



Sławomir Zatwardnicki

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

zatwardnicki@pwt.wroc.pl

ORCID: 0000-0001-7597-6604

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2023.006>

16 (2023) 1: 99–124

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

Brada Easta doktryna Pisma Świętego

Brad East's Doctrine of Scripture

Brad East, *The Doctrine of Scripture* (Eugene, Oregon: Cascade Books 2022). Ss. 210. ISBN 978-1-5326-6498-4 (oprawa miękka)

Abstrakt: W artykule dokonano prezentacji monografii *The Doctrine of Scripture*. Jej autor Brad East proponuje czytelnikowi doktrynę Pisma Świętego, czyli teologiczne opracowanie natury ksiąg natchnionych, ich atrybutów oraz misji. Można jego zdaniem mówić o teologicznej ontologii Biblii ze względu na jej relację z wolą Boga i Bożym działaniem przez nią. Konsekwentnie na mocy pochodzenia od Boga oraz związku z nim święte pisma charakteryzują się pewnymi obiektywnymi właściwościami. Z woli Bożej pełnią one również właściwą im funkcję w ramach Bożego objawienia oraz ekonomii łaski. Twórczość Easta wpisuje się również w nurt tzw. teologicznej interpretacji Pisma Świętego, którego rzecznicy próbują odzyskać przednowożytne praktyki czytania Biblii. Protestantki teolog określił swoje dzieło jako nieprotestanckie, oparte na założeniach katolickich. Rozumie przez to refleksję uprawianą z perspektywy czasowo i teologicznie wykraczającej ponad tradycje protestanckie. To interesujące podejście rodzi jednak pytania o naturę tak rozumianej katolickości. W zakończeniu dokonano krytycznej oceny recenzowanej monografii. Stanowi ona cenne kompendium teologicznej refleksji nad Pismem Świętym, autor jednak nie ustrzegł się pewnych uproszczeń. Zwłaszcza tak podkreślana przez Easta sakramentalność Pisma domaga się teologicznego dopracowania, które należałoby oprzeć na wywiedzionej z liturgii relacji między słowem Bożym a sakramentem.

Abstract: The article presents a monograph *The Doctrine of Scripture*. Its author, Brad East, draws the reader's attention to the doctrine of Holy Scripture, that is, a theological elaboration of the nature of inspired books, their attributes and mission. In his opinion, one can speak of a theological ontology of the Bible because of its relationship with the will of God and God's activity made possible through it. Consequently, by virtue

of their origin from God and their relationship with Him, the sacred scriptures are characterized by certain objective properties. By God's will, they also perform their proper function within the framework of God's revelation and the economy of grace. East's writings also fit in with the so-called theological interpretation of Scripture, whose spokesmen are trying to regain premodern practices of reading the Bible. The Protestant theologian describes his work as un-Protestant and being based on catholic assumptions. By this he means a reflection effectuated from a perspective that goes beyond protestant traditions in terms of time and theology. This interesting approach, however, raises questions about the nature of catholicity understood in this way. At the end of the article, a critical evaluation of the reviewed monograph is presented. The text latter is a valuable compendium of theological reflection on Holy Scripture, though the author did not manage to avoid certain simplifications. The sacramentality of Scripture, emphasized by East, demands a theological refinement that should be based on the relationship between the word of God and the sacrament derived from the liturgy.

Słowa kluczowe: Brad East, doktryna Pisma Świętego, ontologia Biblii, atrybuty Pisma Świętego, misja Pisma Świętego, teologiczna interpretacja Biblii, autorytet świętych pism, słowo Boże a sakrament.

Keywords: Brad East, doctrine of Scripture, ontology of the Bible, attributes of Scripture, mission of Scripture, theological interpretation of the Bible, Scripture's authority, word of God vs sacrament.

Uwagi wstępne

Na monografię *The Doctrine of Scripture*¹ ukończoną w adwencie 2020 roku, a wydaną w 2021 roku składają się: przedmowa autorstwa Katherine Sonderegger, odautorskie podziękowania, wstęp, sześć dość równych objętościowo (od 22 do 32 stron) i logicznie uporządkowanych rozdziałów² rozpoczynających się zawsze od biblijnego cytatu/cytatów³, zamiast zakończenia (*In Place of a Conclusion*) homilia św. Jana Chryzostoma i bibliografia (prawie 17 stron). Wydawca dodał również indeksy: rzeczowy, osobowy i cytatów biblijnych. Brad East jest adiunktem teologii w College of Biblical Studies na Abilene Christian University w Abilene (Teksas). Jest autorem książki *The Church's Book* oraz redaktorem zbioru

¹ W dalszej części tekstu numery stron odnoszą się do tej pozycji.

² Kolejno są to: *Source, Nature, Attributes, Ends, Interpretation, Authority*. Gwoli prawdzie, rozdziały dzielą się jeszcze na kolejne punkty.

³ W rozdziale piątym jest ich aż pięć.

publikacji Roberta Jensona (Jenson 2019), a jego artykuły ukazywały się w wielu renomowanych periodykach, m.in. „Modern Theology”, „International Journal of Systematic Theology”, „Journal of Theological Interpretation” i „Pro Ecclesia”.

Omawiane dzieło, jak zaznacza autor, jest próbą odpowiedzi na pytanie, co właściwie chrześcijanie wyznają, gdy w czasie liturgii słowa wypowiadają przekonanie: „Oto słowo Boże”. Publikacja miała być zwięzłym podręcznikiem, ale w trakcie pisania rozrosła się do czegoś w rodzaju kompendium doktryny Pisma Świętego. Chodzi Eastowi o teologiczne opracowanie natury (czym jest), atrybutów (czym się charakteryzuje) i misji Pisma Świętego (rola w ekonomii łaski Bożej i życiu Kościoła). Autorowi nie tyle zależy na artykułowaniu pionierskich wizji, ile na przedstawieniu reprezentatywnych poglądów w temacie doktryny Pisma Świętego⁴. Chodzi zatem mniej o dyskursywne wywody ukazujące racje dla każdej tezy, a bardziej o ukazanie całościowej wizji. Uczony zaznacza, że choć starał się być *fair* wobec innych myślicieli i poglądów i maksymalnie inkluzywnie dokonywać przeglądu opinii, to jednak nie pozostał neutralny w swoich przekonaniach i nieraz wyraził swój sprzeciw wobec pewnych poglądów.

Założenia książki są, jak utrzymuje protestancki teolog, katolickie. „Jest to głęboko nieprotestanckie dzieło, choć napisane przez protestanta ambiwalentnego rodzaju” (s. 6) – oświadcza East. W prywatnej ze mną korespondencji⁵ autor wyjaśnił ewentualne wątpliwości, jakie mogły się zrodzić u czytelnika: kiedy używa określenia „katolicki” ma na myśli tradycję Kościoła, wiary i doktryny łączącą podejścia patrystyczne, średniowieczne i współczesne. Choć sam jest protestantem, nie wierzy w protestancki projekt teologiczny. Katolicyzm Easta należy zatem rozumieć jako próbę spojrzenia na doktrynę Pisma z szerszej czasowo i teologicznie perspektywy, wychodzącej ponad tradycje protestanckie.

Autor przyznaje, że poważnie traktuje protestancką (luterancką i reformowaną) myśl, ale z drugiej strony staje na stanowisku, że właściwe podejście do natchnionych pism nie może być sprawą „odkrycia” dokonanego kilkanaście wieków później niż one powstały. Dlatego doktrynę Pisma chce ukazywać na szerszym tle diachronicznym, i w tym celu uwzględnia przedreformacyjne poglą-

⁴ O doktrynie Pisma Świętego oraz tzw. *bibliology* – zob. np.: Work 2002; Webster 2003; Webster 2012; Gerhard 2009; Pinnock 2006; Baker and Mourachian 2016; Nichols and Brandt 2009; Feinberg 2018; Breshears 2017; Foster 2016.

⁵ Mail z dn. 21.09.2022 r. (w archiwum autora recenzji), w odpowiedzi na prośbę o wyjaśnienie wątpliwości przesłane przez zakładkę kontaktową na stronie autora (<https://www.bradeast.org/>).

dy (w tym np. Ireneusza, Augustyna, Maksyma Wyznawcy, Jana Damasceńskiego Anzelma z Canterbury, Bernarda z Clairvoux). W poprzedzającym reformację okresie doszukuje się relacji między biblijnymi tekstami a Tradycją, liturgią czy naturalnym rozumem. Stara się uwzględnić więź kanonu Pisma z *regula fidei* oraz wypowiedziami soborów ekumenicznych.

The Doctrine of Scripture wpisuje się również w ramy istniejącego od dwóch-trzech dekad nurtu w świecie akademickim propagującego tzw. teologiczną interpretację Pisma⁶. Jego protagoniści szukają zerwania ze ścisłą przynależnością egzegezy do metody historyczno-krytycznej i usiłują odzyskać przednowożytne praktyki czytania Pisma⁷.

1. Źródło Boskie a ludzki wytwór

Chrześcijanie zakładają, że Pismo jest słowem Boga – Boga Izraela tożsamego z Bogiem Trójjedynym. Lektura Biblii dokonuje się w świetle tego, co Pismo i Tradycja mówią o tożsamości Boga, Jego atrybutach i dziele, a także w świetle reguły wiary (*the Rule of Faith*) będącej *précis* ekonomii łaski i tym samym stanowiącej coś w rodzaju mapy dla geografii Pisma. East przywołuje tutaj pierwsze wyznania chrzcielne, a także symbol apostołski oraz Credo nicejskie⁸. Podobną rolę pełni również nauczanie pierwszych siedmiu soborów Kościoła⁹. Píše nawet, że cała Tradycja Kościoła jest rodzajem takiej reguły, i chętnie powołuje się na wiarę i naukę Ojców Kościoła zwłaszcza sprzed wielkiej schizmy. Podkreśla, że do czasu reformacji Pismo nigdy nie było czytane „samo” (*alone*).

