsekwencje zasady jedności Biblii. Idea sensu pełniejszego²⁰, która przez pewien czas wydawała się nieobecna w dyskusji hermeneutycznej dotyczącej Pisma Świętego, wraz pojawieniem się dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* odzyskała swoje miejsce²¹. Opiera się ona na założeniu, iż Pismo Święte jest jednostką znaczeniową, której nie można odrzucić czy zmarginalizować w żadnym akcie lektury czy interpretacji tekstu biblijnego. Nawet wtedy (a może właśnie szczególnie wtedy) gdy przedmiotem lektury lub interpretacji jest wycinek tej całości znaczeniowej. Ten postulat związany z naturą tekstu biblijnego połączył się w rozwoju idei sensu pełniejszego z ideą teologiczną, która zakłada, że w interpretacji chrześcijańskiej całe Pismo Święte, także Stary Testament, ma sens chrystologiczny. Myśl ta ma swą starożytną genezę sięgającą początków egzegezy patrystycznej. Orygenes pisał wprost: „dopiero gdy przyszedł Jezus, prorocтва okazały swój boski, a Prawo Mojżeszowe – duchowy charakter”²². Jest jednak ideą, która jest stosunkowo trudna do zastosowania w egzegezie naukowej Starego Testamentu. Już samo pojęcie Starego Testamentu funkcjonuje tylko w chrześcijańskim rozumieniu Biblii²³. Dla Żydów nie ma ono żadnego sensu, co utrudnia dialog międzyreligijny na temat wspólnych teksów tych dwóch religii²⁴. Powstaje więc pytanie, na ile takie odczytywanie Biblii Hebrajskiej jest oparte na praw-

¹⁸ *Tamże*, 24.

¹⁹ W. LINKE, "Hermeneutyka biblijna w dokumentach kościelnych z lat 1893 – 2001 na tle rozwoju hermeneutyki ogólnej", w: „*Miłość wytrwa do końca*”. *Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2004, 230-280, zwł. 266-275.

²⁰ J.B. SZLAGA, "Hermeneutyka biblijna". w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J.B. SZLAGA, Poznań-Warszawa 1986, 189-190; J.K. PYTEL, *Objaśnianie sensu biblijnego w Kościele (Hermeneutyka)*, Gniezno 1996, 41-49; C. DOHMEN, G. STEMBERGER, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu* (MT 59), Kraków 2008, 214-217.

²¹ *Tamże*, 65-66.

²² ORYGENES, *O zasadach* 4,1,6 (wyd. polskie w tłum. S. Kalinkowskiego, Kraków 1996, 334). Takie chrystologiczne podejście do jedności Starego i Nowego Testamentu jest widoczne w dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., 68-70.

²³ C. DOHMEN, G. STEMBERGER, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, dz. cyt., 182-195.

²⁴ Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej mówi wyraźnie „Nie powinno się więc mówić, że Żyd nie widzi tego, co zostało zapowiedziane w tych tekstach [Starym Testamentem]”, *Naród żydowski i jego Święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002, 45.

dzie tekstu, na ile zaś jest jego nadinterpretacją²⁵, poczynioną na użytek chrześcijańskiej teologii. Może się bowiem pojawić problem, który zaskoczy naiwnych entuzjastów dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. To, co wspólne może okazać się terenem najzacieklejszego sporu interpretacyjnego.

Jedność Pisma Świętego można oprzeć też na kryterium wspólnego pochodzenia wszystkich ksiąg. Wyraża to pogląd, iż „Boskie pochodzenie jest rzeczywistą więzią jedności [ksiąg Biblii]”²⁶. Trudno jednak znaleźć w tak wyrażonej zasadzie jedności podstawę do spójnej interpretacji tekstu biblijnego.

Jedność pisma nie może też być wskrzeszaniem na siłę starożytnej alegorezy czy typologii²⁷. Takie rozumienie owej jedności, które było uwarunkowane rozumieniem natchnienia²⁸, jest nie do odtworzenia, bowiem uwarunkowania kulturowe dziś na to nie pozwalają. Podobnie doktryna czterech sensów musi być dziś uznana za cenny przyczynek do rozwoju metody interpretowania Pisma Świętego w Kościele, jednak nie można tych czcigodnych zabytków historii egzegezy przywrócić do bieżącego użytku, ponieważ mogą tego nie wytrzymać, a ich użyteczność pozostanie ograniczona.

