



**Waldemar Linke**

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

w.linke@uksw.edu.pl

ORCID: 0000-0001-9800-5341

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2023.014>

16 (2023) 3: 241–273

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

## **Co po dokumencie „Natchnienie i prawda Pisma Świętego”?**

### **What comes after the document “The Inspiration and Truth of Sacred Scripture”?**

**Streszczenie.** Do opublikowania dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat* minęła już prawie dekada. Można więc ze słusznego dystansu postawić pytanie, do jakiego punktu doprowadził on dyskusję o natchnieniu oraz jaki kierunek może i powinna ona przybrać w przyszłości. Na Soborze Watykańskim II przyjęto chrystocentryczną koncepcję Objawienia oraz przedstawiono skupioną na tekście teologię natchnienia. Stworzyło to problem niespójności tych dwóch zagadnień. Dokument PKB z 2014 r. wychodząc z założenia, że między teologią Objawienia i natchnienia istnieje ścisły związek, odpowiedział na głos Kościoła wyrażony w XII Zgromadzeniu Ogólnym Synodu Biskupów (2008). Do wypracowania jest jednak wciąż synteza teologiczna obejmująca te dwa zagadnienia. Posynodalny dokument *Verbum Domini* (2008) nakreślił chrystologiczny kierunek wypracowywania tej syntezy, która zniesie dychotomię poszukiwań teologii natchnienia w teologii dogmatycznej i biblistyce.

**Abstract.** Since the publication of the document of the Pontifical Biblical Commission *The Inspiration and Truth of Sacred Scripture. The Word that Comes from God and Speaks of God for the Salvation of the World* has passed almost a decade. In hindsight, it is therefore possible to pose a question where it has led the discussion on inspiration and what direction it can and should take in the future. Vatican II adopted a Christocentric concept of Revelation and a text-centered theology of inspiration. This created the problem of inconsistency between the two issues. The PBC document from 2014, assuming that there is a close connection between the theology of Revelation and inspiration, responded to the voice of the Church expressed in the XII General Assembly of the Synod of Bishops (2008). However, a theological synthesis covering these two issues is still to be developed. The post-synodal document *Verbum Domini* (2008) outlined the Christological direction for developing this synthesis, which will abolish the dichotomy of searching for theology of inspiration in dogmatic theology and biblical studies.

**Słowa kluczowe:** natchnienie biblijne, interpretacja chrystologiczna Biblii, jedność Starożytności i Nowego Testamentu, Sobór Watykański II, Papieska Komisja Biblijna.

**Keywords:** biblical inspiration, Christological interpretation of the Bible, unity of the Old and New Testaments, Vatican Council II, Pontifical Biblical Commission.

Wydany już prawie przed dekadą (2014) dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat* (dalej NPPŚ)<sup>1</sup> stał się punktem odniesienia dla dyskusji o natchnieniu biblijnym. Skoro chcemy postawić pytanie o jej przyszłość, musimy uwzględnić go jako kamień milowy. Jego rangę wyznaczają dwa czynniki: kompleksowość podejścia oraz silny związek z kontekstem życia kościelnego.

Obydwa te czynniki wymagają doprecyzowania. Przez kompleksowość ujęcia rozumiemy tu zakres materiału biblijnego wzięty pod uwagę przez kolektywnego autora tego studium, bowiem metodologicznym założeniem było, by oprzeć się na jak najobszerniejszym wyborze ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Uznano, że są to księgi „reprezentatywne” (*rappresentativi*), (NPPŚ 11)<sup>2</sup>, a więc w przekonaniu Papieskiej Komisji Biblijnej *pars pro toto* nie jest tu figurą retoryczną, ale zasadą metodologiczną, która ujęcie całościowe (wnioski zasadnie można ekstrapolować na całość Biblii) łączy z ekonomią działania (wybiera się jedne elementy kanonu, a inne opuszcza, by uniknąć analizy materiału, który nie poszerza wniosków). Jeśli zaś chodzi o kontekst życia Kościoła, to należy wskazać na bliższy i dalszy horyzont, w którym sytuuje się ten dokument. Bliższym jest najpierw XII Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów poświęcone tematowi *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, które odbyło się w dniach 5–28 października 2008 r., a zostało podsumowane w Adhortacji apostolskiej *Verbum Domini*, którą papież Benedykt XVI podpisał 30 września 2010 r. Prace Synodu i adhortacja składają się na jeden proces, którego przedłużeniem jest ukazanie się dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej. Dalszy kontekst wyznacza, na co wskazuje sam dokument *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, Sobór Watykański II, a zwłaszcza *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym* (NPPŚ 5)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Papieska Komisja Biblijna 2014, 9–237.

<sup>2</sup> Papieska Komisja Biblijna 2014, 24.

<sup>3</sup> Papieska Komisja Biblijna 2014, 16–17.

## 1. Biblia (i bibliści) w kształtowaniu się soborowego rozumienia natchnienia

Historia Soboru Watykańskiego II została już napisana. Między pracami Soboru Trydenckiego (1545–1563) a wydaniem przez Huberta Jedin (1900–1980) pełnej jego historii *Geschichte des Konzils von Trient*<sup>4</sup> minęło ok. czterysta lat. Historia Soboru Watykańskiego II powstawała praktycznie na bieżąco. Pięciotomowa historia soboru powstała bowiem przed czterdziestą rocznicą jego zakończenia<sup>5</sup>. Osobną monografię Riccardo Burigana poświęcił problematyce biblijnej na soborze<sup>6</sup>. Możemy więc z dużą dozą pewności powiedzieć, że historycy zdążyli ustalić więcej niż minimum wiedzy o procesach, także zakulisowych, które doprowadziły do ukształtowania się oblicza Kościoła i jego nauczania po Soborze Watykańskim II. Jeśli chodzi o kwestię natchnienia biblijnego, to na etapie przygotowawczym zwołanego przez Jana XXIII soboru decydującą rolę odegrali ludzie z otoczenia kard. Alfredo Ottavianiego (1890–1979). Wspomnieć wypada przede wszystkim dwie postacie zaangażowane w powstanie schematu *De fontibus revelationis*<sup>7</sup>, którego odrzucenie ukierunkowało przebieg prac soborowych i wyznaczyło główne linie podziałów oraz wektory napięć. Pierwszą osobą wartą wspomnienia jest Salvatore Garofalo, który wystąpił jako sprawozdawca podkomisji, opracowującej schemat. Pełniący wówczas urząd rektora Papieskiego Uniwersytetu *Urbanianum*, pierwszy prezes (1948–1954) Włoskiego Stowarzyszenia Biblistów (*Associazione Biblica Italiana*), czynny i popularny biblista o dość zachowawczym nastawieniu stał się więc twarzą tego dokumentu. Nieco w cieniu trzymał się jezuicki teolog, Sebastian P.C. Tromp SJ, zaufany współpracownik Ottavianiego, którego uważano za jeden z teologicznych filarów konserwatywnej mniejszości. Tromp wydawał się zresztą osobą przygotowaną merytorycznie do tej pracy, ponieważ był autorem publikacji książkowych o Objawieniu Bożym<sup>8</sup> i o natchnieniu biblijnym<sup>9</sup>. Holender nie był jednak biblistą, ale teologiem, który zajmował się głównie eklezjologią, stąd jego bardzo znaczący udział w pracach nad encykliką Piusa XII *Mystici Corporis* (1943). Skoro więc to on był filarem in-

---

<sup>4</sup> Jedin 1949–1978, passim.

<sup>5</sup> Alberigo i Meloni 1995–2001, passim; Komonchak 1995–2005, passim.

<sup>6</sup> Burigana 1998, passim.

<sup>7</sup> AAVV. 1965, 523–532.

<sup>8</sup> Tromp 1931, passim.

<sup>9</sup> Tromp 1932, passim.

telektualnym zespołu pracującego nad kurialną propozycją, którą przedstawiono zgromadzeniu soborowemu do akceptacji (taki był bowiem plan Ottavianiego), to nie należało spodziewać się, że definicja natchnienia będzie nacechowana szczególną wrażliwością na zagadnienia zmieniającej się (a właściwie bardzo aspirującej wówczas do głębokiej zmiany) biblistyki katolickiej. W schemacie tym rozdział II (numery 7–14) poświęcony był kwestii natchnienia, nieomyślności i kompozycji literackiej. Natchnieniu zaś Przygotowawcza Komisja Teologiczna poświęciła numery 7–12. Najważniejszy jest nr 8, ponieważ zawiera definicję natchnienia: *est enim Inspiratio biblica, ex constanti doctrina Ecclesiae, speciale quoddam charisma ad scribendum, quo Deus in hagiographo et per hagiographum operando, scripto hominibus loquitur*. Dalej przechodzi się do sformułowań zaczerpniętych z *Divino afflante Spiritu* (EB 556)<sup>10</sup>, gdzie mowa o hagiografii jako narzędziu (*organon, όργανον*) Ducha Świętego. W numerze 10 schematu *De fontibus Revelationis* podkreśla się osobisty (podmiotowy) charakter charyzmatu natchnienia. Jeset to wyraźne odrzucenie idei autorstwa wspólnotowego, kolektywnego, biorącego pod uwagę konieczność uwzględnienia w rozumieniu księgi i przyczyn jej powstania historii społecznej, zarówno świeckiej, jak i kościelnej (czy szerzej, „dziejów wspólnoty religijnej”). W ten sposób więc włącza się krytykę historyczną w zakres egzegezy, ale nie włącza się jej podstawowych założeń i faktycznych konsekwencji w zakres definicji natchnienia. Tym, co ważne dla autorów schematu, jest zdecydowane odrzucenie prób sprowadzania natchnienia do „czysto naturalnego impulsu” (nr 8) i obronę idei Bosko-ludzkiego autorstwa tekstów biblijnych. W jedności Bożego autorstwa widzi się gwarancję spójności natchnienia przy ewidentnej wielości autorów jednej księgi biblijnej (nr 9). Jeśli więc w dyskusji nad schematem wskazano na zbyt uproszczony sposób mówienia o natchnieniu biblijnym w tej propozycji<sup>11</sup>, to trzeba widzieć źródło tej krytyki w braku zmierzenia się z teologią natchnienia z punktu widzenia założeń i praktyki ówczesnej egzegezy. Mogliby wnieść to doświadczenie bibliści, gdyby zaproszono ich do szerszego udziału w pracy nad tymi punktami.

Wiele jednak wskazuje, że dalsze prace nad „biblijnym” dokumentem soborowym przyniosły raczej ograniczenie zainteresowania nowym, i jak by należało się spodziewać, głębszym zdefiniowaniem natchnienia. W punkcie 11 schematu *De divina Revelatione* zaprezentowanym w auli we wrześniu 1965 r. znalazły się bardzo ogólnikowe stwierdzenia dotyczące działania Ducha Świętego jako

<sup>10</sup> AA.VV. 1993, 578–581.