Kościół w przeszłości nie odwoływał się do systematycznie opracowanej doktryny natchnienia w swoim stosunku do świętych pism. Na pierwszym planie sytuował się raczej kult Kościoła, a liturgia stanowiła jak gdyby oprawę tekstów, zanim te jeszcze zostały zebrane w jeden kanoniczny zbiór. Terminy „pisma” i „święte” nie tylko logicznie i historycznie, ale również teologicznie (a z pewnością liturgicznie) są wcześniejsze od „natchnienia”. Jako instrument przekazu woli

⁶ East uznaje terminy „interpretacja”, „czytanie” i „egzegeza” za synonimy.

⁷ O teologicznej interpretacji Pisma Świętego pisali m.in.: Vanhoozer 2005; Bartholomew and Thomas 2016; Green 2011; Treier 2005; Treier 2008; Fowl 2009; Adam, Fowl, Vanhoozer, and Watson 2006; Davis and Hays 2003.

⁸ Na s. 18 East włącza do reguły wiary również tzw. *Atanazjańskie wyznanie wiary*.

⁹ Autor na s. 76 również kanony ekumenicznych soborów włącza do *regula fidei*.

Boga Ludowi Bożemu różniły się nie stopniem, ale rodzajem od innych pism; stały się „święte” (oddzielone od innych tekstów) nie na mocy decyzji Kościoła, ale ze względu na funkcję pośredniczenia mowy Pana.

East wielokrotnie podkreśla, że kult Kościoła jest właściwym miejscem (domem) dla Pisma Świętego. Słowo gromadzi ludzi słuchających i odpowiadających na głos Boga. Przez Pismo Bóg Ojciec rozmawia z Oblubienicą Syna¹⁰. Ponieważ „Pismo nie istnieje poza kontekstem eklezjalnym” (s. 12), jedynie w nim może być właściwie rozumiane. Chodzi o wiarę, kult i nauczanie Kościoła, a także uwzględnienie komunii świętych wszystkich wieków. Doktryna Pisma winna wychodzić od długotrwałej praktyki odnoszenia się do Pisma w kościelnej Tradycji. Samo Pismo nie „zna” swojego istnienia, nic nie wie na temat tego, co dziś zwiemy „kanonem”. Chrześcijanie na mocy zaufania do Kościoła prowadzonego przez Ducha Św. traktują teksty kanonicznego Pisma jako uświęcony środek Boskiej mowy.

Zdaniem autora prócz natchnienia trzy inne terminy wskazują na specyfikę Pisma jako mającego źródło w Boskiej woli i dziele: *sanctification* (uświęcenie), *confection* (sporządzenie) i *illumination* (oświecenie). *Sanctification* odnosi się do działania Bożego skutkującego wydzieleniem Pisma jako środka samo-komunikacji zbawczej obecności słowa Bożego. Wywyższony Chrystus przemawia „teraz” w Kościele poprzez słowa biblijne. Termin uświęcenie obejmuje Bożą aktywność w przeszłości (kształtowanie się Pisma, kanonizacja) i teraźniejszości (Duch wciąż wykorzystuje Pismo w celu uświęcenia adresata słowa).

Illumination oznacza akt słuchania natchnionych słów będący zarazem wydarzeniem duchowym, związanym z obecnością i działaniem Boga w Kościele i poprzez „narzędzie” Pisma. Ten sam Duch, który udzielił natchnienia i autoryzował teksty, towarzyszy słowu Bożemu i umożliwia jego czytanie/słuchanie poprzez to, że sprawia w wierzącym właściwe usposobienie.

Confection to termin przeniesiony na pole bibliologii z teologii Eucharystii. Odnosi się on do całego dokonującego się pod nadzorem Ducha Świętego, a zatem Bosko-ludzkiego procesu powstawania Pisma Świętego: od historycznych wydarzeń, przez ich ustne głoszenie, a następnie komponowanie i redagowanie tekstów, aż po ich zachowanie, zebranie i ustalenie kanoniczności. Bóg jawi się autorem nie tylko poszczególnych pism (wiele ksiąg), ale i Pisma jako całości (jedna księga), podobnie jak Jezus jest „autorem” przeistoczenia w Eucharystii, gdyż celebrans działa *in persona Christi*. East proponuje tutaj następującą para-

¹⁰ East cytuje: Sobór Watykański II 1965, nr 2.

lelę pomiędzy sprawowaniem sakramentu Eucharystii a sakramentalnym charakterem Pisma: celebrans – konsekracja – epikleza – postaci eucharystyczne; autor – pisanie – natchnienie – teksty biblijne¹¹.

Inspiration jawi się Eastowi terminem węższym, odnosi się do aktywności pisania (ew. rewizji tekstu). Duch Święty tak działał na, w i przez autorów („autor” obejmuje tutaj również sekretarzy i redaktorów), że słowa, których oni użyli są właśnie tymi, które Bóg chciał by zostały napisane. Nie oznaczało to oczywiście „zawładnięcia” czy „dyktowania” (Stwórca nie współzawodniczy ze stworzeniem, lecz włącza je w swoje działanie, dla którego paradygmatem jest bosko-ludzkie działanie Chrystusa), owszem Duch Święty poruszał wolę hagiografów od wewnątrz, bez przymusu, tak że chciane przez nich słowa ludzkie były zarazem chciane przez Boga. Podobnie jak w czasie Eucharystii za sprawą tak Boską jak i ludzką chleb i wino stają się Ciałem i Krwią Chrystusa.

Mając swoje źródło w Bogu, jest zarazem Pismo ludzkim, a dokładniej wspólnotowym (Lud Boży – Kościół) wytworem (*artifact*). Dlatego gdy idzie o naturalne właściwości tekstów biblijnych, niczym się one nie wyróżniają. Nie są ani starsze, ani piękniejsze czy filozoficznie bardziej przenikliwe od innych ludzkich tekstów, ani nawet trudno je uznać za głębsze religijnie¹². Wyróżnia je upodobanie Boga, który wyznaczył im misję komunikowania Jego zbawczych słów. Pismo pochodzi od Kościoła nie tylko dlatego, że Lud Boży jest zbiorowym autorem, ale również ze względu na kościelno-historyczny akt ustalenia kanonu. Cały rozciągnięty w czasie proces w pełni ludzki dokonał się pod przewodem Ducha Świętego.

2. Teologiczna ontologia Biblii

W nawiązaniu do twórczości Johna Webstera¹³ autor omawianej pozycji pisze o „teologicznej ontologii tekstów biblijnych”. Determinującym dla ich natury i misji jest pochodzenie z Bożej woli i aktywności, które sprawia, że relacja Boga

¹¹ Autor przyznaje, że analogia nie jest ścisła, bo sugerowałaby raczej konsubstancjację aniżeli transsubstancjację – por. s. 29, przypis 38.

¹² Podobne wypowiedzi – zob. O’Collins 2018, 113–114, 138–139; Leks 1997, 75; Lohfink 1969, 33.

¹³ Por. omówienie doktryny Pisma Świętego w ujęciu anglikańskiego teologa: Zatwardnicki 2022b.

do kanonu nie jest akcydentalna. Dlatego Biblia jest *sui generis*, a nie jest „jak każda inna książka” (slogan późnego XIX wieku w biblijnej hermeneutyce¹⁴). Włączona w Bożą ekonomię łaski, służy celom Zmartwychwstałego. To wszystko nie dezawuuje oczywiście ludzkiej natury tekstów biblijnych.

Teksty biblijne jako stworzone wielkości i kulturowy produkt znajdują się jednocześnie w relacji do Boga i Jego woli, dlatego ich ontologia jest ostatecznie kwestią teologiczną, nieredukowalną do badań empirycznych: „z powodu samej relacji teksty są tym, czym Bóg pragnie, aby były” (s. 41). O ontologii Pisma decyduje zatem nie jakowaś rzekoma ukryta „istota” Pisma, ale teologiczne ujęcie tekstów jako znaków komunikacyjnych, stworzonych, podtrzymywanych i użytkowanych przez Trójjedynego Boga. „Ponieważ Pismo pochodzi od Boga, ma ontologię, szczególny charakter” (s. 63).

Autor przywołuje dwie analogie, sakramentalną i chrystologiczną. Mimo że „Pismo Święte nie jest sakramentem”, to jego czytanie „jest jednak aktem sakramentalnym” (s. 43), ponieważ Pismo jest środkiem udzielania Bożej łaski. Jak w celebrowaniu Eucharystii chleb i wino stają się ciałem i krwią Chrystusa, choć akcydensy pozostają bez zmian, tak słowa biblijne są słowem Boga, choć pozostają słowem ludzkim. Analogia ta ma swoje słabe strony. Słowo Boże nie dokonuje „istotowej” zmiany po stronie słowa ludzkiego. Analogii do epiklezy należałoby szukać raczej w natchnieniu niż akcie lektora czy oświeceniu serc słuchaczy.