Jedność trzeba raczej zbudować na nowo, nie odcinając się od tradycji, ale też nie zasklepiając się w niej. Pozostaje pytanie, jak to uczynić. Przy czym zawsze trzeba pamiętać, że to strona chrześcijańska jest zainteresowana szukaniem tej jedności. Z punktu widzenia judaizmu będzie to zawsze wysiłek bezsensowny i bezowocny. Żydowski działacz zaangażowany w dialog z chrześcijaństwem, powiada: „Jednym z ważnych celów dialogu jest dla chrześcijan dowartościowanie żydowskich korzeni chrześcijaństwa. Celem Żydów powinna więc być pomoc w zgłębianiu źródeł. Nie chodzi tu o wymianę, bo brakuje symetrii w sytuacji partnerów”²⁹. Przy tym braku symetrii, trzeba jednak pamiętać, że strona żydowska nie jest obojętna na próby zanektowania Biblii Hebrajskiej jako własności chrześcijaństwa. Już *Dialog z Żydem Tryfonem* św. Justyna Męczennika (+165) zawiera zarzuty ze strony wyznawców judaizmu o selektywne traktowanie przez chrześcijan Pism Świętych religii żydowskiej przy roszczeniu sobie prawa do ich autorytatywnej interpretacji³⁰.

Podstawą dla możliwej interpretacji Pisma Świętego jako całości jest ciągłość między Biblią judaizmu (bardziej Septuagintą, niż Biblią Hebrajską, ale zdaje się, że pluralizm tekstów po stronie żydowskiej trzeba uszanować) a nauczaniem Jezusa i pierwotnego Kościoła. O ile na pierwotne chrześcijaństwo zwraca uwagę dokument *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*³¹, o tyle ciągłość między juda-

²⁵ U. ECO, R. RORTY, J. CULLER, C. BROOKE-ROSE, *Interpretacja i nadinterpretacja*, Kraków 2008.

²⁶ G.W. BROMILEY, "The Interpretation of the Bible". w: *The Expositor's Bible Commentary*, red. F.E. GAEBELIN, Grand Rapids 1979, 59-80, zwł. s. 64.

²⁷ Pojęcia te omawiają np. M. SIMONETTI, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej* (MT 26), Kraków 2000, 11-17 ; 161-162; H. PIETRAS, *Początki Teologii Kościoła* (MT 28), Kraków 2000, 37-38.

²⁸ W. YARCHIN, *History of Biblical Interpretation. A Reader*, Peabody 2004, s. xii.

²⁹ S. KRAJEWSKI, *Żydzi, judaizm, Polska*, Warszawa 1997, 331.

³⁰ JUSTYN, *Dialog*, 27,1.

³¹ Zwł. nr 3-11, wyd. cyt., 16-29.

izmem a Jezusem dotyka bardziej wrażliwości Żydów nastawionych na dialog z chrześcijaństwem. „Żyd Jezus, na którym zogniskowana jest wiara chrześcijańska, zwraca uwagę swych wyznawców na to, że powinni podjąć próbę braterskiego współżycia ze wspólnotą, w której ongiś żył”³². Jednak to ledwie wstęp do budowania jedności Pism, która może się okazać jeszcze bardziej skomplikowana, niż braterstwo wspólnot, ponieważ „osoba Jezusa to najtrudniejszy temat dialogu. Jego osoba bowiem tyle łączy, ile dzieli chrześcijan i Żydów. Łączy, bo Jezus był Żydem i nauczał jak Żyd. Dzieli, bo dla chrześcijan ma status boski”³³. Dlatego Jezus wskazujący na siebie jako na wypełnienie Pism (por. Łk 4,21) jest argumentem obosiecznym. Jednak innej podstawy jedności niż ciągłość objawienia znaleźć nie możemy. Historyzm, widzący w Jezusie jedynie człowieka zdeformowanego przez mit chrześcijański i mit żydowski³⁴ nie daje się pogodzić z perspektywą religijną. Dlatego jedność Pism w perspektywie chrześcijańskiej zawsze będzie oparta na odczytaniu w Biblii judaizmu tego, czego nie da się sprowadzić do „nadwyżki znaczeniowej”³⁵, jaką znajduje w tekstach żydowskich chrześcijanin.