<sup>11</sup> O'Malley 2011, 201.

podmiotu natchnienia. Mało brakowało i zabrakłoby stwierdzenia o tym, że hagiografowie są prawdziwymi autorami spisanych przez siebie ksiąg, ponieważ stosowne sformułowanie nie pojawia się w *textus prior*, a emendację dotyczącą jego wprowadzenia do *textus emendatus* (dzięki czemu trafiła ona do *Dei Verbum*) zgłosił biskup Barbastro (diecezja na północy Pirenejów) Jaime Flores Martín (1906–1974)<sup>12</sup>. Innym faktem świadczącym o pewnej dezynwolturze w traktowaniu natchnienia było użycie wyrażenia wskazującego na pochodzenie od Boga natchnienia Pisma Świętego. Wstępna wersja schematu *De divina Revelatione* z 1963 r. stawiała na tej samej płaszczyźnie Objawienie Boże (*Divina revelatio*) i Pismo Święte cieszące się Boskim natchnieniem (*Divinitus inspirata*)<sup>13</sup>. To drugie wyrażenie pochodzi z 2 Tm 3,16 w wersji Wulgaty. Znamienne jest, że w wersji *De revelatione divina* przedstawionej ojcom soborowym (*textus prior*)<sup>14</sup> i kolejnych wersjach charakterystyczny przysłówek *divinitus* został przeniesiony na początek akapitu, odniesiony do Objawienia i oderwany w ten sposób od skojarzenia z cytatem 2 Tm 3,16 wraz z innymi tekstami, z których pierwszym jest J 20,31, a następne pochodzą z 2 P (1,19–21; 3,15–16). W ten sposób główny ciężar 2 Tm 3,16 przeniesiono z natchnienia na spisanie, co zasadniczo zmieniło funkcję i walor semantyczny tego odwołania. Skierowało to dyskurs na tory, które prowadziły do zrelatywizowania absolutnej wartości i autonomicznego waloru tekstu biblijnego. Ciężar dyskusji spoczął na Objawieniu, o którego rozumienie boje toczyli teologowie: dogmatycy i apologety. Praca zgromadzenia soborowego skupiła się na kwestiach związanych ze spisaniem tekstów ksiąg biblijnych, ale na detale, nawet w zakresie takim jak w *De fontibus revelationis*, zabrakło już miejsca i zapachu. Środowisko biblistów skupiło się na zmaganiach o nr 19 *De divina revelatione* i *Dei Verbum*. Nie bez powodu pierwsze słowa tego fragmentu (*Sancta Mater Ecclesia*) są identyczne z tytułem dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, w którym rozwinięte zostały zgodne ze stanowiskiem Kościoła poglądy na proces powstania Ewangelii i ich historyczny charakter (EB 644–659)<sup>15</sup>. Lucca Mazzinghi wskazuje na związek z polemiką wokół tez Rudolfa Bultmanna, która znalazła także swe odzwierciedlenie w pracy podkomisji działającej w ramach Komisji doktrynalnej, która wypracowała *textus prior De divina revelatione*<sup>16</sup>. Czynny w niej

---

<sup>12</sup> AA.VV. 1976, 358.

<sup>13</sup> Burigana 1998, 473.

<sup>14</sup> AA.VV. 1976, 355.

<sup>15</sup> AA.VV. 1993, 682–697.

<sup>16</sup> Mazzinghi 2017, 268–269.

Tromp odgrywał raczej rolę techniczną, odpowiadał za porządek prac i organizację materiału, który napłynął od ojców soborowych<sup>17</sup>, a poglądy soborowej mniejszości reprezentował Ermenegildo Florit (1901–1985), wówczas arcybiskup metropolita florencki, absolwent Papieskiego Instytutu Biblijnego i wykładowca materii biblijnych w Ateneum *Lateranum*. Jego pomocnikiem był dzielący jego poglądy sekretarz podkomisji o. Umberto Betti OFM (1922–2009), później rektor *Lateranum* (1991–1995) i kardynał, zaangażowany wówczas w dyskusję na temat Tradycji<sup>18</sup>. Jednak ówczesne środowisko *Biblicum* skupione było raczej wokół kard. Augustina Bea (1881–1968)<sup>19</sup>, byłego profesora (1924–1949) i rektora tej uczelni (1930–1949). Prace podkomisji zdominował temat Objawienia<sup>20</sup> oraz jego stosunku do Pisma Świętego. Zagadnienie natchnienia pozostawiono na uboczu prac, a Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan, któremu przewodniczył Bea, dawał decydujący głos większości, która promowała otwarcie metodologiczne egzegezy katolickiej<sup>21</sup>, nie przywiązując większej wagi do kwestii mniejszej – jak uważano – rangi, którymi będzie można, w miarę potrzeby, zająć się po Soborze. Jako dość odosobniony głos można uznać bardzo znaną książkę Luisa Alonso Schökel'a *La palabra inspirada*<sup>22</sup>, której przekład ukazał się także w języku polskim<sup>23</sup>.

## 2. Synod chce mówić o natchnieniu

*Lineamenta* Synodu poświęconego Słowu Bożemu dotyczą kwestii natchnienia biblijnego w nr 9e. Pojawiają się tam ważne stwierdzenia, które wpłynęły na dalszy ciąg wydarzeń i refleksji. Pierwszą poruszoną ideą jest jedność Jezusa-Sło-

<sup>17</sup> Burigana 1998, 257.

<sup>18</sup> Betti 1963, 31–49; Betti 1966, 3–15.

<sup>19</sup> Warto pamiętać, że także Bea napisał podręcznikowy rozdział dotyczący natchnienia biblijnego, a właściwie przedredagował tekst Augustina Merka, zob. (Merk i Bea, 1951, 12–108). Przedstawia tam bardzo mocno zakorzenioną w doktrynie św. Tomasza koncepcję natchnienia (Merk i Bea, 1951, 66–67).

<sup>20</sup> Na tym polu aktywni byli np. Raymond E. Brown PPS i Barnabas Ahern CP, którzy przekonywali episkopat amerykański, by domagał się nowego spojrzenia na Objawienie w dokumencie soborowym (por. O'Collons 1985, 12; Carbonneau 2004, 102–105).

<sup>21</sup> Wicks 2010, 637–650; Giambone, 2021, 34–40.

<sup>22</sup> Alonso Schökel 1965, *passim*.

<sup>23</sup> Alonso Schökel 1983, *passim*.

wa oraz słów proroków i apostołów, którą sprawia Pismo Święte mocą Bożego natchnienia. Świadczenia tego faktu szukać należy w samej Biblii. Dzięki temuż natchnieniu Biblia zawiera spisane słowo Boga. Natchnienie zostało kreślone jako charyzmat, który jest źródłem mocy wezwania płynącego z tekstów biblijnych. Wśród problemów, które konkludują pierwszy rozdział pojawia się postulat, by „opisać zrozumienie charyzmatu natchnienia i prawdy Pisma Świętego, jakiego mają wierni” (*questio* 4), do czego wraca *Instrumentum laboris* w nr. 14. Na tym etapie prac synodalnych powstał jednak pewien dylemat: mówi się bowiem równolegle o natchnieniu słowa spisane (nr 15b) i o natchnieniu pisarza, jako prawdziwego autora, który współpracuje z Bogiem, a nie jest tylko Jego narzędziem (nr 15c). Ponadto mówi się też dwukrotnie o natchnieniu czytelnicy (nr 21. 30). Wyłania się z tych stwierdzeń ogromne zainteresowanie tematyką natchnienia jako żywotnie istotną dla wspólnoty Kościoła. Jednakże towarzyszy mu zamieszanie i niejasności, które wymagają doprecyzowania i jasnego wykładu tego, czym natchnienie biblijne jest, a czym nie jest. Wierni i duszpasterze, czytając *Dei Verbum* stawiają pytania, które wykraczają poza zakres tego ważnego, ale nie w każdym fragmencie tak samo wyczelowanego tekstu.

Jeśli chodzi o *Propositiones*, a więc materiał, który wyszedł ze Zgromadzenia Ogólnego Synodu jako jego własny wkład, to należy zauważyć, że postulaty przedstawione w fazie przygotowawczej zostały przyjęte przez uczestników tego ważnego wydarzenia w życiu Kościoła i sformułowane w sposób bardziej precyzyjny. Przede wszystkim *propositio* 12 zawiera wyraźne zalecenie dla Kongregacji Doktryny Wiary, by „wyjaśniła pojęcia ‘natchnienie’ i ‘prawda’ w Biblii w ich wzajemnym powiązaniu, w celu lepszego zrozumienia nauczania *Dei Verbum* 11”. Ponadto za konieczne uznano podkreślenie „specyfiki katolickiej hermeneutyki biblijnej w tym zakresie”. Zalecenie to wynika z wyznaczonego duszpasterzom zadania, by odsyłali chrzczonych do natchnienia i prawdy Pisma Świętego (*propositio* 5), co ukazuje głęboko duszpasterski sens pracy zleconej przez Synod Kongregacji Doktryny Wiary. Wśród propozycji warta podkreślenia jest jeszcze jedna, w której wzmiankuje się „natchnienie biblijne” lub „inspirację biblijną” (*propositio* 40). Dwuznaczność sformułowania nie ułatwia nam zadania, ale trzeba koniecznie zwrócić uwagę, że ona występuje i nie redukowac zagadnienia do kwestii wpływu Pisma Świętego na współczesną kulturę masową i wysoką poprzez obecność treści czerpanych z Biblii w sztuce. To, czym *propositio* 40 intryguje, jest określenie „przejawy (*manifestation*) Słowa Bożego”. Czym są te przejawy? Czy obejmują też – w rozumieniu Zgromadzenia Synodalnego – samo Pismo Święte? Czy natchnienie biblijne ma być definiowane jako element

łączący Słowo Boga z jego przejawem, jakim jest tekst biblijny? Jest to myśl, którą trzeba by skonfrontować z *Dei Verbum* 24<sup>24</sup>: *Sacrae autem Scripture Verbum Dei continent et, quia inspiratae, vere Verbum Dei sunt*. Czy w przyszłej refleksji nad kwestią natchnienia należy przyjąć za podstawę zasadę tożsamości Pisma Świętego i Słowa Bożego, czy też powinniśmy szukać przestrzeni dla zdefiniowania owych form manifestacji Słowa Bożego w Piśmie Świętym? Jest to myśl, która rzutować powinna na przyszłą dyskusję o natchnieniu biblijnym. Tak jak odeszliśmy od uproszczonych obrazów hagiografa jako narzędzia piszącego czy bezpośredniego dyktatu Ducha Świętego, niuansując ich treść a nie odrzucając idei prawdziwego i nadrzędnego autorstwa Bożego, tak może przyszedł czas na postawienie w centrum uwagi tej właśnie kwestii?

Kolejną fazą prac synodalnych było wydanie adhortacji, które zajęło jak zwykle nieco czasu (prawie dwa lata od zakończenia Zgromadzenia Ogólnego). W *Verbum Domini* (dalej VD) tematyka natchnienia jest obecna na dwa główne sposoby: jako nagłośniecie przedstawionych wyżej oczekiwań wspólnoty wiernych i pasterzy oraz jako refleksja teologów opracowujących dokument z Benedyktem XVI na czele.

Zarówno zasada analogii rozumienia Słowa Bożego (VD 7)<sup>25</sup>, jak przede wszystkim stwierdzenie: *Słowo Boże poprzedza i przewyższa Pismo Święte* (VD 17)<sup>26</sup>, których źródłem jest ta sama *propositio* 3 Synodu, wskazują, że adhortacja stawia sobie za cel rozwinięcie idei, na której związek z natchnieniem wskazaliśmy powyżej. W tym kontekście powinniśmy rozumieć słowa, które choć nie są definicją natchnienia biblijnego, to stanowią jego teologiczny opis: natchnienie to czynnik, który sprawia, że czytelnik Pisma Świętego widzi w nim „dzieło Ducha Świętego, w którym możemy usłyszeć głos Pana i poznać Jego obecność w historii” (VD 19)<sup>27</sup>. Wcześniej ten punkt VD, który stawia sobie za zadanie doprecyzowanie, czym jest natchnienie Pisma Świętego, odwołuje się do DV 21<sup>28</sup>, a więc do owej części dokumentu soborowego, którą uznaje się za duszpasterską i praktyczną. Padają tam kluczowe słowa, które jednoznacznie potwierdzają, że Kościół *zawsze uważał i uważa owe Pisma zgodnie z Tradycją świętą, za najwyższe prawo swej wiary, ponieważ natchnione przez Boga i raz na zawsze utrwalone na*

<sup>24</sup> AA.VV. 1966, 520–521.

<sup>25</sup> Benedykt XVI, 2010, 14–15.

<sup>26</sup> Benedykt XVI, 2010, 25–26.

<sup>27</sup> Benedykt XVI, 2010, 28.

<sup>28</sup> AA.VV. 1966, 516.



piśmie przekazują (*impertiant*) niezmiennie słowo samego Boga, a w wypowiedziach Proroków i Apostołów pozwala rozbrzmiewać (*personare faciant*) głosowi Ducha Świętego. Stwierdzenia zapożyczone z *Dei Verbum* 21 adhortacja posynodalna przedstawia jako sugerowaną podstawę do wypracowania definicji natchnienia biblijnego. Warto zwrócić uwagę, że wybór ten sprzyja spojrzeniu na tę przyszłą definicję jako na krok ku doprecyzowaniu, jak rozumieć czasownik *impertire* i wyrażenie *personare facere*. Użyty czasownik bowiem podkreśla narzędną formę słowa spisane w komunikacji człowiekowi i wspólnocie Kościoła słowa Bożego. Taki kierunek interpretacji potwierdza wyrażenie „sprawiać, że brzmi”.