Z kolei analogia inkarnacyjna zastosowana zarówno do natchnienia, jak i do sporządzenia Pisma Świętego, wskazywałaby, że jest ono w tym sensie zarówno Boskie, jak i ludzkie, na wzór jednoczących się hipostatycznie natur ludzkiej i Boskiej „bez zmieszania i bez rozdzielania” (Sobór Chalcedoński 1998, 226). Analogia ta zawodzi jednak, ponieważ ani natchnione Pisma, ani nawet Eucharystia, nie są Boskie. Owszem w sakramencie mamy do czynienia z ciałem i krwią Chrystusa, ale pod postacią znaku, co teolog określa mianem „tożsamości

¹⁴ East wskazuje tutaj na „winowajcę” Benjamina Jowetta, który rzeczywiście polecał, by Biblię czytać w taki sposób, przy czym jego poglądy należałoby nieco zniuansować; ostatecznie Jowett uznawał, że nawet lektura wyabstrahowana z wiary prowadzi do uznania, że Biblia nie jest jak inne książki – Jowett 1907, 34: „When interpreted like any other book, by the same rules of evidence and the same canons of criticism, the Bible will still remain unlike any other book” oraz Jowett 1907, 36: „Interpret the Scripture like anyother book. There are many respects in which Scripture is unlikeany other book; these will appear in the results of such an interpretation”. Tak czy owak, podejście anglikańskiego teologa z wielu powodów jest nie do przyjęcia.

w nietożsamości” (*identity within non-identity*, s. 45) lub „zawoalowanej obecności” (*veiled presence*, s. 45). Podobnie w przypadku Pisma można mówić o „tożsamości w nietożsamości” – jest Pismo i nie jest słowem Boga, słów biblijnych nie można tak identyfikować z mową Pana, żeby stracić z pola widzenia rozróżnienie między nimi. W tym sensie jest Biblia bardziej niż do Chrystusa¹⁵ podobna do Jego Matki niosącej w sobie Słowo Boga – konkluduje autor.

„Nietożsamość Pisma z objawieniem Bożym oznacza”, uważa East, że biblijne „słowa pośredniczą słowo Pana: słowo Boże nie jest bezpośrednie” (s. 47). Autor przypomina w związku z tym koncepcję Karla Bartha, według którego Biblia jest świadkiem (*witness*) i właśnie jako świadectwo objawienia Bożego niesie zbawcze słowo Boga i komunikuje objawienie. Nieuwzględnienie, że Pismo jest znakiem i narzędziem objawienia, a nie samym objawieniem, skutkuje w praktyce formami bibliolatrii (*bibliolatry*) i biblicyzmu (*biblicism*). Bibliolatria uznaje tekst za Boski i jedyny środek łaski czy dostępu do obecności Boga. Biblicyzm zaś uznając w Piśmie ostateczny autorytet dla chrześcijańskiej wiary i moralności postrzega ją jako punkt „omega”, ponad który nie można już nic powiedzieć (odrzuca się więc tutaj tradycję, wyznania wiary i sobory). Ten sam błąd pomylenia pośredniczącego Pisma z bezpośrednim słowem Boga skutkuje również poglądami o zrozumiałości (*perspicuity*)¹⁶ i bezbłędności (*inerrancy*) Pisma prowadzącymi do przyjęcia *sola scriptura*. Nie bez ironii pisze East, że każdy wierzący otrzymuje wtedy Biblię i mitrę.

East ukazuje naturę Pisma z perspektywy ontologicznej, sakramentalnej, w związku z przymierzem (święte pisma jako księga przymierza) oraz kano-nem, dodatkowo proponuje analogię do potrójnego urzędu Chrystusa. Biblia jest skierowana do wspólnoty prorockiej, a czytana w czasie liturgii przekazuje głos Pański (urząd prorocki). Stoi, jako wielkość pośrednicząca, między Ludem Bożym a Bogiem (urząd kapłański). Będąc słowem Boga jawi się Biblia heroldem króla, ogłaszającym Ewangelię Zbawiciela przyjacielom króla (urząd królewski).

¹⁵ Por. s. 67: „[...] the distinction between God’s Word incarnate and the God’s word written is absolute and therefore absolutely crucial to a well-ordered doctrine of Scripture”.

¹⁶ Łac. termin *perspicuitas* (jasność, klarowność, przejrzystość, transparentność, jednoznaczność) wyrażał pogląd reformatorów o generalnej zdolności wierzącego do właściwego zrozumienia natchnionych tekstów czytanych w Duchu Świętym. Reformatorzy przyjęli, że Pismo Święte jest swoim własnym interpretatorem (łac. *Sacra Scriptura sui ipsius interpres*), to znaczy że samo Pismo sytuuje się ponad interpretacjami eklezyjalnymi czy naukowymi – por. Yocum 2005, 727–728; Ward 2005, 731.

3. Odboskie atrybuty Pisma Świętego

O Piśmie można orzekać pewne obiektywne właściwości niezależne od subiektywnego osądu. „Czymkolwiek Pismo jest z woli Bożej, tym jest w rzeczywistości. To jest ontologiczne stwierdzenie” (s. 65). Właściwości tekstu nie są jego naturalnymi cechami, lecz wynikają z działania Bożego uprzedniego (natchnienie) i ciągłego. Pismo istnieje w podwójnej relacji, do Boga i Kościoła; pierwsza z nich jest ostateczna i definitywna (*ultimate and definitive*), ale poza Kościołem (Ludem Bożym) Pismo nie istnieje. Z tego wynika, że odboskie właściwości ksiąg biblijnych są jednocześnie właściwościami „ksiąg określonego ludu: Izraela Bożego” (s. 66).

East przestrzega przed niebezpieczeństwem urzeczowienia atrybutów Pisma, z którym mamy do czynienia, gdy postrzega się je jako niezależne od Kościoła, tak jakby Pismo istniało na zasadzie talizmanu, czy świętego przedmiotu ubóstwianego analogicznie jak Koran. Tymczasem słowa biblijne mediuje słowa żywego Słowa, ale nim nie są, dlatego nie mogą być doskonałe (*perfect*). Autor preferuje pisanie o atrybutach (*attributes*) czy właściwościach (*properties*) Pisma, a nie doskonałościach (*perfections*) należnych jedynie Bogu. Wśród atrybutów wymienia: niezbędność apostołską (*apostolic necessity*), świętą wystarczalność (*holy sufficiency*), katolicką klarowność (*catholic clarity*) i jedność (prawdy) Pisma (*one truth*).

Niezbędność Pisma jest pochodna względem absolutnej niezbędności głoszenia Ewangelii (por. Rz 10,17), i jak nie można dojść do wiary poza Ewangelią, tak poza Pismem można. I „choć prawdą jest, że nie ma Kościoła poza Starym Testamentem lub nauczaniem apostołów, nie jest prawdą, że chrześcijańska Biblia Starego i Nowego Testamentu jest warunkiem *sine qua non* istnienia Kościoła” (s. 70). Pismo jawi się apostołskie, gdyż wiernie naucza depozytu wiary powierzonego Dwunastu posłanym w autorytecie Chrystusa dla kontynuowania Jego misji (por. Mt 28,18–20; Dz 1,8; J 20,21–23).

Pismo jest podobnie jak Kościół święte, czyli oddzielone przez Boga dla celu formowania Ludu Bożego. Pismo jako pośrednik zbawczej mowy Bożej i narzędzie Bożego uświęcenia samo w sobie też musi być święte, a źródłem tego uświęcenia jest Trójjedyny Bóg. Pogląd o wystarczalności Pisma wyraża przekonanie o tym, że Biblia jest właściwym instrumentem do wypełnienia celów, które Bóg jej wyznaczył. Jednak natura tej wystarczalności jest trudna do określenia i stanowi kość niezgody między katolikami i protestantami. Zdaniem

Easta wszyscy chrześcijanie zgadzają się co do materialnej wystarczalności Pisma¹⁷, ale różnią się co do formalnej wystarczalności.

Dla protestantów odrzucenie formalnej wystarczalności jest równoznaczne z zaprzeczeniem zasady *sola Scriptura*. Z kolei jeśli Biblia ma być wyłącznym autorytetem, wtedy formalna wystarczalność wiązać się musi z kwestiami klarowności (*clarity*) oraz zrozumiałości (*perspicuity*). Protestantkiemu teologowi bliżej do podejścia katolickiego (oraz ew. bardziej umiarkowanych podejść protestanckich¹⁸), w którym to Kościół określa całościowe nauczanie Pisma, podobnie jak wcześniej rozpoznał kanon i sformułował podstawowe wyznania wiary. Ponieważ „to, co jest napisane, nie przesądza tego, jak jest czytane”, dopiero „katolickość Pisma jest tym, co kontroluje lub ustanawia jego klarowność” (s. 81¹⁹). Tylko w zgodzie z katolickim nauczaniem oraz liturgią (East formułuje nawet tezę o liturgicznej klarowności Pisma) może Pismo funkcjonować jako norma życia i misji Kościoła.

Jedność Pisma jest sprawą wyznania wiary i kwestią teologiczną. Pisma razem, w ich wewnętrznym zróżnicowaniu, niosą świadectwo jednemu Bogu Izraela objawionemu przez Ducha w Chrystusie. Jedność Pisma jest zatem funkcją jedności Boga oraz Jego dzieła w Izraelu i Kościele (por. Ef 4,4–6) – chodzi o jedną spójną historię biblijną. Jedność Pisma jest również, utrzymuje East, jednością doktrynalną. Pismo naucza jednej prawdy w kwestiach poznania Boga oraz wiecznego zbawienia.