Pewną odpowiedzią na pytanie o to, na czym powinien oprzeć się teologiczny model koncepcji natchnienia biblijnego, mogłaby być teologia Słowa Bożego. Liturgiczny zwrot „Oto Słowo Boże” odnosimy do odczytanego w liturgii tekstu biblijnego, jednak z zastrzeżeniem, że słowa perykopy nie są niczym innym, jak znakiem obecności Boga pośród zgromadzenia liturgicznego. Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* stwierdza wyraźnie, że „Chrystus (...) jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo święte, wówczas On sam mówi” (nr 7). Zauważmy, że „Chrystus mówi, gdy czyta się Pismo Święte”, a nie jest obecny w czytanych słowach. Miejscem obecności jest więc akcja liturgiczna. Słowo Boże jest więc obecne we Wspólnocie Kościoła, a nie w kartkach lekcjonarza. Z działania wspólnoty bierze początek żywa obecność Pana, w której słowa Pisma Świętego mają tylko (albo aż) moc analogiczną do mocy sakramentów, bowiem sprawiają, że Jezus Chrystus jest i działa w swoim Ludzie. I to On, tylko On jest Słowem Bożym (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) w sensie ścisłym. Tak więc materializacja Słowa Bożego, jaką jest utożsamienie Go z tekstem Pisma Świętego, jest nie tylko nieporozumieniem, ale poważnym błędem teologicznym. Warto o tym mówić, ponieważ entuzjazm soborowy i posoborowy dla przywracania Biblii Kościołowi był często oparty na tym utożsamieniu. Dziś widzimy, że było to spłylenie, które przyniosło pewne szkody, które próbujemy naprawić, czemu daje wyraz Synod: „Dla pasterzy jednym z najbardziej aktualnych problemów jest relacja między Pismem Świętym i Słowem Bożym” (*Instrumentum Laboris* 14). Oczywiście naprawianie musi być mądrzejsze od psucia, nie może się więc opierać na deprecjonowaniu Pisma Świętego, ale musi pociągać za sobą dojrzałą formację do tego, by Pismo widzieć jako narzędzie objawienia, instrument działania osobowego Logosu.

Dla tej kwestii fundamentalnym tekstem jest J 1,1-18. Oczywiście ta jedna perykopa nie wystarczy, ponieważ nie można pominąć wielu innych tekstów, także ze Starego Testamentu. Jest to zadanie, które znacznie przekracza dane nam ramy czasowe, a po-

³² D. FLUSSER, *Chrześcijaństwo religią żydowską. Esencjycy a chrześcijaństwo*, Warszawa 2003, 160.

³³ S. KRAJEWSKI, *dz. cyt.*, 319.

³⁴ G. VERMES, *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, Kraków 2003, 13.

³⁵ *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, *dz. cyt.*, 45.

nadto rozmija się z zadaniem, jakie przed nami postawiono. Bez pogłębienia teologii Logosu (logologii) nie pójdziemy dużo naprzód. Przypomnijmy, że została ona rozwinięta przez apologetów w II w. jako sposób na oparcie przesłania chrześcijańskiego na fundamentach, które byłyby nie tylko judaistyczne, ale w części przynajmniej odwoływałyby się do greckiej i hellenistycznej tradycji filozoficznej³⁶.

Przykładem przedchrześcijańskiej teologii logosu może być użycie interesującego nas terminu przez Filona z Aleksandrii (w całej swej twórczości posłużył się nim ponad 1300 razy). Co do pochodzenia tego terminu u Filona trwają spory. Nie wydaje się bowiem, by do końca dało się wytłumaczyć to użycie filozofią grecką. Bardziej prawdopodobnym jest pogląd, że na Filonowe rozumienie λόγος większy wpływ miała raczej religijna myśl żydowska ze swą ideą słowa Boga, które jest emanacją Bożej mocy stwórczej i woli zbawczej. Choć nie brak też opinii, że rozumienie omawianego terminu u Filona ma swe korzenie w stoicyzmie (L. Cohn) i dlatego wiąże się z ideą Bożej mądrości. Trzeba jednak pamiętać, że cały system filozoficzny Filona jest próbą syntezy filozoficznej myśli hellenistycznej i religijnej myśli żydowskiej. „Filon zmierzał do wykazania, że judaizm jest prawdziwą mądrością, a filozofia grecka środkiem do jego (sic! Raczej „jej” – mądrości) poznania”³⁷. Interpretacja znaczenia Logosu u Filona nastęrcza pewne trudności: „Tego pojęcia zaczerpniętego od stoików w pełni zrozumieć nie można dlatego, że sam Filon nie odczuwał potrzeby wyrażania się w sposób jasny i jednoznaczny. Im trudniejsze i sprzeczniejsze były jego myśli, tym bardziej obrazowo i kwiecicie je wyrażał. Logos tkwi w Bogu jako Jego mądrość, która zarazem jest źródłem tego Logosu. Logos określa się także jako źródło mądrości; Logos jest z jednej strony rozumną siłą twórczą Boga, z drugiej jednak – różną od Boga, jako wydobywający się z niego rozum, jako Jego samodzielne odbicie. Dlatego Filon nazywał Logos drugim Bogiem”³⁸. Ukazuje się więc jasno, że logologia zhellenizowanego judaizmu była znacznie bardziej rozwinięta i starsza od chrześcijańskiej. Chrystologiczna interpretacja Logosu jest więc wykorzystaniem funkcjonującej już idei religijnej, która wykształciła hipostazę boską. Wystarczało jej dać jedynie imię Jezusa Chrystusa, by zaczęła być nośnikiem objawienia chrześcijańskiego. Historycznie rzecz biorąc nie ma więc prostej ciągłości między mówieniem Bożym a Logosem wcielonym.