Adhortacja posynodalna *Verbum Domini* nie miała za zadanie udzielenia pełnej odpowiedzi na pytania postawione w materii natchnienia, które jasno zostały sformułowane w czasie przygotowania do Zgromadzenia Ogólnego Synodu i w czasie jego trwania. Problem oddelegowano na czas późniejszy i oczekiwano, że wypowiedzą się na ten temat osoby kompetentne. Wskazano więc na organ Kurii Rzymskiej, który zdawał się najlepiej spełniać to kryterium kompetencji: Papieską Komisję Biblijną. W ten sposób na dokument wydany przez to gremium w 2014 r. musimy spojrzeć jako na ostatni akt procesu synodalnego, który domyka proces pytań o *Dei Verbum* 11<sup>29</sup>. Jak widzieliśmy, proces ten szedł w kierunku stwierdzenia, że kluczową sprawą jest zrozumienie natury teologicznego „przełożenia” autorstwa Bożego, dzieła Ducha Świętego na dzieło ludzkich autorów, których kompleksowa, wieloaspektowa i wielopokoleniowa praca stoi za prehistorią i historią Pisma Świętego. O ile, jak to widać z analizy dziejów *Dei Verbum*, zabrakło szerokiej dyskusji biblistów w ramach procesu redakcji konstytucji soborowej, to Synod Biskupów im właśnie powierzył w pełni realizację dzieła stworzenia definicji natchnienia, która mogłaby mierzyć się z wyzwaniem, jakie zaszły w metodologiach egzegetycznych w II poł. XX w.

Papieska Komisja Biblijna podeszła do powierzonego jej zadania z należnym zaangażowaniem i powagą. Powstały dokument jest, jak to zostało powiedziane, kolektywnym studium obszernego materiału biblijnego, którego cel w odniesieniu do natchnienia biblijnego został sformułowany jako opisanie działania, „poprzez które Bóg uzdalnia pewnych ludzi, przez siebie wybranych, do wierne go przekazania na piśmie Jego Objawienia” (NPPŚ 7)<sup>30</sup>. Jest to więc wprost nawiązanie do zadania przybliżenia i wyjaśnienia DV 11, jakie zostało zlecone przez XII Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów. Narzędziem badawczym,

<sup>29</sup> AA.VV. 1966, 506.

<sup>30</sup> Papieska Komisja Biblijna 2014, 19.

które zostało przyjęte w tej pracy jest „fenomenologia relacji: Bóg-autor ludzki” (NPPŚ 6, zob. też tamże, 51)<sup>31</sup>. Temu zadaniu poświęcona jest większość części pierwszej (nr. 11–49), a na nich buduje się konkluzja (nr. 50–61). Obejmuje ona szeroki wachlarz zagadnień, my jednak skupimy się na postawionym sobie przez Papieską Komisję głównym zadeklarowanym kierunku refleksji. Ostatecznie, po owej obszernej analizie, okazuje się, że pochodzenie (*provenienza*) ksiąg biblijnych od Boga ilustruje koncepcję natchnienia (NPPŚ 50)<sup>32</sup>, a więc nie pretenduje do zawarcia w sobie kompletnego opisu tego fenomenu. Pierwszym rysem, który w relacji między Bogiem a wybranym hagiografem zasługuje na dostrzeżenie, jest jej historyczny (diachroniczny) charakter procesu kształtowania się ksiąg biblijnych oraz ujęcie ich w ramy kanonu jako akt definitywny. Owa relacja przedstawiona jako wielokształtna, rozróżnia się na dwa osobne porządki: Starego i Nowego Testamentu (NPPŚ 51)<sup>33</sup>. Rozróżnienie to jest opisane jako „żywa relacja z Bogiem w Starym Testamencie oraz relacja z Bogiem przez Jego Syna Jezusa w Nowym Testamencie” (NPPŚ 52)<sup>34</sup>. Widać w tym podejściu wyczuwalny zamiar uszanowania natchnionego charakteru Biblii Hebrajskiej w duchu o 12 lat wcześniejszego dokumentu *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* (nr 22)<sup>35</sup>, który potwierdził, że „Bóg Biblii jest Bogiem, który komunikuje się z ludźmi i do nich przemawia. Biblia na różne sposoby opisuje podjętą przez Boga inicjatywę komunikowania się z ludzkością poprzez wybranie narodu izraelskiego”. Uznanie autonomicznego charakteru zbawczej inicjatywy Boga wobec Izraela jako punktu odniesienia także w dokumencie z 2014 r. musiało mieć swe konsekwencje. Co prawda myśl ta znajduje element równoważący w stwierdzeniu, że chrześcijanin powinien czytać Stary Testament „razem z Jezusem zmartwychwstałym i z Jego perspektywy<sup>36</sup> (*nella sua prospettiva*)” (NPPŚ 53)<sup>37</sup>. Podobnie stwierdzenie, że „oba Testamenty są ze sobą ściśle powiązane (*intimamente connessi*)” (NPPŚ 59)<sup>38</sup>. Powstaje w ten sposób jednak figura dość trudna do całościowego ujęcia, w której dialektyka różnic i podo-

<sup>31</sup> Papieska Komisja Biblijna 2014, 18. 84.

<sup>32</sup> Papieska Komisja Biblijna 2014, 83–84.

<sup>33</sup> Papieska Komisja Biblijna 2014, 84–87.

<sup>34</sup> Papieska Komisja Biblijna 2014, 87.

<sup>35</sup> Papieska Komisja Biblijna 2002, 46.

<sup>36</sup> Papieska Komisja Biblijna 2014, 89 ma tu „w odniesieniu do niego”.

<sup>37</sup> Papieska Komisja Biblijna 2014, 89.

<sup>38</sup> Papieska Komisja Biblijna 2014, 98.

bieństw, nieciągłości i ciągłości nie sugeruje zasad budowania syntezy. Nie to jednak jest najważniejsze dla definicji natchnienia.

Ostatecznie bowiem owa różnaitość sprowadza się do jednego opisu: „natchnienie jawi się jako szczególna relacja z Bogiem (lub z Jezusem), wewnątrz której daje On autorowi ludzkiemu mówić – poprzez swojego Ducha – to, co On sam chce zakomunikować ludziom”. Na pierwszym planie stawia się zatem działanie Boga (Ducha Świętego), które uzdalnia człowieka do przekazywania (nie tylko pisania) tego, co Bóg chce zakomunikować. To Boże działanie sprawia zróżnicowanie form relacji międzysobowej Bóg-hagiograf (czy szerzej: odbiorca Bożego daru relacji osobowej). Zrealizowanie się tej relacji jest jednak możliwe tylko przy wolnym udziale człowieka, określonym jako otwarcie i przyjęcie działania Boga (NPPŚ 52)<sup>39</sup>. W ten sposób zostaje stworzony fundament antropologiczny dla postawienia i rozwiązania problemu relacji między Bogiem jako głównym autorem Pisma Świętego i pełnowartościowym charakterem ludzkiego autorstwa. Pytaniem otwartym pozostaje, jak różnorodność ról w procesie diachronicznym formowania się poszczególnych ksiąg biblijnych i Pisma Świętego jako jedności kanonicznej (NPPŚ 56)<sup>40</sup>, ma się do różnorodności form relacji z Bogiem, które zostały zaprezentowane w dokumencie. Formowanie się kanonu jako przykład wyodrębniania się zbioru tekstów klasycznych (NPPŚ 60)<sup>41</sup> angażuje podmiot kolektywny: „lud hebrajski”, który może w swym kanonie „przejrzeć się” i znaleźć tam początki swej wiary” oraz „chrześcijan pierwszych wieków”, którzy analogicznie formują kanon Nowego Testamentu (skoro chodzi o pisma apostołskie). Powstają więc poważne pytania, których postawienie determinuje, jak będziemy postrzegać perspektywę rozwoju dyskusji o natchnieniu po 2014 r. Pierwsze z tych pytań dotyczy podmiotu relacji, której owocem jest makrotekst w postaci kanonicznej całości nazywanej przez chrześcijan Pismem Świętym (w liczbie pojedynczej, nie mówimy o pismach autorytatywnych czy świętych, jak rzeczywistość ta jest definiowana nawet w Nowym Testamencie, gdy mowa o perspektywie wyznawców judaizmu). Musimy je postawić, skoro uznajemy, że powstanie kanonicznej jedności jest jednym z aktów, które podlegają działaniu Boga (Ducha Świętego) określonego jako natchnienie. Problem nawiązuje więc do kwestii ciągłości czy wręcz tożsamości tych kolektywnych podmiotów, skoro proces formowania się zbioru ksiąg świętych judaizmu zostaje

---

<sup>39</sup> Papieska Komisja Biblijna 2014, 88.

<sup>40</sup> Papieska Komisja Biblijna 2014, 93–94.

<sup>41</sup> Papieska Komisja Biblijna 2014, 99.

podjęty czy dopełniony przez Kościół przez dołączenie ksiąg deuterokanonicznych Starego Testamentu. Nawiązuje to do problemów, które zasygnalizowane zostały powyżej. Drugie z tych pytań dotyczy natury samego procesu formacji kanonu. Czy wystarczy – w perspektywie natchnienia – jego opis jako procesu kształtowania się zbioru klasycznych dla danej kultury tekstów.

Znamienne jest w tym kontekście, że Papieska Komisja Biblijna świadomie i intencjonalnie oddelegowała „udowodnienie” natchnienia teologom zajmującym się apologetyką (NPPŚ 6)<sup>42</sup>, jako przynależące do innego niż egzegetyczny obszaru kompetencji. O ile więc DV 11 nie przyniosła rozbudowanej i odpowiadającej otwarciu metodologicznemu egzegezy definicji natchnienia z braku materiału analitycznego, którego wytworzenie wymagałoby zaangażowania się biblistów, o tyle dokument posynodalny z 2014 r. – dzieło elitarnego gremium biblistów – sam wskazuje, że wiele wniośłaby do usystematyzowania i skonkludowania jego ustaleń współpraca teologów i dialog interdyscyplinarny.

### 3. Kto powinien podjąć temat natchnienia w jutrzejszej dyskusji?

Lista pytań, którą przedstawiśmy, nie jest bynajmniej zamknięta, jednak wskażemy na nie jako na obszary o szczególnym znaczeniu dla spójności koncepcji natchnienia. Charakterystyczne jest, że Gerald O’Collins, pisząc o natchnieniu w kilka lat po wydaniu dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, odwołuje się do twórczości Karla Bartha i Raymonda F. Collinsa<sup>43</sup>. Sławomir Zatwardnicki ocenia ten wybór jako konsekwencję braku współczesnych opracowań poświęconych natchnieniu<sup>44</sup>. Ten stan rzeczy poprawnie chyba zdiagnozował Andrzej Oczachowski w historycznym kontekście XII Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów (choć bez wyraźnych nawiązań do tego wydarzenia i jego dorobku). Zauważa on, że dyskusja o natchnieniu w wielu środowiskach teologicznych została uznana za niepotrzebną i zawiesiła się między subiektywną i obiektywną (werbalną) jego koncepcją<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Papieska Komisja Biblijna 2014, 19.

<sup>43</sup> O’Collins 2018, 1–17.

<sup>44</sup> Zatwardnicki 2022, 257.

<sup>45</sup> Oczachowski 2010, 242.