Autor odnotowuje, że w ostatnim wieku pojawiło się rozróżnienie na bezbłądność (*inerrancy*) i nieomyślność (*infallibility*). Pierwszym terminem odrzuca się jakiegokolwiek błędy w kanonie, drugi wskazuje, że Pismo ma wystarczającą moc, by zrealizować zadania, dla których zostało przeznaczone (w tym sensie nieomyślność zbliża się do wystarczalności Pisma). W odpowiedzi na obiekcje

¹⁷ Nie jest to prawda, w teologii katolickiej jest to tylko jeden z możliwych poglądów teologicznych. Joseph Ratzinger w swojej polemice z tezami Josefa Ruperta Geiselmanna wykazał, że mówienie o materialnej wystarczalności Pisma właściwie nie ma sensu, gdyż i tak katolickich dogmatów nie dałoby się wyprowadzić w oparciu o samo Pismo – por. Ratzinger 2018, 354–355. Jeszcze mocniej w: Ratzinger 2016, 547: „[...] sprawa zasady materialnej jest bezsensowną tautologią, w której zaśnania się właściwe pytanie, a mianowicie, jak dochodzi się do tego, co ma na myśli Pismo; kto jest właściwym podmiotem Pisma, jego aktualnym tradentem”.

¹⁸ East odwołuje się do dzieł dwóch teologów: Treier 2008; Swain 2011.

¹⁹ W tym kontekście teolog przywołuje odpowiedź-pytanie Jezusa: „Co jest napisane w Prawie? Jak czytasz?” (Łk 10,26).

dotyczące bezbłądności Pisma, uczoney podkreśla, że po pierwsze dopiero zinterpretowany tekst może być bezbłądny (lub zawierać błąd)²⁰, a po drugie twierdzenie o bezbłądności winno być odnoszone nie do intencji ludzkich autorów/redaktorów, ale do sensu zamierzonego przez Boga. Pismo nie jest samą prawdą, lecz sługą Prawdy-Chrystusa (por. J 14,6)²¹.

4. Dar w drodze do ostatecznego celu

Okres nieobecności Pana jest zarazem czasem umożliwianej przez Ducha Jego obecności w sakramencie i Piśmie. W obecnym eonie nakładają się czas Kościoła, czas misji Ducha Św. i czas Pisma. Pismo świadczy o darach udzielonych przez Boga i samo jest darem oraz jednym ze środków otrzymania darów. Pismo posiada swój *telos* będący funkcją natury Pisma (sprawa ontologii, a nie jedynie użycia Biblii). Duch jest niestworzonym środkiem i przyczyną sprawczą, a Pismo stworzonym środkiem i przyczyną narzędziową – mieczem Ducha (por. Ef 6,17) w realizowaniu *missio Dei*. „W swojej roli Pismo Święte jest ustanowione ze względu na kres: służy określönemu celowi” (s. 90)²².

Jak sakrament, tak i Pismo jest eschatologicznym, a zarazem tymczasowym (*provisional*) darem prowadzącym wierzących do ostatecznego celu²³. W tym głównym celu z kolei, utrzymuje teolog, można wyróżnić poszczególne cele Pisma Świętego jako odpowiadające działaniu Chrystusa jako zbawiciela, nauczyciela, archetypu i miłującego. W związku z czym teolog wymienia cztery główne cele Pisma Świętego: (1) zaprzyjaźnienie się z Chrystusem (szczęśliwość i nawrócenie), (2) naśladowanie Chrystusa (nauczanie i zbudowanie), (3) odzworowywanie Chrystusa (*imaging Christ*) (uświęcenie i wytrwałość), (4) poznanie Chrystusa (komunia i kontemplacja).

²⁰ I w tym sensie należy interpretować soborową, cytowaną przez Easta, wypowiedź zapisaną w *Dei verbum* nr 11 – por. Zatwardnicki 2022a.

²¹ To samo podkreślał Gerald O’Collins 2018, 137, do którego East się nie odwołuje w swojej monografii. Por. także: Papieska Komisja Biblijna 2014, nr 57, 64–65, 103.

²² Por. Fowl 2016, 179: „Scripture is to be interpreted in the light of the larger ends of the Christian life”.

²³ Autor uznaje, że Pismo podobnie jak wiara (i inaczej niż miłość) przeminie (por. 1 Kor 13,13) – por. s. 94. Telford Work dokonał apologii jakiejś formy trwania Biblii również w przyszłym eonie – por. Work 2002, 310–313.

Na pierwszym miejscu East uplasował soteriologiczny cel Pisma. „Wiedza, którą przekazuje Pismo, jest zbawienna” (s. 93). Pismo, jakie pojawiło się w świecie poupadkowym, prowadzi ku skrusze, nawróceniu, budzi wiarę działającą przez miłość, służy przyjaźni z Chrystusem i przemianie będącej dziełem Ducha, a w tym wszystkim prowadzi ku zbawieniu (por. J 16,8; Dz 2,37–42; Rz 10,14–17; Ga 5,6). Ostatecznym celem, do którego Pismo kieruje, jest wieczna szczęśliwość w chwale, ale w mocy Ducha już w obecnym eonie spisane pod natchnieniem teksty udzielają życia wiecznego (por. J 6,47; 5,24; 20,31).

Drugim celem Pisma jest nauczanie i budowanie wierzących na drodze naśladowania Chrystusa. Jak chrzest włącza w życie Chrystusa, tak Pismo (jakby korelat sakramentu) prowadzi i poucza na drodze ze śmierci do życia. To Jezus i zapowiedziany przez Niego Duch Święty są głównymi pedagogami (por. 2 Kor 3,17; J 5,19–20; 12,49; 14,25–26; 15,15; 16,13–15), a Pismo jest „medium – nie wyłącznym, ale głównym i niepodważalnym medium – zjednoczonej nauki Chrystusa i Ducha, którzy są z kolei dwiema rękami Boga Ojca” (s. 98). Ostatecznym celem Bożej pedagogii jest wieczna szczęśliwość, z kolei celem bliższym jest budowanie Kościoła w wierze, nadziei i miłości (por. 1 Kor 14,26).

Po trzecie, Pismo odgrywa istotną rolę w czasie pomiędzy nawróceniem a dotarciem do celu. Chodzi o taką przemianę odbiorcy słowa Bożego – transformację w Chrystusa – żeby mógł stać się obywatelem Królestwa Bożego i prowadził życie w posłuszeństwie woli Bożej. Natchnione Pisma mają moc uświęcania ludzi oraz wzbudzania miłości, a dzięki temu, razem z posługującym się nimi Duchem, stają się rękojmią wytrwania wierzącego (również pośród cierpień), oraz zadatkami oczekiwania na ostateczne odkupienie (por. Hbr 11,1–29; 12,1; Ef 1,12–14; Ap 1,9–11; 14,1–13). East wyjaśnia, że choć Nowe Przymierze już zostało ustanowione, nie jest jeszcze dopełnione (por. Flp 1, 6), dlatego woli Bożej wypisanej w sercach (por. Jer 31, 31–34; 2 Kor 3, 3) musi towarzyszyć słowo spisane dla pouczenia, oświecenia umysłów i pociągnięcia ku górze (por. 1 Kor 10,11; Rz 15,4; Kol 3,1).

Czwartym *telos* Pisma jest taki rodzaj poznania Chrystusa, dla którego figurą jest poznanie małżeńskie (por. 1 Kor 6,17). Centralna dla Pisma jawi się Eastowi Pieśń nad Pieśniami jako swego rodzaju kanon w kanonie wskazujący na cel, jakim jest intymna, całkowita i wyłączna komunika z Trójjedynym Bogiem. Kto kontaktuje się ze słowem Bożym, ten obcuje z samym Słowem – jest nie tylko uczniem wobec nauczyciela, ale i ukochanym przez kochającego. Kresem interpretacji Pisma nie jest propozycjonalne czy doktrynalne twierdzenie, ale przede wszystkim sam Pan. Autor *The Doctrine of Scripture* pisze o eskstazie kontempla-

cji polegającej na odnajdywaniu Pana i rozkoszowaniu się Nim (por. Ps 34,9; 1 P 2,3). Podobnie jak sam Chrystus jest i kresem i drogą, tak słowo Boże pozwala już teraz smakować przyszłej chwały niebiańskiej, ku której wiedzie. Pismo jawi się figurą czy „sakramentalną antycypacją” (*sacramental anticipation*) przyszłego miasta i rzeki wody życia (por. Ap 22,1–5). Rozpoczęta w tym życiu komunია zostanie dopełniona i „zawsze będziemy z Panem” (1 Tes 4,17).

5. Teologiczne czytanie ksiąg natchnionych

Autorowi chodzi o teologiczny opis tego, co to znaczy czytać Biblię jako Pismo Święte w życiu i kulcie Kościoła pod przewodnictwem długotrwałych (*long-standing*) tradycji interpretacyjnych. Po pierwsze, chrześcijańska interpretacja jest pochodną ontologii tekstu (jego źródła, bytu i celu). Po drugie, czytanie dokonuje się pod przewodnictwem Ducha Świętego świadczącego Chrystusowi (por. 2 Kor 3,1–18). Po trzecie, na lekturę Pisma wpływa status Pisma jako księgi Kościoła (wytwór i dar dla niego). Po czwarte, Pismo należy czytać kanonicznie, bo ten sam Duch Święty stoi za natchnieniem pism i ich zebraniem w kanon. Dla hermeneutyki biblijnej podstawowe pozostają zarówno całość kanonu jak i partykularyzmy poszczególnych ksiąg (jeden chór na różne głosy). I po piąte, chrześcijańska interpretacja czyta Pismo przez pryzmat Reguły wiary.