Jak teologia Logosu ma się do teologii komunikacji w ramach objawienia, to także temat złożony, który przynajmniej ostatnio doczekał się kilku opracowań³⁹. Trzeba tu jednak powiedzieć, że komunikacja Boga z ludźmi poprzez słowa Pisma Świętego nie do końca da się wpisać w schematy komunikacyjne przyjęte dla teksów jako takich. Bowiem jej medium nie jest tekst, ale osoba Jezusa Chrystusa. Mowa o tej komunika-

³⁶ L. PADOVESE, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej* (MT 1), Kraków 1994, 62-63; H. CHADWICK, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, Poznań 2000, 21-22; H. Pietras, *Aby nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, 52-56; TENŻE, *Początki teologii Kościoła* (MT 28), Kraków 2000, 36-37; F. YOUNG, "Logos". w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, dz. cyt., 543-544.

³⁷ H. i M. SIMON, *Filozofia żydowska*, Warszawa 1990, 27.

³⁸ Tamże, s. 30. Podobnie J. ZIELINSKI, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław 2000, 242-243.

³⁹ T. DĄBEK, *Mowa w Piśmie Świętym. Biblijna teologia słowa*, Kraków 2004; J.K. BROWN, *Scripture as Communication. Introducing Biblical Hermeneutics*, Grand Rapids 2007.

cji, jeśli nie jest związana z osobą Syna Bożego, ma albo charakter niepełny, albo typiczny. Żeby lepiej pokazać te dwie sytuacje, przytoczę trzy przykłady ze Starego Testamentu. Pierwszy pokaże komunikację przedstawioną w modelu niepełnym, a dwa następne – dwa warianty komunikacji typicznej.

W Iz 55,11 występuje wątek wyjścia słowa od Boga i powrotu do Niego. Porównane do deszczu słowo Boga wychodzi od Niego po to, by wykonać misję, po czym będzie mogło powrócić do Boga. Słowo, rzecz jasna, nie jest tu rozumiane osobowo. Porównanie, o którym mowa, jest bardzo luźno związane z kontekstem. Nie wiadomo, czy należy je łączyć z posługą proroka, czy też z jakąkolwiek inną formą objawienia. Jedynie charakter Bożych komunikatów, które pozwalają ustalić prawdziwą hierarchię wartości (Iz 55,2) i niepojmowalny charakter dróg Bożych (Iz 55,8), pozwalają wnioskować o dwóch rzeczach: ostatecznym źródłem komunikatu jest Bóg, a sposób jego przekazania jest nieujawniony, ponieważ Bóg ma drogi komunikacji, których ludzie nie pojmują. Nie wiemy, jak Bóg będący bytem niematerialnym, artykułuje słowo, które dociera do człowieka. Tekst tym się nie zajmuje, ponieważ nie o tym aspekcie komunikacji chce mówić, a zajmowanie się nim osłabiłoby zasadnicze przesłanie tekstu dotyczącego pełnej skuteczności objawienia.

Mojżesz jest pośrednikiem słów Boga. Moment powołania go do tej misji jest zbieżny z objawieniem mu się Boga YHWH (Wj 3,16). Mojżesz konsekwentnie występuje w roli pośrednika jako jedyny przedstawiciel ludu, który może oglądać chwałę Boga (Wj 33,11). Jednak to pośrednictwo jest tylko modelowym rozwiązaniem na krótki czas. Wraz ze śmiercią Mojżesza następuje nieuchronny kryzys, ale rozwiązuje go obietnica nadejścia nowego proroka jak Mojżesz (Pwt 18,18). Tekst ten, który stał się chrystologiczny w swej wymowie⁴⁰, ma wyraźne odniesienie do przyszłej (lub przyszlých) postaci prorockiej, której typem jest Mojżesz.

Odmienne ujęcie znajdujemy w Mdr 18,15. Tu mamy do czynienia z personifikacją słowa Bożego jako wojownika, który wyrusza, by wykonać wyrok Boży. Spełnienie się tego obrazu (choćby Ap 19,11-13) związane jest z osobą Jezusa Chrystusa. Natomiast w Starym Testamencie pozostaje tylko pozbawionym odniesienia obrazem ilustrującym moc Boga-Sędzię. Typologia tworzy się tu dopiero wtedy, gdy starotestamentowy obraz zostaje wykorzystany jako materiał chrystologiczny w Nowym Testamencie.