### 3.1. Dyskusje w środowisku teologów reformowanych

Zwolennicy subiektywnego rozumienia natchnienia (dobrym, choć skrajnym, przykładem może być John Webster), wskazują na element podmiotowy: natchnienie jest konsekwencją i skutkiem uświęcenia<sup>46</sup>. Bóg nie występuje w tej sytuacji, którą opisać możemy słowem natchnienie, „jako jednostronna siła kognitywna”. Postrzega natchnienie „jako złożony akt, w którym stwórca (tak w oryginale) i sprawca pojednania, biorą stworzenia i ich zdolności, akt i produkt w ich posłudze”<sup>47</sup>. Przekonanie czy wiarę w Boże autorstwo łatwo było w tym świetle opisać jako „wyznanie (*confession*), że Bóg jest w mocnym znaczeniu (*strong*) autorem Pisma Świętego”<sup>48</sup>. Owo zniechęcenie do podejmowania tematyki natchnienia bierze się więc często z przekonania, że nie ma możliwości zbudowania znaczącego teologicznego dyskursu na „słabym” rozumieniu Bożego autorstwa, które należałoby sprowadzić do naiwnego obrazu używanego w dawnej teologii. Gdyby przyjąć taką optykę, to poważniej można by więc było rozwijać tylko studia o charakterze historycznym<sup>49</sup>. Tymczasem nie do końca tak było, bowiem gdyby zająć się tylko publikacjami powstałymi w ostatnim dwudziestopięcioleciu, to można by wskazać na środowiska zainteresowane odpowiedzią na fundamentalne pytania dotyczące natchnienia i budujące konsekwentnie dyskusję nad jego rozumieniem. W środowisku ewangelikalnym dyskusja ta ześrodkowała się wokół pracy Jacka B. Rogersa i Donalda K. McKima *The Authority and Interpretation. An Historical Approach* wydanej jeszcze w 1979 r.<sup>50</sup>, ale komentowanej przez wiele lat po ukazaniu się pierwszego wydania<sup>51</sup>. Jako bliscy źródłom kalwinistycznym Rogers i McKim byli więc dobrą przeciw wagą dla neo-ortodoksyjnego luteranina Bartha. Odchodząc od dość radykalnie fundamentalistycznej postawy Jana Kalwina w sensie nieomyślności Pisma Świętego, zakładali raczej daleko posunięty margines akomodacji działania Ducha Świętego do ograniczeń ludzkich wynikających z osobistych i kulturowych uwarunkowań. Zdawać się

<sup>46</sup> W podobnym kierunku, choć stosując odmienne założenie i terminologię, idzie Pikor 2007, 83–103.

<sup>47</sup> Webster 2003, 22.

<sup>48</sup> Vanhoozer 2016, 30–56, zwł. 34.

<sup>49</sup> Bloesch 2006, 85–105; Williams 2006, s. 119–134; Kasprzak 2007, 93–129; Szymik 2013, 345–365; Gadenz, 2010, 67–91; FitzGerald, 2017, passim; Linke 2017, 21–44; Baraniak 2020, 5–24.

<sup>50</sup> Rogers i McKim 1979, 406–455.

<sup>51</sup> Woodbridge 1982, 141–151.

mogło, że tego rodzaju myślenie o natchnieniu będzie wyznaczać jeden z ograniczników polemiki. Z drugiej strony postawić można myślenie zapoczątkowane przez Jamesa Barra w jego pracach, z których najistotniejszą dla naszej tematyki są te wydane na początku lat 80.<sup>52</sup> Jego podejście oparte było na założeniu, które stanowiło fundament dla całości jego dzieła z zakresu hermeneutyki biblijnej, a dotyczyło języka, w którym Biblia została napisana, i w którym powinna być czytana. To drugie stwierdzenie jest dla niego bodajże ważniejsze niż pierwsze, a dokładnie w wywodzie hermeneutycznym, który budował bardzo konsekwentnie, to drugie stwierdzenie jest wnioskiem, a pierwsze – przesłanką. Nie dziwi bynajmniej, że od badania relacji między językoznawstwem a teologią<sup>53</sup> zaczął swe wielkie dzieło, by dojść do pytania o rodzaj autorytatywności tekstu biblijnego. Język zobaczył on w pewien nowy – w porównaniu z rozumieniem „klasycznej”, zakorzenionej głęboko w oświeceniowej tradycji hermeneutycznej, filologii reprezentowanej jeszcze przez epokowe dzieło zapoczątkowane przez Gerharda Kittela, która zaowocowała przekonaniem, że da się wyekstrahować i badać, a potem także nauczać, języka specyficznego dla słowa Bożego (jak nazwie go Donald G. Bloesch, „Word-of God language”)<sup>54</sup>. Język komunikacji jest językiem komunikujących się osób, więc pochodzenie Biblii z Boskiego źródła uznawał raczej za przebrzmiały model interpretacyjny, odsyłający do krytykowanego przezeń poglądu, iż język ma pewną immanentną metafizykę, która ma decydującą rolę w budowaniu znaczeń definiowanych zwłaszcza w odniesieniu do słów. Nie może więc istnieć „język religijny”, mający przywilej reprezentowania „boskiej” rzeczywistości na jakichś uprzywilejowanych zasadach. On sam budował semantykę na obszerniejszych jednostkach tekstu, na zdaniach, w ramach których powstają znaczenia niosące myśl teologiczną<sup>55</sup>. Dlatego genezę religijnego waloru tekstu wiązał jednoznacznie z faktem kulturowym (społecznym), jakim jest usus języka, który jest zjawiskiem historycznym, naznaczonym procesem zmienności, choć nie podważa on faktu, że zmienność ta zawiera w sposób immanentny i konieczny element ciągłości. Powrót pojęcia „natchnienia” w *Dei Verbum* był więc dla niego nie tylko niespodzianką, ale wręcz niespodzianką niemiłą<sup>56</sup>. Z tego punktu widzenia propozycję Rogersa i McKima można widzieć jako formę obrony idei natchnienia i szukania dla niej miejsca, w którym nie budziłaby krytyki. Ten

---

<sup>52</sup> Barr 1980, passim; Barr 1983, passim.

<sup>53</sup> Barr 1961, passim.

<sup>54</sup> Bloesch 2006, 128.

<sup>55</sup> Barr 1961, 371.

<sup>56</sup> Barr 1973, 22.

protestancki *background* może być pomocny dla lepszego zrozumienia pewnej nieśmiałości, z jaką w środowisku katolickim podejmowano zwłaszcza twórcze próby interpretacji tego pojęcia i idei teologicznej. Zapowiadał taką sytuację Karl Rahner, mówiąc, że egzegeci katoliccy starają się nie mieć z natchnieniem wiele do czynienia, a chętnie cedując to zadanie na dogmatyków<sup>57</sup>.

### 3.2. Wykłady i debaty w Collegium Romanum

Nie będzie nadinterpretacją ani przesadą, jeśli za nowe otwarcie debaty naukowej uznamy pracę zbiorową wydaną pod redakcją słowackiego jezuitę, o. Petera Dubovský'ego i Belga należącego do tego samego zakonu, Jean-Pierre'a Sonnet<sup>58</sup>. Książka otwiera szeroką panoramę dyskusji nad zagadnieniem, która zawiera elementy historyczne, konsekwencje wzajemne definicji natchnienia i metod używanych w egzegezie oraz rolę pojęcia natchnienia w teologii Pisma Świętego. Na tej podstawie powstały wnioski, które są najbardziej dla nas interesującą częścią tej pracy zbiorowej powstałej w środowisku egzegetów rzymskich (głównie Papieskiego Instytutu Biblijnego i Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego), którzy stworzyli platformę wymiany myśli: prezentacji i dyskusji podczas kursu, który odbył się na wiosnę 2011 r. Samo jednak podejście tego zespołu uczonych (bo można tu mówić o zaplanowanej pracy zespołowej) wymaga choć kilku słów. Ważna jest z punktu widzenia metody pracy pierwsza część, której tytuł sugeruje, że to tematyka biblijna ma decydujące znaczenie. Zaczyna się ona od pytań stawianych tekstom spoza Biblii (starożytna Mezopotamia)<sup>59</sup> i przykładom starożytnej egzegezy żydowskiej odczytywanym na tle kultury hellenistycznej<sup>60</sup>. Ten punkt wyjścia to nie tylko kwestie wstępne, ale wyraźne i podtrzymywane w dalszym ciągu kolektywnego studium, że mówiąc o natchnieniu dotykamy raczej sfery kultury, niż teologii. Widać to w studium poświęconym Torze i Pro-rokom, gdzie nie występuje terminologia związana z natchnieniem, ale metafory i obrazy, w których konceptualizacji ten termin może być na swój sposób użyteczny<sup>61</sup>. Warto zauważyć, że właśnie w tym studium przywołana jest idea

---

<sup>57</sup> Rahner 1958, 15.

<sup>58</sup> Dubovský i Sonnet 2013, *passim*.

<sup>59</sup> Hruša 2013, 21–32.

<sup>60</sup> Sievers 2013, 33–46.

<sup>61</sup> Barbiero 2013, 47–61.

natchnienia subiektywnego, które bardziej dotyczy osób, niż tekstów<sup>62</sup>. Zbiór *Ketuvim* ilustruje natomiast wpływ tych części Biblii (zauważmy, że chodzi raczej o Biblię Hebrajską, niż chrześcijańską), w których ów subiektywny charakter rozumienia natchnienia da się uchwycić w sposób bardziej bezpośredni, gdzie czynnikiem wpływającym (*inspirans*) jest Tora<sup>63</sup>. Tak więc część pierwsza publikacji może być uznana za spójną metodologicznie bazę dla części drugiej, która zdaje się być kluczową dla całego przedsięwzięcia, a z całą pewnością jest najobszerniejsza. Metodą egzegetyczną, chyba najtrudniejszą do pogodzenia z ideą natchnienia, jest krytyka historyczna. Nic więc dziwnego, że zaczyna się od niej w znakomitej prezentacji Jean-Luis Ska<sup>64</sup>. Przedstawia on, jak zwykle, problem w szerokim i nieoczywistym kontekście, bowiem wychodzi od natury myślenia krytycznego, a nie od konkretnych aplikacji metody wypracowanej przez Juliusa Wellhausena, Hermana Gunkela i kontynuatorów ich dzieła. W ten sposób zakorzenia problem relacji między krytyką Biblii a natchnieniem nie w historii egzegezy, ale w samej Biblii. Eksponuje fakt, że „żaden tekst Biblii nie przedstawia się jako słowo pochodzące wprost (wyróżnienie J.-L. S.) od Boga. Wszystkie słowa Biblii są zapośredniczone, lepiej zaś przekazane przez jakiegoś ludzkiego pośrednika albo ludzkie pośrednictwo, ponieważ zawsze są słowami Boga przekazanymi przez istoty ludzkie w jakimś ludzkim języku”<sup>65</sup>. Stwierdzenie to, jak przystało na wypowiedź niekwestionowanego autorytetu, wyznaczy kierunek dociekań w całej tej części prac zespołu. Podobny charakter ma wystąpienie Stephena Pisano<sup>66</sup>, które zdaje się być nawiązaniem do dyskusji o *critica inferior* jeszcze z czasów Lorenzo Valli i Erazma z Rotterdamu. Ten wybitny specjalista od krytyki tekstualnej wskazuje, że historia transmisji tekstu nie zostawia wątpliwości, że wspólnoty, które tekst przechowały i przekazywały, z ich potrzebami współczesnymi kolejnym etapom przekazu, wpłynęły na formę owego przekazu i treść tego, co przekazane<sup>67</sup>. Jest to prosta kontynuacja tego, co Ska powiedział o fazie prehistorii tekstów biblijnych i ich ukształtowaniu się w formie, którą uznawaliśmy kiedyś za „oryginalną”, a dziś zadowolamy się raczej innymi określeniami, które nie sugerowałyby, że od jakiegoś momentu tekst albo

---

<sup>62</sup> Barbiero 2013, 47–48, przyp. 3.

<sup>63</sup> Costacurta 2013, 63–64.

<sup>64</sup> Ska 2013, 77–99.

<sup>65</sup> Ska 2013, 83.

<sup>66</sup> Pisano 2013, 100–123.

<sup>67</sup> Pisano 2013, 122.



zostaje niezmienny, albo ulega zepsuciu. Druga konkluzja Pisano jest natomiast konsekwencją pierwszej: istnieje sprzeczność między ideą „tekstu oryginalnego” a brakiem jakiegokolwiek artefaktu, który by owej formie idealnej i wirtualnej zarazem odpowiadał<sup>68</sup>. Egzemplifikację tego problemu w dwóch wystąpieniach zaprezentowała Nuria Calduch-Benages<sup>69</sup>.