Autor *The Doctrine of Scripture* wyraźnie zaznacza, że „sens historyczno-krytyczny” (*historical-critical sense*), to znaczy oryginalny historyczny sens odkrywany przez „krytykę historyczną” (*historical criticism*) dociekającą tego, co „naprawdę” się wydarzyło, nie musi oznaczać prawidłowego, prawdziwego czy jedynego znaczenia tekstu. Z kolei pochodząca od Boga zdolność tekstu do oznaczania tego, co miało należeć do przyszłości, nie jest sprawą badania naukowego, którego wyniki są notabene hipotetyczne. Ludzkie słowa mogą być orzekane jako słowa Boże, ponieważ stanowią środek przekazu Ludowi Bożemu teraźniejszej mowy Boga. Intencje hagiografów mogą być równoznaczne (*synonymous*) z intencją Boga, ale ich nie wyczerpują, z kolei zamiar Boga może ograniczać czy wręcz odrzucać zamiar hagiografa.

Założenie, że „jedynym prawdziwym znaczeniem tekstu jest to zamierzone przez autora znaczenie w jego oryginalnym historycznym kontekście, i vice versa” (s. 128), określił East mianem „Reguły Jowetta” (*Jowett's Rule*). Pismo nie jest podobne do innych ksiąg i nie może być badane w taki sposób, jak teksty nie-natchnione. Historyczne studium nie domaga się naturalizmu czy agnostycyzmu

metodologicznego. Uczony rozróżnia pomiędzy pozytywną rolę historiografii (ang. *historiography*), badań odpowiadających doktrynie Pisma szanującego historyczność i „ludzkość” tekstów kanonicznych, a historycznym krytycyzmem (*historical criticism*) będącym ideologicznym hegemonem dzierżącym pierwszeństwo w środowiskach akademickich. Chodzi zatem o to, by nie pomieszać sensu literalnego/dosłownego z historyczno-krytycznym sensem.

Chrześcijańska lektura odczytuje teksty w kontekście kanonu²⁴ i przede wszystkim w wierze, że Pismo jest słowem Boga, który może mówić również przez „sens prosty/zwykły” (*the „plain sense”*) wyprowadzany z charakterystyki leksykalnej, gramatycznej i semantycznej tekstu. Z kolei w chrześcijańskiej egzegezie znaczenie ma niewątpliwie „duchowy sens” (*the spiritual sense*) wynikający z wewnętrznej głębi tekstu i mnogości potencjalnych znaczeń Pisma jako słowa Boga. Ten wewnętrzny wymiar tekstu wynika z pojedynczego *res* Pisma i z tego, że odnosi się ono do czasowych posłań Syna i Ducha Świętego. Duch Chrystusa jako autor w całej Biblii niesie świadectwo Chrystusowi dla zbawienia ludzi, a wtórnie ukazuje również w misterium Słowa Wcielonego tajemnicę Kościoła jako Jego mistycznego Ciała.

Teolog przypomina, że przednowożytna hermeneutyka w duchowym sensie wyróżniała trzy sensy: alegoryczny, tropologiczny (moralny) i anagogiczny (eschatologiczny). Przy czym sens duchowy zawierał się w dosłownym (*literal*) sensie, nie dezawuuując go²⁵. W ten sposób jeden sens mógł oznaczać drugi, dla wyrażenia tego „zduplowania” East stosuje termin „figuratywnego czytania” (*figural reading*). Duchowy sens wynika z tego – teolog odwołuje się tutaj do Tomasza z Akwinu – że Bóg komunikuje się przez znaki i rzeczy, tak że duchowy sens może być wywodzony nie tylko z tekstu, ale również z samych wydarzeń czy nawet osób, o których tekst mówi. Autor omawianej publikacji unika jednak terminów „alegoria” oraz „sens dosłowny” – pierwszego ze względu na zamieszanie wokół jego rozumienia, drugiego z powodu związku z historyczno-krytyczną interpretacją Pisma.

²⁴ East przywołuje analogię do czytania fragmentu powieści przez czytelnika, który zna już treść całej książki. Podobnej analogii („powieści kryminalnej”) użył William Kurz. Czytelnik znający całą powieść nie jest w stanie przy drugiej lekturze czytać tekstu tak, jak czynił to za pierwszym razem – por. Kurz 2007, 189–190.

²⁵ Raczej należałoby powiedzieć za Tomaszem z Akwinu, że sens duchowy „opiera się na sensie dosłownym i zakłada go” (*super litteralem fundatur, et eum supponit*) – ST I, 1, 10, ad. 1. East zresztą na s. 117, odwołując się do Akwinaty, pisze o zakorzenieniu duchowego sensu w dosłownym.

East przyjmuje wielość sensów Pisma Świętego, które wynikają z tego, że głównym autorem kanonu jest Duch Święty mogący chcieć wypowiedzieć więcej, niż miał na myśli autor natchniony. Dlatego czytelnik nie może oczekiwać jednej, ostatecznej interpretacji – tekst nie jest „zamykalny” (*closeable*), jego głębokości nie mogą zostać w pełni zgłębione. Innymi słowy, dozwolona jest w Easta przekonaniu anachroniczna lektura tekstów czytanych w ramach całości kanonu; jednak nawet gdy kanoniczna lektura zostaje „wzięta w nawias”, poszukiwanie *plain sense* tekstu odbywa się w perspektywie wiary, tak że w praktyce trudno wytyczyć granicę między tym sensem a figuratywnym, które pozostają ze sobą w związku.

Ojczyzną Pisma Świętego – podkreśla teolog – jest kult, dlatego najważniejsze jest publiczne czytanie świętych tekstów, od którego „prywatna” interpretacja dokonująca się poza liturgią jest zawsze zależna. Lektura Pisma nie może być oddzielona od natury tekstu, jego życiowego siedliska (*habitat*) i wyznawanych przez Kościół celów Pisma. Osobiste czytanie tekstu „samo w sobie jest niczym” (s. 120), może być ewentualnie boczną kaplicą wielkiej katedry hermeneutycznej – słuchania Boga w akcie liturgicznym.

Ta sama bojaźń, która poprzedza przyjęcie widzialnych „słów” sakramentu (Jenson 2010), winna pojawiać się w opinii Easta również przed przyjęciem słyszalnych słów Pisma. Autor przedstawia zwyczaje i cnoty (*habits and virtues*), jakich należy się domagać od chrześcijańskiego czytelnika. Wymienia cnoty teologalne, pokorę, oczekiwanie (*expectation*) i gotowość do bycia pouczanym (*teachable*)²⁶, a także wytrwałość. Jako odrodzony w Chrystusie winien człowiek podchodzić do Pisma w postawie pokutnej, traktując czytanie Pisma w Duchu Świętym jako czynność centralną dla procesu umierania starego i przyoblekania się w nowego człowieka (por. Ef 4,22–24). Nie samo-usprawiedliwienie czy samo-potwierdzenie, ale uśmiercanie pragnień i nawyków oraz poddawanie umysłu w posłuszeństwo Chrystusowi (por. 2 Kor 10, 5) winno cechować chrześcijańską lekturę. Z drugiej strony Pismo jest okazją do radości, bo jest spotkaniem z mówiącym przez nie słowami miłości Jezusem.

²⁶ Por. pierwsze dwie zasady autorstwa G. O’Collinsa w jego przewodniku, jak teologowie winni czytać Pismo Święte. Zasada pełnego wiary słuchania (*The Principle of Faithful Hearing*) wskazuje na konieczność zachowania posłusznej otwartości (*obedient openness*) względem tekstu, z kolei Zasada czynnego słuchania (*The Principle of Active Hearing*) mówi o tym, że teolog ma być gotowym do dania odpowiedzi (*answerable*) – por. O’Collins 2011, 261–263, 331; O’Collins 2018, 167–170.

Do czytania Biblii przygotowują prócz praktyk zewnętrznych (wzorowane na gestach liturgicznych ucałowanie, klękanie itp.) również regularne uczestnictwo w liturgii Eucharystii, post, milczenie, samotność, odczytanie w doktorach Kościoła i świętych, posługa potrzebującym, a przede wszystkim modlitwa. „Czytanie Pisma Świętego bez modlitwy – pozostawienie Pisma «nieprzemodlonym» – to ćwiczenie w mijaniu się z sednem” (s. 123). Pozbawiona modlitwy egzegeza („*prayerless exegesis*”) przypomina jedzenie bez połykania, albo lekturę dzieł Szekspira bez oglądania sztuki teatralnej. Czytanie Pisma jest aktem duchowym i eklezjalnym wpisującym się w całokształt życia chrześcijańskiego poddanego siedzącemu po prawicy Ojca Chrystusowi. „Zatem ekonomia czytania Pisma to nic innego jak ekonomia łaski” (s. 123). Czytelnika dosięga zbawcza Ewangelia, a ten sam Duch, który stoi za natchnieniem, pozwala przez teksty usłyszeć głos Pana czy Ojca.

6. Autorytet Boga, Pisma i Kościoła

East rozpatruje kwestię wewnętrznej relacji między autorytetem Boga, autorytetem kanonu biblijnego i autorytetem Kościoła (czy Tradycji). Zdaniem filozofa Michaela Rea, z którego refleksji korzysta nasz autor, tekst jest autorytatywny w pewnej sferze, gdy dostarcza racji dla wierzenia i/lub działania, które są rozstrzygające (chodzi tutaj o autorytet *de iure*, który należy odróżnić od autorytetu *de facto*²⁷). Autorytet Pisma jest pochodny względem autorytetu Boga będącego źródłem Pisma. Boski autorytet jest absolutnie nieodwoalny (*indefeasible*) i uniwersalny co do zakresu. Żaden inny autorytet, nie wyłączając fundacyjnego, nie równa się autorytetowi przysługującemu jedynie Bogu, któremu należy się nieograniczone posłuszeństwo (*unqualified submission*).