Dopiero wychodząc od Jezusa Chrystusa – Logosu Bożego można stworzyć teologię Słowa Bożego. Sama komunikacja Boga z ludźmi nie podlega jeszcze opisowi teologicznemu, bowiem nie wiemy nic o tym, jak Bóg komunikuje się z tymi, których wybiera na przekazicieli swego orędzia. Na tym bowiem etapie jest to kwestia przyjęcia lub odrzucenia konkretnego pośrednika objawienia, kwestia aktu wiary. Jezus – Logos wcielony natomiast uczynił widzialną chwałę Boga (J 1,14).

Jest to o tyle fundamentalne, że dopiero na takim opisie relacji między Pismem Świętym a Logosem da się stworzyć jakąś sensowną teologię natchnienia. I takie rozróżnienie dopiero pozwala rozwiązać szereg problemów, na które soborowa definicja natchnienia się natknęła, i z którymi sobie nie radzi.

⁴⁰ M. BARANIAK, *Prorok jak Mojżesz (Pwt 18,9-22)*, (RSB 19), Warszawa 2005, 355-380.

XII Synod Biskupów (5-26 października 2008 r.) wziął więc za przedmiot zadania niełatwe, problemy dalekie od jednoznacznych rozwiązań, sformułowania, które wymagają redefinicji. Czy podołał odważnie postawionemu zadaniu, pokazuje dokument posynodalny. W każdym razie dokument roboczy Synodu nie zawierał zapowiedzi dalekosiężnych rozwiązań, a przebieg tego zgromadzenia kościelnego nie wróżył wielkiego skoku naprzód.

2. Adhortacja *Verbum Domini* – O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła

Posynodalny dokument pojawił się w dwa lata po zakończeniu prac Synodu (podpisany 30 września, ogłoszony 11 listopada 2010). Wyraźnie nawiązuje on do Instrukcji Papieskiej Komisji Biblijnej, ale nie jest to nawiązanie proste. Wcześniejszy o 17 lat dokument miał bowiem za przedmiot Biblię oraz jej interpretację w Kościele. Natomiast dokument podpisany przez Benedykta XVI jest skoncentrowany na temacie szerszym: temacie Słowa Bożego. „Słowo Boże poprzedza i przewyższa Pismo Święte” (VD 17). Dokument wylicza pięć aspektów znaczeniowych tego wyrażenia, hierarchizując je wyraźnie między sobą. Podstawowy desygnat wyrażenia „Słowo Boże” to osoba Jezusa Chrystusa, następnie dzieło stworzenia, przepowiadanie prorockie i apostołskie (przy potraktowaniu ich jako różne co do charakteru). „Na koniec, słowem Bożym, poświadczonym i natchnionym przez Boga, są święte Pisma, Stary i Nowy Testament” (VD 7). Ostatnie miejsce, jakie przypada Pismom, nie jest związane z przypisywaniem mu podrzędnego charakteru i mniejszych możliwości przekazywania orędzia Bożego. Wyraźnie chodzi o nieosobowy, nierzeczowy, kulturowy charakter tego znaczenia.

Ma to swoje konsekwencje dla konstrukcji tego dokumentu. Stanowi on bowiem platformę teologiczną, na podstawie której doskonale odnalazłby się dokument bardziej techniczny. Okazało się jednak, że ta dość naturalna sekwencja sprawia, że o ile Instrukcja z 1993 r. powinna być czytana w kontekście *Dei Verbum*, to do *Verbum Domini* powinniśmy otrzymać kolejny dokument Papieskiej Komisji Biblijnej. Z drugiej zaś strony najnowsza adhortacja jest na tyle kompleksowa, że nie można się spodziewać, by w miarę szybko Magisterium podjęło wysiłek wypracowania nowego dokumentu o tematyce biblijnej. Możemy więc przypuszczać, że będzie to wypowiedź definitywna na następne dziesięciolecia.

Jeśli chodzi o charakter tej adhortacji, to podsumowuje on nauczanie Benedykta XVI na temat Pisma Świętego w okresie jego pontyfikatu do momentu wydania omawianego dokumentu. Sprawia to, że *Verbum Domini* dość często stanowi kompilację wcześniejszych wystąpień Papieża⁴¹. Świadczy to o ogromnej pracy, która została wykonana przy