Treściowo do tego samego bloku wykładów należy zaliczyć materiał przedstawiony przez Petera Dubovský’ego<sup>70</sup>. Autor ten stawia ważne pytanie o miejsce (dla) natchnienia (w sensie istnienia możliwości prowadzenia takiego dyskursu, a nie tylko przypisania tego dyskursu do jakiejś dziedziny) w perspektywie badań nad starożytną historiografią rozumianą jako sposób opowiadania historii (czy lepiej – dziejów rozumianych w sposób kojarzony z Heglem, czyli istnienie racjonalnego schematu pozwalającego na rozumienie dziejów zob. *Gesammelte Werke* XI 11,34)<sup>71</sup>. Przesuwa to kwestię natchnienia na zupełnie nowy grunt: „możemy powiedzieć, że nie pojedyncza informacja historyczna (*il singolo dato storico*) jest przedmiotem natchnienia, ale teologia historii, zasady interpretowania przeszłości”<sup>72</sup>. Owych założeń interpretacyjnych istnieje zaś w Biblii wiele<sup>73</sup>, więc powstaje pytanie zarówno o płaszczyznę, na której można je ująć w jakiś spójny klucz, jak też o elementy ideologicznych konfliktów między poszczególnymi zespołami owych zasad interpretacyjnych. Dylematy są poważne, nic więc dziwnego, że w ostatecznej konkluzji nie zostaje nic innego, jak odwołanie się do idei unżenia się słowa Bożego w Piśmie Świętym na wzór wcielenia (por. DV 13)<sup>74</sup>. Metoda historyczna, której emblematyczną realizacją stała się praca Mario Liveraniego *Oltre la Bibbia*<sup>75</sup>, a w Polsce wspólna praca Łukasza Niesiołowski-Spanò i Krystyny Stebnickiej<sup>76</sup>, w egzegezie budzi bowiem pytanie o zasadność

---

<sup>68</sup> Pisano 2013, 123. Podobny sposób rozumowania można znaleźć w Linke 2006, 235–255.

<sup>69</sup> Calduch-Benages 2013a, 124–135; Calduch-Benages 2013b, 242–244.

<sup>70</sup> Dubovský 2013a, 136–154.

<sup>71</sup> Hegel 1958, 34.

<sup>72</sup> Dubovský 2013a, 151.

<sup>73</sup> Dubovský 2013a, 153.

<sup>74</sup> Dubovský 2013a, 154. Nic dziwnego w tym kontekście, że powodzeniem cieszy się wcieleniowy model refleksji o natchnieniu: np. Cameron 1985, 35–46; Enns 2005, *passim*; Szymik 2015, 215–230.

<sup>75</sup> Liverani 2010, 11–13.

<sup>76</sup> Niesiołowski-Spanò i Stebnicka 2020, 13–15. Odpowiedzią teologa-bibliisty na to podejście jest Sławik 2021, 371–387.

i możliwości jej stosowania. Tak więc definicja natchnienia ukazuje się w tym dramatycznym zmaganiu z fundamentalnymi dla egzegezy pytaniami, tożsama z definicją egzegezy teologicznej czy kościelnej. Dubovský podsumuje też drugą część kursu w Colleggio Romano, a że teksty te tworzą spójny przekaz, warto wspomnieć o tym stosunkowo krótkim, podsumowującym drugą część kursu wystąpieniu<sup>77</sup>. Dopiero tu może on dać odpowiedź na postawione przez siebie pytania, dokończyć zawieszony w dramatyczny sposób odpowiedzi. Wskazując na wynikające ze złożonego procesu relektur różnych poziomów tradycji, które odbijają się w ostatecznym (kanoniczym) makrotekście biblijnym, wskazuje na proces doboru i wykluczania różnych tradycji jako na właściwy obszar działania natchnienia, jednak mówienie o natchnionym procesie<sup>78</sup> musimy potraktować jako nieco zwodniczą figurę. Choć odwołuje się do quasi-podmiotowego języka, to w rzeczywistości jako natchnioną przedstawia ową historię, w której kształtuje się tekst.

Artykuły: Sonnetta poświęcony natchnieniu w badaniach prowadzonych metodą narracyjną<sup>79</sup> i Jean-Noël Alttiego o analizie retorycznej pism Nowego Testamentu<sup>80</sup> pokazują perspektywy dla rozwoju teologii natchnienia, jakie wynikają z zastosowania metod, które dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 r. wprowadził na salony egzegezy jako metody alternatywne dla krytyki historycznej. Na szczęście autorzy ci nie zwodzą czytelnika łatwymi obietnicami. Sonnet ze swych analiz wyprowadza wnioski, że Stary Testament daje nam osobowy model najważniejszej natchnionej postaci opowiadania (*archi-ispirato*) czyli Mojżesza<sup>81</sup>. Zdawać by się mogło, że to podejście bliskie podmiotowemu, charakterystycznemu dla metodologii dokumentu *Natchnienie i prawda w Pisma Świętego*. Należy jednak pamiętać, że narratologia, skupiona na tekście, postacie narracji definiuje jako elementy tekstu<sup>82</sup>. Aletti skupia się na świadectwie jako fundamentalnym zadaniu uczniów Jezusa, co sprawia, że na Nowy Testament jako całość patrzy on przez pryzmat jego siły przekonywania (kompetencji perswazyjnej). Tak więc, skoro prawdą tekstu biblijnego jest owo świadectwo, a jego prawda ma charakter funkcjonalny (*in funzione dello scopo*) względem treści

---

<sup>77</sup> Dubovský 2013b, 260–268.

<sup>78</sup> Dubovský 2013b, 268.

<sup>79</sup> Sonnet 2013, 155–184.

<sup>80</sup> Aletti 2013, 185–203.

<sup>81</sup> Sonnet 2013, 184.

<sup>82</sup> Zob. wypowiedź Sonnetta w posumowaniu dyskusji („Conclusion”), Dubovský i Sonnet 2013, 349.

tego przesłania<sup>83</sup>, to natchnienie jest asystencją Ducha Świętego, które pozwala znaleźć najmniej niedoskonałe środki perswazyjne, które mogą przezwyciężyć ograniczenia języka, kultury, społeczeństwa, epoki<sup>84</sup>. Podejście tego autora, które odwraca tradycyjny porządek logiczny relacji natchnienie-prawda (tekst biblijny jest prawdziwy, ponieważ jest natchniony), budzi pytanie: czy siła retoryczna nie może być w opozycji do faktyczności? Co wtedy z natchnieniem, które zyskiwałoby gwarancję w sile perswazyjnej argumentacji, nie w prawdzie? Te dwa studia pokazują, jak trudno o zdefiniowanie natchnienia wewnątrz metodologicznych założeń różnych typów egzegezy.

Jeśli chodzi o studium Augustina Gianto poświęcone możliwości opisania natchnienia z perspektywy lingwistycznej<sup>85</sup>, musi się on zmierzyć z przełomem dokonany przez Barra, a za nim – przez Schökela. Ostatecznie ustawia się w tej samej linii, co jego wielcy poprzednicy, dodając raczej argumenty, niż modyfikując wektory teorii związku między tymi dwoma zagadnieniami. Stawia na język (w konsekwencji na tekst), jako płaszczyznę definiowania natchnienia. To autonomia języka według niego jest gwarancją natchnienia, nie użytkownik tegoż języka<sup>86</sup>. Natchnienie istnieje jako cecha immanentna kultury, a konkretnie języka uwarunkowanego historycznie, a więc rozumianego zdecydowanie bardziej jak u Barra, niż jak u Ferdynanda de Saussure’a. Natchnienie jawi się u niego jako siła quasi-podmiotowa, która posługuje się językiem<sup>87</sup>. Trudno jednak uznać, że ta figura językowa w istotny sposób narusza obiektywne podejście do natchnienia. Przy całej erudycji lingwistycznej Gianto, nie wychodzi on poza założenia Schökela w zakresie teologii natchnienia. Ujęcie to poszerzone jest o perspektywę komunikacji w wykładzie Massimo Grilli<sup>88</sup>, dopełniając tę perspektywę obiektywną, w której natchnienie jest przypisane tekstowi i czytelnikowi, ze względu na pragmatyczny wymiar Objawienia, czyli komunikacji Boga z człowiekiem<sup>89</sup>. Materiał zaprezentowany przez Juana Manuela Granadosa<sup>90</sup> jeśli chodzi o jego myślowy horyzont, równie dobrze mógł znaleźć się w trzeciej części publikacji. Odwołując się do dwóch listów często uważanych za deutero-Pawłowe (Kol i Ef)

---

<sup>83</sup> Aletti 2013, 203.

<sup>84</sup> Aletti 2013, 202–203.

<sup>85</sup> Gianto 2013, 204–222.

<sup>86</sup> Gianto 2013, 222.

<sup>87</sup> Gianto 2013, 208.

<sup>88</sup> Grilli 2013, 223–240.

<sup>89</sup> Grilli 2013, 237.

<sup>90</sup> Granadaos 2013, 245–259.

przedstawia pojęcie *mysterion*, którego znaczenie jest podstawą dla przekonania, że Pismo mówi (przynajmniej potencjalnie) więcej, niż w sobie zawiera<sup>91</sup>. I tu więc dominuje podejście, którego konsekwencją i wyrazem jest (jakaś) obiektywna koncepcja natchnienia<sup>92</sup>.

Trzecia część książki wyróżnia się tym, że dochodzą w niej do głosu nie, jak by można oczekiwać, teologowie, ale bibliści o odmiennym podejściu do natchnienia. Już pierwszy z nich, Gianfranco Ravasi<sup>93</sup>, buduje – nie ukrywając od początku swych ambicji – kompletną syntezę teologiczną kwestii natchnienia opartą na pojęciu dialogu. Charakteryzuje ten dialog jako asymetryczny<sup>94</sup>, w której głos Boga nie znika i nie redukuje się do głosu posłańca. Dialog ten ma charakter międzysobowy, ale bardziej w owej międzysobowości eksponuje się element wzajemnego powiązania (*dinamica comunionale*), niż komunikacji akcentującej odrębność podmiotów, którą Grilli opisywał jako przyczynę przewagi rozumienia wzajemnego (*comprendersi*) nad rozumieniem obiektywnym komunikatu (gdyby przyjąć jego istnienie)<sup>95</sup>. Ravasi, świadom komplikacji, jakie wywołały badania krytyczne w uproszczonej wizji autora natchnionego, nie jest skory do odejścia od podmiotowego rozumienia natchnienia<sup>96</sup>. Zdaje się uważać to podejście za jedyne zachowania integralnej sytuacji czytelnika czy interpretatora (sytuacji hermeneutycznej), w której Pismo Świete nie przestaje być przedmiotem badania naukowego, ale też zachowuje swój fundamentalny walor tworzenia podstawy dla zbawczej relacji Bóg-człowiek. Tak bowiem należy chyba rozumieć jego słowa o ewangelii o zbawieniu jako wydarzeniu zbawczym<sup>97</sup>. Wystąpienie Pietro Bovatiego<sup>98</sup> otwiera serię prezentacji ukazujących historię refleksji o natchnieniu zwłaszcza pod koniec XIX i w XX w.<sup>99</sup> Uzasadniają one program przedstawiony przez Ravasiego, który jest zdecydowanie obroną linii wyznaczonej przez *Dei Verbum* i jej rozumienie natchnienia podporządkowane teologii Objawienia wypracowanej na Soborze Watykańskim II. Dominantę sta-

---

<sup>91</sup> Granadaos 2013, 259.

<sup>92</sup> Częściowo podobny kierunek („słabe” autorstwo Boże) prezentuje np. w Stasiak 2013, 59–70. Zdaje się on jednak opowiadać za podejściem podmiotowym do natchnienia.

<sup>93</sup> Ravasi 2013, 271–282.

<sup>94</sup> Ravasi 2013, 271–275.

<sup>95</sup> Grilli 2013, 240.

<sup>96</sup> Ravasi 2013, 278–279.

<sup>97</sup> Ravasi 2013, 281.

<sup>98</sup> Bovati 2013, 283–303.

<sup>99</sup> Pié-Ninot 2013, 304–319; Aparicio Vallas 2013, 320–335.

nowią w nim pojęcia dialogu i wspólnoty, poprzez które charakteryzowany jest przekaz Objawienia (Bóg dialoguje z człowiekiem i powołuje go do wspólnoty ze sobą). Inicjatorzy owej platformy wymiany myśli poczuli się w obowiązku, by odpowiedzieć na tę ostatnią fazę dyskusji. Widać więc, że doszło do konfrontacji stanowisk, w których zasadniczo wykrystalizowały się dwie pozycje: jedna, wspólna uczestnikom pierwszej i drugiej fazy kursu, cechuje się obiektywistycznym ujęciem natchnienia (przypisuje się je tekstowi, językowi, procesowi historycznemu) i „słabej” interpretacji autorstwa Bożego. W trzeciej części widać natomiast cechy pojęcia natchnienia, które doszły do głosu w dokumencie *Natchnienie i prawda w Piśmie Świętym*: jest to ujęcie podmiotowe, z „mocnym” rozumieniem autorstwa (a przynajmniej „głosu” Bożego).