Pismo, choć uczestniczy w autorytecie Boga, od którego pochodzi, nie jest synonimem Boskiego autorytetu. Zakres autorytetu świętych tekstów nie jest tak uniwersalny jak Boski autorytet, bo Pismo nie mówi o każdym z aspektów życia ludzkiego, a domeną jego bezwzględnego autorytetu nie jest cała ludzkość, lecz chrześcijański Kościół. Pismo nie zajmuje się bezpośrednio wszystkimi tematami, np. moralnymi (in vitro, aborcja, antykoncepcja itp. współczesne wyzwania) czy nawet teologicznymi (np. kult ikon, wstawiennictwo świętych, adoracja hostii eucharystycznej). W przekonaniu teologa kwestie te są okazją dla przywódców

²⁷ Podobne rozróżnienie w: O'Collins 2018, 149.

Kościół, by w definitywny sposób udzielili wiernym nauki w autorytecie Ducha, co czynić i w co wierzyć.

Autor *The Doctrine of Scripture* przywołuje pochodzące od luterańskich teologów rozróżnienie na autorytet Pisma główny (*primary*) i wtórny (*secondary*). Pierwszy termin wyraża zdolność Pisma do niesienia grzesznikom żywego słowa Bożego w Duchu Świętym. Ten związany z sakramentalnym charakterem Pisma autorytet jest w pewnym sensie tak nieograniczony jak autorytet Boga, który może posłużyć się Pismem w dowolny sposób. Drugi zaś termin odnosi się do roli Pisma jako najwyższej reguły chrześcijańskiej doktryny dotyczącej wiary i moralności (Pismo jako *norma normans non normata*). Chodzi tutaj o teoretyczny (doktryna) i praktyczny (postępowanie) autorytet Pisma, który jest ograniczony i domaga się wyjaśnienia. Innymi słowy, „reguła potrzebuje reguł do jej odczytania” (s. 125).

East wymienia kilka kwestii domagających się odpowiedzi: (i) na kim spoczywa obowiązek rozpoznania, czego uczy Pismo Święte?; (ii) jak interpretować wyrażone w Piśmie nauki dotyczące wiary i moralności?; (iii) jak czytać Stary Testament, by był on autorytatywny dla chrześcijan; (iv) w jaki sposób nauczanie Pisma jest autorytatywne dla różnych grup ludzi (por. np. rady doskonałości dla wybranych); (v) w jaki sposób różne gatunki literackie Pisma nauczają autorytatywnie?; (vi) co z tymi naukami Pisma, które jawią się wytworem socjo-kulturowych uwarunkowań hagiografów?; (vii) czy należy wykluczyć wszystko, co nie jest wyraźnie nakazane czy dozwolone, czy też Pismo pozwala na te praktyki, których nie nakazuje czy nie dozwala wprost; (viii) w jaki sposób Pismo pozostaje autorytetem w sprawach wiary i działania w tych przypadkach, o których tekst milczy?; (ix) pod jakimi warunkami i z jakich powodów Kościół mógłby zakwestionować (czy też zreinterpretować) to, co wcześniej utrzymywano jako nauczanie Pisma?; (x) kiedy i dlaczego (np. w obliczu nowej wiedzy naukowej), oraz w oparciu o jakie kryteria byłoby właściwe ponowne nakreślenie granic autorytetu Pisma?

Pismo zawsze domaga się interpretacji, dlatego należy powiedzieć, że nie tyle Pismo, ile Pismo właściwie zinterpretowane może być autorytetem. W związku z tym reformacyjna doktryna *sola Scriptura* (Zatwardnicki 2022c) jawi się protestanckiemu teologowi nie do przyjęcia z dwóch powodów. Po pierwsze, Pismo nie określa swojej własnej interpretacji, nie definiuje również swojego źródła, zakresu i znaczenia. Pismo, choć jest Boskie, jest jednocześnie dokumentem wewnętrznego życia Kościoła, w którym i dla którego powstało i zostało zebrane w kanon, dlatego winno być odczytywane w zgodzie z regułami stosowanymi

przez Tradycję Kościoła. Po drugie, milczenie Pisma w wielu kwestiach nie może oznaczać milczenia Kościoła w tych tematach. Włączony w *missio Dei* Kościół musi być zdolny do mówienia w teraźniejszości, dlatego jest mu potrzebny żywy urząd nauczycielski po przewodem Ducha Świętego rozszerzający niejako zasięg tekstu w zgodzie z umysłem Pisma (*the mind of Scripture*). Ten zaś urząd jest funkcją autorytetu Kościoła stojącego pod autorytetem Pisma, ale jednocześnie powołanego do bycia jego autorytatywnym interpretatorem.

Magisterium Kościoła nie jest drugą niezależną obok Pisma tradycją, ale wyrasta z nauczania Pisma i razem z jego górującym autorytetem tworzy jedną Tradycję. Pismo jako *unruled rule* może sprawować najwyższy autorytet, gdy jest interpretowane w postaci nauczania autorytatywnego na równi z Pismem. Chodzi o ten sam poziom autorytetu, choć innej natury i czci. East odwołuje się do twórczości Franciszka Salezego oraz przywołuje, jak pisze, „równie zwięzłe i piękne” (*equally concise and lovely*) wyrażenie relacji między Pismem a Tradycją zapisane w *Dei verbum* 9–10²⁸. Interpretacyjny autorytet Kościoła nie zagraża, lecz właśnie potwierdza apostolski charakter Kościoła. Kościół otrzymuje ten autorytet przez udział w Chrystusowym Duchu, powtarza autor za M. Leveringiem.

Uwagi końcowe

Droga do chwały nie jest samą radością

Wprost wyartykułowane we wstępie, rzeczywiście charakteryzują potem całą publikację – radość, zachwyt i duma z Pisma Świętego, przez które przemawia żywy Bóg. Jeśli autor wyznaje, że pisanie o doktrynie Pisma okazało się radośną czynnością, to z pewnością ta radość udziela się również czytelnikowi. Nie tracąc na naukowości, całe dzieło inkrustowane jest słowem Bożym²⁹. Mimo że autor w swojej teologicznej refleksji nad naturą, charakterystyką i funkcją Pisma Świętego sięga m.in. do Johna Webstera piszącego o ontologii Pisma Świętego, inaczej rozkłada akcenty; anglikański teolog uwydatniał, że Pismo stoi naprzeciw Kościoła i jest mieczem Bożym czy różgą wychodzącą z ust Zmartwychwstałego

²⁸ East mylnie podaje namiary (2.9–10).

²⁹ Por. zwłaszcza rozdział czwarty, który jest, jak przyznaje autor, medytacyjnym midraszem. Tym samym wprowadzona została jednak pewna nierówność w utrzymanej w podobnym stylu książce – ta część odróżnia się nieco od pozostałych.

(Webster 2003, 50, 52; Zatwardnicki 2023). Eastowi Pismo jawi się okazją do spotkania z mówiącym słowami miłości Jezusem. Teologowi bliżej do pozytywnych stwierdzeń zapisanych w konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym. Wydaje się iść nawet dalej niż *Dei verbum*, gdy za kanon w kanonie uznaje Pieśń nad Pieśniami i zachęca do kontemplacyjnego rozkoszowania się słowem Bożym, a właściwie obecnością Pana poprzez słowo. Można by temu zarzucić, że przypomina, iż do spełnionego w chwale Królestwa Bożego wiedzie również ciemna noc wiary, a radości towarzyszy mrok (Jan Paweł II 1987, nr 17; Benedykt XVI 2007, nr 50). Jeśli tak jest, wtedy Pismo nie tylko że nie usuwa tej „zasłony”, ale musi jej służyć. Droga do przyszłej chwały nie jest jedynie radością.

Kompendium znaczone subiektywnością

Należy z całą mocą podkreślić, że przedstawiona czytelnikowi monografia jest rzeczywiście godnym polecenia kompendium doktryny Pisma Świętego. Katolicki teolog bez wątpienia zostaje wprowadzony w teologiczną refleksję nad naturą i misją Pisma Świętego. Jako że refleksja ta jest uprawiana niemal jedynie w środowiskach protestanckich, tym samym dzieło Easta stanowić może wyzwanie dla katolickich teologów, zwłaszcza że *The Doctrine of Scripture* pisana z pozycji wykraczających poza protestancką teologię otwiera pole do dialogu.

Jasno zarysowany związek między celami Pisma i jego interpretacją z jednej strony, a naturą Pisma z drugiej każe poważnie zastanowić się nad katolickim podejściem do Pisma Świętego. Ważne jest również wpisanie doktryny Pisma w misję głoszenia Ewangelii oraz w doktrynę objawienia Bożego (podobnie czyni to *Dei verbum*³⁰) i samą teologię (doktrynę Boga). Cenne i chyba zbyt mało docenione w katolickim namyśle nad Pismem Świętym jest zwrócenie uwagi na więź słowa Bożego z wywyższonym Panem (Zatwardnicki 2022e). Wydaje się jednak, że z kolei zbyt słabo ten związek słowa ze Słowem wybrzmiewa w tym miejscu, gdzie East odstępkuje od analogii inkarnacyjnej na rzecz uznania, że Biblia jest bardziej podobna do Matki Chrystusa niż do Niego samego.