⁴¹ Przypis 8 do nr 3 Adhortacji jest wyliczeniem dokumentów, jakie „w ostatnich czterdziestu latach (...) Magisterium Kościoła” poświęciło tematyce „Bożego Objawienia oraz (...) studium Pisma Świętego”. Tam zacytowane są jedynie „Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu nt. ‘Pismo Święte w życiu Kościoła’ (16 września 2005)” oraz wystąpienie Benedykta XVI podczas modlitwy Anioł Pański z 6 listopada 2005 r. W polskim przekładzie (zarówno wydanie Libreria Editrice Vaticana jak i w wydaniu Wydawnictwa m z Krakowa) przypisuje ten pierwszy dokument Janowi Pawłowi II, który nie żył już wtedy od ponad pięciu miesięcy. Jednakże choćby stałe zainteresowanie Benedykta XVI *lectio divina* jest dowodem na to, że zajmował się tym tematem znacznie częściej (por. M. CHMIELNIAK, "Lectio divina". w: *Apostolat Słowa Bożego* (BITA 9), Warszawa 2010, 179-188, zwł. s. 186-187).

redakcji tego dokumentu, usprawiedliwiającej długi czas poświęcony na jego redakcję, oraz o tym, że jest to dokument bardzo wiele zawdzięczający nauczaniu Ojca Świętego.

Postawił on sobie za cel takie przedstawienie teologicznego znaczenia Biblii, „aby Biblia nie była słowem z przeszłości, lecz słowem żywym i aktualnym” (VD 5). Ten zamiar otoczenia Kościelną troską dzieła aktualizacji Biblii ma zasadniczy wpływ na sposób jej rozumienia nie tylko w sensie egzegezy (rozumienie konkretnych tekstów), ale też w sensie hermeneutyki (rozumienie faktu czy fenomenu istnienia Biblii). Dlatego hermeneutyka teologiczna nabiera w tym dokumencie takiego znaczenia, że poświęcone jej jest ponad 20 numerów tego tekstu (29-49), czyli właściwie cała pierwsza część Adhortacji. Hermeneutyka ta jest z definicji kościelna, to znaczy, że „autentyczna hermeneutyka Biblii jest możliwa tylko w wierze Kościoła”⁴². Jest to zespół założeń interpretacyjnych ześrodkowanych nie na jakiejś tezie intelektualnej, ale na doświadczeniu egzystencjalnym wspólnoty wierzących: na świętości Kościoła (VD 49), co przekłada się także na modlitwę Kościoła, zwłaszcza jego liturgię⁴³.

Dokument przygotowujący Synod⁴⁴ przypominał, że dialogowa natura Objawienia (VD 6) stanowi o jego osobowym charakterze. „Chrześcijanie od początku byli świadkami, że w Chrystusie Słowo Boże jest obecne jako Osoba” (VD 12). Osoba Słowa pozostaje w dialogu z Ojcem (VD 21) i Duchem⁴⁵. „Bóg daje nam się poznać jako tajemnica nieskończonej miłości, w której Ojciec wyraża odwieczne swoje Słowo w Duchu Świętym. Dlatego Słowo, które od początku jest u Boga i jest Bogiem, objawia nam samego Boga w dialogu między Osobami Boskimi i zaprasza nas do uczestnictwa w nim” (VD 6). To zaproszenie człowieka do wewnętrznego dialogu Boga Trójjedynego opiera się na Piśmie Świętym: „Słowo Boże przygotowuje każdego z nas do rozmowy z Panem: przemawiający Bóg uczy nas, jak możemy z nim rozmawiać” (VD 24). Pismo Święte to słowa, jakie Bóg dał ludziom nie jako „przedmiot zainteresowania historycznego” (VD 19 przekład własny – W.L.), ale po to, by uczyli się z nim rozmawiać „Jego słowami” (VD 24). W ten sposób teologia Słowa Bożego otwiera się na refleksję związaną ze studiami biblijnymi.

Metody studiowania Pisma Świętego są narzędziami jego poznania, a ich stosowanie „jest nieodzowne”. Dotyczy to także egzegezy historyczno-krytycznej, która pozwala udowodnić, że „historia zbawienia nie jest mitologią” (VD 32). Benedykt XVI przypomina wysiłki swych poprzedników (od Leona XIII do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej z czasów pontyfikatu Jana Pawła II) by nie utrwalić rozejścia się dróg naukowej i religijnej refleksji nad Pismem Świętym (VD 33). Takie rozejście się perspektyw, „dualizm w podejściu do Pism Świętych” (VD 35) czy głęboki rozróż między naukową i religijną lekturą Biblii (VD 37) oceniane jest jako zagrożenie, bowiem

⁴² VD 29, por. 30, gdzie podkreśla się wewnętrzny związek Biblii z Kościołem, gdyż „Księga jest (...) głosem Pielgrzymującego ludu Bożego i tylko w wierze tego ludu jesteśmy (...) odpowiednio 'nastrojeni', by zrozumieć Pismo Święte”.