### 3.3. Od Objawieni do natchnienia: Gerald O’Collins SJ

Wybitny teolog związany z Papieskim Uniwersytetem Gregoriańskim, wspomniany już O’Collins podjął się kompleksowego studium nad fundamentalną kwestią teologiczną, definiującą jej źródła: Objawieniem, które rozwinął w nieco późniejszej pracy poświęconej natchnieniu. Biorąc, czemu trudno się dziwić, za punkt wyjścia *Dei Verbum*, uczynił to w duchu zbliżonym do atmosfery dyskusji o sposób rozumienia i stosowania w egzegezie katolickiej różnych form krytyki historycznej. Tak więc postawił jako kluczowe zagadnienie kościelnej genezy tekstów biblijnych<sup>100</sup>. Sytuuje się po stronie zwolenników podmiotowego rozumienia natchnienia. Ukazuje dwa aspekty natchnienia wynikające z dwóch jego źródeł (*duble agency*), które w jego ujęciu są źródłami osobowymi: jednym jest Duch Święty działający na człowieka, a drugim jest skutek tego impulsu w postaci aktu komunikacyjnego podejmowanego przez proroka (rozumianego szeroko, jako człowiek będący adresatem owego Bożego działania)<sup>101</sup>. Podejście to przygotowuje, bez mała funduje, ideę dwuaspektowej natury natchnienia jako przyczyny i skutków, przy czym te drugie definiuje jako moc inspirującą tekstów natchnionych. W ten sposób historia recepcji tekstu Pisma Świętego staje się polem, na którym można uchwycić i poddać teologicznemu badaniu działanie Ducha Świętego mające charakter natchnienia (*inspiring work of the Holy Spirit*)<sup>102</sup>. Przyznaje tekstowi możliwość komunikowania tego, czego ludzki autor

---

<sup>100</sup> O’Collins 2016, 126–127.

<sup>101</sup> O’Collins 2018, 108.

<sup>102</sup> O’Collins 2018, 22, por. 61.

świadomie nigdy nie pomyślał ani nie wiedział<sup>103</sup>. W ten sposób otwiera swoją teologiczną interpretację natchnienia na aspekty obiektywne, w czym wspiera się myślą hermeneutyczną Hansa Georga Gadamera<sup>104</sup> i Paula Ricoeura<sup>105</sup>, a więc pośrednio, nawiązuje do myśli hermeneutycznej Martina Heideggera<sup>106</sup>. Hermeneutyzm poglądów O'Collinsa zdecydowanie przeciwstawia się postmodernistycznemu dekonstruktywizmowi, którego przykład czerpie od Jacquesa Derridy<sup>107</sup>. Zdaje więc sobie sprawę z istnienia nieprzekraczalnej granicy, która rozdziela dwie wykluczające się koncepcje natchnienia. Pierwsza z nich przedstawia natchnienie jako efekt działania Ducha Świętego na czytelnika poprzez tekst. W drugiej z tych koncepcji czytelnik jest arbitralnym interpretatorem tekstu, który w swej istocie jest produktem lektury.

O'Collins przedstawił więc panoramę tematyki natchnienia, która imponuje szerokością spojrzenia. Nie wziął jednak pod uwagę frapującej serii pytań i spostrzeżeń, jakie wyniknęły z odniesienia do stanu współczesnej egzegezy i stosowanych przez nią metod, z których wynikają pytania nowe względem tych, jakie stawiano sobie w czasach *Dei Verbum*. Jego program zbliżony jest do programu Ravasiego, o którym mówiliśmy powyżej. Powstał więc swoisty pakt między biblistami, którzy akceptują teologiczny status quo, nie wkraczając na teren konsekwencji nowych problemów nauk biblijnych dla rozumienia natchnienia, a teologami, którym prościej się pracuje z obrazem biblistyki z lat sześćdziesiątych, siedemdziesiątych, a co najwyżej osiemdziesiątych zeszłego wieku.

### 3.4. Natchniony jest tekst: Denis Farkasfalvy OCist

Jeśli szukamy alternatywy dla tego podejścia, warto może sięgnąć do autora, który przez całe swe naukowe życie zajmował się kwestią natchnienia biblijnego, cystersa żyjącego w Stanach Zjednoczonych, o węgierskich korzeniach, o Denisa (Denesa) Farkasfalvy'ego (1936–2020), którego głos w dyskusji nad tematyką natchnienia z całą pewnością należy uznać za znaczący<sup>108</sup>. W artykule, w którym nakreślił program swych poszukiwań mających na celu odnowienie

<sup>103</sup> O'Collins 2018, 156.

<sup>104</sup> O'Collins 2018, 156–157 i nawiązanie do *effective history* w sensie Gadamerowskim na s. 159 (zob. Grondin 2007, 142–144).

<sup>105</sup> O'Collins 2018, 159.

<sup>106</sup> Przyłębski 2019, 88.

<sup>107</sup> O'Collins 2018, 156.

<sup>108</sup> Blankenhorn 2016, 445, przyp. 2 uznał Farkasfalvy 2010, *passim* za najważniejszą

teologii natchnienia biblijnego, przedstawił dość sztywne ramy owej dyskusji, w której widać istotne elementy „mocnego” rozumienia Bożego autorstwa ksiąg świętych z ich konsekwencjami, z których pierwszą jest bezbłądność tekstu biblijnego<sup>109</sup>. Idąc jako za tekstem przewodnim za prologiem komentarza Orygenesza do Ewangelii św. Jana<sup>110</sup>, opiera swą refleksję na modelu chrystologicznym<sup>111</sup>, który czerpał z *Dei Verbum, Verbum Domini* oraz dorobku Josepha Ratzingera zarówno jako teologia, jak też jako papieża Benedykta XVI<sup>112</sup>. Analogię chrystologiczną widzi jako wieloaspektową: zawierającą w sobie tak wcielenie, jak też życie Chrystusa zmartwychwstałego w Jego Kościele<sup>113</sup>, co ma rozwinięcia trynitarnie<sup>114</sup>, kanoniczne i sakramentalne<sup>115</sup>.

Ten wybór modelu ma duże znaczenie, ponieważ na nim Farkasfalvy opiera przekonanie, że ten model ma swe przejawy w obszarze interpretacji biblijnej<sup>116</sup>. Wymiar podmiotowy natchnienia węgierski cysters wiąże z Jezusem, co wyraża w sugestywnym sformułowaniu: teologia natchnienia może dostrzegać jego główny efekt nie tyle w nieomyślności, ile w obecności pełni duchowej w tekście biblijnym, zdolności do objawienia nie tylko prawd, ale ostatecznie tego, który powiedział o sobie „Ja jestem Prawdą”<sup>117</sup>. Dlatego przejmuje jako fundującą jego refleksję myśl o pierwszeństwie Jezusa Chrystusa wśród znaczeń wyrażenia „Słowo Boże”<sup>118</sup>. Ideę tę przedstawia jednak jako komplementarną do stwierdzenia, że przez swój natchniony charakter każda część Biblii otwiera ścieżkę do Chrystusa<sup>119</sup>. W tym celu podkreślał rolę natchnienia przedmiotowego (na-

---

publikację dotyczącą tej tematyki. Pisał jednak te słowa przed ukazaniem się Farkasfalvy 2018 i O’Collins 2018.

<sup>109</sup> Farkasfalvy 2006, 246.

<sup>110</sup> W Farkasfalvy 2018 84–85 cytowany jest fragment z ks. I(VI)32–36, zob. Orygenes 2003, 33–34 oraz ks. I(XI)67–71, zob. Orygenes 2003, 40–41.

<sup>111</sup> Farkasfalvy 2006 248. Rozwiniął ten aspekt swej propozycji w centralnej części książki Farkasfalvy 2018, 63–86.

<sup>112</sup> Farkasfalvy 2018, 75–76.

<sup>113</sup> Farkasfalvy 2018, 69.

<sup>114</sup> Temu aspektowi poświęcone było wydane pośmiertnie dzieło Farkasfalvy 2021, *passim*.

<sup>115</sup> Farkasfalvy 2018, 71–72.

<sup>116</sup> Farkasfalvy 2006, 248.

<sup>117</sup> Farkasfalvy 2006, 249.

<sup>118</sup> Farkasfalvy 2006, 250.

<sup>119</sup> Farkasfalvy 2006, 252.

tchnienia tekstu), co interpretuje jako przejaw opatrności Bożej<sup>120</sup>, czuwającego nad procesem, przez który powstały księgi biblijne i każda ich część. O ile we wcześniejszej fazie swych dociekań akcentował formę definitywną tekstu<sup>121</sup>, to w późniejszej fazie dostrzegął i umieszczał wewnątrz procesu natchnienia. Zdystansował się natomiast w publikacji z 2018 r. do przekonania, że rekonstrukcja interakcji i więzi między Boskim a ludzkim autorem biblijnym może stanowić podstawę do adekwatnego opisu natchnienia<sup>122</sup>. On sam pisze o natchnieniu (może to być uznane za definicję opisowo-funkcjonalną tego pojęcia), że jest to czynnik umożliwiający kontynuowanie procesu objawienia w formie pisanej<sup>123</sup>.

W swej prowadzonej systematycznie i konsekwentnie refleksji nad natchnieniem biblijnym Farkasfalvy starał się śledzić impulsy kościelne, które związane były z procesem synodalnym aż po zamykający ten proces dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, głosy ze środowiska biblistów i bieżącą dyskusję teologiczną. Wypracowana przez niego idea, w której łączą się „mocne” rozumienie autorstwa Bożego z obiektywistycznym rozumieniem autorstwa biblijnego nie tworzy jeszcze wizji, w której łatwo odnajdą się Dubovský czy Ska, ale pokazuje, że taka kombinacja cech jest czymś więcej, niż wariantem logicznym. Jest konsekwentny w rozwijaniu linii wyznaczonej przez *Dei Verbum* i *Verbum Domini*, a więc zasadniczym punktem odniesienia dla niego pozostawał Joseph Ratzinger. Pokazywał niezmordowanie, że perspektywa ta nie przestała być ciągle otwarta i daleko do jej wyczerpania. Z tego punktu widzenia można syntezę teologiczną Zatwarnickiego<sup>124</sup> uznać za kontynuację i rozwinięcie dzieła Farkasfalvy’ego.

#### 4. Perspektywy po dokumencie Natchnienie i prawda *Pisma Świętego*

Temu, co przedstawiono powyżej, daleko do pełnej panoramy. Jednakże można na tej podstawie postawić kilka wniosków rozmaitej natury. Zaczniemy od

<sup>120</sup> Farkasfalvy 2018, 69.

<sup>121</sup> Farkasfalvy 2006, 250–251.

<sup>122</sup> Farkasfalvy 2018, 75. Na tym modelu buduje np. Witczyk 2020, 44. W opracowaniu tym natchnienie chrystologiczne jest jednym z typów natchnienia, która buduje się na specyficznej formie wiary w Boga zapośredniczona przez Jego wcielonego Syna (Witczyk 2020, 38–40). Podobne ujęcie w skondensowanej formie autor ten przedstawił w Witczyk 2017, 45–64.

<sup>123</sup> Farkasfalvy 2018, 73.

<sup>124</sup> Zatwardicki 2022, 361–607.



najbardziej konkretnego: nie wszystko, co dzieje się we współczesnej egzegezie, zostało skonfrontowane z możliwością wpisania w *modus operandi* różnych metod jakkolwiek rozumianej teologii natchnienia. Nie postawiono na przykład do tej pory wprost pytania o natchnienie w interpretacji antropologiczno-kulturowej (dla przykładu John H. Elliott, Bruce J. Malina, John J. Pilch) czy w badaniach nad kontekstem literackim Nowego Testamentu prof. Loveday C.A. Alexander.

Można chyba powiedzieć, że zarówno zwolennicy podmiotowego, jak i przedmiotowego rozumienia natchnienia, zdają sobie sprawę, że problemem nie jest wybór jednej z tych dwóch dróg, ale położenie akcentów. Temat natchnienia czytelniczego czy interpretacyjnego, które zostało podjęte w dyskusji synodalnej, jest coraz śmielej stawiany przez teologów. Pozostają wciąż drzwi otwarte przez słowa z *Dei Verbum*: „Pismo Święte powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu/duchu, w którym zostało napisane” (DV 12)<sup>125</sup>. Kierunek ten, zablokowany z powodów historycznych (w kampanii przeciw poglądom Lutra o charyzmatycznej, osobistej, wolnej od wpływu wszelkiego zewnętrznego autorytetu interpretacji Pisma Świętego)<sup>126</sup> powinien być podjęty, jeśli nie z innych powodów, to dlatego, że wypłynął w konsultacjach przed Synodem z 2008 r.