Trzeba przyznać, że autor zgodnie ze swoimi zamiarami starał się obiektywnie prezentować poglądy innych myślicieli. Jednak siłą rzeczy sam wybór i sposób uporządkowania materiału nie może nie być subiektywny. Jeszcze bardziej zamionowana autorskim piętrem okazać się musiała ta część książki, w której East przedkłada swoje własne poglądy. Dla przykładu rozdział czwarty mówiący

³⁰ Por. Papieska Komisja Biblijna 2014, nr 5; Witczyk 2020, 18; Pitre 2010, 48.

o celach (*ends*) Pisma Świętego przybrał taki a nie inny układ na bazie, jak można przypuszczać, pewnej tradycji oraz stylu pobożności, jaka ukształtowała protestanckiego teologa. Nie tyle jest to zarzut, ile stwierdzenie faktu i uprzedzenie czytelnika, by zdawał sobie z tego sprawę.

Należy również nadmienić, że przyjęta koncepcja kompendium nie pozwoliła autorowi „rozwinąć skrzydeł”, tak że najodważniejsze tezy teologiczne musiały znaleźć się w przypisach jako zasygnalizowane, ale nie rozwinięte. Dotyczy to np. analogii do odpuszczenia grzechów. Podobnie jak uczniowie delegowani przez Jezusa (por. J 20, 23) nie są źródłem odpuszczenia grzechów, tak Kościół kanonizując teksty biblijne nie stał się źródłem ich autorytetu, lecz pełnił rolę ludzkiego medium dla działania Ducha Św., który jak stał za natchnieniem, tak również stoi za rozpoznaniem i wydzieleniem tych a nie innych tekstów dla Bożych celów (s. 24, przypis 26). W innym miejscu przywołana zostaje chryzmacja jako analogia eklezjalnej aktywności kanonizacyjnej dokonującej się w Duchu Świętym (s. 32, przypis 45).

Ku katolickiej interpretacji teologicznej

Książka Easta zapoznaje polskiego czytelnika z nurtem teologicznej interpretacji Pisma, sama jest zresztą po części przykładem takowej interpretacji. Stephen Fowl w swoim szkicu prezentującym ogólne założenia teologicznej interpretacji oraz najbardziej rozpoznawalne nazwiska osób zajmujących się tym podejściem do Pisma wyróżnił wielu uczonych protestanckich i zauważył niemal całkowity brak wkładu teologów katolickich (Fowl 2009, 84–86). *The Doctrine of Scripture* jest dla mnie kolejnym wezwaniem do zajęcia stanowiska wobec tego istniejącego w świecie akademickim ruchu. Tym bardziej, że z perspektywy teologii katolickiej zapewne inaczej będzie trzeba określić istotę teologicznej interpretacji Pisma niż uczynił to East, jednocześnie jednak, za papieżem Benedyktem XVI, sprzeciwiając się rozdziałowi egzegezy i teologii (Benedykt XVI 2010, nr 35; Hahn 2021, 54–55; Bossu and Advani 2020, 49; Szymik 2012, 219).

Autor recenzowanej pozycji, choć wielokrotnie odwoływał się do katolickich poglądów, niestety nie uznał za stosowne odnieść się w tym kontekście do wypowiedzi Josepha Ratzingera w temacie właściwej egzegezy teologicznej włączającej w swoje poszukiwania również metodę historyczno-krytyczną. Tam, gdzie East krytykuje metodę historyczno-krytyczną i preferuje zamiast niej mówienie o historiografii, tam papież senior wzywał raczej do dokonania przez metodę nowego kroku metodologicznego i uznania się przez nią za metodę teologiczną

(Ratzinger 2015, 382). Szkoda, że czytelnik nie dowiaduje się, co protestancki teolog sądzi o takim podejściu. Prawdopodobnie stanowisko Easta (i innych propagatorów celujących w odzyskanie przednowożytnych metod lektury Pisma) jest tutaj bardziej nieprzejednane od pozycji katolickich teologów³¹, ale tego możemy się tylko domyślać.

Niekonsekwentny katolicyzm autora

W mniemaniu protestanckiego teologa jego monografia opiera się na założeniach katolickich. Przy czym, jak już powiedziano, nie chodzi o uprawianie teologii katolickiej, lecz o uwzględnienie powszechności czasowej i wyznaniowej w ramach pewnej synkretycznej syntezy. Jest takie podejście typowe dla współczesnych amerykańskich uczonych, nastawionych ekumenicznie i możliwie inkluzywnie włączających refleksję uprawianą w ramach różnych wyznań. Mimo wszystko ten *modus operandi* rodzi wątpliwości i pytania. Czy o katolickości teologii (a zatem i wiary, której zrozumieniu ona służy) decyduje konglomerat przekonań pojawiających się wśród różnych tradycji wyznaniowych? Kto decyduje i na jakiej podstawie o tym, które poglądy należy uznać za możliwe czy tym bardziej konieczne do przyjęcia? W tle rysuje się zatem pewna (nierozwiązana lub właśnie rozwiązana, ale niezgodnie z doktryną Kościoła katolickiego) kwestia eklezjologiczna.

W przyjętym przez Easta algorytmie postępowania jest pewna nieścisłość. Z jednej strony optuje on za związkiem Pisma z regułą wiary i wyznaniem wiary Kościoła (w tym zwłaszcza soborów ekumenicznych), z drugiej dopuszcza jednak największą z możliwych elastyczność, gdy do *regula fidei* pozwala zaliczyć tak skrajne stanowiska jak: minimalistyczne uznanie, że Ewangelia o Jezusie normuje

³¹ Teologowie katoliccy dostrzegając ograniczenia i przed założenia metody historyczno-krytycznej mimo wszystko jej nie odrzucają, lecz postulują posługiwanie się nią w wierze (co oznacza tym samym odrzucenie apriorycznych założeń towarzyszących co prawda metodzie, ale niekoniecznie związanych z nią istotowo) – por. np. Farkasfalvy 1993, 272: „[...] właściwe odczytanie Pisma świętego domaga się, w naszej epoce nowej ewangelizacji, również przełamania stosowanej przez długi czas metody historyczno-krytycznej, co nie oznacza jednak porzucenia czy też odrzucenia tej metody, lecz wyjście poza granice jej horyzontu przy równoczesnym pełnym zachowaniu tych cech, które okazały się istotne i cenne w «okresie krytycznym». Realizując tak zarysowane przedsięwzięcia [...] wskażemy na zasadnicze cechy odnowionej egzegezy «postkrytycznej», zdolnej zreasumować i wyjść poza cechy okresu krytycznego”. Por. także: Williamson 2003, 327–34.

lekturę oraz maksymalistyczne uznanie, że rozwijająca się w czasie myśl Kościoła pełni funkcję reguły wiary. Mimo że autor cytuje wypowiedzi Magisterium Kościoła katolickiego i sam afirmuje potrzebę żywego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, przecież pozostaje członkiem protestanckiej wspólnoty wyznaniowej, która z pewnością nie przyjmuje autorytetu papieża i pozostających z nim w jedności biskupów.

Katolickiemu uchu miłe będą liczne asercje Easta. Zwłaszcza punkt wyjścia od wiary i praktyki Kościoła w refleksji nad doktryną Pisma godny jest uwagi (liturgiczne „Oto słowo Boże”). Podobnie stwierdzenia o tym, że kult jest ojczyzną Pisma i *locus* jego interpretacji³². W sposób nieraz uproszczony, ale co do zasady słuszny – krytykuje teolog protestancki aksjomat *sola Scriptura*. Towarzyszące mu założenie o *claritas* i *perspicuitas* Pisma Świętego również podlega zakwestionowaniu, a Pismo, uznaje East, może być zrozumiałe jedynie w ramach katolickiej nauki i liturgii („liturgiczna klarowność”). Cenne jest zwrócenie uwagi na *regula fidei*, przy czym koncepcję reguły wiary w ujęciu autora należy uznać za nazbyt uproszczoną, zwłaszcza na tle innych badań³³. Niektóre z „katolickich” stwierdzeń protestanckiego uczonego idą tak daleko, że katolicki teolog nie mógłby się pod nimi podpisać³⁴.

Zrównanie słowa Bożego z sakramentem

Przewija się w refleksji Easta kwestia sakramentalności słowa Bożego. Duch Święty umożliwia obecność nieobecnego Pana poprzez sakrament i Pismo. Te dwie rzeczywistości, słowa Bożego i sakramentu wydają się w twórczości protestanckiego teologa zestawione ze sobą, ale na zasadzie pewnej równoległości. Jakbyśmy mieli do czynienia z dwoma równorzędnymi obecnościami, a nie z dwoma rodzajami jednej obecności wzajemnie ze sobą związanymi, z których jedna prowadzi ku drugiej. Katherine Sonderegger w przedmowie uznaje (s. xii), że refleksje autora sytuują się niedaleko soborowej wypowiedzi o dwóch stołach słowa Bożego i Ciała Chrystusowego (Sobór Watykański 1965, nr 21). Jednak

³² Por. w tym kontekście: Benedykt XVI 2010, nr 29.

³³ Należałoby np. wyraźniej rozróżnić między regułą wiary a późniejszymi symbolami czy tym bardziej soborowymi wyznaniem wiary – por. np. Lienhard 2019, 56; Fiedrowicz 2009, 203–235.