⁴³ VD 52. „Wymowne świadectwo na temat relacji między Duchem Świętym i Pismem znajdujemy w tekstach liturgicznych, w których słowo Boże jest głoszone, słuchane i wyjaśniane wiernym” (VD 16).

⁴⁴ *Relatio ante disceptionem I – L'Osservatore Romano* 29(2008) nr 12/308, 14-15.

⁴⁵ „Nie istnieje (...) żadne autentyczne zrozumienie Objawienia chrześcijańskiego bez działania Pocięzyciela. Wiąże się to z faktem, że Boży przekaz o sobie samym zakłada zawsze relację między Synem a Duchem Świętym” (VD 15).

zamknięcie się na Objawienie sprawia, że „egzegeza przestaje być naprawdę teologiczna, a staje się czystą historiografią, historią literatury” (VD 35). Natomiast „hermeneutyka zlaicyzowana, pozytywistyczna, której podstawą jest przekonanie, że pierwiastek Boży nie występuje w ludzkich dziejach” niszczy same podstawy wiary (VD 35). Krytyka metody historyczno-krytycznej jest więc krytyką jej absolutyzacji (VD 37). Z tego płynie zalecenie: „przy stosowaniu metod analizy historycznej należy unikać akceptowania, jeśli się pojawiają, kryteriów, które z góry odrzucają Objawienie Boże w życiu ludzi” (VD 36). Bardzo wyraźnie zarysowana jest więc negatywna strona metodologii egzegetycznej, która nie satysfakcjonuje czytelnika Biblii sięgającego po nią jako po księgę wiary. O wiele trudniejszym, ale pilnym zadaniem jest szukanie metody dla teologicznego studium tekstów biblijnych (VD 34). Ogólnikowe stwierdzenie „o potrzebie bardziej wyczerpującej egzegezy” (VD 36) nie wskazuje jeszcze kierunku poszukiwań. Odwołanie się do *Dei Verbum* 12 i zasady wewnętrznej jedności całej Biblii jako „decydującego kryterium dla poprawnej hermeneutyki wiary” (VD 39) też jeszcze nie stanowi dostatecznego fundamentu, by uznać *Verbum Domini* za drogowskaz ku nowym horyzontom metodologicznym. Sama jednak odwaga podjęcia tego tematu jest już pewną zasługą i stanowi wyzwanie dla egzegetów katolickich czy chrześcijańskich w ogóle. Ważnym punktem odniesienia dla tych poszukiwań będzie z pewnością to, co omawiany dokument mówi o natchnieniu.

Zagadnienie natchnienia biblijnego w *Verbum Domini* jest ukazane w sposób bardzo śmiały i dynamiczny. Bierze się bowiem w tej adhortacji pod uwagę nie tyle historyczny status quo, będący wynikiem szczególnej asystencji Ducha Świętego przy osobie i dziele spisania tekstów świętych, ile aktualną dynamikę życia Kościoła. „Pismo Święte rodzi się z łona Kościoła za sprawą (...) Ducha” (VD 19). Ważne jest stwierdzenie, które Benedykt XVI wypowiedział w klimacie przygotowań do Synodu⁴⁶, ale zacytował je w Adhortacji posynodalnej: „Słowo Boże nie jest bowiem nigdy po prostu obecne w samej literackiej warstwie tekstu. Aby do niego dotrzeć, potrzebne jest wzniesienie się wyżej i proces zrozumienia kierowany przez wewnętrzną dynamikę całego zbioru tekstów, a zatem musi to być proces żywy” (VD 38). Spotkanie ze Słowem Bożym nie jest więc gwarantowane czytelnikowi poprzez obiektywne charakterystyki tekstu, ale wymaga podjęcia trudu ogarnięcia całości orędzia, jakie Bóg skierował do ludzi, a więc wejścia w dynamikę dialogu między Bogiem a ludzkością, który toczy się nieustannie. Punktem wyjścia dla Adhortacji, jeśli chodzi o wykład doktryny o natchnieniu, jest *Dei Verbum*⁴⁷, ale Benedykt XVI idzie znacznie dalej, niż dokument Soboru Watykańskiego, pokazuje bowiem, że wyjątkowość obecności Słowa Bożego w Piśmie Świętym (VD 17) związana jest z koniecznością ciągłego pogłębiania rozumienia przez Kościół prawdy objawionej w Pismach” (VD 17). W tym kontekście można uznać myśl dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 r. o natchnieniu Ducha Świętego, które towarzyszy odczytywaniu tekstów biblijnych w kontekście tajemnicy paschalnej Chrystusa⁴⁸, za inspirację dla poglądów Benedykta XVI na natchnienie biblijne.