Środowisko rzymskich biblistów katolickich podjęło wysiłek, by odpowiedzieć na pytanie, jak poszczególne metody egzegetyczne kształtują pole do dyskusji o natchnieniu. Była to debata bardzo owocna, ale od początku skazana na pewną jednostronność, której powodem było pozostawienie zadania sformułowania wniosków teologicznych w rękach przedstawicieli tego samego środowiska. Dlatego platformą tych wniosków stała się teologia Objawienia w *Dei Verbum*. Taki przebieg dyskusji musiał kulminować w dwugłosie przedstawiającym dwie koncepcje natchnienia, nie miał zaś szans na stworzenie komplementarnych elementów jednej koncepcji teologicznej.

Z drugiej strony teologowie, którzy chcieli przedstawić odnowioną (Farkasfalvy) czy rozwiniętą (O’Collins) koncepcję natchnienia, nie mieli kompetencji potrzebnych do zmierzenia się z wyzwaniem tworzonymi przez metody egzegetyczne, które pojawiły się w spektrum studiów biblijnych jako alternatywa dla studiów diachronicznych typu oświeceniowego i pozytywistycznego (bo postmodernistyczna koncepcja historii i historyczności już nie wchodziła w zakres ich rozważań). Mimo bardzo cennych idei, które wniosły ich prace (zwłaszcza

---

<sup>125</sup> AA.VV. 1966, 508.

<sup>126</sup> Niemczyk 1985, 22–28; Milerski 2005, 98–101; Pesch 2008, 212–215; Linke 2011, 192–199.

otwarcia teologii natchnienia na obszar życia Pisma Świętego w Kościele czy chrystocentryzmu tej teologii), pozostają one w tyle za aktualnymi problemami biblistyki, są studyjnym rozgrywaniem bitew, które już się rozegrały w polu, charakterystycznym dla wykładowców teorii wojskowości, którzy nie wǳali nigdy prochu. Zasadniczym postulatem, który się nasuwa, jest więc konieczność stworzenia ram współpracy między teologami systematycznymi a biblistami, która nie ograniczałaby się do śledzenia z dystansu swoich prac, ale byłaby współpracą realną, opartą na wzajemnej znajomości metodologii i uzgodnieniu celów działania. Tu przyznać należy, że bardziej widoczne jest zainteresowanie biblistów propozycjami teologów, niż odwrotnie. Jednak nie można powiedzieć, że środowisko biblijne nie ma na tym polu już niczego do zrobienia. Przede wszystkim mam tu na myśli otwarcie naszego warsztatu, który chętnie otaczamy nimbem tajemniczości, jak pracownię alchemika, chowając się za liczne żargony i manierę problematyzowania badanych kwestii w technicznym, sprowadzonym do prawie matematycznych symboli języka.

Tymczasem faktem jest, że wspólnota Ludu Bożego powiedziała jasno, że chce pomocy w lepszym zrozumieniu, czym jest natchnienie Pisma Świętego, ponieważ w ten sposób chce odpowiedzieć sobie i światu na pytanie o naturę Słowa, które przychodzi do swojej własności, którą jest świat. Proces synodalny z lat 2008–2014 zwieńczony dokumentem *Natchnienie i Prawda Pisma Świętego* Papieskiej Komisji Biblijnej jest próbą poważnej, przemyślanej odpowiedzi na to wołanie. Zaangażowanie tego gremium może stanowić (i stanowi, rzecz jasna) inspirację, ale nie zastąpi działań szerszego grona ludzi, których powołaniem w Kościele jest studium Objawienia. W pierwszym epilogu Ewangelii wg św. Jana czytamy, że ewangelię spisano po to, byśmy uwierzyli w Jezusa Syna Bożego i mieli dzięki Jego imieniu życie wieczne (por. J 20,31). Jeśli przyjąć tę wskazówkę w kierunku szukania definicji natchnienia, to musimy odpowiedzieć odważnie, bez autocenzury, na pytanie, czy teologia natchnienia, jakiej potrzebuje chrześcijaństwo, może być inna niż chrystocentryczna? Jeśli nie, to musimy powiedzieć sobie jasno, że założenie autonomicznego waloru zbawczego judaizmu i jego Pism Świętych, który swe korzenie ma w *Dei Verbum* i *Nostra aetate*, przy niekwestionowanej wartości dialogu chrześcijańsko-judaistycznego, nie może być narzędziem autocenzury, pod kątem eliminowania wszystkiego, co budzi opór niechrześcijańskiej strony tego dialogu. Fundamentem chrześcijańskiej teologii musi być *Dominus Jesus* (nawiązanie do tytułu dokumentu wydanego przez Kongregację Doktryny Wiary, gdy kierował nią Josepha Ratzinger nieprzy-

padkowe jest nieprzypadkowe)<sup>127</sup>. Teologia natchnienia biblijnego nie będzie tu wyjątkiem. Praktycznym polem owej współpracy winna stać się koncepcja *sensus plenior Sacrae Scripturae*, który zarazem zakłada, ale i przekracza studium sensu wyrazowego<sup>128</sup>, czyli z definicji dotyczącego większych lub mniejszych jednostek (VD 37–39)<sup>129</sup>. Wszak nie ma czegoś takiego, jak wyrazowy sens (rozumiany jako znaczenie) makrotekstu kanonicznego. Jeśli więc teologia szuka w egzegezie pomocy, by ta wspierała ją nie tylko autonomicznymi interpretacjami fragmentów Biblii, ale jej fundamentalnego znaczenia, musi dążyć do wypracowania narzędzi metodologicznych zdolnych pogodzić rygory biblijnej egzegezy naukowej z oczekiwaniami teologii, której Pismo Święte winno być duszą (DV 24)<sup>130</sup>.

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993) redukuje rolę tego pojęcia do synonimu sensu duchowego<sup>131</sup>. Jednocześnie jednak autorzy dokumentu w tym właśnie kontekście odwołują się do Ducha Świętego jako głównego autora Biblii, który może prowadzić ludzkiego autora w wyborach dotyczących języka, stylu i aparatu pojęciowego (*des expressions*). Mówimy więc nie o elemencie praktyki medytacyjnej, ale o kompleksowym podejściu do Pisma Świętego, które ma swój wymiar teologiczno-hermeneutyczny (oparty na perspektywie czytelnika wierzącego w Jezusa Chrystusa), instrumentarium metodologiczne, które uwolni nas od utyskiwania, że Ojcowie Kościoła umieli czytać Pismo Święte jako całość, ale nie mieli metodologicznego aparatu krytycznego, który my nabyliśmy za cenę utraty kryteriów jedności. W końcu otwiera się też na życie Kościoła rozumiane jako droga do komunii z Bogiem poprzez Jego Syna. Tego projektu nie da się zrealizować inaczej niż przy zintegrowaniu pracy szeroko rozumianego środowiska teologicznego. Kompletny *organon* badań nad źródłami teologii, nad bogactwem Objawienia, może zostać zbudowany tylko w takim szeroko zakrojonym współdziałaniu teologów i biblistów.

---

<sup>127</sup> Guerriero 351–354.

<sup>128</sup> Przyjmujemy ujęcie Raymonda E. Browna (Brown 1955, 147–150; Brown 1963, 262–285; Dunn 2007, 531–551). Warto jednak zauważyć, że także w kontekście ewangelikalnym idea ta budzi zainteresowanie (np. Douglas 1988, 105–127; Richmond 2014, 64–65).

<sup>129</sup> Benedykt XVI 2010, 44–47.

<sup>130</sup> AA.VV. 1966, 520.

<sup>131</sup> Commission Biblique Pontificale 1993, 75.

## Bibliografia

- AA.VV. 1965. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series II (Preparatoria)*, t. 2, cz. 1. [b.m. – Vaticanum]: Typis Polyglottis Vaticanis.
- AA.VV. 1966. *Documenti. Il Concilio Vaticano II*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- AA.VV. 1976. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 4, cz. 1. [b.m. – Vaticanum]: Typis Polyglottis Vaticanis.
- AA.VV. 1993. *Enchiridion biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Alberigo, Giuseppe i Alberto Meloni, red. 1995–2001. *Storia del concilio Vaticano II*. Bologna: il Mulino.
- Aletti, Jean-Noël. 2013. „Approccio retorico e verità biblica. Il caso del Nuovo Testamento.” W *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull’ispirazione biblica*, red. Peter Dubovský Jean-Pierre Sonnet: 185–203. Roma–Milano: Gregorian & Biblical Press–San Paolo.
- Alonso Schökel, Luis. 1965. *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*. Barcelona: Herder (tłum polskie 1983. *Słowo natchnione. Pismo Święte w świetle nauki o języku*, tłum. A. Malewski, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne).
- Aparicio Vallas, Carmen. 2013. „L’ispirazione alla luce dei testi del Vaticano II.” W *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull’ispirazione biblica*, red. Peter Dubovský Jean-Pierre Sonnet, 320–335. Roma–Milano: Gregorian & Biblical Press–San Paolo.
- Baraniak, Marek I. 2020. „Początki koncepcji natchnienia biblijnego w dyskursie religijnym.” *Colloquia Litteraria* 29, no. 2: 5–24.
- Barbiero, Gianni. 2013. „Le metafore e le immagini dell’ispirazione nella Torah e nei profeti.” W: *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull’ispirazione biblica*, red. Peter Dubovský, Jean-Pierre Sonnet, 47–61. Roma–Milano: Gregorian & Biblical Press–San Paolo.
- Barr, James. 1961. *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Clarendon Press (cyt. tłum. włoskie, *Semantica del linguaggio biblico*, tłum. P. Sacchi. Bologna: Edizioni Dehoniane 1980).
- Barr, James. 1973. *The Bible in the Modern World*. London: SMC Press.
- Barr, James. 1980. *The Scope and Authority of the Bible*. London: SMC.
- Barr, James. 1983. *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Benedyk XVI. 2010. *Adhortacja apostolska Verbum Domini. O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Betti, Umberto. 1963. „La Tradizione è una fonte della Rivelazione?” *Antonianum* 38: 31–49.
- Betti, Umberto. 1966. „De sacra Tradizione in concilio Vaticano II.” *Antonianum* 41: 3–15.

- Blankenhorn, Bernhard. 2016. “God Speaks: Divine Authorship of Scripture in Karl Rahner and Pierre Benoit.” *Angelicum* 93, no. 3: 445–462.
- Bloesch, Donald G. 2006. *Holy Scripture: Revelation, Inspiration & Interpretation*. Dovner.
- Bovati, Pietro. 2013. “Teologia biblica e ispirazione. Problemi e aperture.” W *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull’ispirazione biblica*, red. Peter Dubovský, Jean-Pierre Sonnet, 283–303. Roma–Milano: Gregorian & Biblical Press–San Paolo.
- Brown, Raymond E. 1955. *The Sensus Plenior of Sacred Scriptur*. Baltimore: St. Mary University.
- Brown, Raymond E. 1963. “The ‘Sensus Plenior’ in the Last Ten Years.” *Catholic Biblical Quarterly* 25, no. 3: 262–285.
- Burigana, Riccardo. 1998. *La Bibbia nel concilio*. La redazione della costituzione *Dei Verbum* del Vaticano II. Bologna: il Mulino.
- Calduch-Benages, Nuria. 2013a. „Il Siracide: un libro deuterocanonico molto particolare.” W *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull’ispirazione biblica*, red. Peter Dubovský, Jean-Pierre Sonnet, 124–135. Roma–Milano: Gregorian & Biblical Press–San Paolo.
- Calduch-Benages, Nuria. 2013b. „L’ispirazione: il problema del *corpus* deuterocanonico.” W *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull’ispirazione biblica*, red. Peter Dubovský, Jean-Pierre Sonnet, 242–244. Roma–Milano: Gregorian & Biblical Press–San Paolo.
- Cameron, S. de, Nigel M. 1985. „Incarnation and Inscripturation: The Christological Analogy in the Light of Recent Discussion.” *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 3, no. 2: 35–46.
- Carbonneau, Robert E. 2004. “Father Barnabas Mary Ahern C.P.: Religious Life and Biblical Scholarship.” *U.S. Catholic Historian* 22, no. 1: 93–105.
- Commission Biblique Pontificale. 1993. *L’interpretation de la Bible dans l’Église*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Costacurta, Bruna. 2013. „Gli Scritti: una Parola che viene da Dio.” W *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull’ispirazione biblica*, red. Peter Dubovský, Jean-Pierre Sonnet, 62–73. Roma–Milano: Gregorian & Biblical Press–San Paolo.
- Douglas, Oss A. 1988. “Canon as Context: The Function of Sensus Plenior in Evangelical Hermeneutics.” *Grace Theological Journal* 9, no. 1: 105–127.
- Dubovský, Peter. 2013a. „Storia, fantasia e ideologia. Il metodo storico interroga l’ispirazione.” W *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull’ispirazione biblica*, red. Peter Dubovský, Jean-Pierre Sonnet, 136–154. Roma–Milano: Gregorian & Biblical Press–San Paolo.
- Dubovský, Peter. 2013b. „Leggere la Bibbia come unità.” W *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull’ispirazione biblica*, red. Peter Dubovský, Jean-Pierre Sonnet, 260–268. Roma–Milano: Gregorian & Biblical Press–San Paolo.
- Dubovský, Peter i Jean-Pierre Sonnet, red. 2013. *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull’ispirazione biblica*, Roma–Milano: Gregorian & Biblical Press–San Paolo.