³⁴ Por. np. s. 133, gdzie mowa o tym, że każda jota pism starotestamentalnych jest figurą Chrystusa.

w rzeczywistości ojcom soborowym chodziło nie o dwa stoły, ale jeden podwójny stół (Zatwardnicki 2022d). Tymczasem East słowu przyznaje rolę właściwą sakramentowi (por. np. 160: „poprzez Pismo Święte jako rodzaj wiatyku słownego Duch Święty prowadzi nas do Chrystusa”). A przecież jeśli teolog decyduje się charakteryzować Pismo w odniesieniu do sakramentu (to o Piśmie mówi się, że jest „sakramentalne”, a nie o sakramencie, że jest „słowny”), należałoby chyba konsekwentnie przyznać prymat sakramentu nad słowem. Albo przynajmniej ukazać ich wzajemny związek i „kolejność”, na którą wskazuje liturgia: od słowa do sakramentu. Jeśli Pismo jest pochodne względem głoszenia Ewangelii i następnie proklamacji Dobrej Nowiny służy, jak twierdzi nasz autor, to przecież w takim razie Pismo musi kierować również do sakramentalnej aktualizacji Nowego Przymierza, jeśli nie mamy stać się religią słowa zamiast żywego Słowa.

Bibliografia

- Adam, A.K.M., Stephen Fowl, Kevin Vanhoozer, and Francis Watson. 2006. *Reading Scripture with the Church: Toward a Hermeneutic for Theological Interpretation*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Baker, Matthew, Mark Mourachian (ed.). 2016. *What Is the Bible?: The Patristic Doctrine of Scripture*. Augsburg Fortress: Fortress Press.
- Bartholomew, Craig, Heath Thomas (ed.). 2016. *A Manifesto for Theological Interpretation*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Benedykt XVI. 2007. Encyklika *Spe salvi*.
- Benedykt XVI. 2010. Adhortacja *Verbum Domini*.
- Bossu, Nicolas, Sameer Advani. 2020. “Resolving the Dualism between Exegesis and Theology: Joseph Ratzinger and the Rediscovery of Tradition. A case study of the Purification of the Temple (Jn 2:13–25).” *Alpha Omega*, no. 1: 47–79.
- Breshears, Jeffrey. 2017. *Introduction To Bibliology: What Every Christian Should Know About the Origins, Composition, Inspiration, Interpretation, Canonicity, and Transmission of the Bible*. Eugene: Wipf and Stock.
- Davis, Ellen, Richard Hays (ed.). 2003. *The Art of Reading Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans.
- East, Brad. 2022a. *The Church’s Book: Theology of Scripture in Ecclesial Context*. Grand Rapids: Eerdmans.
- East, Brad. 2022b. *The Doctrine of Scripture*. Eugene: Cascade Books.
- Farkasfalvy, Denis. 1993. “W poszukiwaniu nowej, «postkrytycznej» metody egzegezy biblijnej.” Translated by M. Wyrodek. In *Nowa ewangelizacja (Communio, 8)*, edited by Lucjan Balter, 272–290. Poznań: Pallotinum.

- Feinberg, John. 2018. *Light in a Dark Place: The Doctrine of Scripture*. Wheaton: Crossway.
- Fiedrowicz, Michael. 2009. *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*. Translated by Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Foster, J.B. 2016. *What Is the Bible?: An Introduction to the Doctrine of Bibliology*. Fort Washington: Bell Publishing.
- Fowl, Stephen. 2009. *Theological Interpretation of Scripture*. Cascade Books: Oregon.
- Fowl, Stephen. 2016. "Historical Criticism, Theological Interpretation, and the Ends of the Christian Life." In *Conception, Reception, and the Spirit: Essays in Honour of Andrew T. Lincoln*, edited by Gordon McConville, Lloyd Pietersen, 173–186. Cambridge: James Clarke & Co.
- Gerhard, Johann. 2009. *On the Nature of Theology and on Scripture*. Translated by Richard Dinda. Saint Louis: Concordia Publishing House.
- Green, Joel. 2011. *Practicing Theological Interpretation: Engaging Biblical Texts for Faith and Formation*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Hahn, Scott. 2021. *Przymierze i komunია. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*. Translated by Dominika Krupińska. Kraków: Wydawnictwo Esprit.
- Jan Paweł II. 1987. Encyklika *Redemptoris Mater*.
- Jenson, Robert. 2010. *Visible Words: The Interpretation and Practice of Christian Sacraments*. Philadelphia: Augsburg Fortress.
- Jenson, Robert. 2019. *The Triune Story: Collected Essays on Scripture*, edited by Brad East. New York: Oxford University Press.
- Jowett, Benjamin. 1907. *The Interpretation of Scripture and Other Essays*. London–New York: George Routledge & Sons, Ltd. – E.P. Dutton & Co.
- Kurz, William. 2007. "Dei Verbum: Sacred Scripture since Vatican II." In *After Forty Years: Vatican Council II's Diverse Legacy*, edited by Kenneth Whitehead, 175–200. South Bend: St. Augustine's Press.
- Leks, Paweł. 1997. „Słowo Twoje jest prawdą...”. *Charyzmat natchnienia biblijnego*. Katowice: Księgarnia Świętego Jacka.
- Lienhard, Joseph. 2019. "Canons and Rules of Faith." In *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, edited by Paul Blowers, Peter Martens, 55–70. Oxford: Oxford University Press.
- Lohfink, Norbert. 1969. „Jak rozumieć Pismo Święte.” Translated by Anna Morawska. In *Biblia dzisiaj*, edited by Józef Kudasiewicz, 29–59. Kraków: Znak.
- Nichols Stephen, Eric Brandt. 2009. *Ancient Word, Changing Worlds: The Doctrine of Scripture in a Modern Age*. Wheaton: Crossway Books.
- O'Collins, Gerald. 2011. *Rethinking fundamental theology: Toward a New Fundamental Theology*. Oxford: Oxford University Press.

- O'Collins, Gerald. 2018. *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*. Oxford: Oxford University Press.
- Papieska Komisja Biblijna. 2014. *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*. Translated by Henryk Witczyk. Kielce: Verbum 2014.
- Pinnock, Clark, Barry Callen. 2006. *Scripture Principle Reclaiming the Full Authority of the Bible*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Pitre, Brant. 2010. „The Mystery of God's Word: Inspiration, Inerrancy, and the Interpretation of Scripture.” *Letter & Spirit*, no. 6: 47–66.
- Ratzinger, Joseph. 2015. *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*. Translated by Marzena Górecka, Wiesław Szymona. Opera Omnia 6/1. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2016. *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*. Translated by Wiesław Szymona. Opera omnia 7/1. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2018. *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*. Translated by Jarosław Merecki. Opera omnia 9/1. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Sobór Chalcedoński. 1998. „Decyzja Soboru.” In *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, edited by Stanisław Głowa, Ignacy Bieda, 226. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Sobór Watykański II. 1965. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*.
- Swain, Scott. 2011. *Trinity, Revelation, and Reading: A Theological Introduction to the Bible and Its Interpretation*. London: T.&T. Clark.
- Szymik, Stefan. 2012. “Benedykta XVI hermeneutyka wiary.” *The Biblical Annals*, no. 2: 217–228.
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*. Tom 1. Translated by Pius Bełch. London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Treier, Daniel. 2005. “Theological Hermeneutics, Contemporary.” In *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, edited by Kevin Vanhoozer, 787–793. Grand Rapids: Baker Academic.
- Treier, Daniel. 2008. *Introducing Theological Interpretation of Scripture: Recovering a Christian Practice*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Vanhoozer, Kevin. 2005. “Introduction: What is Theological Interpretation of the Bible?” In *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, edited by Kevin Vanhoozer, 19–25. Grand Rapids: Baker Academic.
- Ward, Timothy. 2005. „Scripture, Sufficiency of.” In *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, edited by Kevin Vanhoozer, 730–731. Grand Rapids: Baker Academic.
- Webster, John. 2003. *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Webster, John. 2012. *The Domain of the Word: Scripture and Theological Reason*. London – New York: T&T Clark International.
- Williamson, Peter. 2003. “Catholic Principles for Interpreting Scripture.” *The Catholic Biblical Quarterly* 65: 327–349.
- Witczyk, Henryk. 2020. *Natchnienie, prawda, zbawienie*. Poznań: Pallottinum.
- Work, Telford. 2002. *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*. Grand Rapids, Eerdmans.
- Yocum, John. 2005. “Scripture, Clarity of.” In *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, edited by Kevin Vanhoozer, 727–728. Grand Rapids: Baker Academic.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2022a. “Czy wszystko, co twierdzą autorzy natchnieni, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego? Konieczność pogłębionej interpretacji nr 11 Dei verbum.” *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, no. 1: 83–118.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2022b. „Objawienie – uświęcenie – natchnienie. Johna Webstera doktryna Pisma Świętego z perspektywy katolickiej.” *Collectanea Theologica*, no. 3: 97–147.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2022c. „Protestant krytycznie o *sola Scriptura*. Brada Easta argumenty przeciw reformacyjnemu pryncypium.” *Teologia w Polsce*, no. 2: 181–196.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2022d. „Stół Bożego słowa i Ciała Chrystusowego (DV 21).” In *Wspólnota eucharystyczna*, edited by Andrzej Napiórkowski, 247–268. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2022e. „Teologia natchnienia z perspektywy posłania Syna i Ducha Świętego.” *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, no. 2: 87–112.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2023. „Relacja Kościoła do Pisma Świętego według Johna Webstera.” *Verbum Vitae*, no. 1: 115–139.