⁴⁶ BENEDYKT XVI, „Przemówienie do przedstawicieli świata kultury w Kolegium bernardynów w Paryżu” (12 września 2008 r.). AAS 100(2008), 726; *L'Osservatore Romano* 29(2008) nr 10-11/307, 15.

⁴⁷ Por. przyp. 68 i 70 w VD 19.

⁴⁸ *Interpretacja Biblii w Kościele*, II, B, 2. Por. VD 37.

Natchnienie Pisma Świętego ukazane jest w *Verbum Domini* jako osobowa obecność Słowa w Piśmie, która wymaga osobowego otwarcia ze strony człowieka. Dlatego duszpasterski wysiłek przybliżania Słowa Bożego wiernym stanowi integralną część teologiczno-kościelnej hermeneutyki (VD 72). Dla człowieka zamkniętego w innej niż kościelna hermeneutyce Pismo Święte nie stanowi tej unikalnej szansy, by „uczestniczyć w wielkim dialogu oblubieńczym, który kończy Pismo Święte: ‘A Duch i Oblubienica mówią: Przyjdź! A kto słyszy, niech powie: Przyjdź! (...) Mówi ten, który o tym zaświadcza: Zaiste, przyjdę niebawem. Amen. Przyjdź, Panie Jezu!’ (Ap 22,17)” (VD 124).

3. Wnioski

Adhortacja apostolska *Verbum Domini* okazała się dokumentem, który w twórczy sposób odpowiedział na wyzwania współczesności. Uzupełniła nauczaniem papieskim istotne luki, które zawierały materiały przedsynodalne, a których dyskusja na Synodzie nie wypełniła. Pokazała ona, że teologia Objawienia przedstawiona w *Dei Verbum* musi być dziś rozwijana i uzupełniana, a czasem wręcz zastępowana nową myślą. W zakresie teologii natchnienia oznacza to konkretnie, że problem ten lepiej można ująć, gdy za punkt wyjścia przyjmiemy szeroko rozumiana teologię Słowa Bożego.

Dzięki takiemu spojrzeniu możliwe jest spostrzeżenie osobowego aspektu natchnienia, a więc jego związku z procesem interpretacyjnym, który nie może w Kościele oderwać się od wiary i szukania Boga, w czym mistrzynią jest cała Tradycja kościelna. Takie śmiałe odejście od tekstu jako przedmiotu natchnienia na rzecz podmiotu interpretacyjnego, który we współdziałaniu z Duchem Świętym odczytuje w Piśmie Świętym Słowo Boże odpowiada na wiele narzucających się dziś pytań prowokowanych przez naukę Soboru Watykańskiego II o natchnieniu. Kościelność tej interpretacji jest gwarantem, że nie popadnie ona w subiektywizm charakterystyczny dla doktryny Lutera.

Jednocześnie ujęcie to zakłada, że bibliści i teologowie podejmą refleksję metodologiczną idącą dalej niż poszukiwanie nowych form i płaszczyzn analizy tekstu. Zadaniem nałożonym przez Adhortację na to środowisko jest stworzenie nowej metody teologicznej, która dokonałaby przeobrażenia relacji między biblistyką i teologią na miarę innowacji potrydenckich Melchiora Cano. Dokument nie dostarcza punktu wyjścia dla takich poszukiwań. Nie znajdziemy go także we wcześniejszym dorobku Josefa Ratzingera i Benedykta XVI. Idea jedności Biblii wymaga dopracowania pod wieloma względami. Proste odwołanie się do niej nie daje podstaw do szukania nowych perspektyw.

Adhortacja ta okazała się dziełem, w którym osobisty udział Benedykta XVI był bardzo znaczący poprzez wcześniej przedstawioną refleksję. To jemu zawdzięczamy ten ważny krok na drodze lepszego rozumienia, czym jest Pismo Święte i co oznacza fakt jego natchnienia. Wypracowanie nowej, teologicznej metody egzegetycznej, pozostaje jednak zadaniem, które ciągle jeszcze czeka na kogoś, kto rzuci inspirację środowiskom egzegetów i teologów.

EXHORTATION «VERBUM DOMINI»
AND THE FUTURE OF DISCUSSION ABOUT BIBLICAL INSPIRATION

Summary

The new document of Benedict XVI is dedicated to pastoral and practical topics in biblical matter, but we can find in this exhortation also very important remarks about theological questions. The most important of them is the new approach to idea of biblical inspiration founded in the theology of God's word.

The Pope presents biblical inspiration as the actual process in the Church. Presence of God in his Word – Jesus and in the word of the Scripture requires the theological method for the biblical study. This method has to be able to present this theological reality, not only historical, sociological, or literary aspect of the Bible.

This way to understand biblical inspiration is possible point of departure for the methodological research, but it is the task of scholars.