- Dunn Mathew W.I. 2007. "Raymond Brown and the *sensus plenior* interpretation of the Bible." *Studies in Religion* 36, no. 3–4: 531–551.
- Enns, Peter. 2005. *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Farkasfalvy, Denis. 2006. „How to Renew the Theology of Biblical Inspiration.” *Nova et Vetera* English Edition 4, no. 2: 231–253.
- Farkasfalvy, Denis. 2010. *Inspiration and Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Farkasfalvy, Denis. 2018. *A Theology of the Christian Bible: Revelation, Inspiration and Canon*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Farkasfalvy, Denis. 2021. *A Biblical Path to the Triune God: Jesus, Paul, and Revelation of the Trinity*, wyd. T. Esposito. Washington: The Catholic University of America Press.
- FitzGerald, Brian. 2017. *Inspiration and Authority in the Middle Ages: Prophets and their Critics from Scholasticism to Humanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Gadenz, Pablo T. 2010. „Magisterial Teaching on the Inspiration and Truth of Scripture: Precedents and Prospects.” *Letter & Spirit* 6: 67–91.
- Giambrone, Anthony. 2021. „W poszukiwaniu *Vera et Sincera de Jesu*. Dei Verbum §19 i historyczność Ewangelii.” *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 29, no. 1: 29–70.
- Gianto, Augustinus. 2013. „Linguistica e ispirazione.” W *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*, red. Peter Dubovský, Jean-Pierre Sonnet, 204–222. Roma–Milano: Gregorian & Biblical Press-San Paolo.
- Granadaos, Juan M. 2013. „Parola di Dio, mistero e continuità.” W *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*, red. Peter Dubovský, Jean-Pierre Sonnet, 245–259. Roma–Milano: Gregorian & Biblical Press-San Paolo.
- Grilli, Massimo. 2013. „L'«ispirazione» della Scrittura in chiave comunicativa.” W *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*, red. Peter Dubovský, Jean-Pierre Sonnet, 223–240. Roma–Milano: Gregorian & Biblical Press-San Paolo.
- Grondin, Jean. 2007. *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień. Kraków: Wydawnictwo WAM 2007.
- Guerriero, Elio. 2018. *Świadek prawdy. Biografia Benedykta XVI*, tłum. Joanna Tomaszek. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Hegel, Georg W.F. 1958. *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, t. 1. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hrůša, Ivan. 2013. „L'ispirazione divina nella Mesopotamia antica.” W *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*, red. Peter Dubovský, Jean-Pierre Sonnet, 21–32. Roma–Milano: Gregorian & Biblical Press-San Paolo.
- Jedin, Hubert. 1949–1978. *Geschichte des Konzils von Trient*, tt. 1–5, Freiburg i. Br.: Herder.
- Kasprzak, Dariusz. 2007. „Teologia natchnienia biblijnego w okresie patrystycznym.” W *Gwiazda Jakuba – demony – niewiasta Apokalipsy*, red. Tomasz Jelonek, 93–129. Kraków: Katedra Teologii i Informatyki Biblijnej PAT.

- Komonchak, Joseph A. 1995–2005. *History of Vatican II*, tt. 1–5. Maryknoll–Leuven: Orbis-Peeters.
- Linke, Waldemar. 2006. „Natchnienie Księgi Tobiasza. Studium nietypowego przypadku.” *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Bibliistów Polskich* 3: 235–255.
- Linke, Waldemar. 2011. „Natchnienie tekstu biblijnego. Historia przekonania religijnego i dogmatu wiary.” W *Wstęp ogólny do Biblii*, red. Piotr Walewski, 153–238. Rumia: Biblicum.
- Linke, Waldemar. 2017. „Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Od *Dei Verbum* do *Evangelii Gaudium*.” W *Natchnienie Pisma Świętego w świetle świadectw tekstów o nich samych*, red. Mirosław Wróbel, Stefan Szymik, Krzysztof Napora, 21–44. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Liverani, Mario. 2010. *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, tłum. Jakub Puchalski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego (oryg. *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*. Bari: Laterza 2007).
- Mazzinghi, Luca. 2017. „Capitolo V. Il Nuovo Testamento.” W *Dei Verbum*, red. Luca Mazzinghi, Massimo Epis i Vincenzo Di Pilato, 262–271. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Merk, Augustinus i Augustinus Bea. 1951. „De inspiratione S. Scripturis.” W *Institutiones biblicae*, t. 1, *De S. Scriptura in universum*, 12–108. Roma: Pontificium Institutum Biblicum (wyd. 6).
- Milerski, Bogusław, 2005. „Teologia słowa i zasada autorytetu Pisma. Ujęcie luterzańskie.” W *Księgi święte a słowo Boże*, red. Łukasz Kamykowski, Zdzisław Kijas, 97–110. Kraków: Papieska Akademia Teologiczna.
- Niemczyk, Jan B. 1985. „Autorytet Pisma Świętego według doktryny Marcina Lutra.” W *Mysterium Verbi*, red. Henryk Muszyński, Alfons Skowronek, 16–28. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Niesiołowski-Spanò, Łukasz i Krystyna Stebnicka. 2020. *Historia Żydów w starożytności. Od Thotmesa do Mahometa*. Warszawa: PWN.
- O’Collins, Gerald. 1985. „At the Origins of ‘Dei Verbum’.” *Heythrop Journal* 26, no. 1: 93–112.
- O’Collins, Gerald. 2016. *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*. Oxford: Oxford University Press.
- O’Collins, Gerald. 2018. *Inspiration. Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*. Oxford: Oxford University Press.
- Oczachowski, Andrzej. 2010. „Objawienie. Natchnienie. Biblia.” *Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie* 15: 237–245.
- O’Malley, John W. 2011. *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Orygenes. 2003. *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, tłum. i opr. Stanisław Kalinkowski. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Papieska Komisja Biblijna. 2002. *Naród żydowski i jego Świąte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*. Kielce: Verbum.
- Papieska Komisja Biblijna. 2014. *Natchnienie i prawda Pisma świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*. Kielce: Verbum.
- Pesch, Otto, H. 2008. *Zrozumieć Lutra*, tłum. Andrzej Marniok, Krzysztof Kowalik. Poznań: W drodze.
- Pié-Ninot, Salvaor. 2013. "Teologia del testo biblico." W *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*, red. Peter Dubovský Jean-Pierre Sonnet, 304–319. Roma–Milano: Gregorian & Biblical Press-San Paolo.
- Pikor, Wojciech. 2007. „W jaki sposób Biblia jest ‘księgą świętą?’” *Roczniki Teologiczne* 54, no. 1: 83–103.
- Pisano, Stephen. 2013. „Critica testuale e storia del testo al servizio dell'ispirazione.” W *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*, red. Peter Dubovský, Jean-Pierre Sonnet, 100–123. Roma–Milano: Gregorian & Biblical Press-San Paolo.
- Przyłębski, Andrzej. 2019. *Hermeneutyka. Od sztuki interpretacji do teorii i filozofii rozumienia*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Rahner, Karl. 1958. *Über die Schriftisnpiration*, [Questiones Disputatae 1] Freiburg i. B.: Herder (= Rahner, Karl, 1956. „Über die Schriftisnpiration”. *Zeitschrift für katholische Theologie* 78: 137–168).
- Ravasi, Gianfranco. 2013. “Verso una teologia biblica dell'ispirazione.” W *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*, red. Peter Dubovský, Jean-Pierre Sonnet, 271–282. Roma–Milano: Gregorian & Biblical Press-San Paolo.
- Richmond, Quinton B. 2014. *Theories of Inerrancy and Inspiration of Biblical Scriptures*. Bloomington: Authorhouse.
- Rogers, Jack B. i Donald K. McKim. 1979. *The Authority and Interpretation. An Historical Approach*. New York: Harper and Row.
- Sievers, Joseph. 2013. „L'ispirazione nel pensiero ellenistico.” W *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*, red. Peter Dubovský Jean-Pierre Sonnet, 33–46. Roma–Milano: Gregorian & Biblical Press-San Paolo.
- Ska, Jean L. 2013. „Ispirazione e metodo storico-critico.” W: *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*, red. Peter Dubovský Jean-Pierre Sonnet, 77–99. Roma–Milano: Gregorian & Biblical Press-San Paolo.
- Slawik, Jakub. 2012. „O hermeneutycznych założeniach badań biblijnych.” *Rocznik Teologiczny* 63, no. 2: 371–387.
- Sonnet, Jean P. 2013. „Elementi per una teoria narrativa dell'ispirazione della Bibbia Ebraica.” W *Ogni Scrittura è ispirata: Nuove prospettive sull'ispirazione biblica*, red. Peter Dubovský Jean-Pierre Sonnet, 155–184. Roma–Milano: Gregorian & Biblical Press-San Paolo.



- Stasiak, Sławomir. 2013. „Czy Kościół może bać się odkrycia nieznanych dotąd pism natchnionych?” *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 21, no. 2: 59–70.
- Szymik, Stefan. 2013. „Nauka Vaticanum II o natchnieniu i prawdzie Pisma Świętego.” *Zeszyty Naukowe SBP* 10: 345–365.
- Szymik, Stefan. 2015. „Słowo i Duch Chrystusa. Charyzmat natchnienia biblijnego odczytany w kluczu chrystologicznym.” W *Scripturae Sacrae propagator. Księga wydana z okazji 80. rocznicy urodzin ks. profesora Janusza M. Czerskiego*, red. K. Ziaja, 215–230. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Tromp, Sebastian C.P. 1931. *De Revelatione Christiana*. Romae: apud Aedes Universitatis Gregoriana.
- Tromp, Sebastian C.P. 1932. *De Sacrae Scripturae Inspiratione*. Romae: apud Aedes Universitatis Gregoriana.
- Vanhoozer, Kevin J. 2016. „Holly Scripture.” W: *Christian Dogmatics. Reformed Theology for the Church Catholic*, red. Michael Allen, Scott R. Swain, 30–56. Grand Rapids: Baker Academic.
- Webster, John. 2003. *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*. Cambridge: Cambridge University Press 2003.
- Wicks, Jared. 2010. „Vatican II on Revelation: from Behind the Scenes.” *Theological Studies* 71, no. 3: 637–650.
- Williams, Daniel H. 2006. *Tradition, Scripture, and Interpretation: A Sourcebook of the Ancient Church*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Witczyk, Henryk. 2017. „Nowe ujęcie natchnienia i prawdy Pisma Świętego.” W *Natchnienie Pisma Świętego w świetle świadectw tekstów o nich samych*, red. Mirosław Wróbel, Stefan Szymik, Krzysztof Napora, 45–64. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Witczyk, Henryk. 2020. *Natchnienie. Prawda. Zbawienie*. Poznań: Pallottinum.
- Woodbridge, John D. 1982. *Biblical Authority: A Critique of the Rogers/McKim Proposal*. Grand Rapids: The Zondervan Corporation.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2022. *Od teologii Objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera*. Lublin: Wydawnictwo Academion.